

rocznik naukowy

Zoon Politikon

2011 (2)

ISSN 2082-7806

Filozofowie o autonomii
Autonomia i zależność
Polityka autonomii
Marginesy autonomii

Szymon Wróbel

Stephen Darwall

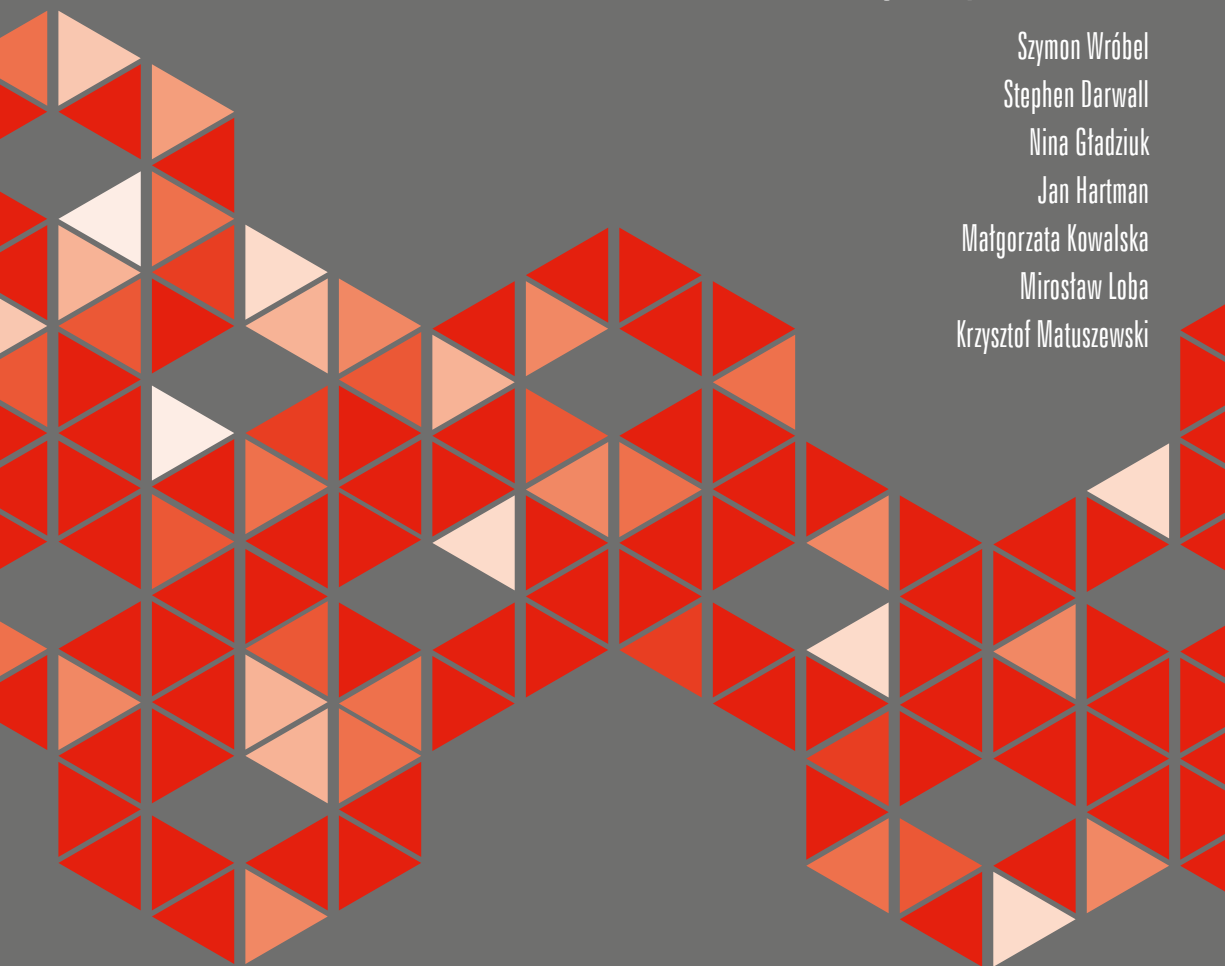
Nina Gładziuk

Jan Hartman

Małgorzata Kowalska

Mirosław Loba

Krzysztof Matuszewski



Zoon rocznik naukowy Politikon

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych

Warszawa 2011



Rada Naukowa i Redakcyjna:

Edmund Wnuk-Lipiński – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN
Ewa Nalewajko – Instytut Studiów Politycznych PAN i Collegium Civitas
Wojciech Łukowski – Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Białymstoku
Maria Mendel – Uniwersytet Gdański
Andrzej Zybala – Krajowa Szkoła Administracji Publicznej
Bohdan Skrzypczak – Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL
Katarzyna Iwińska – Collegium Civitas

Redakcja:

Stanisław Mocek (redaktor naczelny) – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN
Rafał Krenz (sekretarz redakcji) – Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL
Marta Sałkowska – Collegium Civitas
Anna Siwek – Instytut Studiów Politycznych PAN
Barbara Markowska – Collegium Civitas
Szymon Wróbel – Instytut Filozofii i Socjologii PAN
Wojciech Łukowski – Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Białymstoku

Adres redakcji: zoonpolitokon@collegium.edu.pl

Recenzja: prof. dr hab. Paweł Dybel (Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Uniwersytet Warszawski)

Redakcja językowa: Joanna Czarkowska, Małgorzata Izdebska-Młot

Korekta: Katarzyna Lidia Bazga

Wydawca: Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL

Realizacja: Fundacja "Fundusz Współpracy"

Projekt graficzny i okładka: Pracownia C&C

Skład i łamanie: Fundacja "Fundusz Współpracy"; Pracownia C&C

Druk: Agencja Reklamowo-Wydawnicza A. Grzegorzczak

Nakład: 500 egz.

Przekazując teksty do redakcji, autorzy przenoszą na wydawcę prawo do publikacji.
Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i adiustowania nadesłanych tekstów.

Publikacja RECENZOWANA

Publikacja BEZPŁATNA, dostępna w wersji elektronicznej na www.decydujmyrazem.pl



KAPITAŁ LUDZKI
NARODOWA STRATEGIA SPÓJNOŚCI



**Decydujmy
Razem**

UNIA EUROPEJSKA
EUROPEJSKI
FUNDUSZ SPOŁECZNY



Publikacja współfinansowana przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego

Spis treści

Szymon Wróbel, WSTĘP: POZA AUTONOMIĄ.....	5
---	---

CZĘŚĆ I: AUTONOMIA I FILOZOFICZNE KORZENIE MYŚLI LIBERALNEJ

Stephen Darwall, <i>Wartość autonomii i autonomia woli</i>	10
Thomas May, <i>Pojęcie autonomii</i>	34

CZĘŚĆ II: DYLEMATY AUTONOMII A NOWOCZESNOŚĆ

Małgorzata Kowalska, <i>Autonomia czy alternomia? Pytania o moralne podstawy demokratycznej równości (wokół de Tocqueville'a, Castoriadis i Lévinasa)</i>	54
Paweł Pieniążek, <i>Między historią a kosmosem – problem autonomii u Nietzschego</i>	71

CZĘŚĆ III: AUTONOMIA I ZALEŻNOŚĆ

Szymon Wróbel, <i>Pragnienie autonomii jako pragnienie zależności</i>	88
Nina Gładziuk, <i>Autonomia i gotyckie pęta rodzaju. Przypadek J.J. Rousseau</i>	99
Mirosław Loba, <i>Autonomia i uzależnienie: literacka troska o siebie</i>	111
Łukasz Atowski, <i>Autonomia podmiotu w psychoanalizie Freuda i Reicha</i>	118

CZĘŚĆ IV: POLITYKA AUTONOMII

Anna Szolucha, <i>Odpowiadać za autonomię Symbolicznego: Lacanowski akt w anarchistycznym działaniu</i>	136
Mateusz Janik, <i>Samoograniczająca się autonomia – na marginesie politycznej lektury Kartezjusza</i>	154
Barbara Markowska, <i>Autonomia jako forma doświadczenia zmysłowego. „Rewolucja” estetyczna Jacquesa Rancière'a</i>	170
Filip Niemczyk, <i>Autonomia i kara</i>	182
Jacek Czaputowicz, <i>Suwerenność państwa w realistycznej i liberalnej teorii stosunków międzynarodowych</i>	191
Piotr Frączak, <i>Partnerstwo czy uzależnienie? Rzec o autonomii organizacji pozarządowych</i>	204

CZĘŚĆ V: POZA AUTONOMIĄ

Krzysztof Matuszewski, <i>Harmonia, czyli wspólnota wolnych namiętności. Szkic o Fourierze</i>	228
Jan Hartman, <i>Wolność, przemoc i dyscyplina. Wycieczka poza mury filozofii polityki</i>	256

CZĘŚĆ VI: MARGINESY AUTONOMII

<i>Autonomia, kształcenie, dług – zapis dyskusji</i>	266
Krzysztof Wolański, <i>Gorges Sorel w interpretacji Piotra Laskowskiego</i>	287

WSTĘP: POZA AUTONOMIĄ

Szymon Wróbel

Pomysł numeru jest rezultatem narastających wątpliwości związanych z pojmowaniem autonomii i możliwościami osiągnięcia jej w świecie współczesnym. Dyskurs filozoficzny na temat autonomii jest prawdopodobnie tak długi jak sama filozofia, rozumiana jako przedsięwzięcie torujące drogę dla autonomii rozumu ludzkiego. Z pewnością mamy powody sądzić, że człowiek doświadcza pierwotnie heteronomii, a nie autonomii, niedojrzałości i zależności, a nie dojrzałości i niezależności. Słynny tekst Immanuela Kanta *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* z 1784¹ roku zapraszający ludzkość do wyjścia z niepełnoletniości i sugerujący, że dewizą człowieka oświeconego, a zatem pełnoletniego i autonomicznego, winna się stać odwaga posługiwania się swym własnym rozumem, nie stracił wcale na wyrazistości i atrakcyjności, a nade wszystko aktualności. Powrót do tego Kantowskiego wezwania w rozważaniach tak różnych filozofów XX wieku jak Derrida i Foucault z jednej strony oraz Rawls i Habermas z drugiej, może świadczyć o jego ponadczasowości.

Co jednak dzisiaj znaczy być autonomicznym podmiotem? Mówię – autonomia, ale autonomia w jakiej sferze? Czy chodzi o autonomię poznawczą, a zatem wolność formułowania własnego sądu? A może autonomię moralną, która pozwala podmiotom zachować minimum dystansu, a nawet obcości wobec społeczeństwa domagającego się konformizmu? Może wreszcie o autonomię polityczną, opisywaną najczęściej za pomocą pojęcia suwerenności, wokół którego kiedyś ogniskowała się refleksja polityczna, ale dziś, w dobie polityki globalnej, stało się problematyczne? Mimo to sądzę, że właśnie w tych trzech sferach – poznawczej, etycznej i politycznej, pojęcie autonomii zachowało jeszcze pewną niebanalną treść i dlatego nadal warto o niej rozmawiać.

¹ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. Adam Landman, [w:] Tadeusz Króński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

Dwieście lat po wystąpieniu Kanta jego zaproszenie do autonomii wciąż wywołuje ambiwalentne uczucia. Czy nie przeraża nas bowiem pełna autonomia tak, że nawet wolność Boga chcielibyśmy ograniczyć prawami logiki lub fizyki? Sto lat po odkryciach Freuda godzimy się w większości, że nasze roszczenia do wolności równoważą naszą potrzebę bezpieczeństwa i zależności. Ale czy dziś polityka bezpieczeństwa nie zneutralizowała zupełnie naszej potrzeby autokreacji i wolności indywidualnej? Już sam Kant w przywołanym tekście pisał „To bardzo wygodne być niepełnoletnim. Jeśli posiadam książkę, która zastępuje mi rozum, opiekuna duchownego, który zamiast mnie ma sumienie, lekarza, który zamiast mnie ustala moją dietę itd., itd.”. To prawda, wygodnie być niepełnoletnim, a jeszcze wygodniej oddać się we władanie ekspertów, którzy pomyślą za nas. Kto z nas chciałby sam się leczyć, inwestować pieniądze bez porady finansisty czy sam edukować swe dzieci? Domagamy się autonomii, ale czy jednocześnie nie bronimy się przed nią? I czy nie mamy słuszych powodów, by powściągać nasze żądania?

Pytam o autonomię i jej ograniczenia, bo, mimo wszystko, uważam, że nie musi się ona zamykać w usankcjonowanej przez prawo, obyczaj i dobre wychowanie sferze prywatności. Jest na nią miejsce także w sferze publicznej – sferze działania podmiotów uznających się wzajemnie i rozpoznających swą autonomię. Skłonny jestem powtórzyć za Kantem:

„Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: [...] mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”.² Jak rozległa jest ta sfera? Co ją ogranicza? Pytam o to, ponieważ sądzimy, że mówić dzisiaj odpowiedzialnie o autonomii, to znaczy mówić nie tylko o jej źródłach, ale i społecznych ograniczeniach. ■

² I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. Z. Kuderowicz [w:] Z. Kuderowicz, *Kant, Wiedza Powszechna*, Warszawa 2000, s. 194.

CZĘŚĆ I
AUTONOMIA I FILOZOFICZNE KORZENIE
MYŚLI LIBERALNEJ

WARTOŚĆ AUTONOMII I AUTONOMIA WOLI¹

Stephen Darwall

Banałem jest stwierdzenie, że we współczesnych dyskusjach o moralności i polityce pojęcie autonomii ma kilka odmiennych znaczeń. Początkowe znaczenie tego terminu dotyczyło sfery polityki i oznaczało przyznawane sobie przez państwo prawo do kierowania sprawami. Dopiero w wieku XIX termin autonomia zaczęto (w języku angielskim) odnosić do postępowania jednostek, jednak podobnie jak dziś, tak i wówczas nadawano mu różne znaczenia². Niezależnie od tego, jak dziwnie może to wyglądać z tego punktu widzenia, pojęciem, które od początku wchodziło w grę, była Kantowska autonomia woli³, która, jak definiuje ją Kant, jest „właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”⁴. Jest to bardzo zwięźle powiedziane, ogólnie rzecz ujmując, zaś interpretacja tego, co Kant miał – lub powinien mieć – na myśli, jest złożonym zadaniem egzegetycznym i filozoficznym. Niezależnie od tego, jak rozsądną interpretację się przyjmuje, trudno zrozumieć, w jaki sposób Kantowska autonomia woli jest związana z jakimkolwiek rodzajem autonomii, który jest omawiany w toczącej się dyskusji. Co wspólnego z autonomią woli, w rozumieniu jakie nadawał jej Kant, ma wartość dokonywania własnych wyborów i prowadzenia własnego życia albo prawo do tego?

¹ Wcześniejsza wersja tego eseju została zaprezentowana na konferencji *Well-Being and Autonomy* zorganizowanej przez Uniwersytet w Toronto w kwietniu 2004 roku. Jestem wdzięczny uczestnikom tej konferencji, zwłaszcza Samancie Brennan, Marilyn Friedman, Jennifer Hawkins, Tomowi Hurka i L. Wayne'owi Summer za ich przydatne komentarze. Dziękuję również dwóm anonimowym recenzentom „Ethics” oraz Marcie Nussbaum i Johnowi Deighowi za ich krytyki i sugestie.

² *Oxford English Dictionary (OED Online)* podaje dwa wcześniejsze użycia istotne z tego punktu widzenia „Wolność postępowania zgodnie z własną wolą, wolność osobista (1803 W. Taylor w *Ann. Rev.* I. 384 Klienci bankiera mogą odejść do konkurencji, kiedy zechcą, a tym samym zachować autonomię działania); c. *metafor.* Wolność (woli); Kantowska doktryna woli nadającej sama sobie własne prawo, niezależnie od jakichkolwiek chcianych przedmiotów; przeciwstawna *heteronomii* (1817 Coleridge *Biog. Lit.* 70 Kant [...] dopuszczał założenie wyższej podstawy (autonomii woli) jako postulatu możliwego do wywiedzenia z bezwarunkowego nakazu [...] sumienia; a1871 Grote *Eth. Fragm.* ii. (1876) 45 Kant [...] rozumie przez autonomię to, że w tym przypadku żadne względy przyjemności lub bólu nie wpływają na wolę”).

³ Do którego Coleridge odwołuje się w swoim wczesnym użyciu pojęcia „autonomii” w *Bibliographia Literaria* (zob. przyp. 1).

⁴ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, ss. 78–440 [87].

W dalszej części tego artykułu będę dowodził, że w istocie istnieje głęboki związek między tymi pojęciami. Konkretniej rzecz ujmując, będę udowadniał, że idea prawa do autonomii lub roszczenia w stosunku do niej zakłada w rzeczywistości autonomię woli, przynajmniej wtedy, gdy autonomię woli interpretuje się w sposób, który tu proponuję. (Tę pierwszą ideę autonomii będę nazywał roszczeniem [*claim*] lub żądaniem [*demand*])⁵. Wysunięcie roszczenia w stosunku do czegoś, a więc również do autonomii, polega na zajęciu stanowiska drugoosobowego [*second-person stand-point*], na wysuwaniu roszczenia lub żądania wobec kogoś, kto jest wolnym i racjonalnym podmiotem. Będę dowodził, że założeniem tego stanowiska jest, że zarówno wysuwający owe roszczenia, jak i ten, pod adresem którego się je wysuwa, mogą zgadzać się i działać w oparciu o racje, których podstawą nie jest wartość czegoś, co może być przedmiotem pragnienia lub chcenia (to znaczy skutek, ani działanie rozpatrywane samo w sobie), lecz posiadana przez nich władza [*authority*] wysuwania wzajemnych roszczeń względem siebie jako wolnych i racjonalnych podmiotów. Wychodząc z tego założenia, będę twierdził, że ten punkt widzenia zakłada autonomię woli, zdolność osoby do wysuwania żądań, które są zakorzenione we władzy wolnej i racjonalnej woli, a tym samym nie są zakorzenione w żadnej wartości poza tą wolą, w związku z tym wysuwanie roszczenia do naszej autonomii obliguje nas do założenia również autonomii woli.

Zanim zaczniemy, warto przeprowadzić szybkie rozróżnienie innych znaczeń pojęcia autonomia, które pojawiają się we współczesnej teorii etycznej. Dotyczą one pewnego rodzaju samorządności, wyznaczania przez podmiot zakresu własnego działania. Heteronomia, przeciwnie, polega na ingerencji w samookreślanie albo ze strony innych, którzy, mniej lub bardziej, skutecznie zastępują wolę podmiotu swoją wolą, dokonując za niego wyborów, albo wskutek istnienia wewnętrznych barier psychicznych, które wywierają taki wpływ, że podmiot nie podejmuje – a być może nie jest w stanie podejmować – należycie decyzji za siebie. Możemy tu rozróżnić następujące rodzaje autonomii:

Autonomia osobista. Podmiot wyznacza działanie na podstawie najbardziej cenionych przez siebie wartości.

⁵Nawiązuję tutaj do tezy Joela Feinberga, że „znaczenie moralne” naszych uprawnień zależy od możliwości wysuwania roszczeń do nich, czy też – jak ja będę to ujmował – drugoosobowej władzy wysuwania roszczeń lub żądań. „Posiadanie uprawnień sprawia oczywiście, że możliwe jest wysuwanie roszczeń; ale to właśnie wysuwanie roszczeń nadaje uprawnieniom ich szczególne znaczenie moralne. Ta cecha uprawnień jest powiązana w pewien sposób z retoryką stosowaną zazwyczaj w odniesieniu do tego, co to znaczy być istotą ludzką. Posiadanie uprawnień umożliwia nam »stawanie jak ludzie«, by spojrzeć innym w oczy i poczuć się w zasadniczy sposób równym wszystkim”; Joel Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, [w:] Idem, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, Princeton NJ 1980.

Autonomia moralna. Podmiot dokonuje wyborów zgodnie z własnymi przekonaniem lub zasadami moralnymi⁶.

Autonomia racjonalna. Podmiot działa na podstawie najistotniejszych, w jego przekonaniu, racji.

Autonomia podmiotowa. Zachowanie podmiotu jest autentycznym działaniem, a więc można mu je przypisać jako podmiotowi.

W każdym z tych przypadków można odróżnić to, czy podmiot ma zdolność określania swojego działania w któryś z tych sposobów i czy skutecznie wykorzystuje tę zdolność.

Autonomia jako korzyść i autonomia jako żądanie

W tej i w następnej części zbadam, w jaki sposób autonomię jako roszczenie lub żądanie można przeciwstawić innym sposobom (różnego rodzaju) wartościowania autonomii, konkretnie chodzi o autonomię jako korzyść lub element dobrobytu, jako wartość osobistą lub jako wartość moralną tego rodzaju, który Kant, Butler lub Richard Price uznawali za paradygmat dobrego moralnie działania – wyznaczanie przez podmiot działania w oparciu o własne świadome sądy.

Rozważmy na przykład, w jaki sposób autonomia osobista może pojawić się jako wartość w utylitarystycznej teorii moralnej. Dla utylitarystów w stylu Benthama, każdego rodzaju autonomia ma wartość jedynie instrumentalną. Jeśli jedyną rzeczą, która prowadzi do wewnętrznie wartościowych skutków jest dobrobyt lub szczęście, a jedyną rzeczą prowadzącą do szczęścia jest przyjemne uczucie, to ani zdolność do któregośkolwiek ze wspomnianych wcześniej rodzajów autonomii (osobistej, moralnej lub racjonalnej), ani jej realizacja, ani społeczne uznanie roszczenia lub prawa do autonomii nie będzie miało samo w sobie żadnej wartości. Oczywiście, każda z nich lub wszystkie mogą mieć dużą wartość instrumentalną. Jak dowodzi w rozprawie *O wolności* Mill, jednostki mogą być najlepszymi sędziami w kwestii, co sprawi im największą przyjemność, a zatem prawo do autonomii i zrealizowanie zdolności do autonomii osobistej mogą dawać znaczne instrumentalne korzyści hedonistyczne. W podejściu nawiązującym do Benthama także uznaje się, że urzeczywistnienie autonomii jest, samo w sobie, przyjemne, a więc jest bezpośrednim źródłem przyjemnego uczucia. Jednak w każdym z tych przypadków wartość wypływa z korzyści, a korzyść z przyjemności. Ani wartość, ani korzyść nie zależą od faktu, że przyjemność w jakikolwiek sposób wynika z autonomii.

⁶ Autonomia woli jest również pewnego rodzaju autonomią moralną, według Kanta, który był przekonany, że obie są konieczne i wystarczające dla prawa moralnego. O moim stwierdzeniu, że tezę Kanta można obronić, kiedy autonomii woli nadaje się interpretację, którą tutaj proponuję, zob. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Harvard University Press, MA 2006.

Utylitarysta może, ewentualnie, zająć stanowisko, które wydaje się zajmować Mill, a które głosi, że autonomia osobista jest wewnętrznie korzystna dla osoby, to znaczy stanowi część składową jej dobrobytu lub szczęścia⁷. To sprawia, że autonomia jest nierozzerwalnie związana z tym, co jest wewnętrznie moralnie pożądane, szczęściem lub dobrobytem, ale jeszcze nie jest, sama w sobie, wewnętrznie, z moralnego punktu widzenia, warta wspierania. Tym, co sprawia, że skutek jest wewnętrznie wart wspierania, z moralnego punktu widzenia, jest w dalszym ciągu szczęście lub dobrobyt – Mill po prostu sądzi, że autonomia jest ich nieodłączną częścią.

Ponieważ w sposób oczywisty autonomia osobista daje swojego rodzaju pierwszeństwo preferencjom podmiotu, niektóre wersje utylitaryzmu preferencji mogą mieć coś wspólnego z koncepcją Milla. Niezależnie od tego, jak ważna jest autonomia dla ludzkiego szczęścia i dobrobytu, wydaje się oczywiste, że to, czego ktoś chce, a nawet to, czego by chciał, gdyby zrealizował swoją zdolność do autonomii (osobistej, racjonalnej lub moralnej), może różnić się od szczęścia lub dobrobytu tej osoby. W innym miejscu dowodziłem, że istnieje ważna różnica między, z jednej strony, tym, w czym ktoś postrzega swój interes, a nawet tym, w czym postrzegałby interes, gdyby w pełni zrealizował swoją zdolność do autonomii osobistej lub racjonalnej, a tym, co leży w interesie tej osoby w tym sensie, że jest to dla niej korzystne lub zwiększa jej dobrobyt (oczywiście, jeśli to pierwsze nie jest definiowane za pomocą materialnego kryterium dobrobytu, które gwarantuje zgodność)⁸. Ludzie mogą się troszczyć – troszczyć racjonalnie i autonomicznie – o bardzo wiele rzeczy, np. o przyszłość planety długo po ich śmierci, kiedy to trudno zrozumieć, jak urzeczywistnienie tego, o co się troszczą, mogłoby przynieść im korzyść w stopniu, uzasadniającym ich troskę (lub racjonalną troskę), gdyż być może w ogóle nie przyniesie im korzyści. Dowodziłem wcześniej, że to, co przyczynia się do czyjegoś dobrobytu lub jest dla kogoś dobre, nie jest z konieczności tym, czego sama ta osoba – faktycznie lub racjonalnie – chce, lecz to, czego racjonalnie ktoś chciałby dla niej ze względu na nią, czyli powodowany życzliwym zainteresowaniem. Tutaj przyjmę po prostu, że nawet jeśli autonomii nie można oddzielić od dobrobytu i szczęścia dojrzałej istoty ludzkiej, ujęcia odwołujące się do preferencji są nieprzekonujące jako teorie szczęścia lub dobrobytu.

⁷ Mill zatem najwyraźniej utrzymuje, że autonomia jest elementem szczególnego rodzaju przyjemności. Mam na myśli Millowską doktrynę *jakości* przyjemności i jego uwagi o „poczuciu własnej godności” w rozdziałach 2 i 4 *Utylitaryzmu* (zwłaszcza akapit 6 rozdziału 2 [por. John Stuart Mill, *Utylitaryzm*, przeł. Maria Ossowska, [w:] Idem, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 2005, s. 14]) oraz o „interesach człowieka jako istoty postępowej” w rozdziale 1 (akapit 11) *O wolności* [por. Idem, *O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, [w:] Idem, *Utylitaryzm. O wolności*, op. cit., s. 104].

⁸ Zob. Stephen Darwall, *Welfare and Rational Care*, Princeton University Press, Princeton NJ 2002.

O ile przeświadczenie, że szczęście lub dobrobyt zmienia się w zależności od preferencji nie jest przekonujące, o tyle warto postawić pytanie dlaczego pomysł, że wybór moralny lub polityczny powinien w pewien sposób odpowiadać preferencjom, pozostaje jednak dość atrakcyjny i, również, dlaczego wersje utylitaryzmu preferencji są tak rozpowszechnione. Jestem przekonany, że ta idea rzeczywiście jest atrakcyjna, ale tym, co czyni ją atrakcyjną, nie jest pojęcie autonomii jako korzyści, lecz autonomii jako roszczenia lub żądania. Przypuszczam, że tym, co kryje się za coraz powszechniejszym przechodzeniem od utylitaryzmu przyjemności albo utylitaryzmu doświadczeń do utylitaryzmu preferencji i konsekwencjalistycznych teorii moralnych i politycznych w ciągu minionego stulecia i obecnie (na przykład w teorii wyboru społecznego lub w analizie kosztów i zysków polityki publicznej) była, w mniejszym stopniu, zmiana zapatrywania na to, co naprawdę czyni ludzi szczęśliwymi lub jest dla nich korzystne, czy pozytywistyczne zastrzeżenia dotyczące obserwacji naszego życia wewnętrznego, niż idea, że ludzie mają prawo do decydowania o sobie lub do zabierania głosu w kwestiach, które ich dotyczą. Jeśli tak jest, bardziej zgodne z tą ideą byłoby wypowiadanie się nie na temat roli, jaką autonomia odgrywa w dobrobycie, lecz zagwarantowanego roszczenia lub żądania autonomii. Wydaje się, że, w mniejszym stopniu, wchodzi tu w grę to, czego powinniśmy chcieć dla innych ludzi, o ile się o nich troszczymy (życzliwie, z życzliwym zainteresowaniem), a w większym, jak się szanować nawzajem, zważywszy na to, że przyjmujemy, że sami mamy możliwość wysuwania roszczeń lub żądań wobec siebie nawzajem, a w szczególności żądania przestrzeni autonomicznego wyboru⁹.

Aby dostrzec różnicę, weźmy po uwagę relację między rodzicami i dziećmi. Choć rodzice odnoszą się do swoich dzieci przez całe życie z miłością i życzliwym zainteresowaniem, dzieci, gdy dorastają, zaczynają wysuwać w stosunku do nich różnego rodzaju roszczenia. Na przykład rodzice mogą słusznie przywiązywać wagę, wewnętrzną stosunkowo niewielką, lub nie przywiązywać żadnej do protestu małego dziecka przeciwko spożywaniu zdrowego jedzenia, choć oczywiście powinni brać pod uwagę jego wpływ na dobrobyt dziecka (na przykład na prawdopodobieństwo, że zjedzenie tego posiłku może być nieprzyjemne) albo długofalowe skutki nalegania, by je zjadło. Na tym etapie rodzice mogą słusznie kierować się jedynie dobrobytem dziecka¹⁰, jednak kiedy córka w średnim wieku wraca do domu rodziców, by wziąć jako przykład przypadek skrajny, sytuacja oczywiście znacznie się zmienia. Jeśli rodzice nie potraktują w takim przypadku jej preferencji i woli jako mających znaczenie,

⁹O psychologii opartego na sympatii zainteresowania, zob. Ibidem, rozdz. 3.

¹⁰Oczywiście z wyjątkiem w tej mierze, w jakiej wcześniejsze udzielanie stanowiska drugoosobowego dzieciom, które jej jeszcze nie mają, może im pomóc ją uzyskać.

a w istocie rozstrzygających, będzie to wyraźny brak szacunku: paternalizmem w pejoratywnym sensie¹¹. Nawet naleganie, przy jej protestach, żeby „zjadła brokuły”, będzie w tym momencie niewłaściwe.

Rzecz nie tylko w tym, że u osoby, która osiągnęła dojrzałość, autonomia ma, dla niej i jej dobrobytu, znaczenie większe niż gdy była w bardzo młodym wieku. Jest to oczywiście prawda. Z uwagi na zainteresowanie rodziców córką i jej dobrobytem, rodzice powinni chcieć dać jej możliwość podejmowania własnych decyzji. Załóżmy jednak, że biorą oni to wszystko pod uwagę i dochodzą do wniosku, że niezależnie od tego, jak ważna dla jej dobrobytu jest autonomia, równie ważna jest jej dieta i że w dłuższej perspektywie córka będzie miała się lepiej, jeśli zje zielone warzywa. Kierując się troską o córkę i jej dobrobyt, sądzą zatem, że rzeczywiście będzie dla niej lepiej, że jest większe prawdopodobieństwo poprawy jej dobrobytu, jeśli zje brokuły, nawet jeśli stanie się to w wyniku ich nagabywania. Nie trzeba dodawać, że niemal z pewnością mylili by się w tej kwestii. Moja teza jest taka, że niezależnie od tego, czy mylili by się, czy nie, ich praktyczne rozumowanie zawierałoby o jedną lub dwie myśli za dużo. Niewłaściwy charakter tego rodzaju paternalizmu nie polega na tym, że ci, którzy dążą do naszej korzyści wbrew naszej woli, prawdopodobnie myślą się co do tego, co naprawdę przynosi nam korzyść. Nie jest to po prostu źle ukierunkowana troska, czy nawet źle ukierunkowana troska wynikająca z braku należytej staranności. Jest to przede wszystkim brak szacunku, nieuznanie władzy, jaką ma ta osoba, która może, w określonych granicach, żądać, aby pozwolono jej dokonywać wyborów za siebie.

Przyjmuję więc, że ważny wymiar wartości autonomii (pojęcia wartość używam w szerokim znaczeniu, które jest zgodne z Kantowskim nakazem, by nienaruszalna godność osób była pewnego rodzaju wartością) wiąże się z prawem, roszczeniem lub władzą, jaką ma osoba, by żądać, aby pozwolono jej podejmować decyzje i prowadzić własne życie¹². Jak sądzą kantyści, władza żądania poszanowania autonomii sama jest w tym sensie częścią godności osób¹³. Jak wskazała Seanna Shiffrin, najbardziej problematyczną cechą paternalizmu nie jest to, że dąży on do ograniczenia wolności jednostki

¹¹ Bardzo wnikliwe ujęcie paternalizmu, które jest szczególnie pouczające w odniesieniu do tych kwestii, zob. Seanna Shiffrin, *Paternalism, Unconscionability, Doctrine, and Accommodation*, „Philosophy and Public Affairs”, 29 (2000), ss. 205–250.

¹² Moim zdaniem, u podstaw tego uprawnienia leży władza drugoosobowa: władza kogoś jako osoby do wysuwania roszczeń i żądań w stosunku do siebie nawzajem jako racjonalnych i wolnych. Argumenty za tym i za stwierdzeniem, że wchodzący tu w grę sens pojęcia „wolny” należy rozumieć jako kompetencję drugoosobową, przedstawiam w *The Second-Person Standpoint* (op. cit.).

¹³ O tym, że ideę, że szacunek i godność należy rozumieć w zasadniczo drugoosobowych kategoriach, zob. Stephen Darwall, *Respect and the Second-Person Standpoint*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 78 (2004), ss. 43–60.

w imię jej interesów, lecz to, że dąży on do zastąpienia osądu lub rozumu praktycznego osoby osądem lub rozumem praktycznym kogoś, kto ją nadzoruje, a tym samym nie ceni i nie szanuje jej jako równej osoby lub racjonalnego podmiotu¹⁴.

Inne wymiary wartości autonomii

W następnej części przedstawię argument przemawiający za tym, że każde tego rodzaju roszczenie do autonomii musi zakładać uprzednio autonomię woli. W tym rozdziale zbadam różnice między tego rodzaju wartością lub godnością, jaką, zdaniem kantystów, mają osoby jako cele same w sobie, która to godność obejmuje władzę żądania poszanowania dla ich autonomii, a innego rodzaju wartościami, z którymi może być związana autonomia w jej różnych odmianach.

Wspomnieliśmy już, że autonomia jako żądanie różni się od autonomii jako korzyści. Różni się ona również od idei głoszącej, że autonomia jest elementem wewnętrznie dobrych skutków, wartościowych możliwych stanów świata. Taka idea mogłaby się pojawić w konsekwencjalistycznej teorii moralnej, która nie ma charakteru utylitarystycznego ani welferystycznego, a więc nie ogranicza dobrych skutków jedynie do szczęścia lub dobrobytu. W tym miejscu można stwierdzić, że realizowanie autonomii jakiegokolwiek rodzaju jest dobre samo w sobie, niezależnie od jego związku z dobrobytem. Zasadniczą różnicą między tym pojęciem autonomii jako korzyści a autonomii jako żądania jest to, że ta pierwsza rodzi dla każdego „racje niezależne od podmiotu” do urzeczywistniania odpowiednich skutków, a ta druga „racje związane z podmiotem” ucieleśnione w „ograniczeniu deontologicznym”, wymagającym od nas poszanowania roszczenia innych do autonomii¹⁵. Weźmy przykład, który często wykorzystuje się do przeprowadzenia tego rodzaju rozróżnienia: załóżmy, że jesteś w sytuacji, w której wstrząsający widok, gdy ingerujesz w autonomię A, doprowadziłby B do powstrzymania się od ingerowania,

¹⁴ Zob. przyp. 9.

¹⁵ Mam na myśli niezależny od podmiotu w sensie „pozycji”, to znaczy, że racja ta nie wywodzi się, w najbardziej zasadniczym sensie, z normatywnego faktu, dotyczącego pozycji podmiotu względem innych. Racja do działania jest raczej związana z podmiotem niż niezależna od podmiotu, jeśli nie można jej sformułować bez zasadniczego odniesienia do podmiotu jako takiego, na przykład, że byłoby w jego (podmiotu) interesie, że złagodziłoby to jego ból, że złagodziłoby to ból kogoś innego (innego niż podmiot), że złagodziłoby to ból, który wywołał, albo że byłoby dotrzymaniem przez niego obietnicy. Następujące racje byłyby racjami niezależnymi od podmiotu: że złagodziłoby to ból lub przyczyniło się do złagodzenia bólu przez kogoś, kto wywołał ból. O rozróżnieniu związanych z podmiotem (skoncentrowanych na podmiocie) i niezależnych od podmiotu racji, zasad, wartości i tym podobnych, zob. Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press, Oxford 1982, Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, Thomas Nagel, *Widok znikąd*, przeł. Cezary Giesliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, oraz Piers Rawling i David McNaughton, *Agent-Relativity and the Doing-Happening Discussion*, „Philosophical Studies”, 63 (1991), ss. 167-185.

w dokładnie taki sam sposób w autonomię C. O ile chodzi o wewnętrzną wartość autonomii albo ujemną wartość ingerencji, nie miałbyś żadnej racji, by, po zastanowieniu, raczej samemu okazać szacunek, niż nie okazać szacunku autonomii A – a więc w nią ingerować. Niezależnie od tego czy ingerowałbyś, czy nie, wciąż byłaby dokładnie jedna ingerencja o ujemnej wartości i jeden przykład autonomii mającej wartość. Zagwarantowane żądanie autonomii, przeciwnie, dostarcza podmiotowi racji, by nie ingerować, to znaczy nie naruszać samemu autonomii innych. Zatem dawałoby to powód, by nie naruszać autonomii A samemu, nawet jeśli prowadziłoby to do naruszenia autonomii C przez B w dokładnie taki sam sposób. Autorytatywne roszczenia albo żądania pociągają za sobą ograniczenia deontologiczne, które można sformułować tylko w sposób skoncentrowany na podmiocie lub w sposób związany z podmiotem: „Nie rób X, bo X wymagałoby od ciebie (podmiotu) ingerowania w czyjaś autonomię”. Przeciwnie stawiają się one zatem sformułowaniu przy użyciu racji niezależnych od podmiotu: „Nie rób X, jeśli X doprowadziłoby bilansu ingerencji w autonomię, który miałby większą wartość ujemną”¹⁶.

Jeszcze inny rodzaj wartości, jaką może mieć autonomia, to wartość osobista, czyli taka, która różni się od tego, co przynosi korzyść tej osobie lub jest częścią jej dobrobytu. Domyślnie zawierałoby się to w tym, co powiedzieliśmy wyżej, kiedy zauważyliśmy, że zaspokojenie preferencji i dobrobyt mogą się nie pokrywać. Poświęcamy się wszelkiego rodzaju celom i projektom, które w ten sposób zyskują dla nas wartość i znacznie. Kiedy to robimy, zaspokojenie naszych nadziei i pragnień wpływa, oczywiście, w istotny sposób na nasz dobrobyt. Jednak wartość osobista i dobrobyt to odrębne pojęcia. Na przykład wielu obrońców środowiska naturalnego niestrudzenie działa w nadziei na wywołanie oczekiwanych skutków, które mogą się pojawić długo po ich śmierci. Nawet jeśli mogłyby one przynieść korzyści po ich śmierci, trudno uwierzyć, że korzyści te mogą mieć dla nich taką wartość, jaką ich dążenia miały dla nich za ich życia.

Ważniejsza niż fakt, że autonomia może mieć wartość osobistą, jest relacja autonomii do znaczenia, jakie ma kategoria wartości osobistej. Powodem, dla którego w ogóle posługujemy się taką kategorią, jest zasygnalizowanie, że fakt, że ktoś ceni, chce, troszczy się lub poświęca się czemuś, może być źródłem racji, które przydają wagi temu, do cenięcia czego, w wymienione wyżej sposoby, może mieć on racje. Oznacza to, że racje te przydają wagi wartości przedmiotu niezależnie od tego, że ten ktoś go ceni czy to ze względu na dobrobyt, czy ze względu na wartości innego rodzaju.

¹⁶ Obydwa można odczytywać jako zalecenia *pro tanto*. Zauważmy, że „związany z podmiotem” w tym, pozytywnym, sensie może różnić się od innych sensów określenia „związany z podmiotem”, zgodnie z którymi zasada, norma albo wartość jest związana z podmiotem, jeśli zależy od wartości lub preferencji podmiotu albo ich intensywności. W całym tym eseju zamierzam używać określenia „związany z podmiotem” w tym pierwszym, pozytywnym sensie. Jestem wdzięczny Johnowi Deightowi, który nalegał, żeby wyjaśnić tę kwestię.

Kiedy poświęcam się moim dzieciom, w naturalny sposób traktuję je i ich dobro jako wartościowe, niezależnie od ich wartości dla mnie¹⁷. Ta ostatnia wartość jest niezależna od podmiotu i dostarcza każdemu, w tym również mnie, racji niezależnych od podmiotu, by wspierać dobrobyt moich dzieci. Istnieją również związane z podmiotem racje, rodzące dla mnie obowiązek moralny, by to robić, wynikające ze spoczywającego na rodzicach obowiązku zaspokajania potrzeb dzieci. Poza tym jednak wydaje się jasne, że mam dodatkowe racje, by wspierać dobrobyt moich dzieci, co, z uwagi na osobistą wartość, jaką moje dzieci mają dla mnie, dodatkowo zwiększa znaczenie mojego poświęcenia dla nich oraz roli, jaką moje dzieci odgrywają w najważniejszych celach i przedsięwzięciach nadających sens mojemu życiu. Te ostatnie racje są racjami związanymi z podmiotem¹⁸. Chociaż inni ludzie mają takie same jak ja, niezależne od podmiotu, racje, by wspierać dobrobyt moich dzieci, ja mam związane z podmiotem racje, by to robić, które wynikają z mojego związanego z podmiotem obowiązku wspierania dobrobytu moich dzieci i osobistej wartości, jaką moje dzieci mają dla mnie. To wpływa również na racje, jakie mają inni ludzie. Inni oczywiście nie mają tych samych, związanych z podmiotem, racji, by wspierać dobrobyt moich dzieci, które wynikają z wartości, jaką moje dzieci mają dla mnie. (Oczywiście, jeśli moje dzieci mają wartość osobistą także dla nich, to mają oni dodatkowe racje, by wspierać ich dobrobyt, które również wynikają z wartości, jaką mają moje dzieci.) Jednak inni rzeczywiście mają (poza wszystkimi związanymi z tą sytuacją, niezależnymi od podmiotu, racjami, które wynikają z niezależnej od podmiotu wartości, jaką ma dobrobyt moich dzieci) związane z podmiotem racje, by nie ingerować w moje działanie, podejmowane w imię moich dzieci ze względu na osobistą wartość, jaką moje dzieci dla mnie¹⁹. Tym, co sprawia, że te ostatnie racje są związane z podmiotem, jest ponownie to, że można je wyrazić tylko w sposób skoncentrowany na podmiocie lub związany z podmiotem „Nie ingeruj w realizowanie przez innych wartości osobiste (a tym samym w ich autonomię)”²⁰.

Ponieważ normalnie cenimy rzeczy w sposób, który wiąże się z postrzeganiem ich jako wartościowych samych w sobie, to znaczy jako mających cechy, które uzasadniają to, że je cenimy (niezależnie od tego, czy faktycznie je cenimy), zastanawiające jest to, jak fakt, że coś ma wartość osobistą (że ktoś faktycznie to coś ceni), może zyskać niezależną wagę jako racja. W innym miejscu dowodziłem, że racja ta wynika z równej godności osób (i – dodałbym tutaj – z władzy, jaką mamy jako osoby, by żądać

¹⁷ O tej kwestii zob. Stephen Darwall, *Welfare and Rational Care*, op. cit., ss. 69-72.

¹⁸ Są one zależne od podmiotu w tym samym pozytywnym sensie, który opisałem wyżej w przyp. 14 i 15.

¹⁹ Dziękuję Johnowi Deighowi za poproszenie mnie o wyjaśnienie tych kwestii.

²⁰ Zob. przyp. 14 i 15 wyżej.

poszanowania naszej autonomii)²¹. Prawdopodobnie widać to najwyraźniej, gdy weźmiemy pod uwagę nasze postępowanie wobec innych. W rozważanym wcześniej przypadku rodziców nalegających na zjedzenie brokułów wydaje się jasne, że wartości, preferencje i życzenia córki dają jej rodzicom dodatkowe racje, (częściowo niezależne od wszelkich możliwych racji), by ich córka chciała uniknąć zjedzenia lub zjeść brokuły. Jeśli nie wezmą oni pod uwagę racji ugruntowanych w jej preferencjach i osobistych wartościach, okażą brak poszanowania jej autonomii i jej godności jako równej osoby. Co więcej, możemy w ten sposób okazywać brak szacunku dla samych siebie w nie mniejszym stopniu niż dla innych. Przypisywanie małej wagi do własnych życzeń i wartości poprzez nieuzasadnione nadmierne respektowanie życzeń i wartości innych, może w niemniejszym stopniu oznaczać brak szacunku dla samego siebie²².

Jeśli jest to prawdą, rola autonomii w równej godności osób, czyli autonomii jako roszczenia lub żądania, ma zasadnicze znaczenie dla wartości osobistej. Po części odzwierciedla to, moim zdaniem, fakt, że autonomia osobista (określanie przez podmiot własnych wartości) jest rodzajem autonomii często omawianym we współczesnej filozofii moralnej. Oczywiście, można utożsamiać autonomię tego rodzaju z autonomią racjonalną, czyli działaniem w oparciu o to, co uznaje się za racje o największej wadze. Wątpię jednak, by ci, którzy bronią autonomii osobistej, mieli na myśli coś tak formalnego. Aby autonomia osobista była związana z samourzeczywistnieniem, tożsamością i wyrażaniem siebie jako jednostki w taki sposób, jaki często się przyjmuje, należy ją ujmować w odniesieniu do wartości osobistych, to znaczy do wartościowań, które mogą być źródłem dodatkowych racji poza wszelkimi racjami, które uzasadniają te wartościowania. Wynika z tego, moim zdaniem, to, że jeśli nadajemy wagę wartości osobistej, sama autonomia musi mieć również wartość osobistą dla nas, a my musimy uznać autonomię jako żądanie.

Wreszcie, możemy odróżnić autonomię jako roszczenie lub żądanie od roli, jaką autonomia moralna może odgrywać w ideale charakteru moralnego lub działania dobrego pod względem moralnym. Na przykład dla ujęcia cnoty moralnej, które odnajdujemy

²¹Stephen Darwall, *Because I Want It*, „Social Philosophy and Policy”, 18 (2001), ss. 129-153, przedruk [w:] *Moral Knowledge*, red. Ellen F. Paul, Cambridge University Press, Cambridge 2002. To stwierdzenie jest zbyt ogólne w obecnej postaci, ponieważ, z pewnością, sądymy, iż jesteśmy winni szacunek – również szacunek dla ich życzeń – istotom, którym brakuje pełnych zdolności niezbędnych do posiadania autonomii woli (czyli tego, co będę w dalszej części eseju nazywał „kompetencjami drugoosobowymi”), w tym ludziom niepełnosprawnym intelektualnie, dzieciom i innym zwierzętom. Więcej na ten temat napisałem w *The Second-Person Standpoint* (op. cit.). Christie Hartley dowodziła, że roszczenia niepełnosprawnych intelektualnie można wyjaśnić w ramach szeroko rozumianej kontraktualistycznej teorii moralnej, która zgadza się z prezentowanym tu ujęciem, w *Justice for All: Constructing an Inclusive Contractualism* (PhD diss., University of Michigan, 2005). Jestem jej wdzięczny za omówienie tych kwestii oraz Marcie Nussbaum za naciskanie na mnie, bym je wyjaśnił.

²²Pomyślmy na przykład o uległej żonie [w:] Thomas E. Hill Jr., *Servility and Self-Respect*, „Monist”, 57 (1973), ss. 87-104.

u Butlera, Price'a i Kanta, ważne jest to, że istnieje odrębne dobro moralne, które może osiągnąć tylko podmiot autonomiczny pod względem moralnym, czyli ktoś, kto autorefleksyjnie kieruje samym sobą jako podmiotem moralnym za pomocą własnych przekonań moralnych. Jest to ważny element ich ujęć, który różni je nie tylko od etyki cnoty nonmoralnej, której przykładem jest etyka Arystotelesa, ale również od innych etyk cnoty moralnej, jak etyka Francisa Hutchesona (i w pewnym stopniu etyka Hume'a), w której dobro moralne ujmuje się jako tkwiące przede wszystkim w motywacjach (na przykład życzliwości), których treść nie jest jawnie moralna²³. Nie mogę dalej rozwijać tej kwestii, jestem jednak przekonany, że istnieje głębokie pokrewieństwo między ideą głoszącą, że charakter dobry pod względem moralnym wiąże się z autonomią moralną oraz myślą, że autonomii jako roszczenia lub żądania nie można oddzielić od godności osób. Są to jednak odrębne idee. Choć Butlera, Kanta i Price'a można traktować jako głosicieli pewnych wersji obu tych koncepcji, mogą się one jednak w sposób wyraźny rozchodzić.

Autonomia jako żądanie i stanowisko drugoosobowe

W tej części chcę położyć nacisk na sposób, w jaki autonomia jako żądanie wiąże się z odwoływaniem się do szczególnego rodzaju drugoosobowych racji do działania. Aby dostrzec różnice między racjami drugoosobowymi i innego rodzaju racjami do działania, rozważmy dwa odmienne sposoby, w jakie wspomniana wyżej córka w średnim wieku może próbować przekonać swoich rodziców, żeby przestali ją nakłaniać do zjedzenia brokułów. Po pierwsze można przekonywać ich, że w ten sposób najbardziej przyczynią się do jej dobrobytu. Rodzice, którzy troszczą się o swoją córkę, pragną jej dobrobytu. Jeśli można by ich przekonać, że z uwagi na jej dobrobyt rzeczywiście będzie lepiej, gdy będzie podejmować swobodnie decyzje w kwestiach dietetycznych, wówczas postrzegaliby siebie jako mających rację, by do tego doprowadzić. Racja ta, powinniśmy raz jeszcze zwrócić uwagę, prezentuje się jako racja niezależna od podmiotu²⁴. Z uwagi na ich życzliwe zainteresowanie córką, jej dobrobyt, obejmujący w takim przypadku również jej autonomię, wydaje się mieć wartość tworzącą rację do działania dla każdego podmiotu, który może do tego doprowadzić²⁵.

²³ Różnicę między etyką cnót moralnych i etyką cnót nonmoralnych omawiam we wprowadzeniu do *Virtue Ethics*, Blackwell, Oxford 2003, ss. 2-3, a różnicę między Hutchesonem i Butlerem w: *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

²⁴ Znowu jest ona niezależna od podmiotu w sensie „pozycyjnym”. To, że na przykład Sarah miałaby się lepiej, będzie się im wydawać, w każdym razie, racją mającą jakąś siłę dla każdego. W ten sposób będzie się ona różnić od faktu, że Sarah jest ich córką i tak dalej.

²⁵ Byłaby to „jakaś” racja lub „pewna” racja. Taka racja może oczywiście zostać przeważona przez inną rację.

Córka może ewentualnie wysunąć roszczenie do autonomii. Może powiedzieć coś, co wyraża lub zakłada żądanie, by rodzice powstrzymali się i pozwolili jej dokonać wyboru za siebie. Może tego zażądać jako osoba, której autonomia w przeciwnym razie zostałaby naruszona, lub jako członkini wspólnoty moralnej, której członkowie pojmują siebie jako osoby żądające, by ludzie nie ingerowali nawzajem w swoją autonomię²⁶, lub jako jedna i druga. W każdym razie zakładałaby ona, że ma władzę wysuwania żądań, a, w konsekwencji, że jej rodzice mają rację, by się zastosować do tego żądania, a w gruncie rzeczy, że są za to odpowiedzialni. Co więcej, jaką by im podała rację, wysuwając to roszczenie, nie byłaby to racja niezależna od podmiotu, jak racja, która wynika z samego jej dobrobytu. Podawałaby im raczej rację związaną z podmiotem, ugruntowaną w jej władzy żądania szacunku dla siebie jako osoby, a tym samym poszanowania jej roszczenia do autonomii²⁷. Byłaby to dla nich racja, by sami okazali szacunek dla jej autonomii, a nie by doprowadzili do tego, by jej autonomia została uszanowana – co byłoby wartościowane niezależnie od podmiotu – jako jednostki, które znajdują się w szczególnie dobrym położeniu, by to zrobić. Jednak również nie wskazywałaby po prostu na ograniczenie deontologiczne związane z podmiotem. Wysuwając roszczenie do autonomii lub żądając jej ze stanowiska drugoosobowego, zakładałaby ona władzę wysuwania roszczenia do autonomii (lub jej żądania), która obejmuje władzę czynienia rodziców odpowiedzialnymi (nawet gdyby chodziło tylko o możliwość poskarżenia się na ich zachowanie), jeśli by tak nie postąpili. Znow mogłaby ona wysunąć to roszczenie w swoim własnym imieniu, lub po prostu jako członkini wspólnoty moralnej, która czyni swoich członków odpowiedzialnymi za stosowanie się do wymogów moralnych, lub w jednym i drugim charakterze²⁸. O którąkolwiek możliwość by chodziło, racja, którą w ten sposób by wysuwała, byłaby racją drugoosobową w tym sensie, że zakładałaby władzę wysuwania jej ze stanowiska drugoosobowego.

W przeciwieństwie do racji niedrugeoosobowych, takich jak racja wynikająca bezpośrednio ze wspierania czyjegoś dobrobytu, samo istnienie racji drugoosobowych

²⁶ Jak wskazuje Strawson, wysunięcie tego drugiego żądania (jako członek wspólnoty moralnej) może polegać po prostu na dyspozycji do zajmowania reaktywnych postaw takich jak oburzenie lub wina, które, w domyślny sposób, wysuwają żądania: „Wysunięcie żądania jest skłonnością do zajmowania takich postaw”; P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, [w:] Idem, *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, Oxford University Press, London 1968, ss. 92-93.

²⁷ W tym samym pozycyjnym sensie. Jest to różnica między niezależnym od podmiotu „sprawieniem, że autonomia ludzi jest szanowana” i związanym z podmiotem „poszanowaniem autonomii (innych)”.

²⁸ W *The Second-Person Standpoint* dowodzę, że obowiązek moralny jest pojęciowo powiązany z odpowiedzialnością moralną, którą należy rozumieć w kategoriach posiadanej przez członków wspólnoty moralnej władzy pozwalającej im na wysuwanie żądań moralnych wobec siebie nawzajem i czynienia się nawzajem odpowiedzialnymi.

zależy od władzy wysuwania racji ze stanowiska drugoosobowego oraz od związków pojęciowych tej racji z (drugoosobowymi) praktykami polegających na czynieniu ludzi odpowiedzialnymi. Racje wynikające z wartości niezależnej od podmiotu lub dobrobytu istnieją niezależnie od tego, czy ktokolwiek może je wysuwać ze stanowiska drugoosobowego, czy nie²⁹. Nawet jeśli byłoby niemożliwe, żeby ktokolwiek wysunął roszczenie do autonomii lub uczynił kogoś odpowiedzialnym za wspieranie czyjegoś dobrobytu (i jego autonomii w takiej mierze, w jakiej jest ona częścią czyjegoś dobrobytu), wciąż istniałaby racja, by ludzie wspierali dobrobyt osoby, o którą w danym przypadku chodzi. Co więcej, jest możliwe, by jedna osoba podała innej taką niedrugosobową rację, na przykład, gdy udziela jej porady, nie wysuwając jakiegokolwiek bezpośredniego roszczenia pod adresem postępowania tej osoby, a więc nie wysuwając w tym sensie bezpośredniego roszczenia pod adresem tej osoby jako podmiotu. Roszczenie byłoby raczej wysuwane pod adresem tej osoby jako rozpoznającej [*cognizer*] racje do działania i jej przekonań dotyczących racji do działania³⁰. Choć dotyczą one postępowania, wszelkie roszczenia wysuwane w przypadku udzielania porady mają charakter w szerokim sensie epistemiczny.

Jednak nie jest to prawdą w odniesieniu do racji, które wywodzą się z zagwarantowanych roszczeń i żądań, dotyczących naszych pragnień lub naszego postępowania. Niezależnie od tego, jakie racje stoją za władzą córki lub uzasadniają tę władzę, fakt, że wspomniana wcześniej córka ma władzę żądać, by rodzice nie ingerowali w jej wybory w takich przypadkach, albo że inni mogą wysuwać to żądanie i czynić rodziców odpowiedzialnymi za to jako członków wspólnoty moralnej, jest dodatkową racją, która po prostu by nie istniała, gdyby nie istniała możliwość wysuwania racji bezpośrednio między osobami. Co więcej, uznanie takiej racji równa się uznaniu, że ktoś jest w stanie ją wysunąć. Jeśli w konsekwencji rodzice uznają, że ich córka ma zagwarantowane roszczenie do autonomii, milcząc uznają jej władzę wysuwania tego roszczenia pod ich adresem (ze stanowiska drugoosobowego) i do czynienia ich odpowiedzialnymi.

Racje drugoosobowe są zawsze związane z szacunkiem (w sensie docenienia lub uznania)³¹ dla odrębnego rodzaju władzy praktycznej: władzy wysuwania żądań

²⁹ Podobnie jak racje ugruntowane w normach związanych z podmiotem, które, w przeciwieństwie do norm obowiązku moralnego, nie są związane z drugoosobową odpowiedzialnością (na przykład nakazy roztropności).

³⁰ Porównaj: „Nic ci nie każe, po prostu ci radzę”. Jest to Hobbesowskie rozróżnienie „rozkazu” i „rady” Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, rozdz. 25, ss. 225-226.

³¹ O tym sensie „szacunku” w ogóle (szacunku polegającym na uznaniu) i różnicy między nim i pewnego rodzaju estymą, którą również możemy nazwać szacunkiem (szacunkiem polegającym na ocenie), zob. Stephen Darwall, *Two Kinds of Respect*, „Ethics”, 88 (1977), ss. 36-49. W nowszym artykule dowodziłem, że szacunek dla osób zawiera nieredukowalny element stanowiska drugoosobowego; Stephen Darwall, *Respect and the Second-Person Standpoint*, op. cit., ss. 43-59.

lub roszczeń. Wysunięcie ważnego roszczenia lub zgłoszenie ważnego żądania zawsze zakłada władzę ich wysuwania oraz to, że należycie wysunięte roszczenie tworzy odrębną rację, by się zachować w żądany sposób (rację drugoosobową). Władza, o której mowa, polega na zdolności do wysuwania roszczeń lub żądań, które tworzą rację tego szczególnego rodzaju. Racja drugoosobowa to po prostu racja, która wywodzi się z autorytatywnego roszczenia lub żądania.

Te trzy pojęcia – władzy praktycznej wspomnianego rodzaju, roszczeń lub żądań, których wysuwanie ona umożliwia, oraz racji drugoosobowych – zakładają czwarte pojęcie: odpowiedzialności innych. Władza wysuwania roszczenia zakłada nie tylko, że ten, pod kogo adresem się je wysuwa, ma rację, by się zastosować (niezależnie od jej wagi czy priorytetu), ale również, że jest on za to odpowiedzialny. I na odwrót: odpowiedzialność zakłada władzę czynienia odpowiedzialnym, która zakłada władzę wysuwania roszczenia lub żądania, będącą zdolnością do wysuwania racji drugoosobowych. Te cztery wzajemnie definiujące się pojęcia tworzą więc wiązkę pojęć: szczególnego rodzaju władza praktyczna, roszczenie lub żądanie, racja drugoosobowa i odpowiedzialność. Każde z tych czterech pojęć zakłada pozostałe trzy.

Sama idea roszczenia do autonomii zakłada zatem władzę wysuwania tego roszczenia ze stanowiska drugoosobowego. Jeśli postrzegamy to roszczenie jako nieodłączne od równej godności osób, w konsekwencji jesteśmy zobowiązani przyjąć, że godność obejmuje władzę drugoosobową, a konkretnie, że obejmuje władzę żądania poszanowania autonomii i czynienia innych odpowiedzialnymi za przestrzeganie tego wymogu. Musimy traktować siebie jako członków wspólnoty moralnej, odpowiedzialnych przed sobą nawzajem za poszanowanie autonomii innych i jako szczególnie odpowiedzialnych przed tymi, których autonomii zagrażamy lub których autonomię naruszamy.

Słynne spostrzeżenie Rawlsa, że osoby są „samouwierzytelniającymi się źródłami ważnych roszczeń”, można zatem postrzegać jako stwierdzenie zawierające dwa odrębne elementy³². Z jednej strony Rawls uważa, że ludzie ze swojej natury mają roszczenia i chcą byśmy brali je pod uwagę w naszym namyśle w tym sensie, że są one moralnie istotne, czy też – mocniej rzecz ujmując – że ich natura ustanawia granice dopuszczalnych działań względem nich, w tym ingerowania w ich autonomię. Jednak w mojej interpretacji Rawls głosi coś więcej, a mianowicie, że ludzie mają ze swojej natury władzę lub zdolność wysuwania roszczenia lub żądania, by do tych ograniczeń się stosowano, a więc żądania, by nie ingerowano w ich autonomię. Chodzi tutaj nie tylko o prawdę pojęciową, że każdy, kto jest w stanie wysuwać roszczenia (lub być

³² John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, „Journal of Philosophy”, 77 (1980), ss. 515-572.

adresatem roszczenia), musi być osobą. Byłoby to prawdą, nawet jeśli nikt nie miałby władzy, by w ważny sposób wysuwać roszczenie do czegokolwiek. Teza, że osoby mają zdolność do wysuwania roszczeń do określonego traktowania i do żądania szacunku dla ich drugoosobowej pozycji, jest tezą normatywną. Godność osób – to, że jesteśmy w tym sensie samouwierzytelniającymi się źródłami ważnych roszczeń – polega na tym, że mamy władzę żądania stosowania się do obligatoryjnych norm, które wyrażają wzajemny szacunek dla równie wolnych i racjonalnych osób. Jeśli przyjmujemy, że osoby mają roszczenie do autonomii, musimy uznać, że godność osób obejmuje władzę żądania poszanowania tego roszczenia, a więc, że jesteśmy odpowiedzialni wobec siebie nawzajem za to, żeby pozwolić innym dokonywać własnych wyborów.

Zatem idea, że osoby mają uprawnienie lub roszczenie do autonomii prowadzi, na dwa odmienne sposoby, do stanowiska drugoosobowego. Po pierwsze, pojęcia obowiązku moralnego i moralnego zła są związane z pojęciem odpowiedzialności moralnej, a to zakłada drugoosobową władzę wysuwania roszczeń i żądań czynienia ludzi odpowiedzialnymi. Jak ujmuje to Mill: „Uznanie jakiegoś czynu za zły zakłada, że sprawca – w naszym mniemaniu – winien być tak lub inaczej za ten czyn ukarany: jeśli nie przez prawo, to przez opinię bliźnich, jeżeli nie przez opinię, to przez wyrzuty własnego sumienia”³³. Określenie „ukarany” niewątpliwie wydaje się w wielu przypadkach zbyt mocne, ale podstawowa idea Milla jest trafna. Naszymi moralnymi obowiązkami jest to, za zrobienie czego, w odpowiedni sposób, nałożono na nas odpowiedzialność lub sami ją na siebie nałożyliśmy. Jeśli przyjmujemy zatem, że godność osób sprawia, że ingerowanie w ich autonomię jest złe, zobowiązujemy się również do uznania, że jesteśmy odpowiedzialni wobec siebie nawzajem jako członkowie wspólnoty moralnej za nieingerowanie w decyzje innych osób. W tym sensie każdy – nie tylko wspomniana wyżej córka – może uczynić rodziców odpowiedzialnymi (nawet jeśli tylko za pomocą Strawsonowskich „postaw reaktywnych”, takich jak wina, dezaprobaty moralna i oburzenie), co, jak wskazuje Strawson, oznacza domyślne zgłoszenie żądania (nawet jeśli następuje to tylko w wyobraźni)³⁴. Jeśli winimy rodziców za ich paternalizm, domyślnie wysuwamy pod ich adresem żądanie, by tego

³³ John Stuart Mill, *Utylitaryzm*, op. cit., rozdział 5, akapit 14, s. 65. Argumenty za tą tezą przedstawiam w *The Second-Person Standpoint*. Inni filozofowie, którzy zgadzali się z tą tezą Milla, to: Robert Adams, *Finite and Infinite Goods*, Oxford University Press, New York 1999, s. 238; Kurt Baier, *Moral Obligation*, „American Philosophical Quarterly”, 3 (1966), ss. 210–226; R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford 1979, ss. 163–176; Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge MA 1990, s. 42 oraz John Skorupski, *Ethical Explorations*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 142.

³⁴ P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, op. cit., ss. 92–93. Zob. też Gary Watson, *Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme*, [w:] *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, red. F. D. Schoeman, Cambridge University Press, Cambridge 1987, ss. 256–286, 263–264 oraz R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994, s. 19.

zaprzestali, nawet jeśli robimy to tylko w wyobraźni. Jeśli wini ich córka, robi to również nie jako konkretna osoba, której odmawiają szacunku, lecz jako członkini wspólnoty moralnej, przed którą są odpowiedzialni.

Jeśli jednak odwoła się do swojego własnego roszczenia lub prawa do autonomii, wówczas żąda dodatkowej, indywidualnej władzy wysuwania roszczenia do autonomii lub odwoływania się do prawa do niej (albo żąda, by inni mogli w jej imieniu wysuwać roszczenie do autonomii lub odwoływać się do prawa do niej). Jej rodzice mogą uznać tę drugą władzę, przepraszając ją za brak szacunku, jaki wobec niej okazali. Różnica między tymi dwoma różnymi władzami przypomina różnicę między uprawnieniem do karania a uprawnieniem do odszkodowania w stanie natury, opisanymi przez Locke’a w *Drugim traktacie o rządzie*³⁵. Każdy ma władzę karania naruszeń „prawa natury”, ale tylko poszkodowani i ich przedstawiciele mogą egzekwować odszkodowanie. Zarówno karanie, jak i odszkodowanie wiążą się z racjami drugoosobowymi, ponieważ obydwa zakładają władzę wysuwania roszczenia lub żądania, a ta wiąże się z odwołaniem się do racji drugoosobowej.

Racje drugoosobowe i bycie wolnym podmiotem

W tej części pokażę, jak stanowisko drugoosobowe ujawnia zasadniczą różnicę między rozumem teoretycznym i praktycznym³⁶. Kiedy wysuwamy pod czyimś adresem lub uznajemy roszczenie albo (domniemanie ważne) żądanie dotyczące jego woli, zakładamy pewnego rodzaju wolność w sferze praktycznej, która nie ma odpowiednika w rozumowaniu teoretycznym. W następnej części powiążę ten rodzaj praktycznej wolności z Kantowską doktryną autonomii woli.

Kiedy przeprowadzamy rozumowanie dotyczące tego, o czym należy być przekonanym, mamy na celu stworzenie przedstawienia niezależnego świata, a nasze własne perspektywy jego ujmowania są po prostu sposobami, w jaki ten świat, odpowiednio dla każdego z nas, istnieje. Dopasowanie do świata jest wewnętrznym celem przekonania, zatem przekonanie jest błędne lub mylne, a nie tylko nietrafne lub fałszywe w taki sposób, w jaki jest nietrafna lub fałszywa, sprzeczna z faktami hipoteza, kiedy ten świat nie jest taki, jak przedstawia go to przekonanie³⁷. Przyznaję, że zakładamy pewnego rodzaju wolność w rozumowaniu teoretycznym – musimy założyć, że nasze rozumowanie

³⁵ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau, PWN, Warszawa 1992, § 8-12, ss. 168-171.

³⁶ Obszerniejszą argumentację w tej kwestii przedstawiam w rozdziale 10 i 11 *The Second-Person Standpoint*, op. cit.

³⁷ Na ten temat zob. J. David Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, [w:] *The Possibility of Practical Reason*, Oxford University Press, Oxford 2000 oraz Nishi Shah, *How Truth Governs Belief*, „Philosophical Review”, 112 (2003), ss. 447-482.

jest wolne od różnych obcych wpływów – ale racje, na podstawie których możliwe jest ostateczne ukształtowanie przekonań, odpowiadają ich stosunkowi do tego niezależnego porządku i mogą zostać przez niego obalone, o ile jesteśmy w stanie go rozpoznać.

Jest to konsekwencją tego, że chociaż mogą istnieć drugoosobowe racje, by żywić jakieś przekonanie, na przykład wtedy, gdy jedna osoba daje świadectwo lub wysuwa innego rodzaju roszczenie epistemiczne względem drugiej, racje te w ostatecznym rozrachunku zależą od względów trzecioosobowych (lub mogą zostać przez nie obalone), na przykład od wiarygodności danej osoby jako świadka. W ogóle żadne racje pozwalające żywić jakieś przekonania nie są drugoosobowe.

Zastanówmy się jednak, jakie byłoby rozumowanie praktyczne, gdyby miało analogiczną strukturę do rozumowania teoretycznego pod wymienionymi wyżej względami. Dobrze ujęcie znajdujemy w *Zasadach etyki* Moore’a, według którego rozumowanie dotyczące tego, co należy zrobić, polega po prostu na wyobrażeniu sobie względnej wartości wszystkich możliwych skutków lub stanów świata wraz z możliwością i kosztami ich zrealizowania w celu określenia, które działanie spośród działań, które możemy podjąć, doprowadziłoby do najbardziej wartościowych skutków lub stanów świata³⁸. Możemy myśleć o szeregowaniu przez podmiot możliwych stanów jako danych w jego preferencjach lub pragnieniach. Pomysł nie polega tu na tym, że podmiot uznaje te stany za dobre, ponieważ on ich pragnie lub je preferuje. Raczej, preferując, uznaje je za dobre (w jakimkolwiek stopniu i w jakimkolwiek porządku).

W tym ujęciu działanie, podobnie jak przekonanie, byłoby kierowane przez stosunek podmiotu do (rzekomo) niezależnego porządku. Tak jak elementem samej idei przekonania, że naszym właściwym celem jest tylko żywienie prawdziwych przekonań, tak samo – w tym ujęciu – nieodłącznym od działania byłoby to, że ma ono na celu urzeczywistnienie wartościowych (albo najbardziej wartościowych), możliwych do zrealizowania skutków lub możliwych stanów świata. Innymi słowy, tak jak rozumowanie teoretyczne regulowane jest przez prawdziwość świata takiego, jakim on jest, tak samo rozumowanie praktyczne byłoby – w tym ujęciu – kierowane przez świat taki, jakim powinien on być (przez wartość możliwych skutków) i jakim można go uczynić przy uwzględnieniu tego, jakim jest. Co więcej, nasza wolność wyboru byłaby ograniczona w podobny sposób, w jaki ograniczona jest nasza wolność podczas kształtowania przekonań. Bycie przekonanym o czymś jest możliwe tylko na podstawie – czyli z powodu – racji, które są we właściwy sposób związane ze światem takim, jakim on jest, o ile jesteśmy w stanie go rozpoznać. Na przykład, jest psychicznie niemożliwe,

³⁸ George Edward Moore, *Zasady etyki*, przeł. Czesław Znamierowski, De Agostini Polska, Warszawa 2003. Omówienie tej kwestii zob. Stephen Darwall, Moore, *Normativity, and Intrinsic Value*, „Ethics”, 113 (2003), ss. 468–489.

by w rozumowaniu dotyczącym tego, jakie żywić przekonanie, dojść do przekonania *p* na tej podstawie, że byłoby pożądanym żywić przekonanie *p*. Potrzebne są natomiast racje epistemiczne we właściwy sposób związane z tym, czy *p* jest prawdziwe. Podobnie, w ujęciu Moore'a, jedynymi racjami, na podstawie których możliwe byłoby dokonanie wolnego wyboru działania, byłyby te, które odpowiadają ich stosunkowi do faktycznych stanów świata i do wartości możliwych stanów świata (świata takiego, jakim powinien i może być z uwagi na to, jaki jest) i mogą zostać przez nie obalone, o ile podmiot może je rozpoznać. Jeśli to ujęcie byłoby prawdziwe, po prostu niemożliwym psychologicznie byłoby podjęcie decyzji, by zrobić coś z innych racji niż ta, że to działanie zrodziłoby wartościowe lub najlepsze skutki, lub stany świata.

Jednak kiedy wysuwamy wobec siebie nawzajem roszczenia lub żądania, wychodząc ze stanowiska drugoosobowego, dostrzegamy, że to ujęcie nie może być trafne. Kiedy wysuwasz w stosunku do mnie roszczenie lub żądanie, musisz założyć, że mogę postąpić zgodnie z tym żądaniem, po prostu akceptując twoją władzę, a, w konsekwencji, drugoosobową rację, którą wysuwasz, a której to racji nie można zredukować do wartości jakiegokolwiek skutku. Ta możliwość jest po prostu warunkiem wstępnym zrozumienia wysuwania przez ciebie roszczenia i zrozumienia domniemanej racji drugoosobowej dla mnie (oraz domyślnego uczynienia mnie odpowiedzialnym za działanie zgodne z nią)³⁹. Jeśli rozważam takie roszczenie z twojej strony, muszę w podobny sposób założyć możliwość uznania go za ważne i działania zgodnie z nim, znów niezależnie od wartości skutków. W rzeczywistości, rozważając tylko twoje roszczenie, już uznaję, że masz pewnego rodzaju władzę, a mianowicie władzę przedkładania roszczeń pod moją rozagę. Tak więc rozważając to roszczenie, już działam na podstawie ugruntowanej w tej władzy racji drugoosobowej.

Roszczenie do autonomii lub żądanie autonomii zawiera rację drugoosobową, racje drugoosobowe mają oparcie – i są ugruntowane – nie w wartości skutków lub możliwych stanów świata, lecz w stosunkach władzy, które – jak zakładamy – istnieją między nami, kiedy wysuniemy te racje⁴⁰. W przeciwieństwie do racji, by żywić przekonania jakiegokolwiek rodzaju, drugoosobowe racje do działania są całkowicie drugoosobowe.

³⁹ Zdolność do działania na podstawie potwierdzonych racji jest więc założeniem nie tylko wysuwania roszczeń lub żądań moralnych, jak zauważył Garry Watson w związku z odpowiedzialnością moralną, lecz również wysuwania jakichkolwiek żądań lub roszczeń. Zob. Garry Watson, *Responsibility and the Limits of Evil*, op. cit.

⁴⁰ Oczywiście, każde takie założenie dotyczące władzy może być błędne. Jednak w *The Second-Person Standpoint* (op. cit.) dowodzę, że przyjęcie perspektywy drugoosobowej w ogóle polega na zobowiązaniu się do uznania mającej przez wolne i racjonalne podmioty równej drugoosobowej władzy do wysuwania roszczeń i żądań wobec siebie nawzajem. Próbuje również pokazać, jak racje drugoosobowe, ugruntowane w tej władzy, mogą zostać w ogóle wpasowane w ogólną teorię rozumu praktycznego.

Tak więc, gdy ty i ja zakładamy, że ja działam na podstawie racji drugoosobowej, którą ty wysuwasz w swoim roszczeniu, obydwójce zakładamy, że mam wolność wyboru, która, w ujęciu Moore’a, nie znajduje odpowiednika w rozumowaniu teoretycznym lub rozumowaniu praktycznym. Podobnie, gdy wspomniana wyżej córka w średnim wieku prosi swoich rodziców, by przestali traktować ją jak dziecko, wysuwa pod ich adresem rację drugoosobową, ugruntowaną w jej roszczeniu do autonomii, to znaczy w jej władzy żądania autonomii, a nie w wartości oczekiwanych skutków, rozważanych jako możliwy stan świata. Ta ostatnia mogłaby jedynie dać jej rodzicom rację, która mogłaby spowodować wartościowy stan świata, a nie rację, by okazać szacunek dla autonomii kogoś, kto wysuwa pod ich adresem autorytatywne żądanie.

W ujęciu Dewey’a „Istnieje – wewnętrzna różnica zarówno pod względem pochodzenia, jak i sposobu funkcjonowania między przedmiotami, które prezentują się jako zaspokajające pragnienia, a tym samym dobre, a przedmiotami, które prezentują się jako wysuwające żądania dotyczące postępowania, które to żądania powinny zostać uznane. Żadne z nich nie mogą zostać zredukowane do drugich”⁴¹. Wartość oczekiwanego skutku, traktowana jako możliwy stan świata, jest racją, by pragnąć tego stanu. Ponieważ rodzice troszczą się o córkę, uważają, że mają rację, by przyczynić się do jej dobrobytu z uwagi na wartość tego możliwego stanu (jakim wydaje się on im z perspektywy ich troski o córkę). To, że ich córka ma ważne roszczenie do autonomii, jest jednak dla nich racją nie na tyle, by przede wszystkim pragnąć jakiegokolwiek stanu⁴², lecz by uszanować jej roszczenie, a więc postępować tak, jak ona w uprawniony sposób żąda, a dla niej to jest racją, by uczynić ich odpowiedzialnymi, jeśli tak nie postąpią. W konsekwencji córka musi założyć, jako warunek zrozumiałości wysuwania przez nią roszczenia względem swoich rodziców, że jej rodzice mogą działać w oparciu o rację, która ma charakter nieredukowalnie drugoosobowy, a w konsekwencji, że i oni, i ona mają pewnego rodzaju wolność, by działać na podstawie racji, które są ugruntowane nie w przedmiotach jakiegokolwiek pragnienia (nie w wartości możliwych stanów świata), lecz w roszczeniach, do wysuwania których ma ona władzę jako posiadająca wolną i racjonalną wolę.

Kiedy wysuwamy praktyczne, a nie epistemiczne roszczenia wobec siebie (wśród tych drugich między innymi roszczenia udzielającego porady względem przekonań tego, komu udziela się porady, które to przekonania dotyczą działań godnych wyboru), zakładamy wolność działania na podstawie racji, które są ugruntowane nie w stosunku

⁴¹ Przez „żądania” Dewey ma tu na myśli coś drugoosobowego: „Ludzie, którzy żyją razem, w nieunikniony sposób wysuwają żądania wobec siebie nawzajem”; John Dewey, *Three Independent Factors in Morals*, [w:] *The Essential Dewey*, t. 2, *Ethics, Logic, Psychology*, red. Larry A. Hickman i Thomas M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington 1998. Jestem wdzięczny Elizabeth Anderson za ten odnośnik.

⁴² Jest to oczywiście racja, by pragnąć stanu poszanowania jej autonomii jako konsekwencji racji, by szanować jej autonomię.

do każdego z nas wobec czegoś niezależnego od nas, lecz w stosunkach władzy, które istnieją między nami, a które mają nieredukowalnie drugoosobowy charakter. Wynika z tego, że w rozumie praktycznym nasz własny punkt widzenia nie jest po prostu perspektywą, z której ujmuje się coś niezależnego, na przykład uszeregowanie wartości możliwych stanów świata wraz z faktami świata aktualnego. Zatem praktycznych roszczeń nie można pominąć, kiedy źle odzwierciedlają tego rodzaju porządek ocenny. Właśnie dlatego paternalizm i inne naruszenia autonomii mogą rodzić zastrzeżenia, nawet jeśli urzeczywistniają bardziej wartościowe stany świata. Nawet kiedy na poparcie własnych celów można przytoczyć tylko słabe, niezależne racje, mam pewną rację, by nie ingerować w ich realizację, a być może mam rację, by wspierać ich realizację. Fakt, że twoje cele mają wartość dla ciebie, albo że moje mają wartość dla mnie, jest źródłem racji dla nas obydwójga. Punkty widzenia, z których wysuwamy praktyczne roszczenia wobec siebie, to perspektywy, z których ujmujemy nasze życie, które prowadzimy jako wolne i niezależne racjonalne podmioty i odnosimy się do siebie nawzajem w sposób, który zakłada i respektuje ten właśnie status. To właśnie nasza zdolność do zajmowania stanowiska drugoosobowego umożliwia nam poszanowanie godności innych i czynienie się nawzajem odpowiedzialnymi za jej poszanowanie.

Autonomia woli

Teraz możemy zrozumieć, dlaczego autonomia jako żądanie zakłada autonomię woli⁴³. Przypomnijmy, że Kant definiuje autonomię jako „właściwość woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”⁴⁴. Jednak co Kant rozumie przez „przedmiot woli”? „Władza pożądania [pragnienie]” – powiada nam – „jest władzą uzdalniającą do tego, aby przez swoje przedstawienia stanowić przyczynę przedmiotów tych przedstawień”⁴⁵. Zarówno pragnienie, jak i przekonanie jest związane z przedstawieniem możliwego stanu świata. Przekonanie jest „władzą uzdalniającą” do tego, aby, poprzez świat, stanowić przyczynę tego, że przedstawienia pasują do świata. Pragnienie jest „władzą uzdalniającą” do tego, by przez przedstawienia stanowić przyczynę tego, że świat pasuje do przedstawień⁴⁶. Przedmiot pragnienia

⁴³ Zauważmy, że nic w argumentacji przedstawionej w tej części nie wymaga, żeby autonomia woli była – o czym był przekonany Kant – niezgodna z determinizmem albo żeby pociągała za sobą transcendentalną wolność w przyjętym przez niego sensie.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 78: 440 [87]

⁴⁵ Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 23: 211.

⁴⁶ O „kierunku dopasowania” zob. np. Michael Smith, *The Moral Problem*, Blackwell, Cambridge MA 1995, ss. 111–119.

Smith cytuje Marka Platssa, *Ways of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London 1979, ss. 256–257, który przypisuje tę ideę G. E. M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.

jest przedstawionym skutkiem, możliwym stanem świata, którego urzeczywistnienie umożliwia nam władza pragnienia.

Jednak nie każde zachowanie, które wynika z przekonań i pragnień, związane jest z wolą, którą Kant definiuje jako „władzę działania *według przedstawienia praw*” czyli „zasad”⁴⁷. To, że działanie wynika z pragnienia, nie wyklucza, że jest ono przykładem autonomii. Kiedy u istot nieracjonalnych pragnienie jest „determinowane tylko przez *skłonność*” czyli „zmysłowy popęd”, jest ono „wybozem zwierzęcym (*arbitrum brutum*)”⁴⁸. Racjonalne podmioty ludzkie również podlegają skłonnościom, ale choć są przez nie „pobudzane”, to nie są przez nie „determinowane”⁴⁹. Aby pragnąć działania, do którego odczuwa skłonność, podmiot musi włączyć czyli „przyjąć” swoją skłonność do pewnego normatywnego przedstawienia czyli zasady, która daje mu rację do działania⁵⁰. Jeśli jednak zasada ta jest sama „poprzedzana” przez pragnienie, które zapewnia „wzięcie go sobie za pryncypium [zasadę]”, wówczas ta zasada jest „empiryczna”. „[P]ryncypium takie [zasada] nigdy nie może stanowić praktycznego prawa”, a wola jest heteronomiczna⁵¹. Autonomia woli, to, że czysty rozum „sam przez się może być praktyczny”, pojawia się tylko o tyle, o ile „rozum może w ogóle determinować władzę pożądania [pragnienie]”⁵².

Wszystkie działania wynikają z pragnienia, ale nie wszystkie pragnienia są, by użyć użytecznych terminów wprowadzonych przez Rawlsa, „zależne od przedmiotu” [*object-dependent*] – niektóre są „zależne od zasady” [*principle-dependent*]⁵³. Jeśli motywujące pragnienie jest zależne od przedmiotu (to znaczy, jeśli w ostatecznym rachunku jest uzależnione od własności przedmiotu pragnienia), wówczas działanie, które ono motywuje, jest heteronomiczne. Autonomia jest urzeczywistniana, tylko jeśli motywujące pragnienie jest zależne od zasady, a nie od przedmiotu⁵⁴. Tak więc autonomia woli wymaga przyjęcia przez podmiot normatywnych zasad i racji oraz działania w oparciu o nie, niezależnie od stosunku podmiotu do jakiegokolwiek przedmiotu lub możliwego stanu świata, czyli w oparciu o zasady i racje, których ważność uznaje on za niezależną

⁴⁷ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 38: 412 [36].

⁴⁸ Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, op. cit., s. 25: 213

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 49.

⁵¹ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gątecki, wyd. 2, PWN, Warszawa 2004, ss. 35-36.

⁵² Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, op. cit., ss. 25-26: 213.

⁵³ John Rawls, *Lectures on the History of Philosophy*, red. Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, ss. 150-151.

⁵⁴ *Nota bene*: jest tak „wtedy i tylko wtedy”, gdy motywujące pragnienie jest zależne od zasady, a nie od przedmiotu.

Motywujące pragnienie musi być zależne od zasady, by motywacyjne pragnienie było zgodne z autonomią woli. W następnym paragrafie wyjaśnię, dlaczego to nie wystarczy.

od wartości możliwych stanów świata⁵⁵. Jest oczywiste, że musi on być w stanie działać niezależnie od swoich skłonności do stanów przedmiotu (pragnień zależnych od przedmiotu). Co mniej oczywiste, ale nie mniej ważne, musi być w stanie działać w oparciu o zasady i racje, które są niezależne również od jakiejkolwiek domniemanej oceny jakiegoś stanu (jak Moorowska intuicja, że jest on wewnętrznie dobry).

Choć zdolność do przyjmowania norm, w tym norm związanych z podmiotem deontologicznych ograniczeń, i do działania w oparciu o normy, jest niezbędna, by mieć autonomię woli, nie jest jednak wystarczająca. Możemy zrozumieć, dlaczego tak jest, porównując deontologiczny intuicjonizm tego rodzaju, który kojarzony jest z W.D. Ross-em i Richardem Pricem, z ujęciem Kantowskim. Według deontologicznych intuicjonistów działania są moralnie obowiązkowe, słuszne lub niesłuszne, przynajmniej *prima facie* lub *pro tanto*⁵⁶, na mocy ich wewnętrznej natury, na mocy tego, że są tego rodzaju czynami, jakimi są. Zatem w pewnym, oczywistym, sensie deontologiczny intuicjonizm nie zakłada, że obowiązki moralne zależą od przedmiotu lub pragnienia, jeśli potraktujemy je jako możliwe stany świata lub skutki⁵⁷, traktuje je jednak jako zależne od „właściwości przedmiotów woli”. Tym, co bezpośrednio wybieramy lub zamierzamy, są działania, a nie skutki, a deontologiczni intuicjoniści są przekonani, że prawo moralne zależy od cech, które są nieodłączne od działań.

Ujęcie Kantowskie, przeciwnie, głosi, że prawo moralne wywodzi się z tego, co Kant nazywa „formą” woli, a nie z treści lub przedmiotów woli. Allison nazywa Kantowską „tezę o wzajemności” twierdzenie Kanta, że prawo moralne i jego podstawowe sformułowanie, Imperatyw Kategoryczny, są równoważne autonomii woli⁵⁸. Z tej tezy wynika, że prawo moralne może istnieć, tylko jeśli jego podstawowa zasada jest zasadą formalną (jak Imperatyw Kategoryczny), która wymaga autonomii woli i że wola może być „sama sobie prawem”, tylko jeśli Imperatyw Kategoryczny, a więc prawo moralne, jest ważny. Jaką jednak mamy rację, inną niż niezależna wiarygodność Imperatywu Kategorycznego jako zasady moralnej, aby sądzić, że tym, co leży u podstaw obowiązków moralnych, musi być formalna zasada taka jak Imperatyw Kategoryczny („postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁵⁹)? Co łączy samą ideę obowiązku moralnego z formalną zasadą woli (a tym samym autonomią woli)? Wydaje się, że żaden deontologiczny

⁵⁵ Wnikliwa analiza psychologii akceptacji norm, zob. Allan Gibbard, *Wise Choice, Apt Feelings*, op. cit., ss. 68-82.

⁵⁶ O idei „obowiązków *prima facie*”, zob. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930.

⁵⁷ Przypomnijmy, że wydaje się, iż jest to również pogląd Kanta.

⁵⁸ Henry Allison, *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*, „Philosophical Review”, 95 (1988), ss. 393-425.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 50: 421 [52].

intuicjonista nie zaakceptowałby tego, co dotychczas powiedziałem, a nie powiedziałem jeszcze nic, co podważałoby ich stanowisko.

Moim zdaniem, główną ideą leżącą u podstaw myśli, że obowiązek moralny musi, na najbardziej podstawowym poziomie, być ugruntowany w formalnej zasadzie woli takiej jak Imperatyw Kategoryczny, jest to, że w przeciwnym razie nie możemy adekwatnie wyjaśnić pojęciowego związku obowiązku moralnego z odpowiedzialnością. Jeśli osoby podlegają obowiązkom moralnym z racji bycia wolnymi i racjonalnymi podmiotami, to te zdolności do determinowania ich woli muszą obejmować wszystko, co jest niezbędne, by nałożyli na siebie odpowiedzialność za stosowanie się do nich. Nakładając na rodziców odpowiedzialność za nienaruszanie autonomii córki, my (i ich córka) musimy założyć nie tylko, że istnieją ważne, a nawet rozstrzygające racje dla jej rodziców, by tego nie robili. Może być to prawdą, nawet jeśli nie znają tych racji, nie byli w stanie ich poznać, albo znali je, ale z jakichkolwiek powodów nie byli w stanie działać na ich podstawie. Kiedy wysuwamy roszczenia wobec ludzi i nakładamy na nich odpowiedzialność, podlegamy – jak to nazwał Gary Watson – „ograniczeniom związanym z wysuwaniem roszczeń lub żądań moralnych”⁶⁰. Sama zrozumiałość wystąpienia z żądaniem wobec kogoś zależy od przyjęcia przez żądającego założenia, że ten, do kogo jest ono adresowane, ma to, co jest niezbędne do zaakceptowania władzy żądającego i żądania oraz do działania na podstawie tego żądania. Aby uczynić kogoś odpowiedzialnym moralnie za coś, musimy sądzić, że również on sam jest w stanie uczynić siebie odpowiedzialnym. W konsekwencji, kiedy czynimy ludzi odpowiedzialnymi za nienaruszanie autonomii innych, nawet gdy nikt nie żąda tego od nich bezpośrednio, musimy założyć, że ponieważ podlegają oni tym obowiązkom, mają sposób, by to ustalić i działać na tej podstawie. Imperatyw Kategoryczny to zaproponowany przez Kanta niezbędny proces rozumowania – w rzeczywistości formy, jaką rozumowanie moralne musiałoby przyjąć, jeśli miałoby nas doprowadzić do wniosków, za osiągnięcie których możemy, w zrozumiały sposób, być odpowiedzialni. Natomiast autonomia woli stanowi następstwo tego procesu rozumowania. Jeśli – przy rozumieniu autonomii jako roszczenia albo żądania – jesteśmy odpowiedzialni przed sobą nawzajem za nienaruszanie swojej autonomii i jest to związane z moralnym obowiązkiem i moralnym uprawnieniem, to musi być tak, że skoro podlegamy temu obowiązkowi i jesteśmy ograniczani przez to uprawnienie, to mamy wszystko, co niezbędne, by uczynić siebie odpowiedzialnymi i by stosować się do nich na podstawie wymaganych racji drugoosobowych (co musimy założyć, gdy czynimy się nawzajem za to odpowiedzialnymi). W konsekwencji, jeśli posiadanie wolnej i racjonalnej woli sprawia, że podlegamy prawu moralnemu i można

⁶⁰Garry Watson, *Responsibility and the Limits of Evil*, op. cit., ss. 263-264.

wobec nas wysuwać żądanie autonomii, to owo prawo i żądanie musi być ugruntowane w tym, co sprawia, że w ten sposób im podlegamy. Posiadanie wolnej i racjonalnej woli musi umożliwiać nam jednocześnie ustalanie roszczeń, którym podlegamy, w tym roszczenia, by nie naruszać nawzajem swojej autonomii i umożliwić nam determinowanie nas samych do stosowania się do tych wymogów.

Moim zdaniem, to właśnie nasza zdolność do zajmowania stanowiska drugoosobowego, do wysuwania roszczeń i zgłaszania żądań wobec siebie nawzajem oraz ich uznawania czyni nas w ogóle moralnie odpowiedzialnymi istotami, a tym samym istotami podlegającymi prawu moralnemu, wobec których można zgłaszać ważne żądanie autonomii. W moim ujęciu, przez „wolny” w sformułowaniu „wolny i racjonalny” należy rozumieć: mający „kompetencje drugoosobowe”. Tylko dlatego możemy faktycznie sensownie wysuwać te żądania wobec siebie nawzajem⁶¹, że zakładamy, iż każdy z nas może zająć pozycję podmiotu pośród wielu podmiotów, określić wysuwanie, jakich żądań wobec siebie, ma sens z tej perspektywy, a następnie wysuwać te żądania wobec siebie nawzajem i wobec samego siebie.

Kiedy ty i ja wysuwamy roszczenie do autonomii, które traktujemy jako ugruntowane w godności osób, zakładamy, że jesteśmy związani przez prawa i racje praktyczne, które są ważne nie z uwagi na jakikolwiek „przedmiot” chcenia, czy to wartość jakiegoś skutku, czy działanie ujmowane samo w sobie. Musimy założyć, że jesteśmy w ten sposób związani przez prawa i racje praktyczne, dlatego że mamy władzę występowania z żądaniem wobec siebie nawzajem jako wobec podmiotów posiadających wolną i racjonalną wolę, czyli władzę drugoosobową, którą możemy uznać tylko ze stanowiska drugoosobowego. Niezależnie od tego, jaką wartość ma autonomia jako element dobrobytu lub jako element wartościowych skutków, wysuwamy również roszczenie w stosunku do autonomii lub żądamy jej jako elementu szacunku dla nas jako osób. Kiedy to robimy, musimy również założyć autonomię woli. ■

przełożył Sebastian Szymański

⁶¹W *The Second-Person Standpoint* (op. cit.) przedstawiam argumentację dotyczącą tych tez.

POJĘCIE AUTONOMII

Thomas May

I. Wprowadzenie

Pojęcie „autonomii” zaczęło zajmować ważne miejsce w najnowszych dyskusjach dotyczących etyki praktycznej i stosowanej. Od czasów Immanuela Kanta autonomia stała się niemal synonimem ludzkiej godności i wewnętrznej wartości w każdym systemie, który zapewnia, że poważnie traktuje szacunek dla człowieka. Autonomia zaczęła odgrywać ważną rolę na wielu obszarach etyki praktycznej: w etyce medycznej, z uwagi na wprowadzenie pojęcia zgody opartej na wiedzy¹; w etyce biznesu, z powodu problemów związanych z reklamą²; w prawie konstytucyjnym, ze względu na prawo do prywatności³ i swobody wypowiedzi⁴ oraz w polityce społecznej, w związku z ustaleniem minimalnych standardów dobrobytu⁵ i sporów o paternalizm⁶. Autonomia odgrywa kluczową rolę nawet w debacie o prawach zwierząt⁷.

Jednak pomimo wzrostu znaczenia pojęcia autonomii, pozostaje ono, w najlepszym razie, niejasne. Joel Feinberg uważa, że niejasność ta wynika z używania terminu „autonomia” w różnych kontekstach⁸, choć przyznaje, że użycia te są blisko ze sobą związane. Gerald Dworkin natomiast niejasność tego pojęcia przypisuje faktowi, że autonomia jest „pojęciem z zakresu sztuki”⁹, które nie uzasadnia prowadzenia badań nad jego użyciem w duchu Austina. Jednak terminu „autonomia”

¹ Zob. Ruth Faden, Tom Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, Oxford 1986.

² Zob. Lawrence Haworth, *Autonomy*, Yale University Press, New Haven 1986.

³ Zob. David A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death and the Law*, Rowman and Littlefield, Totowa 1982.

⁴ Zob. Thomas Scanlon, *A Theory of Freedom of Expression*, „Philosophy and Public Affairs” 1972, t. 1.

⁵ Zob. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1986.

⁶ Zob. *Paternalism*, (red.) Rolf Sartorius, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

⁷ Zob. R. G. Frey, *Autonomy and the Value of Animal Life*, „The Monist” 1987, t. 70, ss. 39–46.

⁸ Zob. Joel Feinberg, *Harm to Self*, Oxford University Press, New York 1986.

⁹ Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, New York 1988, s. 6.

używa się w bardzo określonych celach i odgrywa on istotną rolę w wielu debatach praktycznych. Jeśli ma on pełnić taką funkcję, to musimy wiedzieć – choćby tylko abstrakcyjnie – czego dotyczy.

Szczególnie niejasny jest związek między autonomią i różnego rodzaju czynnikami wywierającymi wpływ na podmiot. Jeśli pojęcie autonomii ma spełniać użyteczną funkcję w etyce stosowanej, musi być dostosowane do różnych form władzy i innych zewnętrznych wpływów, które stanowią ważną część naszego codziennego życia. Na przykład wszyscy uznajemy potrzebę odwołania się do zewnętrznego autorytetu w wielu aspektach życia. Nie możemy się wystarczająco dobrze nauczyć medycyny, prawa, umiejętności z zakresu mechaniki, zasad mechaniki i innych, by posiadać wiedzę na temat każdej z tych dziedzin na akceptowalnym poziomie, dlatego musimy odwoływać się do różnych form autorytetu.

W praktycznym kontekście społecznym regularność i stabilność, jaką zapewniają autorytatywne reguły społeczeństwa, wydają się niezbędne do sensownego poczucia samookreślenia¹⁰. Na przykład reguły ruchu drogowego pozwalają skutecznie przemieszczać się z miejsca na miejsce i w ten sposób raczej wzmacniają moją zdolność do określania własnych działań, niż im zagrażają. Ujmując rzecz słowami Graya Lankforda Dorsey'a:

Konieczność kooperatywnego działania jest szczególnym źródłem niezbędności władzy dla wolności, aby bowiem kooperować, ludzie muszą wiedzieć, jakiego zachowania mogą się spodziewać po innych [...]. Aby te oczekiwania były znane i zostały spełnione, muszą istnieć reguły, których się powszechnie przestrzega¹¹.

Taka przewidywalność jest wymagana nie tylko w przypadku działań kooperatywnych, lecz ma również żywotne znaczenie dla indywidualnego samookreślenia, co zauważył F. A. Hayek: „Prawo mówi jej [jednostce], na co może liczyć, i w ten sposób pozwala jej lepiej przewidywać dalekosiężne konsekwencje jej działań. [...] więc prawo umożliwia człowiekowi efektywne działanie na podstawie jego własnej wiedzy”¹².

Poglądowi o zgodności autonomii i władzy sprzeciwiają się libertarianie, którzy postrzegają władzę jako zasadniczo niezgodną z autonomią. Libertarianie często bardzo ściśle łączą autonomię z wolnością negatywną¹³, a zadanie uprawnionej

¹⁰ Zob. Gray Lankford Dorsey, *The Necessity of Authority to Freedom*; Charles W. Hendel, *Freedom and Authority as Functions of Civilization* oraz Ben Zion Bokser, *Freedom and Authority*, [w:] *Freedom and Authority in Our Time: Twelfth Symposium on Science, Philosophy and Religion*, Harper and Brothers, New York 1953.

¹¹ Gray Lankford Dorsey, *The Necessity of Authority to Freedom*, op. cit.

¹² Friedrich August von Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. Janusz Stawiński, PWN, Warszawa 2007, ss. 163-164.

¹³ Dobre omówienie „wolności negatywnej”, zob. Isaiah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. Daniel Grinberg, Dorota Lachowska, Jerzy Łoziński, Zys i S-ka, Poznań 2000, ss. 187-197.

władzy widzą w usunięciu sztucznych (stworzonych przez człowieka) przeszkód dla samookreślenia człowieka. Sama niezdolność do osiągnięcia celu nie stanowi braku wolności negatywnej. W ten sposób niezdolność do skutecznego przemieszczania się z miejsca na miejsce, która wynika z braku reguł ruchu drogowego, nie jest postrzegana przez libertarian jako ograniczenie autonomii, lecz jako ingerencja zbioru (stworzonych przez człowieka) reguł ruchu w jego preferencje dotyczące prowadzenia samochodu.

Brak stworzonych przez człowieka przeszkód, związany z wolnością negatywną, wydaje się nieadekwatny dla mocnej koncepcji autonomii przyjmowanej w całej etyce stosowanej. Wydaje się, że istnieją pewne pozytywne czynniki, które muszą być obecne, by autonomia została uznana. Na przykład Joseph Raz¹⁴ jest przekonany, że autonomia poza brakiem przymusu wymaga także tego, by człowiek był w stanie zrozumieć, w jaki sposób dokonywane przez niego wybory wpłyną na jego życie i miał odpowiedni zakres możliwości do wyboru. Raz podaje przykłady¹⁵ ilustrujące te pozytywne wymogi. Pierwszy nazywa „człowiekiem, który wpadł do dołu”. W tym przypadku każe nam wyobrazić sobie człowieka, który wpadł do dołu i znalazł się w pułapce, ponieważ nie jest w stanie się wydostać ani wezwać pomocy. Ma tylko tyle jedzenia, żeby utrzymać się przy życiu. Dół jest mały, tak, że nie może się za bardzo ruszyć. Jedyne możliwości, jakie ma, to „czy zjeść teraz, czy trochę później, czy spać teraz, czy trochę później, czy podrapać się w lewe ucho, czy nie”.

Drugi przykład, który Raz nazywa „zaszczuta kobieta”, opisuje kobietę wyrzuconą na brzeg na małej bezludnej wyspie, gdzie atakuje ją dzikie, mięsożerne zwierzę. Wszystkie swoje siły, umysłowe i fizyczne, wykorzystuje do walki o utrzymanie się przy życiu. Nawet przez chwilę nie ma szansy, by zrobić lub pomyśleć o zrobieniu czegokolwiek innego niż o ucieczce przed polującym na nią zwierzęciem.

W tych przykładach brak pozytywnych czynników, takich jak odpowiedni wachlarz możliwości wyboru, wydaje się podważać zdolność podmiotu do decydowania o sobie i o tym, jakie działanie chciałby podjąć. Choć w obu przykładach podmiot cieszy się wolnością negatywną, opisywanie każdego działania podmiotu w kategoriach samookreślenia wydaje się niewłaściwe. Autonomia wymaga czegoś więcej niż tylko wolności negatywnej. W rzeczywistości, stabilność i wynikająca z niej przewidywalność, które zapewnia władza, jak wskazali Dorsey i Hayek,

¹⁴ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, op. cit., s. 372.

¹⁵ Ibidem, ss. 373-374.

to pozytywne cechy potrzebne do samookreślenia. Kiedy Hayek stwierdza, że prawo pozwala osobie działać skutecznie w oparciu o jej własną wiedzę, nie ma na myśli tego, że prawo po prostu usuwa przeszkody dla jej działania w oparciu o jej wiedzę (choć w wielu przypadkach prawo rzeczywiście chroni „wolność negatywną”). Hayek odnosi się do pozytywnych środków stabilności, które umożliwiają podmiotowi skuteczne przewidzenie skutków swoich działań i pozwalają oprzeć działanie na tej wiedzy.

Jeśli pewne zewnętrzne wpływy (takie jak reguły ruchu drogowego) zapewniają, dzięki stabilności i przewidywalności, pozytywne środki wzmacniające autonomię, praktyczna koncepcja autonomii musi pokazać, jak podmiot może pozostawać pod wpływem zewnętrznych czynników, a mimo to zachować poczucie, że pozytywnie określa swoje własne zachowanie.

Istnieją dwa zasadniczo odmienne pojęcia autonomii i podstaw metafizycznych, na jakich pojęcie to jest rozwijane. Będę je nazywał pojęciem „autonomii jako autarkii” i pojęciem „autonomii jako rządzenia samym sobą”. Te dwie przeciwstawne koncepcje prezentują odmienne stanowiska odnośnie skutków zewnętrznych wpływów na autonomię podmiotu. Tam, gdzie pojęcie autonomii jako autarkii postrzega czynniki zewnętrzne jako niezgodne z autonomią, pojęcie autonomii jako rządzenia samym sobą pozwala, by czynniki zewnętrzne wpływały na określanie działania bez eliminowania autonomii podmiotu.

Jak zobaczymy niżej, koncepcja autonomii jako autarkii jest stanowczo zbyt rygorystyczna. Nasze rozumienie autonomii powinno być natomiast skonceptualizowane w kategoriach autonomii jako rządzenia samym sobą. Takie podejście do autonomii może spełniać bardziej praktyczną funkcję z kilku powodów – po pierwsze pozwala na uznanie za autonomiczne szerszego spektrum działań. Jak zobaczymy, działania wynikające z miłości lub altruizmu prawdopodobnie nie spełnią wymogu samowystarczalności stawianego przez pojęcie autonomii jako autarkii. Koncepcja autonomii jako rządzenia samym sobą może pozwolić osobie na działanie w zewnętrznych celach bez poświęcania swojej autonomii.

Po drugie koncepcja autonomii jako rządzenia samym sobą pozwala na odwoływanie się do władzy w sferach życia, w których brakuje nam kompetencji. Jako sternicy własnego życia w pewnych jego aspektach kierujemy się w stronę (różnych form) władzy, a w innych – od niej. Nie jesteśmy samowystarczalni, ale nie oznacza to, że nie rządzymy naszym własnym życiem. W ten sposób pojęcie autonomii może zostać rozwinięte jako praktyczne pojęcie dla jednostek żyjących w strukturze systemu politycznego i społecznego.

II. Autonomia jako autarkia

Autarkia u Arystotelesa

Zbadajmy najpierw podstawy ujęcia autonomii jako samowystarczalności, tak żebyśmy mogli lepiej zrozumieć przeciwstawienie tego poglądu pojęciu autonomii, które omówimy. Dla Arystotelesa samowystarczalność, czyli *autarkeia*, jest dobrem podstawowym i głównym celem miasta-państwa: „Osiągnięcie celu [do którego się dąży], jest zdobywaniem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości”¹⁶

Choć Arystoteles uznaje zarówno potrzebę społecznej kooperacji jednostki w celu przetrwania, jak i pragnienie utrzymywania stosunków społecznych za ważne powody stworzenia społeczeństwa politycznego¹⁷, konkluduje, że ostateczną przyczyną i celem społeczeństwa politycznego nie jest towarzystwo¹⁸, lecz samowystarczalność¹⁹. Ta samowystarczalność polega na niezależności od zewnętrznych sił, na tym, że miasto-państwo zapewnia wszystko, co jest niezbędne do rozkwitu: „Samowystarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków”²⁰.

Arystoteles rozwija pojęcie *autarkeia* w kilku dziełach. Choć jest ono najpowszechniej uznawane i wyraźnie stosowane w odniesieniu do miasta-państwa, E. B. Cole odnajduje przynajmniej dwa inne konteksty, w których idea samowystarczalności jest stosowana: w kontekście przyjaźni i w kontekście „człowieka wielkodusznego”²¹. Istnieją wspólne elementy we wszystkich tych ujęciach pojęcia samowystarczalności i właśnie te wspólne elementy powinniśmy traktować jako istotę *autarkeia*.

W kontekście przyjaźni Cole uznaje samowystarczalną przyjaźń za przeciwną przyjaźni, opierającej się na pewnej przysłudze lub uprzejmości, którą ta przyjaźń może zapewnić oraz przyjaźni opartej na potrzebie „rozweselania i towarzystwa”²². Dzięki temu przeciwstawieniu Cole wyciąga wniosek, że *autarkeia* w przyjaźni oznacza pewien stopień niezależności, dla którego przyjaźń nie jest wymagana, by wypełnić pewien dostrzegany brak: „Człowiek samowystarczalny nie potrzebuje ani pożytecznych, ani takich, co by ich rozweselali, ani nie potrzebuje z nimi wspólnie przebywać.

¹⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1253a1-2; przeł. Ludwik Piotrowicz.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1242a7-9.

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, 1281a5.

¹⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1252b30-1253a.

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097b15; przeł. Daniela Gromska.

²¹ E. B. Cole, „*Autarkeia*” in Aristotle, „University of Dayton Review” 1988-1989, t. 19, ss. 35-42.

²² Ibidem, s. 36.

Wystarczy mu bowiem jego własne towarzystwo”²³. Osoba samowystarczalna nie sięga poza siebie, by wypełnić dostrzegany brak.

Zainteresowanie zewnętrznymi wpływami na zdolność do rozkwitu jest również widoczne w Arystotelesowskim pojęciu „człowieka wielkodusznego”. Dla tego rodzaju człowieka samowystarczalność polega na wybieraniu tego, do czego będzie się dążyć w sytuacji, gdy presja potrzeby i użyteczność nie są istotną determinantą wyboru. Cole stwierdza, że Arystoteles zajmuje stanowisko głoszące, iż dążenie raczej do tego, co piękne i nie przynosi korzyści, niż do tego, co użyteczne i przynosi korzyść, jest bardziej właściwe dla charakteru, który jest samowystarczalny²⁴. Znow, wybór na podstawie użyteczności jest wyborem dokonany w celu zrealizowania zewnętrznego celu. Człowiek samowystarczalny nie sięga poza siebie, by osiągnąć ten cel.

Wspólną cechą samowystarczalności wydaje się być to, że samowystarczalnym jest ten, kto realizuje cele, które nie są wyznaczone przez zewnętrzne dążenia albo dostrzegany brak w tym, co jest potrzebne do rozkwitu. Zatem *autarkeia* jest niezależnością od zewnętrznych wpływów, takich jak potrzeba czy użyteczność.

Autarkia u Kanta

Wpływ pojęcia autarkii można dostrzec w nowożytnych koncepcjach autonomii. Choć Immanuel Kant w swoim omówieniu autonomii nie koncentruje się na idei społeczeństwa politycznego²⁵, zasadniczy nacisk na samowystarczalność i niezależność od zewnętrznych wpływów w ludzkim rozwoju jest istotnym przedmiotem również jego zainteresowania. Zaprezentowane niedawno przez Joela Feinberga²⁶, Johna Rawlsa²⁷ i Roberta Paula Wolffa²⁸, jak również innych autorów²⁹ koncepcje autonomii koncentrują się na idei, że zewnętrzne wpływy stanowią pewną formę zagrożenia dla ludzkiej autonomii.

Kant omawia autonomię w kategoriach charakteru moralnego człowieka, jest więc również zainteresowany kontrolą sprawowaną przez jednostkę nad moralną wartością

²³ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1244b6; przeł. Witold Wróblewski.

²⁴ Ibidem, s. 38.

²⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, wyd. 3, PWN, Warszawa 1984.

²⁶ Joel Feinberg, *Harm to Self*, op. cit.

²⁷ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, przeł. Maciej Panufnik, Adam Romaniuk, Jarosław Pasek, przekł. popr. Sebastian Szymański, PWN, Warszawa 2009.

²⁸ Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, Harper and Row, New York 1970.

²⁹ Choć wpływ Kanta można dostrzec w wielu innych omówieniach autonomii (np. u Milla, Rousseau i kilku innych), ze względu na brak miejsca ograniczymy nasze omówienie do najnowszych ujęć, które wywarły znaczący wpływ na praktyczne ujęcie tego pojęcia.

jej działań. Jego omówienie autonomii nie koncentruje się na praktycznym określeniu działania, lecz na formalnym określeniu moralnej wartości działania. Kantowska koncepcja autonomii wpłynęła jednak na nowoczesne określenia praktycznego działania autonomicznego, które przejęły przedstawioną przez niego ideę autonomii moralnej i wypracowały pojęcia autonomicznego rozumowania praktycznego, posługując się stworzonymi przez Kanta kategoriami. Zatem warto zbadać Kantowską koncepcję autonomii szczegółowo, tak abyśmy mogli zrozumieć jej nieadekwatność jako koncepcji autonomicznych praktycznych określeń działania.

Kant rozpoczyna *Uzasadnienie metafizyki moralności* od stwierdzenia, że istotę dobra należy utożsamiać z „dobrą wolą”. Wyjaśnia, że inne rodzaje dobra, takie jak inteligencja czy siła nie są dobre „same w sobie”, lecz to, czy są dobre, zależy od ich użycia przez dobrą wolę³⁰. Na przykład inteligencja jest dobra tylko, jeśli nie jest wykorzystywana przez złą wolę do dokonywania nikczemnych uczynków. W ten sposób wartość moralna takich rzeczy jak inteligencja jest zależna od przygodnych, zewnętrznych czynników, zwłaszcza obecności dobrej woli.

Jednak obecność dobrej woli nie zależy od względów zewnętrznych, jeśli chodzi o jej wartość moralną. Dobra wola jest dobra „sama w sobie”. Aby zachować tę wartość moralną, wola nie powinna być podporządkowana przygodnym, zewnętrznym czynnikom. Wartość moralna powinna być powiązana z samą wolą. Tak więc wola nie powinna podlegać wpływom czynników zewnętrznych w określaniu obowiązku: „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”³¹.

Jeśli pozwala się, by względy zewnętrzne wpływały na wartość moralną, określenie obowiązku staje się sprawą przypadku, podlega przygodnym okolicznościom zewnętrznym, tak samo, jak wartość rzeczy takich jak „inteligencja” zależała, w podanych wcześniej przez Kanta przykładach, od jej wykorzystania przez dobrą wolę. Jeśli na przykład zasada działania podmiotu³² ma wartość moralną tylko wtedy, gdy zachodzą pewne okoliczności, to ta zasada działania zależy – jeśli chodzi o jej wartość moralną – od zachodzenia tych okoliczności, tak jak to, czy inteligencja jest dobra, zależy od jej użycia przez dobrą wolę. Eliminując te względy z określenia wartości moralnej, podmiot odzyskuje kontrolę nad wartościami moralnymi swoich działań. Tak więc wartość moralna powinna być określona *a priori*:

³⁰ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 12: 394 [3]. W taki sposób podaje się odnośniki do dzieł Kanta – podaje również paginację standardową, czyli wzorcowego wydania dzieł zebranych (umieszczanej w każdym porządnym wydaniu na marginesie), która pozwala bez trudu zlokalizować cytaty w dowolnej edycji.

³¹ Ibidem, s. 78: 440 [87].

³² Będę używał określenia „zasada działania” w sposób, który dla naszych celów jest identyczny z Kantowską „maksymą wyboru”.

Z powyższych wywodów wynika, że wszystkie pojęcia moralne mają swe siedlisko i źródło całkowicie *a priori* w rozumie, i tak samo w prostym rozumie ludzkim, jak i w rozumie w najwyższym stopniu spekulatywnym, że nie możemy wywieść ich przy pomocy abstrakcji z żadnego empirycznego, a więc tylko przypadkowego poznania; że właśnie na tej czystości ich pochodzenia polega ich godność, dzięki której mogą one służyć nam za najwyższe praktyczne zasady; że zawsze odbieramy im tyle z ich prawdziwego wpływu i nieograniczonej wartości czynów, ile udzielamy im pierwiastka empirycznego³³.

Wartość moralna jest związana z czystym (*a priori*) rozumem przede wszystkim w celu wyeliminowania przygodnych okoliczności (Kant nazywa te względy „przyczynami zewnętrznymi”). Pod tym względem wartość moralna działania nie jest określana przez odniesienie do konkretnych okoliczności, w których jest ono dokonywane, ani przez odniesienie do pewnych rezultatów, które mają zostać osiągnięte. Wartość moralna działania zawiera się w samej zasadzie działania (u Kanta – „maksymie działania”), jest *samowystarczalna*, niezależna od względów takich, jak użyteczność, pragnienie i tym podobne (tych właśnie względów, które zdaniem Arystotelesa *autarkeia* pomija).

Aby osiągnąć tę aprioryczną czystość, Kant proponuje: „Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo”³⁴.

Kantowska doktryna uogólnialności jest testem samowystarczalności, testem pozwalającym określić, czy wartość moralna potencjalnego obowiązku jest zależna od zewnętrznych czynników. Jeśli maksyma (czyli zasada działania – używam tych terminów wymiennie) może zostać uogólniona, to jest niezależna od odwołania do konkretnych, empirycznych, przygodnych okoliczności, a tym samym jest samowystarczalna. Jeśli jednak maksyma nie może zostać uogólniona, to jest zależna – jeśli chodzi o jej wartość moralną – od przypadkowego zachodzenia okoliczności i warunków, w których znajdowałaby zastosowanie.

Zasada autonomii (która opiera się na doktrynie uogólnialności) jest strategią dokonywania określeń moralnych, która ma uczynić określenie moralne samowystarczalnym. Sprawiając, że określenie następuje wyłącznie na podstawie powszechnych praw, nie działa się (moralnie) w pewnym celu w konkretnych okolicznościach. Raczej działa się, ponieważ obowiązek moralny jest wartościowy sam w sobie i sam przez się – nie zależy, jeśli chodzi o jego wartość moralną, od przypadkowej obecności czynnika zewnętrznego.

W ten sposób wartość moralna jest ograniczona raczej w *sposobie sformułowania* określenia moralnego, niż w jego treści. Konkretna treść obowiązku w konkretnych

³³ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 36: 411 [34].

³⁴ Ibidem, ss. 78-79: 440 [87].

okolicznościach może odwoływać się do empirycznych przygodnych okoliczności (nie być samowystarczalna), ale sformułowanie obowiązku moralnego nie zawiera takich empirycznych odniesień. Weźmy na przykład możliwy obowiązek rozwijania swoich talentów. Aby dowiedzieć się, czego ten obowiązek będzie wymagał od nas w działaniu (faktyczna treść tego obowiązku dla nas), możemy być zmuszeni uwzględnić fakt, że mamy talenty sportowe, ale nie muzyczne. Faktyczna *treść* naszego obowiązku (jeśli w istocie jest to obowiązek) *nie* jest samowystarczalnym określeniem, wolnym od odniesień do empirycznych przygodnych okoliczności, takich jak empiryczny fakt, że mamy talenty sportowe. Jednak stwierdzenie, że rozwijanie talentów jest obowiązkiem moralnym opiera się na teście samowystarczalności. Jeśli maksyma „rozwijaj swoje talenty” jest sformułowana w sposób niezależny od empirycznych, przygodnych okoliczności (ponieważ jest to wartościowe samo w sobie i samo przez się), kwalifikuje się jako samowystarczalna, a tym samym kwalifikuje się jako obowiązek moralny.

Można więc dostrzec, że autonomię moralną osiąga się raczej poprzez samowystarczalne sformułowanie zasady działania niż samowystarczalne określenie treści działania. Lewis Beck White opisuje projekt Kantowski w następujący sposób: „Jak stwierdziliśmy, ustala on zasadę imperatywu kategorycznego, formułę, zasadę drugiego rzędu, a nie imperatyw konkretnego działania”³⁵.

Jak zobaczymy niżej, to formalne pojęcie autonomii jest zbyt rygorystyczne, by służyło jako koncepcja, którą możemy wykorzystać do opisania autonomicznego określenia działania podmiotu. Pojęciu autonomii, zakorzenionemu w takiej koncepcji samowystarczalności, zagraża władza albo zewnętrzne względy występujące w jakiejkolwiek postaci. W takim ujęciu autonomia wymaga, żeby wola określała obowiązek w samowystarczalny sposób.

To Kantowskie ujęcie autonomii moralnej jako autarkii wywarło duży wpływ na wiele współczesnych dyskusji dotyczących autonomii. Koncepcja autonomii moralnej była stosowana w pojęciu praktycznym, ale także w innych znaczeniach tego terminu. Wspomniany wpływ jest widoczny w omówieniu współczesnych sposobów użycia tego terminu, który zaczerpnąłem z książki Joela Feinberga *Harm to Self*:

Kiedy stosuje się je do jednostek, słowo „autonomia” ma cztery, blisko ze sobą związane znaczenia. Może albo odnosić się do *zdolności* do rządzenia samym sobą, która oczywiście może być stopniowalna; albo do *faktycznego stanu* rządzenia samym sobą i związanych z nim cnót; albo do *ideału charakteru* wyprowadzonego z tej koncepcji; lub też (na mocy analogii do państwa politycznego) do *suwerennej władzy* rządzenia samym sobą, która jest absolutna w naszych własnych

³⁵ Lewis White Beck, *Apodictic Imperatives*, [w:] *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals (Text and Critical Essays)*, red. Robert Paul Wolff, Bobbs-Merrill Company, Inc, Indianapolis 1969, s. 147.

granicach moralnych (czyjeś „terytorium”, „dziedzina”, „sfera” czy „domena”). Zauważmy, że tym sensom pojęcia „autonomiczny” odpowiadają paralelne sensory terminu „niezależny”: *zdolność* do wspierania samego siebie, kierowania swoim własnym życiem i bycia w ostatecznej instancji odpowiedzialnym za swoje własne decyzje; *de facto stan* samowystarczalności, który polega na realizacji właściwych zdolności, gdy te okoliczności przemieniają; ideał samowystarczalności i poczucie głównie w odniesieniu do państw politycznych *suwerenności de jure* i prawo do samookreślenia³⁶.

Choć Feinberg twierdzi, że mamy do czynienia z czterema, blisko ze sobą związanymi znaczeniami terminu „autonomia”, nic nie stoi na przeszkodzie, by stwierdzić, że w jego tezie istnieje pewne pojęcie centralne, stanowiące sedno pojęcia autonomii³⁷. Wynika to z jego poglądu, że istnieją cztery – odpowiadające czterem znaczeniom terminu „autonomia” – pojęcia „niezależności” (którą wydaje się uznawać za pewną postać samowystarczalności), które mogłoby kwalifikować pojęcie „autonomii” jako „pojęcie centralne”.

To, że ideę samowystarczalności można traktować jako pojęcie centralne, jest szczególnie przekonujące, gdy weźmie się pod uwagę, że Feinberg, w swoim omówieniu autonomii jako „faktycznego stanu” i jako „ideału charakteru”, kładzie szczególny nacisk na samowystarczalność. Jest to ważne, ponieważ wydaje się, że to właśnie wokół faktycznego stanu autonomii krążą inne użycia tego pojęcia. I tak na przykład zdolność do autonomii to zdolność do zrealizowania faktycznego stanu autonomii. Suwerenna władza lub prawo do autonomii to prawo do faktycznego stanu rządzenia samym sobą, a ideał charakteru opisany jest przez Feinberga jako wynikający z faktycznego stanu autonomii. Tak więc „faktyczny stan” autonomii odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich czterech pojęciach, a nacisk położony tu na samowystarczalność powinien przenieść się również na inne pojęcia – stąd uznanie przez Feinberga, że pojęcie „niezależności” odpowiada każdemu użyciu pojęcia „autonomia”.

Fakt, że obecne użycia terminu „autonomia” odzwierciedlają ideał „autonomii jako autarkii”, nie powinien być zaskoczeniem, ponieważ najważniejsze prace w ostatnich latach odzwierciedlają ten pogląd. Najbardziej wpływowi ze współczesnych autorów piszących na ten temat to prawdopodobnie John Rawls³⁸ i Robert Paul Wolff³⁹. Ich prace wywarły olbrzymi wpływ na dyskusję o pojęciu autonomii i jego właściwych zastosowaniach.

³⁶ Joel Feinberg, *Harm to Self*, op. cit.

³⁷ Zob. John Christman, *The Inner Citadel*, Oxford University Press, Oxford 1989, ss. 5-6. Choć inaczej niż Christman rozumiem, jakie jest to centralne pojęcie, zawdzięczam mu rozpoznanie, że w ujęciu Feinberga może być zawarte pewne pojęcie centralne.

³⁸ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*. Wydanie nowe, op. cit.

³⁹ Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, op. cit.

Rawls w szczególności podziela Kantowski pogląd na skłonności, zahamowania, okoliczności i im podobne jako obce *ja*:

Wyobraźmy sobie osobę, która odbiera podpowiedzi swojego zmysłu moralnego jako niewyjaśnione zakazy, których, póki co, nie potrafi uzasadnić. Dlaczego nie miałyby ich uznać po prostu za czysto neurotyczne kompulsje? Jeśli okazałoby się, że te wyrzuty sumienia są istotnie ukształtowane i wyjaśniane w dużej mierze przez przypadkowe zdarzenia z wczesnego dzieciństwa albo przez historię rodziny czy sytuację klasową [...], z pewnością nie byłoby powodu, dla którego miałyby one kierować naszym życiem⁴⁰.

Rawls jest przekonany, że w życiu należy się kierować przemyślanymi osądami, które są „niezależne od przypadkowych okoliczności naturalnych i społecznych”⁴¹ i utrzymuje, że autonomiczne jednostki powinny zatem rządzić swoim życiem zgodnie ze sprawiedliwością. Sprawiedliwość wymaga, by ludzie testowali swoje działania w odniesieniu do zasad przyjętych za „zasłoną niewiedzy”⁴², którą definiuje się następująco:

Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swojego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji klasowej ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne talenty i uzdolnienia, takie jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale. Przyjmę nawet, że strony umowy nie znają swoich koncepcji dobra ani swoich szczególnych skłonności psychicznych. Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy⁴³.

Zasłona niewiedzy powstrzymuje ludzi przed rządzeniem swoim życiem zgodnie z zasadami, które zawierają te przygodne, „zewnątrzne” względy, nie pozwalając, by podmioty miały wiedzę o swoim osobistym wyposażeniu, pragnieniach, projektach i skłonnościach.

Robert Paul Wolff w swojej książce *In Defense of Anarchism*⁴⁴ kreśli polityczne implikacje Kantowskiego pojęcia autonomii. Wolff nie przedstawia metafizycznej teorii *ja*;

⁴⁰ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, op. cit., s. 725.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Choć Rawls od napisania *Teorii sprawiedliwości* odszedł od konkluzji metafizycznych (zob. np. John Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, t. 14, ss. 223-251), pozostaje pytanie dotyczące tego, czy takie odejście jest możliwe, jeśli wziąć pod uwagę jego, opartą na pragnieniach, argumentację, że naturalna loteria podważa pogląd, że sprawiedliwość może opierać się na tych cechach charakterystycznych, które zyskuje się wskutek „trafu”. Niezależnie od tego, czy Rawls rzeczywiście od nich odchodzi, czy nie, jego omówienie autonomii (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, op. cit., ss. 724-732) wydaje się, w niekwestionowany sposób, powiązana z metafizyczną koncepcją *ja*, a przynajmniej była za taką uznawana w najnowszych dyskusjach dotyczących trafu moralnego i odpowiedzialności moralnej. Dlatego omawiam poglądy Rawlsa w kontekście ich wpływu na dyskusje metafizyczne dotyczące *ja* i odpowiedzialności moralnej, ignorując odejście Rawlsa od konkluzji metafizycznych.

⁴³ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, op. cit., ss. 41-42.

⁴⁴ Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, op. cit.

zamiast tego koncentruje się na użyciu pojęcia „autonomia” w kategoriach tego, co Feinberg nazywa „władzą suwerenną”, a zatem opisuje autonomię w jej formie politycznej. Autonomia to wolność od kontroli innej woli, a wolność – wraz z obowiązkiem uznania tej wolności w przyjmowaniu odpowiedzialności za swoje działanie – prowadzi Wolffa do wniosku, że autonomia jest po prostu niezgodna z wiążącymi nakazami ze strony władzy. Autonomiczne działanie musi być określone przez sam podmiot⁴⁵. Gdy na przykład oddajemy się w ręce lekarza, porzucamy swoją autonomię, choć jest to usprawiedliwione⁴⁶. Wolff stwierdza: „Człowiek autonomiczny, na tyle na ile jest autonomiczny, nie podlega woli innego człowieka. Może robić to, co mu inny każe, ale nie dlatego, że kazano mu to zrobić”⁴⁷.

Nieadekwatność koncepcji autarkii dla autonomii praktycznej

Problem z ujęciem autonomii jako samowystarczalności polega na tym, że jest ono zbyt rygorystyczne do praktycznego zastosowania. Choć samowystarczalność w określaniu wartości moralnej może wydawać się atrakcyjna, jest w ogóle niemożliwa na poziomie praktycznego określania działań. Nawet Wolff to uznaje: „Istnieją wielkie, być może niemożliwe do przezwyciężenia przeszkody dla osiągnięcia całkowitej i racjonalnej autonomii w świecie nowoczesnym”⁴⁸.

Działanie w sposób samowystarczalny wydaje się polegać na prowadzeniu dość surowej egzystencji, której brak wielu rzeczy, o których sądzimy, że stanowią część pełnego, bogatego i mocnego życia. Działanie w takim przypadkowym, zewnętrznym celu, jakim jest spełnienie życzeń dziecka, małżonka lub rodzica, *ponieważ* jest to właśnie to, czego ukochana osoba pragnie, nie spełniłoby wymogu samowystarczalności, ponieważ określenie działania byłoby wówczas zależne od treści życzeń ukochanej osoby, jednak takie działania są często tym, co uważamy za ucieleśnienie bogatego życia⁴⁹.

W dodatku wydaje się, że istnieje zasadnicza niezgodność między samowystarczalnością a jakimkolwiek odwołaniem do autorytetu. Jeśli określenie czyjegoś działania zależy od treści nakazu autorytetu, określenie działania nie jest samowystarczalne.

⁴⁵ Ibidem, s. 13.

⁴⁶ Ibidem, s. 15.

⁴⁷ Ibidem, s. 14.

⁴⁸ Ibidem, s. 17.

⁴⁹ Dobre omówienie tego, jak wiele współczesnych pojęć praktycznej autonomii, pozostaje w sprzeczności z tego rodzaju zachowaniem, zob. Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, ss. 23-25.

Jednak odwołanie do różnych form władzy stanowi codzienny element życia. Na przykład odwołujemy się autorytetu lekarza w medycynie, naukowca w fizyce i do reguł ruchu drogowego, gdy prowadzimy samochód. Odwołania te, dalekie od tego, by zagrozić autonomii, wydają się ją raczej poszerzać. Na przykład nie przemieścilibyśmy się z jednego miejsca w drugie, gdyby przepisy ruchu drogowego nie były powszechnie stosowane. Odwołania do autorytetu w obszarach takich jak medycyna zwalniają nas z konieczności uczenia się podstaw tej dziedziny, jeśli chcemy i decydujemy się poświęcić czas na rozwijanie naszych kompetencji w innych obszarach.

Rygorystyczność pojęcia „autonomii jako autarkii” wydaje się po prostu zbyt wielka. Aby mogła być pojęciem praktycznym, autonomia musi raczej pozwalać, by osoba była w stanie włączyć zewnętrzne wpływy we własne określenie działania, niż wymagać całkowitego oderwania się od nich. Właśnie to osiąga się dzięki pojęciu autonomii jako „rządzenia sobą”.

III. Autonomia jako rządzenie sobą

Dotychczas zbadaliśmy, jak nowoczesne pojęcie autonomii rozwinęło się w pojęcie autarkii, czyli samowystarczalności. Jednak John Macken⁵⁰ pokazuje, że termin „autonomia” był początkowo stosowany przez Greków na oznaczenie pewnych praw miasta-państwa (praw do zarządzania swoimi własnymi sprawami) nawet wtedy, gdy było ono zależne od metropolii lub zewnętrznej siły. Macken śledzi rozwój idei autonomii w oświeceniu, kiedy pojęcie to używane było na oznaczenie praw jednostek do zarządzania swoimi własnymi sprawami w szerszych granicach ustalonych przez prawo. Takie użycie wydaje się pozostawać w sprzeczności z pojęciem samowystarczalności albo autarkii, jakie rozwijano od czasów Kanta, i rodzi pytania dotyczące znaczenia pojęć, jakie leżą u podstaw takiego rozumienia autonomii.

„Autonomia” wywodzi się od greckich słów *autos* i *nomos*, które dosłownie oznaczają „rządzenie sobą”. Aby lepiej zrozumieć właściwy źródłosłów tego terminu, musimy zagłębić się w rozumienie terminu „rządzący” w filozofii greckiej. Arystoteles analizował rządzącego w kategoriach greckiego miasta-państwa. W *Polityce* Arystoteles porównuje obywateli do żeglarzy na statku: „Otóż o obywatelu mówimy w tym znaczeniu, co np. o żeglarzu stanowiącym pewien człon zespołu. Choć między żeglarzami zachodzą różnice według tego, jakie zadania kto spełniać potrafi – jeden bowiem jest wiosłarzem, drugi sternikiem, trzeci podsternikiem, a inny może nosi jeszcze inne jakieś takie miano”⁵¹.

⁵⁰ Zob. John Macken, S.J., *The Autonomy Theme in the Church Dogmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

⁵¹ Arystoteles, *Polityka*, 1276b20-25; przeł. Ludwik Piotrowicz.

Rządzący jest jak sternik albo nawigator okrętu⁵². W ramach miasta-państwa tylko rządzącego charakteryzuje praktyczna mądrość i to właśnie różni go od zwykłego obywatela⁵³. Rządzący określa, co należy robić, ponieważ dysponuje praktyczną mądrością.

Nie jest przypadkiem, że Arystoteles używa analogii ze sternikiem, ponieważ sternik kieruje okrętem w sytuacji, gdy podlega działaniu czynników zewnętrznych, takich jak pogoda i prądy, od których zależy obranie określonego kierunku. Zrozumieć praktyczną mądrość to u Arystotelesa zrozumieć określenie cnotliwego działania jako związanego z działaniem w odniesieniu do zewnętrznych względów, zdolności i cech charakterystycznych, jak również rozważanej sytuacji. Mądrość praktyczna określa cnotliwe działanie, ale robi to w kontekście położenia jednostki. To właśnie zaczęto nazywać „środkiem”.

Nasze badanie autonomii, jak na razie, kładło nacisk na Arystotelesowskie ujęcie roli praktycznego rozumowania i „prawa rozumu” w kontekście wartości moralnej i różnic dzielących takie ujęcie od poglądu Kanta. Kant głosił, że wartość moralna powinna być czysta, nie podlegać wpływom zewnętrznych okoliczności. Z tego powodu usuwa się wpływ obcych przyczyn na wartość moralną działania, tak więc wartość moralna konkretnego działania jest tak spójnym określeniem jak dedukcja matematyczna, nie zależy od okoliczności, konkretnej osoby itd.

Arystoteles z kolei uznaje, że określenie cnotliwego działania jest praktyczne, nie ma ścisłego charakteru rozumowania teoretycznego⁵⁴. Moralna wartość konkretnych działań zmienia się w zależności od sytuacji i od osoby. Tak więc Arystoteles postrzega prawo rozumu praktycznego w odniesieniu do obowiązku moralnego jako ucieleśnione w środku, który włącza zewnętrzne względy w samo sedno określenia obowiązku moralnego:

Z góry zaś na to jedynie zgodzić się trzeba, że wszelkie zagadnienia praktyczne przedstawiać należy w ogólnym zarysie tylko, a nie w sposób ścisły, jak to już zresztą na początku powiedzieliśmy, że żądać należy zawsze opracowania zgodnego z naturą przedmiotu. Otóż kwestie dotyczące postępowania i tego, co pożyteczne, nie dopuszczają żadnych stałych określeń, podobnie jak zagadnienie tego, co jest zdrowe. Jeśli zaś tak się rzecz ma w odniesieniu do kwestii ogólnych, to tym bardziej nie może być dokładne opracowanie poszczególnych kwestii jednostkowych; nie podpada ono bowiem pod żadną sztukę ani pod żadne przepisy, lecz sami działający muszą zawsze stosować się do danych okoliczności, jak się to dzieje też przy wykonywaniu sztuki lekarza czy *sternika*⁵⁵.

W tym, Arystotelesowskim, sensie zewnętrznych wpływów nie postrzega się jako zagrożenia dla zdolności do rządzenia tak długo, jak długo działa się zgodnie

⁵² Arystoteles, *Polityka*, 1279a1-5.

⁵³ Arystoteles, *Polityka*, 1277b25-30.

⁵⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1104a5-10.

⁵⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1104a1-10; przeł. Ludwik Piotrowicz, podkr. T.M.

z praktyczną mądrością, a nie z jakimś innym wyznacznikiem działania (takim jak pozwolenie, by pragnienia doprowadziły do folgowania każdej przyjemności). Rządzący jest jak sternik okrętu i steruje zgodnie z praktyczną mądrością (będącą w tym przypadku środkiem). Jeśli zewnętrzne wpływy stają się wyznacznikiem zachowania, te zewnętrzne wpływy działają jak sternik i jak rządzący.

Zewnętrzne wpływy nie mogą *określać* zachowania. Jak długo one nie rządzą, lecz jedynie wpływają na to, jak ktoś rządzi (wpływając na środek, tak jak prądy albo pogoda wpłynęłyby na sternika okrętu), tak długo nie stanowią zagrożenia dla zdolności do rządzenia własnym życiem. W tym miejscu trzeba zadać pytanie o to, kto jest sternikiem – podmiot, czy zewnętrzne czynniki?

W odpowiedzi na pytanie, kto działa jako sternik, brakuje wyraźnego rozróżnienia. W rzeczywistości nasze działania, za wyjątkiem tych, które są fizycznie wymuszone (jak wtedy, gdy uderzę kogoś, ponieważ moja ręka została pchnięta przez inną osobę), zawierają elementy zarówno wpływu okoliczności, jak i ocenego osądu podmiotu. Choć pojęcie autonomii jako rządzenia samym sobą na ogół nie postrzega zewnętrznych wpływów jako przymusowych, istnieją jednak pewne wpływy, które z pewnością zagrażają roli podmiotu jako sternika. Na przykład bandyta przykładą broń do głowy ofiary i rozkazuje jej przejść przez ulicę. Można twierdzić, że ofiara ma wybór: chce, czy nie chce otrzymać strzał w głowę, ale nikt z nas w tych okolicznościach nie uzna tego za realną możliwość. Arystoteles uznaje taką sytuację za zagrażającą, przynajmniej w pewnym sensie, kontroli podmiotu:

Co się zaś tyczy czynów, których się dokonuje z obawy przed większym złem lub ze względu na jakieś dobro – np. jeśliby tyran jakiś kazał popełnić czyn haniebný człowiekowi, którego rodziców i dzieci ma w swej mocy (z tym, że w razie popełnienia tego czynu ocaleją, a w razie zaniechania go zginą) – to jest rzeczą wątpliwą, czy taki czyn jest od woli zależny, czy też niezależny. Podobnie ma się rzecz przy wyrzucaniu dobytku ze statku w czasie burzy na morzu; nikt bowiem nie pozbawia się – w bezwzględny tego słowa znaczeniu – dobrowolnie dobytku, każdy jednak rozumny człowiek czyni to dla ocalenia siebie samego i innych osób⁵⁶.

W tym omówieniu Arystoteles określa takie działania jako „mieszane” – są one dobrowolne, ale określenie działania nie odzwierciedla praktycznej mądrości podmiotu w takim stopniu, w jakim odzwierciedla rozważane okoliczności. Arystoteles podaje nawet przykład sternika, którego przekonali „ludzie, w których mocy to leżało”⁵⁷. Interesujący aspekt takich przypadków polega na tym, że praktyczna mądrość podmiotu jest założona przez przymusowy charakter okoliczności. Jest tak dlatego, że tak ceni

⁵⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1110a5-10; przeł. Ludwik Piotrowicz.

⁵⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1110a5; przeł. Ludwik Piotrowicz.

jedną możliwość, że zdobywa się na działanie w konkretny sposób. Jednak nie można tu powiedzieć, że podmiot działa jak sternik, ponieważ faktyczną treść określonego przez niego działania lepiej jest wyjaśnić przez odwołanie do położenia podmiotu niż przez odwołanie do jego zdolności oceny.

W przykładzie z przytoczonego wyżej cytatu możemy dostrzec pojawianie się koncepcji odróżniania działań, którymi kieruje podmiot, od tych, którymi nie kieruje. Koncepcja ta przywołuje ideę „człowieka rozumnego”, a wspomina się o nim w powyższym cytacie, gdy Arystoteles stwierdza, że wyrzucenie dobytku za burtę w trakcie sztormu, by ocalić siebie i załogę jest tym, co zrobiłby każdy „człowiek rozumny”. Koncepcja ta zostaje przywołana ponownie, kiedy Arystoteles omawia działania podejmowane w okolicznościach, które przechodzą ludzkie siły. „Niektóre znowu czyny spotykają się nie z pochwałą, lecz z pobłażaniem mianowicie kiedy ktoś popełnia coś, czego nie powinien, z obawy przed czymś, co przechodzi siły ludzkie i czego nikt nie może wytrzymać”⁵⁸.

Fakt, że Arystoteles uznaje, że takie działanie wynika z presji, która „przechodzi siły ludzkie”, wskazuje, że postrzega takie nieproporcjonalne możliwości jako eliminujące w pewnym sensie podmiot jako sternika, tak jak pogoda może przemoc sternika okrętu (tak, że statek zostaje „uniesiony przez wiatr”). Metafora sternika opiera się zatem na założeniu, że gdy kierunek działania najlepiej jest wyjaśnić przez odwołanie się do ocennego osądu danego podmiotu, podmiot działa jak sternik. Kiedy żaden rozumny podmiot nie mógłby postąpić inaczej, nie wyjaśniamy kierunku zachowania przez odwołanie do pewnej jakości lub cechy charakterystycznej ocennego osądu danego podmiotu, a więc uznaje się, że podmiot nie działa jako sternik.

Trzeba przyznać, że ten standard autonomii jest dość abstrakcyjny. Niemniej jednak pewien standard istnieje: czy zachowanie odzwierciedla ocenny osąd podmiotu albo czy okoliczności są takie, że żaden rozumny człowiek nie mógłby zdecydować inaczej, tak że określenie działania odzwierciedla okoliczności bardziej niż ocenny osąd podmiotu? Jeśli zachodzi to pierwsze, podmiot działa jak sternik. Jeśli to drugie – kurs statku odzwierciedla bardziej zewnętrzne okoliczności niż praktyczną mądrość podmiotu.

To ujęcie autonomii jako rządzenia samym sobą można określić jako materialne pojęcie autonomii. Autonomia wymaga, by podmiot odgrywał znaczącą rolę w formułowaniu *treści* swojego zachowania. Pod tym względem różni się ono od pojęcia proponowanego przez Kanta i innych teoretyków – autonomii jako autarkii, które dotyczy formalnych wymogów autonomicznego zachowania (żeby określenie zasady działania zostało dokonane w oderwany albo samowystarczalny sposób).

⁵⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1110a25; przeł. Ludwik Piotrowicz.

Przechodząc od względów formalnych do materialnych, to ujęcie autonomii przenosi punkt ciężkości tego pojęcia z niezależności albo samowystarczalności na aktywny ocenny osąd. Autonomia nie wymaga oderwania się od zewnętrznych wpływów. Wymaga raczej, żeby podmiot aktywnie oceniał te wpływy, a nie po prostu na nie reagował. Zewnętrzne wpływy nie *powodują* działania, lecz raczej dostarczają informacji, zgodnie z którymi steruje podmiot jako sternik.

Cechą charakterystyczną autonomii jest ten aktywny osąd. Gdy mówimy, że osoba ma autonomię, mamy na myśli to, iż nie reaguje ona jedynie na swoje otoczenie i inne zewnętrzne wpływy, lecz aktywnie, w ich kontekście, kształtuje swoje zachowanie. To właśnie ten aktywny osąd nadaje tożsamość zachowaniu jako działaniu konkretnego podmiotu, które można przypisać jego własnej ocenie obecnych wpływów w sposób, w jaki nie można przypisać biernej reakcji.

Ten model autonomii, oparty na metaforze sternika, może zapewnić praktyczny standard autonomicznego działania. Możemy na przykład przyjąć, że podmiot podlega wpływom reklamy, argumentacji lub hierarchii, nie poświęcając swojej autonomii. Możemy dopuścić, że chory odwołuje się do lekarza i zachowuje swoją autonomię. W rzeczywistości sterowanie w kierunku autorytetu w sferze opieki medycznej i od autorytetu w innych obszarach jest samym ucieleśnieniem autonomii.

W dodatku za pomocą tej koncepcji autonomii jako rządzenia samym sobą możemy się odnieść do kwestii, które doprowadziły Kanta do sformułowania koncepcji autonomii w kategoriach samowystarczalności. Jak można było stwierdzić, Kant był przekonany, że względy zewnętrzne sprawiają, że wartość moralna działania zależy od przygodnego zachodzenia lub niezachodzenia tych okoliczności. Wiąże to wartość moralną z działaniem w kontekście okoliczności zewnętrznych i pozwala, by raczej te względy niż rozum kierowały określeniami moralnymi (lub – na poziomie motywacyjnym – działaniem). Na przykład, jeśli pragnieniom pozwala się wpływać na wolę, wola będzie kierowana odwołaniem do przedmiotu lub stanu rzeczy, którego się pragnie, a nie będzie kierować sama sobą.

Problem polega tu na tym, że, zdaniem Kanta, oparcie woli na pragnieniu sprowadza się do chcenia przedmiotu lub stanu rzeczy, którego pragnę jako mojego skutku. Oznacza to więc traktowanie samego siebie jako środka⁵⁹ i przypisywanie określenia mojej woli pożądanemu przedmiotowi lub stanowi rzeczy⁶⁰. Na przykład, jeśli cenę przyjemność i pozwalam, by to, ile przyjemności wynikłoby z każdego z różnych, możliwych działań, wpłynęło na określenie mojego działania (prawdopodobnie określając działanie

⁵⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., ss. 46-47: 418 [46-47].

⁶⁰ Ibidem, s. 89: 448 [101].

zgodnie z tym, które działania poskutkowałyby największą przyjemnością), to wydaje się, że tym, co kieruje moim zachowaniem, jest ilość przyjemności, jaką skutkowałyby działania (co pozostaje poza moją kontrolą).

Aby zrozumieć wyrażone tu obawy Kanta, musimy przypomnieć historyczne korzenie jego koncepcji i fakt, że pragnął on uniknąć wyciągnięcia wniosku, do którego doszedł David Hume, że rozum jest – i powinien być – niewolnikiem namiętności. Kant utrzymuje, że rozum jest najwyższą funkcją człowieka, zaś natura jest taka, że człowiek powinien kierować się raczej nim niż pragnieniem⁶¹. Pogląd, że rozum jest niewolnikiem namiętności i że człowiek po prostu określa właściwe środki, co do celów ustalonych przez obiekt pragnienia (lub też jakikolwiek inny zewnętrzny wzgląd), stanowi zagrożenie dla koncepcji człowieka jako wolnej istoty, to postrzeganie człowieka jako jedynie trybiku w mechanicystycznym świecie, a tym samym niedocenianie właściwej roli rozumu i godności człowieka.

Te względy są istotne i rzeczywiście wydawałoby się, że postrzeganie człowieka jako kierowanego przez przedmioty pragnienia w taki sposób, by relegować rozum do roli niewolnika namiętności, oznacza zagrożenie dla możliwego do przyjęcia pojęcia autonomii. Jednak koncepcja autonomii jako rządzenia samym sobą nie postrzega człowieka w ten sposób. Traktując aktywny ocenny osąd człowieka jako cechę charakterystyczną, która wyjaśnia, dlaczego zachowanie ukierunkowane tak, jak jest, uznajemy oceną władzę człowieka za prawdziwego „pana” zachowania.

Robiąc to, nie osiągamy w pełni Kantowskiego celu traktowania działania jako celu samego w sobie, wciąż, w pewnym stopniu, narażamy się na krytykę, że nasze działania pojmowane są jako środki do stworzenia pożądanego stanu rzeczy. Jednak unikamy przyzwolenia, by obiekt pragnienia określał nasze działania, a tym samym unikamy popadnięcia w stanowisko Hume’a, które głosi, że osąd człowieka jest niewolnikiem pragnienia. Nie przypisujemy określenia naszego działania pożądanemu przedmiotowi albo stanowi rzeczy, lecz naszemu własnemu osądowi pragnień i innych wpływów.

Jeśli osąd człowieka uznamy za sternika, to tym samym pojmujemy działanie jako środek do celu, którego kierunek jest ustalany przez sam podmiot i choć ustalany jest z uwagi na okoliczności, z których wiele pozostaje poza kontrolą podmiotu, to sam kierunek nie jest po prostu wytworem faktycznych względów, lecz wytworem aktywnego osądu informacji dotyczących faktów dokonanego przez podmiot. To jedyne, czego wymagamy w możliwej do przyjęcia koncepcji autonomii. ■

przełożył Sebastian Szymański

⁶¹ Ibidem, ss. 13-14: 395 [4-5].

CZĘŚĆ II

DYLEMATY AUTONOMII A NOWOCZESNOŚĆ

AUTONOMIA CZY ALTERNOMIA?

PYTANIA O MORALNE PODSTAWY DEMOKRATYCZNEJ RÓWNOŚCI (WOKÓŁ DE TOCQUEVILLE'A, CASTORIADISA I LÉVINASA)

Małgorzata Kowalska

1. Kłopoty z równością

Tradycyjnie, od czasów starożytnych, za podstawową wartość demokratyczną zwykło uznawać się równość – równość praw (*isonomia*), ale także to, co Alexis de Toqueville określał wielce nieprecyzyjnym mianem *l'égalité des conditions*, a co polscy tłumacze oddali jako równość możliwości¹. Z bardziej szczegółowych rozważań Tocqueville'a można i należy wnosić, iż poza równością polityczną (rozumianą przede wszystkim jako równe prawo głosu przy wyborze swoich przedstawicieli, ale też jako równe prawo do wyrażania opinii, zrzeszania się i bezpośredniego angażowania się w sprawy publiczne, zwłaszcza na poziomie lokalnym), „równość możliwości” obejmuje także względną równość ekonomiczną (Tocqueville wspomina kilkakrotnie o „wyrównywaniu się majątków” jako zarazem warunku i efekcie ustroju demokratycznego, widząc w tym tendencję, której nawet nowa

¹ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Znak, Kraków-Warszawa 1996, t. 2, s. 104.

„arystokracja przemysłowa” nie będzie w stanie powstrzymać²), równość wykształcenia i aspiracji, wreszcie, i przede wszystkim, równość we wzajemnym traktowaniu się. W sumie trudno nie dojść do wniosku, iż „równość możliwości” – owa demokratyczna zasada zasad – jest terminem nieprecyzyjnym lub raczej niedookreślonym, bynajmniej nie z powodu braku analitycznej ścisłości posługującego się nim autora, lecz z powodów zasadniczych, tj. ze względu na istotową niemożność zredukowania demokratycznej równości do jednego tylko poziomu, jednego wymiaru życia społecznego lub – co na jedno wychodzi – ze względu na niejednoznaczność samego pojęcia równości, które próżno usiłowalibyśmy sprowadzić do jedyne go słusznego sensu. Ostatecznie to właśnie owa nieokreśloność, niejednoznaczność i zdolność przemieszczania się z jednego poziomu życia społecznego do innego nadaje idei równości jej moc wywrotową, a czasem wprost rewolucyjną.

Jednak od czasów Tocqueville’a, nie mówiąc o czasach starożytnych Greków (łącznie z Arystotelesem), nasza analityczna wrażliwość na wiele możliwych sensów pojęcia równości znacznie się wyostrzyła. Nie tylko potrafimy wymienić wiele jej poziomów i rodzajów (równość formalnoprawna, polityczna, ekonomiczna, kulturowa: zbiorowa i jednostkowa; równość szans, równość startu i równość rezultatu – by na tych klasycznych już rozróżnieniach poprzestać)³, ale na ogół wiemy również, że wcale niekoniecznie tworzą one spójną całość i raczej składają się na uniwersum wartości niewspółmiernych, a w praktyce nawet wzajemnie sprzecznych. Na przykład równość jednostek pozostaje w konflikcie z równością narodów czy kultur, równość szans, a nawet równość startu, przy nierówności talentów i wysiłków, kłóci się z równością rezultatów, a formalna równość praw nie tylko nie gwarantuje rzeczywistej równości politycznej i ekonomicznej, ale wręcz – przynajmniej na gruncie demokracji przedstawicielskiej i gospodarki rynkowej – zdaje się ją radykalnie ograniczać. Odwrotnie: dążenie do równości faktycznej, zwłaszcza ekonomicznej – przynajmniej jeżeli dokonuje się za pośrednictwem państwa – ogranicza równość formalną.

Dodajmy również, że od czasów Tocqueville’a, a zwłaszcza w ostatnich paru dekadach, bodaj bezpowrotnie utraciliśmy przekonanie, iż „równość możliwości” stanowi nieodwracalną tendencję nowoczesnych społeczeństw. Obserwacja przekształceń zachodzących w świecie, także, a może zwłaszcza, w jego najbardziej rozwiniętej części, pod wpływem technologicznej i rynkowej globalizacji skłania do wniosku, iż ogólną tendencją jest dzisiaj przyrost nierówności, a nawet rozszerzanie się grupy

²Ibidem, t. 1, ss. 7-8 i s. 173.

³Zob. m.in. Rymond Aron, *Esaj o wolnościach*, przeł. M. Kowalska, Aletheia, Warszawa 1997 (rozdział o wolnościach formalnych i realnych) i Giovanni Satori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski i D. Grynberg, PWN, Warszawa 1994 (rozdział o równości).

ludzi zbędnych. Na naszych oczach zatem krótka era demokracji (zawsze bardzo niedoskonałej) być może odchodzi w przeszłość, ustępując miejsca mieszance „merytokracji” i technokracji z oligarchią kapitałowo-finansową.

Czy w tej sytuacji trzeba bronić równości? Jeżeli tak, to jakiej, skoro istnieje wiele jej rodzajów? A przede wszystkim – w imię czego? Czy z moralnego punktu widzenia równość jest wartością autoteliczną?

Filozoficzne kłopoty z równością polegają w istocie nie tylko na tym, że jej pojęcie jest nieokreślone, a jej konkretne aspekty w praktyce bywają wzajemnie sprzeczne, lecz przede wszystkim na tym, że trudno bronić jej dla niej samej. Niezależnie od poziomu, na jakim ją rozpatrujemy, niezależnie od szczegółowego sensu, jaki możemy jej nadawać, w ścisłym rozumieniu jest ona wszak tylko formalną własnością relacji, wartością matematyczną: $a = a$. Czy istnieją ważne powody, dla których należałoby ludzi traktować jako równych i zrównywać ich pod wieloma względami, jeśli uznajemy, że na poziomie ontologicznym każdy jest całkowicie odrębną jednostką, a na poziomie empirycznym (fizycznym, psychicznym, intelektualnym, kulturowym, społecznym itd.) jednostki *de facto* różnią się w sposób nieraz radykalny?

Poniższe rozważania, osnute wokół myśli dwóch bliskich mi filozofów, są próbą odpowiedzi na te pytania. Najpierw, w sposób sztuczny, przeciwstawię dwie wartości, mogące nadać moralny sens demokratycznym postulatam, tj. zarazem ugruntować ideę równości w naszej „wrażliwości moralnej” i określić jej normatywny horyzont – z jednej strony samostanowienie, czyli zasadę autonomii, z drugiej strony – odpowiedzialność za innego, co pozwolę sobie nazwać zasadą alternomii. Takie przeciwstawienie znajduje oparcie nie tylko w tekstach przywoływanych autorów (Corneliusa Castoriadis z jednej, Emanuela Lévinasa z drugiej strony), ale także, na znacznie ogólniejszym poziomie, w dwóch różnych filozofiach, a także praktykach demokracji – tej, która kładzie akcent na wolność (nazwijmy ją filozofią i praktyką liberalną) i tej, która odwołuje się do wspólnoty, solidarności lub braterstwa (nazwijmy ją filozofią i praktyką socjalistyczną). Nie jest moralnie ani politycznie obojętne, w jaki sposób pojmujemy relacje w obrębie słynnej triady wydzwigniętej na sztandary francuskiej rewolucji – czy równość traktujemy jako funkcję wolności, czy jako funkcję braterstwa. Uznając nie tylko empiryczną, historyczną, ale też moralno-filozoficzną różnicę między liberalną i socjalistyczną wykładnią demokracji i sensu demokratycznej równości, chcę również pokazać, że opozycja między nimi jest w tym sensie dialektyczna, że żadnej z nich nie da się konsekwentnie brać pod uwagę, nie uwzględniając drugiej. Innymi słowy, spróbuję dowieść, że alternatywa sugerowana w tytule artykułu jest fałszywa, co wynika w szczególności z myśli obu przywoływanych autorów.

2. Castoriadis, czyli demokracja jako praktyka autonomii

Dla Corneliusa Castoriadisa aksjologiczne podstawy demokracji nie ulegają wątpliwości – w demokracji podstawą jest wolność, a ściślej – autonomia⁴. Demokracja nie zapewnia dobrobytu, który zależy od poziomu rozwoju technologicznego i gospodarczego, od stopnia opanowania przyrody, ani szczęścia, które jest sprawą prywatną, ale służy wyzwoleniu jednostek i całych społeczeństw spod heteronomii: władzy mitów i zwykłej siły, opresyjnych tradycji, narzuconych instytucji, fetyszyzowanego rynku, wyobcowanej techniki itd. Równość zaś stanowi formalny warunek wolności/autonomii w tym sensie, że, jak przekonuje Castoriadis, nikt nie jest w stanie skutecznie pokonać wpływu heteronomicznych czynników na swoje myślenie i działanie indywidualnie lub w nielicznej grupie.

Bliska konserwatywnym liberałom (w tym Tocqueville'owi) antynomia wolności i równości z perspektywy Castoriadisa jest więc całkowicie fałszywa. Podobnie jak fałszywa jest, w jego przekonaniu, opozycja między wolnością „formalną” i „realną” (faktyczną możliwością korzystania z praw), czyli, w uproszczeniu, prawno-polityczną i materialno-ekonomiczną⁵. Nierówność w dostępie do dóbr wiąże się ściśle, z tego punktu widzenia, z nierównością polityczną i odwrotnie, a nierówność prowadzi do heteronomii.

Heteronomia jest, według autora *Les carrefours du labyrinthe*, stanem poniekąd naturalnym zarówno w porządku jednostkowym, jak zbiorowym. Znakomita większość historycznych społeczeństw żyła zgodnie z tym, co uznawano za prawa nienaruszalne, obiektywne lub transcendentne. Pierwszym, i na długie lata jedynym, wyjątkiem od tej reguły – tego, chciałoby się rzec, stanu natury – była starożytna demokracja grecka, w której przebudzenie do autonomii, a więc i do równości pojmowanej jako *izonomia*, łączyło się z narodzinami filozofii, czyli krytycznego rozważania zastanych i możliwych sensów. Współbieżność i wzajemna współprzynależność demokracji i filozofii, ideału społeczno-politycznej autonomii i krytycznego myślenia, to dla Castoriadisa oczywistość: demokracja sprzyja krytycznemu myśleniu, a krytyczne myślenie sprzyja demokracji.

Myśl Cornelisa Castoriadisa to przede wszystkim filozofia polityczna, ale obejmuje także przesłanki (albo rozwinięcie) ontologiczne oraz pewną filozofię podmiotu.

⁴Zob. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975 oraz eseje i artykuły z kolejnych tomów *Les carrefours du labyrinthe*, w tym zwłaszcza „La démocratie comme procédure et comme régime” oraz „La culture dans une société démocratique” w tomie *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996. O myśli Castoriadisa obszerniej i bardziej szczegółowo pisałam [w:] M. Kowalska, *Demokracja w kole krytyki*, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2005, rozdział „Od heteronomii do autonomii i z powrotem”.

⁵C. Castoriadis, „La démocratie comme procédure et comme régime”, op. cit.

Zgodnie z podstawową tezą Castoriadisowej ontologii byt stanowi magmę lub potencję, czyli splot wielu możliwości, których urzeczywistnienie – lub nie – zależy przede wszystkim od aktywności podmiotów. Kształt rzeczywistości – przede wszystkim tzw. rzeczywistości społecznej, ale i tego, co w ogóle uznajemy za rzeczywistość – jest ostatecznie kwestią jednostkowej i zbiorowej wyobraźni, którą autor *Wyobrażeniowego stanowienia społeczeństwa* uznaje za podstawową siłę twórczą. Ta wyobraźnia jest wprawdzie zawsze uwarunkowana przez zastany kształt świata, ale nigdy nie jest przezeń, w ścisłym sensie, determinowana: na gruncie tych samych obiektywnych warunków, klimatycznych, demograficznych lub związanych z poziomem sił wytwórczych, można stworzyć różne sposoby życia, różne systemy znaczeń i wartości, także różne ustroje społeczno-polityczne.

Podmiot jest zatem aktywny i twórczy poniekąd z definicji, ale stopień i rodzaj tej twórczej aktywności może być bardzo różny, bardzo często jedynym jej rodzajem jest odtworzenie i podtrzymywanie świata sensów zastanych. Bardzo różny i na ogół niski bywa również stopień uświadomienia sobie, że rzeczywistość jest ludzkim, społecznym i historycznym produktem. Naturalność heteronomii polega właśnie na tym, że na ogół zarówno jednostkowa, jak zbiorowa wyobraźnia jest spętana przez reguły zastanego świata, a refleksja dotycząca związku między kształtem tego świata i ludzkim tworzeniem sensów nie istnieje albo ma charakter szczątkowy. W tym sensie w ciągu całej historii ludzkości mamy do czynienia przede wszystkim z podmiotem wyobcowanym i jakby uśpionym.

Z tej perspektywy demokracja, czyli praktyka autonomii, jest niczym innym, jak zbiorowym wysiłkiem, by wyjść z tego stanu i jednocześnie wyzwolić twórcze moce wyobraźni i refleksji. Autonomia wymaga obu tych warunków – odblokowania wyobraźni i refleksyjności rozumianej nie tylko jako zdolność przenoszenia pracy wyobraźni na poziom świadomości (źródłowa wyobraźnia jest bowiem nieświadoma), ale także jako zdolność jej monitorowania, krytycznego rozważania wyobrażeń i pragnień. Wymaga również połączenia wysiłków indywidualnych i zbiorowych, chociaż bowiem autonomiczne społeczeństwo nie jest niczym innym niż zbiorem autonomicznych jednostek, to jednostka ma szanse na autonomię tylko w ramach autonomicznego społeczeństwa, a więc tylko w ramach demokratycznych instytucji. Castoriadis podkreśla jednak konsekwentnie, że autonomia – ani zbiorowa, ani jednostkowa – nigdy nie jest faktem. Może być tylko horyzontem, zadaniem i niekończącym się procesem, wymagającym w takim samym stopniu pracy każdego nad sobą, jak i odpowiedniej organizacji stosunków społecznych. W płaszczyźnie jednostkowej pomocna bywa psychoanaliza, którą sam Castoriadis praktykował, występując w roli terapeuty, a która pomaga jednostkom wyzwolić się spod presji tego, co zostało narzucone przez tradycję, nawyki czy panujący system i uświadomić sobie, czego naprawdę pragną.

Celem psychoanalitycznej kuracji nie jest przy tym wcale danie folgi własnemu pragnieniu, lecz jego urefleksyjnienie, a jednocześnie także gotowość do krytycznej korekty przez konfrontację z pragnieniami innych, do jego krytycznego przepracowania⁶. W sumie chodzi o to, by odkrywając własne pragnienia i dochowując im wierności, refleksyjnie szukać sposobu na ich uzgodnienie z pragnieniami innych, zyskując w ten sposób możliwość kształtowania rzeczywistości.

Autonomia zakłada niezależność, zdolność oderwania się od sensów zastanych i narzucanych z zewnątrz. Jednak nie sprowadza się do niezależności. W niemniejszym stopniu niż Kant, Castoriadis zachowuje etymologiczny sens terminu: autonomia to nadawanie sobie prawa. Prawo zaś z definicji nie jest sprawą jednostkową, prywatną, lecz ma roszczenia uniwersalne. Nadając prawa sobie, nadaję je również innym, lub odwrotnie: tylko to uznaję za prawo obowiązujące *mnie*, co uznaję za prawo dla innych. Autonomia w żadnym razie nie jest synonimem samowoli. Oznacza, przeciwnie, uwzględnianie innych jako równych mnie samemu: nie jednakowych lub takich samych jak ja, lecz w równym stopniu zarazem zobowiązanych przez *nomos* i zdolnych/powołanych do jego ustanawiania. Prawo będące wyrazem autonomii jest zarazem w intencji zawsze ogólne i sporne, negocjowalne i negocjowane, a więc także zmienne. Demokratycznie ustalone zasady obowiązują dopóty, dopóki nie zostaną zastąpione przez inne. Ważne jest, by stanowienie tego prawa następowało w wyniku maksymalnie powszechnych i otwartych dyskusji oraz maksymalnie swobodnych i oddolnych decyzji, by każdy, kogo prawo i jego zmiany dotyczą, czuł się jego współtwórcą, nawet jeżeli w konkretnej sytuacji jego racje okazały się mniejszościowe i został przegłosowany⁷.

Krytykując współczesną demokrację przedstawicielską i partyjną jako faktyczną oligarchię, Castoriadis opowiadał się niezmiennie za demokracją bezpośrednią. Trudność jej ustanowienia w skali dużych państw uznawał za czysto techniczną i możliwą do przewyciężenia – gdyby tylko istniała taka polityczna wola. Problem w tym, że takiej woli dziś nie ma nie tylko po stronie decydentów, ale również po stronie mas. Castoriadis bolał nad tym, widząc w politycznej pasywności społeczeństwa konsumpcyjnego kolejną fazę triumfu heteronomii. Mimo to nie uważał, że postulat prawdziwej demokracji służącej rozwojowi autonomii jest utopijny.

Za utopię, i to szkodliwą, uważał natomiast oczekiwanie, że autonomia może zostać osiągnięta *hic et nunc*, że możliwa jest całkowita przejrzyistość jednostek i całych

⁶O znaczeniu psychoanalizy według Castoriadisa zob., np. *L'insitution imaginaire de la société*, op. cit., s. 150 oraz esej: *Le délabrement de l'Occident* [w:] *La montée de l'insignifiance*, op. cit.

⁷„Mogę być wolny pod panowaniem prawa tylko wtedy, gdy mogę powiedzieć, że to prawo jest moim prawem, że mogłem faktycznie uczestniczyć w jego obmyśleniu i w jego uchwaleniu, nawet jeżeli moje preferencje nie uzyskały większości”. Castoriadis, „La démocratie comme procédure et comme régime”, op. cit., s. 227.

społeczeństw dla nich samych oraz spontaniczna zgodność wszystkich pragnień lub wyobrażeń. Fantazmat takiej przejrzystości i zgodności ma, twierdził, charakter totalitarny. Autonomia, powtórzmy, jest wysiłkiem i procesem, a możliwa równość, choć nie może ograniczać się do równości formalnej i powinna przekładać się na równość szans i warunków materialnych, nigdy nie usuwa różnic między podmiotami, z których potencjalnie każdy obdarzony jest własną „radykalną wyobraźnią”.

W sumie odpowiedź Castoriadis na interesujące nas pytanie można streścić tak: równość nie jest wartością samoistną, lecz funkcją jednostkowej i zbiorowej autonomii. Autonomia konkretnej jednostki, rozumiana jako samodzielne kształtowanie swojego życia i otaczającej rzeczywistości, wymaga autonomii innych i już w tym sensie musi być przedsięwzięciem wspólnym. Co więcej, zakłada horyzont ogólności i bierze pod uwagę innych ludzi ze względu na konstytutywny dla niej element *nomos*. Jednostkowy i zbiorowy wysiłek na rzecz autonomii dokonuje się przy tym zawsze w środowisku nieprzejrzystym (nie rozumiemy dobrze ani siebie samych, ani tym bardziej innych, *ergo* ani nad sobą, ani nad innymi nie możemy naprawdę panować) oraz mnogim (podmiotów z ich świadomością i nieświadomością jest zawsze wiele i nie sposób sprowadzić ich do wspólnego mianownika). Równość praw, ale także względna przynajmniej równość materialna jest warunkiem, ale i efektem dążenia do życia zgodnie ze swoimi wyobrażeniami w nieustannym krytycznym dialogu z innymi.

3. Lévinas, czyli demokracja w służbie Innego

W odróżnieniu od Castoriadis Lévinas nie był filozofem politycznym, a w tej mierze, w jakiej podstawowe znaczenie miała dla niego różnica między etyką i polityką, może się nawet wydawać myślicielem programowo antypolitycznym, mimo to nietrudno się w jego myśli doszukać wymiaru politycznego. Nietrudno również wykazać, że, chociaż bardzo rzadko pisał o tym wprost, był zdecydowanym, a nawet radykalnym demokratą. Jednak sposób, w jaki filozoficznie podbudowywał i uzasadniał demokratyczne przekonania, lub inaczej – w jaki od zasad swojej filozofii moralnej przechodził do konsekwencji politycznych, jest pod wieloma względami szczególny.

Mogłoby się wydawać, że filozofia Lévinasa leży na antypodach propozycji Castoriadis. Autor *Całości i nieskończoności* nie tylko nie uznaje wolności za właściwy cel moralny, ale zdaje się systematycznie ją dyskredytować i uznawać wręcz za esencję, sprzecznego z etyką egoizmu, ontologicznego przywiązania do bytu, tożsamości, immanencji itd., a ostatecznie i przede wszystkim – do władzy, jaką podmiot mógłby uzyskać nie tylko nad sobą, ale nad innymi. W literalnej opozycji do całej zachodniej tradycji (za której reprezentatywnego, a nawet radykalnego, przedstawiciela wypada

uznać Castoriadis, chociaż sam Lévinas nigdy o nim nie wspomina i może nawet nigdy go nie czytał) etyka zostaje tu związana nie z postulatem jednostkowej i zbiorowej autonomii, lecz z postulatem podporządkowania „ja” innemu człowiekowi, „pragnieniu Innego” i „zapominaniu o sobie” w poczuciu długu wobec innego i odpowiedzialności za innego. W tej perspektywie „ja” nie tylko tym bardziej jest etyczne i tym bardziej jest sobą (jako niezastępowalny podmiot odpowiedzialności), im bardziej jest wobec innego bierne, wrażliwe na jego wezwanie, im bardziej gotowe jest mu się podporządkować i służyć, rezygnując z własnych potrzeb, wyobrażeń, refleksji i wiedzy.

Wyraźniej niż ktokolwiek Lévinas podkreślał, że równość nie jest wartością źródłową ani wartością *per se*. Źródłowa w sensie moralnym (a nawet już ontologicznym) jest nierówność rozumiana jako brak wspólnej miary między mną i innym, ale także i przede wszystkim – to jest jej właściwy sens etyczny – jako wyższość innego nade „mną”, jako „moja” wobec niego podległość. Innymi słowy, w źródłowej relacji „ja” z innym nie ma nie tylko identyczności „członów”, ale i symetrii między nimi.

Tę źródłową nierówność czy asymetrię można opisywać jako przewagę odpowiedzialności nad wolnością. Nawet jeśli przyjmiemy, że wolność jest wcześniejsza w porządku ontologicznym, że „ja” – jednostkowy podmiot, „tożsamy” – jest wolne przed spotkaniem innego dzięki samemu faktowi separacji, czyli ontologicznego oddzielenia zarazem od innych i od anonimowego bycia „w ogóle”, że jest wolne nie tylko w swojej wewnętrzności, ale także w swojej relacji ze światem, zarówno wtedy, kiedy tylko używa życia, „rozkoszując się żywiołami”, jak i wtedy, kiedy opanowuje żywioły, pracując i kształtując świat przedmiotów; nawet kiedy uznamy takie pierwszeństwo wolności, powinniśmy uznać również, twierdzi filozof, iż wolność zostaje gruntownie zakwestionowana przez doświadczenie „twarzy innego”. Spotkanie z innym sprawia, że „ja” swojej wolności się wstydi i ją zawiesza, wkraczając w inny porządek – już nie ontologiczny, lecz metafizyczny. Taki, w którym wolność ma sens tylko o tyle, o ile służy innemu.

Dla naszych rozważań jest to być może punkt kluczowy. Jeżeli wczytać się uważniej w myśl Lévinasa, nie jest ona równoznaczna z negowaniem znaczenia wolności, prowadzi raczej do jej przedefiniowania. Interesujące w tym kontekście są zwłaszcza rozważania zawarte w podrozdziale *Całości i nieskończoności* pod znaczącym tytułem „Inwestytura wolności”⁸. Inny kwestionuje moją wolność, ale ani mnie jej nie pozbawia, ani nie każe mi się jej wyrzec, a jedynie zmienia jej sens lub wręcz dopiero nadaje jej sens, wiążąc ją z odpowiedzialnością. W gruncie rzeczy trudno nie dojść do wniosku, że opozycja wolności i odpowiedzialności, do jakiej zdaje się skłaniać pobieżna lektura Lévinasa,

⁸E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.

jest fałszywa, jaki bowiem sens może mieć pojęcie odpowiedzialności w odniesieniu do istoty zniewolonej? Rozumowanie, zgodnie z którym, aby można było za coś lub kogoś odpowiadać, trzeba być wolnym (przynajmniej w tym minimalnym sensie, że nie jest się całkowicie bezwolnym lub bez reszty zdeterminowanym), jest tyleż klasyczne, co intuicyjnie oczywiste. Znajdujemy je nie tylko w patentowanych filozofiach wolności, takich jak filozofia Sartre’a, ale i w powszechnie przyjmowanych doktrynach oraz praktykach prawnych, w świetle których oczekiwanie od kogoś odpowiedzialności i pociąganie go do odpowiedzialności ma sens wyłącznie przy założeniu, że ów ktoś nie musiał zrobić tego, co zrobił. Lévinas, bardziej niż ktokolwiek, sproblematyzował związek odpowiedzialności i wolności, uwypuklając zawartą w tej pierwszej *odpowiedź* na wezwanie płynące z zewnątrz oraz bierność podmiotu, który tego wezwania słucha, co za tym idzie – obecność w akcie odpowiedzialności ruchu przeciwnego do wolności rozumianej jako spontaniczność; jednak wbrew pozorom tego związku nie rozerwał. Odpowiedzialność nie jest tu ani prostą konsekwencją wolności, ani jej przeciwieństwem, lecz jej konieczną korektą i moralnym usprawiedliwieniem.

Gdyby myśl Lévinasa ograniczała się do analizy odpowiedzialności „ja” za innego, rozumianego jako konkretny drugi, jako bezpośrednio doświadczana „twarz”, powody do nadawania tej myśli sensu politycznego i do łączenia jej z pytaniem o podstawy demokracji byłyby nader wątle. Odpowiedzialność zdefiniowana jako moralne zobowiązanie „ja” wobec konkretnego innego zdaje się odsyłać raczej do postulatu jednostronnej dobroczynności, a *in extremis* do idei świętego samoofiarnictwa, niż do zasady izonomii i równych możliwości. Właściwie polityczny, a zarazem demokratyczny aspekt Lévinasowskiej myśli ujawnia się dopiero wtedy, gdy pojęcie „innego-drugiego” wzbogaca on o pojęcie „trzeciego”, by ostatecznie zobowiązania „ja” wobec innego rozciągnąć na wszystkich innych, znanych i nieznanach. To uogólnienie nie jest obcym wtrętem w Lévinasowskiej filozofii, przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że od początku (przynajmniej od *Całości i nieskończoności*) inny człowiek był tu rozumiany jako konkretny inny i zarazem jako każdy inny, inny w ogóle. Każdy inny, nie tylko ten, którego aktualnie spotykam, z którym stoję twarzą w twarz, wzywa mnie do odpowiedzialności, nawet jeśli tego wezwania bezpośrednio nie słyszę, a skoro tak, to moja sytuacja moralna komplikuje się w tym sensie, że nie mogę już prostolinijnie odpowiadać tylko za jednego lub drugiego. Mając na uwadze dobro wszystkich, a przynajmniej wielu, muszę zacząć porównywać ze sobą różnych innych, to znaczy ustanawiać płaszczyznę, na której różne jednostki, choć w sobie inne, a zatem nieporównywalne, są jednak porównywalne. Jest to empiryczna płaszczyzna dóbr, pozycji, władzy, a także i nade wszystko, sposobów wzajemnego traktowania się. Kiedy na tej płaszczyźnie drugi człowiek okazuje się bardziej uprzywilejowany

niż inny – trzeci – to moje moralne zobowiązanie dotyczy bardziej tego ostatniego. Nie przypadkiem już na najbardziej pierwotnym poziomie Lévinasowskich rozważań synonimem innego jest „biedak”, „wdowa”, „sierota” lub „proletariusz”. W pewnym sensie „biedakiem” jest każdy, także ten, kto opływa w dostatki, o ile mnie potrzebuje, ale dopiero porównanie innych na płaszczyźnie empirycznej każe ich pod tym względem różnicować: nie każdy jest biedakiem w takim samym stopniu, nie każdy zatem zobowiązuje mnie do takich samych odpowiedzi. Co więcej i co ważniejsze, jeżeli drugi jest bardziej uprzywilejowany niż trzeci i w dodatku prześladowuje lub wykorzystuje trzeciego, to, powiada Lévinas, moja odpowiedzialność za innego może, a nawet musi polegać na przeciwstawieniu się owemu drugiemu i na powstrzymaniu go – nawet siłą – od prześladowania i wyzysku⁹.

W ten sposób dochodzimy do idei równości. Można powiedzieć, że w gruncie rzeczy od początku stanowi ona podstawę moralnych rozważań Lévinasa, opierają się one bowiem na założeniu, że chociaż każdy jest inny, to każdy zobowiązuje mnie w takim samym stopniu i w samej swojej inności wszyscy inni są dla mnie równi, co jednak nie znaczy, tacy sami. Tę równość w inności nazywa Lévinas braterstwem – wszyscy inni są dla mnie braćmi, czyli istotami ode mnie i od siebie nawzajem różnymi, ale w równym stopniu ze mną i ze sobą nawzajem spokrewnionymi, bliskimi sobie, to znaczy w równym stopniu wymagającymi odpowiedzialności ode „mnie”, ale także odpowiedzialności wzajemnej: każdego za każdego i za wszystkich. Z uznania tak rozumianego braterstwa wypływa już bezpośrednio postulat równych zobowiązań i równych praw: każdy jest zobowiązany troszczyć się o innych i każdy ma takie samo prawo do troski ze strony innych. Prowadzi to do idei równości formalnoprawnej i politycznej, ale także do czegoś więcej, do postulatu nieustannego wykraczania poza to, co formalnie gwarantuje prawo, do wychodzenia naprzeciw potrzebom obcych i biedaków, do naprawiania empirycznych krzywd i korygowania tych nierówności, które jawią się jako niesprawiedliwe, bo sprzeczne z zasadą braterstwa.

Specyfika demokratycznego egalitaryzmu Lévinasa polega na tym, że opiera się na uznaniu prymatu „moich” zobowiązań wobec innych ludzi – każdego z osobna i wszystkich. Tak jak egoistyczna wolność wymaga korekty przez odpowiedzialność za konkretnego innego, tak sama ta odpowiedzialność wymaga korekty polegającej na wychodzeniu z sytuacji jednostronnego zobowiązania przez jednostkową twarz w stronę zobowiązania wobec wielu innych i symetrycznego zobowiązania wszystkich wobec wszystkich. W *Inaczej niż być...* Lévinas nazywa to „nieustanną korektą źródłowej

⁹ Zob. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 150.

asymetrii”¹⁰. Akcent pada jednak nieodmiennie na „moje” zobowiązanie, „moją” odpowiedzialność, na konieczność wyjścia przeze „mnie” z porządku egoistycznego bycia. Z tej perspektywy demokratyczne prawa mają wartość tylko o tyle, o ile wyrastają z metafizycznego pragnienia dobra i służą Innemu (z dużej litery) – ostatecznie Bogu, choć odsłania się on tylko przez twarz innych ludzi – a nie „mojej” emancypacji czy samorealizacji. Najprościej mówiąc, demokracja ma tutaj moralny sens tylko o tyle, o ile opiera się na radykalnym altruizmie.

4. Autonomia, heteronomia, alternomia

W powyższej, nieuchronnie bardzo sumarycznej, rekonstrukcji filozofii Castoriadis i Lévinasa uwypukliłam różnice między nimi, ale zaznaczyłam również miejsca, w których mogliby się ze sobą porozumieć, a nawet zgodzić. Spróbuję teraz to możliwe porozumienie rozwinać, w dużym stopniu wychodząc poza literę, lecz, jak sądzę, nie poza ducha myśli obu autorów.

Jeżeli jakakolwiek dyskusja ma mieć sens, trzeba najpierw ustalić możliwie jednolite znaczenie podstawowych terminów. Przyjmijmy zatem – zakładając, iż zarówno Castoriadis, jak Lévinas mogliby się z tym zgodzić – że, aby można było mówić o autonomii w odniesieniu do jednostkowego podmiotu, muszą być spełnione cztery podstawowe warunki: a) podmiot ma poczucie własnego „ja” i swojej odrębności zarówno od otaczającego świata, jak od innych ludzi; b) jest względnie niezależny od świata i od innych, to znaczy nie jest/nie czuje się zmuszany do określonych działań lub sposobów myślenia; c) jest zdolny do refleksji, a co za tym idzie do refleksyjnej samokontroli; d) ma zdolność „stanowienia prawa”, to znaczy samodzielnego rozstrzygania o tym, co słuszne i obowiązujące dla niego, a także dla innych. Takie rozumienie autonomii nie jest właściwe żadnemu konkretnemu autorowi, stanowi raczej rodzaj „wypadkowej” różnych koncepcji od Kartezjusza i Kanta po myśl współczesną i odpowiada, jak wolno sądzić, dość powszechnym, jeśli nie potocznym intuicjom wiązanim dziś z tym terminem. Dlatego pomysł, aby porównanie propozycji Castoriadis i Lévinasa – hipotetyczny dialog między nimi – przeprowadzić na podstawie takich definicyjnych ustaleń, nie wydaje się nadużyciem.

Chcąc zbadać relacje między autonomią i alternomią, proponuję postępowanie w trzech (sztucznie rozdzielonych) krokach: najpierw przyjrzeć się relacji między autonomią i heteronomią w świetle myśli Castoriadis i Lévinasa, następnie – w tym samym świetle – pojęciu „alternomii” w zestawieniu z heteronomią, by wreszcie sformułować ogólne wnioski dotyczące stosunku między tymi dwoma kluczowymi pojęciami.

¹⁰ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.

W pierwszej chwili można uznać, że Castoriadis i Lévinas pojmują relacje między autonomią i heteronomią w sposób całkowicie odmienny, a nawet przeciwny. Ten pierwszy, uznając autonomię za nieskończone zadanie, podkreśla jej historyczną i biograficzną wtórność wobec panowania heteronomii oraz jej każdorazowe ograniczenie. Ten drugi, zwłaszcza w *Całości i nieskończoności*, gdzie poświęca wiele miejsca opisowi samotnego podmiotu, zdaje się uznawać, przeciwnie, faktyczne pierwszeństwo jeśli nie autonomii, to czegoś, co ją pod pewnymi względami przypomina i zapowiada. Jednak wystarczy przyjrzeć się obu filozofiom nieco bliżej, by przekonać się, iż w każdym przypadku sprawa jest o wiele bardziej złożona.

Podmiot, w ujęciu Castoriadisa, nawet kiedy jest niedojrzały, spętany przez konwencje i ulegający społecznym przymusom, nawet kiedy przez samą jego wyobraźnię przemawia „to, co inne”, pozostaje bytem wyobrażającym, myślącym i działającym. Tym, co go zniewala, jest przede wszystkim produkt społeczny, do powstania którego przyczyniła się aktywność innych ludzi. Jak już mówiliśmy, zdaniem Castoriadisa, człowiek jest aktywny i twórczy właściwie z definicji, jego zniewolenie ma charakter alienacji i w tym sensie jest faktem ontologicznie wtórnym, chociaż historycznie dominującym, a nawet pierwotnym. Z drugiej strony, skoro zniewolenie jest nie tylko możliwe, ale zawsze mniej lub bardziej faktyczne, to trzeba wnioskować, iż owa twórcza podmiotowa zasada ma status jedynie możliwości, albo że jest zasadą słabą, taką, która ujawnia się tylko niekiedy i do ujawnienia której, zwłaszcza w skali powszechnej, trzeba szczególnych warunków (filozofii i demokracji). W praktyce, zarówno w realnej historii społeczeństw, jak w realnym życiu jednostek, granica między autonomią i heteronomią jest niewyraźna i każde z tych określeń ma wartość jedynie względną. Heteronomia nigdy nie jest tak całkowita, by bez reszty eliminować moment twórczości, a twórczość nigdy nie jest tak swobodna, by unieważniać wpływ zewnętrznych sił.

W rzeczywistości podobnie można określić sytuację podmiotowości w ujęciu Lévinasa. Znacząca różnica polega jedynie, lub aż, na tym, że źródłowe ograniczenia jednostkowej autonomii mają tu związek nie z istnieniem społecznych przymusów, zastanego świata sensu, faktycznie obowiązujących reguł gry (bo od tych czynników fenomenologiczna analiza Lévinasa abstrahuje), lecz ze związkiem, w jakim jednostkowy podmiot pozostaje z bytem lub byciem „w ogóle”. Szczęśliwy samotny podmiot, o którym mowa w *Całości i nieskończoności*, w najlepszym razie spełnia dwa pierwsze, a może tylko pierwszy warunek autonomii – ma poczucie własnej odrębności, jest Tożsamym, to znaczy bytem wytwarzającym i odczuwającym własną tożsamość w odróżnieniu od bycia „w ogóle” (*il y a*). Jest więc świadomy siebie i zdolny do bezpośredniego przeżywania swojej sytuacji w świecie, a następnie do ujmowania świata jako przedmiotu swoich intencji czy działań. Na tym etapie jest wprawdzie świadomy, ale nie ma refleksji

i rozumu. Co więcej, granice między nim jako Tożsamym a otaczającym go światem są nieostre i zanikające. Dzieje się tak, kiedy bezpośrednio rozkoszuje się „żywiołami”, kiedy syty jest tym, czego dostarcza mu otaczający świat i całe swoje szczęście czerpie właśnie z tej „szczęśliwej zależności”¹¹, z przyswajania tego, co inne. Jednak granice między „samowystarczalnym” podmiotem i światem zanikają również, a może nawet przede wszystkim wtedy, gdy wykraczając poza bezpośrednią konsumpcję usiłuje on wziąć świat w posiadanie, ujmując go myślą, pracując i otaczając się przedmiotami swoich intencji. Kiedy bowiem byt staje się „światem dla mnie”, ogarnianym przez moją świadomość i przeze mnie przepracowanym, jego odrębność względem mnie, a zatem i moja odrębność względem niego staje się problematyczna. Ostatecznie, twierdzi Lévinas, „ja” i mój świat tworzymy całość, sferę Tego Samego albo immanencji i jest niejasne, czy za powstanie owej całości odpowiedzialna jest samodzielna aktywność podmiotu (jak skłonny jest sądzić filozof w *Całości i nieskończoności*), czy, przeciwnie, jest ona dziełem samego bycia, rozwijającego się „przez świadomość i działania jednostki” (jak twierdzi w heglowsko-heideggerowskim duchu w *Inaczej niż być...*)¹². Przy tej ostatniej hipotezie samoistność podmiotu stanowi zgoła fikcję, bo jego świadomość i sama jego tożsamość stają się elementami, a nawet wytworami „ogólnej historii bycia”.

W sumie, zarówno Castoriadis, jak Lévinas, chociaż każdy z nich w inny sposób, pokazują, że sam przez się jednostkowy podmiot dysponuje w najlepszym razie zarzyskiem autonomii (albo samą jej możliwością) i pozostawiony samemu sobie raczej tę możliwość zaprzepaszcza, niż rozwija. Innymi słowy, obaj myśliciele pokazują, każdy na swój sposób, że jednostkowa podmiotowość jest tyleż niewątpliwa, co krucha, jakby stale zagrożona upadkiem w podłoże, z którego się wyłoniła (Castoriadisowa *magma*, Lévinasowskie *il y a*), niezdolna do pokonania własnym wysiłkiem presji anonimowego bytu.

A. Heteronomia i alternomia

To, co nazywam alternomią, można uznać za synonim heteronomii tylko przy niedającym się utrzymać założeniu, że jednostka może stać się autonomiczna lub choćby zmierzać w stronę autonomii wyłącznie dzięki sobie. Już wywód w poprzedniej części prowadził do wniosku, że ani według Castoriadisa, ani według Lévinasa nie jest to możliwe. Rozwińmy nieco ten punkt.

¹¹ *Całość i nieskończoność...* op. cit., s. 124.

¹² Zob. *Inaczej niż być...* op. cit., ss. 50-53.

Przyjmijmy na początek, że „alternomia” – dosłownie: stanowienie/nadawanie (mi) prawa przez innego – może mieć sens mocniejszy i słabszy. W sensie mocnym znaczy, że to inny człowiek (inni ludzie) decyduje o kształcie, a nawet o samym istnieniu mojej podmiotowości. W sensie słabszym z alternomią mamy do czynienia już wtedy, gdy podejmując decyzje „ja” w istotny sposób liczy się z innymi i/lub gdy inni mają na owe decyzje zasadniczy wpływ.

Lévinas jest niewątpliwie zwolennikiem mocnej idei alternomii. Jednocześnie zdecydowanie odróżnia, a nawet przeciwstawia sobie prawo innego i heteronomię rozumianą jako zależność jednostkowego podmiotu od bycia albo „anonimowych sił”. Wrażliwość na twarz innego i podporządkowanie się wezwaniu płynącemu z tej twarzy stanowi, według niego, warunek zerwania z porządkiem anonimowości jako „złej” zewnętrznosci, w której podmiot może się zatracić. Dopiero wobec innego, który czegoś ode mnie oczekuje i któremu muszę odpowiedzieć, staję się ostatecznie zdolny do wypowiedzenia swojego „ja” w formule *me voici*: „oto jestem przed tobą”. Inaczej mówiąc, dopiero w obliczu innego, za którego poczuwam się do odpowiedzialności, definitywnie oddzielam się od anonimowego bycia (także społecznego) i ustanawiam się w swojej „jedyności” jako niezastępowalny, „wybrany” podmiot relacji z innym. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: dopiero spotkanie z drugim człowiekiem wyrывa „mnie” ze swego rodzaju ontologicznej drzemki, która pozwalała mi czuć się w takim samym stopniu sobą, co swoim światem, „całością tego samego”, i dopiero to spotkanie sprawia, że naprawdę staję się sobą.

A fortiori dopiero inny, ściślej mówiąc wielu innych, sam fakt, że jest ich wielu, skłania mnie do krytycznej refleksji przez porównywanie jednego z drugim, drugiego z trzecim i do pomyślenia o czymś takim jak prawo, które powinno obowiązywać ich wszystkich/nas wszystkich, choć w pierwszym rzędzie mnie samego. Sama idea prawa płynie od innego w źródłowej formie moralnej powinności. Jednostka sama przez się ani nie jest do prawa zdolna, ani go nie potrzebuje, zadowolając się po prostu życiem i posiadaniem.

Roboczy wniosek jest jasny: w świetle rozważań Lévinasa alternomia rozumiana jako priorytet prawa innego nad własnymi chęciami jednostki nie tylko nie jest synonimem zwykłej heteronomii i przeciwieństwem autonomii, lecz stanowi niezbędny warunek rozwoju podmiotu w stronę autonomii. Przyznając, że Lévinas sam nigdy tego problemu w ten sposób nie ujął, sądzę, że na gruncie przyjętych wcześniej definicji można jego myśl w ten sposób interpretować bez uszczerbku dla jej ducha.

Castoriadis wypada uznać za zwolennika alternomii w słabszym sensie. Nie twierdził on nigdy, że aby stać się sobą, jednostkowy podmiot powinien uznać wyższość innego i podporządkować się jego wezwaniu. Uznawał natomiast, że tylko uwzględnianie

poglądów i pragnień innych ludzi może pozwolić jednostce na refleksyjną i krytyczną analizę własnych poglądów i pragnień, a tym samym na ich wyzwolenie (względne) spod władzy heteronomii. W świetle jego analiz relacja jednostka – inni stanowi znamienny paradoks – z jednej strony to za sprawą innych (a dokładniej: ich wyobrażeń przekształconych w społeczną praktykę i urzeczowionych) jednostkowy podmiot staje się wyobcowany, zniewolony, a przynajmniej skrępowany w swojej wyobraźni. Z drugiej jednak strony tylko relacje z innymi mogą go z tych więzów oswobodzić. Znacząca z tego punktu widzenia jest rola, jaką pełni psychoanalityk: to on właśnie jest owym niezbędnym innym, pod wpływem którego jednostka może sobie uświadomić, czego pragnie i zarazem refleksyjnie to pragnienie rozważyć/ocenić/przepracować. Ogólnie rzecz biorąc, wyzwoleniu jednostkowej wyobraźni i twórczości, a zarazem jej krytycznej refleksji, służy otwarty i egalitarny dialog wszystkich ze wszystkimi. Najpełniejszy wyraz znajduje to we wspólnym – po otwartej dyskusji – stanowieniu prawa, w którym jednostka widzi także swoje własne prawo.

Paradoks polegający na tym, że inni są zarówno źródłem zniewolenia jednostki, jak i źródłem jej wyzwolenia, daje się, być może, zrozumieć w kategoriach Lévinasowskich: inni, którzy pętają „ja”, czyniąc je bytem nietwórczym, bezwolnym, mechanicznym, nie są konkretnymi innymi, ani nawet „wszystkimi innymi” rozumianymi jako zbiór konkretnych jednostek, lecz anonimowym społeczeństwem, zespołem bezosobowych sił dających się utożsamić z „bytem w ogóle”. Różnica między heteronomią i alternomią byłaby, z tego punktu widzenia, różnicą między bezosobowym i osobowym wpływem na jednostkę, między sytuacją, w której „ja” jest zależne od nie wiadomo kogo (nawet jeśli ów „nie wiadomo kto” przemawia ustami konkretnej osoby, która czyni się rzecznikiem anonimowo obowiązujących zasad), a sytuacją, w której przychodzi mu się konfrontować z konkretnym „ty”.

B. Autonomia i alternomia

Powyższe uwagi pozwalają na sformułowanie ogólnych wniosków dotyczących relacji między tytułowymi pojęciami.

Po pierwsze, okazuje się – zarówno w świetle myśli Castoriadis, jak w świetle myśli Lévinasa, a dla potrzeb naszego wyводу są to instruktywne przykłady – że autonomia podmiotu nie tylko nie wyklucza jego zależności od innych (rozumianej mocniej lub słabiej), lecz jej wymaga. Oddziaływanie innego na „mnie” i jego uwzględnianie przeze mnie, liczenie się z nim, udzielanie mu odpowiedzi i branie za niego odpowiedzialności we własnych działaniach, ale także w stanowionych/uznawanych przeze mnie normach słusznego działania, to warunki ustanowienia „mnie” jako podmiotu krytycznej refleksji

i samokontroli, a nawet jako bycia sobą. Bez odniesienia do innego, bez wrażliwości na jego wezwanie, bez wchodzenia z nim w dialog, a czasem w spór, „ja” nie tylko nie byłoby zdolne do samodzielnego stanowienia prawa, ani do pomyślenia samej idei prawa, ale też zatracaloby się w inności anonimowej, gubiąc w końcu swoją odrębność.

Także odwrotnie – aby móc odpowiadać innemu, nie tylko zaś bezwólnie mu ulegać stając się jego niewolnikiem, a nawet, aby mu się poświęcić, nie dlatego jednak, że on to na mnie wymusił, lecz dlatego, że powoduje mną moje własne dążenie, moje „pragnienie nieskończoności”, muszę być zdolny do autonomii: mieć przynajmniej poczucie własnej odrębności i świadomość braku przymusu ze strony innego. Ścisłej – przymusu innego niż to, co sam odczuwam jako powinność.

Słowem, wszystko przemawia za tym, że autonomia i alternomia – przynajmniej w zaproponowanym tu rozumieniu – warunkują się nawzajem. Pytanie o to, która z nich jest ontologicznie pierwsza, przypominałoby pytanie, czy pierwsze było jajko, czy kura. Ich wzajemny spłot nie tworzy błędnego koła, lecz „koło hermeneutyczne”. Można to nazwać również więzią dialektyczną. Mocne przesłanki dla tezy, iż autonomia zakłada swoje przeciwieństwo – odniesienie do innych i zależność od innych – łatwo znaleźć w myśli Hegla, poczynając od sławnej dialektyki panowania i niewoli, której rozwiązaniem jest wzajemne uznanie w ramach powszechnie uznanego prawa.

5. Równość w braterstwie, równość w wolności

Ostatnim słowem tych rozważań nie będzie jednak heglowska synteza. Ustalenie, że autonomia wymaga alternomii i odwrotnie nie znaczy, że różnica między tymi pojęciami jest pozorna, że wszystko jedno jest zatem, czy za cel stawiamy sobie własną wolność (choć rozumiejąc, że łączy się ona ściśle z wolnością innych), czy odpowiedzialność za innych. Chociaż różnica stanowisk reprezentowanych przez Castoriadisa i Lévinasa nie jest prostą opozycją i daje się zrelatywizować/zdialektyzować, pozostaje różnicą realną. Czym innym jest uwzględnianie innego w imię własnej, a nawet wspólnej autonomii, czym innym osiąganie pewnego rodzaju autonomii, niejako „przy okazji”, przez „służenie innym”. Czym innym – by wrócić do naszego punktu wyjścia – jest demokracja, w której istotna jest przede wszystkim wolność, a czym inna taka, w której najważniejsze jest braterstwo. Nawet jeśli „nie ma wolności bez solidarności” ani „solidarności bez wolności”, różnica rozłożenia akcentów – albo skierowania wektorów – pozostaje istotna.

Należy dodać również, że Castoriadis i Lévinas, mimo niewątpliwej różnicy między nimi, reprezentują raczej dwa typy wrażliwości moralnej niż dwie opcje ideowo-polityczne. Nazwanie myśli Castoriadisa „liberalną”, a myśli Lévinasa „socjalistyczną”

nie miałyby żadnego sensu. Nie tylko dlatego, że ten pierwszy był zdeklarowanym socjalistą (a za młodu komunistą trockistą), drugi zaś „podpisywał się w pewien sposób pod patosem liberalizmu”¹³ – w tej mierze, w jakiej liberalizm uznaje prymat jednostek nad państwem oraz ich zasadniczą odrębność od siebie nawzajem. O politycznym pokrewieństwie między nimi świadczy nade wszystko sposób, w jaki obaj rozumieli logikę równości. Zgodnie z nią – albo z tą dialektyką – równość nie może być tylko formalna. Równe prawa są konieczne, ale nie są ani źródłowe, ani wystarczające. Z tej perspektywy kłopoty z pojęciem równości, o których mówiłam na początku, jej nieokreślenie, wielopoziomowość i wewnętrzne sprzeczności, są kłopotami empirycznymi i analitycznymi, ale nie mają znaczenia dla moralnego sensu demokracji.

Ostatecznie wypada więc przyznać rację Tocqueville’owi – demokratyczną zasadą jest nieokreślona równość możliwości. Nie stanowi ona celu w sobie, ale jest środkiem, na różne sposoby dookreślanym, a raczej całym zespołem środków, w praktyce często ze sobą niezgodnych, ale także odsyłających do siebie nawzajem, wynikających jedne z drugich, przyciągających się nawzajem, służących zawsze niedokonanemu osiągnięciu wolności i/lub braterstwa. ■

¹³ *Całość i nieskończoność...*, op. cit., s. 132.

MIĘDZY HISTORIAŁ A KOSMOSEM

— PROBLEM AUTONOMII U NIETZSCHEGO

Paweł Pieniażek

Podając, mniej lub bardziej bezpośrednio, problem autonomii, Nietzsche¹ sytuuje się od razu w obrębie idealizmu niemieckiego, czyli tam, gdzie problem ów, w jego nowoczesnym kształcie, pojawił się z całą siłą i gdzie znalazł ognisko swego rozwoju. Krótko mówiąc, problem autonomii stał się funkcją konstytutywną dla idealizmu niemieckiego próby pogodzenia w nowoczesnym świecie dwóch fundamentalnych, wyostzonych aspektów istnienia ludzkiego, a mianowicie wolności i konieczności. Na gruncie idealizmu niemieckiego przyjęła ona postać pojednania wolności, afirmującej się podmiotowo jednostki oraz konieczności tracącej swój walor transcendentnej i wobec niej heteronomicznej zasady, która w coraz większym stopniu staje się uwewnętrznioną, immanentną. Owa konieczność jawiła się pod postacią ponadindywidualnej, absolutnej całości, która miała zabezpieczyć jednostkę przed narastającą groźbą – podważającego normatywne podstawy jej egzystencji i prowadzącego do jej dezintegracji – sceptycyzmu i relatywizmu. Nietrudno zauważyć, że źródłowym obszarem mediatyzacji tak rozumianych wolności i konieczności stał się temporalizujący je obszar historii i kultury, będący sferą dojrzewania człowieka do, określonego przez rozumną autonomię, człowieczeństwa. Historia i kultura uzyskały w ten sposób znaczenie metafizyczne, stając się ekskluzywnym obszarem mediatyzacji jednostki i absolutu. Siłą napędową wtargnięcia historii i kultury w królestwo filozofii

¹Wykaz skrótów dzieł Nietzschego: KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, dtv-de Gruyter, München-Berlin-New York 1980; NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukaszewicz, Znak, Kraków 1996; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniażek, Zielona Sowa, Kraków 2005; TZ – *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905; WM – *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, posł. B. Banasiak, Zielona Sowa, Kraków 2003; WR, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003; ZB – *Zmierzch bożyszcz*, przeł. P. Pieniażek, Zielona Sowa, Kraków 2004.

była, niewątpliwie, wzmożona refleksja nad światem współczesnym, jawiącym się na przełomie XVIII i XIX wieku jako apokalipsa człowieczeństwa – refleksja ta szybko przekształciła się w refleksję nad filozoficznym statusem nowoczesności, nad jej sensem historycznym, przybierając ostatecznie kształt historiozoficznej wizji nowoczesności. Problem autonomii jest problemem *par excellence* nowoczesnym, problemem krytycznym, jako że objawił się najpierw w postaci negatywnej, wyobcowanej – właśnie jako dotkliwy jej brak.

Widać to doskonale w myśli Rousseau, inicjatora dyskursu o nowoczesności, który wypracował zręby historiozoficznej wizji nowoczesności, gdy oskarżył historyczne oświecenie o sprzeniewierzenie się inicjującym je ideałom, których, na gruncie swego materializmu, utylitaryzmu, determinizmu i naturalizmu, nie potrafiło uzasadnić, a które – Rousseau jawi się tu jako twórca idei dialektyki oświecenia – przekształciły się we własne przeciwieństwo. Oświecona współczesność, w której racjonalistyczny proces oświecenia osiągnął rzekomo swe spełnienie, stanowi dla Rousseau wyraz upadku, będącego konsekwencją wyjścia człowieka ze stanu natury i zniszczenia jedności człowieka z samym sobą i z naturą. Proces denaturalizacji i racjonalizacji świata, kształtowania się człowieka jako istoty rozumnej prowadzi w rzeczywistości do rozdarcia owej pierwotnej jedności, rozszczepienia jej na dwie heterogeniczne sfery: sferę rozkiełzanych, partykularnych egoizmów, związanych ze sztucznymi, cywilizacyjnymi namiętnościami, których zasadą jest „interes własny”, oraz ponadindywidualną sferę tego, co społeczne, której zasadę określa niwelacyjny terror porównania („spojrzenie innego”) i która pod „pozorem cnoty” przywraca jednostkom wspólnotę – mocno iluzoryczną, gdyż znoszącą te jednostki. Porażony apokalipsą współczesnego świata Rousseau nie postuluje jednak powrotu do stanu natury, gdyż w wyobcowującej współczesności odkrywa warunek prawdziwego człowieczeństwa, czyli – ten motyw zawarty jest wyraźnie w *Emilu* – refleksyjną autonomię, warunek dany w modalności wyobcowanej i negatywnej: rozumność i refleksyjność stają się bowiem narzędziem jednostkowego egoizmu, czyli – modernizując – wyzutym z ludzkiej substancji rozumem instrumentalnym. Jako zdobywcę nowoczesności – w swej prawdzie doświadczana jednak jako potencjalna – refleksyjność stanowi założenie przyszłej autentycznej jedności i pełni człowieka, autentycznej w tej mierze, w jakiej refleksyjność ma się stać zasadą mediatyzującą powrót do stanu natury, powrót wynoszący jedność ludzkiej egzystencji na wyższy poziom: nieuświadomiana w stanie natury, założona w naturalnych dyspozycjach jednostki instynktowa (pre)etyczność ma stać się jakością refleksyjną, czyli zasługą świadomej siebie jednostki. Właśnie owa wyższa jedność określa ideał autonomii, wyrażającej, refleksyjnie zapośredniczoną,

ufundowaną w stającej się zasadą podmiotową jednostkową mocą refleksji², jedność człowieka ze sobą i ze światem. Tak szeroko rozumiana autonomia staje się zadaniem przyszłości, która w stemporalizowanym doświadczeniu historycznym jawi się jako przeszłość, która tak naprawdę stanie się dopiero w przyszłości, czyli początek powtórzony, w przyszłości będący swym innym, gdyż zostaje zapośredniczony przez apokaliptyczną teraźniejszość nowoczesności gotowej do skoku w niepewną przyszłość.

Niedomknięty u Rousseau historiozoficzny schemat nowoczesności uzyskał swą jednoznaczność u Schillera, który na gruncie „niemieckiego mitu Grecji” przedhistoryczny stan natury zastąpił początkowo-historyczną epoką antycznej Grecji, ucieleśniającą naiwną integralność istnienia ludzkiego, i który, wobec doświadczenia Rewolucji Francuskiej, pogłębił diagnozę upadku człowieka w nowoczesnym świecie, zarysowując zarazem perspektywę nieskończonego – czyli nierealizowalnego w empirycznej, skończonej materii historii ludzkiej i stającego się dla niej stałym zadaniem – ideału. Jako nieskończony ujawnia on antynomiczny charakter autonomii zespalającej dwa nieuzgadniane, z perspektywy nowoczesności, wymogi: z jednej strony (w węższym rozumieniu) autonomii jednostki rozumianej jako jej, wynikająca z refleksyjnego dystansu wobec świata, niezależność, zdolność nadania sobie, orientującego jej egzystencję prawa, a z drugiej – poszukiwania dla owego prawa jakiejś ponadindywidualnej sankcji w świecie, który ją historycznie delegitymizuje. Napięcie między obu wymogami tworzy właściwą przestrzeń idei autonomii w nowoczesności.

Nietzsche staje się jej spadkobiercą, a wraz z nią spadkobiercą właściwego jej kontekstu teoretycznego, czyli historiozoficznej wizji nowoczesności. Znajdziemy u niego wszystkie zasadnicze składowe tej wizji: ideę wyjścia ze stanu naiwnej pełni istnienia (ucieleśnionej przez tragiczną wizję świata właściwą Grecji przedsokratejskiej); ideę denaturalizacji oraz dialektyki nowoczesnego procesu indywidualizacji, mocą której jednostka doświadcza refleksyjnej indywidualności w – doświadczanej jako upadek człowieka – nowoczesności mającej charakter wyobcowania oraz ideę przezwyciężenia kryzysu w odległej przyszłości, łączącej jednostkowość z odniesieniem jej do ponadindywidualnej całości bytu. W rozchwanym dziele Nietzschego motywy te oczywiście nie tworzą spójnej wizji, pozostają w niedomknięciu. I tak restauratynostalgiczne odwołanie do Grecji interferuje i równoważy się często z podszytą zwątpieniem i niczym niezagwarantowaną wiarą w przyszłość mającą podzielić

²Schiller, który nadał pełny kształt niedomkniętej jeszcze historiozoficznej wizji Rousseau (zob. B. Baczek, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, ss. 182-187), tę refleksyjną jedność ze światem ujmując w następujący sposób: „człowiek połączy największą pełnię istnienia z największą samodzielnością i wolnością i zamiast zatracić się w świecie, wchłonie go raczej wraz z całą nieskończonością jego zjawisk, i podda go jedności swego rozumu”, F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, tłum. I. Kroińska i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 92.

historię ludzkości. Ten sam los spotyka właśnie ideę autonomii – rozsadzając ją napięcie przybiera u Nietzschego kształt niemożności pogodzenia wyodrębniającego się ze świata pragnienia jednostkowej autonomii z mistycznym, totalizującym istnienie jednostki, pragnieniem integracji w dionizyjską całość istnienia.

Nietzscheańską wizję człowieka pełnego („całkowitego”), w którego jedności zbiega się refleksyjne samoodniesienie jednostki i jej odniesienie do świata, najlepiej ukazuje – w sposób negatywny – krytyczna diagnoza świata nowoczesnego, pokazująca, kim człowiek (jeszcze) nie jest, i nigdy nie był, ale kim może i powinien być – w grze tych modalności zakorzeni się sławne nietzscheańskie: stań się tym, kim jesteś!

Swoją diagnozę nowoczesności, wpisaną w schemat historiozoficzny, Nietzsche rozwija już w *Narodzinach tragedii*, a zwłaszcza w *Niewczesnych rozważaniach*, gdzie wypracowuje podstawy swej późniejszej analizy nihilizmu. Najogólniej mówiąc, inspirowany niewątpliwie myślą Schillera i tradycją romantyczną, konstatuje dualistyczne rozdarcie jednostki w nowoczesnym świecie. Wiąże je ze wzrastającą świadomością historyczną, która, znosząc wszelkie ponadhistoryczne kryteria oceny i wartościowania treści historycznych, prowadzi w kulturze nowoczesnej do radykalnego pluralizmu i, w konsekwencji, do „trawiącego i rozkładającego sceptycyzmu i relatywizmu”, czyli do „szaleńczo nierozważnego rozbijania i burzenia wszystkich fundamentów, roztopiania ich we wciąż płynącym i rozpluwającym się stawaniu się”³. Relatywizm kulturowy podważa wszelkie normatywne podstawy działania, gdyż wartości, które stają się względne i w końcu obojętne, tracą swą moc wpływania na życie ludzi i kształtowania świata. Z jednej strony działanie ludzkie przestaje być motywowane wartościami duchowymi i przekształca się w to, co Nietzsche nazywa „roztropną praktyką egoizmu”, czyli w radykalnie zdezaksjologizowane, coraz bardziej racjonalizujące się i autonomizujące w cywilizacji naukowo-technicznej systemy ekonomiczno-polityczne, ujmujące w racjonalno-systemowe karby, opisywane od czasów Rousseau, partykularne egoizmy społeczeństwa obywatelsko-mieszczańskiego. Z drugiej strony sfera duchowa odrywa się od realnych podstaw istnienia i, przestając wpływać na podlegającą własnym imperatywom sferę działania, zamyka jednostkę w jej własnej, wyrażającej się w kulturze politeistycznej immanencji: „wnętrze nie oddziaływa, nie pociąga za sobą (...) skutków dla życia i postępowania”, toteż „indywiduum wycofało się do wewnątrz: na zewnątrz ani po nim śladu”⁴. Zamknięte w sobie, rozproszone w politeistycznej wielości wartości wnętrza jednostki rozszerza się i pogłębia, wykształca własną neurotyczno-transgresywną dynamikę, która zmusza pozbawioną

³NR ss. 186, 149.

⁴NR ss. 121, 118.

jakiegokolwiek punktu oparcia nowoczesną świadomość – coraz bardziej znużoną, skazaną na nudę, gnaną żądzą nowości i pasją poznawania – do obsesyjnego, jałowego samoprzekraczania w poszukiwaniu, niemożliwej przecież do osiągnięcia, podstawy swej egzystencji, a zatem w poszukiwaniu niemożliwego spełnienia. W poszukiwaniu niemożliwego „siebie” jednostka skazana jest na „wieczną bezpodmiotowość”, na „brak panowania nad sobą”⁵. W tym morderczym, niczym nie dającym się zaspokoić, samoprzekraczaniu, które przed pozbawioną wszelkiej miary świadomością – tę znał według Nietzschego antyk – otwiera horyzont nieskończoności, Nietzsche dostrzega negującą wszystko – możemy w tym widzieć wyraz zradykalizowanej ironii romantycznej – wolność negatywną, będącą dla niego wyrazem nihilistycznej negacji życia. Swą diagnozą kulturowego rozszczepienia egzystencji ludzkiej konstatuje on postępującą dezintegrację ludzkiej duchowości i osobowości, niezdolnej do aktywnego kształtowania siebie i świata: „człowiek nowoczesny cierpi na osłabienie osobowości”⁶. Zauważając „wewnętrzną nędzę nowoczesnego człowieka”⁷ Nietzsche uznaje, iż „nikt już nie ryzykuje własnej osoby”, „jednostka nie jest już odważna i stanowcza”, jeśli w immanencji poszerzającej się – coraz bardziej subtelnej, wrażliwej i otwartej na inne – świadomości „mniej więcej wszystko jest dozwolone”, to w „działaniu, w tak zwanym życiu rzecz ma się inaczej”⁸. Kilkanaście lat później Nietzsche napisze o „sprzeczności brutalności w działaniu i przedelikaceni w odczuwaniu”⁹.

Mówiąc ogólnie, Nietzsche opisuje dramat nowoczesnego procesu indywidualizacji, czyli jego dialektykę, która powoduje, że obraca się on we własne przeciwieństwo: z jednej strony historycystyczna destrukcja tradycyjnych, religijno-metafizycznych ideałów i wartości, a zatem metafizycznego esencjalizmu, stanowi warunek ukonstytuowania się samookreślającego się indywiduum, z drugiej zaś postępujący proces ich relatywizacji na gruncie dualistycznego rozpadu ludzkiej osobowości czyni jednostkę, jej zdolność samokształtowania i autonomię, fikcją, podważa bowiem normatywne podstawy kulturotwórczego działania. Nietzsche może w związku z tym powiedzieć, że „choć nigdy tak pełnym głosem nie mówiło się o «wolnej osobowości», to osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych, a jedynie bojaźliwie osłoniętych ludzi uniwersalnych”¹⁰ – uniwersalnych w tym znaczeniu, że w duchowej dezintegracji zostają oni zawłaszczeni przez niwelujące ich aparaty ekonomiczno-naukowe (praktycyzm wiedzy),

⁵ NR s. 121.

⁶ NR s. 116.

⁷ NR s. 118.

⁸ NR ss. 117, 119.

⁹ KSA T. 8, s. 497.

¹⁰ NR ss. 117-118.

administracyjno-polityczne i kulturowe (wiedza encyklopedyczna). W późniejszym okresie swej twórczości dialektykę indywidualizacji Nietzsche wpisze – już w perspektywie nihilizmu jako procesu historycznego – w dziejowy, opisywany właśnie przez historiozoficzny schemat nowoczesności proces wykształcenia się refleksyjnej świadomości jednostki, a zatem proces denaturalizacji świadomości prerefleksyjnej i spontanicznej, pozostającej w bezpośrednim związku ze światem. Jak wiadomo, proces urefleksyjnienia świadomości, u którego podstaw leży degeneracja woli mocy (rewolta sił stadno-reaktywnych), opisywany jest przez Nietzschego w kategoriach wykształcenia się – opartej na interioryzacji winy – świadomości moralno-religijnej na gruncie resentymentu, nieczystego sumienia i ideałów ascetycznych, kulminujących ostatecznie w interpretowanym z perspektywy protestanckiej (jak u Novalisa i Hegla) chrześcijaństwie, w którym (Kierkegaard dostarczyłby tu wzorca) refleksyjność jednostki zapośrednicza doświadczenie absolutnej winy i absolutnej odpowiedzialności wobec Boga. Jednakże drugą stroną tego procesu określa samodestrukcja sankcjonujących oderwanie świadomości od życia ideałów metafizyczno-religijnych, pojawiająca się wskutek postępującej autonomizacji imperatywu prawdy, który, zwracając się przeciwko swojej genezie religijnej (prawda jako wartość boska), prowadzi ostatecznie do współczesnych tendencji sceptycko-relatywistycznych, czyli do nowoczesnego nihilizmu jako radykalnego „odwartościowania wszystkich dotychczasowych wartości” (ich wzniesienie ponad świat zmysłowy stanowiło, na gruncie dualizmu platońsko-chrześcijańskiego, właśnie jego pierwszą, wyjściową fazę). W konsekwencji, wraz z ich rozpadem wyemancypowana, oderwana od życia świadomość refleksyjna traci normatywną podstawę swej tożsamości. W swej fenomenologii nowoczesnej świadomości Nietzsche będzie opisywał różne strategie ucieczki od jej nihilistycznego rozproszenia i odzyskania utraconej koherencji istnienia, poczynwszy od opartej na scjentyistycznym fetyszu wiary w obiektywne konieczności przyrodnicze i historyczno-społeczne, poprzez ideologie społeczne czy narodowe oraz poddanie się procesom niwelującym kultury masowej, aż po indywidualistyczną, antymieszczańską dekadencję. Z kolei postoświeceniowa, demokratyczno-liberalna ideologia wolności politycznych stanowi pozór autonomii i wolności, wydając – odwołującą się do wolności negatywnej – jednostkę na przypadkowość, dowolność i działające poprzez nie konieczności ekonomiczne oraz integracyjne mechanizmy kulturowe.

Powyższa diagnoza negatywnie określa, a raczej zakłada, ideał autonomii ludzkiej. Jest to ideał pełnej, określonej przez jedność i harmonię wszystkich sił i popędów osobowości, która, na gruncie skończonej, temporalnej jedności ducha i ciała, myśli i zmysłów, a zatem wnętrza i zewnątrz, kształtuje twórczo swoje istnienie w oparciu o ustanowione przez siebie wartości i cele, spełniając się i potwierdzając w tworzonej przez siebie świecie. Jeśli wyznacznikiem osobowości ma być – zakładające zniesienie

dualistycznego rozdzielenia egzystencji ludzkiej w nowoczesnym świecie – jej integralne spełnienie się, to Nietzsche sytuuje się pośród tych osiemnastowiecznych i dziewiętnastowiecznych myślicieli, którzy rozwijali ekspresyjną koncepcję osobowości ludzkiej, czyniąc to na gruncie historiozoficznej wizji nowoczesności, w świetle której wyrastająca z przezwyciężenia nowoczesności przyszłość przynosi ideę totalnego spełnienia, rozumianego jako jedność tego, co bezpośrednie i refleksyjne, jednostkowe i ogólne. Otóż, zgodnie z tą koncepcją – jej formalny wyraz można znaleźć w znanej definicji wolności z *Estetyki* Hegla¹¹ – miarą wolności i autonomii ludzkiej jest swobodne kształtowanie siebie w świecie, w którym jednostka znosi wszelkie krępujące jej aktywność ograniczenia i utwierdza się w swej twórczej niezależności. Oczywiście, ekspresyjna koncepcja osobowości występuje w kilku odmiennych wariantach, począwszy od maksymalistycznego, aż po minimalistyczny. Ten pierwszy dotyczy myślicieli totalistycznych, wierzących w możliwość całkowitego urzeczywistnienia i spełnienia jednostki w świecie poprzez uczestnictwo w wolnej od wszelkiej alienacji wspólnocie, podczas gdy drugi dotyczy egzystencjalistycznej wersji tej koncepcji, np. u Kierkegaarda, który w subiektywności widzi „zasadę, która sama się objawia i odsłania”¹², a zarazem dla zasady tej znajduje ograniczenie w poglądach o fundamentalnej obcości i heterogeniczności świata, czyli w przekonaniu, że subiektywności ludzkiej nie można zredukować do jej empiryczno-przedmiotowego, zewnętrznego wymiaru istnienia, tak że człowiek ma się spełniać w świecie, w którym absolutnie spełnić się nie może. Ze swą, podobnie brzmiącą, tezą, że „widomy czyn” ma być „całkowitym czynem i samoobjawieniem się (...) wnętrza”¹³, ale z ograniczającym ją przeświadczeniem, że możliwość spełnienia odnosi się do ekskluzywnej kasty i że spełnienie to okupione jest zmaganiem się z problematycznością istnienia, Nietzsche sytuuje się gdzieś pośrodku, dzieląc po części oba skrajne i antynomiczne stanowiska. Jego myśl oscyluje bowiem między quasi-mistycznym pragnieniem radykalnej niewinności istnienia i ekstatycznej jedności ze światem, znoszącej jego obcość, ale już poza jego wymiarem wspólnotowo-historycznym, a bliskim egzystencjalizmowi doświadczeniem jego obcości – a tym samym absurdałości i przypadkowości doświadczanego jako jednostkowe istnienia – osadzającym jednak jednostkę w sferze historii i kultury. W rzeczywistości Nietzsche usiłuje pogodzić oba te niemożliwe do uzgodnienia stanowiska na gruncie rozumianej

¹¹ „Wolność jest najwyższym powołaniem ducha. Pod względem czysto formalnym wolność polega na tym, że dla podmiotu świat, który staje przed nim, nie jest niczym obcym, nie stanowi dlań żadnej granicy, lecz przeciwnie, sam siebie w nim odnajduje (...), podmiot okazuje się połączony ze światem, zaspokojony w nim, a wszelkie przeciwieństwo i wszelka sprzeczność – rozwiązane”, G. W. Hegel, *Estetyka*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Warszawa 1964, s. 165.

¹² S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty 2008, s. 109.

¹³ NR, s. 113.

wedle właściwego tradycji schellingiańsko-romantycznej estetycznego modelu wizji jedności człowieka i świata jako gry znoszącej opozycje jednostki i świata, myśli i ciała, wolności i konieczności: „artyści mogą mieć tutaj jeszcze subtelniejsze wyczucie: oni, którzy aż nadto wiedzą, że ich poczucie wolności, subtelności, pełni mocy, twórczego ustanawiania, zarządzania, kształtowania swój szczyt osiąga właśnie wtedy, gdy niczego nie czynią już «arbitralnie», a wszystko czynią z konieczności – czyli, że konieczność i «wolność woli» są wówczas u nich jednością”¹⁴.

Dramatyczną niemożliwość urzeczywistnienia tak rozumianej jedności istnienia¹⁵ ukazuje trudność ugruntowania antydualistycznego projektu nowej kultury z *Niewczesnych rozważań* – „kultury jako nowej ulepszonej *physis*, bez rozdziału na stronę wewnętrzną i zewnętrzną (...), jako zgodności między życiem, myśleniem, pozorem i wolą”¹⁶. Fundamentalnym problemem całej myśli Nietzschego, decydującym o jego rozumieniu twórczej autonomii jednostki, jest problem uprawomocnienia pozoru/iluzji jako normatywnej podstawy kulturotwórczej aktywności jednostki, problem powstały w konsekwencji rozpadu – w wyniku radykalnej krytyki metafizyki – klasycznej koncepcji prawdy i odrzucenia naturalistycznego rozumienia świadomości. Jak zatem nadać absolutny walor pozorom motywującym twórcze działanie jednostki, taki, który pozwalałby jej w twórczym wysiłku kształtować siebie i swój świat? W konsekwencji, jak odróżnić pozory aktywne, stymulujące twórczą aktywność od pozorów reaktywnych, nihilistycznych – wyrosłych ze sceptycko-relatywistycznego rozkładu tradycyjnych, absolutnych religijno-metafizycznych wartości i ideałów? Diagnozując w *Niewczesnych rozważaniach* sceptycko-relatywistyczną nędzę epoki, konstatuje erozję mobilizujących ludzkie namietności wartości i ideałów, Nietzsche przyrównuje normatywną siłę aktywności ludzkiej do doświadczenia miłości: „Człowiek tworzy tylko w miłości, mianowicie, gdy żywi bezwarunkową wiarę w doskonałość i słuszość. Odebrać komuś ową bezwarunkową zdolność kochania to podciąć korzenie jego siły: człowiek taki musi uschnąć (...)”¹⁷. Źródłem tej aktywności (tu: miłości) jest właśnie złudzenie, które w momencie działania ma walor absolutności i bezwarunkowości: „każdy działający kocha swój czyn nieskończenie bardziej, niż czyn na to zasługuje: a najlepsze czyny dokonywane są z takim nadmiarem miłości, że choćby wartość ich skądinąd była

¹⁴PDZ § 213.

¹⁵„Brak nam wielkiego człowieka syntetycznego, w którym siły rozmaite bezwzględnie zostały zaprzężone w jarzmo ku jednemu celowi. To, co posiadamy, jest to człowiek złożony, najbardziej interesujący chaos, jaki może istnieć dotychczas: lecz nie chaos przed stworzeniem świata, lecz po stworzeniu: słaby człowiek złożony”, WM, s. 307.

¹⁶NR, s. 168.

¹⁷NR, s. 132.

niepomiarne wielka, to aż takiej miłości na pewno nie są warte”¹⁸. Problem ten pojawił się u Nietzschego również w okresie pisania *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, gdy akceptując nader szeroko rozumiany postępowość paradygmat nauki jako podstawy ludzkiej egzystencji, odrzucał jego naturalistyczne konsekwencje dla jej wymiaru kulturowego (redukcja człowieka do bytu zaspokajającego potrzeby naturalne i dążącego do spokoju, wygody i komfortu, wyzbytego wyższych potrzeb duchowych i niezdolnego do wysiłku twórczego) i ze wzmoczoną siłą dzielił z innymi myślicielami niepokój dręczący go z powodu zaniku w scjentystycznym, racjonalistyczno-naturalistycznym środowisku niezbędnych dla egzystencji ludzkiej, ożywianych przez twórcze iluzje, namietności, niepokój, który od czasów Hume’a, przez Rousseau, po Schillera podkopywał oświeceniowy dyskurs.

Stąd też widoczna u Nietzschego próba metafizycznego, ponadindywidualnego uprawomocnienia pozoru. Odpowiadająca jej tendencja mistyczno-totalistyczna – służąca zresztą za podstawę regresu, powrotu do nieskażonego historią greckiego początku, a tym samym wyprowadzająca myśl Nietzschego z historiozoficznego schematu nowoczesności – znosi jednak faktycznie, ze względu na mistyczno-ekstazyjne stopienie z dionizyjskim kosmosem i absolutną niewinnością istnienia, perspektywę skończoności, a tym samym jednostkowej autonomii. Tendencję tę podważa jednak narastająca w dziele Nietzschego krytyka wszelkiej metafizyki, aż po krytykę myślenia opozycyjnego. Jej ofiarą padła również, u kresu twórczej działalności Nietzschego, próba kosmologiczno-metafizycznego ugruntowania woli mocy. Toteż w jego myśleniu dominuje tendencja związana z indywidualistycznie rozumianą autonomią. Nietzsche radykalizuje tu zamysł Kanta, a radykalizacja ta polega na objęciu ideą autonomii całości istnienia ludzkiego, nie zaś tylko jego wymiaru moralno-inteligibilnego, a przede wszystkim na radykalnym zindywidualizowaniu autonomii w stosunku do niepowtarzalnej jednostki, która nie kieruje się już uniwersalnym imperatywem, lecz za sprawą „długotrwałej i niezłomnej woli”¹⁹ sama, na własną rękę, w najwyższej samotności, ustanawia i narzuca sobie własne, indywidualne – mające moc *principium individuationis* – prawo: „Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobro i zawiesić wolę swą nad sobą, jako zakon? Zali potrafisz sędzią być sobie i mścicielem swego zakonu? Straszne jest to sam na sam z sędzią i mścicielem własnego zakonu. Tako zostaje wyrzucona gwiazda w przestrzeń pustą i w lodowate tchnienie osamotnienia”²⁰. Jednostka podporządkowuje się własnemu, wiążącemu ją prawu i zgodnie z nim

¹⁸ NR, s. 91.

¹⁹ GM II.2.

²⁰ TZ, s. 72.

kształtuje siebie, panując nad sobą, nadając swemu istnieniu integralność, ciągłość i wewnętrzną teleologię, a zarazem wewnętrzną konieczność. Nietzsche, odwołujący się do twórczości artystycznej, mówi też o własnym, niepowtarzalnym stylu²¹. Scalając jednostkę i nadając prawu bezwarunkowy sens i uznając jego konieczność, ustanawia i sankcjonuje zdolność i gotowość jednostki do nieskończonego powtarzania wynikającego zeń czynu, mocą którego każdy akt-czyn ma determinować przyszłość i przez to wymaga najwyższej intensywności, samoświadomości i odpowiedzialności za siebie, za własny los i przed sobą – „Zali potrafisz sędzią być sobie i mścicielem swego zakonu”²² – która wyraża się w samoafirmacji, miłości siebie i szacunku albo też w pogardzie dla siebie²³. Taki jest sens wiecznego powrotu jako imperatywu etycznego: „pytanie przy wszystkim i każdym szczególe: «czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?» leżałoby jak największy ciężar na postępach twoich”²⁴. Określana przez wieczny powrót konieczność pozwala jednostce scalić jej rozproszone, fragmentaryczne i wielorakie istnienie, stworzyć harmonijną całość i podporządkować ją własnej, wewnętrznej zasadzie²⁵. Tym samym pozwala odrzucić prymat wolności negatywnej na rzecz dopiero nadającej jej produktywnie znaczenie wolności pozytywnej „Zwiesz się wolnym. Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę, nie zaś, iż z jarzma jakiegoś umknąć się zdołałeś. Czyś jest z tych, którym z jarzma umykać się *wolno*? Niejeden ostatnią swą wartość precz odrzucił, gdy odrzucał swą służebność. Wolny od czego? Lecz cóż to Zaratustrę obchodzić może! Jasno niech mi twe oczy zwiastują: *ku czemu wolny*? Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobro i zawiesić wolę swą nad sobą, jako zakon?”²⁶. Wolność negatywna „stanowiąca podstawę wolności liberalno-politycznej, pozornie uwalnia jednostkę od wpływów zewnętrznych, skazując ją faktycznie na dowolność i przypadkowość wyboru”²⁷. Jej istnienie Nietzsche wyraźnie wiąże z nowoczesną

²¹ „Charakterowi swemu «nadać styl» – wielka i rzadka sztuka. Uprawia ją ten, kto spojrzeniem ogarnia wszystko, czym jest natura w jego siłach i słabościach, i który potem wciąga to w artystyczny plan, aż każdy szczegół ukaże się jako sztuka i rozum i nawet słabość zachwyli oko (...). W końcu, gdy dzieło skończone, okazuje się, jak wszystko to było pod przymusem tego samego smaku, który w ogóle i szczególe władał i kształtował (...)” WR § 290.

²² TZ, s. 72.

²³ Zob. H. Garewicz, *Wolna konieczność*, [w:] *Milczenie i mowa filozofii*, IFiS Pan, Warszawa 2003, ss. 80-86.

²⁴ WR § 341.

²⁵ „Człowiek jest wolny jedynie, gdy potrafi być koherentną całością, której źródłem jest on sam”, H. Garewicz, *Wolność jako konieczność: Nietzsche i Jaspers*, [w:] *Dwa wykłady o Jaspersie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005. Nawiązując w analizie indywidualistycznego rozumienia autonomii i wolności u Nietzschego do obu przywołanych prac H. Garewicz, osadzamy je jednak, czego autorka nie czyni, w perspektywie historycznej – w kontekście historiozoficznej wizji nowoczesności – co pozwala uchwycić jego złożoność i trudności.

²⁶ TZ, ss. 71-72.

²⁷ Ibidem, ss. 8-9.

dialektyką procesu indywidualizacji. Widzi w niej wyraz właściwego nowoczesności, nienasyconego i podszytego negacją istnienia, nieskończonego samoprzekraczania, które na gruncie nihilistycznych, sceptycko-relatywistycznych tendencji nowoczesności stawia ją w obliczu chaosu nieskończonych możliwości, czyniąc jej egzystencję – wobec braku woli, silnej orientacji normatywnej oraz odpowiedzialności za siebie²⁸ – całkowicie przypadkową i chaotyczną. Tymczasem dla Nietzschego sensem autonomii jest wolność pozytywna: „przeciwnie, to wolność w pozytywnym sensie, wolność 'do czegoś', może prowadzić do zmniejszenia i ograniczenia zależności zewnętrznych. Nietzsche ukazuje, że największym złudzeniem wolności jest dowolność, pustka, która czyni wszystko możliwym. Człowiek pozbawiony swego własnego prawa jest bezbronny wobec wszelkich oddziaływań zewnętrznych, jest ich nieświadomym niewolnikiem, jest tylko wypadkową różnych wpływów”²⁹.

Na podstawowym poziomie autonomia stanowi wyraz woli mocy rozumianej jako zdolność twórczego samokształtowania poprzez narzucenie sobie prawa. W perspektywie tak rozumianej woli mocy należy widzieć motywy rozkazywania, posłuchu, dyscypliny: „lecz gdzie żywe znalazłem istoty, tam też słyszałem i mówę o posłuszeństwie. Wszystko, co żyje jest posłuszne (...), rozkazywanie cięższe jest, niżli uleganie (...), ilekroć kto żywy rozkazywał, zawsze swe istnienie ważył on zuchwale (...) i wtedy jeszcze odpokutować musiał swe rozkazy. Własnego prawa stać się musi sędzią, mścicielem i ofiarą”³⁰. Moc wyraża wolę, która potwierdza się i chce samej siebie, to znaczy jako chcącej i rozkazującej, czyli ustanawiającej prawo, a zarazem słuchającej samej siebie, czyli własnego prawa. Wolność jest pojęciem dynamicznym, ontologiczno-egzystencjalną powinnością, a zatem stałym, wymagającym samoprzekraczania, trudu i przewyżczania wszelkiego oporu wyzwaniem – „czymś, co się ma i czego się *nie* ma, czego się *chce*, co się *zdobywa*...”³¹.

Koncepcję woli mocy Nietzsche opiera na teorii sił, zgodnie z którą silniejsze podporządkowują sobie słabsze siły, dyskontują ich energię, tworząc hierarchiczne – mające „instynkt dominujący” jako punkt ciężkości – ośrodki panowania, które ustanawiają właściwe im i określające prawo wartości oraz perspektywy, narzucając scalający siły sens: istnienie prawa i zawartej w nim konieczności określa właśnie punkt ciężkości, który oznacza zdolność hierarchizacji sił – stąd też Nietzsche określa prawo jako „jarzmo” – umożliwiając stworzenie osobowej całości i syntezy: „słabość

²⁸ „Ubywa woli odpowiedzialności, co jest oznaką upadku autonomii; ubywa dzielności *obronnej i zbrojnej* nawet w dziedzinach najbardziej duchowych: siły dowódczej, zmysłu czci, subordynacji, milczenia; *wielkiej namiętności*, wielkich zadań, tragedii pogody”, WM, s. 286.

²⁹ H. Garewicz, *Wolność jako konieczność*..., s. 9.

³⁰ TZ, s. 132.

³¹ ZB, *Wędrówki nie na czasie*, § 38.

woli: to jest porównanie, które może w błąd wprowadzić. Albowiem nie ma żadnej woli, a więc ani silnej, ani słabej woli. Wielość i rozbieżność popędów, brak systemu w nich, daje jako wynik «słabą wolę»; koordynacja tychże przy przewadze jednego daje jako wynik «wolę silną»; w pierwszym wypadku jest to oscylowanie i brak ciężaru, w drugim wypadku precyzja i jasność kierunku»³². Tworząca autonomię ludzką wola nie jest więc „czymś co działa” – abstrakcyjną władzą duchową, metafizyczną istnością – lecz „tylko słowem”³³, funkcją charakteru osobowości, wyrazem samotworzającej się, podporządkowanej dominującej sile całości, lub też jej braku, oznaczającego dezintegrację osobowości. Natomiast wolność negatywną, właściwą dekadencej współczesnej kulturze i nowoczesnemu stawianiu się jednostki, zakładaną przez wolność polityczno-liberalną Nietzsche tłumaczy właśnie brakiem „woli dominującej”, a zatem anarchią i sprzecznością sił niezdolnych do wyłonienia twórczego, organizującego je ośrodka: „ścieranie się namiętności, dwoistość, troistość, wielość «dusz w jednej piersi»: bardzo niezdrowe, ruina wewnętrzna, powoduje rozkład, zdradza i potęguje rozterkę wewnętrzną i anarchizm – chyba że w końcu zapanuje jedna namiętność. *Powrót zdrowia*”³⁴. Chaos sprzecznych, nie poddających się hierarchizacji i harmonizacji sił oznacza większą wrażliwość i pobudliwość, a zatem podatność na bodźce, w wyniku której „traci się oporność przeciw podnieciom, staje się zależnym od przypadków: wrażenia przeżywane wydyma się i powiększa do potwornych rozmiarów... «wyzucie z osobistości», rozbieżność woli (...), krańcowa pobudliwość”³⁵; stan ów oznacza irracjonalność istnienia, przypadkowość i arbitralność wyborów, powierzchownych i ograniczonych do sfery zewnętrznej, wyraża dezintegrację istnienia pozbawionego zdolności kształtowania siebie; w nowoczesnym, chaotycznym stawianiu się „jednostki zmieniają się (...), ale nie *stają się*”³⁶.

Tak rozumianą tendencją indywidualistyczną, wiążącą jego myśl z historyczno-kulturowym wymiarem ludzkiego istnienia, Nietzsche wpisuje się w leżącą u podstaw historiozoficznej wizji nowoczesności próbę wyjścia poza dialektykę indywidualizacji, poza stanowiącą jej rezultat pozorną autonomię człowieka nowoczesnego, a zatem próbę ugruntowania autentycznej suwerenności jednostki poprzez zakorzenienie refleksji w twórczym żywiole życia. W znanym fragmencie z *Genealogii moralności* (II.2) suwerenność staje się celem całego procesu historycznego, zaś wykształcona

³²WM, s.59.

³³ZB, s. 22.

³⁴WM, s. 59.

³⁵WM, s. 55.

³⁶WM, s. 59.

w jego toku „obyczajność obyczaju”, czyli kształcąca refleksję – wytwarzająca w jednostce wewnętrzny dystans, odnosząca ją do samej siebie – zdolność „przrzekania”, najpierw na rzecz wartości czysto społecznych (fenomeny kary, winy), a następnie na rzecz absolutnych wartości metafizyczno-religijnych, okazuje się ostatecznie, w wyniku ich nihilistycznego wypalenia i „przewartościowania wszystkich wartości”, jedynie „środkiem” suwerennego, ustanawiającego sobie swoje cele indywiduum: źródłem „przrzekania”, a zatem tak zinterioryzowanego refleksyjnego samoodniesienia jednostki jest ona sama, stając się tym samym podmiotem i przedmiotem odpowiedzialności za siebie samą. Wszelako warunkiem odpowiadania za siebie, kształtowania i tworzenia siebie – taki jest ostatecznie sens projektu przewartościowania wszystkich wartości – jest właśnie nadanie absolutnego i bezwarunkowego, aktywnego, to znaczy stymulującego kulturotwórcze działanie jednostki, znaczenia pozorom/iluzjom. Ten kierunek myśli Nietzschego widać wyraźnie w *Poza dobrem i złem*, gdzie Nietzsche postuluje przekucie nihilistycznego, czyli paraliżującego działanie sceptycyzmu w „niebezpieczny i twardy rodzaj sceptycyzmu”, w „sceptycyzm zuchwałej męskości”, czyli sceptycyzm aktywny, służący działaniu, który „pogardza, a pomimo tego zagrania, podkopuje i bierze w posiadanie; nie wierzy, ale przy tym się nie zatracą; daje duchowi niebezpieczną wolność, ale serce trzyma na wodzy”³⁷. Tym samym, dodajmy, Nietzsche usiłuje pogodzić ze sobą dwa antytetyczne, zabso-lutyzowane w nowoczesności momenty: dynamizm działania związany z waloryzacją realizmu (bezwzględne działanie nakierowane na zysk, zdobycie władzy) oraz wyostrzoną i wysubtelnioną świadomość, z jej wrażliwością, transgresywną imaginacją i duchem eksperymentowania.

Jak jednak w antymetafizycznie zorientowanym środowisku nowoczesności nadać egzystencji jednostki bezwarunkową i absolutną, lecz nie uniwersalną (zachowującą niepowtarzalność jednostki) wartość, która fundowałaby autentycznie twórczy charakter jej aktywności? Jak ją odróżnić, o czym poniżej, od nihilistycznego stawiania się jednostki w świecie nowoczesnym?

Podając, wychodząc zarówno poza racjonalizm, jak i naturalizm, próbę nadania absolutnej sankcji przyświecającym kulturotwórczym działaniom pozorom, usiłując wyrwać jednostkę z relatywistycznego stawiania się nowoczesności, Nietzsche odwołuje się do idei wiecznego powrotu, do wieczności (w *Niewczesnych rozważaniach* mówił o eternizujących mocach sztuki i religii), której enigmatyczna funkcja formalnie jest podobna, jak się wydaje, do tej, jaką pełni ona w egzystencjalizmie Kierkegaarda

³⁷ PDZ, § 209.

i Jaspersa³⁸. Nie chodzi już o dionizyjskie, niszczące autonomię jednostki stopienie się z żywiołem kosmosu: wieczność ma przejawiać się wyłącznie w autonomicznym stawaniu się, w dźwigającym ciężar twórczego samokształtowania jednostki bezwarunkowym działaniu, a zatem w pobudzającym go pozorze. Ten ruch myśli Nietzschego – niesproblematyzowany wprost i niewyartykułowany ze względu na narastającą w jego dziele krytykę metafizyki, obejmującą także jego wcześniejszą myśl – wymuszony był jego pogłębiającą się krytyką nihilistycznej nowoczesności, z jednej strony krytyką fikcyjnego charakteru nowoczesnego indywidualizmu i autonomii, podkopywanej przez masowe procesy niwelacji kulturowej i ograniczanej do powierzchownej, zewnętrznej sfery egzystencji ludzkiej, z drugiej strony krytyką tak bliskiej Nietzsche dekadencji, która w ramach antymieszczańskiej rewolty oddogmatyzowuje chrześcijaństwo, uwalnia je od racjonalnych, etyczno-społecznych instytucjonalnych elementów, zasymilowanych przez postoświeceniową nowoczesność (moralność i doktryna równości ludzi zasilająca liberalizm, socjalizm i komunizm) i wpisuje je w schemat nowoczesnego, nakierowanego na nieskończoność przekraczania, którego *telos* staje się absolutna i nieskończona, nieosiągalna w skończonych strukturach podmiotu rzeczywistość jako niemożliwa inność, zaś środkiem – jedynie możliwym w świecie zmysłowej skończoności – mistyczno-perwersyjna erotyka oraz estetyzm. Antycypując krytyką dekadencji schemat całej filozofii transgresji z jej grą Tego-samego i Innego, aż po jej odnogę etyczną (Lévinas), Nietzsche wpisuje ją w swą krytykę późnego romantyzmu jako nihilistycznej kompensaty za utraconą rzeczywistość.

Jednakże w próbie zakorzenienia autonomii jednostki w ponadindywidualnym odniesieniu do porządku wieczności Nietzsche napotyka na poważne trudności. Chodzi nie tylko o niemożliwość ugruntowania jej w perspektywie całościującej doświadczenie ludzkie dionizyjskiej wizji świata, w której wieczny powrót uzyskuje sens cykliczny, zarówno w sprzecznym z ideą twórczego stawania się znaczeniu kosmologicznym, jak i – odwołującym się do fikcji: postępuj tak *jak gdybyś*... i odrywającym aksjologicznie od świata – znaczeniu etycznym, ale i o niemożliwość oderwania się od świata nowoczesnego i od jego stawania się. W końcowej fazie swej twórczości Nietzsche coraz bardziej konstatuje dwuznaczność swej myśli, jej kategorialną zależność od diagnozowanego jako nihilistyczne stawania się nowoczesności: w krytycznym opisie nowoczesności stosował bowiem kategorie, za pomocą których opisywał własną,

³⁸ H. Garewicz właśnie tu przeciwstawia Nietzsche Jaspersa z jego próbą transcendentnego ugruntowania autonomii, zob. *Wolność jako konieczność*. ... Naszym zdaniem, idea wieczności na gruncie wiecznego powrotu odsyła do sfery, w której miałyby się spotkać radykalnie indywidualistycznie pojęta autonomia z odniesieniem do dionizyjskiego, fundującego bezwarunkowy charakter pozoru absolutu, a której Nietzsche nie jest w stanie wyartykułować, czyniąc to tylko na gruncie poetyckiej ewokacji świata dionizyjskiego (Löwith).

dynamiczną, dionizyjską wizję świata: stawania się, chaosu, wielości podmiotowej, pozoru, etc. Nietzsche staje więc przed dramatycznym pytaniem, jak odróżnić ich sens aktywny i twórczy od sensu reaktywnego, nihilistycznego, siłę od słabości, brak od nadmiaru jako źródła stawania się, upojenie dionizyjskie od upojenia dekadenceńskiego, wypływającego ze sprzecznej, anarchicznej gry popędów, niezdolnych do twórczej syntezy i napinających istnienie ku kryjącej nicość nieskończoności. Konstatując podkopującą jego wysiłek dwuznaczność własnej myśli, odbijającą dwuznaczność nowoczesnego świata³⁹, musiał z przerażeniem obserwować, jak wymierzona w nowoczesność symulacja autentyzmu istnienia, którą zarzucał późnemu romantyzmowi i dekadencji i którą rozciągał na całość politeistycznej kultury nowoczesności, pochłania również jego własne dzieło i wydaje je, wraz z apoteozą ludzkiej autonomii i suwerenności, na łup wymykającej się historiozoficznej kontroli historii, dementując w ten sposób możliwość wieńczącego historiozoficzną wizję nowoczesności ideału syntezy radykalnej autonomii jednostki i gruntującego ją – pod znakiem niewinności istnienia – mistycznego odniesienia do dionizyjskiej całości bytu, indywidualnej refleksji i bezpośredniej więzi z bytem. ■

³⁹ „Ogólny pogląd: dwuznaczny charakter naszego świata nowoczesnego, mianowicie te same symptomy mogłyby być oznaką upadku i siły”, WM, s. 51, „problem dziewiętnastego stulecia: czy słaba i silna jego strona należą wzajem do siebie”, WM, s. 38, zob. s. 457.

CZĘŚĆ III

AUTONOMIA I ZALEŻNOŚĆ

PRAGNIENIE AUTONOMII JAKO PRAGNIENIE ZALEŻNOŚCI

Szymon Wróbel

1.

Carl Schmitt w *Teologii politycznej*, a właściwie w *Czterech rozdziałach poświęconych nauce o suwerenności*, z wielkim upodobaniem cytuje uwagę Donoso Cortésa, który w obliczu rewolucji w 1848 roku zapowiedział koniec epoki rojalizmu. Cóż oznacza ów koniec, ta śmierć? Co może oznaczać, w szczególności dla wiedzy na temat suwerenności? W największym skrócie znaczy, że nie można mówić dalej o idei monarchii, gdyż nie ma już monarchów z prawdziwego zdarzenia, są tylko monarchowie z urojenia, jak ci z opowiadań Gabriela Garcia Marqueza, choćby z *Jesieni patriarchy*. „W tym sensie – powiada Schmitt – nie ma już także pojęcia legitymizacji, związanego z ideą monarchii. Dlatego Cortés widzi tylko jedno rozwiązanie – dyktaturę”¹. Z diagnostyki Schmitta/Cortésa wyprowadzić można wniosek ogólny: w świecie pozbawionym monarchów pragnienie suwerenności przejawia się pod postacią dyktatury. Pragnienie dyktatury, a w szczególności – jej ustanowienia to nic innego jak pragnienie zniewolenia, a zatem pragnienie uzależnienia innych, potencjalnie suwerennych podmiotów, od arbitralności swojej woli. Zanim przejdę do dalszych, mniej oczywistych konkluzji, uwagę Schmitta/Cortésa na temat dyktatury, chciałbym zderzyć z poglądami wielkiego polemisty *Pojęcia polityczności*, Leo Straussa.

W komentarzach odnośnie tyranii dotyczących *Hieronu albo Tyranikosa* Ksenofonta, Strauss przekazuje nam ważną i celną sugestię dotyczącą *Księcia Machiavellego*, powiadając, że to znane dzieło dyplomaty florenckiego „charakteryzuje celowa obojętność wobec rozróżnienia

¹ Carl Schmitt, *Teologii Politycznej. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, tłum. M. A. Cichocki, [w:] Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 72.

między królem i tyranem; *Księżę* milcząco zakłada odrzucenie tego tradycyjnego rozróżnienia². Zdaniem Straussa odrzucenie tradycyjnego rozróżnienia – między dobrym i złym księciem a pozbawionym skrupułów tyranem, nie tylko przenosi nas ze świata, w którym polityka spełniała funkcje edukacyjne do świata, gdzie polityka spełnia już tylko funkcje administracyjne. Ta obojętność na rozróżnienie tyrania/monarchia skazuje nas także na ambiwalencję związaną z samym pojęciem autonomii, jak i z samym pojęciem zależności. Tyranię przez stulecia definiowano przeciwstawiając ją monarchii: królestwo to takie rządy, które są sprawowane nad poddanymi, którzy tego chcą, w zgodzie z prawami miast, tyrania natomiast to takie rządy, które są sprawowane nad poddanymi, którzy są temu przeciwni i podlegają nie prawu, ale woli władcy. Strauss pisze lakonicznie: „Zasadniczo tyrania to rządy bezprawne lub, ściślej, bezprawne rządy monarchiczne”³. W tym rejestrze, w tym sposobie myślenia nieznane jest zatem pojęcie dobroczynnych tyranii lub, tym bardziej, pojęcie tyrana jako czułego lub „oka widzącego prawo”, które tym się różni od prawa formalnego, że potrafi rozróżniać i nie reaguje na krzywdę (niesprawiedliwość) mechanicznie, ale właśnie dystynktywnie. Prowadzi zatem, jakbyśmy dziś powiedzieli, nie tyle formalną politykę uniwersalnej legalności i formalnego prawa, ile politykę różnicy, politykę wrażliwości. Tyle, że wrażliwości arbitralnej.

Strauss boi się dobroczynnych tyranów, reaguje lękiem na ideę widzącego prawa, czyli na myśl, która cieszy jego polemistę, Alexandre’a Kojève’a, rozpoznającego w dialogu Ksenofonta filozoficzne usprawiedliwienie nowoczesnych tyranii lub opis zdarzeń, które kiedyś wydawały się utopijne, dziś jednak stały się powszechne i banalne⁴. Kojève nie jest specjalnie zatroskany dystynkcją tyrania/królestwo, ani też nie wydaje się być przejęty anonsowaną przez Schmitta ideą przeistoczenia monarchii w dyktaturę. Przejmuję się natomiast fundamentalną – z jego punktu widzenia – potrzebą człowieka, która jest bardziej podstawowa niż głód i bezpieczeństwo, która będzie targać człowiekiem tak długo, jak długo nie będzie zaspokojona. To potrzeba bycia Przywódcą, potrzeba bycia Wodzem.

Kojève pisze: „[...] człowiek Polityczny, świadomie powodowany pragnieniem „uznania” (lub „chwaly”), będzie w pełni „zaspokojony” tylko wtedy, gdy będzie przywódcą Państwa, które nie tylko jest uniwersalne, ale także politycznie i społecznie homogeniczne (z dopuszczeniem nieusuwalnych różnic fizjologicznych), to znaczy Państwa, które jest celem i wynikiem wspólnego czynu wszystkich razem i każdego

²Leo Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 23.

³Leo Strauss, *O tyranii*, s. 64.

⁴Alexandre Kojève, *Tyrania i mądrość* [w:] Leo Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 130-131.

z osobna”⁵. Zaspokojenie dla Kojève’a przychodzi zatem wraz ze spełnieniem w dowodzeniu, w przywództwie, w tyranii powszechnej. Ten zwolennik Hegla innego spełnienia dla człowieka nie widzi. Spełnienie ludzkości zatem to spełnienie w państwie, w którym wszyscy byliby przywódcami, tj. mikrotyranami.

Twierdząc, że Kojève, pisząc w ten sposób, nie tylko ustala stawkę gier politycznych – stworzenie homogenicznego państwa złożonego z samych wodzów, ale także zmienia nasze rozumienie tyranii, a w rezultacie i autonomii. Kojève rozwija myśl w jawnej opozycji do Straussa: „z tyranią mam do czynienia (w moralnie neutralnym sensie tego terminu), gdy odłam obywateli (nie ma większego znaczenia czy mniejszość, czy większość) narzuca wszystkim innym swe własne idee i działania, idee i działania, którym przewodzi autorytet spontanicznie uznawany przez ten odłam, lecz który nie odniósł sukcesu w zdobyciu uznania innych, i kiedy ta frakcja narzuca go innym, nie będąc zdolna „pogodzić się” z ich istnieniem, nie próbując osiągnąć jakiegoś „kompromisu” i nie uwzględniając ich idei i dążeń (określonych przez inny autorytet, który ci inni spontanicznie uznają)”⁶. Tyrania, a raczej pokusa tyranii, jest zatem w ujęciu Kojève’a konsekwencją porażki odniesionej w procesie poszukiwania uznania wśród innych podmiotów już wcześniej rozpoznanych jako podmioty (suwereni) swojego działania. Ta porażka, wynikająca z odmowy rozpoznania we mnie podmiotowości, skazuje mnie na pokusę użycia siły i narzucenia innym mojej woli. Krótko mówiąc: tyrania to podmiotowość zdobyta (wywalczona) przemocą.

Czyż nie z tego względu Peter Sloterdijk twierdzi, że substancję najnowszych dziejów stanowi seria kampanii na rzecz zdobycia poważania u innych, podczas których coraz to nowe zbiorowości przebijają się ze swoimi żądaniami akceptacji? Dla autora *Krytyki rozumu cynicznego* przemoc to jedynie środek wymuszania zainteresowania społecznego. „Każdy nowo wstępujący podmiot polityczny – pisze Sloterdijk – zapewnia sobie znaczenie i szacunek, gdy po pierwsze zachowuje się jak centrum działania, które niczym władca potrafi też grozić i wypowiadać wojnę, po drugie zaś uznaje się za szczytowy punkt prawdziwego społeczeństwa”⁷. Homogeniczne państwo uniwersalne to zatem państwo, w którym każdy jest państwem (lub pozoruje państwo) z wszystkimi kompetencjami przysługującymi tym politycznym podmiotom prawnym, łącznie ze zdolnością do wypowiadania wojny.

Mamy zatem trzy inspirujące tezy – diagnozę Schmitta, zgodnie z którą monarchia i jej logika suwerenności dziś możliwe są jedynie pod postacią dyktatury; tezę Straussa

⁵ Alexandre Kojève, *Tyrania i mądrość*, s. 137.

⁶ Alexandre Kojève, *Tyrania i mądrość*, s. 136.

⁷ Peter Sloterdijk, *Pogarda mas*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 39.

mówiącą o tym, że próg nowoczesności przekroczyliśmy z chwilą zaniechania rozróżniania ustrojów politycznych na dobre księstwo i złą tyranie, gdy uznaliśmy, że jest coś takiego jak oświecona (dobroczynna) tyrania; wreszcie tezę Kojève’a, zgodnie z którą nadchodzi (jeśli nie nadeszło) homogeniczne państwo, które zniosło i rasy, i klasy, stąd każda rasa i klasa, która z jakiegoś powodu jeszcze nie jest immanentną częścią tego państwa reaguje przemocą tyraniczną zmierzającą do wyrwania się z niedoli służącego (niewolnika) i uzyskania upragnionego statusu pana. Zderzam ze sobą te trzy diagnozy, te trzy interpretacje nowoczesnego porządku głównie dlatego, że pozwoli to mocniej, tj. z większą dokładnością rozpatrzyć problem autonomii.

Rozwijając myśl Schmitta, miałbym bowiem ochotę spytać, czy pragnienie autonomii w świecie współczesnym może objawić się jedynie jako rodzaj terroru, despotyzmu zmierzającego tak naprawdę do paraliżu autonomii Innego, do zawłaszczenia dla celów własnej woli – woli i pracy drugiego podmiotu? Czy pragnienie autonomii to w istocie pragnienie zniewolenia, pragnienie zależności i to zależności innych, a podmiot autonomiczny w tym znaczeniu, to taki podmiot, który nieznosnie nas uzależnia, sam będąc uzależniony od woli uzależniania? Możliwość wprowadzania stanu wyjątkowego to przecież możliwość zawieszania czyjejś podmiotowości.

Bazując na poglądach Straussa z kolei, miałbym ochotę spytać, czy możliwa jest dobra zależność i czym ona w ogóle jest? Przyjmując podział na króla i tyrana, i godząc się na semantykę – tyran to nielegalny i niedobrowolny król, należałoby natychmiast spytać: czy król to dobrowolny i legalny tyran? Czy zatem Strauss zachęca nas do kultywowania w sobie dobrego Demona, dobrego Tyrana? Czy jedyna dystynkcja na jaką jesteśmy obecnie skazani i którą Strauss chce nam milcząco rekomendować, to dystynkcja na dobrą i złą zależność, a pragnienie autonomii to jedynie pragnie dobrej zależności, to pragnienie zależania króla, który będzie nas karmił tylko dobrymi myślami i wyzwoli nas od złych uczuć, tj. zademonstruje wyższość uczuć radosnych i ograniczy imperium smutku, trwogi i nienawiści?

I wreszcie, rozwijając myśl Kojève’a, miałbym ochotę spytać czy państwo homogeniczne, które jest w takim samym stopniu dziedzictwem zarówno imperium Aleksandra Wielkiego, który zamiast ustanowić dominację rasy na podbitych terytoriach i narzucić władzę swej ojczyzny reszcie świata, zdecydował się na rozpuszczenie rasy i wyeliminowanie swego rodzinnego kraju dla celów i zamierzeń politycznych, jak i królestwa św. Pawła, który rozpoznał chrześcijanina i w Greku, i w Żydzie, a zatem rozpoznał nowego człowieka w konstrukcji opartej na nawróceniu – czy takie państwo/imperium nie byłoby imperium istniejącym niejako już poza autonomią, poza heroizmem stawania się, poza zasadą indywiduacji, poza koniecznością pracy?

Czy zatem państwo homogeniczne nie byłoby – jak to sugeruje Kojève – spełnieniem największej potrzeby ludzkości, potrzeby panowania, ale raczej jej karykaturalnym

zniekształceniem. Marks, patronujący myśli Kojève’a, na wszystkich etapach twórczości, definiuje człowieka poprzez pracę, a następnie wiedzie go ku społeczeństwu, w którym owa najpotężniejsza ludzka siła przestała być konieczna. Pozostaje zatem przed ludzkością tragiczny wybór: pomiędzy produktywnym niewolnikiem a bezproduktywną wolnością. Ceną absolutnej wolności jest to, że w miejsce realnego życia (pracy) wchodzi życie zastępcze, tj. nieograniczona konsumpcja. W tym sensie jedyna autonomia to autonomia konsumenta, dokonującego dramatycznych wyborów pomiędzy herbatą Lipton a herbatą cejlońską!

Pytanie o autonomię jest więc pytaniem potrójnym, jest pytaniem o możliwość ujawnienia się podmiotu autonomicznego w świecie współczesnym w formie czegoś innego niż dyktatura. Jest też pytaniem o autonomię jako uświadomioną zależność, o wybór obiektu uzależnienia, a zatem identyfikacji i możliwych warunków zgody na tą identyfikację oraz pytaniem o możliwość wypracowania kryteriów pozwalających nam na rozpoznanie różnicy pomiędzy rządzeniem a tyranią, również tym rządzeniem, które dokonuje się w obrębie nas samych, pomiędzy świadomym zarządzaniem własnymi zasobami a zarządzaniem, które jest nie tylko heteronomiczne, ale nade wszystko zawłaszczające i – w swej zachłannej polityce eksploatacyjnej – destrukcyjne. Wreszcie pytanie o autonomię dotyczy jej warunków, otoczenia, współistnienia autonomicznych podmiotów. Czy jest tak, że warunki społeczeństwa liberalnego są oparte na wcześniejszym ustanowieniu niezależnych, samostanowiących, poznawczo i etycznie wewnątrzsterownych podmiotów? Czy też raczej to ustanowienie, dokonujące się w planie jednostkowym, staje się możliwe tylko wówczas, gdy zapanowała już wielość autonomiczna, niestwarzająca pokusy walki o uznanie konkurujących i zwalczających się podmiotów, podmiotów, które – by powtórzyć raz jeszcze poglądy Sloterdijka – zachowują się jak nadzorujące centrum działania i, niczym władcy, grożą i wypowiadają wojnę, dostrzegając w sobie szczytowy punkt prawdziwego człowieczeństwa?

2.

Nie siląc się obecnie na formułowanie możliwych odpowiedzi na te niezwykle trudne pytania, chciałbym jedynie skonfrontować ze sobą dwie wizje podmiotu autonomicznego, które funkcjonują w charakterze mniej lub bardziej jawnego zaproszenia do dyskusji i które w jakimś sensie są odpowiedziami, ale też intelektualnymi przesłankami wcześniej zasygnalizowanych problemów. Jest to wizja podmiotu autonomicznego wprowadzona z dzieła Kanta i dzieła Freuda. Wybieram Kanta i Freuda z kilku powodów. Po pierwsze towarzyszy mi głębokie przeświadczenie, że nikt tak jak Kant i Freud nie przedstawił zawiłych relacji między autonomią a heteronomią, choć każdy z nich w czymś innym rozpoznał szansę na stanie się podmiotem autonomicznym oraz inaczej

opisał zagrożenia degradacją w obrębie heteronomii. Po drugie nikt tak jak Kant i Freud nie problematyzował marzenia o wieczystym pokoju, społeczeństwie kosmopolitycznym, podmiocie funkcjonującym poza zasadą przyjemności, poza popędem śmierci w utopijnym „poza”, nikt tak nie zdiagnozował wszystkich możliwych trudności wiodących do tego szlachetnego ideału; (3) i ludzkiej potrzeby zależności, jak i ludzkiej potrzeby tyranii i tyranizowania, głębokich dwuznacznych sił tkwiących w ludzkiej ekonomii namiętności i technikach myślenia.

Kiedy w 1783 roku Immanuel Kant na pytanie o to, czym jest oświecenie, odparł, że jest to wyzwolenie się spod narzuconej samemu sobie, tj. zawinionej przez siebie samego niedojrzałości, to pod pojęciem „autonomii” rozumiał wolę samostanowienia⁸. Podkreślam słowo „wola”, albowiem dla Kanta autonomia jest nade wszystko dyspozycją wolicjonalną, związaną z odwagą bycia suwerennym, mniej zaś – co często się niesłusznie podkreśla – dyspozycją czysto intelektualną. U Kanta jednak pozostajemy w obrębie pewnej dwuznaczności, bowiem z jednej strony pragnął, aby ludzie wydostali się spod kurateli duchownych, politycznych i moralnych zwierzchników i zaczęli samodzielnie decydować o swoim życiu, z drugiej zaś strony oczekiwał, by wzniesli się ponad swoje pragnienia i postępowali zgodnie z normami moralnymi, które stworzyli z pomocą rozumu. Co więcej, powstałe w ten sposób normy miałyby uniwersalne zastosowanie. Dlatego też, z perspektywy filozofii Kanta, rasa, płeć czy sytuacja społeczna danej osoby, nie mówiąc już o szczegółach osobistego życia, są zupełnie nieistotne. Uwzględnienie takich specyficznych detali przy dokonywaniu wyborów moralnych może jedynie utrudnić dążenie do autonomii.

Dla wyrażenia relacji między autonomią a heteronomią Kant posługuje się dwoma terminami, *Freiheit* (wolność moralna, autonomia) i *Willkür* („wybór” lub „wolny wybór”): wolność jest jednocześnie autonomią i heteronomią, co oznacza, że zawiera w sobie swoje przeciwieństwo. W największym skrócie: bez wolnego wyboru nie można mówić o odpowiedzialności, a więc autonomii: obowiązek ma sens tylko dla bytu, który sam podejmuje działanie zgodne z przyjętymi celami. Jednocześnie wolny wybór jest także zasadą oporu wobec moralności, jest „własnością pożądania”, dotkniętą nieuchronną zmysłowością (którą Kant nazywa „skłonnością”). Chociaż pobudki zmysłowe tłumaczą pasywność indywiduum w opozycji do wolnego działania podmiotu, który sam narzuca sobie reguły postępowania, to stawiają nie mniejszy opór wewnętrzny od intencji moralnej. Dlatego właśnie jawi się ona jako przymus czy też jako imperatyw, któremu – chociaż sam jestem jego źródłem – winienem się „podporządkować”. Tym zatem, co odkrywam w „sobie”, jest zarazem niemożliwość i konieczność

⁸Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman [w:] T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164.

utożsamienia się z „moją wolą”. Patologią Kant nazywa pobudki zmysłowe, które działają we mnie z siłą pożądania. W pochodzącym z 1793 roku tekście *Religii w obrębie samego rozumu* Kant określił to wtargnięcie pożądania w serce wolności nie jako zwykłą „słabość”, ale jako „radykalne zło”, pierwotną winę, „złą zasadę”, z którą „jesteśmy sekretnie w zgodzie” i której pozbycie się nie leży w ludzkiej mocy, lecz która skazuje ją na wykonanie nieskończonego zadania polegającego na wyzwoleniu wolności⁹.

Poza wolą i wyborem jest jeszcze prawo, które jest wyrażeniem i pewną formalizacją przymusu, jaki jednostki wywierają na siebie, aby ich wolności nie kolidowały ze sobą. Wygląda to tak, że jednostki, podporządkowując się prawu, działają tak jakby wyrażały zgodę na współistnienie swych wolności; poszukują wzajemnej zgodności. W tym sensie należy przede wszystkim rozumieć wyrażenie Kanta z *Metafizycznych podstaw nauki prawa*: „prawo i uprawnienie do [stosowania] przymusu oznaczają zatem jedno i to samo”.

Czemu jednak służy prawo i jaka jest jego funkcja? Odpowiedź jest prozaiczna: przymus prawny jest konieczny, aby zobligować każdego do właściwego działania wobec innego, wówczas, kiedy zapomina on o swoim obowiązku, to znaczy przymus służy jako zewnętrzny substytut wewnętrznej siły moralnej. Jeżeli bowiem wolności indywidualne nie są ze sobą bezpośrednio zgodne, to dzieje się tak z powodu braku wewnętrznej siły do wykonywania swojej powinności, do samodzielnego, heroicznego podporządkowania się. A zatem przymus prawny jawi się jako środek przekształcania wolności autodestrukcyjnej w wolność niekonfliktową, zachodzącą w postępowaniu. W rezultacie wyprowadzamy paradoksalną formułę: u podstaw przymusu leży wolność, u podstaw wolności leży przymus.

3.

Dla Kanta, powtarzam zatem, autonomia była równoznaczna z dystansowaniem się wobec własnych skłonności po to, aby kierować się terrorem rozumu. Z kolei dla Freuda aparat psychiczny nie wyczerpywał się w rozumie, ale odpowiadał nade wszystko na impulsy popędowe, wybór obiektów miłości oraz identyfikację, dlatego też dla Freuda aparat psychiczny nie może zostać odseparowany od doświadczeń, a raczej jest on rodzajem granicznego doświadczenia dziejącego się na krawędzi – między wewnętrżnością i zewnętrżnością. Krytyczne dystansowanie się wobec własnych pragnień, identyfikacji oraz kateksji obiektu nie oznacza, że automatycznie zyskuje się uniwersalną ocenę rzeczywistości. Dystansowanie się, a raczej gra dystansów, uruchamia proces przegrupowania sił, który nigdy się nie kończy.

⁹Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Zdaniem Kanta, rodzaj rozumowania, który pozwala na osiągnięcie autonomii moralnej, jest z natury formalny i logiczny, testem norm moralnych była możliwość uczynienia z nich zasad uniwersalnych. W przeciwieństwie do Kanta, dla Freuda samo-poznanie wiąże się z koniecznością konkretnej autorefleksji. Podkreślam słowo konkretnej, albowiem ma ono zasugerować konieczność ciągłego ponawiania autorefleksji, w oparciu o biografię indywidualnego przypadku. Zdobyć autonomii w życiu prywatnym oznaczało zatem konieczność przepracowania specyficznych, często idiosynkratycznych oraz przypadkowych właściwości historii życia danej osoby oraz stworzonej, na podstawie doświadczeń życiowych, własnej tożsamości. Twierdząc, że *ego* jest funkcją *id*, która czerpie z jego zasobów, teoria Freuda zachęcała do myślenia o sobie w kategoriach zarządzania sobą. Podstawowym zadaniem rozumu jest tu powiązanie ze sobą elementów, które w praktyce uważa się za odrębne. Freud sugeruje zatem, że istnieje rozum w szaleństwie, działający dzięki niemu i czerpiący z niego.

Wprowadzone przez Freuda rozróżnienie między *ego* a *superego* oraz argumenty dotyczące nieświadomych korzeni *superego*, obnażało sztywny, przymusowy i karzący charakter tego, co uważano za moralność. Max Weber już wcześniej uznał zarówno utylitaryzm Benjaminą Franklina, jak i pietyzm Kanta za wywodzące się z tradycji protestantyzmu. Teraz Freud, uważając *superego* za pochodną kompleksu kastracyjnego, utożsamiał „imperatyw kategoryczny” Kanta – uniwersalną zasadę moralną – z *superego*. Freud pisał w *Mojżesz*u: „wracając do etyki, możemy skonkludować: część jej przepisów da się racjonalnie wyjaśnić koniecznością wyznaczania praw społeczności wobec jednostki oraz praw jednostek wobec siebie. To jednak, co objawia się jako tajemnicze, wspaniałe i mistycznie oczywiste, zawdzięcza te cechy związkom z religią, pochodzi z woli ojca”¹⁰. Według Freuda reguły moralne narzucane przez *superego* musiały zostać zrównoważone zarówno poprzez identyfikacje właściwe dla *id*, jak i przez realizm *ego*, jego zdolności doradcze oraz umiejętność osądu.

Nikt tak jak Freud nie zwrócił uwagi na problem fałszywych identyfikacji, tak jak nikt w takim stopniu jak Kant nie uwypuklił problemu relacji pomiędzy prawem a moralnością. Freud, rekonstruując jego poglądy w największym skrócie, zasugerował, że nie ma ostatecznego kryterium, które byłoby rozstrzygającym testem pozwalającym nam odróżnić fałszywe i prawdziwe formy identyfikacji. Konstrukcja wspólnoty u Freuda jest jednak nie mniej zawiła niż konstrukcja prawa moralnego u Kanta. Freud demonstruje symultaniczność trzech zjawisk przed nim traktowanych rozłącznie: (1) utożsamienie różnych *ja* między sobą, a więc tworzenie ich wyobrażonej wspólnoty;

¹⁰ Sigmund Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki i R. Reszke, [w:] S. Freud, *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 460.

(2) substytucję w przypadku każdego *ja*, jego *ideału ja* przez „obiekt” jego miłości (lub pożądania); (3) zjednoczenie różnych ideałów wynikające z tego, że w owej sytuacji zawsze ten sam „obiekt zewnętrzny” (albo obiekt realny, albo przywódca, instytucja czy dogmat historyczny) zajmuje to wyobrażone miejsce.

Jeżeli zastanowimy się nad tym, co sprawia, że ten sam „obiekt zewnętrzny” (którego sposób rzeczywistego istnienia jest również niejednorodny, jak wskazuje na to Freud) może jednocześnie zastępować wielość *ja idealnych*, to dochodzimy do wniosku, że dzieje się to na skutek utożsamiania różnych *ja*, to znaczy uznania wszystkich ideałów za wspólne. Następny krok doprowadzi nas jednak do hipotezy, że samo konstytuowanie *ja* (opisane zresztą przez Freuda jako związane z ambiwalencją wyparcia, podwójną presją pożądania cenzury czy też *id* i *superego*, z którymi trzeba „negocjować”) jest raczej skutkiem, niż przyczyną procesu idealizacji zbiorowej. Można by nawet zasugerować, że ów proces jest uruchamiany za sprawą faktu, że tzw. „obiekt zewnętrzny” to w rzeczywistości struktura złożona, reprezentowana jednocześnie przez osoby, instytucje i przekonania lub idee. Fakt ten wyjaśniałby być może ambiwalencję momentu idealnego, wpisanego następnie przez Freuda w różnorodne określenia (*Superego*, *ja idealne*). Wyjaśniałby także kolisty charakter analizy, w której nie chodziłoby o tłumaczenie struktury grup za pośrednictwem psychiki jednostkowej, lecz wyjaśnienie konstytucji jednostki, która zawsze obejmuje strukturę „zbiorową”.

Taki sposób myślenia obliuguje jednak do zakwestionowania freudowskiego rozróżnienia na „zbiorowości pierwotne” i „zbiorowości zorganizowane” lub „konwencjonalne” (wtórne). Jedynie te ostatnie są zinstytucjonalizowane i w konsekwencji tylko one stawiają wobec *ja*, jako możliwego „obiekta”, kombinację osób wpisanych w rolę społeczną (na przykład w rolę Przywódcy), obowiązujących norm i ogólnych ideałów (patriotyzmu, miłości bliźniego w Chrystusie itd.) powiązanych między sobą w dyskursie: „zbiorowości konwencjonalne” nie następują zatem po „zbiorowościach pierwotnych”, lecz strukturalnie je poprzedzają. W istocie „zbiorowości pierwotne” istnieją tylko jako skutek ambiwalentnego utożsamiania, utrwalonego przez istnienie „zbiorowości konwencjonalnych”.

Freud nie mówi zatem o autonomii rozumianej jako samokontrola i suwerenność rozumu, a więc autonomii rozumianej w kategoriach Kantowskich, ale o autonomii rozumianej jako niestała równowaga między zasadą przyjemności, rzeczywistości i powinności, a wreszcie o autonomii rozumianej jako autonomia polityczna i egzystencjalna, tj. wolność bycia odpowiedzialnym za swoje życie. Geniusz Freuda polega na tym, że wzbogacił oświeceniowy obraz autonomii człowieka. Freud stworzył człowieka na to, co indywidualne i idiosynkratyczne, zachęcił go do eksploracji świata wewnętrznego, ale też pozwolił zrozumieć, że to życie jest pełne nieautentyczności. Droga na zewnątrz

biegnie przez eksplorację tego, co wewnętrzne, ale też eksploracja tego, co wewnętrzne jest uzależniona od środków dostarczanych przez świat zewnętrzny. Freud zasugerował, że tylko otwarcie na to, co indywidualne i idiosynkratyczne, pozwoli człowiekowi twórczo wyzwolić nową energię publicznego działania społecznego, tj. stać się obywatelem *polis*.

4.

Po tych dwóch dygresjach na temat prawa i wolności u Kanta oraz identyfikacji i fałszywego rozpoznania u Freuda, chciałbym wrócić do istotnych pytań prowokowanych lekturą Straussa, Schmitta i Kojève'a: (1) czy możliwa jest dziś autonomia rozumiana inaczej niż dyktatura? (2) czy możliwa jest dziś zależność rozumiana inaczej niż powinowactwo z wyboru? (3) czy możliwa jest dziś wspólnota autonomicznych podmiotów rozumiana inaczej niż imperium – państwo homogenicznej uniwersalności?

Jeśli rozróżnienie na jednostkę i wspólnotę jest problematyczne, albowiem jednostka tworzy się poprzez ciąg identyfikacji i konstrukcję obiektu zewnętrznego, a wspólnota to wspólnota licznych identyfikacji, zaś sam aparat psychiczny jest traktowany jako rodzaj *polis*, to być może nie należy oczekiwać od autonomii niczego więcej ponad to, że jest ona szczęśliwym sposobem powiązania tych chwilowych identyfikacji, które rozstrzygnęły o naszym życiu.

Jeżeli natomiast przymus prawny jawi się jako środek przekształcania wolności autodestrukcyjnej w wolność niekonfliktową, to być może nie mamy innego wyjścia, jak zaryzykować zasugerowany przez Kanta heroizm podporządkowania. Ten heroizm jest z pewnością bardziej wymagający niż heroizm ulegania własnym pobudkom, heroizm wypełniania imperatywu: odczuwaj rokosz! Jacques Marie Emile Lacan powiada *explicite*: „Nic nie zmusza nikogo do rozkoszy, nic poza nad-ja. Nad-ja to imperatyw *jouissance*: odczuwaj rokosz!”¹¹. Kwaterą główną libido nie jest już bowiem *ja*, ale „nad-ja”. Rozkosz, nadzór i nasza identyfikacja odnajdują się w tym samym miejscu – w kwaterze głównej, to właśnie nazywamy narcyzmem lub, w terminologii Freuda, „ja” nastawionym na czystą rokosz [*Lust-Ich*].

Jeżeli droga do człowieka publicznego biegnie przez analizę człowieka intymnego, a intymność tego człowieka okazuje się ekstymnością podkreślam – przez analizę, a nie syntezę lub rozproszenie, lub upublicznienie, to być może homogeniczne państwo, które przepowiadał Alexandre Kojève, utrata zdolności w dokonywaniu rozróżnienia na tyranie i królestwo, przed którą ostrzegał Strauss i, wreszcie, zainstalowanie pragnienia suwerenności pod postacią dyktatury (mocą czynienia wyjątków) w świecie pozbawionym monarchów, na którą zwracał uwagę Schmitt – otóż wszystkie te trzy

¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, oprac. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 1999, s. 11.

diagnozy okazują się trzema rzutami perspektywicznymi jednego i tego samego – naszej niezdolności do spojrzenia na autonomię z innego niż egoicznego punktu widzenia, z punktu widzenia kwatery głównej libido, z punktu widzenia „ja” nastawionego na czystą rozkosz – rozkosz dominowania.

Być może więc, jeśli chcemy wyjść poza fantazmaty o władzy przechodzącej w nowoczesne wyobrażenie, władzy totalnie administrującej rzeczywistość społeczną, ale też o homogenicznym państwie nieodróżnionych, tj. pozbawionych rasy, klasy i płci jednostek, które odnajdują swą indywidualność w dyktaturze, jeśli zatem chcemy uniknąć myślenia o polityce w kategoriach monarchistycznych, jako o serii prób podporządkowania i zbiorowości, zastąpienia jednej tyranii inną, musimy zreorganizować nasze myślenie o autonomii, tj. porzucić ideę autonomii skupionej na jednostce na rzecz idei skupionej na procesach formowania jednostki oraz wspólnoty i jednocześnie uznać, że posłuszeństwo – by zacytować na koniec Spinozę – dotyczy nie tyle „postępu zewnętrznego, ile wewnętrznego uczynku w duszy”¹². ■

¹² Benedykt Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern-Mysłicki, [w:] *Traktaty*, Antyk, Kęty 2000, s. XVII, s. 279.

AUTONOMIA I GOTYCKIE PĘTA RODZAJU.

PRZYPADEK J.J. ROUSSEAU

Nina Gładziuk

Rousseau znany jest głównie jako autor *Umowy społecznej*, czyli klasyk filozofii politycznej. Jednakże lektura tego wielce celebrowanego traktatu unaocznia nam, że to wyłącznie męskie głowy domu uczestniczyć mogą w akcie umowy konstytuującym państwo. Tym bardziej *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* czytana wspólnie z traktatem pedagogicznym *Emil, czyli o wychowaniu* dowodzi, iż podstawy do uprawianej przez Rousseau filozofii politycznej dostarcza wyrazista teoria płci, zgodnie z którą życie kobiet obracać się musi wyłącznie w sferze życia domowego po to, by życie mężczyzn mogło toczyć się na forum publicznym. Tego rodzaju porządek nieodwołalnie wyznaczający „właściwe miejsce” obu płciom nie jest wedle autora *Rozprawy*... wywiedziony z natury, ale stanowi skomplikowany konstrukt społeczny.

Rousseau nie był pierwszym filozofem świadomym faktu, że role odgrywane przez mężczyzn i kobiety w życiu społecznym nie wynikają w sposób prosty z różnicy naturalnej. Wiek wcześniej, w *Traktacie politycznym*, Spinoza zauważał: „Ale może ktoś tutaj zapyta, czy kobiety pozostają pod władzą mężczyzn z natury rzeczy, czy też na skutek urządzenia ludzkiego. Otóż, jeżeli jest tak na skutek urządzenia ludzkiego, to nie ma żadnego powodu, który by nas zmuszał do wyłączenia kobiet od rządzenia”¹. Nietrudno zauważyć, że dystynkcja: „z natury rzeczy” *versus* „na skutek urządzenia ludzkiego” z grubsza pokrywa się z nowoczesnym rozróżnieniem na płć biologiczną oraz płć społecznie nabytą, we współczesnej nomenklaturze feministycznej noszącej miano rodzaju (*gender*). Pytanie, które stawiał Spinoza, choć nie udzielił na nie spójnej odpowiedzi, można by zatem sformułować następująco: co każe relegować kobiety poza obręb spraw publicznych: kobieca płć czy kobiecy rodzaj?

¹ Benedykt de Spinoza, *Traktat polityczny*, przekł. I. Halpern, Wyd. AKME, Warszawa, 1998, s.127.

Argumentacja autora *Traktatu politycznego* czerpie z wzajemnie sprzecznych racji. Zbudowana jest i na odwołaniu się do płci, i na odwołaniu się do rodzaju. Z jednej strony, wtórując myślicielom prawnonaturalnym, powiada on: „Otóż nie zdarzyło się nigdzie, aby mężczyźni i kobiety rządili razem, lecz na całej kuli ziemskiej, gdzie tylko znajdujemy mężczyzn i kobiety, widzimy, że mężczyźni panują, a kobiety podlegają”². Społeczny porządek płci stanowi przedłużenie różnicy znajdowanej w naturze rzeczy. O podległości kobiet przesądza bowiem wrodzona im „słabość”, brak „tężyzny ducha i umysłu”.

Z kolei do rodzaju odwołuje się argumentacja Spinozy, gdy ten, puszczając wodze fantazji, zauważa: „Gdyby kobieta była z natury równa mężczyźnie i dorównywała mu tężyzną ducha i umysłem, na którym głównie polega moc ludzka, a skutkiem tego i prawo; to przecież pomiędzy tyloma różnymi narodami musiałyby się znaleźć jakieś, u których obydwie płcie panowałyby na równi i także takie, u których kobiety panowałyby nad mężczyznami i wychowywałyby ich tak, aby stali umysłowo niżej od nich”³. Ta ostatnia sekwencja zdania, mimo że pomyślana jako wyborny dowcip, godna jest uwagi. Schemat rozumowania Spinozy łatwo przecież odwrócić: skoro kobiety ustępują mężczyznom z racji charakteryzującego je braku „tężyzny ducha i umysłu”, to czyż nie dzieje się tak na skutek „urządzenia ludzkiego”, a nie werdyktu samej natury? Czyż to bowiem nie prawo społeczne każe utrzymywać płęć podporządkowaną w stanie intelektualnej niekompetencji?

Wróćmy do właściwego przedmiotu naszych rozważań, czyli do stanowiska Rousseau w kwestii płci i rodzaju. Kategoria rodzaju występuje w jego pismach pod wieloma różnymi nazwami: zwyczaju, konwencji, wychowania, roli, drugiej natury, stylu płci itp. Bez wątpienia jednak, to społecznie wykreowany rodzaj, a nie prawo natury, stanowi podstawę głoszonego przezeń poglądu o „naturalnej” władzy męża nad żoną. Nie o pierwszą bowiem, ale o drugą naturę tu chodzi. Wedle *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* dwie są odmiany nierówności między ludźmi. Pierwsza jest „naturalna lub przyrodzona”, drugą natomiast uznać należy za „obyczajową, polityczną albo społeczną, gdyż zależy od czegoś w rodzaju umowy”⁴. Pierwsza stanowi przyrodnicze *datum*, druga zaś wynika z ludzkiego ustanowienia. Oba rodzaje nierówności pozostają ze sobą w związku, nie w takim jednak, iżby druga nierówność była prostą ekstrapolacją pierwszej. Wywód swój podbudowuje autor wyrazistą analizą z zakresu zarówno ludzkiej filo-, jak i ontogenezy.

²Ibidem.

³Ibidem.

⁴J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 139.

Człowiek dziki reprezentował istotę samowystarczalną i dlatego jeszcze nie społeczną. Nieodparty zew prokreacji kazał ludziom zbliżać się ku sobie, były to jednak zbliżenia krótkotrwałe i nie prowadziły do zróżnicowanego trybu życia obu płci. Ciesząc się samowystarczalnością, żadna z nich nie odczuwała konieczności, a tym bardziej potrzeby, wchodzenia w trwalszy układ zależności. Myśliciele prawnonaturalni w ciężarach ciąży i położu, karmienia i wychowywania młodych, dopatrywali się naturalnej podstawy nierówności płci. Dla Rousseau jednak niewygody ciąży i położu są w znacznej mierze produktem społecznym. W stanie natury ludzka samica nie zna tego, czym w społeczeństwie jest zniewieściałość, tak samo jak człowiek dziki nie zna wynalazku mamki. Co prawda ludzkie dzieci późno stają na własne nogi, ale kobiety wyposażone w dwoje silnych ramion „z łatwością je przenoszą; jest to przywilej, którego nie posiadają inne gatunki, gdzie matka, gdy ją ścigają, musi albo swoje małe opuścić, albo dostosować do nich swe kroki”⁵. Uciążliwości, niewygoda czy też okresowe bycie płcią słabszą nie każą zatem ludzkiej samicy przystać na małżeński pakt nierówności.

Skoro nie ma powodów do nierówności płci w naturze, dlaczego w ogóle do niej dochodzi? Wraz ze wzrostem populacji człowiek, żyjący wcześniej w warunkach rozproszenia, coraz częściej napotykał swych pobratymców. W trosce o własną pomyślność łączył się z innymi w luźne i nietrwałe wspólnoty. Z czasem coraz bardziej gromadne i coraz bardziej osiadłe życie wyprowadziło go z surowości dzikiego bytowania. Tym samym poddało go niewoli nowych potrzeb, których wcześniej nie doświadczał.

W stanie natury nie istniała instytucja rodziny. Dopiero powoli kształtowany nawyk życia pod jednym dachem sprawił, że członkowie tego samego domostwa stali się „jakby małym społeczeństwem”⁶. Zadzierzgnięta pomiędzy nimi zażyłość, podobnie jak więzy hymenu łączące kobietę i mężczyznę, reprezentują – według Rousseau – tę samą społeczną dynamikę wzajemnego uzależniania się ludzi od siebie oraz jednoczesnego wchodzenia przez nich w asymetryczne relacje władzy i podporządkowania, albowiem „tylko z wzajemnego uzależnienia, z łączących ludzi potrzeb wzajemnych” – przekonuje autor – „powstają wśród nich więzy poddaństwa, [...] niepodobieństwem jest zatem ujarzmić człowieka nim się sprawi, że się bez drugiego nie zdoła obejść; na to jednak nie ma miejsca w stanie natury, tak że wszyscy są w nim wolni od jarzma, a prawo silniejszego zawodzi”⁷.

Mężczyzna i kobieta pozostawali różnymi płciami w stanie dzikości, żyli jednak podobnie. Ich różnica naturalna nie stanowiła różnicy rodzaju. Dopiero wzajemne uzależnienie się obu płci, leżące u podstaw rodziny, zainicjowało podział pracy na zajęcia

⁵Ibidem, s. 152.

⁶Ibidem, s. 192.

⁷Ibidem, s. 184.

domowe, przypisane odtąd kobiecie i pozadomowe, przypisane mężczyźnie: „i wtedy to powstała pierwsza różnica w trybie życia obu płci, które dotąd tak samo żyły jedna jak i druga”⁸. Trwale usytuowanie ludzkiej samicy w sferze domu stanowi moment kluczowy w wytwarzaniu się płci społecznej, czyli rodzaju żeńskiego i męskiego. Być może dlatego za pierwszy rewolucyjny wynalazek na drodze ludzkiej filogenezy, wyprzedzający rolnictwo i metalurgię, uznaje Rousseau właśnie udomowienie kobiety. Rozpoczyna ono proces jej postępującego społecznego niewieścienia. Rewersem tego procesu jest postępująca społeczna maskulinizacja mężczyzny.

Klasyczna myśl polityczna, w tym prawnonaturalna, nie widziała różnicy między położeniem płci w warunkach pierwszej i drugiej natury. Upodrzedniony charakter kobiety tłumaczono względem na prawo natury właśnie, która mężczyznę uczyniła płcią lepszą (silniejszą, rozumną i zdolną do sprawowania władzy). Kobieta poddana została władzy mężczyzny, bo z natury reprezentowała płć gorszą (słabą, niezdolną do rozum i władczej woli). Jednakże perspektywa przyjęta przez Rousseau zdecydowanie różni go od myślicieli prawnonaturalnych. Do nierówności położenia obu płci dochodzi wskutek exodusu z natury pierwszej, jaką jest przyroda, w kierunku natury drugiej, jaką jest społeczeństwo. W planie ludzkiej filogenezy mamy zatem do czynienia z przejściem od względnej równości istot przedspołecznych po pogłębiającą się z czasem nierówność istot uspołecznionych. Kobieta z natury powołana jest do życia rodzinnego i do posłuszeństwa męskiej głowie domu, ale owo „z natury” oznacza – u Rousseau – na mocy żeńskiego rodzaju, a nie z powodu jej płci biologicznej.

Rousseau w pełni świadom jest społecznej konstrukcji rodzaju. Podobnie jak innych luminarzy epoki, choćby Diderota, nieustająco intryguje go fenomen społecznego teatru, roli, stylu, maski i przebrania. Przekonany, że „w stanie uspołecznienia każdy charakter rozwija się pod wpływem instytucji socjalnych”, kreśli analogię między ludzką filo- i ontogenezą⁹. Tak jak w stanie natury różnica płci nie prowadziła do nierówności ich położenia, tak samo dziecko „nie czuje się należącym do żadnej płci”, „mężczyzna i kobieta są mu jednakowo obcy”¹⁰. Skoro dziecko nie rodzi się z określoną tożsamością płci, to jego ukształtowanie w kierunku charakteru męskiego czy żeńskiego dokonuje się właśnie za sprawą „instytucji socjalnych”.

W *Rozprawie o pochodzeniu...* za istotę człowieka uznaje autor zdolność do wolnego sprawstwa”, „wolność zgody lub stawienia oporu”¹¹. Z kolei, już na pierwszych

⁸Ibidem, s. 192.

⁹J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przekł. E. Zieliński, Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1955, T. 2, s. 293.

¹⁰Ibidem, s. 17.

¹¹J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...* s. 154.

kartach *Emila*... znajdujemy taką oto sentencjonalną charakterystykę kondycji człowieka w społeczeństwie: „Wszystka mądrość nasza polega na niewolniczych przesądach; wszystkie nasze obyczaje są jedynie niewolą, przymusem i uciskiem. Człowiek uspołeczniony rodzi się, żyje i umiera w niewoli; przy urodzeniu zaszywają go w powijaki; po śmierci zamykają do trumny; dopóki zachowuje postać ludzką, skuty jest łańcuchami naszych urządzeń”¹². Jak widzimy, człowieczeństwo, definiowane przez zdolność do wolnego działania, znajduje się u Rousseau po przeciwnej stronie „skutego łańcuchami” człowieka uspołecznionego. W kontekście tej właśnie opozycji rozumieć należy głoszony przez autora program „edukacji naturalnej”: nastawiona jest ona na to, by pobudzić w jednostce dyspozycje przeciwważne wobec zniewalających mechanizmów uspołecznienia.

W myśl maksymy, że „barbarzyńca nie schyli głowy pod jarzmo, które człowiek cywilizowany znosi bez szemrania”, dzieci, jako istoty bardziej naturalne, bo mniej społecznie urobione, zdradzają większą niż dorośli awersję do przymusu¹³. Pod względem owych wrodzonych wolnościowych zadatków dzieci obojga płci nie różnią się od siebie. Czyż zatem w równym stopniu nie kwalifikują się do programu edukacji naturalnej, której zadaniem jest stopniowe doprowadzenie tego, co w nich tkwi w zarodku do pełnej aktualizacji? Czyż w równej mierze nie dysponują zdolnością dorastania do „człowieczeństwa”, do świadomej sobie „wolności godzenia się lub stawiania oporu” wobec społecznie narzuconych nakazów? Traktat pedagogiczny *Emil*... zasłynął nade wszystko jako program *paidei* dla chłopców, tymczasem jego integralną część, kluczową dla zrozumienia teorii płci Rousseau, stanowi rozdział V poświęcony edukacji dziewcząt. Tym, co uderza czytelnika traktatu, jest zalecana przez autora diametralna odmienność programów wychowawczych dla reprezentantów obojga płci.

W wypadku chłopca jego wrodzony temperament ma być zaledwie szlifowany, co podyktowane jest troską, by wraz z rozwojem osobowym utwierdzić go w zdolności do „wolnego sprawstwa”. Natomiast wrodzony temperament dziewczynki ma być przedmiotem systematycznej deformacji, aby owej zdolności do „wolnego sprawstwa” skutecznie się wyzbyła. Proces wychowawczy, jakiemu poddawany jest chłopiec, ma na celu ćwiczenie samowystarczalności i niezależności od innych, co ilustruje rekomendacja Rousseau, by za podstawową lekturę kształtującą charakter uznać opowieść o Robinsonie Crusoe. Proces wychowawczy, jakiemu poddawana jest dziewczynka, ma cel dokładnie odwrotny: wpojenie jej poczucia niesamodzielności oraz postawy wyłącznego bycia-dla-innych. To dlatego wychowanie *Emila* przybiera charakter indywidualistyczny i przebiega w izolacji od wszelkiej grupy odniesienia,

¹² J.J. Rousseau, *Emil*..., T. 1, s.17.

¹³ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu*..., s. 212.

podczas gdy wychowanie Zofii dokonuje się zawsze na łonie rodziny, która też pozostanie w jej przypadku jedyną i właściwą grupą odniesienia. Odmienność tożsamość, temperament i charakter Emila i Zofii osiągnięte zostają dzięki wzajemnie opozycyjnym celom, jakie przyświecają obu strategiom kształcenia.

Wychowanie Emila nastawione jest na to, by osiągnął on pełnię suwerennej osobowości, wychowanie Zofii natomiast ma z niej uczynić przykładną żonę i matkę. Ponieważ edukacja dziewcząt stanowi konsekwentny program urabiania ich na modłę rodzaju kobiecego, który suwerenność osobową wyklucza, roztropny wychowawca kieruje się maksymą, by dziewczynkom nie dać „ani jednej chwili poczuć się bez wędzidła”¹⁴. Powinno się im zostawić „najwyżej odrobinę wolności”, każda bowiem swoboda staje się dla nich okazją do ekscesów. Planowe łamanie woli dziecka jest w tym wypadku tak ważne, że Rousseau nie zawaha się radzić: „Gdyby więc na przykład chciały pracować bez ustanku, należy im w tym parę razy przeszkodzić i zmusić do próżnowania”¹⁵. Księga V *Emila* z wyjątkową szczerością instruuje, iż od najwcześniejszego dzieciństwa dziewczęta „powinny się przyzwyczaić do uległości.[...] Od najwcześniejszych lat należy je zaprawiać do uległości, aby później nic ich nie kosztowała. Należy je nauczyć poskramiać własne zachcianki, aby później łatwiej umiały poddać się obcej woli.”¹⁶

Dyskretna interwencja pedagoga w kształcenie charakteru męskiego polega na kultywowaniu tego, czym natura młodzieńca już obdarzyła. W istocie sprowadza się ona do mądrej asysty w procesie samowychowania Emila. Edukacja naturalna nastawiona jest na to, by na tyle, na ile to możliwe, pomóc jednostce uwolnić się z łańcuchów społecznego konformizmu, by obudzić w niej „człowieka” zdolnego do wolności. Strategia wychowawcza w wypadku dziewcząt jest odwrotna i ma wyraźnie antynaturalny cel, polegający na tłumieniu tego, co jest w nich wrodzonym załączkiem podmiotowości, na przyuczaniu ich do dźwigania jarzma obcej woli, od którego nigdy nie mają być uwolnione: „To nieustanne wyrzekanie się własnej woli wyrabia ostatecznie w kobietach uległość, której one przez całe życie tak bardzo potrzebują”¹⁷.

Oba programy wychowawcze reprezentują dwie przeciwstawne koncepcje cnoty moralnej. „Oglądanie się na opinię jest grobem dla cnoty męskiej” – powiada Rousseau – „cnotę zaś niewieścią wprowadza na tron”¹⁸. O męskiej cnocie przesądza wewnętrzna

¹⁴ J.J. Rousseau, *Emil...*, T. 2, s. 239.

¹⁵ Ibidem, s. 238.

¹⁶ Ibidem, T. 2, s. 238.

¹⁷ Ibidem, T. 2, s. 239.

¹⁸ Ibidem, T. 2, s. 231.

słuszność postępku, podczas gdy o kobieciej – zewnętrzna aprobata otoczenia. Asertywne niezależność jednej płci znajduje swój negatywny odpowiednik w wyuczonym konformizmie drugiej: „Gdy mężczyzna jest uczciwy, zależy mu tylko na sobie. Może nawet lekceważyć zdanie ogółu. Dla kobiety uczciwość stanowi zaledwie połowę jej zadania. Dla niej, co pomyślą o niej inni, nie jest mniej ważne od tego, czym jest w istocie¹⁹. Kobięca cnota pokrywa się w istocie z pojęciem społecznej reputacji i dlatego Rousseau bez ogródek radzi: „Nie wystarcza jednak dla żony być wierną! Powinna również za taką uchodzić w oczach męża, krewnych i całego świata. Żona zawsze musi być skromna, baczna i oględna i uważać pilnie, aby w oczach każdego, nie tylko zaś we własnym sumieniu, miała stempel cnoty”²⁰.

Nigdzie chyba pożądana u kobiet heteronomia sumienia nie jest wyrażona wymowniej aniżeli w kwestii wyboru konfesyjnego. „Już przez to samo,” – bez wahania stwierdza autor – „że każdy krok i całe życie kobiety podlega nieubłaganej cenzurze opinii, a wierzenia jej opierają się o autorytet, każda córka musi wyznawać religię swojej matki, zaś każda żona – religię męża. Gdyby religia ta okazała się nawet fałszywa, uległość, którą zgodnie z porządkiem natury winna kobieta mężowi a córka matce, zmaże na sądzie ostatecznym grzech błędu. Nie będąc sama w stanie zdobyć się na sąd prawidłowy musi kobieta przyjąć decyzję ojca lub męża jako orzeczenie kościoła”²¹. Nawet porządek zbawienia i życia pozagrobowego wyklucza praktykowanie przez kobietę wolności sumienia, co przesądza o prostocie dostarczanej jej katechezy: „Ponieważ religia kobiet musi opierać się o autorytet, nie potrzeba im tłumaczyć przyczyn, dla których należy wierzyć. Trzeba tylko jasno i wyraźnie wyłożyć, w co mają wierzyć”²².

Pisma Rousseau elokwentnie eksponują związki między wychowaniem a społeczną presją rodzaju. Ponieważ rodzaj męski spójny jest z indywidualistycznymi wartościami nowoczesnej kultury, relacja jednostki do przepisanej jej przez społeczeństwo roli pozostaje znacznie luźniejsza aniżeli w wypadku kobiety. Rodzaj męski nie oznacza więc jednego sposobu życia. Mężczyzna może obrać tak różne drogi życiowej kariery, jak bycie duchownym, wojskowym czy artystą. Jego rodzaj pozwala mu na zupełnie różne samospełnienia. Ich wspólnym mianownikiem jest to, że mają miejsce w szerszym świecie społecznym, wykraczającym poza zacisze domu. Natomiast rodzaj żeński zredukowany jest do jednego sposobu życia, jakim jest rodzenie, wychowywanie dzieci i zarządzanie domem. Nie ma żadnej innej partykularyzacji rodzaju żeńskiego aniżeli

¹⁹ Ibidem, T. 2, ss. 230-231.

²⁰ Ibidem, T. 2, s. 225.

²¹ Ibidem, T. 2, s. 251.

²² Ibidem, T. 2, s. 251.

bycie matką i żoną. Wyjaśnia to, dlaczego program wychowawczy Emila ma na celu osiągnięcie przezeń pełni „człowieczeństwa”, podczas gdy wychowanie Zofii musi „mieć na względzie mężczyznę i jego potrzeby”²³.

Rodzaj nigdy nie jest jakością samą w sobie, ale zawsze jest tożsamością relacyjną. Skoro mężczyzna powinien być silny, aktywny i zdolny do autonomii, kobieta powinna być słaba, pasywna i zależna od tych, którzy dzierżą nad nią władzę. Warunkiem męskiego rozumu jest kobieca niekompetencja intelektualna. Warunkiem rozkazodawczych kompetencji mężczyzny jest posłuszeństwo kobiety nawet wobec dyktatu woli arbitralnej. Spytajmy: czy jednostkowy mężczyzna pokrywa się w swym charakterze z rodzajem męskim? Jakie winny być jego cechy? Powinien on być osobą powodującą się wolną wolą, własnym rozumem i bezstronnym zmysłem sprawiedliwości. Cechy te czynią go naturalnym przywódcą, głową domu i obywatelem. Czy tacy są mężczyźni? Rousseau nie pozostawia złudzeń: „Stworzona do słuchania istoty tak niedoskonałej jak mężczyzna, istoty, która jakże często, niestety, jest pełna występków, a już zawsze wad, kobieta zawczasu musi się nauczyć cierpieć niesprawiedliwość i bez skargi znosić wszelką krzywdę od męża”²⁴. Jak widzimy, rodzaj nie jest tym samym, co indywidualna dyspozycja. Jest to raczej zespół ról, które są jednostce narzucone za pośrednictwem „instytucji socjalnych” z wychowaniem na czele. Rodzaj zarówno deprecjonuje autonomię kobiety, do której ta byłaby zdolna, jak i umocowuje autonomię mężczyzny, której ten nie byłby w stanie osiągnąć. Socjologiczna logika rodzaju jest bowiem taka, że warunkiem męskiej autonomii jest systematycznie odtwarzana kobieca heteronomia. Dla rozważań nad ową nieuchronnie asymetryczną, a zarazem hierarchiczną konstrukcją rodzaju rozdział V *Emila*... stanowi tekst nieoceniony.

Najważniejszym postulatem Kantowskiego Oświecenia jest ideał rozumnej i niezawisłej podmiotowości. Ideał ten może być osiągnięty jedynie dzięki wysiłkowi porzucenia zewnątrz narzuconej normy, cudzego autorytetu i opinii na rzecz normy wewnątrznie aprobowanej i dlatego uznanej za słuszną, sumienia niepodległego cudzemu kierownictwu oraz krytycznego użytku czynionego z własnego rozumu. To dlatego proces Oświecenia, czyli przechodzenia od heteronomii do autonomii, zobrazowany jest jako ruch od niepełnoletności ku dorosłości. Moralna i poznawcza autonomia osoby dorosłej ma sens polityczny, oznacza bowiem jej emancypację spod obcej kurateli i dołączenie do wspólnoty istot obdarzonych równą godnością i równymi uprawnieniami.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, T. 2, s. 239.

Mniej wymownie, ale w antycypującym już Kanta duchu, Locke łączy ideał rozumu, wieku dojrzałego i politycznej wolności. Locke'owska autonomia osobowa rozumiana jest jako „samoposiadanie się” jednostki, której konsekwencją jest niepodległość innym w zakresie sumienia i racjonalnego osądu. Polemizując z patriarchalizmem Filmera, Locke przekonuje, że rodzimy się „o tyle wolni, o ile będziemy rozumni”²⁵. W ramach owej antypatriarchalnej perswazji oznacza to, że syn nie pozostaje permanentnie zależny od woli ojca, albowiem „wiek i wykształcenie przyniosły mu rozum i zdolność do rządzenia sobą i innymi”²⁶. Osiągnąwszy dojrzałość, młodzieniec staje się członkiem wspólnoty politycznej: „Wspólnoty zdają sobie z tego sprawę i postanawiają, iż w pewnym wieku ludzie zaczynają postępować jak ludzie wolni, tym samym więc do tego czasu nie wymagają od nich przysięgi wierności i posłuszeństwa ani innych publicznych zobowiązań czy też podległości rządowi własnego kraju”²⁷. Jako pełnoletni człowiek niepodzielnie dysponuje własnością swej osoby. Wszelka zatem moralna, poznawcza, polityczna, prawna czy ekonomiczna zależność dorosłej osoby od innych oznacza jej ubezwłasnowolnienie albo pozostawanie w stanie wymuszonego dzieciństwa.

Podobno Kant pozostawał pod wielkim wrażeniem *Emila*... i, podobnie jak Goethe, uznawał ten traktat za ewangelię nowoczesnej „edukacji naturalnej”, umożliwiającej samodzielne dochodzenie człowieka do autonomii. Możemy zatem podejrzewać, że i Kantowi lektura rozdziału V tego dzieła jawiła się jako aberracja na gruncie głoszonych przez Rousseau wolnościowych ideałów. Możemy podejrzewać, że komentarzem do tego właśnie rozdziału pozostaje następujący fragment z Kantowskiego eseju *Co to jest Oświecenie?*: „O to, by większa część ludzi (a wśród nich cała pleć piękna) uważała krok ku pełnoletności, już sam dla siebie trudny, także za niebezpieczny – o to troszczą się już ich opiekunowie, którzy łaskawie podjęli się trudów nadzorowania. Kiedy już udało się im ogłupić ten swój inwentarz domowy i zatroszczyli się o to, by te spokojne stworzenia nie odważyły się zrobić ani kroku bez kojca dla niemowląt, do którego sami ich wsadzili, ukazując im niebezpieczeństwa, jakie grożą im w wypadku, gdyby próbowały samodzielnie chodzić”²⁸.

Niedługo po Kancie program edukacji kobiet wyłożony w *Emilu*... poddała dużo gruntowniejszej krytyce Mary Wollstonecraft. W swoim *Wołaniu o prawa kobiety* demaskowała „cnotę niewieścią” jako koncepcję społecznie wyuczzonej heteronomii.

²⁵ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, *Traktat drugi*, s. 204.

²⁶ *Ibidem*, s. 205.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przekł. A. Landman, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, ss. 164-165.

Z jednej strony kobiety od dzieciństwa przygotowywane są do tego, by zaprzeczyć się samych siebie i przyjąć uległą wobec autorytetu postawę posłuszeństwa. Z drugiej strony od dzieciństwa przygotowywane są do tego, by kompulsywnie zabiegać o dobry wizerunek w oczach innych. To pierwsze sprawia, że znajdują się „poniżej poziomu rozumnych stworzeń”²⁹, to drugie zaś czyni z nich obłudne „spadkobierczynie niemożliwości”³⁰. Pojęcie „cnoty niewieściej” reprezentuje zatem sprzeczność wewnętrzną: „Mówiąc wprost, kobietom nie wolno posiadać wystarczającej siły umysłu do nabycia tego, co naprawdę cnotą się nazywa”³¹.

Nic chyba nie przeczy bardziej emancypacyjnemu wymiarowi projektu Oświecenia aniżeli społecznie stworzona i społecznie odtwarzana kobieca heteronomia sumienia, woli i umysłu. Nie jest ona bowiem fragmentem „natury”, tego, co zastane, i co ma być ostatecznie, jako „brzemień niepełnoletności”, zrzucone. Proces przechodzenia od heteronomii do autonomii, od bycia w zależności od innych ku osobowej niezawisłości, w wypadku kobiety nie ma miejsca. Jej powołaniem jest nie człowieczeństwo, ale właśnie bycie kobietą, czyli istotą zależną, reaktywną i wtórną wobec męskiego autorytetu; istotą, w której wszelkie dyspozycje do podmiotowości zostały wyparte lub pozostają społecznie kontrolowane. Udaremnia to gotowość do buntu i nieposłuszeństwa, nie mówiąc już o rewindykacji praw. Politycznego znaczenia owej wyuczonej heteronomii w pełni świadoma była Wollstonecraft, gdy pisała: „kobiety nigdy nie mają możliwości ćwiczyć swego własnego rozumu; nigdy nie mogą być niezależne; nigdy nie wnoszą się ponad powszechne opinie, ani nie mogą poczuć, jak chlubną jest racjonalna wola”³².

Głos Mary Wollstonecraft wart jest naszej uwagi nie tylko dlatego, że słyszymy w nim dzielny ton pionierki feminizmu, ale także dlatego, że instytucje społecznej reprodukcji rodzaju żeńskiego poddaje ona krytycznej rewizji z punktu widzenia nowożytnych teorii podmiotu, uprawianych zarówno przez Locke’a, Rousseau, jak i Kanta. Lektura *Emila*... pozwoliła autorce uchwycić główny paradoks tych teorii: podczas gdy gloryfikowana przez nie zasada autonomii sprzęgnięta jest ze społeczną konstrukcją tego, co męskie, to potępiana przez nie zasada heteronomii sprzęgnięta jest ze społeczną konstrukcją tego, co kobiece. W sferze publicznej jednak paradoks ten pozostaje utajony. Sfera ta pozostaje domeną wyłącznie męską i dlatego może być rządzona przez ideały autonomii, praw człowieka i obywatelskiego braterstwa. Biletem wstępu do niej jest suwerenna podmiotowość, czyli „pełnoletność”, jakiej dostąpić może tylko mężczyzna,

²⁹ M. Wollstonecraft, *Wołanie o prawa kobiety*, przekł. zb., Wyd. Maman, Warszawa 2011, s. 77.

³⁰ Ibidem, s. 219.

³¹ Ibidem, s. 57.

³² Ibidem, s. 78.

co obrazuje figura syna emancypującego się spod osobistej władzy ojca i podlegającego odtąd bezosobowej władzy praw. Społecznym fundamentem emancypacji synów pozostaje jednak „poddąństwo kobiet”.

Lektura pism Rousseau uprzytomnia nam, jak konieczna jest krytyczna rewizja pojęciowego instrumentarium nowożytnej teorii politycznej opartej na ideałach jednostkowej autonomii, niezależności i samowystarczalności. Teoria ta, znosząc rządy obcej woli nad jednostką w sferze wyborów konfesyjnych, moralnych i konsumenckich, niewzruszonymi pozostawia patriarchalne relacje władzy w obrębie rodziny i małżeństwa. Pomimo uniwersalnego charakteru projektu oświeceniowej emancypacji opartej na prawach człowieka, kobiecie nie wolno brać udziału w życiu obywatelskim, nie wolno zdobyć wszechstronnego wykształcenia, nie wolno wykonywać zawodów i powołań związanych z władzą i statusem. Właśnie w owym świecie rządzonym przez filozoficzny imperatyw, by odważyć się być sobą, by o własnych siłach wznieść się ku podmiotowości, kobieta przypomina marionetkę poruszaną za skomplikowane sznurki rodzaju. Jej społeczną bezwolność metaforycznie reprezentuje, wyszydzana przez Rousseau jako przeciwna naturze, niewieścia bielizna, owe „liczne pęta gotyckie, nieskończone podwiązki i sznurowadła, które ściskają nasze członki jak prasa”³³.

Społeczna konstrukcja rodzaju żeńskiego stoi w jaskrawej sprzeczności z indywidualistycznymi wartościami, jakie propaguje nowożytna teoria polityczna. Zarówno kodeks wartości republikańskich, jak i liberalnych za największe pogwałcenie godności odpowiednio „obywatela” czy „jednostki” uznaje podleganie czyjejś arbitralnej woli. To dlatego ideał autonomii w obu wypadkach zbiega się w postulat – by użyć słów Milla – zamiany „podległości woli cudzej na wolność rządzoną rozumem”³⁴. Za kardynalny grzech nowożytnej teorii politycznej autor uznaje zatem intelektualną legitymizację „poddąństwa kobiet”. Wychowanie, system prawny i normy obyczajowe nastawione są na to, by kobiety „nie miały własnej woli, aby się własnym nie kierowały życzeniem, lecz ulegały woli cudzej”³⁵. Oznacza to, że, wedle teorii republikańskiej, nie mogą być „obywatelkami”, a wedle liberalnej nie są nawet „jednostkami”.

Prawnym wyrazem piętnowanego przez Milla „poddąństwa kobiet” w ramach skądinąd liberalnego anglosaskiego prawodawstwa jest instytucja *coverture*, na mocy której mężatka poddana zostaje niepodzielnej zwierzchności męzowskiej. Klasyczną formułę *coverture* otrzymuje w osiemnastowiecznej biblii angielskiej jurysprudencji, jaką stanowią *Commentaries on the Laws of England* Williama Blackstone’a, gdzie powiada się o kobiecie

³³ J.J. Rousseau, *Emil...*, T. 2, s. 234.

³⁴ J.S. Mill, *Poddąństwo kobiet*, przekł. M. Czyżyńska, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK Kraków, 1995, s. 378.

³⁵ *Ibidem*, s. 298.

zamężnej, że „pozostaje ona pod ochroną i wpływem swego męża, jej barona, lub pana (...)”³⁶. Poprzez zawarcie małżeństwa mąż i żona stają się jedną osobą, w wyniku czego prawna egzystencja żony zostaje „inkorporowana” w prawną egzystencję męża. Kobieta znajdująca się w kondycji *coverture*, czyli *feme covert*, nie może posiadać własności, podpisywać dokumentów prawnych czy być stroną formalnej umowy. Kondycja *coverture* uniemożliwia mężowi przekazanie żonie darowizny lub zawarcie z nią umowy. Darowizna zakładałaby bowiem oddzielną egzystencję prawną żony, co jest niedorzecznością, a umowa byłaby – jak Blackstone wyjaśnia – „jedynie umową z sobą samym”³⁷.

Podobnie, wedle Kodeksu Napoleona ustanawiającego nowe liberalne standardy równej ochrony prawnej, kobiety zawsze występują pod władzą mężczyzn. Status mężatek pozbawia je nawet tych okrojonych uprawnień osobistych, które przysługują im jako pannom i wdowom. Pełnia władzy rodzicielskiej spoczywa w rękach mężczyzny. Samo prawo nakazuje kobiecie być posłuszną mężowi, pod którego opieką i władzą się znajduje. Stąd, jak to kodeks napoleoński formułuje, mężatki pozostają „wiecześnie niepełnoletnie”. ■

³⁶ W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England in Four Books*, ed. I. Bell, T. 1, London 1813, s.444.

³⁷ Ibidem.

AUTONOMIA I UZALEŻNIENIE: LITERACKA TROSKA O SIEBIE

Miroslaw Loba

Problem autonomii ma w literaturze miejsce dość szczególne, jeśli nie rozpatruje się go jako tematu, wątku, idei, z którą zmagają się literaccy bohaterowie czy pisarze. Można by nawet rzec, że jest zjawiskiem stosunkowo obcym. W tym obszarze sztuki mówi się raczej o oryginalności, niepowtarzalności lub wyjątkowości. Autonomia nie jest czymś, co zaprzęta umysły pisarzy, nie jest ani czymś utraconym, ani celem, ani wyzwaniem. Wynika to pewnie z pisarskiego zmagania się z językiem, czy nawet z językami. Piszący wie, jak mało kto, że nie mówi własnym językiem, wie, że posługuje się zawsze mową Innego. Bo czy możliwa jest autonomia w obliczu języka? Czyż można z niego wyjść? To lingwistyczne ograniczenie naszej kondycji, kładące cień na marzeniu o byciu autonomicznym, ciągle wydaje się nieusuwalne. Już zawsze jest się w drodze do języka. Uwikłani w mowę, w jej zawilść, pozostajemy w pewien sposób nieprzejrzysti dla samych siebie, zdani na błędzenie. Co może znaczyć i jaki przekaz nieść dojrzała mowa, jeżeli nie o swojej własnej słabości, własnej trudności zamieszkiwania w słowach i znakach? Czyżby autonomia w literaturze polegała na mówieniu słabym głosem? Czy będąc zawsze odpowiedzią, pisanie może być autonomiczne? Jaki jest margines autonomii czytelnika poddającego się w akcie czytania wyobraźni autora, linearnemu porządkowi słów?

W świetle tych pytań i wątpliwości wypada wreszcie zapytać, czy należy zaprzestać posługiwania się słowem „autonomiczny” i skupić się na tropieniu wszelkich form uzależnienia, podporządkowywania? Zachęcałyby do takiego kroku psychoanaliza i część dwudziestowiecznej filozofii, odsuwając i opóźniając możliwość spełnienia się oświeceniowego projektu autonomicznego podmiotu. Czy uznać za jedyną możliwą postawę krytykę iluzji podmiotu, co do możliwości jego samostanowienia? Spróbuję zarysować kontury odpowiedzi na te pytania, przyglądając się relacji, jaką w kilku tekstach literackich podmiot utrzymuje z literaturą.

Od addykcji do literatury

Być niezależnym od tego, co zewnętrzne, narzucić sobie własne zasady, tak można by streścić program klasycznie pojmowanej autonomii. Być wolnym i gotowym do tworzenia, do działania i do podejmowania decyzji moralnych. W wolności podmiotu i w rozwoju prawa Immanuel Kant upatrywał możliwość rozwoju kultury. Czy jednak opanowanie i samodyscyplina są – jak się powszechnie sądzi – źródłem kultury? Amerykańska filozof, Avital Ronell, genezę i rozwój kultury widzi w przeciwieństwie autonomii, w uzależnieniu. Punktem wyjścia jej książki *Crack wars. Literature, addiction, mania* jest uwaga F. Nietzschego zapisana w *Wiedzy radosnej* – „O któż opowie nam całą historię narkotyków? – jest to prawie historia 'wykształcenia', tak zwanego wyższego wykształcenia”¹. Wychodząc od, traktowanych jako symptomy, uzależnień znanych pisarzy (Balzac – kawa, Proust – kortyzon, Freud – kokaina), Ronell nie tylko zastanawia się nad przyczyną tych kompulsywnych zachowań, ale sugeruje, czy wręcz stwierdza, że nie ma kultury bez narkotyków, że nie ma kultury bez uzależnień. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest to, że uzależnienie jest zawsze związane z obszarem mowy i słowa. Jego początek za każdym razem leży, zdaniem Ronell, w odpowiedzi udzielonej innemu. Tak w książce *On Stupidity* przedstawia tę sytuację:

„To wezwanie mówiło ci, że jesteś jedynym wybranym. Byłeś przygotowany, aby je odebrać, ale to była pułapka. Oszust oszukany. Już nie można było się dowiedzieć, czy wezwanie było karą czy też nagrodą. To twój ojciec odebrał wezwanie. Odziedziczyłeś po nim wszystkie pasożyty, których się spodziewałeś; odziedziczyłeś jego brzemień myśląc, że będziesz mógł je zmniejszyć. Szedłeś za swoim ojcem w niemej komitywie. I kiedy szedłeś za nim, on przygotowywał się, by cię opuścić, nie mogłeś powiedzieć, nie mogłeś zdecydować czy to wezwanie, które wypędzalo cię z twojego domu było błogosławieństwem czy klątwą”².

Odpowiadanie na wyzwanie jest związaniem, polega na natychmiastowym wytworzeniu relacji zależności, oddaleniu perspektywy samostanowienia. Czyżby dla Ronell autonomia oznaczała brak odpowiedzi na wezwanie, obojętność na prośbę, czyżby była tylko surową figurą władzy i opanowania? Wiele wskazuje na to, że autonomia jawi się amerykańskiej filozof jako aspołeczność, jako zanik spontaniczności, ale przede wszystkim jako zdecydowany brak odpowiedzi. Problem jednak polega na tym, że Ronell dekonstruuje opozycję pomiędzy samodzielnie narzuconym prawem

¹F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. Leopold Staff, Nakładem wydawnictwa Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1907, s. 123. (A. Ronell podaje takie tłumaczenie tego zdania: „Któż opowie nam pewnego dnia historię narkotyków, jest ona przecież prawie całą historią „kultury”, czyli tak zwanej naszej wysokiej kultury).

²A. Ronell, *On Stupidity*, Stock, Paris 2006, s. 225 (jeżeli nie podano inaczej, tłum. własne).

a zewnętrznym zakazem. Jedno i drugie w interpretacji amerykańskiej filozof jest formą uzależnienia będącego odpowiadaniem na wezwanie, które może nawet nie miało miejsca. Odpowiadać to jednocześnie brać odpowiedzialność w sytuacji, w której pytający lub wzywający jest nieznan i niepewny.

Idąc tropem Nietzschego i Heideggera, Ronell przeprowadza radykalną krytykę każdej pretensji do autonomii. Dokonując jej dekonstrukcji, wskazuje na obecny w niej narkotyczny, uzależniający element, jak choćby obecne w każdej jej koncepcji politycznej czy społecznej obsesyjne przywiązanie do bezpieczeństwa czy czystości. Nie ma *drug free zone*, powtarza nieustannie amerykańska filozof. Narkotyki, środki halucynogenne, farmacja są częścią każdej odpowiedzi na wezwanie. Swoje poglądy filozoficzne Ronell popiera odwołaniami do tekstów literackich, do literatury, która, jej zdaniem, odbiera filozofii prawo roszczenia do uniwersalnych stwierdzeń, a nawet do poznania ostatecznych granic doświadczenia ludzkiego³. Ronell pisze w swojej książce o nieprowadzących do wyzwolenia narkofikacjach i o narkolekturach. Jej bohaterką i przyjaciółką, jak wyznaje w jednym z wywiadów⁴, jest Emma Bovary. Życie Flaubertowskiej bohaterki przykuwa jej uwagę, gdyż upływa między biblioteką a farmacją. Emma tak samo kompulsywnie przyswaja obrazy i fikcje, tak samo chorobliwie konsumuje książki, jak nawiązuje znajomości z niestałymi i toksycznymi kochankami. Zarówno czytanie, jak i cudzołóstwo staje się w świecie Flauberta zmedykalizowane, jedno i drugie wymaga farmakologicznego leczenia. Na szczęście pan Homais jest jednocześnie aptekarzem i bibliotekarzem, administruje lekami i lekturami. Mówi, że istnieją i złe książki, i złe apteki. Zaskakujące jest jednak tutaj stwierdzenie Ronell, która, traktując literaturę jako *pharmakon* i wskazując na jej uzależniający charakter, nie odbiera jednak całkowicie dziełu prawa do jego własnego przesłania, jakby „własne” było odległe od autonomicznego.

Od literatury do troski o siebie

Ronell przywołuje szereg tekstów literackich, gdzie addykacja jest nie tylko centralnym tematem dzieła, ale również przełomowym przeżyciem autora czy jego bohaterów. Sposób, w jaki autorka *On Stupidity* rozumie literaturę, w znacznym stopniu oddala ją od tradycyjnego, a nawet awangardowego pojmowania praktyk literackich. Ronell odrzuca bowiem te koncepcje literatury, według których praca nad językiem i przedstawieniem rzeczywistości wprowadza podmiot w obszar sublimacji lub wolności.

³ A. Ronell, *Addict. Fixions et narcotextes*, Bayard, Paris 2009, s. 69. Korzystam z francuskiego przekładu Daniela Loayza.

⁴ Wypowiedź w audycji „Vendredi de la philosophie” we francuskim radio *France Culture* 8 maja 2009.

Literaturę – czyli pisanie i czytanie – Ronnell traktuje jako farmakozależnienie. Nawet wtedy, gdy pisanie jawi się jako moralny gest, jako etyczna troska. Literatura jest dla niej zawsze albo środkiem uspokajającym, leczniczym, albo substancją wywołującą zarówno euforię, jak i „mimetyczne zatrucie”⁵. W tym platońsko-romantycznym podejściu do doświadczenia literackiego Ronell stale kładzie akcent na uwikłanie podmiotu w strukturę apelu i odpowiedzi. Literatura jest gorączkową, chorobliwą próbą udzielenia odpowiedzi na pytania (Innego). W każdej formie literackiej odpowiedzi Ronell dostrzega tylko reakcję na fundamentalny, archaiczny lęk, którego, jej zdaniem, nic nie jest w stanie ukoić do końca, ani sztuka, ani literatura, ani filozofia, ani religia. Również moralność, a tym bardziej surowa moralność autonomicznego podmiotu, nie może być lekarstwem łagodzącym. Ronell, jako filozofa, interesuje, w jaki sposób „ja” – podmiot żyje z lękiem i niepewnością, odpowiadając na ich pytania.

Trudno nie dostrzec w tej radykalnej, dekonstrukcyjnej postawie Ronell powtórzenia pewnych kwestii i problemów przepracowanych już przez kulturę. Czy nie odpowiadając bezpośrednio na pytanie, co powstrzymuje podmiot przed zatraceniem w uzależnieniu, autorka *Telephone Book* nie maskuje jednak pewnej zbawczej, terapeutycznej techniki, którą Michel Foucault nazywa troską o siebie? Autor *Historii szaleństwa* widział ją, za stoikami, właśnie w pisaniu, traktowanemu czasem, w sposób bardzo dosłowny, jako kreślenie liter na papierze lub pergaminie. Ta pisarska technika jest także etyką. Przypomnę tylko, że Michel Foucault w *Historii seksualności* i *Hermeneutyce podmiotu*, przywołując stoickie tradycje, omawia praktyki siebie, czyli *hupomnemata* i korespondencję. Stoicy traktowali język jako środek przemiany ciała. Mediacja przez formę językową, retoryczną i literacką pozwala podmiotowi na utrzymywanie równowagi. Ta tradycja traktuje pisanie, polegające na narzucaniu sobie przez podmiot pewnych reguł, jako szczególną praktykę troski o siebie. Pisanie siebie, czy „sobąpisanie” (jak to tłumaczy Michał Paweł Markowski) jest praktyką siebie, subiektywizacją, autokreacją, jest „odmową pójścia za powszednim sposobem-Ja”⁶. *Cura di se* jest jednak czym innym niż perspektywiczna, Kantowska autonomia, rozumiana jako zdolność rozpoznawania przez podmiot moralnej słuszności celów. Pisanie i praktyki siebie, w tym praktyki literackie, są postawami etycznymi, których cel nie jest ani jasno określony, ani jasno wyznaczony. Troska o siebie zakłada, że sytuacja podmiotu jest wiecznie niestabilizowana, wiecznie narażona na ingerencję z wewnątrz i z zewnątrz. Chodzi zatem o pewien sposób trwania, podtrzymywania swojej tożsamości, podtrzymywania duchowej ciągłości poprzez praktyki literackie, takie jak pisanie

⁵ A. Ronell, *Addict*, op. cit., s. 40.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 452.

dziennika, korespondencja, z jednej strony pozwalające podmiotowi na odrzucenie schematyczności mowy, a z drugiej wystawiające go na ryzyko rozproszenia w mowie, ryzyko upadku. Literatura to obszar, gdzie można, jak mawiał Derrida, powiedzieć wszystko. Ta możliwość możliwości pozwala literaturze milczeć i mówić jednocześnie, uwodzić i wyzwać. Literatura jest więc miejscem zmagania z uzależnieniem i autonomią, obszarem konfliktu z pierwotnym uzależnieniem podmiotu w mowie poprzez umożliwienie w literaturze powiedzenia wszystkiego, a z drugiej strony sporem z autonomią poprzez nieustanne przypominanie aroganckiemu podmiotowi, że mówi językiem Innego. Traktując literaturę niezwykle poważnie, nie zamyka jej w wielopoziomowym dyskursie heglowskiej ironii, bo tylko za jej pomocą „ja”, według autora *Fenomenologii ducha*, może pozostać samym sobą wobec tego, co zewnętrzne.

Foucaultowska troska o siebie będąca zatem wyjściem z wielkiej narracji oraz uwolnieniem się od wielkich opowieści, nie jest jednocześnie uzyskaniem autonomii. Troska o siebie jest pisanem fragmentarycznych narracji i wsłuchiwaniem się w narracje innych. Troszcząc się o siebie, Szeherezada uzależnia swego słuchacza od opowieści: ona ratuje swoje życie, on nie może obyć się bez jej opowieści i wkracza w obszar prawa, poddając się porządkowi narracji. Dla Michela Foucault troska o siebie pozwalała wyjść poza oświeceniowy etos i zamieszkać na obrzeżach moralności emancypacyjno-prowizorycznej, której nie wiąże się z żadnym projektem suwerennego i autorytarnego podmiotu.

Dostrzegając wspólną nieufność wobec autonomii podmiotu w tradycji poststrukturalistycznej, też możemy wyraźnie zobaczyć, jak bardzo projekt Avital Ronell jest radykalny. Jeżeli pisanie siebie można uznać za pewnego rodzaju deliberację etyczną, to ma ona u amerykańskiej filozof charakter głębokiej operacji krytycznej: ani troska o siebie, ani autonomia. Amerykańska filozof traktuje twórczość literacką jako uzależnienie i kompulsywny gest, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę, że w jej obszarze, w znakach i fikcjach, umieszczone jest laboratorium, w którym rozgrywa się walka o kontrolę nad narkotykami: pisarz jest dilerem i aptekarzem w jednej osobie, uzależnia i/albo leczy.

Uznanie

Myślenie Ronell jest swoistego rodzaju dekonstrukcją troski o siebie, a jednocześnie pewnego rodzaju gestem moralnym, prowadzącym do sytuacji niedecydowalności, nierozstrzygalności, bez której żadna decyzja etyczna nie jest możliwa. Wydaje się jednak, że tak rozpoznany obszar troski o siebie, którym jest pisanie, nawet w tak radykalnym ujęciu, jak czyni to Ronell, musi być uzupełniony o jeszcze jeden element, którego siłę, czy strukturalny charakter ujawnia właśnie literatura i doświadczenie

literackie, idąc dalej niż filozofia. Michel Tournier w wydanej w 1967 powieści *Piętaszek, czyli otchłanie Pacyfiku*⁷, opowiadając raz jeszcze dzieje słynnego rozbitka, zastosował zabieg, o którym pisał Foucault: w obliczu katastrofy i samotności tytułowy bohater pisze dziennik, *log-book*, oddaje się swoistemu ćwiczeniu duchowemu poprzez pisanie. Zapiski Robinsona, który sam odbudowuje wśród oceanu europejską cywilizację z jej religią i protestanckim etosem pracy, odsłaniają inne oblicze oświeceniowego ideału. W *log-booku*, będącym odpowiednikiem stoickich form pisania siebie, Robinson ukazuje ciemną stronę świata, który zbudował, opisuje swoje uzależnienie od autoerotycznych praktyk. Uzyskana w efekcie pracy nad sobą autonomia, czasem bliska autarchii, okazuje się pusta w obliczu seksualnego nawyku. Jej trwanie możliwe jest tylko poprzez rozdwojenie głównego bohatera: z jednej strony stwórcy, a z drugiej upadły człowiek, trwoniący kompulsywnie twórczą energię. Prowadzony przez Robinsona dziennik jest miejscem odzyskiwania równowagi pomiędzy nieokiełznanym popędem a nawykiem pracy. W pisanym dzienniku odnajdujemy wątpliwości głównego bohatera dotyczące świata, który sobie stworzył, a który jawi mu się czasami jako pozbawiony wartości i sensu. Stoicy i Foucault rozpoznaliby w tym gościu wszystkie cnoty przypisywane „sobąpisaniu”. Rację także miałyby Avital Ronell, odnajdując w świecie Robinsona specyficzną ekonomię uzależnienia i pragnienia samostanowienia.

Jest jednak w robinsonadzie, w uniezależnianiu się od świata, coś niepokojącego, by nie rzec psychotycznego. Doskonała mikrocywilizacja *Speranzy* toczy swe życie poza spojrzeniem bliźniego, nie potrzebuje jego uznania. Dopiero wobec Piętaszka Tournierowski Robinson pojmuje rozmiar swojego projektu. Wydawać by się mogło, że nie ma autonomii bez uznania, że nie ma troski o siebie bez obopólności. Otóż Tournier pokazuje paradoks nowoczesnej emancypacyjnej autonomii: Robinson bardzo szybko cywilizuje „dzikusa” – kształci, nawraca – i zamyka go w przestrzeni tego samego. Nawet jeżeli w pewnym momencie dochodzi do podważenia kapitalistycznej ekonomii ufundowanej przez Robinsona, to nie wyłania się w projekcie tworzenia nowoczesnego człowieka żadne myślenie o różnicy. Okazuje się, że Robinson bardziej niż do autonomii dąży do swoistej fuzji zarówno z Piętaszkiem, jak i z kosmosem. W opowiadanej na nowo historii angielskiego rozbitka Tournier pokazuje, że zasadniczym pragnieniem jego bohatera jest stworzenia świata bez drugiego, bez bliźniego. Gilles Deleuze w eseju poświęconym temu utworowi, a zatytułowanym *Michel Tournier i świat bez bliźniego* znajduje na tego rodzaju wersję autonomii jedno słowo – perwersja⁸.

⁷ Zob. M. Tournier, *Piętaszek, czyli otchłanie Pacyfiku*, tłum. Maria i Cezary Gawrysiowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.

⁸ Zob. Posłowie do francuskiego wydania powieści Tourniera, G. Deleuze, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, Gallimard, Paris 1972, ss. 257-283.

Zastanawiam się zatem, czy powieść Tourniera nie ujawnia historyczności pojęcia autonomii i, w tym szczególnym przypadku, nie staje się mimowolną demistyfikacją i oskarżeniem jej osiemnastowiecznej, nowoczesnej wersji. Pytam także, czy zrodzone w oświeceniu myślenie o autonomii nie tkwi ciągle w schemacie, w którym stawką jest stworzenie *tego samego* w oparciu o wzajemność i obopólność. Czy literatura nie prowadzi nas jednak dalej, przypominając, że aby uniknąć perwersyjnej autonomii, nieunikniona jest asymetria, o której pisze Paul Ricoeur:

„Uznanie asymetrii, o której się łatwo zapomina, przypomina przede wszystkim o niewymienności każdego z partnerów wymiany: jeden nie jest tym samym co drugi; wymianie podlegają dary, ale nie miejsca. Druga korzyść, jaką daje to uznanie: chroni obopólność przed pułapkami związku opartego na zespoleniu, jak w wypadku miłości, przyjaźni i braterstwa na miarę wspólnotową lub kosmopolityczną; właściwy dystans zostaje zachowany w ramach obopólności, dystans, który scala szacunek z bliskością”⁹.

Refleksje o uzależnieniu w literaturze i swoistym radzeniu sobie z nim przez literaturę zawiodły nas w stronę Ricoeurowskiego uznania i całej serii pytań, na które w tak krótkim tekście nie można dać odpowiedzi. Literatura jawi się jako laboratorium uzależnienia czy uwiedzenia, wykraczającego poza czysto estetyczną zabawę. Wmontowany w literaturę mechanizm uzależnienia nadaje problematyce autonomii w literaturze charakter etyczny. Czy odpowiedź na apel przemycany w tekście literackim, lub jej brak – by przywołać radykalne stwierdzenia Avital Ronell – jest uznaniem rozmówcy? Czy uznanie modyfikuje relację uzależnienia? Czy każde „sobąpisanie” jest uzależniającą rozmową z drugim? Czy literatura jest tylko halucynogatunkiem, który pozwala nam rozważać etyczne pęknięcia i nasz stosunek do prawa? Czy tajemnicą literatury, która opiera się czasowi, jest wreszcie to, że będąc pytaniem i odpowiedzią, uzależnieniem i troską o siebie, jest zawsze uznaniem i rozpoznaniem swojej i naszej kruchości oraz podatności na zranienie? ■

⁹P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, tłum. Janusz Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 267.

AUTONOMIA PODMIOTU W PSYCHOANALIZIE FREUDA I REICHA

Łukasz Atowski

Tekst ten dotyczyć będzie pozycji podmiotu i ekonomii libidalnej w psychoanalizie Zygmunta Freuda i Wilhelma Reicha. Wybór tych dwóch autorów może w pierwszej chwili wydawać się niezręczny i chybiony, jednak przystawalność, by nie rzec, dialektyczna, wzajemna oscylacja ich teorii ma istotne punkty wspólne pozwalające przyrzeć się aktualnej kondycji podmiotowej. Wychodząc z różnych punktów konfrontuje myśli, niejednokrotnie pozycjonując psychoanalityków na dwóch biegach teoretycznego zapoznawania. Ich psychoanalityczna interpretacja zjawisk wydaje się przebiegać w dwu różnych kierunkach, w przypadku teorii Freuda mamy do czynienia raczej z ruchem na zewnątrz, natomiast kierunek poglądów Reicha jest zdecydowanie wewnętrzny. Nie znaczy to, że możemy mówić o jakimś konkretnym kierunku ruchu myśli, interpretacje psychoanalityków zawsze są eksperymentem myślowym, przemierzanie pól tematycznych zawsze jest tak horyzontalne, jak i wertykalne, w pewnym sensie wyprzedza epokę, w której przyszło jej zmagać się z zagadnieniem podmiotu i jego społeczną funkcją¹. Śledztwa przeprowadzane przez ojca psychoanalizy są pracą detektywa szukającego poszlak, potknięć, niedomówień, pracą zmusną i na wskroś analityczną oraz eksploracyjną, Freud nie boi się podejmować wątków, które zaraz

¹ Gilles Deleuze w słynnym tekście poświęconym Foucaultowi, napisanym przez niego, jak sam stwierdził, z konieczności, pokazuje, że społeczeństwo dyscyplinarne zostało zastąpione przez społeczeństwo kontroli. Napisał, że „kret to zwierzę zamieszkujące przestrzeń zamknięcia, do społeczeństw kontroli należy wąż. Przeszliśmy od jednego zwierzęcia do drugiego – od kreta do węża – w ramach reżimu, w którym żyjemy. Zmiana ta dotyczy jednak naszego sposobu życia i relacji z innymi ludźmi. Człowiek dyscypliny był nieciąglym twórcą energii, podczas gdy człowiek kontroli ma raczej naturę falową, porusza się po orbicie w postaci wiązki ciągłej. Wszędzie *surfing* zastąpił już stare *dyscypliny* sportu” (G. Deleuze, *Negocjacje*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s.186). Myśl psychoanalityków jest bezsprzecznie „węzowata”, nomadyczna, mniej dyscyplinuje, raczej kontroluje podmiotową ekonomię libidalną.

potem zostaną przez niego porzucone. Metoda to zwodnicza i uwodzicielska zarazem, czytelnik jest angażowany w linię argumentacyjną, żeby zaraz potem zostać skonfrontowanym z jej zaprzeczeniem i zobaczyć drogi wyjścia. Podejście takie ma stworzyć pozór podążania za autorem i wspólnego dochodzenia do oczywistych wniosków. Wilhelm Reich, autor *Psychologii mas wobec faszyzmu*, jest psychoanalitykiem zdecydowanie zapomnianym, zaginionym w odmętach historii pojęć i odesłanym do lamusa. Stosowany przez niego system pojęć niejednokrotnie może wprowadzić czytelnika w osłupienie lub wywołać salwę śmiechu, wypracowane pojęcia dotyczące energii kosmicznej i orgonu dziś wydają się mocno dyskusyjne i, paradoksalnie, bardziej mistyczne niż atakowana przezeń polityczna reakcja. Reich stawia jednak fundamentalne pytania dotyczące zarządzania gospodarką libidinalną. Stara się uchwycić w planie społecznym indywiduum i zbudować konstrukt pozwalający dać asumpt do przemyślenia indywidualnej strategii godzącej *społeczne* i *podmiotowe*, tym samym stara się zbudować podmiot *racjonalny*², który będzie mógł określić siebie bez zapośredniczeń w instancji innej niż on sam.

Celem tego tekstu jest wskazanie linii wspólnych dla wspomnianych dwóch psychoanalityków, zbadanie presupozycji teoretycznych i ich implikacji praktycznych, prześledzenie matryc myślowych prekonfigurujących konstrukt podmiotowości oraz postawienie pytania o autonomię podmiotu psychoanalizy Freudowskiej i Reichowskiej.

I. Autonomia autonomii

Analiza tekstów Freuda i Reicha musi uwzględniać konkretne warunki społeczne, w których znaleźli się filozofowie. Aktualne pozostaje pytanie Foucaulta o genealogię psychoanalizy, o *a priori* stanowiące o konkretnej wiedzy o człowieku, która znalazła swoje miejsce w słowniku psychoanalizy. Innymi słowy to pytanie o stosunek oświeceniowych modusów aparatów psychicznych do praktyk psychoanalitycznych. Pytanie o autonomię w tym kontekście dotyczy nie tyle samej psychoanalitycznej teorii, lecz również konieczności rozpoznania warunków umożliwiających mówienie o autonomii autonomii psychoanalizy.

Kant w tekście *Co to jest Oświecenie* stwierdza: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”³. Kant bada warunki możliwości rozpoznania wiedzy pewnej przez rozum, wiedzy uniwersalnej,

² Do definicji racjonalności według Reicha jeszcze wrócimy.

³ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, http://www.pedagogium.edu.pl/wyklady/filozofia/Immanuel_Kant.pdf (dostęp. 23.09.2011), s. 14.

która na drodze negacji dojdzie do aprioryczności transcendentalnej. Gest Kanta jest negatywny i ma w konsekwencji uchwycić wiedzę *a priori* w zapośredniczeniu warunków ją umożliwiających. Foucault, w tekście poświęconym Kantowi, tak wyklada jego specyficznie nowoczesny charakter: „nowatorstwo tego tekstu wydaje się polegać na tym, że stanowi on refleksję nad ‘dzisiaj’ jako różnicą w historii i jako motyw szczególnego filozoficznego zadania”⁴. W przedsięwzięciu Kanta widzi *novum* filozoficzne, Kant bowiem chce uchwycić aktualność swojego projektu filozoficznego, biorąc pod uwagę moment dziejowy, w którym pisze. Dla autora *Słów i rzeczy* perspektywa Kanta jest nie do przyjęcia, filozofia nie może już być transcendentalna, nie zamierza bowiem odkrywać metafizyki, skoro poczyniła krok naprzód i określiła warunki aktualności jej przedsięwzięcia. Jej cel jest jasny i klarowny, powinna stać się genealogią praktyk władzy i archeologią form wiedzy. Analiza filozoficzna musi zatem być retrospektywna i uchwycić *stopień zero* życia podmiotu, warunkujący jego pozycję psychiczną i społeczną.

Foucaultowski podmiot zdaje się być autonomiczny, wówczas gdy rozpozna aktualne warunki tworzące jego pozycję dyskursywną. Autonomia ma być gestem oporu i pozycjonowania się na granicy, nie chodzi bowiem już o gest negatywny, a raczej o możliwość osadzenia się na granicach. „Trzeba umknąć alternatywie wewnątrz-zewnątrz i znaleźć się na granicach. Krytyka polega w istocie na analizie i refleksji, dotyczącej granic. O ile Kant pytał o to, z przekroczenia jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować, wydaje mi się, że dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne: jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone. [...] Oznacza to przekształcenie krytyki, prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę, prowadzoną pod postacią możliwego wykroczenia”⁵.

W 1966 roku Foucault, w *Słowach i rzeczach*, będzie wskazywał psychoanalizę⁶ Freuda jako ukrytą matrycę wszelkiej pozytywności. Freud nie będzie jednak antynaukowcem, lecz antyoświeceniowcem. Psychoanaliza Freudowska byłaby swoistą przerwą w empiryczności wszelkiej wiedzy, która nie może zostać zdyskursywizowana, a jednak umożliwia pozytywność jako taką. Freud oferowałby taką wiedzę o człowieku, która nie może zostać ujarzmiona w wyspecjalizowany naukowy dyskurs, dlatego teksty autora *Totem i tabu*, zdaniem Foucaulta, określone zostały mianem freudowskiej mitologii. „Kiedy jednak śledzi się na żywo ruch

⁴M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka, wybór pism*, tłum. D. Leszczyński i L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 282.

⁵Ibidem, s. 289.

⁶Status psychoanalizy freudowskiej w dziele Foucaulta nie jest jednoznaczny. Czytelnik znajdzie wiele fragmentów ukazujących zgoła ambiwalentny charakter Foucaultowskich odniesień do Freuda. (Por. Szymon Wróbel, *Oddać sprawiedliwość psychoanalizie: Foucault czyta Freuda*, „Kronos” 2010, nr 1, ss. 129-142).

psychoanalityczny albo przemierza przestrzeń epistemologiczną w całości, widać jasno, że te figury – dla krótkowidza niewątpliwie urojone – są formami skończoności, analizowanymi przez myśl nowoczesną. Czyż śmierć nie jest tym, co w ogóle umożliwia wiedzę? Ze strony psychoanalizy byłaby więc figurą owego podwojenia empiryczno-transcendentalnego, które charakteryzuje sposób bycia człowieka w skończoności. Czyż pragnienie nie jest tym, co zawsze pozostaje niemyślne w samym centrum myślenia? A czy owo Prawo-Język (mowa i zarazem system mowy), któremu psychoanaliza stara się oddać głos, nie jest tym, w czym wszelkie znaczenie znajduje źródło odleglejsze niż ono samo, choć jego powrót zapowiadany jest w akcie analizy? To prawda, że i Śmierć, i Pragnienie, i Prawo nigdy nie spotkają się w ramach wiedzy, której pozytywność rozciąga się na całą empiryczną dziedzinę człowieka – bierze się to jednak stąd, że desygnują one warunki możliwości wszelkiej wiedzy na jego temat⁷⁷. Tak rozumiana psychoanaliza, wedle Foucaulta, daje człowiekowi możliwość wypowiedzenia siebie w dyskursach naukowych, zawsze jednak od strony skończoności człowieka. Psychoanaliza jest o tyle oświeceniowa, że oświecenie bez niej byłoby nie do pomyślenia, a psychoanaliza z kolei nie byłaby możliwa bez oświecenia. Dialektyczne sprzężenie zwrotne będziemy śledzić, przyglądając się warunkom możliwości zaistnienia podmiotu w psychoanalizie.

II. Podmiot społeczny

„Jak planeta poza tym, że wiruje wokół własnej osi,
obraca się jeszcze wokół swego słońca, tak i indywiduum,
idąc własną drogą życiową, ma swój udział w procesie rozwoju ludzkości”⁷⁸

Freud w swoich późnych tekstach kładzie zdecydowany nacisk na paralelizm życia psychicznego i społecznego. W *Psychologii zbiorowości i analizie „ja”* (1921), *Kulturze jako źródle cierpień* (1930) i w publikacji *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (1939), powraca ta sama próba transponowania mechanizmów społecznych na psychiczne. Już we wprowadzeniu do jednego ze swych fundamentalnych tekstów Freud pisze: „opozycja między psychologią indywiduum a psychologią społeczności czy zbiorowości – opozycja, która na pierwszy rzut oka może nam się wydawać bardzo ważna – po dokładniejszym zbadaniu traci wiele ze swej ostrości. Psychologia indywiduum jest, co prawda, nastawiona na indywidualnego człowieka i bada, w jaki sposób próbuje

⁷⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy, Tom II*, tłum. T. Komendant, wydawnictwo Słowo/obraz, terytoria, Gdańsk 2000, ss. 204-205.

⁷⁸ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, „KR”, Warszawa 1998, s. 223.

on osiągnąć zaspokojenie swych pobudek popędowych, atoli jedynie rzadko, tylko w pewnych wyjątkowych sytuacjach, może on abstrahować od stosunku indywiduum do innych. W życiu psychicznym jednostki regularnie pojawia się inny człowiek jako wzór, obiekt, pomocnik czy przeciwnik, psychologia indywiduum jest przeto już od początku psychologią społeczności w tym poszerzonym, lecz jako żywo usprawiedliwionym, znaczeniu⁹. Mit założycielski Freuda, określony przez pewnego nieżyczliwego mu krytyka jako *just so story*, jest założonym (nie)porządkiem funkcjonowania hordy pierwotnej. *Stopień zero* ludzkości dla psychoanalityka nierozzerwalnie łączy się z sytuacją asymetryczną. Wszechpotężny Ojciec hordy pierwotnej był jednostką nieskrępowaną libidalnie, jego popędowość nie wyrażała się poprzez zapośredniczenie norm i zakazów kulturowych – sam je stanowił i mógł dokonywać transgresji, by tak rzec, był suwerennym panem życia i śmierci¹⁰, swoistym nadczołowiekiem.

Psychologia zbiorowości zaczyna się od przyjęcia przez „dzieci” warunków możliwości swojego istnienia od suwerennego gwaranta wspólnoty. Aby zbiorowość pierwotna mogła trwać, indywidua ją tworzące muszą postawić na miejscu swojego ideału *ja* ten sam obiekt wodza. W zapośredniczony sposób dochodzi wówczas do powiązania libidalnego między wszystkimi członkami zbiorowości oraz wodzem. „Utożsamienie – powiada Freud – zachowuje się niczym potomek pierwszej *oralnej* fazy organizacji libido, w której człowiek wcielał w siebie obiekt pożądania i czcił w ten sposób, że go spożywał, a przy tym niszczył go jako taki”¹¹. Utożsamienie, o którym tu mowa, stanowi pierwotny moment fazy *oralnej*, wpisuje się we Freudowski projekt kreślenia paraleli pomiędzy tym co indywidualne, a tym co społeczne, prowadząc wprost do zaniku dychotomii wnętrza i zewnątrz w transcendentalnej formie Ojca. Tak na poziomie

⁹Z. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, [w:] *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, „KR”, Warszawa 1998, s. 53.

¹⁰Ciekawe w tym kontekście wydają się być poglądy Giorgio Agambena, który, analizując nowoczesną kondycję podmiotów, wydaje się odwoływać do Freudowskich analiz „pierwotnych”. Przy czym u Agambena następuje znaczące przesunięcie, bierze on bowiem pod uwagę prawny aspekt funkcjonowania społeczeństwa, Freud, rzecz jasna, myślał o porządku przed-prawnym (jeśli prawo rozumieć na sposób nowoczesny). Jakkolwiek autor *Homo Sacer* problematyzując moment ustanowienia porządku prawnego – zresztą za Carlem Schmittem – twierdzi, że suweren formujący rzeczywistość społeczną w skodyfikowany system prawny musi wyłączyć się z jej dziedziny, spojrzeć nań niejako z boku, by móc włączyć chaos w obieg norm i zakazów. Gwarant porządku prawnego pozycjonuje się poza nim, decyduje o *normie i patologii*. Zdaniem Agambena pierwszy suwerenny ruch musiał polegać na włączeniu chaosu „do porządku poprzez stworzenie obszaru nierozróżnialności zewnątrz i wnętrza, chaosu i sytuacji normalnej: stanu wyjątkowego” (G. Agamben, *Homo Sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 32). Domeną suwerena jest potencjalność wprowadzania stanu wyjątkowego, który jest punktem granicznym, *progiem*, wnętrzem i zewnątrz jednocześnie. Ambivalencja ta, nie pozwala podmiotowi przeciwstawić się monotonii suwerena. Z przestrzeni, którą prawo-suweren porzuca, zawieszając normę prawną, podmiot jest wygnany, porzucony przez prawo (*abbandonato*), a zatem lokowany w sytuacji pierwotnej, jednak nie dochodzi do utożsamienia/identyfikacji *homo sacer* z suwerenem, by tak rzec, jest suweren nieuchwytny, wycofany.

¹¹Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, [w:] *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, „KR”, Warszawa 1998, s. 85.

indywidualnym, jak i zbiorowym, faza *oralna* sytuuje się jako pierwsza w rozwoju filii i ontogenetycznym. Ojciec hordy pierwotnej, jego wpływ, utożsamienie i w efekcie jego wyeliminowanie daje początek przekształceniom w aparacie psychicznym jego dzieci.

Popęd agresji jest dla Freuda czymś oczywistym, stanowi o podstawowej kondycji zwierzęcia ludzkiego, horda pierwotna musiała więc mieć swojego suwerennego wodza, inaczej doszłoby do „zbiorowego samobójstwa”. Ambiwalentne uczucia, które miał budzić Ojciec, z jednej strony – podziwu i zazdrości, z drugiej – lęku i strachu, doprowadziły do buntu. Członkowie hordy musieli targnąć się na swojego wszechpotężnego ojca i zjeść go na surowo, jak nakazywała norma tamtych czasów. „Akt kanibalizmu staje się wtedy zrozumiały jako próba zapewnienia sobie utożsamienia z ojcem dzięki wchłonięciu jakiejś jego części”¹². W trakcie walk o przejęcie schedy po ojcu „sieroty” zawarły coś na kształt umowy społecznej.

„Tak oto powstała pierwsza forma organizacji społecznej charakteryzująca się wyrzeczeniem się *popędu*, uznaniem wzajemnych *zobowiązań*, wprowadzeniem określonych *instytucji* uznanych za nienaruszalne (święte) – tak więc oto powstały początki moralności i prawa. Każdy wyrzekł się ideału, uzyskania dla siebie stanowiska ojca, posiadania matki i sióstr”¹³.

Popęd agresji został ujarzmiony w drodze konsensusu społecznego. W dalszym toku – powiedzielibyśmy dzisiaj – socjalizacji, albo wychodzenia człowieka z „niezawinionej przez niego niedojrzałości” powstają coraz bardziej rozwinięte wspólnoty społeczne oraz kulturowe. Zdaniem Freuda „dochodzi do introjekcji, uwewnętrznienia agresji, tak naprawdę jednak zostaje ona odesłana z powrotem tam, skąd przybyła, a zatem zostaje obrócona przeciwko własnemu *ja*. Tam zostaje przejęta przez część *ja*, które jako *nad-ja* przeciwstawia się reszcie *ja* i jako „sumienie” okazuje względem *ja* tę samą srogą gotowość do agresji, jaką *ja* najchętniej zaspokoiliby na innych, obcych indywiduach. Napięcie między owym surowym *nad-ja* a poddanym mu *ja* określamy mianem świadomości winy; przejawia się ona w formie potrzeby kary”¹⁴. Sadystyczny Ojciec został utożsamiony z masochistycznym *nad-ja*. Owo *nad-ja*, zdaniem Freuda, jest zbiorem oddziałujących kulturowo i społecznie czynników, będących pomostem pomiędzy podmiotem a jego otoczeniem. Samo *ja* nic jeszcze nie znaczy, jest niepodmiotem, który nie może być niczym innym jak nie-świadomością. Podmiot, a zatem i jego świadomość, rodzi się wraz z poczuciem świadomości winy za zabójstwo

¹² Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, [w:] *Pisma Społeczne*, tłum. A. Ochocki i R. Reszke, „KR”, Warszawa 1998, s. 452.

¹³ Ibidem, s. 453.

¹⁴ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, „KR”, Warszawa 1998, ss. 210–211.

dokonane na Ojcu hordy pierwotnej. *Nad-ja* jest pojęciem psychologii zbiorowości, znajdującym swoje odzwierciedlenie w indywidualnym superego.

W *Kulturze jako źródle cierpień* Freud zastanawia się nad retrospektywnym powiązaniem aspektów psychicznych z tworzeniem się kultury jako takiej. Autor *Wstępu do psychoanalizy* chce znaleźć zasadę wiązania libidalnego pojedynczych indywiduów w jedną wspólnotę¹⁵. Głównym zadaniem wychowania podmiotu do życia w społeczeństwie, a więc w kulturze, jest realizowanie programu zasady rozkoszy, której nie sposób wyabstrahować od warunków ją umożliwiających, od procesów kulturowych. Podmiot wydaje się być rozpięty pomiędzy zwierzęciem ludzkim a procesem kulturowym. Dwa podstawowe dążenia: do szczęścia (egoistyczne) i altruistyczne (zjednoczenie we wspólnocie), są w planie indywidualnym zmaganiem się – i w tym samym ruchu – tworzeniem podmiotu poddanego strukturze kulturowej. Szczęście jest wynikiem szukania przez podmiot drogi ujścia zapośredniczonej w kulturowym nakazie. Jakkolwiek celem procesu kulturowego jest konsolidacja pewnej grupy ludzi we wspólnotę, szczęście poszczególnych indywiduów jest mniej istotne. Na poziomie społecznym kultura pełni funkcję kontrolującą życie podmiotu, jest odpowiedzialna za tłumienie popędu agresji do innych indywiduów. Najważniejszym z jej zadań jest kształtowanie instancji nadrzędnej (superego) i wiązanie jej z aparatem psychicznym podmiotu. Definicja kultury odsyła wprost do sumy „dokonań i instytucji, za sprawą których nasze życie oddaliło się od życia naszych zwierzęcych przodków [horda pierwotna – Ł.A.] i które służy dwóm celom: ochronie człowieka przed naturą i regulacji stosunków międzyludzkich”¹⁶.

III. Plan indywidualny

Na poziomie indywidualnym genealogia superego wiąże się z przełamaniem impasu związanego z kompleksem Edypa. Strukturalnie rzecz ujmując, energetyczny aparat psychiczny zaopatrzony w energię libidalną, na poziomie *oralnym* jest nieograniczony i nieokiełznany, obsadza energią, dokonując kateksji i fiksacji wszelkich obiektów „stojących mu na drodze”. Moment ojcowski ma go okiełznać i spowodować „ruch tektoniczny” w tym aparacie psychicznym. Nową jakością jest powstanie instancji nadrzędnej w postaci superego. Podmiot jest ustanowiony przez „innego w nim” i w efekcie odnajduje się poprzez podwójny kompromis, na styku utożsamienia/identyfikacji z matką i ojcem.

¹⁵ Freud jednak stwierdza, że „nie należy [...] przesadzać z poszukiwaniem analogii za wszelką cenę” (Ibidem, s. 223.), jednak kilka stron dalej stwierdza, że nie można wymagać, aby proces terapeutyczny objął całą wspólnotę kulturową, wyraża również nadzieję, że „pewnego dnia ktoś podejmie wyzwanie opracowania [...] patologii wspólnot kulturowych” (Ibidem, s. 226).

¹⁶ Ibidem, s. 185.

„Tak więc można przyjąć, że najogólniejszym rezultatem fazy rozwoju seksualnego, rządzonej przez kompleks Edypa, jest pewien relikw w ego, który prowadzi do powstania tych dwóch, w jakiś sposób godzących się ze sobą identyfikacji. Ta przemiana ego zachowuje swą odrębną pozycję, przeciwstawia się pozostałej treści ego jako ideał ego, czyli superego”¹⁷.

Okazuje się, że „ten podwójny aspekt ideału ego wywodzi się stąd, że ideał ego ma za zadanie wyparcie kompleksu Edypa, ba, dopiero temu zwrotowi *zawdzięcza* [podkreśl. Ł.A.] swe powstanie. [...] rodzice, szczególnie ojciec, uznani zostają za *przeszkodę* [podkreśl. Ł.A.] na drodze do urzeczywistnienia pragnień edypalnych, przeto dziecięce ego stwarzając w sobie tę samą właśnie przeszkodę nabiera siły, aby dokonać owego wyparcia. W tym celu czerpał on poniekąd siły od ojca [...]. Superego zachowa w rezultacie *charakter ojca* [podkreśl. Ł.A.], a im silniejszy był kompleks Edypa, im bardziej przyspieszone [...] było jego stłumienie tym silniej będzie następnie superego dominować nad ego jako sumienie, a być może jako nieświadome poczucie winy”¹⁸. Linia demarkacyjna pomiędzy podmiotem a zbiorowością zostaje zatarta, podmiot i Inny wkraczają w sferę nierozróżnialności, bez siebie nie istnieją. Analiza życia podmiotu jest analizą aparatu psychicznego wystawionego na ich działanie. Dzięki nim podmiot staje się funkcjonalny z perspektywy społecznej. Losy libidalne, rozgrywające się w psychice, pokazują pewne skupiska energetyczne, ingerujące w biografię indywidualną podmiotu i popychające w stronę powrotu do Tego Samego, do źródła jego *quasi*-indywidualności. Od negacji bądź afirmacji figury Ojca zależy kształt charakteru osobowego podmiotu. Wyparte pragnienie matki – w przypadku chłopca – i identyfikacja z ojcem fiksują popęd podmiotu na strukturach prawa, zakazu i nakazu. Struktura nadrzędna w postaci superego jest, według Freuda, czymś świętym, czymś ponadjednostkowym, wręcz metafizycznym. Ideał ego stanowi największe osiągnięcie cywilizacyjne człowieka, zatem nie może być projektem nie-universalistycznym, musi łączyć się z „archaicznym dorobkiem jednostki”. Superego jest zewnątrz osadzonym w samym jądrze wnętrza – przypomina o wypartej tęsknocie za Ojcem pierwotnym, za autorytetem, za prawem, za pewnością.

IV. Poza oświecenie

Stosunek Freuda do społeczeństwa „postępu naukowo-technicznego” (oświecenie) jest ambiwalentny. Analityk upatruje w przyrodzie, w konstelacji gwiazd matrycę pomagającą

¹⁷ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2005, s. 74.

¹⁸ Ibidem, s. 75.

uchwycić regularność w życiu. Jeśli porządek jest natręctwem powtarzania¹⁹, szukania wzorów i aplikowania ich w coraz to nowsze obszary życia umożliwiające sztafaż przewidywalnych zachowań, to reakcja podmiotu jest konserwowana do powtarzalności. Freud jest przy tym tak oświeceniowy, jak i antyoświeceniowy, bowiem opanowywanie natury wcale nie zrealizowało programu zasady rozkoszy, jakkolwiek poskutkowało rozlicznymi strategiami dającymi możliwość jej zaspokojenia. Jeśli szczęście to problem indywidualnej ekonomii libidalnej, to podmiot odnajduje siebie w uniwersalizującym procesie kulturowym, z którym przyszło mu się zmagać. Bezmiar wyrzeczeń nakładanych przez *universum* kultury, z jednej strony umożliwia indywiduum, w drodze internalizacji jej praktyk, stanie się podmiotem, z drugiej uniemożliwia pełną realizację zasady rozkoszy. Adorno i Horkheimer w *Dialektyce oświecenia* piszą, że „oświecenie [...] zawsze dążyło do tego by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. [...] Programem oświecenia było odczarowanie świata. Chciano rozbić mity i obalić urojenia za pomocą wiedzy”²⁰. Psychoanaliza Freuda, rozumiana przez niektórych jako „freudowski mit”, do którego odnosi się Foucault, jest właśnie nie-wiedzą, której stosowanie weryfikowane jest w trakcie aplikowania. Jest irracjonalizmem, którego wektor skierowany jest na zewnątrz, *post factum* bada warunki i możliwości zaistnienia podmiotu, psychoanaliza Freuda jest niematerialna i operuje na porządku założeniowym. Można powiedzieć, że podmiot freudowski jest transcendentny, potrzebuje swojego Innego, który pozwoli mu odkryć siebie, potrzebuje podwójnego zapośredniczenia²¹. Pierwsze jest przedpodmiotowe i wyraża archaiczny dorobek ludzkości, jest resztką po mordzie pierwotnym, drugie natomiast rozgrywa się w trójkącie mama-tata-ja²².

¹⁹ Energetyczny model aparatu psychicznego Freuda przyjmuje stałą ilość energii libidalnej. Popęd dokonujący kateksji na obiekcie wydatkuje „z siebie” pewną ilość energii, która może zostać na nim zafiksowana. Powroty popędu do obiektu są nieodzowne, aby czerpać na powrót z nich energię. Odnajdujemy tutaj kolejny pomost między wewnątrz a zewnątrz, który pokazuje podmiot społeczny.

²⁰ M. Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 15.

²¹ Por. J. Lacan, „Psychoterapia” 4/1987, ss. 5-9. W tekście z 1949 r. *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego* Lacan podejmuje zagadnienie podmiotu i jego narodzin. Stadium lustra jest momentem występującym od 6 do 18 miesiąca, w którym nieskoordynowane ruchowo dziecko zaczyna dostrzegać swoją całościowość. Wyobrażane przez dziecko panowanie nad własną cielesnością jest efektem frustracji niemożności stanowienia o sobie. Efektem fazy lustra jest identyfikacja wyobrażeniowa ze swoim odbiciem i formuje obraz JA. W latach sześćdziesiątych odbicie nie będzie już dla Lacana wystarczającym momentem formowania się swojego obrazu, musi pojawić się Inny potwierdzający całościowość dziecka „skiniem”, że ono, to właśnie ono. Gwarantem identyfikacji wyobrażeniowej, a więc powstania ego, jest Inny. Mechanizm identyfikacji jest zarazem mechanizmem alienacji i ma za zadanie podtrzymywać iluzoryczny obraz koherentnego JA. Zapśredniczenie wyobrażeniowe jest niezbędne, aby ego zostało następnie zapśredniczone do porządku symbolicznego i w nim upodmiotowione. Podmiot wydaje się być dla Lacana efektem podwójnej alienacji, wyobrażeniowej i symbolicznej.

²² Por. G. Deleuze i F. Guattari, *Anti-oedipus*, tłum. R. Hurley, M. Seem i H. R. Lane, Wydawnictwo Continuum, London 2004. Zwłaszcza rozdział 2: *Psychoanalysis and familism: the holy family*.

Mówienie o autonomii psychoanalizy musi uwzględniać formacje dyskursywne umożliwiające pozycje podmiotu względem momentu historycznego. Freud kreśli porządek historii linearnie od Ojca pierwotnego, przez zwierzęta totemiczne, bożki, bogów, aż po autorytety i nauczycieli, którzy znajdują odzwierciedlenie w superego. Taki sposób widzenia historii podmiotu jest nie tyle antyświeceniowy, ile pozaświeceniowy. W psychoanalizie freudowskiej jak w soczewce załamuje się historyczne uwikłania losów libido i jego podmiotu. Niewątpliwie, Freud, jako „niechciane dziecko” oświecenia, samym sobą uzasadnia zaistnienie „dzieci chcianych”, jego poglądy stanowią bowiem z jednej strony zaprzeczenie pozytywności wiedzy, jednak umożliwiają empirię jako taką, z drugiej wyrażają chęć uchwycenia podmiotu, nie odrywając go od jego dziedzictwa archaicznego.

V. Próbując patrzeć na podmiot

„Dziecko jest jednak czymś więcej
niż sumą rodziców. Jest nową, samodzielną istotą,
przed którą przyszłość stoi otworem”²³

Pomimo niebywałego wysiłku włożonego przez Freuda w udokumentowanie losów podmiotowego libido, w śledzenie symptomów i w nierozłączną analizę zjawisk psychiczno-społecznych, nie bierze on jednak pod uwagę aktualności swojego przedsięwzięcia. Freud zdaje się pojmować zupełnie inaczej aktualność, poza logiką „kantowsko-foucaultowską”, byłaby więc ona czymś na kształt potencjalnej obecności-nieobecności, ukrytą matrycą konfigurującą doświadczenia tak z punktu widzenia indywidualnej historii podmiotu, jak i historii gatunku ludzkiego. Aktualność taka jest aktualnością nieobecności, która musi posługiwać się pojęciami abstrakcyjnymi²⁴, aby móc uzasadnić ciągłość historyczną. Podmiot jest ustanowiony przez innego w nim, toteż znajduje się zawsze w nie-miejscu nie-aktualnie, lecz tylko potencjalnie. Taka optyka zakłada transcendentalny porządek, który pozwala mówić o podmiocie społecznym jako o momencie nie-aktualnym, aczkolwiek retrospektywnie potencjalnym. Podmiot jest zapośredniczony przez porządek transcendentalny i z niego bierze warunki swojej możliwości. Rozumując w ten sposób, Freud

²³ W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska i M. Abraham-Diefenbach, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 22.

²⁴ Twierdzenie Freuda, że abstrakcja jest największym osiągnięciem ludzkości, pozwala zadać pytanie o pozycję jego samego w hierarchi społecznej. Freud niewątpliwie miał się za wyjątkowo cywilizowanego i dysponującego abstrakcyjnymi narzędziami, być może też dlatego mógł zająć pozycję nadrzędną względem jednostek i społeczeństwa. W istocie jest to pytanie o narcyzm Freuda.

nie może uwzględnić materialnych praktyk produkujących podmiotowość i osadzić jej na gruncie społecznych praktyk aktualnie na nią oddziałujących. Próbę taką można odnaleźć w *Psychologii mas wobec faszyzmu* Wilhelma Reicha. Podejmuje on problematykę materialnej pojęciowości i stara się uchwycić życie podmiotu zanurzonego w praktyki III Rzeszy. Nie znaczy to wszak, że Reich abstrahuje od historyczności. W przedmowie dodanej w 1942 roku, twierdzi, że „faszyzm XX wieku podjął [...] podstawową kwestię struktury ludzkiego charakteru, mistycyzmu i potrzeby autorytetów, odpowiadającą okresowi może 4000, a może 6000 lat. [...] Społeczna ekonomia seksualna zajmuje się ludzką strukturą psychiczną, która nie powstała w ciągu ostatnich 200 lat, lecz odtwarza istniejącą od tysięcy lat cywilizację patriarchalno-autorytarną”²⁵. Nie sposób nie zauważyć w tych zdaniach afrontu w stosunku do Freuda. Reich opiera się, do pewnego stopnia, na jego pojęciowości, dokonuje jednak modyfikacji i poważnych przesunięć. Nieświadomość jest sumą popędów wtórnych, które uległy wyparciu i znajdują się bezpośrednio pod pierwszą warstwą wystawioną na oddziaływanie kontaktów społecznych i kulturowych. Popędy wtórne to sadystyczne dążenia, okrutne impulsy i agresja, stojące na drodze do ujawnienia się jądra, czyli czystej ekonomii libidalnej. Maską kultury – rozumiana po Freudowsku – zakrywa *élan vital*, swobodny twórczy i afirmatywny pierwiastek ludzkiej ekonomii libidalnej. Gdy podmiot zostanie obnażony przed oddziaływaniem praktyk kulturowych przemówi suma popędów wtórnych, a więc to, co wyparte – używając pojęciowości Freuda. Wszelkiego rodzaju bodźce są przesiewane przez sito popędów wtórnych, tym samym docierają do podmiotu w zniekształconej i zaburzonej postaci. Podmiot dla Reicha jest osadzony w samym centrum praktyk politycznych i społecznych w prawdziwie marksistowskim sensie. „Najpierw warunki i zmiany społeczne formułują pierwotne biologiczne potrzeby człowieka, nadając im strukturę charakteru, potem struktura charakteru reprodukuje w postaci ideologii strukturę społeczeństwa”²⁶. *Społeczne* wypowiada *podmiotowe* zniekształcając pierwotne biologiczne potrzeby organizmu zwierzęcia ludzkiego. Reich atakuje zasadniczo trzy warstwy praktyk ujarzmiających energię libidinalną: władzę, kapitalizm i mistykę. Ta ostatnia wydaje się być najstarszą formą opresji kontrolującą przepływ sił afirmatywnych, która znalazła swoje odzwierciedlenie w faszystowskiej strukturze aparatu psychicznego. „Praca w dziedzinie ekonomii seksualnej, którą trzeba wykonać w przypadku młodzieży o religijności mistycznej, powinna przeciwstawiać naturalne potrzeby genitalne popędom wtórnym [...] i mistycznym. To zadanie psychologii mas w pełni pokrywa się z obiektywnymi liniami rozwojowymi postępu społecznego w dziedzinie

²⁵ W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska i M. Abraham-Diefenbach, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 26.

²⁶ Ibidem, s. 12.

ekonomii seksualnej: *ze zniesieniem wyrzeczeń genitalnych i afirmacją życia płciowego młodzieży*²⁷. Dla Reicha mistyczną reakcją jest wiązanie przyjemności z występkiem i represjonowanie seksualności, obiektywne sumienie ma kontrolować przepływ energii libidalnej. Wszechwidzące oczy Ojca przyszywają każde zachowanie dziecka i odnoszą je do systemu grzechów. Mistyką jest wiara w instancję nadrzędną, sprawującą kontrolę nad podmiotem i jego przyjemnościami. Pytanie o praktykę kapitalistyczną odsyła wprost do pojęcia demokracji pracy, która ma za zadanie zlokalizować rozwarstwienie pomiędzy pracą jako pojęciem a życiem jako substratem. Nieprzystawalność ta, zdaniem Reicha, powoduje nieumiejętność czerpania radości z życia, nie można bowiem wyabstrahować podmiotu od warunków go określających, należy scedować całkowitą odpowiedzialność na ten podmiot, aby połączył on swoją nieskrępowaną przepływającą energię libidalną z procesem wytwórczym, a więc z procesem pracy i osadził ją w realiach aktualnego życia. Demokracja pracy nie może być polityczna, musi być ideologiczna w sensie zawierzenia podstawowym postulatami wysuwanych przez naturalny organizm. Należy oddać całość władzy podmiotom i ich naturalnym afirmatywnym siłom, ekonomii libidalnej, przebić się przez nieświadomość i sumę popędów wtórnych. Tak rozumiana demokracja zakłada biospołeczną podstawę kontaktów międzyludzkich. Maszynowy światopogląd mechanicystyczny rozwijał się bowiem przez tysiąclecia, „oddziałując z pokolenia na pokolenie zakotwiczył się głęboko w biologicznym systemie człowieka. Wskutek tego człowiek rzeczywiście zaczął funkcjonować jak maszyna. «Jego plazma uległa skostnieniu, gdy obumarły funkcje genitalne.» Przyobkleł się w pancerz, nie dopuszczając do siebie nic naturalnego i spontanicznego, utracił kontakt z biologiczną funkcją samosterowania i wypełnił go głęboki lęk przed wszystkim, co żywe i wolne»²⁸. „Tak zwany człowiek kulturalny faktycznie stał się niezdarną maszyną, automatem, wyzbytym spontaniczności „mechanizmem mózgowym”. Nie tylko więc we własnym mniemaniu funkcjonuje jak maszyna, lecz *rzeczywiście działa automatycznie, mechanicznie-maszynowo*”²⁹. Dla autora podmiot nie jest już nawet neurotyczny, jest „pseudoindividualny”, Reich zdaje się w tej sprawie być zgodny z frankfurtezykami, którzy piszą, w nieco innym kontekście, że „indywidua nie są indywiduami, a jedynie punktami przecięcia ogólnych tendencji, [dlatego] można je gładko przywrócić ogólności”³⁰. Maszyna ogólności jest transcendentalnym porządkiem, nakręcanym wtórnie przez podmiot wyzuty z kontaktu ze sobą, a raczej z naturalną ekonomią libidalną. Wprawiana jest w ruch na zasadzie dialektycznego sprzężenia zwrotnego.

²⁷ Ibidem, s. 164.

²⁸ Ibidem, s. 316.

²⁹ Ibidem, s. 317.

³⁰ M. Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 156.

Spoleczne i podmiotowe zasadzają się bowiem na ogólności, która określa warunki możliwości rejestru, w którym pozycjonuje „pseudoindywidualność”, czyli reichowski podmiot. Kontrola ekonomii libidalnej, hierarchiczne myślenie o strukturze społecznej, zależność od autorytetu i lęk przed przyjęciem odpowiedzialności są dla autora *Psychologii mas...* wyrazem irracjonalnej struktury psychicznej.

Podatność podmiotów – masy – na wszelkiego rodzaju propagandę jest funkcją jej apolityczności, która „nie jest jednak, jak sądzą niektórzy, biernym stanem psychicznym, lecz zachowaniem wysoce aktywnym, polegającym na *odparciu* poczucia, że jest się społecznie odpowiedzialnym”³¹. Na politykę tłumienia seksualności autor proponuje patrzeć jak na walkę pomiędzy wyzyskiwaczami i wyzyskiwanymi – pierwsi walczą o największą stawkę – o władzę, o konstruowanie posłusznego i skrępowanego faszystowskiego aparatu psychicznego. „Przytłaczające konflikty seksualne (w najszerszym sensie) – bez względu na to, czy są świadome, czy nie – hamują racjonalne myślenie i rozwój społecznej odpowiedzialności, przyprawiają o lęklliwość, zniewalają. Jeśli człowiek im poddany spotka faszystę, który posługuje się wiarą i mistyką, a więc środkami seksualnymi, libidalnymi, to całe swoje zainteresowanie skieruje ku niemu nie dlatego, żeby program faszystowski bardziej mu imponował niż wolnościowy, lecz dlatego że oddając się wodzowi i jego ideologii, doświadcza chwilowego rozładowania permanentnego wewnętrznego napięcia”³². Podmiot apolityczny to podmiot skonfliktowany seksualnie, nieodpowiedzialnie bezmyślny, podatny na wszelkiego rodzaju zabiegi władzy.

Celność, z jaką Reich zlokalizował prace i zadania ekonomii seksualnej, jednoznacznie pokazuje, że energia libidalna pracuje na różnych poziomach, nie jest tylko frywolnością seksualną dążącą do zaspokojenia. Jest ona raczej immanentną siłą podmiotową wyrażającą się we wszelkiego rodzaju aktywnościach przezeń podejmowanych. Reich wydaje się „ufać” podmiotom w dużo większym stopniu niż Freud, dla którego oczywiste jest, że bez Innego podmiot nie znajdzie drogi.

³¹ Ibidem, s. 197.

³² Ibidem, s. 198.

VI. ...

„Jak nie popaść w faszyzm, jeśli (zwłaszcza) wierzymy,
że jesteśmy rewolucyjnymi bojownikami?

Jak możemy uwolnić naszą mowę i działanie, nasze serca i przyjemności, od faszyzmu?
Jak możemy wywęszyc faszyzm, który jest zakorzeniony w naszym zachowaniu?”³³

Jeśli u Freuda *narodziny podmiotu* wiążą się z przezwyciężeniem kompleksu Edypa, internalizacją rodzicielskich nakazów oraz z obecnością-nieobecności, to u Reich podmiot jest nieobecny i zrepresjonowany. Podmiotowość freudowska jest zawsze „analitykiem” potrzebującym swojego analityka, poszukiwaniem wiedzy pewnej, transcendentnego *a priori*, okazuje się wówczas analizowaniem indywidualnej historii pacjenta w zapośredniczeniu wiedzy analityka, który ma „rozszyfrować prawdę” i określić podmiotowość. Jest to *a priori* zapośredniczone w wiedzy analityka, do pewnego stopnia uniwersalistycznej (archaiczny dorobek ludzkości, mechanizmy obronne, trójkąt mama-tata-ja, *etc.*), zapośredniczonej z kolei w indywidualnej biografii analizanta-podmiotu.

Aktualność swojego przedsięwzięcia Reich osadza w konkretnym momencie historycznym, odrzucając freudowską koncepcję, próbuje oderwać podmiot społeczny od transcendentnych figur pośredniczących w doświadczeniu życia społecznego i na gruncie energii libidalnej skonstruować trwały immanentny fundament życia psychicznego podmiotu. Przywrócenie wewnątrzsterowalności, zaufania do swojej seksualności, kierowanie nią w naturalny sposób i w zgodzie z logiką „pragnienia” ma, zdaniem filozofa, przyczynić się do przezwyciężenia faszystowskich transcendentaliów, w które wklajają się organizmy zwierzęce.

Obydwa podejścia, tak Freuda, jak i Reicha, ustawiają podmiotowość na gruncie ekonomii libidalnej. Freudowskie libido musi pokonać drogę pełną przeszkód i ograniczeń, aby zaistnieć jako podmiot społeczny. Obiekty napotymane na jego drodze, są przeszkodami na trwałe ingerującymi w biografię podmiotu nieobecnego-obecnie. Podmiot społeczny Freuda to podmiot autoanalityczny ciągle poddawany terapii instancji nadrzędnej, która kontroluje przebieg jego afektu, myśli i czynów. Nie może się zrealizować, bowiem zamieszkuje pomiędzy przeszłością, która się już wydarzyła, a przyszłością, która nigdy nie nadejdzie. Autor *Psychologii mas...* próbuje zatrzymać podmiot w teraźniejszości, oderwać go od kulturowych zależności i zbudować na gruncie ekonomii libidalnej społeczeństwo demokracji pracy. Reich w pewnym sensie

³³ M. Foucault, *Anti-oedipus, preface*, Wydawnictwo Continuum, London 2004, s. 15. „How does one keep from being fascist, even (especially) One believes oneself to be a revolutionary militant? How do we rid our speech and our acts, our hearts and our pleasures, of fascism? How do we ferret out the fascism that is ingrained in our behavior?” (tłum. Ł.A.).

chce powiedzieć, iż podmiot społeczny Freuda jest z założenia podmiotem podatnym na praktykę faszystowską, który w drodze transcendentálnych zapośredniczeń konsoliduje się jako suma popędów wtórnych zaburzająca naturalną siłę afirmacji. Prawdziwie autonomiczny podmiot jest zadaniem do zrealizowania, polegającym przede wszystkim na oddaniu człowiekowi jego podmiotowości.

Autonomia autonomii psychoanalizy rozumiana jest jako rejestr umożliwiający mówienie o podmiocie i jego ekonomii libidalnej w teorii Freuda i Reicha. Musi podjąć wysiłek i próbę uwzględnienia warunków, w jakich przyszło jej o tymże podmiocie mówić. Gdy tego nie robi, jest niczym więcej, niż tęsknotą za porzuconym obiektem, którego nie może odzyskać, a który kompulsywnie stara się uchwycić. Freud bada podmiot od strony autonomii procesów umożliwiających jego nieobecność. Archaiczne dziedzictwo i instancja nadrzędna są figurami niepodważalnymi, poprzez które podmiot zostaje uchwycony i wypowiedziany. Autonomicznym byłby wówczas taki podmiot społeczny, który rozpoznał warunki swojego wypowiedzenia i je zaakceptował, tylko czy możemy wtedy jeszcze mówić o autonomiczności? Sugestia Reicha jakoby podmiot freudowski był podmiotem podatnym na praktyki faszystów wydaje się jednak niesłuszna. Freudowski aparat psychiczny jest sam w sobie faszystowski, relacja instancji nadrzędnej (superego) do *ja* podmiotowego jest relacją asymetryczną i kontroluje przebieg energii libidalnej. Jest on więc faszystowski w sensie niemożności przekroczenia samego siebie i osadzenia się w obecnej-obecności. Krępowanie podmiotu przez instancję nadrzędną (superego) i archaiczny dorobek ludzkości konstruuje podmiot nieautonomiczny, który jest zawsze obok siebie. Rozprzężony pomiędzy spojrzenie niemożności zobaczenia siebie a realizacją programu rozkoszy.

Reichowski podmiot osadzony jest na zupełnie innej płaszczyźnie. Autor rozpoznał warunki ograniczające jego afirmatywne moce i tworzy strategię emancypacyjną. Autonomicznym byłby wówczas podmiot w *punkcie zero*, który w drodze redukującej kulturowe praktyki i sumę popędów wtórnych rozpoznaje siebie jako organizm zwierzęcy i na jego podstawie buduje podmiot racjonalny, a więc taki, który próbowałby odzyskać paralelność stosunków międzyludzkich, strategii kulturowych i praktyk społecznych ze sobą. Stworzenie autonomicznego podmiotu jest dla Reicha drogą, którą należy przebyć, aby oderwać indywidua od mechanizmów je ujarzmiających i uobecnić w materialnej praktyce obecności. ■

CZĘŚĆ IV

POLITYKA AUTONOMII

ODPOWIADAĆ ZA AUTONOMIĘ SYMBOLICZNEGO: LACANOWSKI AKT W ANARCHISTYCZNYM DZIAŁANIU

Anna Szotucha

Większości ludzi autonomia, trochę przewrotnie, kojarzyć się może z ruchami alterglobalistycznymi, czy po prostu adaptującymi anarchistyczne analizy i strategie działania. W polityce i mediach głównego nurtu, gdy mowa jest o anarchistach, przywoływany jest raczej obraz zamaskowanych i ubranych na czarno nastolatków, demolujących sklepy lub banki, aniżeli fenomeny takie, jak Autonomiczny Pekin czy Deklaracja z *Selva Lacandona*. Moim zamiarem nie jest jednak zanalizowanie w tym artykule znaczenia autonomii dla typowo indywidualistycznego, *lifestyle'owego* podejścia i porównanie go z bardziej kolektywnym rozumieniem autonomii jako typowo (geo)politycznego czy społecznego projektu. Przeciwnie, w tekście tym umyślnie będą zacierane granice pomiędzy indywidualnym a wspólnym, aby móc zastanowić się, w jaki sposób członkowie i członkinie ruchów anarchistycznych biorą odpowiedzialność za autonomię. Teza, którą będę się starała uzasadnić w tym artykule, będzie następująca: w swoich działaniach ruchy anarchistyczne biorą odpowiedzialność za autonomię porządku Symbolicznego. Teoretyczną inspiracją tych rozważań i punktem odniesienia będzie Lacanowski akt psychoanalityczny, opisany głównie podczas „XV Seminarium” Lacana z roku akademickiego 1967/1968¹.

Wyjaśnienie znaczenia autonomii zarówno dla anarchizmu, jak i Lacanowskiej teorii i praktyki jest zadaniem niełatwym. W obu przypadkach

¹Przytoczone tu poglądy Lacana, głosił on w trakcie prowadzonego seminarium, a ich treść spisali słuchacze i w ten sposób są one dostępne do dziś, choć nieformalnie.

konsekwencje autonomii czy niezależności uchodzą typowo zdroworozsądkowemu rozważaniu, bazującemu na rozróżnieniu: podległość/zależność przeciwko autonomii/wolności. W ruchach anarchistycznych mowa jest często o autonomicznej polityce, autonomicznych społecznościach, autonomicznych sposobach organizacji. Dużo rzadziej natomiast rozmawia się o autonomii *per se* i jest to bardzo typowe dla anarchistów, którzy wolą rozmawiać o równości czy demokracji uczestniczącej, niż snuć szczegółowe plany na temat swoich oczekiwań i wyników swoich działań². Brakuje też, naturalnie, anarchistycznych naukowców – typowej awangardy, która dostarczałaby ruchowi definicji abstrakcyjnych pojęć, manifestów, idealnych strategii i utopii. Jak wspomina David Graeber³, żadne z anarchistycznych tekstów nie są kategoryczne ani definitywne. Większość z nich charakteryzuje specyficzne połączenie teorii, sztuki i życia i wyraża się w postaci inspiracyjnej, kreatywnej zabawy. Anarchiści podkreślają wartość decentralizacji, zaś kwestie rozumienia autonomii czy innych anarchistycznych wzorów pozostawiają konkretnym społecznościom i grupom.

Ruchy anarchistyczne konfrontują nieustannie swoje pragnienie autonomii z działaniami w konkretnej rzeczywistości. Z tych względów, autonomia, do której nawiązują ruchy anarchistyczne, nie jest abstrakcyjnym ideałem, ale autonomią w działaniu. Wyraża się ona w kreatywnych aktach sprzeciwu podczas, typowych dla tego ruchu, festiwali oporu, które w krajach, gdzie jest on liczniejszy i silniejszy niż w Polsce, zastąpiły tradycyjne marsze z transparentami. Autonomiczne działanie anarchistów zasadza się na wzajemnej równości, pomocy i solidarności, ale jednocześnie charakteryzuje się znaczną wątpliwością i tymczasowością. *Street parties*, zapoczątkowane w Wielkiej Brytanii, a następnie przyjęte globalnie przez grupy *Reclaim the Streets*, zdołały wielokrotnie utworzyć podczas protestów tzw. *Temporary Autonomous Zones*, w obrębie których normalne zasady ruchu drogowego czy sam ten ruch zostały zawieszone na rzecz ulicznego przyjęcia z muzyką i występami artystycznymi. Kwestią kluczową jednak stało się to, w jaki sposób przekształcić te tymczasowe strefy autonomii i wolności w bardziej stabilne. Jest to problem, który w codziennej działalności ruchu jest najbardziej namacalny. *Squaty* i społeczne centra zakładane przez anarchistów są niemal nieustannie zagrożone – ze strony służb państwowych i miejskich, ze strony prywatnych właścicieli, którzy nie chcą współpracować, ze strony prywatnych właścicieli/sponsorów, którzy nagle zmieniają zdanie, ze strony neofaszystowskich oprychów itp.

²L. Cox, L. Curry, *Revolution in the air: images of winning in the Irish anti-acapitalist movement*, "Irish Journal of Sociology", 18.2. 2010.

³D. Graeber, *Direct Action: An Ethnography*, AK Press, Oakland 2009.

Pragnienie autonomii w ruchach anarchistycznych i ciągle „sprawdzanie” tego pragnienia w działaniu podnosi kwestię odpowiedzialności wobec tego pragnienia, wobec siebie i wobec innych.

Odpowiedzialność ta ma specyficzną właściwość, która jest także typowa dla psychoanalizy Jacques’a Lacana. W przeciwieństwie do psychologii *ego*, Lacan proponuje mniej idealny obraz człowieka i sposobów jego działalności. *Ego* nie jest, jego zdaniem, autonomiczne, a prawdziwie etyczne działanie nie może polegać na braniu odpowiedzialności jedynie za decyzje i postępowania, które są wynikiem racjonalnego i samo-świadomego rozważania. Prawdziwie etyczny ma być akt psychoanalityczny, który prowadzi do wzięcia odpowiedzialności również za nieświadome pragnienia pacjenta. Można więc powiedzieć, że autonomia jest jednocześnie wrogiem i przyjacielem Lacana, bowiem z jednej strony uważał on za niedopuszczalny pogląd amerykańskiego freudyizmu o tym, że jednostka powinna być dostosowywana do społeczeństwa⁴. Z drugiej – sądził, że autonomia jednostki, w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, nie istnieje. Autonomiczny jest jedynie sam porządek symboliczny. To właśnie nieświadome może być paradoksalnie traktowane jak typowe *cogito*. Jest „pustym punktem samo-relacji”⁵. Określenie „nieświadome” oddaje wszystkie te rzeczy, o których nie wiemy, że są przyczynami naszych działań i pragnień. Chcąc dogłębnie przeanalizować, na czym polega i jak się odbywa to branie odpowiedzialności za autonomiczne nieświadome w akcie psychoanalitycznym i ruchach anarchistycznych, należy wcześniej spróbować wyjaśnić, czym właściwie jest lacanowski akt. W tym tekście akt zostanie opisany jako typ relacji pomiędzy analitykiem i analizantem (pacjentem). Ma to na celu przybliżenie czytelnikowi Lacanowskiego języka i teorii aktu, jak również wskazanie, że akt nie polega jedynie na działaniu – konkretnej akcji, ale także na specyficznym typie relacji. Jak będę się starała wykazać, ta ostatnia teza ma szczególne znaczenie dla analizy działań ruchu anarchistycznego, zwłaszcza dotyczy to jego metod organizacji oraz zasad postępowania zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz kolektywu.

Akt psychoanalityczny według Lacana

Próba wyjaśnienia, czym jest akt w rozumieniu Lacana, nie jest zadaniem łatwym. Z jednej strony mamy bowiem zamierzoną nieczytelność i zawiłość Lacanowskiego

⁴E. Roudinesco, *Jacques Lacan* (tłum. B. Bray), Columbia University Press, New York 1997.

⁵S. Žižek, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2006, s. 246.

języka, a z drugiej stwierdzenie, że aktu nie można rozpatrywać jako pojęcia, gdyż jest on raczej czymś w rodzaju węzła, wokół którego skonstruowanych jest wiele innych pojęć. Węzłowi aktu analitycznego przypisuje się także różnego rodzaju właściwości, które naturalnie również tworzą kolejne warstwy węzła, czyniąc go jeszcze bardziej skomplikowanym⁶.

Rosnące zainteresowanie tematyką aktu nie wynika, jak sądzę, z rozwoju praktyki w oparciu o Lacanowską psychoanalizę, ale przede wszystkim z działalności takich współczesnych filozofów, jak Slavoj Žižek czy Alain Badiou. Fenomen Lacanowskiej Lewicy⁷, zaangażowanej w krytykę współczesnej polityki i kultury, zwraca uwagę na polityczny potencjał aktu psychoanalitycznego. Akt (Žižek) lub Wydarzenie (Badiou) to dążenie do znaczącej zmiany społecznej oraz dotykane dziedziny polityczności. To zainteresowanie nie jest wyłącznie arbitralnym gestem ze strony filozofów, niepozostającym w związku ze stanowiskiem, które prezentował sam Lacan, jako że on również był zainteresowany zagadnieniem władzy – jej motywami oraz metodami. Szczególnie interesowała go władza i siła, które prowadziły do zmiany⁸. Lacan twierdził także, że był pierwszym, który potrafił ustalić szczegóły aktu psychoanalitycznego, a więc akt jako taki nie istniał, zanim Lacan nie podjął się zadania opracowania jego problematyki⁹.

Rola analityka w akcie

W „XV Seminarium” Lacan twierdzi, że zadanie psychoanalizy jest ważne, ponieważ wpływa ona na podmiot w pewien radykalny sposób¹⁰. Jej celem jest akt, za pomocą którego pacjent realizuje jakiś swój zamiar, który, według Lacana, nie został jeszcze jasno określony. Takie rozumienie psychoanalizy może jednak łatwo prowadzić do uznania jej za terapię charakteryzującą się pasywnością ze strony pacjenta/analizanta. Byłoby to nieporozumienie, ponieważ w Lacanowskiej praktyce psychoanalitycznej to pacjent w głównej mierze zajmuje się mówieniem-opowiadaniem na zasadzie wolnych

⁶ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XV* (tłum. C. Gallagher), http://www.lacaninireland.com/web/?page_id=123, 1967a, 22/11/1967.

⁷ Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh 2007.

⁸ E. Roudinesco, op. cit.; D. Hecq, *The Impossible Power of Psychoanalysis*, [w:] J. Clemens & R. Grigg (red.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: reflections on Seminar XVII*, Duke University Press, Durham and London 2006.

⁹ J. Lacan, *Overview of "The Psychoanalytic Act"* (tłum. C. Gallagher), <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads>, 1969.

¹⁰ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 15/11/1967.

skojarzeń¹¹. Zakończenie analizy jest właściwym aktem psychoanalitycznym i często wiąże się z rozpoczęciem przez dotychczasowego pacjenta/analizanta własnej praktyki, czyli oznacza, że staje się on analitykiem.

W samej analizie prowadzącej do aktu, mamy jednak do czynienia z dwoma podmiotami i oba są w tym procesie implikowane. Akt jest w zasadniczy sposób związany z funkcją transferencji¹², czyli, według najpełniej rozwiniętej Lacanowskiej definicji tego pojęcia z „XI Seminarium” z 1964 roku¹³, z funkcją przypisania wiedzy Innemu (także innemu podmiotowi) jako podmiotowi *supposed to know*. Relacja pomiędzy analitykiem a pacjentem polegająca na przypisaniu temu pierwszemu wiedzy na temat znaczenia symptomów analizanta jest typowa dla początkowych stadiów analizy. Może w tym przypadku także pojawić się pytanie o to, jaki jest stosunek analizy do prawdy. Problem ten jednak nie dotyczy w żadnej mierze kwestii aktu, ponieważ tworzy niewłaściwą pozycję podmiotu wiedzy (*supposed to know*), którego miejsce jest, z konieczności, tylko tymczasowe. Podmiot analizy zostanie wykluczony z tego dostępu do prawdy, którym miałby rzekomo dysponować analityk. Stanie się tak, gdy pacjent zostanie zredukowany do funkcji bycia przyczyną procesu, który znajduje się w impasie¹⁴.

Widoczne zatem stają się różnice pomiędzy Lacanowską psychoanalizą a psychologią *ego*, reprezentowaną na przykład przez Annę Freud, Ernsta Krisa, Heinza Hartmanna czy Rudolfa Loewensteina¹⁵. Lacan mówi wyraźnie, że akt nie wiąże się z uczeniem – nauczanie nie jest aktem. Nauczanie jest tezą¹⁶, podobnie jak formowanie *ego* za pomocą pewnego ideału analityka w procesie transferencji. Z tego wynikają różnice pomiędzy czterema rodzajami dyskursu, które wyodrębnił Lacan. Akt nie może polegać na dyskursie Pana, ani dyskursie Uniwersytetu, ponieważ pierwszy z nich opiera się właśnie na ustanowieniu znaczącego panowania w miejsce autorytetu, władzy i agenta; a drugi – ustanawia hegemonię wiedzy nad znaczącym panowaniem¹⁷. Dyskurs analityka jest minimalnym dyskursem, w którym pozycję agenta, czyli analityka w procesie psychoanalizy, zajmuje *objet petit a* – obiekt-przyczyna pragnienia. Analityk nie jest obiektem pragnienia analizanta; pragnienie pacjenta nie jest skierowane

¹¹ Ibidem, XV, 6/12/1967.

¹² Ibidem, XV, 29/11/1967.

¹³ J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, W.W. Norton & Company [w:] J-A Miller (red.), New York, London 1998.

¹⁴ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 29/11/1967.

¹⁵ B. Fink, *Lacan to the Letter: Reading Ecrits Closely*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004.

¹⁶ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 6/12/1967.

¹⁷ J. Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955: The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, W.W. Norton & Company New York, London, 1991.

w stronę analityka. W trakcie analizy oczekuje się od analityka, iż przyjmie na siebie rolę przyczyny pragnienia analizanta. Będzie to więc zupełne przeciwieństwo dyskursu Pana, co zwraca uwagę na fakt, że analiza już sama w sobie ma być procesem transgresywnym – opartym na sprzeciwie wobec dominacji. Analiza nie „przejmuje dowodzenia nad prawdą”, dlatego że prawda jest miejscem wielkiego Innego. Wiedza z kolei jest funkcją porządku Wyobraźniowego i, jako taka, również jest pewną idealizacją. Funkcja analityka jest więc bardzo delikatna, ponieważ znajduje się w środku, w którym jest próżnia, pustka, która jest miejscem pragnienia¹⁸.

Pytanie o to, po czyjej stronie właściwie leży akt (po stronie analityka czy analizanta) ma pewną aporetyczną właściwość, do której Lacan zdaje się nawiązywać¹⁹. Z jednej strony to pacjent rozpoczyna terapię, a to także jest uważane za przykład właściwego aktu psychoanalitycznego. Analizant jest podmiotem wyalienowanym, co Lacan podkreśla za pomocą parafrazy Kartezjańskiego *cogito ergo sum* – myślę, gdzie mnie nie ma, jestem, gdzie nie myślę. W trakcie analizy dochodzi do głosu proces separacji, podczas którego podmiot odseparowuje się od swojej mowy i szuka azylu w obiekcie-przyczynie pragnienia²⁰. W separacji dochodzi do konfrontacji pomiędzy podzielonym podmiotem a Innym jako pragnieniem. Jako skutek dalszej separacji (przekraczania fantazji), która zakończyła się „sukcesem”, Inny zostaje włączony w zwykły ciąg znaczących²¹. Właściwym początkiem i niejako źródłem aktu psychoanalitycznego jest więc *objet petit a*, czyli analityk. Podmiot, chcąc się zbliżyć się do tego, czego mu brak, musi zaakceptować, że nie jest swoją własną przyczyną, ale konsekwencją pewnego braku, który jest konstytuowany właśnie przez obiekt-przyczynę pragnienia²².

Podmiot w Lacanowskiej psychoanalizie jest zawsze podmiotem podzielonym albo brakującym lub jest właśnie tym podziałem²³. Podmiot został wyalienowany w języku i niemożliwe jest, żeby uzyskał pełny dostęp do wiedzy. Podobnie niemożliwa jest pełna samo-świadomość podmiotu²⁴. Z tego wynika również istnienie Nieświadomego jako czystego efektu znaczącego. Žižek²⁵ dokonuje ciekawej zmiany w myśleniu o podmiocie

¹⁸ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 6/12/1967.

¹⁹ Ibidem, XV, 10/1/1968.

²⁰ D. Leader & J. Groves, *Introducing Lacan*, Totem Books, Cambridge, 2000; S. Žižek, *How to read Lacan*, New York, London 2007.

²¹ B. Fink, *The Lacanian Subject: Between language and jouissance*, Princeton University Press, Princeton 1995.

²² J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 10/1/1968.

²³ J.-A. Miller, *The Sinthome, a Mixture of Symptom and Fantasy*, [w:] V. Voruz i B. Wolf (red.), *The Later Lacan: An Introduction*, State University Of New York Press, New York 2007.

²⁴ J. Lacan, *Écrits: The first complete edition in English* (tłum. B. Fink), W.W. Norton, New York 2006.

²⁵ S. Žižek, 2006, op. cit.

w stosunku do jego tradycyjnego ujęcia jako racjonalnej jednostki, zdolnej do głębokiej refleksji. Mówi, że to właśnie o Nieświadomym można myśleć w kategoriach *cogito*, bo to ta sfera jest pustym punktem samo-relacji i niejako ukrywa wszystkie te rzeczy, o których podmiot nawet świadomie nie wie, że mają na niego wpływ.

Analizant, który zakończył analizę i przeszedł przez akt, może zostać analitykiem. W ten sposób ponownie zajmowana jest pozycja podmiotu wiedzy – *supposed to know*. Analityk może zajmować to miejsce tylko wówczas, gdy ostatecznie zostanie zredukowany do statusu *objet petit a*. Osiągnięcie tego jest o tyle łatwiejsze, że każdy analityk sam przeszedł analizę i, niejako z konieczności, według Lacana, na poziomie podmiotu wiedzy umieszcza także obiekt-przyczynę pragnienia. Nie może być inaczej, ponieważ analityk wie z doświadczenia, że to właśnie dzięki tej pozycji analizant może „przez swojego analityka” dojść do momentu przejścia (*pass*) i sam stać się analitykiem. Moment ten poprzedzony jest *désêtre* – оголоceniem podmiotu, które wiąże się z pewnym „depresyjnym” stanem doświadczanym pod koniec analizy. W propozycji alternatywnego planu szkolenia analityków z 9 października 1967 roku Lacan²⁶ twierdzi, że *désêtre* świadczy o bezsensowności podmiotu wiedzy. Zatem podmiot wiedzy ostatecznie nie uczestniczy w samym akcie²⁷.

Podsumowując, rola analityka w akcie psychoanalitycznym jest absolutnie niezastąpiona, ponieważ, w najbardziej ogólnym ujęciu, to on stwarza możliwość analizy²⁸. Stąd też niemożliwa jest samo-analiza w rodzaju tej, z której zasłynął Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych*. W analizie psychoanalityk „staje się mistrzem tego, czego koniec dobrze zna. To znaczy, poprzez umieszczenie się w miejscu analityka ostatecznie stanie się w formie *objet petit a* tym odrzuconym obiektem, tym obiektem, który jest specyficzny dla całego ruchu psychoanalizy”²⁹. W tym miejscu można po raz kolejny zauważyć transgresywny charakter psychoanalizy, która od początku zakłada kwestionowanie podmiotu wiedzy jako swojego nieodłącznego środka³⁰.

Rola podmiotu (analizanta) w akcie

Analiza rozpoczyna się od tego, co powinno być pozostawione i odłożone na bok. W analizie zadanie rozpoczyna się od *parapraxis* – czynności pomyłkowych³¹.

²⁶ J. Lacan, *Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School*, [http://www.londonsociety-nls.org.uk/pdfs/Proposition of 9October1967.pdf](http://www.londonsociety-nls.org.uk/pdfs/Proposition%20of%209October1967.pdf), 1967b.

²⁷ J. Lacan, 1967, op. cit., XV, 10/1/1968.

²⁸ Ibidem, XV, 21/2/1968.

²⁹ Ibidem, tłum. własne.

³⁰ Ibidem, XV, 28/2/1968.

³¹ Ibidem, XV, 22/11/1967; 10/1/1968.

W związku z tym podmiot, którym zajmuje się psychoanaliza jest albo podmiotem nauki³², albo podmiotem gramatycznym³³. Nie jest tak, że:

to nauka radzi sobie bez podmiotu, ale ona opróżnia go z języka, to znaczy – wypędza go. Faktem jest, że nauka tworzy swoje wzory z języka, który jest opróżniony z podmiotu. Podmiot staje się efektem języka. To właśnie nauka obnaża ten fakt, że podmiot jest tylko efektem języka, ale efektem pustym. Podmiot w próżni – poza kontekstem – jest jedynie elementem niezbędnym do skonstruowania zdania. Taki jest sens odkrycia nieświadomego. Nieświadome jest momentem, w którym w miejscu podmiotu mówi czysty język; zdanie, wobec którego zawsze pozostaje pytanie o to, kto je wypowiedział³⁴.

Zdaniem Lacana podmiot nigdy nie jest w stanie rozpoznać w akcie swojego inauguracyjnego wkładu³⁵. „Ja”, które spaja ciało ze zbiorem pragnień czy popędów, jest szwem³⁶, którego rola polega na związaniu podmiotu z jego dyskursem. Podmiot w psychoanalizie jest także podmiotem nauki (tym razem typowo nowoczesnej nauki) ze względu na swoją rolę pustej ramy, w której ma miejsce historycyzacja³⁷. Nowoczesna nauka ze swoim ślepym wręcz ciągiem do zaawansowania, tworzenia nowych możliwości, teorii i fenomenów, których zastosowania możemy (jeszcze) nawet nie znać, może być wyzwalająca, ponieważ przeciwstawia się pędowi do ciągłego szukania i prób znajdowania praktycznych zastosowań dla wynalazków w rzeczywistym świecie. Ten pęd jest niczym więcej jak fantazją³⁸, a nowoczesna nauka wyróżnia się tym, że nie rozwija się na zasadzie podążania za procesem odzwierciedlania wiedzy, która jest założona w jakimś Innym³⁹.

Pod koniec analizy, kiedy zachodzi akt, podmiot realizuje się jako podmiot wykastrowany, czyli podmiot charakteryzowany przez jakiś brak do pełnej przyjemności relacji seksualnej⁴⁰. Akt psychoanalityczny wymaga od podmiotu, aby wziął pełną odpowiedzialność za swoje nieświadome pragnienie jak za swoje własne. W akcie podmiot upodmiotawia traumatyczne doświadczenie pragnienia Innego i bierze

³² J. Lacan, *Science and Truth*, (tłum. B. Fink), [w:] E. Ragland-Sullivan (red.), *Newsletter of the Freudian Field*, 3, 1989.

³³ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 17/1/1968.

³⁴ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XIV – The logic of phantasy*, (tłum. C. Gallagher), http://www.lacaninireland.com/web/?page_id=123, 1966, 12/4/1967, s. 96, tłum. własne.

³⁵ Ibidem, XIV, 22/2/1967.

³⁶ J.-A. Miller, *Suture: (elements of the logic of the signifier)*, http://www.lacan.com/symptom8_articles/miller8.html, 1978.

³⁷ S. Žižek, *Schelling-in-Itself: 'The Orgasm of Forces'*, [w:] E. Wright & E. Wright (red.), *The Žižek Reader*, Wiley-Blackwell, Oxford 1999.

³⁸ S. Žižek, *The Seven Veils of Fantasy*, [w:] D. Nobus (red.), *Key concepts of Lacanian Psychoanalysis*, Other Press LLC, State University of New York Press, New York 1999.

³⁹ P. Verhaeghe, *Lacan's Answer to the Classical Mind/Body Deadlock: Retracing Freud's Beyond*, [w:] S. Bernard & B. Fink (red.), *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, State University of New York Press, New York 2002.

⁴⁰ J. Lacan, 1967, op. cit., XV, 17/1/1968.

odpowiedzialność za *jouissance* tego przeżycia⁴¹. Prawdziwa odpowiedzialność byłaby „odpowiedzialnością seksualną”⁴², ponieważ wynika z relacji seksualnej, która, według Lacana, nie istnieje.

W jednej z ostatnich sesji „XV Seminarium” Lacan nawiązuje do „żeńskiej logiki”, aby jeszcze bardziej spopularyzować kwestię podmiotu i jego podziału, za który analizant bierze odpowiedzialność w akcji. Mówi:

To „wszystko”, które reprezentuje nas w tej sprawie rozpoznania [siebie], może dotyczyć tej próżni, dziury, tego braku. Teraz, nie jest jednak tak. Faktem jest, że źródłem ustanowienia tego „wszystkiego”, które jest wymagane za każdym razem, kiedy określamy coś uniwersalnego, jest coś innego niż (nie)możliwość, którą maskuje; to znaczy, tę niemożliwość rozpoznania siebie samego. I to jest udowodnione w doświadczeniu analitycznym przez coś, co ja wyrażę w bardzo skondensowany sposób, ponieważ jest ono oparte na wzorze: płeć nie jest wszystkim (*pas tout*) i to jest odkrycie psychoanalizy.⁴³

Pojęcie „wszystkiego” w powyższym fragmencie może dotyczyć zarówno funkcji podmiotu *supposed to know*, jak również (pragnienia) wielkiego Innego. W analizie to analityk ma na początku spełnić zadanie rozpoznania podmiotu w jego symptomach, czynnościach pomyłkowych itp. Miejsce podmiotu wiedzy nie wynika jednak z samego faktu, że podmiot (analizant, pacjent) nigdy nie będzie miał pełnej wiedzy o sobie samym i pełnego „rozpoznania siebie”, na przykład dlatego, że niemożliwa jest aż tak dogłębna i doskonała samo-refleksja. Niemożliwość rozpoznania siebie samego w jeszcze głębszy sposób wynika z samej struktury, co Lacan wyraża, nawiązując do faktu, że płeć nie jest wszystkim, podobnie jak relacja seksualna nie istnieje (nie ma czegoś takiego, jak relacja pomiędzy płciami). Jednym z powodów jest fakt, że Inny języka stoi na przeszkodzie pomiędzy bezpośrednią, niezakłóconą relacją między pozycjami płci męskiej i żeńskiej.

Rozwiązanie problemu wzięcia przez podmiot odpowiedzialności za swoje pragnienie następuje w żeńskiej logice. Jest to logika *nie-wszystkiego*, która umocowuje w dyskursie zarówno partykularyzm, jak i uniwersalizm. Prowadzi dzięki temu do pełniejszego obrazu rzeczywistości⁴⁴. Stąd logika *nie-wszystkiego* – czyli czegoś także rzeczywistego, ale ponad i poza tym, co jest dla nas znane lub widoczne. Bycie odpowiedzialnym za swoje pragnienia w tym kontekście oznacza wzięcie odpowiedzialności za to, czego nie można

⁴¹ B. Fink, 1995, op. cit.

⁴² J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XXIII*, (tłum. C. Gallagher), http://www.lacaninireland.com/web/?page_id=123, 1975, XXIII, 13/1/1976.

⁴³ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 20/3/1968, s. 172, tłum. własne.

⁴⁴ J. Lacan, *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX Encore 1972-1973*, W.W. Norton & Company [w:] J-A Miller (red), New York, London 1999.

sobie przywłaszczyć i utożsamić ze świadomą tożsamością czy wiedzą. Żeńska logika, moim zdaniem, podobna jest do aporii odpowiedzialności, o której mówił Derrida. Prawdziwie odpowiedzialna decyzja, według niego, to osąd bez zasad i pełnej wiedzy; jest to doświadczenie niemożliwego⁴⁵. Odpowiedzialność odnosi się do relacji pomiędzy niemożliwością ustanowienia trwałych zasad i podstaw działania a faktem podjęcia decyzji przez konkretny podmiot. Nie jest to odpowiedzialność, którą bierze się w oparciu o zastane (moralne) zasady i wiedzę, ale odpowiedzialność, która opiera się na intencjach wynikających z tych zasad – tego dobra, dla którego zostały ustanowione. Działanie, które następuje jako rezultat tej odpowiedzialności, nie jest jakimkolwiek, faktycznym działaniem, lecz raczej radykalnym, politycznym czy prawdziwie etycznym, które polega na kwestionowaniu podstaw struktur społecznych oraz systemów politycznych i etycznych, czyli kwestionowaniu podstaw konkretnych systemów symbolicznych.

Autonomia Symbolicznego i akt w anarchistycznym działaniu

Praca w psychoanalizie zachodzi głównie w polu autonomicznego Symbolicznego (choć ma też swoje efekty w Wyobrażeniowym). W „XIV Seminarium” Lacan mówił, że akt psychoanalityczny „jest znaczący (...) Jest ustanowieniem podmiotu *jako takiego*. To znaczy, z prawdziwego aktu podmiot wyłania się odmieniony”⁴⁶. Zadaniem aktu, w odróżnieniu od aktów mowy z teorii John’a L. Austina albo performatywności Judith Butler, jest zmiana struktury *całego* dominującego pola symbolicznego⁴⁷. Stąd właśnie w akcie psychoanalitycznym podmiot bierze odpowiedzialność za autonomię Symbolicznego. Odpowiedzialność nie tyle prowadzi do działania na rzecz zmiany całych systemów symbolicznych, ile sama jest już takim działaniem, bo opisuje bardzo specyficzny typ budowania relacji pomiędzy ludźmi. Poniżej będę się starała wyjaśnić, na czym polega autonomia Symbolicznego i prześledzić, w jaki sposób wpływa ona na działania ruchów anarchistycznych czy też, w jaki sposób ruchy te biorą za nią odpowiedzialność.

Możliwość stwierdzenia autonomii porządku symbolicznego opiera się na totalności języka oraz na tym, że nie potrafimy sobie wyobrazić wszechświata przed czy poza tym porządkiem, a więc ma charakter typowo retrospektywny. Podobnie, zmiany w polu Symbolicznym, które ma na celu akt, są możliwe do stwierdzenia po fakcie. Dopiero po pamiętnym proteście podczas szczytu Światowej Organizacji Handlu

⁴⁵ F. Raffoul, *The Origins of Responsibility*: Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2010.

⁴⁶ J. Lacan, 1966, op. cit., XIV, 22/2/1967, s. 74, tłum. własne.

⁴⁷ S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000.

w listopadzie 1999 roku w Seattle, okazało się, że istnieje coś takiego, jak ruch alterglobalistyczny, media mogą w miarę rzetelnie mówić o ruchach anarchistycznych i że istnieją na całym świecie organizacje, które zdołały skoordynować swoje działania, a tym samym stało się możliwe zdeorganizowanie szczytu i w rezultacie doprowadzenie do jego fiaska. W akcie tym nastąpiło dotknięcie Realnego. W tym momencie możliwe jest także wyobrażenie sobie, w jaki inny sposób mogło dojść (lub nie) do tego aktu. Wszystkie te alternatywne scenariusze, jak zauważa Žižek⁴⁸, nie świadczą jednak o inherentnej ontologicznej otwartości czy nieskończonych możliwościach każdej rzeczywistości, ale są retroaktywnymi refleksjami na temat wiedzy podmiotu już po samym akcie. Spoglądając na akt z tej retrospektywnej perspektywy, widać, że w akcie podmiot opiera swe doświadczenia na założeniach, które są dla niego jeszcze nieznanne. Zdaniem Lacana nie oznacza to, że nigdy podmiot nie może wiedzieć o wszystkich czynnikach, które mają na niego wpływ. Niemożliwość aktu jest jeszcze radykalniejsza. Akt jest zawsze nowym, niesłyszczanym, zawsze początkiem⁴⁹, także z tego powodu, że nigdy nie dzieje się w teraźniejszości. Podobnie jak możliwość istnienia Realnego jako impasu formalizacji (także symbolicznej) pochodzi właśnie z samego, zawsze niedomkniętego porządku Symbolicznego, tak i otwartość rzeczywistości i możliwość jej alternatywnych rozwiązań pochodzi z faktu wystąpienia aktu, a nie odwrotnie.

Ta retrospektywna właściwość autonomii Symbolicznego wiąże się ściśle ze wzięciem odpowiedzialności za *wszystkie* efekty działań jednostek bądź grup. W jaki sposób wpływa to na działanie ruchów anarchistycznych? W tym kontekście na myśl nasuwa się od razu znany slogan anarchistyczny – bądź realistą, żądaj niemożliwego. W działaniach tych ruchów widoczne jest skupianie się na kwestii niemożliwego. „Inny świat jest możliwy”, „inny świat jest już w budowie” są także typowymi formami odnoszenia się do kwestii tego, co jest bądź było w danym momencie możliwe, a co nie. Bardzo rozbudowana sieć współpracy, także z grupami i organizacjami, które mają inne niż anarchistyczne wartości i sposoby działania, sprawia, że anarchiści zdają sobie sprawę z tego, że tak naprawdę nie wszystko jest możliwe choćby na przykład porozumienie się wszystkich grup tworzących dowolną antykapitalistyczną koalicję w sprawie taktyki czy negocjacji z władzami. Z tego powodu metody działania anarchistów polegają raczej na kreatywnej krytyce konkretnych instytucji państwowych i finansowych, niż na tworzeniu konkretnych programów dla innych grup i społeczności. To nietotalne podejście do kwestii niemożliwości jest także widoczne w bardziej bezpośrednich działaniach niektórych ruchów anarchistycznych. Kluczowy jest tutaj problem własności oraz przemocy. Na przykład typową strategią

⁴⁸ S. Žižek, 2006a, op. cit.

⁴⁹ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 15/11/1967; 10/1/1968.

Czarnego Bloku jest niszczenie własności korporacyjnej – banków, filii dużych sieci sklepów czy restauracji, podczas gdy rodzinne biznesy czy mniejsze sklepiki pozostają nietknięte, mimo iż łatwo można by było wykazać, że w neoliberalnej gospodarce działają one wedle tej samej zasady, co wspomniane filie.

Ta logika nie-wszystkiego (w anarchistycznym ujęciu – nietotalne podejście do kwestii tego, co jest możliwe, a co nie) jest typową Lacanowską „żeńską logiką” i doskonale wpisuje się w dyskurs „końca historii”. Co ważne – nie czyni tego na podstawie twierdzenia, że wszystko jest możliwe i nie hołduje przeróżnym partykularyzmowi, raczej jest odpowiedzią na brak pragnienia i demobilizację społeczeństw przez współczesny system społeczno-polityczny, twierdząc, że coś innego jest możliwe; możliwy jest autonomiczny projekt rzeczywistości, która ma się zrealizować w działaniu. Jak doprowadzić do tej „innej możliwości”? Lacan twierdzi, że prawda (bardziej jako wiedza *know how*), przy udziale której odbywałoby się autonomiczne działanie, musiałaby być prawdą na wpół wypowiedzianą⁵⁰. Jediną prawdą jest ta na wpół wypowiedziana⁵¹. Na wpół wypowiedziana prawda ma pewnie związek z Symbolicznym jako tym, co podtrzymuje swój błąd (miejsce, w którym zasady pola Symbolicznego nie działają) i dzięki temu – także Realne oraz Symboliczne jako Nieświadomym, o którym świadczą czynności pomyłkowe. Nie ma rzeczywistości (czyli prawdy) bez widma Realnego. Ta spektralna obecność przyobleka w ciało to, co umyka symbolicznie ustrukturalizowanej rzeczywistości⁵².

Innym sposobem opisanego autonomiczności Symbolicznego oraz sposobu, w jaki wpływa ona na działanie ruchów anarchystycznych, jest powiązanie jej z przejściem od logiki pragnienia do logiki popędu. Z punktu widzenia idei anarchystycznych autonomia stanowi największą wartość i pragnienie, ale jednocześnie jest poważnym problemem. Dążąc do autonomii jednostek i grup, kolektywy anarchystyczne napotykają specyficzne kłopoty. Po pierwsze działania w ramach ruchu są dobrowolne – rzadko uczestnicy i uczestniczki są związani, zajmując stanowiska czy pełniąc konkretne funkcje. Nie ma więc możliwości wyegzekwowania od kogokolwiek działania takiego, jakie zostało ustalone. Popęd jest w stanie zamienić tę porażkę pragnienia, które nigdy nie może zostać w pełni zaspokojone, w sukces. Popęd nie celuje w *das Ding* i dzięki temu nie skupia się na jakimś częściowym obiekcie. *Trieb* jest raczej samym skupieniem⁵³, a Freudowski popęd śmierci mierzy dokładnie w swoją porażkę, ponieważ niemożliwy jest powrót do sfery popędu, która byłaby „primordialną otchłanią nie-przywiązania,

⁵⁰ J. Lacan, 1975, op. cit., XXIII, 18/11/1975.

⁵¹ Ibidem, 9/12/1975.

⁵² S. Žižek, *Interrogating the real*, [w:] R. Butler & S. Stephens (red.), Continuum, London 2006.

⁵³ S. Žižek, 2006a, op. cit.

w której podmiot istnieje bez styku z tym, co go otacza”⁵⁴. W „Seminarium XI”, Lacan mówi: „(...)kiedy popęd usiłuje uchwycić swój obiekt, dowiaduje się (...), że właśnie w ten sposób nigdy nie zostanie zaspokojony”⁵⁵. Popęd staje się zakrzywieniem przestrzeni, jego logika polega na tym, że, aby pozostać w jak najmniejszej odległości od obiektu, popęd musi wokół niego krążyć, zamiast sięgnąć po niego bezpośrednio⁵⁶. Popęd jako skupienie na jakimś obiekcie maskuje autonomiczność Symbolicznego. To Symboliczne wykrzywia przestrzeń, po której krąży popęd. W ruchach anarchistycznych, postępując zgodnie z zasadą woluntaryzmu oraz przestrzegając zasady dobrowolnego uczestnictwa, bierze się radykalną odpowiedzialność za autonomiczność Symbolicznego, które ukształtowało każdą uczestniczkę i uczestnika ruchu. Dążenie do autonomii czy niezależności jakiejkolwiek grupy czy społeczności ludzi nie może odbywać się kosztem charakterystycznej autonomii jednostki, która nie tyle polega na jego osobistej wolności i wolnym wyborze, ale sposobach, w jakich jest on zależny i ukształtowany przez swoje nieświadome i porządek Symboliczny. W kolektywach anarchistycznych praktycznie nigdy nie poddaje się dyskusji osobistych poglądów czy zachowań, każdy ma prawo do swojego sposobu myślenia i działania, gdyż nikt nie może wiedzieć, jakie są pragnienia danej osoby.

Najbardziej rozbudowanym przykładem autonomii w działaniu u anarchistów jest sposób, w jaki podejmowane są wspólnie decyzje o działaniu – spotkanie autonomicznych działań oraz odpowiedzialności za autonomiczne nieświadome. Zapoczątkowuje on każdą mniejszą lub większą akcję i jest naturalnie różny w różnych krajach oraz kolektywach, ale najczęściej decyzję podejmuje się, stosując zasadę konsensusu lub zmodyfikowaną wersją tej metody. Z doświadczenia badawczego wiem, że w małych kolektywach zasada podejmowania decyzji na drodze konsensusu nie musi być podtrzymywana w żaden formalny sposób, ponieważ jeżeli kolektywy są małe, grupa, tak czy owak, musi dojść do konsensusu, aby w ogóle mogła zostać podjęta jakaś akcja. W „procesie” każdy ma prawo zablokować decyzję, co oznacza, że wówczas cała grupa nie podejmuje się danego działania. Faktem jest jednak, że mimo braku jakichkolwiek sankcji⁵⁷, rzadko dochodzi do zablokowania, bo wszystkie obawy oraz wątpliwości są wysłuchane i przedyskutowane zanim podjęta zostanie ostateczna decyzja. Za nieodpowiedzialne uznane byłoby blokowanie decyzji na podstawie

⁵⁴ K. Boyle, *The Four Fundamental Concepts of Slavoj Žižek's Psychoanalytic Marxism*, [w:] *International Journal of Zizek Studies*, 2(1), 2008, s. 13, tłum. własne.

⁵⁵ J. Lacan, 1998, op. cit., s. 167, tłum. własne.

⁵⁶ S. Žižek, 2006a, op. cit.; Slavoj Žižek, *How to read Lacan*, W.W. Norton & Company, New York, London 2006c; Raoul Moati, *Symptomatology of Spirit: the Curve of Intentionality and Freedom*, [w:] *International Journal of Zizek Studies*, 3(3), 2009.

⁵⁷ U. Gordon, *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, Pluto Press, London 2008.

własnych indywidualnych odczuć, przekonań czy pragnień, które są zawsze specyficzne dla danej osoby i na które wpływ mają indywidualne i typowe tylko dla niej przeżycia, tło rasowe, rodzinne i inne. W niektórych grupach możliwe jest wycofanie się z osobistego uczestniczenia w akcji, a podstawą mogą być wartości lub poglądy, które się wyznaje, lub inna ważna przyczyna. Znowu jednak nie ma żadnych sankcji za nieuczestniczenie w działaniu, poza typowo towarzyskimi, a i to zależy, jak istotne są podane przyczyny, czyli zależy od kontekstu. W sieciach lub organizacjach, w których konsensus jest podstawą podejmowania decyzji, jak na przykład miało to miejsce w *Direct Action Network*, każdy może przeciwstawić się jakiemuś planowi na podstawie jego niezgodności z tzw. zasadami jedności. Zasady te zwykle także nie zawierają konkretnych definicji wartości i pojęć, ale odwołują się do sposobów działania i organizacji. Typowym przykładem jest *People's Global Action* (PGA) i jej zasady organizacyjne, jak choćby, że PGA nie polega na członkostwie, nie jest organizacją, ale instrumentem służącym koordynacji działań grup, które podpisują się pod pięcioma cechami PGA. Są nimi: „(1) Bardzo jasne odrzucenie kapitalizmu, imperializmu i feudalizmu; wszystkich porozumień handlowych, instytucji i rządów, które promują destrukcyjną globalizację. (2) Odrzucenie wszystkich form i systemów dominacji i dyskryminacji, a nie tylko patriarchy, rasizmu i fundamentalizmu religijnego w każdej postaci. Poparcie dla walki o pełną godność wszystkich istot ludzkich. (3) Konfrontacyjne podejście, wynikające z braku przekonania, że lobbing może wywrzeć główny wpływ na tak stronnice i niedemokratyczne organizacje, w których międzynarodowy kapitał jest jedynym decydem. (4) Nawoływanie do bezpośredniego działania i obywatelskiego nieposłuszeństwa, popieranie walki ruchów społecznych, wspierania form oporu, które maksymalizują szacunek dla życia i praw uciskanych ludzi, jak również tworzenie lokalnych alternatyw dla globalnego kapitalizmu. (5) Organizacyjna filozofia opiera się na decentralizacji i autonomii”⁵⁸.

Charakterystyczne dla PGA oraz innych tego typu sieci i kolektywów jest bezwarunkowe odrzucenie wszystkich form dominacji, a zwłaszcza kapitalizmu. Jest to odrzucenie całego dominującego pola symbolicznego. Posługując się językiem Lacana – następuje zawieszenie wielkiego Innego. Ma ono jednak swoje konsekwencje, wykraczające poza czysto negatywny gest odrzucenia. Wymaga także zmiany typowej dla aktu psychoanalitycznego, czyli oddzielenia podmiotu od Innego. Skutki aktu, które opiszę, są dwojakie: po pierwsze są znaczące, po drugie – podmiot bierze odpowiedzialność za funkcję pragnienia Innego. Oddzielenie od Innego w akcie jest możliwe poprzez proces wytwarzający znaczenie. „Akt psychoanalityczny wyznacza

⁵⁸ PGA Hallmarks, <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/pga/hallm.htm>, tłum. własne.

taki kształt, powłokę, strukturę, że w jakiś sposób sprawia, że wszystko, co do tej pory zostało ustanowione, sformułowane, wyprodukowane jako status aktu, będzie polegało na swoim własnym prawie”⁵⁹. Akt dokonuje więc pewnej rekonfiguracji współrzędnych możliwości swojego własnego pojawienia się, swojego zjawiska. Akt jest znaczący także w tym sensie, że wprowadza nowe znaczące, które są poza kategoriami sensu i nonsensu. Właściwie nie mają one (na początku, przed zintegrowaniem w polu Symbolicznego) znaczenia. Ich logika jest raczej podobna do *mathem*⁶⁰, na których polega Lacan. Są to symbole i wzory, algorytmy, które wprowadzone do języka nie mają na początku konkretnego znaczenia, w odniesieniu ich relacji do innych praw oraz zasad przyczynowości. Jednocześnie jednak pojawiają się jako coś, co już funkcjonuje w rzeczywistości. Podobnie – branie odpowiedzialności za autonomię następuje w działaniu, które dopiero zdefiniuje, czym autonomia (w sensie nowego porządku politycznego, społecznego czy ekonomicznego) naprawdę jest dla danej grupy czy społeczności. Działanie, które polega na kwestionowaniu całych pól symbolicznych, następuje z konieczności bez uprzednio przygotowanego planu, częściowo także z tego powodu, że nie można sobie wyobrazić, jak mogą wyglądać nasze relacje w systemie, który będzie całkowicie odmienny od obecnego. Jak wspomniałam wcześniej, branie odpowiedzialności za autonomię Symbolicznego następuje w działaniu, które nie tylko wyraża się w konkretnych akcjach, ale także w typie relacji budowanych między jednostkami. Tak rozumiane działanie tworzy dwa, połączone i wzajemnie zależne, aspekty Lacanowskiego aktu. Z tego też powodu przejście od odpowiedzialności do zmiany systemowej nie wymaga od nas odpowiedzi na pytanie, „w jaki konkretny sposób to następuje?”, ponieważ nie ma pomiędzy nimi relacji przyczynowo-skutkowej, jest to raczej relacja zbieżności. Taka logika jest typowa dla wielu grup anarchistycznych, które w swoich projektach, czy to autonomicznych centrach czy ruchach, takich jak *Occupy Wall Street*, podkreślają, że one nie próbują zmieniać świata – one go zmieniają.

Akt nie ma polegać jedynie na zmianach symbolicznych znaczących, raczej w akcie ma dojść do „subwersji podmiotu”. Nie staje się to za sprawą odnalezienia przez podmiot swojego, rzekomo prawdziwego „ja”, ale właśnie poprzez oddzielenie od Innego. Podmiot nie szuka już dla siebie identyfikacji czy rozpoznania siebie przez Innego. Zwykły proces, w którym wytwarzane lub utrwalane są znaczenia, zostaje zawieszony, ponieważ impas samego procesu psychoanalitycznego jest przeniesiony

⁵⁹ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 6/12/1967, s. 62, tłum. własne.

⁶⁰ Ed Pluth, *Against Spontaneity: The Act and Overcensorship in Badiou, Lacan and Žižek*, „International Journal of Zizek Studies”, 1(2), 2007.

właśnie na stronę Innego, który nie jest już miejscem wiedzy⁶¹. Oddzielenie od Innego zachodzi również w sferze pragnienia, ponieważ „podmiot pragnie jako Inny”⁶². W ruchach anarchistycznych pragnienie jako Inny jest znacznie utrudnione ze względu na generalny brak utopijnych projektów czy idealnych wzorów dla niewyalienowanego społeczeństwa. Stąd podmioty w takim ruchu nie mają planów, z którymi mogłyby się mierzyć. Unikają także typowych fantazji mających postać np. teorii konieczności historycznej. Wydaje się więc, że w ruchach anarchistycznych następuje raczej typowe przekraczanie fundamentalnej fantazji. Fundamentalna fantazja pozwala podmiotowi zachować jego spójność⁶³, wyposaża go w niejednoznaczną narrację dotyczącą tego, co poszło nie tak, jak powinno być i w wyniku czego podmiot został zmuszony do dokonania konkretnego wyboru. Odpowiada również na pytanie, kto (który Inny) pozbawił podmiot jego *jouissance*⁶⁴. Fantazja ma za zadanie wypełnienie nieścisłości w wielkim Innym oraz zapewnienie podmiotom miejsca w nim. Nie jest ona rodzajem świadomie wyobrażonego marzenia, które ma się ziścić pewnego dnia, ale raczej fantazmatycznym ekranem, który, nałożony na coś, co w innym przypadku byłoby podmiotowi zupełnie obojętne, uaktywnia jego pragnienie⁶⁵.

W fantazji podmiot organizuje swoją przyjemność za pomocą *objet petit a*, który określa jego miejsce w stosunku do pragnienia Innego. Podmiot może w ten sposób unikać zaakceptowania i wzięcia odpowiedzialności za swoją podzieloną naturę⁶⁶. Podmiot jest podzielony (czy sam jest niczym więcej jak tym podziałem) przede wszystkim ze względu na jego alienację w języku, w którego systemie zaczął funkcjonować już jako dziecko. Przekraczanie fundamentalnej fantazji dotyka Realnego, ponieważ ruch ten wymaga od podmiotu obrania innej pozycji w stosunku do Innego jako języka oraz Innego jako pragnienia. Podmiot staje się zatem swoją własną przyczyną, co Fink⁶⁷ ilustruje w następujący sposób . W przekraczaniu fantazji podmiot upodmiotawia traumatyczne doświadczenie pragnienia Innego i bierze odpowiedzialność za *jouissance* tego przeżycia. Dzięki temu możliwe jest również wprowadzenie pragnienia Innego do normalnego łańcucha znaczących i poddanie go jego prawom. Następuje separacja od samego języka, separacja podmiotu od jego własnego dyskursu na temat problemów

⁶¹ Ed Pluth, *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's Theory of the Subject*, State Univ Of New York Press, New York 2007b.

⁶² J. Lacan, 2006, op. cit., s. 690, tłum. własne.

⁶³ S. Žižek, 2000, op. cit.

⁶⁴ S. Žižek, 1999b, op. cit.

⁶⁵ S. Žižek, 2006c, op. cit.

⁶⁶ B. Fink, 1995, op. cit.

⁶⁷ Ibidem.

z Innym⁶⁸. Inny w tych rozważaniach jest raczej kwestią, którą należy rozpatrywać na poziomie dobierania odpowiednich taktyk działania, aniżeli rozważania sposobów, za pomocą których można by go było uczynić lepszym czy bardziej sprawiedliwym. Wymaga się od ruchów, że będą odróżniać swoje wysiłki na rzecz przeciwstawiania się całemu polu symbolicznemu od fragmentarycznych rekonfiguracji *status quo*, bowiem wzięcie odpowiedzialności za swoją podmiotowość oraz *jouissance* może, paradoksalnie pozostawać często w sprzeczności z rzeczywistością codziennych transgresji, które jednak raczej podtrzymują pewien zastany porządek, aniżeli rzucają mu poważne wyzwanie. Ile to razy oficjalne zasady są łamane lub naginane dokładnie po to, aby jeszcze lepiej wypełnić polecenie Innego? W ten sposób „transgresywne” podmioty doświadczają pewnej specyficznej przyjemności, a dany porządek prawny czy moralny pozostaje nietknięty. Taki wgląd w sprawę jest bardzo istotny dla krytyki ideologii, która być może nie powinna interweniować tylko na płaszczyźnie oficjalnych i wyraźnie wyartykułowanych zasad, ale także na poziomie megazasad, które mówią podmiotom, w jaki sposób odnosić się do zastanych reguł i norm⁶⁹. Jedną rzeczą jest opierać się zastanemu porządkowi, a zupełnie inną dążyć do zmiany społecznej i zacząć tworzyć coś, co nie będzie kapitalizmem, postpolityką itp.⁷⁰.

Analiza sposobów brania odpowiedzialności za autonomię, w jej tradycyjnym rozumieniu, wymagałaby przedyskutowania takich aspektów, jak: możliwość niezależności jednostki w społeczeństwie, granice wolności i jej źródła w ludzkiej działalności. Typowo ideologicznym rozumieniem autonomii byłoby potraktowanie jej jako wolności wyboru. Wybór ten dotyczyłby jednak jedynie tak zwanej oferty rynku. Wszystkie te rozważania nie tworzyłyby dobrego punktu odniesienia do codziennej działalności ruchów stosujących anarchistyczne strategie i zasady, ponieważ nie szukałyby one odpowiedzialności za autonomię w sferach innych niż te związane z racjonalnym *ego* lub „demokratycznym przymusem”.

W tym artykule starałam się naszkicować ramy działalności ruchów anarchistycznych i przeanalizować te działania za pomocą Lacanowskiej psychoanalizy, a w szczególności jego teorii aktu psychoanalitycznego. Tekst ten pozwolił na wstępną analizę aspektu autonomiczności Symbolicznego i tego, w jaki sposób można wziąć za nią odpowiedzialność. Odpowiedzialność ta jest konieczna, ponieważ w akcie nie tylko dokonuje się zmiana struktury całego pola symbolicznego, ale także subwersja podmiotu,

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Y. Stavrakakis, *Symbolic Authority, Symbolic Enjoyment and the Spirits of Capitalism: Genealogies of Mutual Engagement*, [w:] C. Cederström i C. Hoedemaekers (red.), *Lacan and Organization*, Pluto Press, London 2010.

⁷⁰ J. Holloway, *Crack Capitalism*, May Fly, London 2010.

który akceptuje i bierze odpowiedzialność za swoją podzieloną naturę. Akt, według Lacana, jest zatem podobny do tragedii, szczególnie do tego jej wymiaru, który wiąże się z przedstawieniem – inscenizacją. Analityk jest w takiej sytuacji tragicznym bohaterem, którego akt na końcu pozostaje jedynie odpadem (produkcyjnym), powstałym w czasie i dzięki fabule każdej tragedii wartej swojego miana. Dalsza analiza i badania mogłyby pomóc odpowiedzieć na pytanie, czy kolektywy anarchistyczne, współpracując z różnymi społecznościami dla osiągnięcia jakiegoś, przez nich zdefiniowanego dobra, nie wcielają się w rolę podobną do roli analityka, Położenie analizanta zaś jest w tej inscenizacji inne i może być identyfikowane z podzieloną, ale wzajemnie zależną rolą widza oraz chóru⁷¹. Wzięcie odpowiedzialności za tę podzieloną rolę jest projektem nie tylko inherentnie politycznym, ale i etycznym. ■

⁷¹ J. Lacan, 1967a, op. cit., XV, 20/2/1968.

SAMOOGRANICZAJĄCA SIĘ AUTONOMIA — NA MARGINESIE POLITYCZNEJ LEKTURY KARTEZJUSZA

Mateusz Janik

Musimy przygotować się na przyjęcie śmierci bez żalu, ponieważ może ona przyjść w każdym momencie i nie jesteśmy w stanie rozpocząć żadnej czynności, która nie mogłaby [śmierci] spowodować; jeżeli jemy kawałek chleba może on być zatruty, jeżeli przechodzimy ulicą, być może spadnie z dachu dachówka, która roztrzaska nam głowę.

Kartezjusz do nieznanego adresata, około 1648 roku¹

W 1970 roku Antonio Negri opublikował monografię poświęconą politycznej analizie pism Kartezjusza, zatytułowaną *Descartes politico*². Filozofia kartezjańska jest w niej przedstawiona jako efekt poszukiwań wyjścia ze stanu politycznej bezsilności, w jaki popadło mieszczaństwo po rozpadzie renesansowego modelu wiedzy, dającej moc przekształcania świata. Filozofia renesansu była, zdaniem Negriego, uprawiana w duchu politycznej autonomii, która czyniła z mieszczan właściwych dysponentów swojego losu. Początek XVII wieku jest momentem głębokiego kryzysu, który znajduje swój wyraz w ideologii teologicznego absolutyzmu i rezygnacji z wszelkich ambicji do sprawowania władzy. Kartezjusz, czytany w kategoriach politycznych, miałby być, zgodnie z argumentacją Negriego, filozofem, który w pełni uchwycił naturę tego kryzysu, dostarczając jednocześnie rozsądnego modelu autonomii i ideologii, pozwalającej odnaleźć się w sytuacji politycznej bezsilności. Praca Negriego

¹R. Descartes, *Oeuvres Complètes*, ed. Ch. Adam, vol. 5, P. Tannery, Paris 1996, ss. 557-558.

²Por. A. Negri, *Descartes politico*, Manifestolibri, Rzym 2011. W poniższym tekście korzystam z angielskiego przekładu tej książki: A. Negri, *Political Descartes*, tłum. M. Mandarini, A. Toscano, Verso, Londyn/Nowy Jork 2006.

wywołała żywą dyskusję zarówno w środowisku akademickim, jak i w kręgach działaczy radykalnej lewicy. Opór wzbudzało przede wszystkim dowartościowanie renesansowego obrazu świata i krytyka dualizmu jako ideologicznego wyrazu kapitulacji wobec procesów formowania się nowoczesnego modelu państwa. W jednej z recenzji Massimo Cacciari, działający wraz z Negrim w *Potere Operaio*, postawił tezę, że polityczna ocena kartezjanizmu powinna być dokładnie odwrotna. Cacciari odrzucił wizję renesansu jako projektu płodnego politycznie, afirmując jednocześnie porządek dualizmu kartezjańskiego jako warunek wyłonienia się nowego i bardziej skutecznego modelu polityki. „Porzucenie renesansowego mitu – pisał Cacciari – nie oznacza porzucenia nadziei na posiadanie i dominację [świata], ale raczej odnowę tej nadziei i jej ugruntowanie w zupełnie nowych, *znacznie potężniejszych* kategoriach logicznych. Separacja i *polityczna* dominacja nad światem nie są już ze sobą sprzeczne”³.

Dla Negriego polityczne znaczenie Kartezjusza polegało przede wszystkim na umiejętności pogodzenia się z brakiem alternatywy dla transcendentnej władzy absolutyzmu i poszukiwaniem nowego modelu autonomii, w którym człowiek, być może już nie był w swych zdolnościach poznawczych „równy Bogu” (jak przekonywał Galileusz), lecz przynajmniej potrafił skutecznie działać i pojmować prawa, jakie zastał. Kartezjanizm miałby być zatem racjonalizacją porażki, która w (znającej swoje ograniczenia) autoasercji odnajduje namiastkę niezależności. W tym znaczeniu obraz renesansu jako epoki, w której poznanie działało bezpośrednio na ontyczną strukturę świata, dysponując wglądem w rzeczywistą naturę rzeczy, dawał zupełnie inny model panowania i dominacji niż epoka pokartezjańska, która nie rościła sobie pretensji do przekształcania świata, a jedynie podporządkowania sobie logiki, która nim rządzi.

Konsekwencją centralnego miejsca kartezjańskiej metafizyki, dualizmu substancji⁴, jest zakwestionowanie jedności poznawczo-bytowej. Rozdzielenie obydwu porządków otwiera nowe pole dla filozoficznej spekulacji, tworząc grunt pod problem *cogito*, zmuszone w pierwszym rzędzie do konfrontacji z faktem odcieleśnienia swojej egzystencji. Dociekania Kartezjusza na temat zmienności wosku, niepewności co do posiadania członków lub całego ciała, pozostają tylko konsekwencją tego rozdziału, narzucającego język sceptycyzmu jako punkt wyjścia. Z jednej strony jest prawdą, że sceptyczna

³M. Cacciari, *Vita Cartesii est simplicissima*, „Contropiano”, nr 2 1970, s. 377; cyt. za M. Mandarini, A. Toscano *Antonio Negri and the Antinomies of Bourgeois thought*, [w:] A. Negri, *Political Descartes*, op. cit. s. 17.

⁴Pojęcie dualizmu traktujemy tutaj w ogólnym sensie. Problem pojmowania substancji u Kartezjusza, jest dużo bardziej złożony i obejmuje co najmniej kilka modalności istnienia substancji, z których najważniejszą jest substancja bezwzględna, jaką jest Bóg oraz substancje względne, czyli rozciągłość i myślenie.

argumentacja była rozpowszechniona w XVII stuleciu, a konfrontacja ze sceptycyzmem stanowiła pewną konwencję argumentacyjną. Jednak sposób, w jaki Kartezjusz przezwycięża sceptycyzm, wprowadzając formułę *cogito ergo sum*, pozostawia bez odpowiedzi pytanie o metafizyczną strukturę, która pozwala w ogóle wziąć pod uwagę ów problem i zaproponować *cogito* jako jego wyobrażeniowe rozwiązanie. W istocie *cogito* jedynie ugruntowuje radykalną separację, która miała zostać przezwyciężona, proponując zamiast rozwiązania symulakrum ontologiczne, świat „jak gdyby”.

Przekonanie, że „Ja”, czyli autorefleksyjny i racjonalny podmiot poznania, jest dziełem kartezjańskiego wątpienia, nie jest jednak całkowicie błędne i wynika z mocnych przesłanek filozoficznych. Nie należy go jednak mylić z filozofią kartezjańską ani utożsamiać z momentem założycielskim nowożytnego sposobu istnienia. Dużo ważniejsze od analizy samego aktu *ego cogito* jest ustalenie warunków przedwstępnych oraz granic, jakie te warunki wyznaczają możliwościom praktycznym i poznawczym przypisywanym „rzeczy myślącej”.

Nie należy zatem lekceważyć epistemologicznego programu *Medytacji i Rozprawy*⁵. Kartezjusza interesowała autonomia poznawcza, pozwalająca „dojść do wiadomości wielce użytecznych dla naszego życia”, co oznacza, że „zamiast filozofii spekulatywnej, której uczą w szkołach, można znaleźć filozofię praktyczną, przy pomocy której, znając siłę i działanie ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszystkich innych ciał, które nas otaczają, równie dokładnie jak rozmaite warsztaty rzemieślnicze, będziemy mogli zastosować ciała do celów, do których się nadają i w ten sposób stać się panami i posiadaczami przyrody”⁶. To sformułowanie brzmi zaskakująco, gdy weźmiemy pod uwagę, że spisał je człowiek, przekonany o nieskończonej kruchości zarówno własnej egzystencji, jak i istnienia świata, który miał wziąć we władanie: „Z tego, że istnieję teraz nie wynika, że będę istniał za chwilę”⁷, „Bóg wciąż, jak gdyby na nowo stwarza świat”⁸.

Kluczowe jest rozróżnienie wyrażone w przytaczanym powyżej cytacie, aż nadto wyraźnie w języku władzy. Panowanie nad światem jest panowaniem rozumu poznającego nad poznawanym ciałem, a więc nad tym obszarem, który jest pierwszym przedmiotem zwątpienia w *Medytacjach*. Nie wiadomo nawet czy świat, który Kartezjusz chce opanować dzięki nowej metodzie, istnieje naprawdę, trudno wyobrazić sobie bardziej niepewną podstawę występowania z roszczeniem do władzy.

⁵ Jak czyni to na przykład Hans Blumenberg (por. H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1985).

⁶ Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Zeleński, Zielona Sowa, Warszawa 2002, s. 43.

⁷ Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. A. i K. Ajdukiewicz, Antyk, Kęty 2001, s. 69.

⁸ Descartes, *Zasady Filozofii*, tłum. Izidora Dąbska, Antyk, Kęty 2002, s. 35.

Panowanie nad naturą w sytuacji egzystencjalnego zagrożenia wpisanego w samą naturę trwania, wymaga uważnego (ostrożnego) wytyczenia granic zarówno ambicjom poznawczym, jak i politycznym. Czy radykalne zawierzenie Bogu w kwestiach ontologicznych nie wymusza bardzo specyficznego rozumienia „panowania” i „posiadania”? Traktując poważnie dwoistość kartezjańskiej metafizyki, należy uznać, że chodziłoby raczej o coś w rodzaju *administracji* i *dzierżawy* niż o sprawowanie rzeczywistej władzy. Kartezjański model świata naturalnego i relacji poznawczej, w jaką wchodzi z nim człowiek, przypomina pod wieloma względami Hobbesowską antropologię polityczną. Bóg, który „ustanowił prawa w przyrodzie, jak król ustanawia prawa w swoim królestwie”⁹, jest w swym niepojętym (wymykającym się pojmowaniu) decyzyjonistycznym absolutyzmie gwarantem swobody działania i świętego prawa własności, pozwalającego wysuwać roszczenie do panowania nad naturą. To prawda, że, jak przystało na suwerena, jest on panem życia i śmierci, a jego prawodawcza moc spaja świat, który w innym wypadku rozpadłby się w jednej sekundzie, podobnie jak stan społeczny pod nieobecność władzy suwerena. Tak rozumiana autonomia wymaga władzy, jest zawsze w pierwszym rzędzie rezygnacją z ingerencji w szereg warunków zewnętrznych, rezygnacją, która pozwala podjąć się swobodnego działania w innym obszarze.

Zanim przejdziemy do dalszej części wywodu, trzeba podkreślić, że przełożenie języka metafizyki na doświadczenie społeczne nie jest wcale oczywiste, niemniej wydaje się możliwe. Wśród licznych uwag Kartezjusza na temat jego własnego „bycia w świecie” (Heidegger), zwraca uwagę częste sprowadzanie stosunków międzyludzkich do naturalnych, czysto fizycznych, relacji. Na początku lat trzydziestych Kartezjusz pisał do jednego ze swych przyjaciół o życiu w najgęściej zaludnionej części Europy, jaką była w owym czasie Holandia, zupełnie jak gdyby chodziło o pusty zagajnik:

„Chodzę codziennie na przechadzki wśród liczного tłumu, mając tyle swobody i spokoju, ile ty, Panie, możesz zaznać na swoich alejach, i nie inaczej przypatruję się ludziom, których oglądam, niż jak to czynię z drzewami, które spotyka się w twoich lasach, lub ze zwierzętami, które przebiegają przez nie. Szmer ich krzątający nie bardziej przerywa moje rozmyślenia, niżby to czynił szmer jakiegoś strumyka”¹⁰.

Obserwujemy tutaj interesujące odwrócenie, które dla Kartezjusza stanowi wyraz osobistego doświadczenia, dla nas natomiast jest cenną wskazówką metodologiczną. Wpisanie porządku społecznego w ramy metafizyki kartezjańskiej nie oznacza antropologizacji kategorii filozoficznych (a więc ich lektury przez pryzmat humanistycznej perspektywy), lecz zerwanie z antropocentryczną perspektywą polityki i tego-co-społeczne.

⁹F. Alique, *Kartezjusz*, (wybór pism) tłum. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1989, s. 184.

¹⁰Cyt. za F. Alique, *Kartezjusz*, op. cit., ss. 43–45.

Dysponując takim obrazem kartezjańskiej filozofii, spróbujemy skonfrontować ją z tezą Negriego: *cogito* jest zuniwersalizowaną formą mieszczańskiego podmiotu, który próbuje przepracować własną bezsilność wobec sił suwerennej i absolutnej władzy politycznej. Sam Kartezjusz natomiast jest wyrazicielem ideologii pozwalającej burżuazji określić siebie samą i swoją pozycję w porządku pogłębiającego się rozwarstwienia pomiędzy polityką a siłami społecznymi. Toscano i Mandarini opisują tę sytuację we wprowadzeniu do angielskiego przekładu *Descartes politico* w następujący sposób:

„Dualizm pomiędzy pozycją mieszczaństwa jako klasy a politycznym przywództwem uzyskał swoje potwierdzenie ale tylko o tyle, o ile „nieskończony dystans metafizyczny” znajdujący się pomiędzy boskim-suwerennym określeniem prawd, a tym co ludzkie (mieszczańskie), otwierał przestrzeń dla ufundowania możliwości działania podmiotu w świecie. Nostalgia za monistycznym uniwersum renesansowego humanizmu powracała w ramach mieszczańskiego projektu poszukiwań jedności w ramach głęboko podzielonej rzeczywistości”¹¹.

Negri wyjaśnia, że opór Kartezjusza wobec wszelkich pozostałości renesansu oraz próba przekroczenia mechanicznego redukcjonizmu wynika z chęci zerwania z nostalgiczną postawą cechującą jego politycznych adwersarzy. Szczególnie uderzający w tej kwestii jest spór z jansenistami dotyczący próżni, a ściślej tego, czy jej zakwestionowanie nie jest również zakwestionowaniem boskiej omnipotencji. Dopuszczenie przez jansenizm możliwości istnienia próżni, mającej być potwierdzeniem boskiej wszechmocy, jest – przekonuje Negri – afirmacją bezsilności, uznaniem teologicznego absolutyzmu za horyzont wszelkiej formy istnienia. Ma to bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość polityczną: urzędnik państwowy jest od tej pory wcieleniem głosu i woli władcy, który jednym gestem może wymazać zarówno jego, jak i pełnioną przez niego funkcję. Istnienie próżni, afirmacja omnipotencji, miałyby być zatem szczególną formą pogodzenia się ze swoją zależnością od transcendencji i dążenia do wymazania jakiegś formy samodzielnego istnienia¹². Kartezjusz przekonuje natomiast, że natura teologicznego absolutyzmu leży gdzie indziej:

„Ponieważ każda racja prawdy i dobra zależy od Jego wszechmocy, nie odważę się powiedzieć, że Bóg nie mógł stworzyć góry bez doliny, lub aby jeden i dwa nie równało się trzem. Mówię jedynie, że dał mi taki umysł, że nie możliwe jest dla mnie pojąć górę bez doliny, lub sumę jednego i dwóch, która nie byłaby trzema, etc., rzeczy tego rodzaju obejmują sprzeczność w moim pojmowaniu”¹³.

¹¹ Negri, op. cit., s. 8.

¹² Por. Negri, op. cit., ss. 255-259.

¹³ List do Arnaulda, 11 czerwca 1648 (AT vol V, s. 224). Jeśli więc, jak twierdzi Balibar, Heidegger rzutuje na Kartezjusza schemat transcendentalny Kanta, to należy przyznać, że ma po temu pewne powody.

Kartezjański pomysł nie jest zatem całkowitą porażką, lecz próbą odbudowania zapośredniczonej w boskiej sprawczości relacji ze światem. Zdaniem Negriego, ten gest zapośredniczenia jest właściwym wyrazem politycznej oryginalności Kartezjusza, który przeciwstawia się wizji świata, w którym „jakakolwiek mediacja jest niemożliwa”. Argumentacja jansenistów, uznających istnienie próżni, przekonuje Negri, jest wyrazem totalizacji porażki ugruntowującej radykalną separację nie tylko pomiędzy człowiekiem a światem, lecz również pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Problem, przed którym staje kartezjanizm i jansenizm, jest tej samej natury – jak ustosunkować się do totalności władzy. Odmienne podejście powoduje opór wobec poszukiwań metody naukowej, pozwalającej opanować całkowicie obcy i znajdujący się pod władaniem transcendencji świat, tym bardziej, jeśli ma to być metoda pracująca na mechanicznym modelu tego świata, rządzonym jedynie proporcjami ruchu. „Dla jansenistów budowa maszyny przeznaczonej do opanowania świata, opartej na „ja” wydaje się czymś śmiesznym”, pisze Negri, cytując Pascala: „Cała filozofia nie jest warta jednej godziny bólu”¹⁴.

Negri wydaje się mieszać tu dwa porządki, występujące równolegle obok siebie. Rzeczywiście, mechanicyzm stał się w XVII wieku ideologią francuskiego absolutyzmu, poszukującego narzędzi stymulacji ekonomicznego i społecznego potencjału mieszczaństwa w procesie konsolidacji władzy i, w tym sensie, stwarzał pewną podstawę dla autonomii. Kim, lub czym jest jednak owo mieszczaństwo, które poszukuje zasady konstytuującej jej polityczną tożsamość? Czy rzeczywiście chodzi o klasę dojrzewającą w cieniu monarchii absolutnej?

Z jednej strony jest to trafna diagnoza – francuski historyk, Robert Mandrou, przekonuje, że dynamika konfliktów społecznych w XVII-wiecznej Francji była, w ten lub inny sposób, wyrazem agonii arystokracji. Francuska burżuazja na długo przed rewolucją skupiała w swoich rękach wszystkie produktywnie dziedziny życia, od aprowizacji armii przez transport i górnictwo, aż po przemysł tekstylny¹⁵, a nawet, za sprawą procederu kupowania tytułów, aparat administracyjny państwa. Pomimo to, nie była ona w stanie podjąć autonomicznego działania politycznego, a jedynie wpisać się w absolutystyczny porządek władzy.

„Wyjaśnienie tej niemocy politycznej – pisze Mandrou, – tkwi w porządku psychologicznym: (...) burżuazja cechuje się najmniejszym spośród wszystkich klas poczuciem solidarności. (...) Żywi się ona przede wszystkim możliwością ucieczki w kierunku stanu szlacheckiego. Mieszczanin, który jest bogaty, inteligentny i aktywny nie akceptuje możliwości pozostania mieszczańinem,

¹⁴ Negri, *Political Descartes*, op. cit., s. 267.

¹⁵ R. Mandrou, *Introduction à la France Moderne. Essai de psychologie historique 1500-1640*, PUDF, Paris 1961, ss. 152-153.

chce stać się szlachcicem. Mieszczanin jest zróżnicowanym złożeniem (*un assemblage hétérogène*) rywalizacji i niestabilności, które stawia na głowie tę hybrydę, „społecznych metysów”, jaką są ludzie togi (*robins*), wielcy i mali; którzy uwierzyli, że mogą uciec od niskiego statusu państwa (...), stając się urzędnikami króla”¹⁶.

Z polityczno-społecznego punktu widzenia, francuska burżuazja pozostaje tworem przejściowym, który poszukuje swojego miejsca w hierarchii społecznej, piastując władzę zupełnie innego rodzaju niż ta, jaka wynika z przypisywanej suwerenowi mocy nazywania i zachowywania przy życiu. Nadzoruje procesy pozwalające sprawować rzeczywistą ekonomiczną kontrolę nad strategicznymi obszarami gospodarki. Jednocześnie jedyną obiecującą formą wyobraźniową władzy (formą pozwalającą snuć plany i projekty polityczne) pozostaje monarchia, która uniemożliwia burżuazji pełną artykulację żądań politycznych.

Jednak przejściowy czy też hybrydowy charakter mieszczańskiej egzystencji ma znacznie szerszy zasięg, a w każdym razie wydaje się wykraczać poza granice jednego państwa. Kartezjusz w 1629 roku ostatecznie opuszcza Francję i przeprowadza się do Republiki Zjednoczonych Prowincji, która wydaje się być tworem politycznym skrojonym na miarę potrzeb i konfliktów burżuazji. Jednak i tam jest bardzo daleko od jednolitej tożsamości politycznej. Negri w ten sposób opisywał holenderski kontekst społeczny, odnosząc go do sytuacji we Francji:

„Holenderskiemu społeczeństwu i jego warstwom mieszczańskim brakuje wyraźnego podziału pracy cechującego współczesną europejską inteligencję, zwłaszcza francuską, gdzie podział ten wzmacnia dodatkowo kryzys i absolutystyczna restrukturyzacja. (...) De Vries pochodzi z rodziny kupców i zajmuje się handlem, Bresser jest piwowarem, Blijenbergh pośrednikiem w handlu zbożem, Hudde matematykiem zainteresowanym podatkami, który poprzez przyjaźń z De Witt'em osiąga tytuł burmistrza Amsterdamu. (...) Nauka, technologia, rynek, polityka: nie należy rozumieć ich splotu i wyrazu [jaki uzyskują] jako niestabilnej mieszaniny nauki i Władzy (*potestas*) (...). Powinny być raczej pojmowane jako działalność wytwórcza, jako praca”¹⁷.

W obydwu, diametralnie różnych, przypadkach (francuskiego i holenderskiego mieszczaństwa) na plan pierwszy wysuwa się problem hybrydy społecznej. Kontekst polityczny, jaki towarzyszy tej przejściowej i poliwalentnej formie egzystencji społecznej, dostarcza wspólnej płaszczyzny do interpretacji kryzysu przeżywanego przez francuskich mieszczan oraz holenderską burżuazję, przekształcającą rzeczywistość społeczno-polityczną na swoją modłę (nie bez kłopotów, o czym świadczy kryzys polityczny 1672 roku).

¹⁶ Ibidem, ss. 157-158.

¹⁷ A. Negri, *Savage Anomaly*, tłum. Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis/Oxford 1991, s.7.

Czy faktycznie hybryda jest terminem adekwatnie oddającym pozycję mieszczaństwa? Z jednej strony obserwujemy brak politycznej formy wyrazu, która ma gwarantować autonomię życia ekonomicznego, z drugiej – rosnące apetyty polityczne w ramach nowego immanentnego porządku. Potrzeba władzy zwierzchniej zabezpieczającej interesy zderza się ze świadomością tego, że ciasne ramy odpolitycznionej w ten sposób autonomii ograniczają drżące w tej klasie społecznej możliwości. Można dostrzec tutaj pewną analogię z, opisywanym przez Negriego, wertykalnym modelem relacji onto-teologicznej (Bóg-Świat) i horyzontalną potrzebę poszerzenia pola immanencji (relacja Człowiek-Świat)¹⁸. Nie chodzi jednak o wnioskowanie *per analogiam*, które z definicji niczego nie wyjaśnia, lecz o pewien typ konstrukcji ideologicznej, który możemy zaobserwować analizując tendencje obecne w nowożytnej metafizyce. Czysty formalizm filozoficznej spekulacji i uniwersalistyczny język, jakim się posługuje, pozwala na analizę konstruktów pojęciowych, określających wyobrażenia i fantazje na temat władzy, znajdując swoje potwierdzenie (i właściwy *locus* egzystencjalny) w materialnej praktyce. Potrzeba naturalizacji i wpisania porządku istniejącego historycznie w ahistoryczną strukturę metafizyki wydaje się wyraźna, zwłaszcza w przypadku na wpół osobistych pism Kartezjusza. Ideologiczny wymiar metafizyki pozostaje produktywnym i twórczym elementem, określającym wyobrażeniowy porządek epoki, a do pewnego stopnia również ramy reprodukcji właściwych mu pozycji podmiotowych. W tym znaczeniu potrzeba petryfikacji niestabilnego modelu świata koresponduje z potrzebą ugruntowania niepewnej pozycji klasowej mieszczaństwa.

Jeśli więc pojęcie hybrydy ma stanowić jakiegokolwiek wyjaśnienie, to tylko o tyle, o ile odnosi się ono, w jakikolwiek sposób, do porządku władzy, przybierającej w ramach filozofii kartezjańskiej postać teologicznego absolutyzmu. Znajduje ono swój pełny wyraz za sprawą nowożytnej fizyki, uznającej stosunki ruchu za wystarczające narzędzie do określenia tego, czym dana rzecz jest. Dużo ważniejsze jest jednak to, że ruch, jako substytut substancjalnie pojmowanej natury, pozwala stawiać pytanie o to, czym dana rzecz może się stać. Niestabilność mieszczaństwa i pragnienie całkowitego upodobnienia się do szlachty, pozostaje czymś zupełnie niezrozumiałym w świecie rządzonym teleologiczną regułą o arystotelesowskiej proveniencji, zgodnie z którą, „każda rzecz ma stać się tym, czym jest”. Mechanycyzm, zastępując celowość formy substancjalnej stosunkami ruchu, wprowadza zupełnie nową możliwość – transformację. Możliwość radykalnego przekształcenia panującego porządku naturalnego staje się nieznośnym i stale obecnym elementem porządku filozoficznego, wymagającym neutralizacji.

¹⁸ Poszerzenie to ma się oczywiście odbywać za pośrednictwem dominacji, toteż bardziej adekwatne byłoby mówienie o odtworzeniu relacji transcendentnej w porządku immanencji.

Ontologiczna bezsilność kartezjanizmu jest w równym stopniu wyrazem kryzysu, co próbą ugruntowania nowej formuły politycznej, oddalającej możliwość rewolucji czy chociaż politycznego samookreślenia. Kartezjusz, nawet przebywając w Holandii, myśli w kategoriach monarchii absolutnej, przedstawiając państwo jako zewnętrzną siłę, kierującą się w regulacji stosunków międzyludzkich arbitralnie stanowionym prawem.

Fizyka oparta na proporcjach ruchu pozwala spojrzeć na ciało jako na pewną złożoną kompozycję, pozbawioną swojej predefiniowanej istoty. Z drugiej jednak strony cały wysiłek Kartezjańskiego myślenia zmierza w stronę możliwego przekroczenia wynikającej z tego stanu, trudnej do zniesienia egzystencjalnej niestabilności, tym bardziej dotkliwej, że ontyczna gwarancja porządku została, za sprawą dualizmu, wyekspediowana w obszar transcendencji. Nikt nie uchwycił tego zagadnienia lepiej niż krytycy Kartezjusza, dla których był on przedstawicielem „nowych filozofów”¹⁹, poszukujących ugruntowania wiedzy o człowieku i otaczającym go świecie w nauce o ruchu. Szczególnie obrazowym i najbardziej znanym przypadkiem jest Gisbertus Voetius, który w walce z kartezjanizmem uciekał się do całego wachlarza interwencji, łącznie z zabieganiem o prawny zakaz nauczania i publikacji dzieł, które, jego zdaniem, zagrażały porządkowi naturalnemu.

Jak zauważył Johan van Ruler, autor błyskotliwej rekonstrukcji sporu pomiędzy Voetusem a kartezjanistami, *cogito* i filozofia świadomości nie stanowiły najmniejszego problemu dla teologicznej ortodoksji. Dużo większe zagrożenie w oczach teologów stanowił zamęt, który wynikał z porzucenia pytania o sposób, w jaki konstytuowany jest porządek ontyczny i przeniesienie wszystkich ambicji poznawczych na analizę mechanicystycznego obrazu świata. „Główną obiekcją – pisze van Ruler – jaką teologowie w rodzaju Voetiusa wysuwali pod adresem *Nowej Filozofii* Kartezjusza i innych był fakt, że nie byli oni w stanie opisać stosunku, jaki zachodzi pomiędzy Bogiem, Stwórcą, Naturą i jego stworzeniem”²⁰.

Kartezjusz rzeczywiście podkreśla, że bycie w odniesieniu do Boga i bycie w odniesieniu do substancji względnych (stworzonych), czyli rozciągłości i myślenia oznacza dwie zupełnie różne rzeczy, co więcej, w pierwszym przypadku wyklucza możliwość jakiegokolwiek orzekania. Nic dziwnego, skoro „nazwa ‘substancja’ nie przysługuje Bogu i im [innym substancjom] *jednoznacznie*, jak się zwykło mówić w szkołach, to znaczy, że nie można pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które byłoby wspólne dla Boga i stworzeń”. Z drugiej strony Bóg pozostaje gwarantem istnienia substancji stworzonych – powoduje, że porządek naturalny jest przyczyną

¹⁹ Wśród nich, spośród najbardziej znanych, wymienić można Galileusza i Keplera.

²⁰ J. van Ruler, *The Crisis of Causality*, Leiden 1995, s. 3.

ciągłej niepewności, zmuszającej do pokładania wiary w *cud* istnienia. Samodzielne trwanie w czasie wydaje się czymś zupełnie niepojętym, a jego wyjaśnienie odsyła w całości do boskiej ingerencji w porządek naturalny. Dla Voetiusa i innych teologów odwołujących się do tradycji scholastycznej, ingerencja ta odbywała się poprzez formy substancjalne, o których czytamy w *Księdze Rodzaju*²¹ i pismach Arystotelesa²². W przypadku kartezjanizmu wertykalna relacja pomiędzy transcendentną instancją teologiczną i porządkiem naturalnym staje się zagadką, a próby jej rozwiązania są skazane na niepowodzenie. Kartezjusz nigdy nie zakwestionował istnienia form substancjalnych, podkreślał natomiast, że nikomu nie przynoszą one pożytku²³.

Rezygnacja z pytania o byt w sensie substancjalnym stwarza możliwość nienormalnego spojrzenia na świat, jawiący się nagle jako przestrzeń w pełni przeliczalna i poznawalna. Rozum od tego momentu poznaje świat naturalny, nie interesując się tym, do jakiego stopnia jest on rzeczywisty, a do jakiego pozostaje projekcją woli i pragnień instancji poznającej. Jest to możliwe dzięki temu, że zamiast, jak chciała tego scholastyka, rozważać przyczynowość przez pryzmat form substancjalnych, określających naturę każdej rzeczy z osobna, analizuje się stosunki ruchu, których wzajemne powiązania składają się na naturę danego ciała.

Rzeczywistym wrogiem scholastyki i petryfikowanego przez nią porządku nie jest więc koncepcja oparcia poznania na wątpliwym „ja”, lecz, jak przekonuje Voetius, mechanycyzm i propagujący go „nowi filozofowie”. Jest to jednak dosyć problematyczna konstatacja, z jednej strony tworzy on środowisko korzystne do opracowania jednolitej metody pozwalającej jednoznacznie, przekonująco i adekwatnie rozstrzygać o rzeczach, z drugiej strony mechanycyzm potrzebuje co najmniej prawodawcy i pierwszego poruszyciela, który wprowadził w ruch świat. Obok tych dwóch cech, Voetius wspomina jeszcze o jednej, która dowolność metody poznania zastępuje dowolnością ontologiczną i czymś, co obrazowo można nazwać permissywizmem egzystencjalnym. Jak przekonuje Voetius, kwestionując podział na własności rzeczywiste i akcydentalne, „nowi filozofowie” zacierają „substancjalną różnicę pomiędzy wilkiem, owcą, wielorybem, słońcem, wężem, kamieniem, drzewem, rzepą, tojadem, zbożem, słońcem [i] ziemią”²⁴. Ta dowolność staje się niebezpieczna z punktu widzenia teologii, gdyż zrównuje ona w porządku poznawczym i praktycznym rzeczy stworzone przez Boga w czasie sześciu pierwszych dni istnienia świata z hybrydami, mieszańcami, monstrami i wybrykami

²¹ „Rzekł: «Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku [iuxta genus suum] owoce, w których są nasiona». I stało się tak” (Biblia Tysiąclecia, Rdz 1,11).

²² Zwłaszcza zaś w II Księdze Fizyki i II Księdze Metafizyki, w których Arystoteles omawia przyczynę celową.

²³ Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. Jerzy Kopania, PWN, Warszawa 1998, s. 22.

²⁴ Cyt. za: Ruler, *The Crisis*,... s. 60.

natury. Co więcej, czyniąc to zmienia się zupełnie sposób ich bycia, ponieważ teraz to nie dana im swoistość (*quidditas*) decyduje o tym czym są, lecz ich wewnętrzna kompozycja oraz stosunki, w jakie wchodzi z innymi ciałami. Porządek naturalny staje się czymś arbitralnym, czy wręcz przypadkowym i nic nie stoi na przeszkodzie, aby słoń stał się wężem, a porządek feudalny przekształcił w demokrację.

Należy podkreślić znaczenie tego momentu teoretycznego, ponieważ odsłania on jednocześnie dwa gesty ustanawiające porządek nowoczesności. Likwidując pytanie o byt, tworzy przestrzeń autonomii, która – całkowicie oderwana od problematyki ontycznej – musi preparować istnienie na miarę swoich możliwości. Jednocześnie, zrzeka się ona całkowicie ambicji politycznych (do kształtowania i przekształcania świata według własnych interesów), wynikających z przekonania, że poznanie ujawnia prawdę i naturę rzeczy, a tym samym stwarza uzasadnienie działania. Znajdujemy się cały czas w przedrewolucyjnej Europie, w której proces sekularyzacji opiera się na pokojowej egzystencji, uznającej polityczne roszczenia teologii, o ile nie ingeruje ona w ekonomię poznawczą zainteresowaną nie tyle samą prawdą, co epistemiczną wydajnością.

Negri wydaje się zupełnie ignorować polityczny potencjał takiego ujęcia. „Mechaniczizm nie widzi żadnych alternatyw dla dwoistego zadania jakie sobie postawił: afirmacji autonomicznego obrazu świata przy jednoczesnej nieobecności szansy na ponowne ujednolicenie wszechświata”²⁵. Problem rzeczywiście polega na tym, że mechanicystyczna autonomia jest efektem daleko idącego kompromisu, jednak tylko on daje taką możliwość, by stworzyć ideę kompozycji jako pojęcia o potencjale transformacyjnym, rzeczywiście politycznym (przynajmniej w rozumieniu Negriego), to znaczy zdolnym nie tylko do brania w posiadanie zastanej rzeczywistości, ale również jej przekształcania. Co więcej, to właśnie mechanicystycznie pojmowany materializm wprowadza możliwość wymyślenia kolektywnej egzystencji, niezależnej od teologicznej wizji świata nakierowanej na perspektywę indywidualnego zbawienia. Jak zauważył van Ruler:

„Mechaniczny opis wszechświata odsuwa na bok indywidualne źródła działania. Tam zaś, gdzie takie źródła są odrzucone, formy substancjalne spotyka ten sam los. Mechaniczne ujęcie przyczynowości wiąże się zatem z utratą substancjalności”²⁶.

Warto zwrócić uwagę na to, że to właśnie brak spójnej koncepcji jednostki, był przyczyną licznych ataków i wątpliwości wobec nowożytnego obrazu świata naturalnego ze strony teologicznej reakcji.

²⁵ Negri, *Political Descartes*, ... s. 201.

²⁶ J. van Ruler, *The Crisis of Causality*, op. cit., s. 134.

Formy substancjalne były wygodnym wyjaśnieniem powodów, dla których rzeczy miały określone cechy, czyniące je tym czym są. W świecie bytów mających esencjalistycznie rozumianą naturę, każda zmiana będąca skutkiem przyczyny zewnętrznej jest postrzegana jako zaburzenie, odstępstwo od normy, spowodowane działaniem realnych jakości, cechujących inne ciała. W istocie każde działanie jest przypisywane naturze określonej rzeczy, a ich wzajemne powiązanie tworzy punktową sieć stosunków, która nie podlega żadnej negocjacji. Natura jest więc normatywnie pojmowanym stanem, wobec którego definiowane jest to, co nienaturalne. Mechanistyczny obraz świata, w którym relacje pomiędzy rzeczami, są rozpatrywane jako stosunki ruchu i kolizji, powoduje, że „naturalne procesy nie są już dłużej opisywane w kategoriach tego co naturalne i tego, co nienaturalne. Nawet stan naturalny jest tylko warunkowy”²⁷. Natura przestaje być rezyduum form substancjalnych, staje się systemem napięć, w której dany stan jest zawsze efektem zewnętrznych przyczyn, nigdy natomiast wyrazem wewnętrznej natury danej rzeczy; woda z natury nie jest ani ciepła, ani zimna, jej temperatura zależy zawsze od czynników zewnętrznych. Z punktu widzenia scholastyki taki „świat rządzony jest nienaturalnymi zewnętrznymi przyczynami i skutkami zarezerwowanymi dotychczas jedynie dla zjawisk sztucznych”²⁸. Dla scholastyka, obserwującego mechanicznie urządzonego świat, natura jest wiecznym stanem wyjątkowym, a rzeczywistość traci wszelkie podstawy dla ferowania wyroków na temat tego, jaka jest natura rzeczy.

Wprowadzenie proporcji ruchu w miejsce problematyki ontycznej kwestionuje samo przekonanie, że rzeczy istnieją zgodnie ze swym rodzajem. Problemem staje się nie tyle możliwość dopuszczenia istnienia monstrów i hybryd, ile uczynienie z hybrydowości jedynej zrozumiałej formy egzystencji. Porządek świata traci jakiegokolwiek gwarancje obowiązywalności, otwierając się na wszelkie typy roszczeń. Umożliwia to wprowadzenie perspektywy emancypacyjnej ujmowanej nie jako doraźny wymóg praktyczny, lecz jako pewną logikę rządzącą polityką osadzoną w porządku historii.

Wydaje się, że do Kartezjusza przemawiał obraz kryzysu, kreślony przez jego adwersarzy. Unikutowa pozycja *cogito* jako zwornika gwarantującego możliwość translacji pomiędzy transcendencją a immanencją, pozwala uniknąć konfrontacji z najbardziej radykalnymi konsekwencjami tego obrazu świata, który pozwalał dopuszczać możliwość jego opanowania. *Cogito* jest paradoksalnym ugruntowaniem kontyngentnej kondycji egzystencjalnej, na które działa jedynie siłą swojej naoczności.

²⁷ Ibidem, s. 136.

²⁸ Ibidem., s. 136.

Radykalna separacja ontycznej i poznawczej struktury świata zostaje zawieszona w ramach pojedynczej, wyjątkowej pozycji, która pozwala na ciągle przechodzenie z horyzontalnego porządku epistemiczno-praktycznego do wertykalnego porządku władzy i gwarancji. Kartezjańska autonomia ma więc nie mniej specyficzny charakter, niż autonomia pogrążonego w politycznej depresji francuskiego mieszczaństwa. Z jednej strony pozwala na uniezależnienie się teologicznej spekulacji, która popada w czysty formalizm władzy. Rzeczy trwają zupełnie niezależnie od nas, historia toczy się ze względu na grę sił, na którą nie mamy wpływu i w tym sensie jest ona autonomicznym procesem, który tworzy konkretne warunki działania, znajduje się jednak poza zasięgiem działań. Jest nienegocjowalny, ustanowiony mocą arbitralnej władzy i niepodlegający dyskusji. Z drugiej strony autonomia działania, które pracuje na materiale dostarczonym przez tak wytworzone warunki, jest zwolniona z odpowiedzialności za proces historyczny i jego kształtowanie. Świat można opanować jedynie pod warunkiem, że nie będzie temu towarzyszyła ambicja przekształcenia go.

Latour przedstawia podobny problem, mówiąc o Boyle'owskiej pompie próżniowej i wskazując na strategię zapośredniczenia, cechującą „nowoczesne” podejście do natury:

„[Boyle] tworzy laboratorium, gdzie sztuczna aparatura wytwarza zjawiska od podstaw. Chociaż fakty te są sztuczne, kosztowne i trudne do odtworzenia, a ogląda je mała liczba wyszkolonych i miarodajnych świadków, to właśnie one mają reprezentować naturę w jej istocie. Fakty wytwarzane i reprezentowane w laboratorium oraz w tekstach naukowych, potwierdzane, autoryzowane przez rozwijającą się wspólnotę świadków. Naukowcy są skrupulatnymi reprezentantami faktów”²⁹.

Kartezjusz staje dokładnie przed tym samym problemem, jednak interesuje go zupełnie inny moment, nie tyle sama możliwość wytworzenia porządku naturalnego, który w niczym nie przypomina natury, lecz odtworzenie symulacji lub złudzenia, które pozwala świat poznawany przedstawić jako rzeczywisty. Podstawowa różnica między Boyle'm a Kartezjuszem tkwi w tym, że Boyle zgłasza pretensje do władzy – naukowcy mają prawo rozstrząsać co jest, a co nie jest prawdą, ponieważ fakty, o których orzekają są od początku do końca wytwarzane przez nich (dziś dodalibyśmy „za ich pieniądze”), a tym samym zgłaszają oni pretensje do przestrzenniej i praktycznie rozumianej autonomii, w której władza polityczna, czyli suweren, nie mają nic do powiedzenia. Kartezjanizm proponuje autonomię innego rodzaju, znacznie bardziej skromną, a tym samym mniej problematyczną z politycznego punktu widzenia. Jest nią całkowita subiektywizacja już nie tylko percepcji poznawczej, ale samych warunków doświadczenia. Poznanie i władza to dwa odrębne porządki, z których pierwszy dotyczy świata przedstawionego,

²⁹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 46.

drugi – rzeczy samej w sobie. Przedstawienie staje się właściwym obszarem filozoficznej spekulacji, natomiast konfrontacja z rzeczywistością i historią odbywa się w porządku „jak gdyby”, pozwalającym powiedzieć znacznie więcej:

„Aby rozprawa ta z powodu swej długości zbytnio nużyła czytelnika pragnę poświęcić jej część na zmyślenie baśni, w toku której prawda, jak tego się spodziewam, objawi się niemniej dostatecznie i będzie dla oka czymś równie miłym, niż gdybym wyłożył ją bez osłonek. Pozwól więc, czytelniku, swej myśli opuścić na chwilę ten świat, by mogła podążać ku innemu całkowicie nowemu, który w jej przytomności powołam do istnienia w przestworzach urojonych”³⁰.

Retoryka powyższego fragmentu *Świata, albo traktatu o świetle* nie jest jedynie chwytem literackim. Przemawia przez nią całe metafizyczne zaplecze kartezjańskiej filozofii. Autonomia, która powstaje w wyniku całkowitego rozdzielenia dwóch porządków, pozwala na odtworzenie świata, który w każdym innym wypadku wydaje się przypadkowy i całkowicie wyobcowany, by nie rzec – wydany na pastwę arbitralności teologicznej transcendencji. Niespójność kartezjańskiego podejścia do czasowości wydaje się tutaj szczególnie dobrym przykładem konstytucji świata przedstawionego jako symulakrum, pozwalającego odbudować poczucie ciągłości i tożsamości, ponieważ poprzez czasowość wprowadza to, co interesuje nas najbardziej, a mianowicie problem historii. Kartezjusz jest autorem skrajnie zatomizowanej koncepcji trwania – poszczególne chwile nie mają ze sobą żadnego związku, a świat w każdym momencie znajduje się na skraju zagłady.

„I nic nie może zaciemnić tego dowodu, jeśli uprzytomnimy sobie istotę czasu, czyli trwania rzeczy; jest ona taka, że części czasu wzajemnie od siebie nie zależą ani nigdy nie współlistnieją. Toteż z tego, że jesteśmy, nie wynika, że będziemy w najbliższym następującym czasie, o ile jakaś przyczyna, ta mianowicie, która nas wprawdzie stworzyła nie będzie nas jak gdyby wciąż na nowo stwarzała, tj. zachowywała”³¹.

W *Medytacjach* ten sam argument powtórzony jest z jeszcze większą dobitnością w odniesieniu do indywidualnego doświadczenia własnej niemocy³². Fakt, że świat i „ja” trwamy w czasie jest dowodem na ingerencję wyższej instancji, mającej moc utrzymywania przy życiu. Jednak temu przekonaniu o ludzkiej podległości towarzyszy drugi, zupełnie inny model czasowości, w którym trwanie jest wyrazem spójności i ciągłości rzeczy. Porządek, w którym atomistyczna forma czasowości, seria oderwanych od siebie chwil, odtwarzana jest jako ciągła i spójna całość, rozgrywa się w umyśle, jest modalnością myślenia całkowicie odrębną od rzeczywistej, nieludzkiej natury czasu:

³⁰ F. Alique, *Kartezjusz (wybór pism)*, op. cit., s. 193.

³¹ Descartes, *Zasady Filozofii*, op. cit., s. 35.

³² Descartes, *Medytacje*, op. cit., s. 69.

„[S]koro odróżniamy czas od ogólnie branego trwania i skoro mówimy, że jest on liczbą ruchu, to jest on tylko modyfikacją myślenia. Bo doprawdy nie pojmujemy w ruchu innego trwania aniżeli w rzeczach, które się nie poruszają (...). Lecz by zmierzyć trwanie wszystkich rzeczy, porównujemy je z trwaniem tych największych i najrównomierniejszych ruchów, przez które powstają lata i dnie i to właśnie trwanie nazywamy czasem. Co zatem nie dodaje trwaniu wziętemu ogólnie nic, prócz modyfikacji myślenia”³³.

Czas daje się zatem uchwycić na dwa sposoby, w zależności od tego, czy termin ten odnosimy do istnienia, czy poznania. W pierwszym wypadku jest on wertykalną kategorią ontologiczną, która odnosi się do pozbawionego potencjału egzystencjalnego świata oraz do mocy, która tego potencjału mu udziela. W drugim znaczeniu jest to kategoria epistemiczna, sposób ujmowania rzeczy, za pomocą którego wytwarzana jest idea ciągłości ruchu.

Jak odnoszą się te dwa ujęcia czasu do pojęcia historii? Porządek poznania, w którym realizowany jest kartezjański program „posiadania i panowania” nad naturą, okazuje się tylko odgrywaniem dziejowego spektaklu w zgodzie z logiką transcencji. Interpretacja filozofii kartezjańskiej, jako momentu fundującego nowoczesność, odsyła dokładnie do tego jej aspektu, w którym krystalizują się dwa elementy konstytutywne dla nowoczesnej filozofii dziejów. Pierwszym jest ruch historyczny rozumiany jako sprawcza i produktywna siła, drugim – racjonalizacja czasu, przedstawienie historii jako procesu będącego modalnością myślenia. To, że u Kartezjusza te dwa porządki występują oddzielnie odsłania istotny fakt, cechujący, jak można sądzić, całość nowoczesnych koncepcji historii, przedstawiających dzieje, jako pochod rozumu. Ich radykalna separacja odsłania naturę nowoczesnego pojęcia czasu, jako obszaru ufundowanego na czystej przypadkowości i całkowitej arbitralności. Uspokajająca ciągłość czasowości jest projekcją racjonalności, wynikającą z pragnienia, które, rzutowane na dzieje, tworzy złudzenie ich rozumności.

Nie ma więc nic zaskakującego w tym, że Hegel odnalazł u Kartezjusza pierwszy wyraz nowoczesnej filozofii, w ramach której dzieje daje się ująć jako proces rozwoju myśli. Ale to, co dla Hegla przyjmuje postać pozytywnego projektu, jest, źródłowo, efektem dramatycznej obrony przed rozpadem związku pomiędzy rzeczywistością a *praxis*. Kartezjusz potrafił dostrzec, że jeśli chce utrzymać w mocy przyjętą przez siebie koncepcję poznania, musi w jakiś sposób zawiesić paradoksalność pojęcia czasu, wprowadzając zewnętrzną instancję, tyleż niechcianą co konieczną. Jednym ze skutków ubocznych (a raczej mechanizmów obronnych) towarzyszącym wprowadzeniu boskiego gwaranta trwania jest naturalizacja *cogito*, oczywistość myślącego „ja” oraz towarzyszących mu roszczeń. Oczywistość ta pozwala przynajmniej zawiesić kłopotliwe

³³ Descartes, *Zasady Filozofii*, op. cit., s. 45.

pytanie o zasadność nowożytnego roszczenia do panowania nad światem, którego praktyczno-poznawcza spójność zostaje ofiarowana z zewnątrz. Myślenie i nowożytna autonomia nie powstaje więc ze spotkania (boskiej) woli i (ludzkiego) rozumu (*nota bene* taki podział jest w przypadku Kartezjusza wart głębszej analizy), lecz pragnienia i „przygodnej konieczności ontologicznej”. Są to pewne warianty *epoche*, zawieszenia pytania o warunki istnienia świata w jego określonej postaci. ■

AUTONOMIA JAKO FORMA DOŚWIADCZENIA ZMYŚŁOWEGO. „REWOLUCJA” ESTETYCZNA JACQUESA RANCIÈRE’A

Barbara Markowska

“Staram się stworzyć nową mapę tego, co daje się pomyśleć, aby ujawnić niemożliwości i zakazy, które często tkwią w samym centrum myśli uważającej się za wywrotową”

Jacques Rancière¹

„Gdyby spełniła się utopia sztuki, byłby to jej koniec w czasie”

Theodor W. Adorno²

1. Ważnego myśliciela poznaje się po tym, że wprowadza swoje własne pojęcia i dzięki temu na nowo porządkuje przestrzeń myślenia. Załóżmy, że Jacques Rancière jest ważnym filozofem i przyjrzyjmy się, czy – oprócz tego, że jest autorem jednej z żywo dyskutowanych ostatnio koncepcji estetycznych – spełnia owe kryteria. Z perspektywy XXI wieku Rancière, zaraz po Adorno, wydaje się być największym obrońcą autonomii sztuki. Obydwaj swoją pozycję opierają na przełomowym podziale wprowadzonym przez Kanta, oddzielającego autonomię myślenia od autonomii sądu estetycznego. Myślenie, zdaniem Kanta, cechowało się autonomią nie ze względu na czystość swojego przedmiotu, ale sposób, w jaki przebiega, polegając wyłącznie na samym sobie. Sąd estetyczny buduje swoją autonomię nie przez podporządkowanie się konieczności immanentnych reguł, ale na swobodnej grze wyobraźni. Estetyka kantowska, konstytuując suwerenną dziedzinę sztuki – dziedzinę

¹ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kutyla. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 163.

² T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994, s. 61.

sądu smaku – stanowi współcześnie punkt odniesienia dla ożywienia dyskusji na temat politycznej roli sztuki, statusu dzieła sztuki i roli twórcy³.

Zanim przejdę do opisu koncepcji Rancière’a, kontynuującego linię teorii krytycznej, proponuję zajrzeć do początkowych partii *Teorii estetycznej* Theodora Adorno, poświęconych relacji sztuki ze społeczeństwem jako systemową całością. Możemy tam przeczytać, że: „dwoisty charakter sztuki jako zjawiska autonomicznego i jako *fait social* udziela się nieustannie strefie jej autonomii” i dalej: „[...] bez tego, co w niej heterogeniczne, chybia swej autonomii”⁴. Istotne wydaje się, że już Adorno wyraźnie podkreślał owe, wypunktowane później przez Rancière’a, nierozzerwalne sploty autonomii i heteronomii. Aporetyczny charakter autonomii polega na niemożności osiągnięcia samowystarczalności bez zapośredniczenia (co z tego, że negatywnego) przez heteronomię zewnętrznosci. Owszem, dzieło sztuki osiąga autonomiczność w swojej niepowtarzalnej jednostkowości, ale komunikuje swoją pojedynczość (fr. *singularité*) poprzez akt zerwania komunikacji, poprzez zamilknięcie lub opór, jaki stawia totalizacji. Ustawiając sprawę w ten sposób, Adorno konstruuje mocne kryterium sztuki wysokiej, która „radzi sobie” z problemem reprodukcji i umasowienia – omijając go szerokim łukiem.

Oprócz tego wyraźnego uniku, koncepcja ta zawiera kilka podstawowych wątków, szeroko dzisiaj dyskutowanych, a dotyczących krytycznej funkcji sztuki. Według autora *Teorii estetycznej* dzieła sztuki mówią w bardzo specyficzny sposób, są jak monady bez okien, które odbijają w swoim mikrokosmosie zasady rządzące społeczną całością (*Totalität*). Ich formalny rozwój opiera się na mimetycznym odtwarzaniu antagonizmów i napięć społecznego podziału pracy funkcjonującego w kapitalizmie. Z perspektywy wysokiego, bezkompromisowego modernizmu dzieła sztuki mają w sobie moc emancypacyjną, która polega na ujawnieniu alienacji, zerwaniu ciągłości w ideologicznie wytworzonej spójności. Ucieleśniają sobą „odczarowanie świata”, są funkcjonariuszami oświecenia – bo nie są w stanie skłamać (*sic!*)⁵. Ich działanie jest czysto negatywne, pojedynczość dzieła jest ową cezurą, potknięciem, miejscem wyzwolenia i ponownego zawłaszczenia przez system. Pomijając szczegółową rekonstrukcję stanowiska Adorna, chciałabym przywołać jedynie polemiczną uwagę Agnes Heller, która zauważyła, że jest ono mocno normatywne i świadomie zamazuje różnicę pomiędzy autonomią

³ Por. H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. M. Moskalewicz, W Kronos 4/2008, ss. 88-118; P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Biłos, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2005; J. F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, "Critique de la faculté de juger," paragraphes 23-29*, Galilée, Paris 1991.

⁴ T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, ss. 11, 13.

⁵ Wystarczy przypomnieć sobie, co Adorno pisał o muzyce dziewiętnastowiecznej, której według niego NIE DA się słuchać: „Są to nie tylko dźwięki przestarzałe i nieaktualne. Są też fałszywe”, za: T.W. Adorno: *Filozofia nowej muzyki*, przeł. F. Wayda, PIW, Warszawa 1974, s. 70.

sztuki jako takiej a poszczególnymi dziełami, przez co zaspokaja dwie różne potrzeby intelektualne. Po pierwsze chroni je przed pokusą użytku kultowego/ideologicznego w imię innej całości niż sfera *l'art pour art*, a po drugie dąży do wyraźnego i nie zawsze uzasadnionego podziału na sztukę wysoką i przemysł kulturowy, uwikłany w produkcję mitycznej ideologii (wytwarzający znienawidzony całościowy obraz świata, oparty na zaniku separacji)⁶. Jak wiemy współcześnie, utrzymywanie tak czystego podziału jest nie tylko niemożliwe, ale też niepotrzebne. Adornowska dialektyka negatywna, każąca dziełu pełnić rolę kruchej pauzy w totalizującej maszynie, nie jest wystarczająca do opisu przemian w sztuce współczesnej opartej na konwergencji form i narzędzi w celu wytworzenia wspólnej, nowej przestrzeni doświadczenia. Świetnie pokaże to Rancière, występując przeciwko łączeniu autonomii w sztuce z projektem modernizmu i proponując trochę inne – bardziej zmysłowe i dające nadzieję – rozwiązanie⁷.

2. Przede wszystkim rezygnuje on z jednoczącej i zamazującej różnice mocy pojęcia; sztuka przez duże „S”, to dla niego wyłącznie urządzenie (*dispositif*) do wytwarzania pola, które sprawia, że różne przedmioty stają się widoczne. Jest to forma widzialności, która zawiesza normalną, użytkową percepcję. „’Sztuka’, w liczbie pojedynczej, opisuje podział przestrzeni prezentacji, przez który przedmioty sztuki są identyfikowane jako takie. Tym, co z kolei łączy praktyki artystyczne z problemem wspólnoty, jest zarazem materialne i symboliczne tworzenie określonej czasoprzestrzeni zawieszającej zwykle formy doświadczenia zmysłowego”⁸. Jak widać z powyższego cytatu autor *Estetyki jako polityki* traktuje poszczególne sztuki (tryby postępowania, procedury) jako różne praktyki poruszania się w owej przestrzeni, która jest jednocześnie społeczna i zmysłowa.

Podążając za kantowską intuicją, wskazuje on na różne poziomy autonomii. Czym innym jest autonomia rozumu, objawiająca się w zdolności do krytyki immanentnej (rozum jako sędzia trybunału!), czym innym autonomia działania związana z ruchem wyzbywania się władzy, z wymknięcia się dominacji – działanie neutralizujące przemoc symboliczną. Wbrew tradycji stoickiego panowania nad sobą, bliższa temu może okazać się tradycja kynicka, która wskazała nam drogę do owej

⁶ A. Heller, *Autonomia sztuki czy godność dzieła sztuki?*, przeł. M. Rychter, [w:] Kronos 2/2011, s. 18.

⁷ „Artystyczna nowoczesność ukazuje konflikt dwóch rodzajów rozdzielenia albo, jeśli chcemy, dwóch rodzajów niewspółmierności. Racjonalny rozdział sfer doświadczenia jest bowiem faktycznie dziełem określonego typu racjonalności, kalkulacyjnego rozumu Odyseusza przeciwstawiającego się śpiewowi syren, rozumowi oddzielającego pracę od przyjemności. Autonomia form artystycznych, rozdzielenie słów i form, muzyki i form plastycznych, sztuki wysokiej i form rozrywki nabierają innego sensu. Odrzucają one czyste formy sztuki od podległych estetyzacji form życia codziennego i rynkowego, które ten rozdział ukrywają. W ten sposób odrębne działanie autonomicznych form jednocześnie manifestuje pierwotną separację, która umożliwia ich wielość, ukazuje „obraz” tego, co wyparte i przypomina o wymogach życia niepodlegającego rozdziałowi”. Za: J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, s. 71.

⁸ Ibidem, s. 24.

autonomii *à rebour*. Wyzwolenie się spod przemocy symbolicznej oznacza całkowite wyzwolenie zmysłów, zdanie się na chaos, przypadek, rezygnację z bycia sobą na serio. Czy bezdomny jak pies Diogenes z Synopy, wymykający się wszelkiemu zawłaszczeniu – nienależący do nikogo, łącznie ze sobą, – jest figurą autonomiczną? W oczach Rancière’a na pewno bardziej niż klasycznie modernistyczny podmiot skupiony na budowaniu siebie i kształtowaniu swojego życia jako dzieła sztuki w celu odkrycia owego nieprzemijającego piękna, jakie objawia się w przypadkowym przejawie życia. A przecież życie, jego obietnice i sztuka, nie muszą wcale być sobie przeciwstawne. „Autonomia – pisze Rancière – jest autonomią doświadczenia, nie zaś dzieła sztuki. Innymi słowy, można powiedzieć, że praca sztuki partycypuje w zmysłowości (*sensorium*) autonomii o tyle, o ile nie jest dziełem sztuki”⁹. Co więcej, często dzieło sztuki nie jest odróżnialne od samej praktyki, jak to jest w przypadku sztuki performance. Doświadczenie oznacza tutaj życie, a dokładniej nierozzerwalny spłot życia naturalnego i sztucznego (nierozzerwalny, ponieważ w jednym i w drugim wymiarze jest ono życiem stworzonym i tworzącym).

Otóż, wzajemną relację pomiędzy tak pojętą sztuką a życiem możemy rozpatrywać strukturalnie na 3 sposoby, które Rancière nazywa reżimami sztuk¹⁰: (1) sztuka staje się życiem (etyczny reżim obrazów), (2) życie staje się sztuką (reżim mimetyczny/przedstawieniowy), (3) sztuka i życie wymieniają się swoimi własnościami (reżim estetyczny). Wymienianie się swoimi właściwościami nie oznacza dialektycznej syntezy i jedności przeciwieństw, ale raczej ruch aporetycznego napięcia i chwilowego znoszenia dotychczasowych hierarchii. Jak wyjaśnia w jednym z przypisów:

„W reżimie etycznym dzieła sztuki nie mają żadnej autonomii. Są oglądane jako obrazy, w stosunku do których należy zadać pytanie o ich prawdę i skutki wywierane przez nie na etos jednostek i społeczności. *Państwo* Platona dostarcza doskonałego modelu tego reżimu. W reżimie przedstawieniowym dzieła sztuki należą do sfery imitacji, a w ten sposób nie podlegają już prawom prawdy lub zwyczajnym regułom użyteczności. Są nie tyle kopiami rzeczywistości, ile sposobami narzucania formy na materię. Jako takie poddane są zbiorowi wewnętrznych norm: hierarchii gatunków, właściwemu doborowi środków wyrazu do tematu, odpowiedniości między sztukami. Reżim estetyczny z kolei obala tę normatywność i stosunek między formą i materią, na którym jest oparta. Dzieła sztuki definiowane są teraz jako takie, przez fakt przynależenia do specyficznego ośrodka zmysłów (*sensorium*), który wyróżnia się jako wyjątek od normalnego reżimu tego, co postrzegalne, prezentującego nam bezpośrednią odpowiedniość myśli i zmysłowej materialności”¹¹.

⁹ J. Rancière, *Rewolucja estetyczna i jej skutki. Sploty autonomii i heteronomii*, przeł. J. Sowa, [w:] *Dzielenie postrzegalnego*, Korporacja Ha!art, Kraków 2007, s. 121.

¹⁰ *La régime des arts* – jeden z ważniejszych Rancierowskich terminów, oznacza: „specyficzny typ relacji między sposobami produkcji oraz praktykowania sztuki, formami widzialności tych praktyk i sposobami pojęciowego ujęcia jednych i drugich”. Za: op. cit., s. 78. Co ważne, reżim obejmuje zarówno wewnętrzne pole praktyki artystycznej, jak i jej wspólnotowe (polityczne) oddziaływanie.

¹¹ J. Rancière, *Rewolucja estetyczna*, ss. 118-119.

3. Sprawa autonomii jeszcze bardziej się komplikuje, gdy, podążając za autorem *Rewolucji estetycznej*, uznamy, że w każdym z tych reżimów sposób uporządkowania relacji między sztuką i życiem jest inny. Ogólnie znany paradoks polega na tym, że o ile moderna jako epoka odeszła do historii, o tyle sztuka nowoczesna (rozumiana jako ruch przezwycięzania i dystansowania się wobec tego, co zastane) istnieje i ma się całkiem dobrze. Świetnie opisał to Gianni Vattimo, pokazując, dlaczego nowoczesności rozumianej jako stan ducha nie sposób opuścić, nie popadając w sprzeczność:

„Jeśli samą nowoczesność określa się jako epokę przezwycięzania, jako epokę tego, co nowe, które się zużywa i stale jest zastępowane przez inną, nowszą nowość i to w niepowstrzymanym ruchu, który w tym samym momencie, w jakim wyzwala kreatywność, jednocześnie utrwała ją jako jedyną formę życia – jeśli tak jest, to wówczas nie można nowoczesności w ogóle opuścić, kiedy zamierza się ją przezwyciężyć”¹²

Mamy więc co najmniej dwa rodzaje nowoczesności, autonomizujące się na dwóch różnych poziomach: materialnym i formalnym. Nowoczesność historyczna (materialna) – w radykalnym (Adornowskim) ujęciu – tożsama jest z autonomią sztuki, a właściwie dzieła sztuki całkowicie odseparowanego od społeczeństwa. Owo odzielenie, dystans, jest poniekąd warunkiem jego politycznej funkcji. Sztuka nowoczesna przybiera postać awangardy, aby drażyć logikę swojego języka, badając do końca możliwości właściwego dla niej medium. W przypadku poezji czy malarstwa oznacza to poszukiwania formalne, skupiające się na właściwym danej dziedzinie medium, jakim jest język, barwa, światło, kształt i doprowadzenie tych poszukiwań formalnych do skrajności. Skupienie na formie pozwala na p o z o r n e tylko odejście od tradycyjnej roli sztuki w reżimie przedstawieniowym. Tak naprawdę, graficzność języka pozbawionego funkcji komunikacyjnej (Mallarmé, Celan), czy porzucenie figuratywności w malarstwie, nadal pozostaje negatywną wersją realizowania postulatów mimetyzmu. Awangarda modernistyczna oparta była na dążeniu do czystej istoty sztuki pozbawionej związków z życiem społecznym, sytuacją polityczną czy uwarunkowaniami ekonomicznymi. W tym sensie zawsze pozostawała negatywną utopią i jako taka była możliwa tylko w ramach reżimu mimetycznego (opartego na opozycji forma-treść). Rozwijają się niezależnie od świata, by po chwili przekonać się o tym, że o ile jedyną rewolucją może być rewolucja formy, to forma ta, oznaczająca sposób produkcji i wytwarzania granicy między sztuką a nie sztuką, ma bezpośredni wpływ na materialne ukształtowanie świata społecznego¹³. Lekcja Benjamina pozwala Rancièrowi na sformułowanie kolejnej tezy: „autonomia

¹² G. Vattimo, *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, przeł. M. Potępa, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, red. A. Szahaj, S. Czerniak, IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 185.

¹³ W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, przeł. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.

estetyczna nie jest bowiem tą autonomią artystycznego postępowania wychwalaną przez nowoczesność. Jest ona autonomią formy doświadczenia zmysłowego¹⁴. Ponieważ „sztuka jest polityką przez sam dystans przybierany wobec swoich funkcji, przez wprowadzany typ czasu i przestrzeni”, który gra z formami dominacji i przez to powoduje zawieszenie lub neutralizację ich działania¹⁵.

4. Jak widać z powyższych ustaleń, autonomia estetyczna nie jest autonomią sztuki powiązaną powszechnie z projektem nowoczesności – autonomią rządzenia się swoimi własnymi prawami (jakby na to wskazywała grecka etymologia słowa αυτονομία). W reżimie estetycznym przedmioty sztuki wyodrębnia się ze względu na przynależność do sfery postrzegalności, gdzie normalne reguły wytwarzania danych zmysłowych zostają zawieszone. Autonomia w tym specyficznym ujęciu oznacza zawieszenie (na wzór Hegłowskiego *Aufhebung*) reguł, praw, odrębności wyznaczonych granic, a przede wszystkim zawieszenie władzy i tego, co Pierre Bourdieu nazywał przemocą symboliczną – a więc otwarcie na wolność odbioru i równość w potencjalnej partycypacji. Aporia autonomiczności polega na niemożności odróżnienia jej praktyk od doświadczeń życia codziennego. Reżim estetyczny pojawia się tylko jako jego modyfikacja, czy zakrzywienie przestrzeni, pewna dodatkowa przestrzeń, która wprowadza heteronomiczność w sam rdzeń modernistycznej czystości. Świadczy o tym mocne twierdzenie o braku końca nowoczesności i, co za tym idzie, reżimu mimetycznego. Z tej perspektywy między czystością sztuki a jej upolitycznieniem nie ma konfliktu.

„Polityka, a raczej metapolityka, sztuki w jej estetycznym porządku jest określona przez ten fundujący paradoks: w tymże porządku sztuka jest sztuką, o ile jest również nie-sztuką, czymś innym niż sztuka. Nie musimy zatem wyobrażać sobie jakiegoś patetycznego końca nowoczesności lub radosnej eksplozji ponowoczesności, która położy koniec wielkiej modernistycznej przygodzie z autonomią sztuki oraz emancypacją za pomocą sztuki. *Nie istnieje ponowoczesne zerwanie [podk. BM].* Istnieje źródłowa sprzeczność, która wciąż jeszcze działa. Samotność dzieła niesie za sobą obietnicę emancypacji. Spełnienie jednak tej obietnicy jest likwidacją sztuki jako oddzielonej rzeczywistości, jej transformacją w formę życia¹⁶.

Przestrzeń sztuki, w przeciwieństwie do tego, co zakładał Bourdieu, nie kieruje się szczególnymi regułami, nie jest tylko ideologią/iluzją tzw. dobrego smaku podyktowaną przez strukturę dominacji klasowej¹⁷. W dowolnym fragmencie pola

¹⁴ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, s. 31.

¹⁵ Ibidem, ss. 24, 29.

¹⁶ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, s. 33.

¹⁷ Por. J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego*, ss. 40-41.

społecznego można zawiesić codzienne nawyki percepcyjne, sprawić, by pojawiła się nieoczekiwana przestrzeń identyfikacji i ujawnienia tego, co wspólne. Tak rozumiana autonomia afirmuje pojedynczość „dzieła” i jednocześnie przeczy istnieniu jakichkolwiek kryteriów, które pozwoliłyby nam wyznaczyć granice pola sztuki¹⁸. Granica pomiędzy sztuką a nie-sztuką jest płynna i za każdym razem (w akcie percepcji) performatywnie wytwarzana. Sztuka, rozumiana jako zasada, jest i pozostaje autonomiczna, na tym polega również jej moc symboliczna. Działa jednak zawsze pod formami życia, które reprezentują poszczególne sztuki czy praktyki artystyczne, do złudzenia przypominające innego rodzaju praktyki społeczne, np. naukowe, kolekcjonerskie, anarchistyczne, polityczne, etyczne, medialne czy intymne. Konfiguracja decyduje o tym, czy dany artefakt, materialny lub niematerialny, ujawni ów wyzwolicielski wymiar autonomii. Autonomia połączona jest z pewną potencjalnością oraz obietnicą emancypacji, która oznacza dążenie do uwolnienia się od gry władzy: „Idea emancypacji zakłada, że nie istnieją miejsca narzucające swoje prawa, że w danej przestrzeni istnieje zawsze kilka wymiarów, kilka sposobów jej zapewnienia i za każdym razem sztuka polega na tym, aby wiedzieć, jakiego rodzaju zdolności się uwalnia i jakiego rodzaju świat się konstruuje”¹⁹. W interpretacji francuskiego filozofa w doświadczeniach awangardy lat 20. XX wieku, polityka, rozumiana jako gra o władzę, nie zdołała zawłaszczyć całego potencjału sztuki, zagospodarować wszystkich jej efektów i zarządzać całą jej energią. Sztuka awangardowa, otwarcie uwikłana w budowanie komunistycznej czy faszystowskiej utopii, nadal miała w sobie nieokiełznaną nadwyżkę żywiołu estetycznego, który do dzisiaj procentuje, niezależnie od jej ideologicznych uwikłań²⁰.

Nowoczesność wyemancypowana ma świadomość swojej heteronomiczności, wielości dyskursów i składających się na nią narracji, zdaje sobie sprawę z wielości płaszczyzn i kodów. Tak pojęta nowoczesność jest oczywiście czymś innym niż projekt modernizmu i to zarówno w wymiarze kulturowym, jak i społecznym. Nie jest ona projektem odnoszącym się do jakiejś całości, tylko właśnie życiem fragmentarycznym, potrzaskanym, pełnym niewiadomego – właśnie dlatego, że nie wiemy do końca, co się wydarzyło. Nowe może przyjść do nas z niewyjaśnionej do końca przeszłości jako powtórzenie.

5. Zasadniczym powtórzeniem, na którym Rancière buduje zręby swojej teorii jest powrót do lektury *Listów* Schillera i opisanego tam specyficznego doświadczenia fundującego podmiot estetyczny. Chodzi o *Spieltrieb* – popęd gry, który decyduje o naszym

¹⁸ Ibidem, s. 178.

¹⁹ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, s. 154.

²⁰ A. Turowski, *Wielka utopia awangardy. Artystyczne i społeczne utopie w sztuce rosyjskiej 1910-1930*, PWN, Warszawa 1990.

człowieczeństwie [*er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*]²¹. O ile rozumiem sedno polemiki Rancière’a z Bourdieu, twierdzi on, za Schillerem, że ów popęd jest zawsze autentyczny, niezależnie od struktury klasowej dominacji. Dostępny zarówno klasie dominującej, jak i zdominowanej, obecny w totalitaryzmie i w liberalnej demokracji. Zawsze, jak twierdził Schiller, przenikający jednocześnie obie sfery – sztuki i życia, co we współczesnej interpretacji autora *Rewolucji estetycznej* oznacza, że: „istnieje specyficzne doświadczenie zmysłowe – to, co estetyczne – które obiecuje zarówno nowy świat Sztuki, jak i nowe życie dla jednostek i wspólnoty”²². Jak pamiętamy, dla Rancière’a relacja między sztuką i życiem (polityką) kształtuje się na trzy możliwe sposoby, występujące zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym. Mamy reżim etyczny, czyli sztukę całkowicie zanurzoną w substancji etycznej *polis*, a przez to odnoszącą realne skutki polityczne. Stąd odpowiedzialność artysty jako członka wspólnoty za wprowadzanie i podtrzymywanie ładu. Sztuka nowożytna opiera się raczej na prawach *mimesis*, które porzucają kwestię prawdy/fałszu, ale też piękna i dobra. Narzucanie materii formy owocuje wykryształowaniem się podmiotu-artysty, którego dzieło wyznacza odpowiedniość między nim a światem. Na czym, w takim razie, tak naprawdę polega pojawienie się reżimu estetycznego, związanego z paradygmatem „wiecznej” nowoczesności?

Na nierozzerwalnym połączeniu sztuki i życia, *quasi*-dialektycznym spleceniu autonomiczności i heteronomii, zaniku hierarchii między wysokim a niskim, a także na ruchu negatywnego oczyszczenia i konieczności kontaminacji pojedynczości z tym, co ogólne, dyskursywne, społeczne. Stąd w doświadczeniu tym, tak charakterystycznym dla późnej, dojrzałej nowoczesności, pojawia się napięcie pomiędzy dwoma, wydawałoby się sprzecznymi dążeniami, które cały czas się rozwijają. Z jednej strony pojawia się dążenie do radykalności i czystości formy, z drugiej do estetyzacji życia – nadania mu formy zabawy, lekkości, dystansu, czyli zneutralizowaniu ciężaru konieczności życiowych. Na owym spójniku „i” (łączącym sztukę i życie) zasadza się cała moc dążenia do bycia istotną. Sztuka chce być niezależna od systemu, ale jednocześnie pragnie mieć na niego wpływ, pragnie zmieniać życie (w wymiarze jednostkowym i zbiorowym).

W interpretacji Rancière’a to Schiller właśnie odkrył emancypacyjną i polityczną rolę estetyki, która polega na przenoszeniu nas w świat pozoru (wolności wyobraźni), pozwalając opuścić przestrzeń dominacji, podziałów klasowych itd. Zgodnie z opisaną przez niego wizją:

²¹ F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, przeł. J. Prokopiuk [w:] *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, SW „Czytelnik”, Warszawa 1972, s. 104.

²² J. Rancière, *Rewolucja estetyczna*, s. 116.

„W samym środku straszliwego państwa siły i świętego państwa prawa estetycznego popęd formy niepostrzeżenie buduje trzecie, radosne państwo gry i pozoru, przez które zdejmuję z człowieka więzy wszelkich stosunków i *uwalnia go od wszystkiego*, co jest dla niego zarówno fizycznym, jak moralnym przymusem”²³.

Jedynie ta autonomiczna przestrzeń spotkania, uwolniona od wszystkiego, co zbędne, jest w stanie zjednoczyć społeczeństwo. Ma moc tworzenia wspólnoty, ponieważ, będąc pozbawiona określników i atrybutów systemowych, – *odnosi się do tego*²⁴, *co jest wspólne nam wszystkim*²⁵. A co jest nam wspólne? Forma percepcji zmysłowej. Wspominał już o tym Herbert Marcuse: ponieważ społeczeństwo reprodukuje się nie tylko w świadomości ludzi, ale także w ich zmysłach, emancypacja świadomości musi być zakorzeniona w emancypacji zmysłów – trzeba rozbić „poufalość” w stosunku do świata przedmiotowego i wyzwolić przede wszystkim zmysły²⁶. Oto zadanie godne emancypacyjnej roli sztuki! Rozbijanie totalności tego, co jest w imię wspólnoty, która się może narodzić w każdym momencie w wyniku zmysłowej re-konfiguracji zapoczątkowanej przez akt kreacji. Program rewolucji estetycznej można w sumie streścić następująco: „trzeba uchronić heterogeniczną zmysłowość, która jest sednem autonomii sztuki, a zatem jej potencjału emancypacyjnego”²⁷.

6. Sztuka jest polityczna, bo wpływając na czas i przestrzeń, zawsze dotyczy podziału na to, co wspólne i prywatne. Dzięki zaistnieniu aktu kreacji wprowadza w świat różnicę, która stawia nas przed faktem dokonany – światem na nowo uporządkowanym. Sam podział/rozdział zmysłowości staje się polem umożliwiającym nam partycypację w tym, co społeczne i dlatego wiąże się ze swej istoty z demokracją i ideą emancypacji, czyli dążeniem do takiego podziału, który nie byłby oparty na wyraźnej dominacji i ostatecznym wykluczeniu. Uprawiając sztukę, walczymy o płynne granice, skłonne do podlegania negocjacjom, o autonomię, która łatwo rezygnuje z władzy, ale nigdy z suwerenności pojętej jako siła decyzji do zawieszenia lub zmiany wszelkich podziałów²⁸. Cała tajemnica polityki estetyki polega na tym, że czysty, artystyczny gest ma znaczenie. Co więcej – ma mieć znaczenie. Inaczej nie wytwarza owego specyficznego doświadczenia – wspólnoty zawiązanej pomiędzy artystą, dziełem i odbiorcami

²³ F. Schiller, *Listy*, s. 167.

²⁴ Termin *Gemeinsinn*, oznacza zdolność przysługującą każdemu podmiotowi – w znaczeniu zbliżonym do *common sense* oraz *esprit de corps*. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 64, przypis tłumacza.

²⁵ F. Schiller, *Listy*, ss. 167-168.

²⁶ H. Marcuse, *Konterrewolucja i Rewolucja*, Frankfurt a. M., 1973, s. 140. za: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 63.

²⁷ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, ss. 36-37.

²⁸ Kluczem do całej myśli Rancière’a wydaje się termin podziału zmysłowości (*le partage du sensible*), tłumaczony czasami jako (współ)-dzielenie postrzegalnego.

– którzy w zawieszeniu wszelkich określeń stają się równi sobie jako tacy, jako odrębne jednostki współtworzące owo *sensorium* tu i teraz. Można to nazwać wspólnotą estetyczną – zmysłową i, jednocześnie, bezinteresowną. Czy rzeczywiście jest to całkowita utopia? I tak, i nie. Przyjrzyjmy się jednej z symptomatycznych prób skonstruowania takiej „ulotnej” wspólnoty, opartej na tęsknocie za autonomią.

W sierpniu 2009 roku w Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie miała miejsce wystawa *Niezwykłe rzadkie zdarzenia*, której towarzyszyło ogłoszenie zbiorowego *Manifestu Nooawangardy*²⁹. Był on rodzajem sprzeciwu wobec nurtu sztuki zaangażowanej i krytycznej (reprezentowanej przez takich artystów jak Artur Żmijewski czy Joanna Rajkowska). Tekst manifestu postulował przede wszystkim autonomię samego aktu kreacji, gdyż, jak stwierdzili autorzy nawiązując do klasycznej awangardy: „sztuka tylko wtedy może mieć realny wpływ na rzeczywistość, jeśli ma całkowitą autonomię rozumianą jako możliwość stawiania celów samej sobie”³⁰. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z narastającego współcześnie urynkowania sztuki. System kapitalizmu kognitywnego potrzebuje kreatywnego potencjału artystów, twórców nowych idei, nowych perspektyw. Aby móc sprostować owej roli, sztuka musi być zawsze o krok do przodu przed systemem, czyli niejako jest skazana na awangardowość i nonkonformizm, o ile jest sztuką. Źródłem tej przewagi jest, według autorów, autonomia nie tylko samej sztuki, ale przede wszystkim samych artystów. Na czym polega postulowana autonomia artysty? Otóż wcale nie na odwróceniu się od kapitalistycznej rzeczywistości, nie na rezygnacji z wpływu na rzeczywistość, ale na porzuceniu odpowiedzialności za ów wpływ. Nowa relacja wobec rzeczywistości miałaby się sprowadzać do tworzenia bez zobowiązań.

Wystawa została zamknięta, ale pozostał manifest, wypowiadający wprost tęsknotę za autonomią jako wartością i naiwnie ujawniający przyziemne i całkiem pragmatyczne korzyści płynące z przywileju bycia poza systemem konieczności. Patrząc głębiej, poza tekst, dochodzimy do zaskakującego wniosku: liberalny dyskurs nalegający na rozwój kreatywności (innowacja dźwignią rynku!), dopuszcza potencjalnie wszystkich do sfery dotąd ściśle zastrzeżonej, zagrażając symbolicznej władzy artysty i wzbudzając jego reakcję obronną. Czy może być twórcą ktoś, kto nie zna reguł rzemiosła i tradycji? Wydaje się to absurdalne. Cała tajemnica bycia artystą polega na mocy działania, znajomości prawideł, wobec których artysta może się zbuntować lub je porzucić, przekraczając własne ograniczenia. Aby osiągnąć zdolność do działania autonomicznego, potrzebna jest długa droga osiągnięcia mistrzostwa, które równoznaczne

²⁹ *Dystrybucja Nooawangardy. Sztuka w dobie kapitalizmu kognitywnego, posthumanizmu i nauk o złożoności*, red. Ł. Ronduda, Fundacja Modern Art. Means Modern Artist Language, CSW Zamek Ujazdowski, Warszawa 2010.

³⁰ *Manifest Nooawangardy/Nowa Autonomia Sztuki*, [w:] *Dystrybucja Nooawangardy*, s. 11.

jest czystej potencjalności. Największą możliwością jest móc działać i zrezygnować z owego działania, móc widzieć i wycofać się z patrzenia³¹.

7. Dlatego też Rancière podchodzi do tego problemu od trochę innej strony – nie artysty, ale odbiorcy. Autonomia aktu kreacji jest dla niego jedynie wytwarzaniem nowej perspektywy, a przez to tworzeniem miejsca spotkania, koniecznego dla narodzin wspólnych form przeżywania. Na przykład muzeum jest takim wyodrębnionym, a jednocześnie otwartym miejscem ustanawiania zaskakujących form, ujawniających się w czasie wspólnego oglądania wystawy poprzez zanurzenie w tym, co jednocześnie zmysłowe i partykularne oraz najbardziej ogólne. Dzieła, tak jak i myśli, nie należą do nikogo... są nasze w momencie, kiedy na nie patrzymy. Co więcej, są w stanie sprowokować nas do spojrzenia, które nie było wcześniej zaprogramowane, nie jest wpisane w zaplanowany odbiór dzieła. Potrafią wyzwolić w nas ukryte zdolności do pomyślenia/zobaczenia (patrzenie jest myśleniem) czegoś całkowicie niespodziewanego i, w tym znaczeniu, autonomicznego.

Powtórzmy w takim razie w skrócie, na czym polega rewolucja estetyczna Rancière'a, która, jak pamiętamy, nie ma nic wspólnego z gwałtownym zerwaniem. Polega ona na przesunięciu akcentu z klasycznej relacji dzieło – artysta na nieskończoną serię odbiorca – dzieło – artysta, gdzie żaden człon nie jest wyróżniony. Sztuka jest doświadczeniem estetycznym, służącym wyemancypowanemu istnieniu, które pojawia się i znika bez zapowiedzi. Reżim estetyczny jest jedynie modyfikacją wcześniejszego reżimu przedstawieniowego, związanego z projektem modernizmu. Sztuka przestała być ideologicznym obowiązkiem, ale nie stała się wyłącznie zabawą. Przeszła też projekt desublimacyjnego utożsamienia z życiem (jeśli każdy jest artystą, życie staje się sztuką bez wysiłku rozbijania totalności i roztapia się całkowicie w przypadkowym przemijaniu, odtwarzając, siłą rzeczy, strukturę takiej lub innej dominacji). Aby być podmiotem emancypacyjnym, trzeba świadomie zajmować pozycję i grać permanentnie w *minority game*³². Nie wystarczy akceptować lub negować świat – trzeba wejść ze światem w grę tak, by przeprowadzić swój projekt i wytworzyć efekt wolnego pozoru – coś w rodzaju arki Noego dla wszystkich potrzebujących chwili wytchnienia. „Cicha, samotna przestrzeń muzeum jest konieczna, by nastąpiło spotkanie pomiędzy ciszą w nas – potencjałem naszego niewydobytego jeszcze głosu, drżmiącego pragnienia – a ciszą i samotnością dzieł sztuki”³³.

³¹ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 42.

³² Por. *Manifest Nooawangardy*, s. 11.

³³ J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, s. 26.

Rewolucja estetyczna nie obala (bo nie może) wcześniejszego modelu sztuki wysokiej lub zaangażowanej. Wprowadza jedynie do niego mutacje – *ciche* przestrzenie, w których wszystkie dotychczasowe napięcia są współobecne, powodując nieusuwalną sprzeczność pomiędzy jednością a wielością (wieloma różnymi modelami) i zawieszając na moment racjonalność instrumentalnego działania. Parafrazując Dostojewskiego, możemy powiedzieć, że jeśli nowoczesność trwa nadal – to znaczy, że wszystko jest dozwolone... ■

AUTONOMIA I KARA

Filip Niemczyk

1. Wstęp

Poprzez praktykę wymierzania kar państwo, w najostrzejszy sposób, daje wyraz temu, że skuteczność jego funkcjonowania zabezpieczona jest realną możliwością stosowania przymusu. Każdy obywatel i nie-obywatel musi liczyć się z tym, że w przypadku nieposłuszeństwa przeciwko określonym regułom prawnym funkcjonariusze państwowi będą go ścigać, a następnie wymierzają mu taką karę, jaką uznaje się za stosowną w ramach obowiązującego systemu norm. Dla filozofa praktyka ta wymaga mocnego, teoretycznego uzasadnienia, albowiem, w sposób oczywisty, mamy tu do czynienia z problem moralnym. Problem ów, jak pisze chociażby Richard Burgh¹, można wyrazić w jednym zdaniu – polega na tym, że ludziom działającym w ramach pewnej struktury instytucjonalnej wolno rozmyślnie i w sposób zamierzony zadawać cierpienie.

Pytanie o to, czy i jak można moralnie uzasadnić praktykę karania, jest zatem jednym z podstawowych dla filozofii prawa, filozofii polityki i etyki. Kluczowym zagadnieniem w przypadku każdej z możliwych odpowiedzi jest próba pogodzenia powszechnego prawa do stosowania siły przez aparat państwowy z obowiązkiem traktowania człowieka, jako istoty wolnej i autonomicznej, a zatem nie tylko zdolnej do stanowienia prawa samemu sobie, a przede wszystkim, z tej racji, moralnie wartościowej. Tło każdego z możliwych stanowisk, w sposób oczywisty, stanowią pytania o legitymizację władzy państwowej, status obywatela, związek pomiędzy moralnością a zewnętrznym przymusem. W niniejszym wystąpieniu chcę przedstawić zarys tej problematyki, w kontekście autonomii i jej ograniczeń. W toku wywodu będę jednak częściej stawiał pytania,

¹R. V. Burgh, *Czy winni zasługują na karę?*, [w:] J. Hołówska (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 201.

niż udzielał rozstrzygających odpowiedzi, by w konkluzji dojść do wniosku, że być może kara z moralnością nie ma wiele wspólnego.

2. Teorie kary

Dwie klasyczne teorie uzasadniające celowość karania to retrybtywizm i konsekwencjalizm. Pierwsza opiera się na deontologicznej teorii moralnej, zwraca się ku przeszłości, wskazując na to, że przestępca na karę zasługuje. Wedle drugiej patrzeć należy w przyszłość, traktując karę jako narzędzie kształtowania z jednej strony jednostki, która występku się dopuściła, a z drugiej – społeczeństwa, które powinno się uczyć, że wbrew prawu nie warto działać.

Za twórcę pełnej teorii retrybtywistycznej uchodzi Immanuel Kant. Jego zdaniem człowieka można ukarać tylko wtedy, gdy popełnił zły czyn – niezgodny z imperatywem kategorycznym. Obowiązek karania spoczywa na społeczeństwie, a kara musi być wymierzona, w przeciwnym razie społeczeństwo samo winne jest zła. Kara jest wyłącznie retrospektywna, nie służy żadnemu przyszłemu dobru, a tylko tak pojęta oznacza szacunek dla autonomii jednostki.

W kontekście autonomii jednostki stanowisko to budzi jednak poważne wątpliwości. Szczególnie trudne do zinterpretowania jest w tym wypadku ustalenie, jak rozumieć należy, rozpowszechnioną, także w potocznym dyskursie prawnym i moralnym, kategorię zasługiwania na karę.

Można przyjąć, że przestępca łamiąc określone prawo, zrzeka się przysługujących mu uprawnień, a ponieważ pozbawienie go praw, które pogwałcił, jest często niewykonalne, uzasadnione jest zadawanie mu cierpienia równoważnego temu, które towarzyszyłoby utracie tych praw. Zatem naruszając prawa innych, naruszający zrzeka się swego prawa do wolności od cierpienia², w tym więc znaczeniu, zasługuje na karę.

Trudno jest jednak przyjąć jako aksjomat, stanowisko, że jeżeli posiadanie praw pociąga obowiązek szanowania tych samych praw u innych, to gwałcąc prawa innych, człowiek zrzeka się praw, które pogwałcił. Sędzia, naruszając zasady uczciwego procesu, nie zrzeka się swego prawa do uczciwego procesu³. Pracodawca spóźniając się z wypłatą wynagrodzenia pracownikowi, nie zrzeka się prawa do terminowej zapłaty od kontrahentów. Przechodząc przez ulicę na czerwonym świetle, nie zezwalamy innym przejeżdżania na czerwonym, kiedy akurat my mamy zielone światło.

Zwolennik „zasługiwania na karę” może jednak twierdzić, że zrzeczenie się własnych praw, wiąże się z uprzednio wyrażoną zgodą na takie funkcjonowanie prawa.

²Burgh, op. cit., s. 206.

³Ibidem.

Jest to jednak stanowisko dalece bardziej problematyczne, a jego słabość wiąże się z każdą próbą legitymizowania władzy państwowej poprzez odwołanie się do uprzednio zawartej umowy lub wprost wyrażonej zgody.

Należy bowiem zapytać, kiedy i jak właściwie przestępcy *explicite* zaakceptowali funkcjonowanie systemu wymiaru sprawiedliwości. W momencie narodzin, osiągnięcia pełnoletności, czy w chwili wykroczenia przeciw prawu? Czy rzeczywiście wiedzieli, na co się godzą?

Można pójść jeszcze dalej i przyjąć, że przestępcy zgodziliby się na takie prawo, gdyby byli racjonalni i wiedzieli, czego naprawdę chcą. Czy zaakceptowałiby je, tylko dlatego, że jest słuszne i sprawiedliwe, chociaż działa wyraźnie na ich niekorzyść? Czy istnienie systemu prawa i porządku publicznego leży interesie przestępcy, a on sam nie chciałby żyć poza takim systemem? Czy byłoby to prawdą nawet, jeśli taki system skazywałby przestępcę na wieloletnie więzienie⁴? Wydaje się to wysoce wątpliwe. Powszechnie obowiązujące prawo, które uwzględniałoby „zasługiwanie na karę”, a zarazem miało odpowiednią moralną legitymację, u podstaw której leży szacunek dla autonomii, musi, w moim przekonaniu, szukać innego uzasadnienia.

Herbert Hart⁵, mając na względzie przedstawione trudności, zaproponował, aby różnić wewnętrzny i zewnętrzny aspekt reguł prawnych. Jak pisał⁶:

„Można bowiem odnosić się do reguł albo z pozycji jedynie obserwatora, który wcale ich nie akceptuje, albo też z pozycji członka danej grupy je akceptującej i stosującej jako wskazówki postępowania. Możemy odpowiednio nazywać te postawy „zewnętrznym” i „wewnętrznym punktem widzenia” [...] Zewnętrzny punkt widzenia może w bardzo dużym stopniu odtworzyć sposób, w jaki reguły funkcjonują w życiu określonych członków danej grupy, mianowicie tych, którzy odrzucają te reguły, a interesują się nimi tylko wtedy, gdy oceniają nieprzyjemne konsekwencje ich naruszenia. [...] W życiu tych, którzy zwykle są większością społeczeństwa, naruszenie reguły nie jest tylko i wyłącznie podstawą do przewidywania wystąpienia nieprzyjemnej reakcji, ale racją dla niej.”

Prawo, według Harta, nie jest jedynie rozkazem popartym siłą. Stanowczo należy się odróżnić od żądań przestępcy, który przystawia ofierze pistolet do głowy i domaga się wydania portfela – można je tak rozumieć, przyglądając się z zewnątrz. Sytuacja obywatela, członka społeczności, jest wewnętrzna – funkcjonuje on w ramach systemu reguł, który zna lub może z łatwością poznać. Każdy zakaz jest wyrażony wprost, podobnie jak określona jest wysokość kary, która zostanie wymierzona w przypadku jego złamania. Zatem jednostce, której autonomię się szanuje, uczciwie daje się możliwość wyboru między posłuszeństwem wobec prawa wymaganego dla ochrony społeczeństwa a zaplaceniem grzywny czy pozbawieniem na pewien czas wolności.

⁴R. Brandt, op. cit, ss. 853-854.

⁵H. Hart, *Pojęcie prawa*, PWN, Warszawa 1998, ss. 114 i n.

⁶Ibidem, ss. 127-129.

Wydaje się jednak, że argument Harta, w przedstawionej formie, zawodzi i nie pozwala odróżnić nakazów prawa od gróźb bandyty, który daje swej ofierze równie uczciwy wybór jak państwo – tak jak można uniknąć więzienia, będąc posłusznym prawu, tak można uniknąć przemocy, oddając portfel. Jak podkreśla Richard Burgh⁷, z samego faktu oferowania zakładnikowi uczciwej szansy uniknięcia pobicia nie wynika, że pobicie go jest sprawiedliwe. Uzasadnienie stosowania kary nie może być oparte wyłącznie na uczciwości jej rozdziału. Osoba, która złamała prawo i podlega karze nigdy bowiem nie stanęła, o czym już wspominałem, w sytuacji, w której mogłaby wybrać, czy w owym uczciwym rozdziale chce w ogóle uczestniczyć. Podobnie niedopuszczalne wydaje się przyjęcie, że reguły wybrane zostałyby przez racjonalne jednostki, skoro następnie te same osoby owe reguły chciałyby pogwałcić.

Mówiąc, że reguły prawne, na które patrzy się od wewnątrz systemu prawa, są racją dla określonych działań, Hart ma na myśli coś jeszcze. Otóż prawo dla wielu członków społeczności staje się racją dla działania, a więc zestawem norm nie tylko znanych i przestrzeganych, ale przede wszystkim takich, których moralny obowiązek zaakceptowania każdy powinien rozpoznać i wypełnić. Ogólny obowiązek przestrzegania prawa Hart argumentuje, odwołując się do zasady rzetelności względem przyjętych reguł (inaczej mówiąc: zasady gry *fair*). Ujmuje ją w następujący sposób:

„Kiedy określona liczba osób wspólnie prowadzi jakąś działalność na podstawie zasad, które ograniczają w pewnym stopniu ich swobodę, ci, którzy podporządkowali się regułom mają prawo domagania się podobnego podporządkowania od tych, którzy z ich podporządkowania korzystają. Na podstawie tych zasad władzom mogą być przyznane uprawnienia władcze. Moralny obowiązek przestrzegania zasad powstaje jednak ze względu na współpracujących ze sobą członków społeczności, im przysługuje moralne prawo domagania się posłuszeństwa”⁸.

Przekładając to rozumowanie na praktykę karania⁹, można byłoby argumentować, że sprawiedliwe jest karanie tych, którzy pogwałcili przepisy i spowodowali nieuczciwy podział korzyści i obciążeń. Osoba, która przepisy te narusza, ma coś, co mają inni – korzyści płynące z systemu. Przez odrzucenie tego, co przyjęli na siebie inni – ciężaru podporządkowania się prawu, uzyskała jednak nieuczciwą przewagę. Rachunki nie zostaną wyrównane, dopóki przewaga ta nie zostanie zniwelowana. Karząc przestępcę, odbiera mu się to, co nieuczciwie uzyskał, przywraca się tym samym równowagę w rozkładzie korzyści i obowiązków, spoczywających na każdym obywatelu.

⁷Burgh, op. cit., s. 208.

⁸H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, „The Philosophical Review”, Vol. 64, 1955, ss. 185-186.

⁹Por. H. Morris, *Persons and Punishment*, Monist, 1968, Vol. 8, (ss. 475-501), s. 478.

Przeciwstawiając się tak rozumianej zasłudze karnej, można, w pierwszej kolejności, odwołać się do ogólnych argumentów przeciw zasadzie rzetelności jako podstawie obowiązku przestrzegania prawa. Wystarczy wspomnieć Roberta Nozicka¹⁰, który dowodzi, iż zasada *fair play* w ogóle nie może być źródłem obowiązków. Wskazuje on, że w ten sposób członkowie społeczności mogliby wymuszać na innych uczestniczenie, nawet w przedsięwzięciach wartościowych, jedynie w niewielkim stopniu. Podaje, w związku z tym, przykład sąsiedztwa, w którym codziennie jeden z mieszkańców ma za zadanie dostarczyć rozrywki pozostałym. Stwierdza w konsekwencji, że jeśli nawet ktoś czerpał przyjemność z oglądania innych, nie można domagać się od niego, by któregoś dnia on zatroszczył się o dobry humor pozostałych.

Załóżmy jednak, że argument Nozicka jest chybiony, dotyczy bowiem jedynie nieistotnych dla funkcjonowania społeczności przedsięwzięć, a na zasadę *fair play*, jako moralny fundament systemu prawnego, można się zgodzić. Jeżeli, w związku z tym, przyjąć, że korzyścią z przestępstwa jest większa ilość wolności dla przestępcy niż dla tych, którzy prawu się podporządkowują, to okazuje się, że o ciężarze samoograniczenia decydują skłonności ludzi do zachowań, których prawo zabrania. Wysokość kary, konsekwentnie, powinna być uzależniona od ciężaru, jaki przyjmuje się na siebie w przypadku posłuszeństwa regułom. W takim razie, aby móc sprawiedliwie karać morderców surowiej od tych, którzy uchylają się od płacenia podatków, należy założyć, że ciężar powstrzymania się od zabijania jest większy niż ciężar rzetelnego wypełniania deklaracji podatkowej. Byłoby bardzo trudno o dobre argumenty przemawiające za takim stwierdzeniem. Wydaje się bowiem, że jest odwrotnie: zakaz zabijania jest bardzo silnie zinternalizowany i prawie nikt nie rozważa serio jego złamania, podczas gdy pokusa uniknięcia konieczności płacenia podatku może być znaczna. Dlatego też mówienie o wielkim ciężarze samoograniczenia w przypadku powstrzymywania się od morderstwa wydaje się kłopotliwe – a przecież to właśnie zabicie człowieka uchodzi za najgorszą ze zbrodni. Tymczasem ciężar powstrzymania się przed przejściem na czerwonym świetle, kiedy nie jedzie samochód, wydaje się być o wiele większy. Proporcjonalne karanie, zgodne z zasadą rzetelności względem przyjętych reguł, okazałoby się w tym momencie nie do zaakceptowania. Skłania to oczywiście do tego, by analizę „zasługiwania na karę” w terminach uczciwości odrzucić, a w rezultacie, zwrócić się ku innym niż retributywizm teoriom kary, albowiem można przywołać zbyt wiele argumentów, które stawiają jego wartość eksplanacyjną, a przede wszystkim preskryptywną, pod znakiem zapytania.

Tradycyjną alternatywą dla teorii retributywnej jest konsekwencjalizm. Typową teorią konsekwencjalistyczną, w klasycznym wydaniu, jest doktryna utilitaryzmu

¹⁰R. Nozick, *Anarchia, Państwo, Utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Alatheia, Warszawa 1999, ss. 112 i n.

rozwijana przez Benthama i Milla. System stosowania kar ma, zgodnie z nią, swą podstawę w zasadzie maksymalnej użyteczności. Zatem można przymuszać człowieka do wielu zachowań, także dlań nieprzyjemnych, o ile suma korzyści społecznych dzięki temu się powiększa, bowiem stosowanie kar wpisuje się w ogólny schemat stosowania prawa.

Korzyścią z karania, zdaniem klasycznych utylitarystów, a w konsekwencji jej uzasadnieniem, jest jej efektywność, jako instrumentu ograniczającego wykroczenia przeciw prawu, w szczególności poprzez odstraszenie dolegliwością konsekwencji i wychowywaniem przestępcy oraz całej społeczności. Tyle tylko, że tak proste ujęcie kwestii kary może prowadzić do wniosku, że tortury, nieludzkie, upokarzające traktowanie przestępców najlepiej realizuje tak określone cele. Dlatego współcześni utylitarysty¹¹, aby uniknąć tej trudności, twierdzą, że największą korzyść przynosi taka kara, która jest zasłużona i zgodna z ogólnym poczuciem sprawiedliwości. Trudno jednak mówić o zaspakajaniu poczucia sprawiedliwości, kiedy najskuteczniejszy środek egzekwowania posłuszeństwa wobec prawa polega na zadawaniu cierpienia w zamian za wcześniej wyrządzone cierpienie. Dwie niesłuszności nie mogą dać w rezultacie stanu zgodnego ze sprawiedliwością. Odrzucając ten zarzut, można jednak argumentować, że jest on pozorny, albowiem w rezultacie stosowania kar tworzy się stan rzeczy, w którym jest mniej przypadków pogwałcenia prawa, a zatem mniej jest cierpienia na świecie. Znowu można jednak spytać, czy odbieranie uprawnień jednym, aby inni mogli zachować swoje uprawnienie marzeń rzeczywistości cokolwiek wspólnego ze sprawiedliwością. Kant powiedziałby, że nie, bo jest to oczywisty przypadek traktowania ludzi wyłącznie jako środka do realizacji pewnego ogólnego dobra, a zatem jest to całkowicie sprzeczne z szacunkiem dla autonomii jednostki. Chcąc uniknąć tego wniosku, należałoby przyjąć, że istnieje coś, co uzasadnia unieważnienie prawa do nietykalności osoby naruszającej prawo. Tyle tylko, że wymaga to od współczesnych utylitarystów odwołania się do pojęcia „zasługiwanie na karę”, a zatem znowu do teorii retrybtywnej¹², o słabościach której mowa była wcześniej. Aby uniknąć tych trudności, należałoby zatem odejść od dualizmu retrybtywizm – konsekwencjalizm.

Najważniejszą kontrpropozycją zdaje się być teoria restytucji, w ramach której próbuje się ująć karę w kategoriach szczególnie pojętych transakcji prywatnych. U jej podstaw leży przekonanie, że:

„Rzekoma absolutna słuszność płacenia złem za zło (o której przekonany był Kant i wielu innych) jest faktycznie pustym sofizmatem. Jeżeli wrócimy do moralistów chrześcijańskich, okaże się, że zło można naprawić, jedynie czyniąc dobro”¹³.

¹¹ Jak chociażby Igor Primoratz, por. I. Primoratz, *Justifying Legal Punishment*, Humanities Press, New Jersey 1999, ss. 137-144.

¹² Taki wniosek wyciąga Richard Burgh, por. tegoż, op. cit., ss. 202-203.

¹³ G. Del Vecchio, *The Struggle Against Crime*, [w:] H.B. Acton (red.), *The Philosophy of Punishment*, Macmillan Co., London 1969, s. 198.

Zwolennicy tej teorii zwracają szczególną uwagę na sytuację ofiary przestępstwa, która w typowym akcie stosowania prawa ma niewielką motywację do zaangażowania się w wymierzanie sprawiedliwości. Zamiast wynagradzać jej krzywdę, naraża się ją na niedogodności związane z koniecznością stawienia się w sądzie i składania zeznań. Poza tym przestępca pokutuje, przebywając w więzieniu, które nie uczy życia w społeczeństwie, ale zazwyczaj silniej wiąże go ze światem przestępczym.

Propozycja teorii restytucji jest dość prosta. Przestępstwo jest naruszeniem praw jednego człowieka przez drugiego. Ofiara ponosi stratę, a sprawiedliwość polegać może jedynie na naprawieniu szkody. Jak pisze Randy Barnett¹⁴:

„Uzbrojony złodziej nie okradł społeczeństwa; okradł swą ofiarę. Jest dłużnikiem swej ofiary, nie społeczeństwa”.

Wyrok skazujący oznaczałby w takim razie odszkodowanie dla ofiary, uzależnione od wielkości wyrządzonej szkody – z jednej strony oraz możliwości finansowych przestępcy – z drugiej. Restytucja mogłaby być natychmiastowa lub mogłaby być rozłożona na lata, w czasie których przestępca odpracowywałby swój dług. Skoro kara miałaby mieć charakter pieniężny, najlepiej funkcjonowałyby w takim razie system zakładów ubezpieczeń, które oferowałyby polisę na wypadek popełnienia przestępstwa i zajmowały się ściąganiem należności od winnych. Gdyby zaś nie było osoby, która byłaby uprawniona do otrzymania odszkodowania po zmarłej ofierze, mogłoby stać się ono przedmiotem roszczenia ze strony kogokolwiek, kto zechciałby wziąć na siebie wysiłek pojęcia i skazania przestępcy. Z pewnością pojawiłyby się wyspecjalizowane firmy, czy też agencje, które zajmowałyby się dochodzeniem takich należności. Jak dowodzą zwolennicy¹⁵ restytucji, taki system gwarantowałby realną pomoc poszkodowanym, zachęcałby do zgłaszania przestępstw i pojawiania się na rozprawach, zasada przymusowych odszkodowań miałaby lepszy efekt wychowawczy niż kara więzienia, w dodatku nie stanowiłaby takiego obciążenia dla podatników, jak obecnie działające więziennictwo. Kara i jej ściganie, w o wiele większym stopniu niż obecnie, uzależniona byłaby od woli i decyzji poszkodowanego, a przestępca również mógłby uczestniczyć w podejmowaniu decyzji o formie zadośćuczynienia. W tym sensie ograniczenie autonomii jednostki w ramach takiej praktyki karania byłoby znacznie mniejsze niż w przypadku typowego, policyjno-sądowego systemu wymiaru sprawiedliwości.

¹⁴ R. Barnett, *Restytucja – nowy paradygmat sprawiedliwości karnej*, [w:] Hołówka, op. cit., s. 299.

¹⁵ Ibidem, ss. 306-308.

Charakterystyczną cechą teorii restytucji jest jej libertariański, nozickowski rys. Wychodzi od praw przysługujących każdej jednostce i do minimum ogranicza przymus ze strony społeczności, pozostawiając obywatelom decyzję o tym, jak chcą rozwiązywać swe problemy. Wydaje się również unikać niektórych problemów, które pojawiają się w przypadku retrybutywizmu i konsekwencjalizmu – jak chociażby problemu nadmiernego paternalizmu organów władzy. Czy jest to jednak dobra teoria? Argument odnoszący się do ogólnej teorii libertariańskiej, że faworyzuje ona bogatych kosztem biednych, pozwalając jedynie tym pierwszym cieszyć się rzeczywistą pełnią praw, jest, oczywiście, na miejscu. Dotyczą jej także inne argumenty bowiem, podobnie jak w przypadku utylitarystycznego uzasadnienia władzy państwowej, czy też odwołującego się do zasady rzetelności względem przyjętych reguł, zminimalizowanie państwa jedynie do roli stróża porządku, nie prowadzi do jego legitymizacji. Chociaż, być może, wolne jednostki obdarzone prawami, najprędzej zdecydowałby się na życie w państwie, które proponuje Nozick, to nie znaczy, że rzeczywiście jego moralne uzasadnienie można w sposób aksjomatyczny przyjąć. Zatem na pytanie, dlaczego wolno nam karać innych za ich moralne występki i tu nie znajduje się wystarczająco dobrej odpowiedzi.

Może zatem pytanie jest niewłaściwie i należałoby przede wszystkim zastanowić się, czy w ogóle istnieje związek pomiędzy moralnością a karą. Interesujące poglądy zdaje się w tym względzie prezentować David Hume¹⁶, który uważał, że od gniewu, który stoi za naszą żądzą karania, nie ma ucieczki i konieczne jest pewne zrozumienie dla ludzkiej natury. Jednakże, co podkreślał wielokrotnie, nie da się wymierzyć kary, która uderzałaby wyłącznie w przestępcze cechy człowieka, pozostawiając całą resztę nietkniętą. Zawsze dotyczy ona całego człowieka, całej jego osoby. Uderzając w wady przestępcy i niszcząc je, zazwyczaj naruszamy i niszczymy także jego cnoty¹⁷. Znalezienie moralnie dopuszczalnych kar nie jest więc łatwe, a moralna dezaprobata nie jest i nie może być pierwszym krokiem do zasłużonej kary. A może zatem jedynymi postaciami kary, dopuszczalnymi z punktu widzenia moralności, są wyrzuty sumienia i poczucie winy, jakie odczuwa przestępca oraz pogarda i drwina ze strony innych? Tak interpretowana Hume’owska moralność oznaczałaby zatem rozdzielenie kwestii kary od winy orzekanej przez jakikolwiek ludzki trybunał. Ze względu na ocenę moralną można byłoby więc mówić o tym, iż pewien czyn jest czcigodny lub haniebnny, ujmujący lub odrażający, a nie, że zasługuje na nagrodę lub karę.

Jak zatem rozumieć praktykę karania obywateli, która wydaje się być koniecznym elementem państwa jako organizacji społecznej i politycznej? Każda przecież teoria

¹⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, PWN, Warszawa 1963, ss. 452-453.

¹⁷ A. Baier, *Moralizm i okrucieństwo*, [w:] Hołówka, op. cit., ss. 353-354.

polityczna, która poważnie traktuje idee obywatelstwa jako pełnego uczestniczenia w życiu publicznym (liberalizm i republikanizm), problem kary musi jakoś rozwiązać. Czy obywatel popełniając przestępstwo, wypowiada swoje uczestnictwo w społeczeństwie? Na jakiej właściwie zasadzie? A jeśli nie, to dlaczego równi sobie obywatele, którzy winni są sobie wzajemny szacunek, zostają uprawnieni do zadawania sobie nawzajem cierpienia? Prowadzony przeze mnie wywód zdaje się prowadzić do wniosku, że dobrej odpowiedzi w kategoriach moralnych nie da się na te pytania udzielić, o ile nie przyjmiemy za Johnem Lockiem¹⁸, że w stanie natury ludziom przysługuje uprawnienie do wymierzenia kary każdemu, kto pogwałcił prawo naturalne, a następnie, w jakiś sposób, uprawnienie to przeniesione zostało na aparat państwowy. Tylko że mamy wówczas do czynienia z aksjomatycznym przyjęciem istnienia prawa do przymusowego egzekwowania moralności, które, jako teoretyczny postulat, nie każdemu może wydać się wystarczające. Alternatywą dla takiego stanowiska mogłoby być odwołanie do Hobbesa i przyjęcie, że o moralności możemy mówić dopiero w stanie politycznym. Zatem prawo karne i karanie nie jest skodyfikowaną i przymusowo egzekwowaną moralnością, ale czymś zgoła innym. Kara jest, być może, działaniem poza moralnością, jest przemocą wobec przemocy, zemstą w odpowiedzi na atak – jak wojna, albo walka w stanie natury, a o kształcie reguł jej stosowania decydują jedynie względy pragmatyczne czy też strategiczne, a nie moralne. ■

¹⁸ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, par. 11.

SUWERENNOŚĆ PAŃSTWA W REALISTYCZNEJ I LIBERALNEJ TEORII STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH

Jacek Czaputowicz

Teoretycy stosunków międzynarodowych i – szerzej – nauk społecznych debatowali na temat zakresu suwerenności państwa w stosunkach międzynarodowych. Dyskusja, która rozpoczęła się w latach 70. XX wieku, wraz z uświadomieniem sobie przez badaczy rosnącej współzależności między państwami, dotyczyła zakresu autonomii państwa w procesach społecznych i w relacjach z aktorami niepaństwowymi.

Realizm, w perspektywie ontologicznej, zakłada, że podstawowymi elementami tworzącymi system międzynarodowy są państwa. Tworzą one ład polityczny opierający się na kontroli terytorialnej oraz dążą do wzmocnienia suwerenności rozumianej jako niezależność od czynników zewnętrznych. Aktorzy w polityce międzynarodowej są definiowani według kryterium suwerenności – uznania państwowości oraz kontroli sprawowanej nad danym terytorium i ludnością. Suwerenność jest normą konstytutywną stosunków międzynarodowych, ich pozapaństwowi uczestnicy są nieistotni, ponieważ nie przystają do dominującego obrazu świata.

Zdaniem realistów państwo jest unitarne, co oznacza, że w polityce zagranicznej rząd jest jedynym wyrazicielem jego interesów. Sposób artykulacji owych interesów i wypracowania polityki wewnątrz państwa jest nieistotny. Państwo traktuje się jak „czarną dziurę”, nieistotne są procesy, jakie w nim zachodzą, ważne jest natomiast to, co „na wejściu” i „na wyjściu”. W szczególności nie ma znaczenia ustrój państwa – czy jest ono demokratyczne, czy autorytarne – nie wpływa to bowiem na jego interesy i zachowanie na scenie międzynarodowej. Działa ono racjonalnie, zachowuje się jak jednostka poddana oddziaływaniu sił rynkowych, która

zawsze stara się wybierać rozwiązania dla siebie najkorzystniejsze. Dąży do zapewnienia sobie bezpieczeństwa, uwzględniając własną siłę w stosunku do siły innych państw.

W świecie realistów „dopiero państwo (władza), stojące ponad jednostkami i partykularnymi grupami społecznymi, wnosi ład społeczny, bezpieczeństwo i dobrobyt. Dlatego tylko ono zasługuje na obdarowanie atrybutem suwerenności”¹. Na ludzi działa władza zewnętrzna i przymus. Państwo podporządkowuje sobie jednostkę do tego stopnia, że staje się ona częścią większej, suwerennej całości. Jest ono nadrzędne w stosunku do narodu, dlatego realisci kwestionują koncepcję suwerenności narodu oraz stosują zamiennie terminy „państwo”, „państwo narodowe” i „naród”. Zrównanie państwa i narodu jest wynikiem ignorowania wpływu polityki wewnętrznej na zachowanie państw.

W koncepcji realistycznej suwerenność rozumiana jest jako zdolność do stanowienia i egzekwowania prawa na danym terytorium oraz jako niezależność od innych aktorów na scenie międzynarodowej. Według Hansa J. Morgenthaua suwerenność jest „najwyższą prawną władzą narodu w zakresie stanowienia prawa i wprowadzania go w życie w ramach określonego terytorium, co implikuje niezależność od władzy innego narodu oraz równość z nim wobec prawa międzynarodowego”². Państwo suwerenne ma prawo przyjąć taką konstytucję, jaka mu się podoba, wprowadzać prawo, jakie chce, bez względu na skutki dla obywateli, wybrać dowolny system administracji oraz ustanowić takie instytucje wojskowe, które uważa za konieczne do prowadzenia skutecznej polityki zagranicznej. Suwerenność stale się reprodukuje, odtwarzana na nowo w tej samej formie, nie podlega przekształceniu w coś innego.

Realistyczna koncepcja ładu politycznego jest dychotomiczna: wewnątrz państwa występuje hierarchia, na zewnątrz – anarchia, która oznacza brak nadrzędnej władzy ponad zorganizowanymi terytorialnie suwerennymi państwami. Realisci twierdzą, że suwerenność i równość państw mogą być najpełniej zrealizowane w stanie anarchii. Nie zgadzają się z przedstawicielami prawa międzynarodowego, którzy utrzymują, że jedynie porządek prawny umożliwia pełne korzystanie z suwerenności i równości³.

Hedley Bull zauważa, że „suwerenne państwa, w przeciwieństwie do ich obywateli, nie podlegają władzy rządu”⁴. Konsekwencją tak rozumianej anarchii jest system polegania na sobie (*self-help*), w którym państwa są odpowiedzialne za zapewnienie sobie bezpieczeństwa. Stosunki międzynarodowe zdominował konflikt, a nieograniczone

¹A. Marszałek, *Suwerenność a integracja europejska w perspektywie historycznej. Spór o istotę suwerenności i integracji*, Instytut Europejski, Łódź 2000, s. 29.

²H.J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, New York 1978, s. 334.

³G. Simpson, J. Crawford, J. Bell, *Great Powers and Outlaw States. Unequal Sovereigns in the International Legal Order*, Cambridge University Press, West Nyack 2004, ss. 32-33.

⁴H. Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, Macmillan, London-Basingstoke 1977, s. 46.

normami i prawem międzynarodowym państwa realizują swoje interesy, stosując politykę siły. Między państwami występuje niedająca się przewyciężyć rozbieżność interesów i naturalna konkurencja. Pokój nie jest wartością nadrzędną, lecz służy interesom dominujących potęg, natomiast państwo, które wyrzeka się dążenia do potęgi, zagraża własnemu bezpieczeństwu.

Realisci dostrzegają wieloznaczność i nieprecyzyjność pojęcia suwerenności. Edward Carr twierdzi, że zawsze była ona jedynie wygodną etykietą. Gdy zaczęto wprowadzać rozróżnienie suwerenności wewnętrznej i zewnętrznej, czy też politycznej, prawnej i ekonomicznej, etykieta ta przestała pełnić funkcję wyróżniania jednej kategorii zjawisk⁵. Badacz ten uważał, że suwerenność została najpełniej ucieleśniona w narodzie niemieckim w okresie narodowosocjalistycznym. Weryfikując swe poglądy pod wpływem doświadczeń II wojny światowej, Carr postulował budowę świata nie na zasadzie wolności i równości narodów, lecz wolności i równości, które będą się wyrażać w codziennym życiu ludzi. Zastanawiał się, czy państwo narodowe przetrwa jako jednostka władzy (*unit of power*), przewidywał osłabienie znaczenia suwerenności państwa narodowego po 1945 roku, w wyniku kształtowania się norm moralnych i umacniania wolnych osób w światowej wspólnocie.

Zdaniem realistów prawo międzynarodowe ogranicza *de iure* suwerenność państwa, limitując możliwości jego działania. Prawo to jest kategorią polityczną, powiązaną z międzynarodową praktyką, zawdzięcza swoje istnienie suwerenności państw, a jego głównym zadaniem jest ochrona jej za pomocą prawnych zabezpieczeń. Władza suwerenna stanowi źródło prawa, a nie odwrotnie. Prawo międzynarodowe wymaga uwzględnienia równowagi sił, bez tego jest nieskuteczne. Główną przyczyną słabości prawa międzynarodowego jest sprzeciw państwa wobec ograniczenia jego suwerenności.

Morgenthau utrzymuje, że prawo międzynarodowe powinno być ściśle powiązane z rzeczywistością międzynarodową, bardziej sceptyczne i realistyczne, tzn. w większym zakresie powinno uwzględniać układ sił. Gdy prawo zawodzi, siła daje nadzieję na zapewnienie pokoju. Silne, suwerenne państwo nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem zapewniającym pokój i stanowiącym ochronę przed wojną. Suwerenność stanowi prawną manifestację siły. Zasady takie, jak niezależność, równość i jednomyślność chronią najwyższą władzę, na określonym terytorium, przed osłabieniem. Nie znaczy to, że suwerenność daje państwom wolność od prawnych ograniczeń czy też pełną niezależność. Suwerenność wskazuje na prawny status państw, jednakże nie są one

⁵E.H. Carr, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations*, wyd. 2, Papermac, London 1995, s. 212.

równe pod względem praw i obowiązków, ponieważ wiążą je różne reguły prawa międzynarodowego⁶.

Suwerenne państwo to także podmiot stosunków ekonomicznych, który realizuje własny interes ekonomiczny bez oglądania się na interes ogólny. Polityka merkantylistyczna polega na manipulowaniu porozumieniami ekonomicznymi, tak aby maksymalizować własny interes, nawet gdy odbywa się to kosztem innych. Interes ten może dotyczyć wielu rzeczy: politycznej niezależności, siły państwa, stabilności rozwoju gospodarczego lub pełnego zatrudnienia. Część realistów twierdzi, że w dobie globalizacji rywalizacja o udział w wolnym rynku stała się ważniejsza niż zdobycze terytorialne, dlatego państwo „handlowe” wypiera państwo „militarne”⁷.

Analizując problem suwerenności państwa w stosunkach międzynarodowych, Morgenthau dochodzi do czterech wniosków. Po pierwsze, umiejscowienie suwerenności zależy od tego, w jakiej mierze rząd państwa jest kontrolowany przez inne państwa, czyli kto sprawuje efektywną władzę na danym terytorium. Po drugie, umiejscowienie suwerenności staje się przedmiotem zarówno oceny politycznej, jak i interpretacji prawnej. Po trzecie, w sytuacji, gdy nie został przesądzony układ sił na danym terytorium, umiejscowienie suwerenności jest czasowo nierozstrzygnięte. Po czwarte, z niepodzielności suwerenności wynika, że suwerenność na określonym terytorium nie może być w tym samym czasie umiejscowiona w dwóch różnych ciałach⁸.

Członkostwo w organizacji międzynarodowej oznacza akceptację ograniczenia swobody działania, a nie rezygnację z suwerenności. Państwa przystępują do takiej organizacji dobrowolnie i mogą w każdym momencie z niej wystąpić. Głosowanie większościowe obejmuje jedynie sprawy techniczne i nie odbiera władzy decyzyjnej rządowi. Gdyby dotyczyło istotnych dziedzin, pozbawiłoby państwa suwerenności, wówczas organizacja międzynarodowa zdobyłaby władzę najwyższą, kompetencje „stanowienia prawa i wprowadzania go w życie w ramach terytorium państwa”⁹. Wyrzeczeniem się suwerenności byłoby np. poddanie się decyzji podjętej w wyniku głosowania większościowego, dotyczącej: zmiany konstytucji państwa, przystąpienia do wojny, zawarcia pokoju, wielkości, rodzaju i sposobu użycia sił zbrojnych, składu rządu lub jego polityki finansowej.

Realściści uważają, że wielkie znaczenie dla koncepcji suwerenności miał traktat westfalski. Według Morgenthaua: „przed końcem wojny trzydziestoletniej suwerenność jako władza najwyższa nad określonym terytorium była faktem politycznym, który

⁶J. Nijman, *Sovereignty and Personality. A Process of Inclusion*, [w:] G. Kreijen et al. (red.), *State, Sovereignty, and International Governance*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 122.

⁷Zob. R. Rosecrance, *The Rise of the Trading State*, Basic Books, New York 1986.

⁸H.J. Morgenthau, *Politics Among Nations*, ss. 335-336.

⁹Ibidem, s. 340.

oznaczał zwycięstwo terytorialnych księstw nad uniwersalną władzą cesarza i papieża z jednej strony oraz nad partykularystycznymi aspiracjami baronów feudalnych z drugiej¹⁰. Zwyciężyło i rozprzestrzeniło się suwerenne państwo, ponieważ ta forma organizacji społecznej skuteczniej zapewniała ludziom bezpieczeństwo¹¹.

Przedstawiciele nowej generacji badaczy, określanych mianem realistów neoklasycznych, m.in. Gideon Rose, Fareed Zakaria, William Wohlforth, Stephen Brooks i Randal Schweller, twierdzą, że o sposobie działania państwa i jego polityce zagranicznej decyduje nie tylko miejsce zajmowane w strukturze systemu międzynarodowego określone w zależności od istniejącej potęgi. Relatywna potęga państw ogranicza opcje działania, jednak nie determinuje konkretnej polityki, która ostatecznie zależy od struktury wewnętrznej państwa¹².

Realistów neoklasycznych interesuje, w jaki sposób relatywna potęga jest wykorzystywana w bezpośrednim działaniu państw. W kategoriach ekonomicznych są oni merkantylistami, zwracają bowiem uwagę, że w polityce zagranicznej liczy się przede wszystkim potęga, którą dysponuje rząd. Państwo, które może łatwo sięgać do narodowych zasobów, jest w stanie prowadzić skuteczniejszą politykę zagraniczną. Państwa dążą nie tyle do maksymalizacji zasobów, ile do maksymalizacji wpływu, który jest rezultatem ekspansji terytorialnej.

Zakaria zwraca uwagę, że polityka zagraniczna jest prowadzona nie przez całe państwo, lecz przez rząd. Potęga państwa jest jedynie częścią potęgi narodowej, którą rząd może wykorzystać do realizacji swoich celów. Liczy się zatem zdolność przywódców do mobilizowania ludzkich i materialnych zasobów na rzecz realizacji celów danego kraju. Państwa, które mogą skutecznie zmobilizować potęgę, zyskują przewagę nad tymi, które tego zrobić nie mogą. Z kolei, gdy struktura państwa ogranicza dostęp do narodowej potęgi, nie wykorzystuje ono wszystkich możliwości prowadzenia efektywnej polityki zagranicznej. W takiej sytuacji były Stany Zjednoczone pod koniec XIX wieku¹³.

Kenneth Waltz twierdzi, że państwa mają moc sprawczą, są racjonalne i zorientowane na cele. Ich cechy antropomorficzne to intencjonalność, przekonania i interesy. Suwerenność dotyczy swobody działania państw, a nie niezależności od innych, oznacza, że „państwo samo decyduje o tym, jak będzie rozwiązywać swoje wewnętrzne i zewnętrzne problemy, czy będzie, czy nie będzie szukać pomocy u innych oraz

¹⁰ Ibidem, s. 341.

¹¹ J. Herz, *The Territorial State Revisited. Reflections on the Future of the Nation State*, „Polity” 1968, nr 1, s. 11.

¹² G. Rose, *Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy*, „World Politics”, October 1998, t. 51, s. 151.

¹³ F. Zakaria, *From Wealth to Power. The Unusual Origins of America's World Role*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 9.

czy poprzez podejmowanie zobowiązań wobec innych będzie ograniczać swoją wolność¹⁴. Państwo, które dobrowolnie ogranicza swoją niezależność, np. przystępując do porozumień międzynarodowych, nie wyrzeka się suwerenności.

Realizm strukturalny różni się od tradycyjnego tym, że uznaje nadrzędność struktury systemu międzynarodowego, która ustanawia warunki funkcjonowania państw, przez co wpływa na ich zachowanie. Jest zdefiniowana przez zasadę organizującą, specyfikę funkcji oraz rozkład siły w systemie. Im bardziej struktura jest zhierarchizowana, tym większa dyferencjacja funkcji; ich podobieństwo tym większe im bardziej jest anarchiczna. Na strukturę nie mają wpływu ani atrybuty państw, np. przekonania liderów politycznych, wewnętrzne instytucje społeczne i polityczne czy ideologia, ani takie działania, jak zawieranie sojuszy wojskowych czy powiązania polityczne i kulturowe. Uwarunkowania strukturalne sprawiają, że chociaż państwa mają różne ideologie, prowadzą podobną politykę zagraniczną. Sposób uporządkowania państw w strukturze systemu międzynarodowego determinuje ich zachowanie na arenie międzynarodowej.

Państwa, które funkcjonują w podobny sposób, różnią się miejscem w hierarchii utworzonej według kryterium siły: jedne są mocarstwami, inne państwami średnimi, pozostałe – małymi. Na ich zachowanie wpływają uwarunkowania zewnętrzne, takie jak relacje siły i polityka innych państw. Znając strukturę systemu międzynarodowego, możemy przewidzieć zachowanie konkretnych aktorów. Oddziałuje ona na politykę, cele i strategię państw oraz na ich zachowanie na scenie międzynarodowej. Niektóre państwa dążą do hegemonii, inne – do równowagi sił, jeszcze inne stosują politykę przyłączenia się do silniejszego.

Struktura systemu międzynarodowego określa warunki funkcjonowania państw. Państwa lepiej przystosowane do tych warunków częściej osiągają sukces i zajmują wyższe miejsce w hierarchii. W celu zwiększenia szans na przetrwanie imitują rozwiązania tych państw, które odniosły sukces, co prowadzi do upodabniania rozwiązań ustrojowych i organizacyjnych. Konkuruje z innymi państwami, a te, które przegrywają, zostają wyeliminowane ze sceny międzynarodowej.

Bezwarunkowe uznanie racjonalności państw prowadzi realizm strukturalny do nieuwzględniania ograniczeń wewnętrznych, które są skutkiem zakłóceń niezależności procesu decyzyjnego, powstającego w wyniku oddziaływania innych państw¹⁵. Przykładem może być oddziaływanie Związku Radzieckiego na proces decyzyjny w państwach

¹⁴ K.N. Waltz, *Theory of International Politics*, Addison-Wesley, Reading, MA 1979, s. 96.

¹⁵ S.D. Krasner, *Sovereignty and Intervention*, [w:] G.M. Lyons, M. Mastanduno (red.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1995, ss. 231-233.

Europy Środkowej i Wschodniej w okresie zimnej wojny, kiedy polityka zagraniczna tych państw nie była wypadkową swobodnie formułowanego interesu narodowego, co zakłada realistyczna zasada racjonalności państw, lecz wynikiem ograniczania ich suwerenności przez czynnik zewnętrzny.

W debacie na temat relacji między agencją a strukturą (*Agent-Structure Debate*) badacze polemizowali z realizmem strukturalnym Waltza, zarzucając mu sprowadzenie podmiotów, czyli państw w systemie międzynarodowym, do roli pionków na szachownicy poruszanych przez niewidzialne siły. Utrzymywali, że agencje mają zdolność do działania lub sprawowania władzy, w tym także do kształtowania struktur społecznych, zgodnie z własnymi intencjami, celami i dążeniami¹⁶.

Realiści utrzymują, że państwa bronią swego terytorium, opierając się wpływowi współzależności. Globalizacja, zasadniczo, nie ogranicza możliwości kontrolowania rynków przez państwa, gdyż nie jest przyczyną, lecz rezultatem polityki państw, rozwija się z ich inspiracji i w ich interesie, przede wszystkim w interesie Stanów Zjednoczonych. Suwerenne państwo jest najlepszą formą organizacyjną, która zapewnia wewnętrzny pokój i wspiera rozwój gospodarczy. Korporacje międzynarodowe nigdy nie dorównają państwom pod względem znaczenia i potencjału. Raymond Aron nazwał wielką iluzją naszych czasów wiarę w to, że ekonomiczna i technologiczna współzależność ostatecznie przewyżczy „polityczne suwerenności” odrębnych państw. Państwa chcą pozostać niezależne, a proces globalizacji nie pozbawia ich autonomii¹⁷.

Zdaniem Mearsheimera, zmniejszanie suwerenności państw w wyniku globalizacji nie może być argumentem na rzecz słabości teorii realistycznej. Realizm nie wymaga, by wyłącznym podmiotem stosunków międzynarodowych były państwa narodowe. Klasyczni autorzy realistyczni – Tukidydes i Machiavelli – pisali swoje dzieła na długo przed tym, zanim powstał, usankcjonowany pokojem westfalskim w 1648 roku, współczesny system państw narodowych. Warunkiem koniecznym suwerenności jest anarchia, przejawiająca się brakiem nadrzędnego regulatora stosunków międzynarodowych, natomiast drugorzędne znaczenie ma to, jakie jednostki polityczne tworzą system, czy są to państwa narodowe, miasta-państwa, plemiona, imperia, księstwa feudalne, klany, gangi czy też inni aktorzy¹⁸. Dopuszczenie innych niż państwa jako podmiotów stosunków międzynarodowych byłoby jednak zasadniczą modyfikacją założeń realistycznych, dokonaną pod wpływem procesów globalizacji.

¹⁶ R. Little, *Rethinking System Continuity and Transformation*, [w:] B. Buzan, Ch. Jones, R. Little, *The Logic of Anarchy. Neorealism to Structural Realism*, Columbia University Press, New York 1993, ss. 102-105.

¹⁷ R. Aron, *Peace and War. A Theory of International Relations*, Praeger, New York 1967, s. 748.

¹⁸ J.J. Mearsheimer, *The Tragedy...*, ss. 364-365.

Wyzwanie dla realistycznej koncepcji suwerenności państwa stanowiła integracja europejska. Teoretycy realizmu tłumaczyli ją koniecznością przeciwstawienia państw Europy Zachodniej komunizmowi oraz niekorzystnym tendencjom, takim jak zagrożenie zewnętrzne oraz utrata pozycji w świecie¹⁹. Obawa przed Związkiem Radzieckim sprawiała, że państwa zachodnioeuropejskie przestały zwracać uwagę na wzajemny stosunek sił, a koncentrowały się na kumulowaniu wspólnej siły przeciwko zagrożeniu zewnętrznemu. Po zakończeniu rywalizacji ideologicznej i zniesieniu żelaznej kurtyny realisci przewidywali zatrzymanie procesu integracji europejskiej oraz powrót do rywalizacji mocarstw²⁰. Zawarty w 1992 roku traktat z Maastricht i kolejne traktaty są dowodami na to, że te przewidywania się nie sprawdziły.

Zdaniem realistów, Unia Europejska nie ma odrębnej suwerenności, korzysta z suwerenności jej głównych państw – Francji i Niemiec. Integracja europejska stanowi formę dominacji państw silnych nad słabymi i drogą do podporządkowania ich sobie. Jest grą prowadzoną między państwami, nie zmienia jednak istoty terytorialnego charakteru suwerenności. Może zostać uzasadniona poprzez fakt, że im bardziej zintegrowana jest Unia Europejska, rozumiana jako organizacja międzynarodowa, tym lepiej służy narodowym interesom państw członkowskich. Integracja w dziedzinie polityki zagranicznej i bezpieczeństwa nie zakończyła się sukcesem, jedynie w dziedzinie ekonomicznej Europa staje się oddzielnym centrum polityki światowej. Integracja europejska ma charakter powierzchowny, nie zmienia anarchicznego charakteru systemu międzynarodowego i polityki siły²¹.

Stanowisko Waltza wobec integracji europejskiej ewoluowało. Najpierw twierdził, że nawet gdyby doszło do zintegrowania państw europejskich w jeden organizm, nie zmieniłoby to charakteru stosunków międzynarodowych – te pozostałyby anarchiczne, chociaż liczba aktorów byłaby mniejsza. W świecie wielobiegunowym, który wyłonił się po zakończeniu zimnej wojny, nie ma większego znaczenia, czy jedno z mocarstw nazywa się Niemcami, czy też Zjednoczoną Europą²². Ostatecznie badacz ów doszedł do wniosku, że przekształcenie Unii Europejskiej w mocarstwo nie jest prawdopodobne²³.

Badacze-realiści dostrzegają jednak, że państwa skłonne są do oddania znacznej części swej autonomii w zamian za korzyści ekonomiczne. Uczestniczą w integracji, ponieważ ona przynosi im istotne korzyści w postaci stabilności cen, pewności

¹⁹ F. Andreatta, *Theory and the European Union's International Relations*, [w:] Ch. Hill, M. Smith (red.), *International Relations and the European Union*, Oxford University Press, Oxford 2005, ss. 25-27.

²⁰ J.J. Mearscheimer, *Back to the Future. Instability in Europe after the Cold War*, „International Security” 1990, t. 15, nr 1, ss. 5-56.

²¹ F. Wayman, P. Diehl (red.), *Reconstructing Realpolitik*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1992, s. 17.

²² K.N. Waltz, *Theory of International Politics*, s. 226.

²³ K.N. Waltz, *Structural Realism After the Cold War*, „International Security” 2000, t. 25, nr 1, ss. 31-32.

kursów wymiany i optymalnych przepływów kapitałowych. Uwzględnianie ich głosu we wspólnych przedsięwzięciach daje szansę zwiększenia wpływów politycznych oraz możliwość korekty niesprawiedliwego podziału zysku ze współpracy. Joseph Grieco zwraca uwagę, że integracja europejska umożliwia mniejszym państwom uniknięcie zdominowania przez państwo silniejsze – zjednoczone Niemcy. Integracja nie jest nieodwracalna, jeżeli państwa oceniają, że nie zabezpiecza ich interesów, mogą się z niej wycofać²⁴.

Podczas gdy dla realistów suwerenność jest konceptem politycznym, oznaczającym rzeczywistą niezależność i autonomię państwa, dla liberałów stanowi koncept prawny, który nie musi oznaczać rzeczywistej niezależności. Robert Keohane utrzymuje, że „zasada suwerenności jako koncept prawny nie powinna być mylona z empirycznymi twierdzeniami, że dane państwo rzeczywiście podejmuje swoje decyzje w sposób autonomiczny. Suwerenność odnosi się do statusu prawnego, cechy podmiotu biorącego udział w światowej polityce”²⁵. Jest ona formą zaproszenia do klubu, którego członkiem może się stać dzięki uznaniu przez dotychczasowych członków za państwo suwerenne. W klubie tym wartością jest przebywanie razem, a nie odgradzanie się i stanie na uboczu. Członkostwo daje państwom możliwość wywierania wpływu na innych i kontrolowania procesów ponadnarodowych oraz prawo do uczestniczenia w zarządzaniu wspólnymi przedsięwzięciami²⁶.

Współzależność, normy i prawo międzynarodowe ograniczają autonomię państwa i zmniejszają zakres sprawowanej przez to państwo efektywnej kontroli. Normy wpływają na zachowanie państw, ponieważ ograniczają nieporozumienia między nimi, oraz na stabilizowanie oczekiwań, co do oddziaływania środowiska międzynarodowego. Instytucjonalne rozwiązania liberalne są sprzeczne z zasadą wyłącznej kontroli państwa nad danym terytorium²⁷.

Teorie liberalne wprowadzają rozróżnienie władzy i suwerenności. Władza jest właściwością przynależną jednostkom, właściwością ilościową, co sprawia, że jednostki mogą przekazać część swojej władzy nie tylko państwu, lecz także instytucji

²⁴ J.M. Grieco, *The Maastricht, Treaty, Economic and Monetary Union and the Neo-Realist Research Programme*, „Review of International Studies” 1995, t. 21, nr 1, s. 34.

²⁵ R.O. Keohane, *Institutional Institutions. Two Approaches*, [w:] J. Der Derian (red.), *International Theory. Critical Investigations*, New York University Press, New York 1995, s. 289.

²⁶ P. Taylor, *The United Nations in the 1990's. Proactive Cosmopolitanism and the Issue of Sovereignty*, „Political Studies” 1999, t. 43, nr 3, ss. 560-564.

²⁷ S.D. Krasner, *Westphalia and All That*, [w:] J. Goldstein, R.O. Keohane (red.), *Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions, and Political Change*, Cornell University Press, Ithaca 1993, s. 238.

ponadpaństwowej²⁸. Suwerenne państwa nie są jedynymi podmiotami stosunków międzynarodowych. Istnieją tzw. nieterytorialni aktorzy – organizacje międzynarodowe, przedsiębiorstwa przemysłowe, partie polityczne i organizacje pozarządowe – którzy utrzymują ze sobą stosunki ponad granicami państw narodowych.

Liberałowie kwestionują realistyczne założenia dotyczące unitarności i racjonalności państw. Ich zdaniem, w rządzeniu biorą udział różne instytucje – społeczne, gospodarcze i obywatelskie, które dążą do realizacji odmiennych, często rozbieżnych interesów, także tych dotyczących polityki zagranicznej. Polityka państwa jest wynikiem przetargów między grupami interesów, których zasięg niejednokrotnie przekracza granice państw, a istniejąca *de iure* i *de facto* suwerenność państwa nie zapobiega temu. Zachowanie państwa na scenie międzynarodowej bywa również nieracjonalne, liderzy kierują się często własnym interesem politycznym, niekoniecznie zgodnym z interesem państwa. W wyniku suwerennej i racjonalnej decyzji państwo może ograniczyć własną swobodę działania. Ustanawiając porządek prawny, któremu podlega, nakłada ograniczenia na swoje zachowanie i sposób wykonywania władzy²⁹.

Liberałowie twierdzą, że suwerenność umiejscowiona jest w społeczeństwie, a nie w zorganizowanym terytorialnie państwie. Polityka zagraniczna państwa nie jest wynikiem oddziaływania struktury systemu międzynarodowego, jak w założeniach realizmu strukturalnego, lecz społeczeństwa, wartości wyznawanych przez obywateli. Celem państwa jest zaspokajanie społecznych i ekonomicznych potrzeb tych ostatnich. Instytucje demokratyczne, odpowiedzialność władz wykonawczych przed parlamentem, wolność słowa, polityczna konkurencja oraz pluralizm w sferze polityki zagranicznej nakładają na rządy ograniczenia.

Liberalni instytucjonaliści twierdzą, że państwa dążą do zachowania swojej suwerenności. Rządy cenią sobie autonomię, dlatego nie powstanie jakaś międzynarodowa instytucja, która sprawowałaby władzę nad państwami³⁰. Państwa będą tworzyć i rozszerzać instytucjonalne rozwiązania tylko w sytuacji, gdy długoterminowe zyski znacznie przewyższą koszty.

Wykorzystywanie potencjału rozwojowego wymaga jednak, aby państwo brało udział w życiu międzynarodowym. Państwa sprawują suwerenność, uczestnicząc w międzynarodowych reżimach, które nakładają ograniczenia na zachowanie państw. Reżimy regulują stosunki międzynarodowe i w ten sposób przyczyniają się do osiągnięcia

²⁸ M. Kelstrup, M.C. Williams, *Introduction. Integration and the Politics of Community in the New Europe*, [w:] M. Kelstrup, M.C. Williams, *International Relations Theory and the Politics of European Integration*, Routledge, London-New York 2000, ss. 1-13.

²⁹ J.N. Rosenau, M. Durfe, *Thinking Theory Thoroughly. Coherent Approaches to an Incoherent World*, wyd. 2, Westview Press, Boulder, Co. 2000, ss. 39-45.

³⁰ R. Keohane, *After Hegemony. Cooperation and Discord In the World Political Economy*, Princeton University Press, Princeton 1984, s. 88.

wzajemnie satysfakcjonujących rezultatów. Państwa nie tracą suwerenności i „nie przestają być państwami z tego powodu, że są członkami reżimu”³¹. Tradycyjne atrybuty suwerennego państwa, takie jak swoboda działania, energia i tajność, ustępują przewidywalności, rzetelności i stabilności oczekiwań.

Każdy reżim międzynarodowy ogranicza suwerenność państwa w takim zakresie, w jakim ono się na to zgodziło, zawierając porozumienie. Jeżeli traktat tworzy organizację, przyznaje jej władzę, a tym samym daje możliwość nałożenia obowiązków na państwa, w pewnych okolicznościach nawet wbrew ich woli. Reżim ogranicza zatem swobodę działania państwa, podporządkowuje jego suwerenność normom międzynarodowym, które nie powinny być naruszane. Nowe reżimy są bardziej skłonne do prowadzenia polityki nastawionej na wspólny interes, natomiast stare realizują interesy państw najsilniejszych, które, wraz z upływem czasu, zwiększały swój wpływ. Również Wspólnoty Europejskie, bezpośrednio po swoim powstaniu, kierowały się wspólnym interesem w większym stopniu niż obecnie, gdy państwa członkowskie zmodyfikowały je we własnym interesie.

Badacze wyróżniają trzy rodzaje powierzenia przez państwa organizacji międzynarodowej suwerennych praw: agencję, delegację oraz przeniesienie. W przypadku agencji organizacja działa na rzecz państw, które są jej mocodawcami, a powierzenie władzy może zostać odwołane, podobnie rzecz ma się z delegacją. Z kolei przeniesienie władzy jest, co do zasady, nieodwołalne. W przypadku delegacji i przeniesienia organizacja sprawuje władzę rzeczywistą i może zawierać umowy wiążące dla państwa³².

Liberałowie dostrzegają, że w luźnym systemie międzynarodowym państwa są od siebie niezależne i realizują swoje interesy kosztem innych, natomiast w systemie ściśle splecionym więzami współzależności nawet najpotężniejsze państwa muszą uwzględniać w swoich rachubach interesy i działanie innych uczestników systemu. Współzależność występuje nie tylko w sferze gospodarczej, lecz także politycznej, społecznej i ekologicznej. Nie ogranicza formalnej władzy państwa, czyli prawnego tytułu do suwerenności, jednak nie jest ono w stanie egzekwować, przynależnego mu z tytułu formalnej suwerenności, prawa do wyboru opcji postępowania³³.

Liberałowie utrzymują, że w wyniku zwiększenia współzależności i nasilenia procesów transnarodowych i integracyjnych władza w systemie międzynarodowym ulega

³¹ P. Taylor, *International Organization in the Modern World. The Regional and the Global Process*, Pinter, London 1993, s. 3.

³² C. Mik, *Powierzenie Unii Europejskiej władzy przez państwa członkowskie i jego podstawowe konsekwencje prawne*, [w:] *Suwerenność i ponadnarodowość a integracja europejska*, J. Kranz (red.), Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza, Warszawa 2006, ss. 85-87.

³³ M. Williams, *Rethinking Sovereignty*, [w:] E. Kofman, G. Youngs (red.), *Globalization. Theory and Practice*, Pinter, London 1996, ss. 113-114.

rozproszeniu. Suwerenność w warunkach współzależności może być egzekwowana kosztem interesów innych państw (jak twierdzą realisci), lecz może też być ograniczana w zamian za wpływ na politykę innych państw. Suwerenność nie jest jednak osłabiania czy rozmywana, lecz redefiniowana. Oznacza nie tyle tradycyjnie rozumiane prawo do wyłącznego zarządzania czy zakres podejmowanych przez państwo decyzji, ile możliwość realizacji własnych interesów. Nie jest ona terytorialnie zdefiniowaną zaporą, lecz kartą przetargową w polityce zagranicznej. Suwerenności nie należy traktować jako „wszystko albo nic”, może ona podlegać gradacji³⁴.

W świecie współzależności podstawą suwerenności jest normatywna siła zawartych w traktatach reguł. Porozumienia międzynarodowe wpływają na suwerenność państw dwojako: związanie traktatami ogranicza swobodę działania państw, czyli suwerenność operacyjną, a zarazem umacnia legitymację wewnętrzną i zewnętrzną, czyli suwerenność formalną. Podleganie zwyczajowemu prawu międzynarodowemu nie jest więc postrzegane jako ograniczenie suwerenności. Zawierając porozumienia międzynarodowe, jak choćby w zakresie integracji europejskiej, państwa świadomie i dobrowolnie ograniczają swoją operacyjną suwerenność w zamian za uzyskanie nowych możliwości realizacji interesów.

Liberalne podejście do suwerenności dopuszcza możliwość ograniczenia praw do wykonywania jej przez państwo oraz przekazanie tych praw na rzecz organizacji międzynarodowej. Jednakże poglądy na temat oddziaływania organizacji międzynarodowych na suwerenne państwa są rozbieżne: albo organizacje międzynarodowe odzwierciedlają siłę państw i służą *de facto* podtrzymaniu ich suwerenności – jak twierdzą realisci, albo kontrolują państwa ograniczając ich suwerenność, co przyczynia się do poprawy jakości stosunków międzynarodowych – jak twierdzą liberałowie³⁵.

James N. Rosenau wyróżnia dwa przenikające się systemy polityki światowej. Pierwszy składa się z aktorów niesuwerennych (*sovereignty-free*), jest wielocentryczny i relatywnie chaotyczny, natomiast drugi, który tworzą aktorzy związani suwerennością (*sovereignty-bound*), jest relatywnie spójny i państwocentryczny³⁶. Inni badacze proponują podzielenie pojęcia suwerenności na komponenty – pewne aspekty suwerenności powinny być utrzymane, inne – odrzucone.

³⁴ R.O. Keohane, *Hobbes's Dilemma and Institutional Change in World Politics. Sovereignty in International Society*, [w:] H.-H. Holm, G. Sørensen (red.), *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War*, Westview Press, Boulder, Co. 1995, s. 177.

³⁵ M.R. Fowler, J.M. Bunck, *Law, Power, and the Sovereign State. The Evolution and Application of the Concept of Sovereignty*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995, ss. 131-132.

³⁶ J.N. Rosenau, *Patterned Chaos in Global Life. Structure and Process in the Two Worlds of World Politics*, „International Political Science Review” 1988, t. 9, nr 4, s. 334.

Liberałowie badają ignorowaną przez realistów kategorię przywództwa. Występuje różnica między władzą nad przedmiotami a władzą nad ludźmi. W tym drugim przypadku zasadnicze znaczenie ma przywództwo. Realistów interesuje przede wszystkim *hard power* (twarda siła), której podstawą jest siła militarna, podczas gdy liberałowie zwracają uwagę na *soft power* (miękką siła), pojmowaną jako zdolność do kształtowania preferencji innych państw zgodnie z własnym interesem. Idea *soft power* wpłynęła na sposób rozumienia i prowadzenia amerykańskiej polityki zagranicznej³⁷.

Formy relacji między państwami – współlistnienie, współzależność i integracja – charakteryzuje różny stopień ograniczenia suwerenności³⁸. W przypadku współlistnienia system międzynarodowy tworzą niezależne państwa suwerenne, w przypadku współzależności występuje pewien stopień ograniczenia suwerenności państw, natomiast w przypadku integracji suwerenność państw jest ograniczona w największym zakresie. Integracja europejska ma unikatowy charakter, jest wywołana czynnikami związanymi ze zmianą istoty stosunków międzynarodowych – wzrostem przepływów międzynarodowych i współzależności, które zmieniły sposób postrzegania przez państwa własnych interesów. Stanowi wynik dążenia do przezwyciężenia trudności kontrolowania współzależności z poziomu państwa i tworzenia instytucji, które zmniejszają niepewność działania, budują zaufanie i przyczyniają się do obniżenia kosztów współpracy.

Integrację ułatwia bliskie sąsiedztwo, podobna kultura i zbliżony poziom rozwoju gospodarczego. Po raz pierwszy w historii integracja dokonuje się, nie jak dotychczas, w wyniku podboju wojskowego lub związku politycznego o charakterze federalnym, lecz na całkowicie nowych zasadach. Inaczej niż realiści, liberałowie uznają, że integracja europejska sprzyja ograniczeniu wpływu państw silnych i umocnieniu państw słabszych. Spotykają się jednak z krytyką za niedocenianie znaczenia państwa jako organizatora życia społecznego we współczesnych stosunkach międzynarodowych. ■

³⁷ Zob. szerzej J.S. Nye, *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, tłum. J. Zaborowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

³⁸ R.O. Keohane, J. Nye, *Power and Interdependence. World Politics in Transition*, Little, Brown, Boston 1977.

PARTNERSTWO CZY UZALEŻNIENIE? RZECZ O AUTONOMII ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH

Piotr Frączak

Poniższy tekst jest próbą znalezienia teoretycznych odpowiedzi na praktyczne wyzwania, jakie stoją przed działaczami organizacji pozarządowych w kwestii określenia tożsamości sektora pozarządowego, jego relacji z państwem i z rynkiem, ale także, a może przede wszystkim, jego relacji z różnymi interesariuszami. Wychodząc od przekonania, że współcześnie rola organizacji opiera się coraz bardziej na ścisłej współpracy z administracją i biznesem, co w znacznym stopniu określa możliwości i niebezpieczeństwa zorganizowanej działalności obywatelskiej poprzez określenie jak niezależność organizacji ma się do uznawanej przez nie wizji społeczeństwa obywatelskiego, aż do określenia niebezpieczeństw i nadziei związanych z funkcjonowaniem organizacji pozarządowych, które swoją tożsamość budować powinny na niezależności mieszczącej się pomiędzy zakorzenieniem w społeczności a budowaniem rzeczywistego partnerstwa.

I. Problemy z niezależnością organizacji

W debacie na temat współczesnego społeczeństwa wyodrębnić można dwa – jak się wydaje, skorelowane – nurty dyskusji, które bezpośrednio odnoszą się do organizacji pozarządowych. Po pierwsze słychać wyraźne głosy *o wzrastającym zapotrzebowaniu na ich udział w życiu polityczno-ekonomicznym współczesnych społeczeństw* (tak w wymiarze poszczególnych państw, jak i międzynarodowym). Widać to zarówno w kontekście deklaracji politycznych i zapisów konkretnych polityk publicznych (np. dotyczących zarządzania funduszami europejskimi, roli ekonomii

społecznej czy wolontariatu), jak i poszczególnych rozwiązań systemowych, w realizację których włącza się organizacje pozarządowe (np. przy podejmowaniu różnych decyzji). Niekiedy polega to wręcz na przeznaczaniu środków publicznych na wspieranie rozwoju działań w tym zakresie¹. Proces ten wynika, jak się wydaje, zarówno z kryzysu, czy obecnie wręcz załamania się idei państwa opiekuńczego, jak i kryzysu legitymizacji demokratycznej – szczególnie na poziomie międzynarodowym (Unia Europejska).

Poszukiwanie rozwiązań, które odciążą administrację z jej socjalnych zobowiązań (przynajmniej z części) wobec obywateli, każe patrzeć z nadzieją na organizacje pozarządowe, których XIX-wieczne funkcje przejęło państwo opiekuńcze. Nie dotyczy to jedynie zlecania zadań publicznych organizacjom będącym tańszą formą, ale także ponownego współdefiniowania zadań publicznych i szukania nowych rozwiązań. W ten sposób dochodzimy do zupełnie nowej formuły funkcjonowania organizacji pozarządowych, nie jako przedłużenia państwa (wykonawcę zadań publicznych), ale jako partnera administracji w „dobrym rządzeniu” (*good governance*), co ma być odpowiedzią na słabnącą skuteczność działań rządu oraz ich legitymizację w zmieniającej się rzeczywistości.

Jednak jest i drugi proces, w którym w coraz większym stopniu *podważa się legitymizację działań organizacji pozarządowych*. Brak bowiem akceptowanych zasad reprezentatywności organizacji pozarządowych, które zresztą mają kłopoty z samookreśleniem. Część organizacji – postrzegając siebie jako przedstawicieli spontanicznych i słabo zinstytucjonalizowanych działań – często dystansuje się od traktowania ich jako reprezentantów szerszych grup społecznych. Dodatkowo w sytuacji rozwoju nowych technologii umożliwiających inne formy samoorganizacji (np. portale społecznościowe), spadku członkostwa na rzecz bardziej nieformalnych form zaangażowania (np. wolontariat) formalne organizacje traktuje się nie jako obszar niezależności, ale przedłużenie (pas transmisyjny) administracji publicznej. Przeciwwstawienie świata zinstytucjonalizowanego światu niezinstytucjonalizowanej aktywności² przesuwą granicę niezależności w kierunku działań niesformalizowanych, stawiając organizacje pozarządowe w dość niezręcznej sytuacji popleczników systemu, które ulegają procesowi *governmentalisation*³.

¹ Przykładowo, obecnie w Polsce istnieje specjalny Fundusz Inicjatyw Obywatelskich realizujący Strategię Wspierania Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego, zaś w ramach funkcjonującego Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013 wydrebniono specjalne działanie 5.4 pod nazwą „Rozwój potencjału trzeciego sektora”.

² Najnowsze ruchy społeczne tzw. „oburzonych” w sposób radykalny odcinają się od formalnych struktur organizacyjnych.

³ Gawin D., *Europejskie społeczeństwo obywatelskie. Projekt obywateli czy eurokratów?* [w:] Gliński P., Lewenstein B., Siciński A., *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, IFIS PAN, Warszawa 2004, s. 36. Pojęcie *governmentalisation* nie tyle oznacza upaństwowienie, a właśnie uzależnienie poprzez upodobnienie się do instytucji państwowych – zbiurokratyzowanie.

Współczesna krytyka organizacji pozarządowych idzie właśnie w tym kierunku, skupiając się z jednej strony na uzależnieniu od źródeł finansowania, jak i od arbitralnych decyzji władzy (funkcjonowanie w systemach – prawnym i gospodarczym)⁴.

Oczywiście obie te tendencje – wzrost roli organizacji i wątpliwości co do ich autentyczności, są ze sobą powiązane. Włączanie organizacji pozarządowych w system zarządzania wymusza na nich dostosowanie się do zasad działania administracji, a konieczność akceptacji wspólnie wypracowanych kompromisów stawia je w zupełnie innej relacji w stosunku do administracji. Czy jednak ta wzajemność musi jednoznacznie oznaczać uzależnienie? Przecież uspołecznienie procesów zarządzania i przejęcie świadczenia usług nie musi (przynajmniej w teorii) prowadzić do jednostronnej zależności, a co więcej może stać się siłą napędową zmian i prowadzić do upodmiotowienia, a nie kolonizacji społeczeństwa⁵.

II. Między organizacjami pozarządowymi a trzecim sektorem

Jak wynika z powyższych rozważań, mówimy o niezależności organizacji pozarządowych w specyficznym wymiarze. Nie chodzi przecież o to, że jakaś konkretna organizacja pozarządowa jest niezależna, ale czy organizacje pozarządowe z zasady są niezależne, czyli czy stanowią rzeczywistą przeciwwagę dla państwa (a także dla rynku – ale o tym za chwilę). Mówimy więc o pewnym sektorze organizacji pozarządowych, o systemie, choć bez wątpliwości niezależne organizacje w znacznym stopniu przyczyniają się do niezależności całego sektora, ale też sektor – o ile uznamy go za niezależny – może przyczyniać się do niezależności organizacji.

Nie ma też jasności, jak należy definiować organizacje pozarządowe, bo zazwyczaj próbuje się opisać złożone i wielowymiarowe zjawisko⁶, które, o ile stosuje arbitralne definicje, powoduje tyle porządku, co zamieszania. Przykładowo, próba ograniczania organizacji pozarządowych jedynie do form prawnych fundacji i stowarzyszeń upraszcza opis statystyczny, w istocie utrudniając ogląd całości. Bardzo trudno rozgraniczyć – z punktu widzenia opisywanej przez nas problematyki – czym różni się stowarzyszenie prowadzące działalność gospodarczą od spółdzielni socjalnej, mały autentyczny

⁴Dyskusje takie toczą się właściwie permanentnie w sektorze organizacji pozarządowych od czasu do czasu wchodząc do debaty publicznej, por. np. Jan Winiecki, *Rząd nad rządami. Organizacje pozarządowe stały się największym hamulcem XXI wieku* Wprost 16.10.2006, Danuta Kuroń, *Czy autonomiczne organizacje społeczne są potrzebne?*, Krytyka Polityczna 12.07.2009, <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/Kuron-Czy-autonomiczne-organizacje-spoeczne-sa-potrzebne/menu-id-197.html>, Agnieszka Graf *Urzędasy, bez serc, bez ducha*, „Gazeta Wyborcza” 06.01 2019.

⁵Por. Frączak P., *Organizacje pozarządowe a państwo*, „Trzeci Sektor” nr 20/2010.

⁶Por. Frączak, Skrzypiec, *Organizacje pozarządowe – w poszukiwaniu kryteriów definicyjnych*, „FederalistKa” nr 8/2011.

związek zawodowy od stowarzyszenia zawodowego, prowadząca działalność gospodarczą fundacja od spółki działającej nie dla zysku (*non profit*). Wydaje się, że prof. Gliński w definicji organizacji pozarządowej (chyba jednej z najpełniejszych) określa je, bez odwołania się do formy prawnej „jako specyficzne, współczesne formy samoorganizacji społecznej, struktury integrujące grupy obywateli, charakteryzujące się względnie dojrzałą tożsamością społeczną, określonym stopniem zorganizowania, prywatnym charakterem inicjatywy, dobrowolnością uczestnictwa, niezależnością i niekomercyjnością, a także – na ogół – znacznym udziałem wolontariatu i istotną rolą w kształtowaniu postaw ludzkich (zarówno osób uczestniczących w organizacjach, jak i posiadających jakikolwiek z nimi kontakt)”⁷. Niezależność w tej definicji należy rozumieć zarówno, jako brak bezpośredniej zależności instytucjonalnej, ale także jako coś, co w definicji Glińskiego określa się słowami samoorganizacja, dojrzała tożsamość społeczna, zorganizowanie. Organizacje w tym rozumieniu są „niezależne w tym sensie, że muszą same określić zasady swojego działania i władze kompetentne do podejmowania decyzji”⁸. Te dwie definicje niezależności, co prawda niesprzeczne, ale też nie tożsame, musimy rozpatrywać wspólnie. Konstytutywna dla organizacji zasada niezależności jest na tyle ważna, że np. *Charity Commision* w Wielkiej Brytanii jest zobowiązana ściagać organizację „gdy niezależność organizacji charytatywnej jest poważnie poddawana w wątpliwość”⁹.

Również w polskich dokumentach, w których próbuje się określić wewnętrzne zasady działania organizacji (tzw. samoregulacja), temat niezależności jest mocno akcentowany. Karta Zasad Działania Organizacji Pozarządowych (dokument mający ambicję bycia swoistym kodeksem etycznym tego sektora w Polsce) zasadę niezależności definiuje w następujący sposób:

Organizacje pozarządowe są samorządne i niezależne. Zasady ich działalności określają wewnętrzne mechanizmy samoregulacji tak na poziomie poszczególnych organizacji, jak i branż. Niezależność – zarówno od źródeł finansowania, jak i politycznych ośrodków władzy – jest podstawowym wyzwaniem organizacji¹⁰.

⁷ Gliński P., *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesu czy pożytku publicznego?*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 17.

⁸ Defourny J. i Develtere P., *Ekonomia społeczna: ogólnosiwiatowy trzeci sektor w trzeci sektor dla zaawansowanych*, [w:] *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2006, ss. 27-28.

⁹ Skrzypiec R., *Przegląd zagranicznych standardów i metod oceny jakości działania organizacji pozarządowych* [w:] *Idem, Ocena jakości działania organizacji pozarządowych*, MPIPS, Warszawa 2009, s. 30.

¹⁰ Karta zasad działania organizacji pozarządowych, „FederalistKa” nr 3/2010, s. 10.

W Karcie Zasad widać wyraźne odwołanie do niezależności rozumianej szerzej niż niezależność pojedynczej organizacji. Trzeci sektor traktować tu należy, nie tylko jako prosty zbiór organizacji, ale jako nową jakość, której cechami konstytutywnymi¹¹ są:

1) poczucie przynależności, czyli świadomość uczestniczenia we wspólnym dziele podnoszenia jakości życia poszczególnych ludzi i społeczeństwa jako całości;

2) istnienie infrastruktury „trzeciego sektora”, czyli systemu instytucji umożliwiających reprezentowanie, przepływ informacji oraz definiowanie potrzeb.

Dlatego mówiąc o niezależności będziemy zastanawiać się jednocześnie nad dwoma problemami:

1) na ile organizacja (organizacje) samodzielnie definiuje cele swojej działalności,

2) na ile organizacja (organizacje) może realizować wyznaczone przez siebie cele.

III. Organizacje pozarządowe a państwo

Organizacje pozarządowe tradycyjnie utożsamiane są z obywatelskim oporem wobec władzy. Nie ma wątpliwości, że jednym z podstawowych motywów politycznych do inicjowania i uczestniczenia w samoorganizacji w początkach nowożytności była chęć przeciwstawiania się tyranii. W XVIII wieku, według J. Keana, to właśnie „strach przed władzą absolutną, despotyzmem był jednym z najważniejszych czynników, decydujących o ukształtowaniu się nowoczesnej formy społeczeństwa obywatelskiego”¹². Ta podstawowa forma samoobrony społecznej, która przyjmowała formę spisków, związków, a następnie klubów politycznych (zaczątków nowoczesnych partii politycznych w trakcie rewolucji francuskiej) poprzez cały wachlarz tajnych stowarzyszeń (bez odwołania do których trudno jest zrozumieć historię XIX wieku¹³), aż po tzw. „stare ruchy społeczne” z silnym, będącym w opozycji wobec państwa, ruchem związkowym¹⁴, czy całym spektrum ruchów narodowowyzwoleńczych, to historia walki samoorganizującego się społeczeństwa z władzą. To właśnie podejście de Tocqueville’a, który podkreślał, że organizacje nie tylko „bronią się przed despotyzmem większości

¹¹ Por. Frączak P., *Trzeci sektor w III Rzeczypospolitej*, Fundusz Współpracy-BORDO, Warszawa 2002, s. 13.

¹² Markiewicz B., *Liberum veto albo o granicach społeczeństwa obywatelskiego* [w:] Markiewicz B. (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1993, s. 83.

¹³ Por. Marciniak W., *Tajność ruchu społecznego jako problem rozwoju organizacji*, [w:] E. Lewicka-Banaszak, P. Marciniak i W. Modzelewski (red.), „Studia nad ruchami społecznymi” nr 1, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1987, s. 56.

¹⁴ Oczywiście ruch związkowy nie był jednolity, jednak zwracamy uwagę na jego polityczną rolę, jako formy samoorganizacji ruchu robotniczego.

bądź uroszczeniami władzy królewskiej”¹⁵. Zarzucał on ówczesnym Europejczykom, że w wolności stowarzyszeń widzą „tylko prawo do wypowiadania wojny rządowi”¹⁶, a według niego „[s]towarzyszenie polityczne, przemysłowe, handlowe, czy nawet naukowe i artystyczne, jest odpowiednikiem oświeconego i potężnego obywatela, którego nie można w dowolny sposób samowolnie naginać ani po cichu gnębić i który, broniąc swoich własnych praw przed zakusami władzy, ratuje jednocześnie wolność powszechną”¹⁷.

Jednak tak zachwalane przez de Tocqueville’a inicjatywy amerykańskie dość szybko podjęły działania analogiczne do tych podejmowanych w Europie. „Napotykać trudności w osiągnięciu pożądanego ideału, wyciągały logiczny wniosek, iż dzieło przebudowy moralnej zacząć trzeba od świata zewnętrznego. Skoro (...) dobry przykład nie wystarczał do wywołania pożądaných przemian, należało zaangażować się aktywnie po stronie reform. Natchnienie do działania czerpano na równi z Biblii i Konstytucji”¹⁸. Tak oto aktywność inicjatyw, które z założenia były antyrządowe lub przynajmniej alternatywne do działań rządu, zaczęły narząd wpływać. Możemy je traktować jako poprzedników dzisiejszych organizacji pozarządowych – przyczyniły się one walenie, zarówno w sferze wypracowania rozwiązań (edukacja, zabezpieczenie społeczne, służba zdrowia itp.), jak i nacisku na władzę w celu przyjmowania rozwiązań systemowych do powstania tzw. „państwa dobrobytu”, które ze swej istoty marginalizowało rolę organizacji pozarządowych. Tu sektor *non profit* ma za zadanie wykonywanie zadań administracji – „główną cechą tego modelu jest wykorzystywanie nierządowych (...) jednostek do spełniania zadań rządowych”¹⁹ – lub pełnienie funkcji wobec administracji uzupełniającej. W tym kontekście zrozumiała jest teoria Salamona, mówiąca, że o konieczności ścisłego związku organizacji pozarządowych i rządu decyduje zawodność organizacji (*voluntary failure*), których działalność wymaga korekty ze strony administracji. „W tych warunkach ani zastąpienie sfery *non profit* przez rząd, ani zastąpienie rządu przez sferę *non profit* nie ma tak wielkiego sensu jak współpraca między nimi”²⁰.

¹⁵ De Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 345.

¹⁶ Ibidem, s. 154.

¹⁷ Ibidem, s. 475.

¹⁸ Grinberg D., *Stowarzyszenia obywatelskie jako siła reformatorska w dziewiętnastowiecznej Ameryce*, „Znak” nr 10, 1982, s. 1207.

¹⁹ Salamon L.M., *Partnerzy w służbie publicznej. Zakres i teoria stosunków rządów z organizacjami non profit* [w:] „Materiały z zagranicy” Zeszyt 3, IPISS, Warszawa 1993, s. 27.

²⁰ Ibidem, s. 33.

Kryzys idei państwa opiekuńczego i powrót do idei społeczeństwa obywatelskiego w latach 70.²¹ jest także powrotem do dyskusji nad relacjami państwo – organizacje pozarządowe. Po próbach komercjalizacji sektora przez system kontraktowania (proces ten najwyraźniej widać na przykładzie Wielkiej Brytanii²²) powoli pojawia się nowe podejście, które odkrywa, że „prawdziwą społeczną wartością trzeciego sektora nie są 'produkty' działań organizacji pozarządowych, lecz społeczne dobro wypływające z faktu, że obywatele uczestniczą i wspierają dobrowolne inicjatywy”²³. Trzeba jednak pamiętać, że powrotu do XIX-wiecznej niezależności sektorów już nie ma. Zbyt wiele organizacji pozarządowych jest ściśle powiązanych z funkcjonowaniem współczesnego państwa, zaś roszczenia socjalne współczesnych społeczeństw wymuszać będą angażowanie się państwa w ich zabezpieczenie.

IV. Jeśli nie konfrontacja, to co?

Patrząc na modelowe relacje państwa i trzeciego sektora, można jednak próbować określić, w jaki sposób niezależność organizacji pozarządowych jest zagrożona. Przyjmijmy rozróżnienie sformułowane przez Adil Najam²⁴, który wymienia cztery typy – kooperację, kooptację, komplementarność i konfrontację – w zależności od tego na ile cele i metody działania trzeciego sektora i administracji są podobne, a na ile odmienne (por. rys.). Na podstawie powyżej przedstawionych argumentów odrzucimy jako dominujące w relacjach państwo – organizacje pozarządowe konfrontacje (co nie zmienia faktu, że dla wielu pojedynczych organizacji taka relacja z państwem może pozostać dominującą) i komplementarność (która, choć zapewnia dużą niezależność i tworzenie alternatywnych rozwiązań, musi w obecnych warunkach stanowić jedynie margines działań). Również kooptacja, która w tym modelu oznacza właściwie realizację odmiennych celów w podobny sposób, ale w rzeczywistych warunkach, prowadzi do wykorzystania organizacji jako realizatora zewnętrznych dla nich celów. Nadzieję budzi idea kooperacji, pozwalająca znaleźć wspólne cele i wspólne metody ich osiągnięcia.

²¹ Szacki J., *Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego* [w:] Szacki J. (wybór) *Ani księżę, ani kupiec: obywatel*, ZNAK, Kraków 1997, s. 16.

²² Por. Lewis J., *Relacje państwo – sektor ochotniczy w Wielkiej Brytanii*, „Trzeci Sektor” nr 8/2006.

²³ Kisilowski M., *Prawo sektora pozarządowego. Analiza funkcjonalna*, LexisNexis, Warszawa 2009, s. 111.

²⁴ Por. M. Rymsza, A. Zimmer, *Zakorzenienie organizacji non-profit: relacje między rządem a sektorem non-profit*, [w:] M. Mozga-Górecka, J. Herbst, J. Wygnański, *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Nowoczesne państwo i organizacje pozarządowe – wybór tekstów*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008.

Preferowane strategie (środki)		Cele (punkty dojścia)	
		Podobne	Odmienne
	Podobne	Kooperacja	Kooperacja
	Odmienne	Komplementarność	Konfrontacja

Rys. Źródło: Najam za Rymsha, Zimmer 2008, s. 35

Jednak, jak słusznie stwierdzają Anheier i Mertens, modele trzeciego sektora w dużej mierze odwzorowują charakterystyczne dla danego społeczeństwa „tradycje relacji pomiędzy państwem a społeczeństwem i pomiędzy trzecim sektorem a całą gospodarką”²⁵. Z tego też względu, np. patrząc na polski sektor pozarządowy, bardzo trudno o jednoznaczną diagnozę. Niewątpliwie wpływy dominujących rozwiązań europejskich kierują nasze działania w stronę kooperacji (charakterystycznej dla współczesnych demokracji europejskich), jednak nasza specyfika łączy dość silnie i elementy innych modeli. Dla władzy ciągle jeszcze jest pociągający model kooptacji (charakterystyczny dla systemów posttotalitarnych), a dla wielu działaczy sektora model konfrontacyjny (charakterystyczny dla systemów w trakcie transformacji). Co więcej, specyfika polskiego sektora powoduje, że część działaczy odwołuje się także do wizji sektora jako komplementarnego (tradycje amerykańskie) wobec państwa. Piszac więc o pewnych propozycjach rozwiązań, trzeba wyraźnie podkreślić, że ich użyteczność (przynajmniej w polskich warunkach) może być ograniczona.

V. Trzeci, znaczy niezależny również od biznesu

Odrodzenie się idei społeczeństwa obywatelskiego i budowanie tożsamości sektora organizacji pozarządowych, w sposób jednoznaczny, wprowadziło w praktykę działalności społecznej wizję trójdzielnego modelu społeczeństwa, w którym wyraźnie mówi się o trzecim sektorze, rozumianym jako tworzenie się „struktury instytucji pośredniczących”²⁶. Ta, odwołująca się m.in. do Gramsciego, wizja na trwałe wpisała się w praktyczne rozumienie istoty działań organizacji pozarządowych. To właśnie nie tylko tradycyjne podejście, oparte na przeciwstawianiu państwu społeczeństwa obywatelskiego, ale podkreślające

²⁵ Anheier H.K. i Mertens S., *Sektor non-profit w perspektywie międzynarodowej i europejskiej: dane, teoria i statystyka*, [w:] *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2006, s. 72

²⁶ Trzeci sektor postrzegany jest w kategoriach sieci pośredniczących (*intermediary networks*), czyli takich „organizacji lub instytucji, które stwarzają platformę dla mediacji pomiędzy interesami lub dążeniami rozmaitych stron”. [Zob. przyp. 1 [w:] Pankoke E., *Dobrowolne stowarzyszenia i zaangażowanie obywatelskie. Sieci dobrowolne i pośredniczące - europejskie tradycje, dyskursy i perspektywy*, [w:] *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora - wybór tekstów*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2006 s. 181.

niezależność także od kapitalistycznej gospodarki rynkowej, która, jak zauważają Cohen i Arato, może być „dla społecznej solidarności, społecznej sprawiedliwości czy nawet autonomii równie niebezpieczne, co administracyjna potęga nowoczesnego państwa”²⁷, stało się podstawą koncepcji trzeciego sektora.

Jednak niezależność trzeciego sektora od biznesu nie jest już tak dobrze opisana jak relacje trzeci sektor – państwo, a opierają się one na podobnych zasadach. Mamy więc (poza skrajnymi organizacjami, totalnie negującymi państwo lub rynek), w analogii do opisanej wyżej kooptacji, konfrontacji, komplementarności i kooperacji, organizacje uzależnione²⁸, strażnicze, alternatywne i współpracujące. W pierwszym przypadku obywatele, poprzez swoje organizacje (np. konsumenckie czy ekologiczne), starają się korygować niedociągnięcia zachowań biurokratycznych administracji, jak i nastawionych na maksymalizację zysku (kosztem praw człowieka, konsumentów, środowiska naturalnego). W sytuacji organizacji alternatywnych, które próbują realizować podobne cele jak biznes i administracja, ale innymi metodami, mamy swoistą konkurencję. W przypadku organizacji współpracujących mamy próbę porozumienia „ponad podziałami” i stworzenia pewnej synergii w działaniach międzysektorowych.

Z analizy doświadczeń działania organizacji pozarządowych wobec korporacji wynika, że i w obszarze relacji organizacje pozarządowe – biznes, strategie konfliktowe (choć momentami niezbędne) wypierane będą poprzez relacje zapośredniczone przez państwo (tworzenie nowych przepisów²⁹), lub także współpracę zakładającą, że „obie strony osiągną korzyści, a pozytywne efekty będą odczuwalne dla społeczeństwa”³⁰. Oznacza to, że, podobnie jak w przypadku administracji, tak i w biznesie, niezależność będzie musiała brać pod uwagę jakąś formę kooperacji.

Podobnie jak w przypadku relacji z państwem, w polskim sektorze mamy dość specyficzną sytuację, o której warto wspomnieć. Tym, co utrudnia analizę niezależności w kontekście działań komercyjnych jest inne podejście do rozumienia trzeciego sektora w tradycji amerykańskiej (sektor *non profit*) i europejskiej (ekonomia społeczna)³¹. W polskich warunkach trzeci sektor nie do końca mieści się w jednej koncepcji. W sytuacji przerwanej własnej tradycji społecznikowskiej oraz korzystania w procesie transformacji

²⁷ Za Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004, s. 286.

²⁸ Organizacje istniejące wyłącznie po to, aby realizować biznesowe cele finansujących je przedsiębiorstw, albo poza strukturami administracji realizować jej zadania.

²⁹ Yaziji M., Doh J., *Organizacje pozarządowe a korporacje*, PWN, Warszawa 2011, s. 249.

³⁰ Ibidem, s. 16.

³¹ Por. Frączak, Skrzypiec, *Organizacje pozarządowe – w poszukiwaniu kryteriów definicyjnych*, „FederalistKa” nr 8/2011.

równolegle z różnych źródeł, a co za tym idzie i ideowych rozwiązań³², ciągle jeszcze występuje myślenie o społeczeństwie obywatelskim bliższe wizji Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych niż rewolucyjno-oświeceniowej wizji rewolucji francuskiej³³. Rozwiązania europejskie, takie jak ekonomia społeczna, demokracja pracownicza, zostały do nas importowane wraz z unijnymi środkami (np. Inicjatywa Wspólnotowa EQUAL) czy dyrektywami (np. dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2002/14/WE z dnia 11 marca 2002 r.). W polskich warunkach organizacje pozarządowe starają się dystansować do zarabiania pieniędzy, utożsamiając ekonomię społeczną raczej z interwencjonizmem państwa w obszarze zatrudnienia osób zagrożonych wykluczeniem niż samodzielnością ekonomiczną, zaś współpracę z biznesem jedynie jako transfer środków.

VI. W poszukiwaniu prawdziwej autonomii

Trójczłonowy model społeczeństwa obywatelskiego wskazuje na rolę formalnej niezależności organizacji pozarządowych zarówno od instytucji publicznych, jak i biznesu. Choć ta niezależność bywa w praktyce często podważana, to jednak w sferze teorii jest jak najbardziej bezdyskusyjna, ale przecież formalna niezależność to jeszcze za mało. Podstawowym pytaniem jest: na ile zarówno organizacje pozarządowe, jako pojedyncze podmioty, jak i zbiorowy aktor działań społecznych są uzależnieni od zewnętrznych warunków, czyli na ile formy samoorganizacji są rzeczywiście emanacją społecznej, spontanicznej aktywności i na ile podejmowane działania są wynikiem rzeczywistych wyborów, a na ile odpowiedzią na zapotrzebowanie zewnętrzne. Można by zadać pytanie, w jakim stopniu organizacje pozarządowe są „zewnątrzsterowne”? To, że w pewnej mierze tak jest, nie ulega wątpliwości.

Upublicznienie, będących jeszcze w XIX wieku zrzeszeniami prywatnymi, stowarzyszeń oznaczało nie tylko nadanie im osobowości prawnej, ale też nadanie im „charakteru organizacji funkcjonujących w społeczności jako organizacje publiczne, a to, co było w nich prywatne, zostało niejako zagubione”³⁴. Statuty dzisiejszych organizacji – które jeszcze przez Abramowskiego³⁵ traktowane były jako „nieterytorialne rzeczpospolite”, których „konstytucje” były podstawą ich wolności i twórczego podejścia do działań społecznych – często traktowane są jak formalny

³² Frączak 2002, op. cit. s. 41.

³³ Por. Krzemiński I., *Świat zakorzeniony*, Grupy Polityczne „Wola”, Warszawa 1988, s. 78.

³⁴ Hübner P., *Pojęcia i tradycje samoorganizacji społecznej w Polsce*, [w:] P. Gliński i in. (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2002, s. 68.

³⁵ Por. np. Abramowski E., *O stowarzyszeniu w ogóle*, [w:] Abramowski E., *Kooperatywa*, Stowarzyszenie Obywatele Obywatelom, Łódź 2010.

wymóg, który ma znaczenie dla rozwiązywania wewnętrznych konfliktów, a nie jest sposobem decydowania o wspólnych działaniach.

Z drugiej strony mamy niewątpliwie do czynienia ze zjawiskiem z jednej strony etatyzacji, z drugiej zaś komercjalizacji działań organizacji pozarządowych. Realizacja usług społecznych, wykonywanych na zlecenie administracji, prowadzi z jednej strony do upodobnienia się organizacji do administracji (co ułatwia rozliczenie się z powierzonych środków publicznych), z drugiej zaś do upodabniania się do instytucji biznesowych (co ułatwia im konkurowanie o środki publiczne). Jednocześnie poszukiwanie źródeł finansowania w biznesie (tzw. biznesie odpowiedzialnym społecznie) zmusza organizacje do odpowiadania na zapotrzebowanie biznesowe, które często ma raczej wymiar PR, a sukcesy muszą być wymierne i widoczne, co w wielu wypadkach nie odpowiada celom organizacji. W tych wypadkach może okazać się, że niezależne formalnie organizacje w istocie realizują cele zewnętrzne wobec swojej misji, co każe poddawać w wątpliwość ich niezależność.

Ta wątpliwość prowadzi nas bezpośrednio do pytania o rolę organizacji – czy są one w istocie elementem systemu, czy też instytucjami, które ten system zmieniają³⁶. To rozróżnienie jest czymś naturalnym w dyskursie dotyczącym organizacji pozarządowych. Przedstawiciele organizacji chętnie widzą się jako realizatorzy wolności (m.in. z uwagi na dość luźne struktury, formalnie demokratyczny sposób powstawania i wybierania władz, oddolne określanie celów), podczas gdy obserwatorzy zewnętrzni zwracają uwagę na ich silne uzależnienie. Czy jest to tylko inny sposób patrzenia, czy też organizacje ze swej istoty pełnią różne funkcje? Jeżeli tak, to należy przyjąć, że „te aspekty współczesnych instytucji, które przyczyniają się do autonomii i dalszej racjonalizacji społeczeństwa obywatelskiego, tworzą stronę pozytywną; te zaś, które sprzyjają reifikacji i kolonizacji – stronę negatywną”³⁷. Organizacje więc są z jednej strony „pretorianami systemu”³⁸, z drugiej zaś strony „agentami zmiany”³⁹. Ich formalna niezależność od administracji i rynku w tym wypadku jest drugorzędna w stosunku do tego, kogo w istocie reprezentują i jakie cele sobie stawiają.

³⁶ Za Cohen, Arato, możemy odwołać się tu do Habermasowskiej kategoryzacji sfery życia (przeżywania) i systemu.

³⁷ Cohen J.L., Arato A., *Spółczesność obywatelska a teoria społeczna* [w:] Szacki J. (wybór) *Ani ksiądz, ani kupiec: obywatel*, ZNAK, Kraków 1997, s. 163.

³⁸ Pojęcie to zaczerpnąłem z tematu dyskusji, która odbyła się w Fundacji im. Stefana Batorego „Pretoriańska gwardia demokracji”, bo chyba dobrze oddaje istotę problemu.

³⁹ Odwołuję się tu do definicji Druckera „Organizacja pozarządowa nie dostarcza rynkowi towarów i usług ani nikim nie rządzi. [...] organizacja pozarządowa istnieje po to, by wywołać zmiany w jednostce i w społeczeństwie”, Drucker P.F., *Zarządzanie organizacją pozarządową*, Fundusz Współpracy, Warszawa 1995, ss. 10-19.

Konieczność uniezależnienia się (a przynajmniej przekonania opinii publicznej o tym, że są niezależne) zarówno od administracji, jak i od rynku jest dla organizacji pozarządowych (trzeciego sektora) niewątpliwie wyzwaniem. Jednak niezrozumienie istoty problemu prowadzi do uproszczonej wizji, która traktuje niezależność od państwa jako niezależność finansową, zaś niezależność od rynku jako oparcie się na subsydiach rządowych (samorządowych). W ten sposób niezależność organizacji uważa się za „trzymanie równego dystansu” lub równoważenie wpływu, chociażby poprzez dywersyfikację źródeł finansowania⁴⁰. Takie ustawienie się pomiędzy Scyllą administracji a Charybdą biznesu może w istocie oznaczać kolonizację sektora pozarządowego, który staje się tym samym, nie czymś samoistnym, autonomicznym, ale czymś pośrednim, w którym ścierają się dwie sprzeczne tendencje „upaństwowienia społeczeństwa” i „sprywatyzowania państwa”. Jest to szczególnie widoczne w sytuacji Polski, która, jak wspominałem, nie ma wypracowanego modelu współpracy.

VII. Partnerstwo jako sposób

Wychodząc z założenia, że w dzisiejszych czasach niezależność nie może opierać się na separacji, dochodzimy do wniosku, że w żadnym wypadku społeczeństwo nie może „pozostawać ani w relacji negatywnej do państwa, ani w takiej relacji pozytywnej, która (...) oznacza jego totalne zespolenie się z państwem, (...) ani takiej, która spycha je do roli służebnej wobec państwa”⁴¹. Podobnie jest z biznesem, gdzie niechęć i odmienne wartości łączą się z podziwem, co do skutecznych technik zarządzania i nadzieją na wsparcie. Wyjściem, coraz częściej opisywanym jako panaceum na te problemy, jest idea partnerstwa. Jest to próba ściślej współpracy z innymi typami podmiotów (pozostałymi sektorami), która pozwala wykorzystywać szanse, jakie stoją przed organizacjami (trzeciego sektora), a jednocześnie zapewnić pożądaną (przez ten sektor) i oczekiwaną (przez opinię publiczną) niezależność sektora, zwanego przecież czasem sektorem niezależnym.

Idea partnerstwa stoi u podstaw nowego paradygmatu w zarządzaniu publicznym, określanym jako *good governance*⁴² i może być definiowana poprzez dwa czynniki – tożsamość organizacji i wzajemność (por. rys.).

⁴⁰ Organizacje uznaje się najczęściej za niezależną, o ile jej finansowanie w większości nie pochodzi z jednego źródła.

⁴¹ Bokajło Q., *Spółczesność obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*, [w:] Bokajło W., Dzubka K. (red.) *Spółczesność obywatelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 37.

⁴² J.J. Wygnański, *Ekonomizacja organizacji pozarządowych. Możliwość czy konieczność?*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008, s. 18.

Tożsamość organizacji		Wzajemność	
		Niska	Wysoka
	Wysoka	Kontratakowanie	Partnerstwo
	Niska	Przedłużanie	Koopatacja i stopniowa absorbcja

Rys. Brinkerhoff 2006 ss. 90 i nast.

Oznacza to, że partnerstwo opierać się musi na dwóch, częściowo przeciwstawnych, tendencjach – do silnej wzajemności (co naturalnie powinno upodabniać partnerów, stąd tendencje do etatyzacji i komercjalizacji organizacji pozarządowych) i silnej tożsamości (co, w naturalny sposób, utrudnia współpracę). Nadzieje, które wiąże się z partnerstwem, mogą więc być spełnione o tyle, o ile organizacje (pojedyncze, ale także jako trzeci sektor) zachowają swoją tożsamość. Wydaje się, że jest to możliwe jedynie przy utrzymaniu niezależności oraz wsparcia ze strony sił, które potrafią przeciwstawiać się dominacji tak państwa, jak i rynku.

W tym kontekście warto wspomnieć, sformułowaną w trakcie poszukiwania polskiego modelu ekonomii społecznej, koncepcję *upodmiotowienia*⁴³ ekonomicznego i politycznego tak jednostek, które angażują się w aktywność obywatelską, jak i samych organizacji pozarządowych, funkcjonujących jako ważni aktorzy w sferze politycznej i ekonomicznej. Z tego punktu widzenia tradycyjny sektor obywatelski, jako niesamodzielny ekonomicznie (patrz rys.), może okazać się niewystarczająco niezależny, aby móc „w większym stopniu niż dotychczas podejmować suwerenne decyzje, co do celu i form swojej działalności”⁴⁴.

	Niesamodzielnosc ekonomiczna	Usamodzielnienie ekonomiczne
Neutralność polityczna	Filantropia	Stara (tradycyjna) ES
Upodmiotowienie polityczne	Sektor obywatelski	Nowa ES (przedsiębiorczość społeczna)

Rys. za Wygnański, „Ekonomia społeczna w Polsce...” s. 21

⁴³ Ciekawe jest zastosowanie tu pojęcia uwłaszczenia. Zacerpnąłem je od Stefana Bratkowskiego [Bratkowski S., *Co zrobić, kiedy nic się nie da zrobić? Rzecz o samorządach pracowniczych*, Oficyna WE, Warszawa 1983], bo wydaje się, że oddaje istotę procesów emancypacyjnych ostatnich kilku wieków – od uwłaszczenia chłopów, poprzez uwłaszczenia robotników, po uwłaszczenie obywateli.

⁴⁴ Por. Kuba Wygnański, *Ekonomia społeczna w Polsce – definicje, zastosowania, oczekiwania, wątpliwości*, FISE, Warszawa 2006, s. 20.

Kwestie demokratyzacji i partycypacji życia społecznego w coraz większym stopniu dotyczą nie tylko praw politycznych, ale też ekonomicznych. Dlatego też uspołecznienie działań gospodarczych i ekonomizowanie działań społecznych może stwarzać warunki do zachowania przez organizacje niezależności. W ten sposób odchodzimy od myślenia wyłącznie w kategoriach opozycji państwo – rynek, które w istocie sprowadza nas w obszar podejścia roszczeniowego, gdzie dystansowanie się do praw rynkowych oznacza uzależnienie od państwa, zaś deetatyzacja automatycznie kojarzy się z prywatyzacją.

VIII. Niebezpieczeństwa braku zakorzenienia społecznego

Prosta niezależność w świecie sieci wzajemnych powiązań prowadzi wprost do wykluczenia i marginalizacji. Próba jednoczesnego uniezależniania się od państwa i od rynku przy jednoczesnej chęci aktywnego uczestnictwa w życiu polityczno-gospodarczym prowadzi do patrzenia na organizacje pozarządowe i cały trzeci sektor w szerszej perspektywie jak na instytucje działające gdzieś pomiędzy biznesem, administracją, a... społeczeństwem, uosabianym przez rodziny, gospodarstwa domowe czy wspólnoty sąsiedzkie⁴⁵, bowiem to społeczeństwo (zwane czasem czwartym sektorem) ma decydujący wpływ na niezależność organizacji. Odwołując się właśnie do takiego modelu (por. rys.) możemy zrozumieć, że jedyną szansą na zachowanie autonomii wobec administracji i rynku jest odwołanie się do zaplecza społecznego.

Jeżeli przyjąć tezę, że organizacje pozarządowe mogą zachować swoją niezależność jedynie opierając się na zapleczu społecznym, które będzie wystarczającą przeciw wagą zarówno dla administracji (grupa obywateli, z którymi władza musi się liczyć), jak i dla biznesu (grupa interesariuszy, których opinii nie da się lekceważyć), to problem zakorzenienia organizacji pozarządowych staje się kwestią kluczową. W ten sposób dochodzimy do podstawowego pytania – czy organizacje pozarządowe są zakorzenione, a tym samym, czy mają szansę na niezależność.

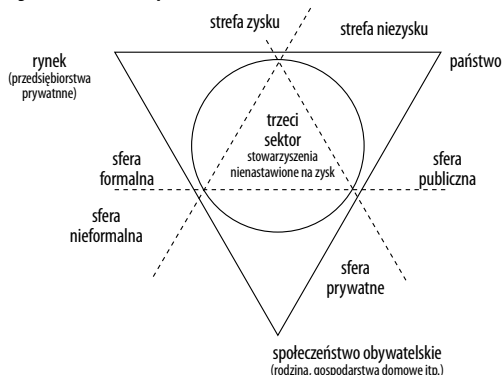
Badania ilościowe wskazują na ogromny problem z zaangażowaniem obywatelskim w Polsce. Mamy więc, po pierwsze stosunkowo mało organizacji (około 20 na 10 000 mieszkańców⁴⁶), a poza tym niewiele osób angażuje się w ich działalność (28% Polaków deklaruje, że działa społecznie w organizacji obywatelskiej⁴⁷). Już samo to świadczy o słabości sektora i jego niewielkim zakorzenieniu, a przecież pojawiają się wątpliwości, co do niezależności istniejących organizacji.

⁴⁵ Morawski W., *Socjologia ekonomiczna. Problemy. Teoria. Empiria*, PWN, Warszawa 2001, s. 142.

⁴⁶ *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badania 2008*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, 2008.

⁴⁷ *Aktywność Polaków w organizacjach obywatelskich w latach 1998-2010*, komunikat z badań CBOS, Warszawa, luty 2010.

Diagram 5.4 Od welfare pluralism' do welfare mix



System negocjacji między instytucjami rynku, państwa i społeczeństwa obywatelskiego. System trwalszej kooperacji, która może się wyłonić w nowym porządku społecznym, powstającym na styku systemów dotąd wyraźnie oddzielnych od siebie.

Źródło: Abrahamson 1997: 114.

Rys. Trzy sektory. Źródło: Morawski, „Socjologia ekonomiczna. Problemy. Teoria. Empiria”, s. 142

Czy bowiem organizacje – co sugerują głosy krytyczne – nie są wykorzystywane tylko jako narzędzia? Czy hasło partycypacji nie jest używane do realizacji celów poszczególnych grup interesariuszy kosztem innych (np. pracowników kosztem konsumentów), a czy usamodzielnienie rynkowe nie jest wykorzystaniem przywilejów dla nieuczciwej konkurencji? Czasami ma się wrażenie, że coraz częściej organizacje pozarządowe stają się również autonomiczne wobec swojego zaplecza społecznego, a ich „społeczność” oznacza raczej pewną formę PR niż rzeczywiste zakorzenienie w społecznej aktywności. Dobrą metodą jest traktowanie na równi stowarzyszeń i fundacji, które mogą nie mieć żadnego społecznego zakorzenienia⁴⁸. Właśnie aby wskazać tę potrzebę, w Karcie Zasad Działania Organizacji Pozarządowych definicja organizacji pozarządowych stanowi, że są one „powołane przez obywateli dla realizacji celów społecznych”, a podstawą ich „działalności jest wolontarystyczne zaangażowanie obywateli i zewnętrzne finansowanie (darowizny, subwencje, dotacje)”. Odwołanie do tej definicji może pomóc w poszukiwaniu organizacji, które rzeczywiście zachowują niezależność. Bo właśnie między niezależnością organizacji pozarządowych a ich potencjałem instytucjonalnym „rozpina się więc ocena kondycji sektora-profit. Nie tylko zresztą sektora. Kategorie zakorzenienia (*embeddedness*) oraz niezależności (*autonomy*) od wielu lat podnoszone są jako kluczowe wymiary oceny jakości kapitału społecznego”⁴⁹.

⁴⁸ Por. Karta, op. cit., 2010.

⁴⁹ Zakorzenienie i uspołecznienie działań organizacji pozarządowych. Ekspertyza KLON/JAWOR, Min. Pracy i Polityki Społecznej, Warszawa 2010, s. 7.

Warto tu wspomnieć o procesach, które zachodzą w trzecim sektorze, a których efektem *może być* utrata niezależności. Pierwszym jest tendencja do powstawania organizacji zakładanych przez administrację lub biznes. Drugim – charakterystyczny dla części organizacji problem z tzw. „dryfowaniem misji”. Pozostałe to trend do hybrydyzacji i profesjonalizacji w sektorze pozarządowym, które trudno określić negatywnie w sposób jednoznaczny, ale które stwarzają niebezpieczeństwo dla niezależności organizacji.

1. QUANGO czy pseudoorganizacje pozarządowe

Właśnie dlatego, że organizacje pozarządowe stają się ważnym czynnikiem zarządzania we współczesnym świecie, a równocześnie – z uwagi na swoją potencjalną niezależność – ważnym głosem w debacie publicznej, a tym samym znaczącym aktorem, działającym zarówno w sferze polityki, jak i ekonomii, coraz więcej grup interesów próbuje wykorzystać tę formę organizacyjną. Ogranicza to nie tylko wpływ organizacji naprawdę obywatelskich, ale także uniemożliwia odróżnienie organizacji działających na rzecz pożytku publicznego od, podszywających się pod pożytek publiczny⁵⁰, organizacji interesu własnego⁵¹. Bardzo trudno bowiem określić, która organizacja powstała z chęci realizowania wartości, a która po to, aby wykorzystać sprzyjające warunki (ulgi podatkowe, specjalne linie dotacyjne). W tym drugim przypadku zazwyczaj cel jest dobierany w zależności od jego popularności (sprzedawalności). Takim sztandarowym – choć z założenia przecież pozytywnym przykładem – są fundacje korporacyjne, często dobierające cel społeczny do potrzeb promocyjnych firmy.

Podobnie rzecz się ma z organizacjami, których celem jest chęć uczestniczenia w systemie podejmowania decyzji w interesie konkretnych grup społecznych (grup wartości, grup interesów). Bardzo często trudno jest odróżnić chęć załatwienia własnego interesu od chęci udziału w debacie publicznej. Sytuacja się komplikuje także wówczas, gdy organizacja realizująca ważne cele społeczne uczestniczy w formułowaniu pewnych warunków brzegowych (tak prawnych, jak i strategicznych), mając na uwadze nie tylko interes swoich beneficjentów lub bezpośrednio realizowanie misji, ale także warunki działania samej organizacji. W tym miejscu znów dochodzimy do dylematu – interes własny organizacji a interes społeczny realizowany przez tę organizację.

⁵⁰ W sytuacji konfliktu każda ze stron próbuje udowodnić, że to ona reprezentuje w danym sporze interes całego społeczeństwa, podczas gdy potencjalny partner dialogu(...) kieruje się społecznym, gdyż prywatnym bądź częściowym, interesem” za Hausner J., Marody M. (red.) *Polski talk show: Dialog społeczny a integracja europejska*, MSAP AE, Warszawa 2001, s. 131.

⁵¹ Analiza dotycząca tego tematu, patrz Gliński 2006, op. cit.

Pojęcie QUANGO, które ma w polskich warunkach jednoznacznie negatywne⁵² konotacje, oznacza w istocie pozornie niezależne organizacje, najczęściej zakładane z inicjatywy administracji lub biznesu, które, udając niezależność, wykorzystują możliwość działania na zasadach organizacji pozarządowych. Przykładami takich organizacji są:

- powstające przy jednostkach podległych administracji publicznej, założone przez ich pracowników, organizacje, których celem jest zdobycie dodatkowych pieniędzy w konkursach, w których jako zakłady budżetowe nie mogłyby startować,
- zakładane przez biznes stowarzyszenia, które mają, jako niezależne instytucje, oceniać jakość reklamowanych produktów.

2. Dryfowanie misji

Jednak nie tylko akt założycielski jest niebezpieczny dla niezależności organizacji. Oddolnie założona organizacja nie zawsze jest w stanie zachować niezależność. Szczególnie, gdy jej aktywność nie opiera się na wolontarystycznym zaangażowaniu członków, ale wymaga zewnętrznych źródeł finansowania. Poszukując środków (tak publicznych, jak i prywatnych) na działalność, musi brać pod uwagę oczekiwania sponsorów. Tu często spotykamy się z sytuacją, gdy organizacja dla realizacji własnej misji próbuje wykorzystać środki, które np. administracja przeznacza na realizację własnych strategii. Dopóki zarówno cele, jak i sposoby realizacji w tych konkursach pokrywają się z celami i działaniami organizacji, sprawa jest w miarę prosta. Jednak zazwyczaj cele, które wytycza administracja (ale także np. fundacje korporacyjne) nie do końca pokrywają się z misją organizacji. Organizacja zajmująca się kulturą może przecież sięgnąć po środki na integrację osób niepełnosprawnych poprzez kulturę. Jeżeli są to działania dodatkowe, marginalne w stosunku do całej działalności organizacji, nie ma w tym niebezpieczeństwa, jednak jeśli kompromis między celami organizacji a celami konkursów staje się głównym wyznacznikiem działania organizacji, to mamy do czynienia albo z dostosowywaniem działań organizacji (tzw. „dryfowanie misji”) do ogłaszanych konkursów, albo z czymś równie niebezpiecznym – realizowaniem własnej misji kosztem niewywiązywania się z zobowiązań. W pierwszym wypadku organizacja zapewni sobie funkcjonowanie i dalszą działalność, ale robi to kosztem własnej tożsamości i uzależnienia się od źródeł finansowania, w drugim, wcześniej czy później, dojdzie do upadku organizacji.

⁵² Por. Gliński P, *Polscy Zieloni*, IFIS PAN, Warszawa 1997, s. 42, warto tu wspomnieć, że np. w Wielkiej Brytanii QUANGO nie ma takich konotacji i w istocie oznacza instytucje powołaną przez rząd, która jest jednak **niezależna** od administracji – taką jest np. *Charity Commission*, która nadzoruje działalność organizacji charytatywnych.

Pojęcie „dryfowania misji” jest o tyle kluczowe dla opisu niezależności organizacji, że silnie zakorzeniona w wartościach, odpowiadająca na zapotrzebowanie społeczne organizacja nie ma takiej łatwości korygowania swoich celów, jak organizacja będąca w istocie swoistą spółdzielnią pracy, w której zaangażowani członkowie są jednocześnie pracownikami, a działalność społeczna głównie gwarantuje miejsca pracy⁵³. W tym przypadku wyraźnie widać, jak społeczne zakorzenienie daje organizacji siłę do pozostawania przy oddolnie zdefiniowanych celach ważnych dla społeczności, podczas gdy organizacja zarządzana wyłącznie przez pracowników może mieć większą pokusę ulegania wpływom.

3. Hybrydyzacja

Kolejnym zjawiskiem, które może być powodem uzależnienia organizacji jest tzw. hybrydyzacja czy izomorfizm. Oba te zjawiska nie są traktowane jako jednoznacznie negatywne, część osób widzi w nich nadzieję, inni – zagrożenia. Hybrydyzacja to sytuacja, gdy przełamywanie różnic międzysektorowych (zarówno tradycyjnych podziałów na sektor biznesu, administracji publicznej i organizacji pozarządowych, jak i różnych dziedzin np. edukacji i kultury⁵⁴) tworzy nowego typu przedsięwzięcia, izomorfizm to tendencja do upodabniania się instytucji z poszczególnych sektorów. Warto dodać, że czasami trudno odróżnić jedno od drugiego. To właśnie w tym kontekście można mówić o zagrożeniu trzeciego sektora etatyzacją⁵⁵ i komercjalizacją, co niewątpliwie może sprzyjać skuteczności działania organizacji pozarządowych we współpracy z administracją i biznesem, ale kosztem własnej tożsamości, a więc tego atutu, który powoduje, że partnerstwa są rozwiązaniem budzącym nadzieję. Z drugiej strony „proces hybrydyzacji w odniesieniu do zasobów, celów i mechanizmów regulacyjnych może wreszcie doprowadzić do poszukiwania nowej i odmiennej *tożsamości korporacyjnej*, która stanowi odbicie wielu ról i celów organizacji (...) poza tradycyjnymi tożsamościami

⁵³ Frączak P., *Zarządzanie – standardy w organizacji pozarządowej*, „FederalistKa”, nr 3/2010, s. 174.

⁵⁴ Por. np. Evers A., *Mieszane systemy opieki społecznej i organizacje hybrydowe. Zmiany władze organizacyjnym i świadczeniu usług społecznych* [w:] M. Mozga-Górecka, J. Herbst, J. Wygnański, *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Nowoczesne państwo i organizacje pozarządowe – wybór tekstów*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008, s. 192.

⁵⁵ Warto tu przytoczyć słowa prof. Leś, która w powstającej Radzie Działalności Pożytku Publicznego widziała instytucję, której zadaniem miało być m.in. „monitorowanie zlecania zadań organizacjom obywatelskim w celu zapobieżenia negatywnemu wpływowi programów publicznych na powstawanie zjawiska tzw. izomorfizmu instytucjonalnego w wyniku narzucania modeli organizacyjnych i standardów działania, np. w zakresie sprawozdawczości i ocen działalności, jakie obowiązują w instytucjach szerszego zasięgu, np. instytucjach rządowych i samorządowych” Leś E., *Rola Rady Działalności Pożytku Publicznego w kształtowaniu polskiego dialogu obywatelskiego i demokracji uczestniczącej*. Wykład inauguracyjny, masz. pow., 2003.

jasno zdefiniowanej służby publicznej, przedsiębiorstwa prywatnego i organizacji trzeciego sektora”⁵⁶.

4. Profesjonalizacja

Najbardziej niebezpieczną, moim zdaniem, formą procesu izomorfizacji, który obecnie dotyka organizacji pozarządowych jest tzw. profesjonalizacja, która w istocie jest próbą przejmowania kultury organizacyjnej zarówno z instytucji publicznych, jak i z biznesu. Organizacja profesjonalna to organizacja zarządzana przez profesjonalistów, zatrudniająca profesjonalistów. Z oczywistych względów wiele organizacji – szczególnie świadczących zestandaryzowane usługi publiczne lub konkurujące o zlecenia z instytucjami biznesowymi – jest skazanych na taki proces. W oczywisty sposób zagraża to jednak tożsamości i niezależności. „Jeśli powoli profesjonalizujący się, ale zamknięty w swoim własnym środowisku sektor pozarządowy nie ma całkowicie zatracić swojej tożsamości, potrzebuje kampanii zmierzających do 'odczarowania' go dla obywateli”⁵⁷. Jeżeli chcemy wyjść poza dychotomię państwowe-biznesowe konieczne jest budowanie profesjonalnych organizacji, opartych na tożsamości pozarządowej, gdzie ogromną rolę odgrywają nieprofesjoniści (w rozumieniu osoby, które znają problem od strony praktycznej, np. pacjenci w grupach samopomocy), amatorzy (w rozumieniu artystów, sportowców-amatorów), społecznicy (czyli tacy, którzy robią coś z porywu serca, a nie wykonując swoją pracę). To właśnie ci społecznicy, amatorzy i nieprofesjoniści dają organizacjom moc, by mogły przeciwstawiać się dominacji administracji i zysku.

IX. Niezależność, o którą trzeba walczyć

Jak widzimy, niektóre organizacje pozarządowe jako pojedyncze instytucje nie mogą być w zasadzie traktowane jako niezależne – te realizujące profesjonalne zlecenia publiczne (zarówno w formie dotacji, jak i wolnej konkurencji z biznesem), te które żyją z funduszy publicznych, te które nie mogą przetrwać bez wsparcia dużych firm. W ich funkcjonowaniu jest wiele mechanizmów (rzeczywistych lub tylko opartych na ograniczeniach psychologicznych – np. nie krytykuje się darczyńcy), które uzależniają je od zewnętrznych ośrodków władzy, źródeł finansowania. Uzależnienie się od zleceń, dotacji i mechanizmów negocjacji, a przede wszystkim niebezpieczeństwo utraty

⁵⁶ Evers 2008, op. cit., s. 194.

⁵⁷ *Zakorzenienie i uspołecznienie działań organizacji pozarządowych. Ekspertyza*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Min. Pracy i Polityki Społecznej, Warszawa 2010, s. 128.

tożsamości, są groźne, dlatego że właśnie niezależność i wartości, nie zaś procedury czy ekonomiczna efektywność, w dużej mierze decydują o atrybutach organizacji pozarządowych.

Wspomniane zagrożenia są doskonale widoczne, gdy jednak uwzględnimy procesy historyczne, wówczas możemy uznać, że brakuje nam jedynie wystarczającej refleksji nad tym, jak wykorzystać możliwości, które otwierają się w wyniku zachodzących zmian. W końcu – jeśli przez chwilę zastanowimy się nad istotą przemian – okaże się, że zachodzące procesy mogą stać się nie zagrożeniem, ale szansą rozwoju trzeciego sektora. Coraz więcej usług społecznych będzie realizowanych przez bliższe obywatelowi, poddane społecznej kontroli, oddolne inicjatywy. Jeżeli takim podmiotom uda się zachować niezależność (a zależy to nie tylko od zapędów administracji, lecz także od postawy strony pozarządowej), to, w konsekwencji, proces omnipotencji państwa może być ograniczany właśnie przez organizacje pozarządowe.

Organizacje pozarządowe mogą świadczyć dobre usługi, dostosowane do lokalnych potrzeb i zróżnicowane dla różnych typów odbiorców, ale tylko pod warunkiem, że będą miały szansę robić to, co uważają za potrzebne ich podopiecznym. Zmniejszenie nadzoru formalnego wraz ze zwróceniem większej uwagi na rezultaty działań prowadzonych za publiczne pieniądze i z finansowaniem, które pozwoli organizacji na rozwój, może stworzyć wydolny system usług społecznych. Wydaje się bowiem pewne, że bez organizacji pozarządowych nie będzie wielu wysokiej jakości specjalistycznych usług.

Ten sam argument dotyczy udziału organizacji pozarządowych w procesie podejmowania decyzji i przyjmowaniu współodpowiedzialności za kształt tych decyzji i ich konsekwencje. Teoria dialogu obywatelskiego, która zakłada rzeczywisty współudział (na zasadach partnerskich) zorganizowanych grup interesu ogólnego⁵⁸ na poszczególnych szczeblach zarządzania, mogłaby okazać się realna. Gdyby odejść od fasadowości różnych ciał dialogu⁵⁹, wówczas mogłoby się okazać, że udział autentycznych, odpowiedzialnych przedstawicieli organizacji w procesie stanowienia prawa czy podejmowania decyzji rzeczywiście uspołeczni formy sprawowania władzy.

Trzeci sektor ma predyspozycje do bycia rzecznikiem interesów osób zagrożonych wykluczeniem i różnych mniejszości, może także występować na rzecz wspólnego dobra, ale tylko pod warunkiem, że uda mu się zachować autentyczną oddolność i niezależność pozarządowej działalności. Trzeba zwracać większą uwagę na rzeczywistość,

⁵⁸W przeciwieństwie do grup interesu prywatnego – por. P. Gliński, *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesu czy pożytku publicznego?*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006.

⁵⁹Są to różnego rodzaju instytucje (np. rady, komitety, grupy robocze), w których uczestniczą na prawach stron przedstawiciele organizacji pozarządowych i administracji publicznej, por. Frączak P., *Dialog obywatelski jako forma współzarządzania*, „Federalistka” nr 1/2010.

nie zaś tylko ilościową reprezentatywność⁶⁰ organizacji, aby zapewnić możliwość prze rzystego systemu artykulacji i reprezentacji poszczególnych interesów i stanowisk. Bez prawdziwych organizacji wciąż jeszcze trudno sobie wyobrazić realną przeciwwagę dla dominacji władzy i pieniądza.

Nadzieją organizacji pozarządowych jest, jak się wydaje, ich niezależność zarówno od administracji publicznej, jak i biznesu oraz społeczne zakorzenienie. Dotyczy to zaplecza społecznego konkretnej organizacji (jej interesariuszy), ale też, a może przede wszystkim, zakorzenienia w sektorze pozarządowym. To właśnie ten sektor, silny i niezależny, negocjujący z władzą warunki funkcjonowania poszczególnych inicjatyw, stojący na straży i wspierający organizacje w ich relacjach zarówno z władzą, jak i z biznesem może być tym elementem, który zagwarantuje prawdziwe partnerstwo na różnych poziomach i w różnych obszarach życia społecznego. ■

⁶⁰ O problemach reprezentatywności sektora – zob. P. Frączak, M. Mendza-Drozd, *Reprezentatywność instytucji społeczeństwa obywatelskiego*, „Trzeci Sektor”, nr 10/ 2007.

CZĘŚĆ V POZA AUTONOMIĄ

HARMONIA, CZYLI WSPÓLNOTA WOLNYCH NAMIĘTNOŚCI. SZKIC O FOURIERZE¹

Krzysztof Matuszewski

W *L'Eudémonisme social*, 5 tomie swej *Contre-histoire de la philosophie*, Michel Onfray koryguje ewaluację Fouriera jako utopijnego socjalisty. Wi-
dzi w nim raczej „rozwiązłego gnostyka zagubionego w epoce przemysłowej”, boleśnie konstatającego – prywatnie i jako uniwersalizujący swoją
myśl filozof – jej niszczące w skali planetarnej, a nawet kosmicznej, inwa-
zje². Dawna kwalifikacja zachowuje jednak swą wartość (nie tyle jest de-
zawuowana, ile znoszona w Hegłowskim znaczeniu) w tej mierze, w jakiej
Fourier, występując z projektem naprawczym wszechświatowej zaiste natu-
ry, proponuje też radykalną zmianę społeczną. Ma być ona oparta na pryn-
cypialnej krytyce kapitalizmu i liberalizmu jako nieograniczonej wolnej
konkurencji kulminującej w aspołecznym egotyzmie, *a fortiori* w wyzysku,
niesprawiedliwości i nędzy, których nie sposób tolerować nie tylko z etycz-
nego, ale i logicznego punktu widzenia. Fouriera nie oburzają bowiem wy-
łącznie ułomności moralne, lecz także intelektualne człowieka, jego, iner-
cyjnie w historii sankcjonowana, głupota. Jej przejawem – bulwersującym
Fouriera w sposób szczególnie – jest entuzjastyczne eksperymentowanie
w Cywilizacji – dzielącej zgubną predylekcję po epokach wcześniejszego
barbarzyństwa – nadmiarowej represji (uciśnione namiętności).

¹ Poniższy tekst jest zmodyfikowaną, uzupełnioną, zwłaszcza o odniesienia do stosownego rozdziału książki Michela Onfray'a, wersją opublikowanego wcześniej szkicu (por. *Pasjonele Charles'a Fouriera*. [w:] *Filozofia i wolność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010). Esej nie jest realizacją ambicji teoretycznych ani badawczych, jego zawartość to *résumé* fourierowskię problematyki, znakomicie opracowanej w konsultowanych przeze mnie komentarzach. Przywołuję tu najważniejsze : A. Le Brun, *Un rêveur sublime*, „La Quinzaine littéraire” 1970, nr 759; S. Debout, *L'Utopie de Charles Fourier*, éd. Les presses du réel, Dijon 1998; M. Onfray, „Charles Fourier et «la féerie sociétaire»”, [w:] Idem, *L'Eudémonisme social, Contre-histoire de la philosophie*, t. 5, éd. Grasset&Fasquelle, Paris 2008; D. Guérin, *Introduction*, [w:] Ch. Fourier, *Vers la liberté en amour*, Gallimard, Paris 1975; J. Majler, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, R. Schérer, *Charles Fourier ou la contestation globale*, éd. Seghers, Paris 1970.

² Por. M. Onfray, *Charles Fourier et «la féerie sociétaire»*, ss. 216, 238, 269.

Sytuujący Fouriera w bardziej zapewne lokalnej perspektywie Jean Jaurès stwierdzał wszakże nie tylko jego oryginalność, ale i omnipotencję wizji, napisał, że był on „jedynym, który miał siłę wyobrazić sobie możliwość nowego ładu”³. Rzeczywiście, Fourier konstatawał degrengoladę *status quo*, trwającego inercyjnie lub mocą ignorancji, to znaczy już to za sprawą bezwolnej aprobaty dla tego, co jest, już to skutek niewiedzy o irracjonalnym i nieprawomocnym charakterze zastanego porządku.

Reformator i humanista, Fourier jest autorem uniwersalnego projektu ładu społecznego, opartego nie na instytucjonalizacji przymusu i uwzniośleniu moralnej powinności, decydujących o kształcie światopoglądu w Cywilizacji, lecz na idei koniecznego oswobodzenia ludzkich namiętności. Są one w człowieku czymś prymarnym, a ich dowartościowanie wskazywane jest jako *telos* zarówno dla starań mających na względzie jednostkę, jak i dobro społeczne. Gwoli efektywnej zmiany, spełniony musi być wszelako jeden warunek: zamiast, jak dotychczas, przystosowywać się do wymogów świata, człowiek powinien podjąć śmiało zadanie dopasowania świata do swoich pragnień. Ten gest odwagi daje szansę na wydobywanie ludzkich marzeń o szczęściu z regionów wiecznego niespełnienia.

Niejednolicie lokalizowana w czasie Cywilizacja (inicjuje ją feudalizm bądź też korzeniami sięga ona nawet starożytnej Grecji) jest u Fouriera zasadniczo nazwą dla współczesnego ustroju, charakteryzującego się masową wytwórczością i wysoko rozwiniętą nauką i techniką. Doceniając rolę Cywilizacji, która zaspokaja zmieniające się na przestrzeni dziejów ludzkie potrzeby, Fourier uważa jednak, że jej historyczna misja została wypełniona i że aktualnie jest ona systemem anachronicznym i opresyjnym, który winien być zastąpiony nową społeczną jakością określaną mianem Harmonii lub Zrzeszenia.

Żarliwość jako brzmienie antycywilizacyjnej krytyki Fouriera współgra z jej premedytacyjnym charakterem. Krytyka ta opiera się na dwu, traktowanych jako nierozłączne, przesłankach metodologicznych – *le doute et l'écart absolu*, to znaczy na absolutnym wątpleniu i absolutnym odejściu od założeniowego i normatywnego *mainstreamu* cywilizacyjnego.

Śledząc perypetie rozumu i stwierdzając jego paroksyzm w dobie Rewolucji Francuskiej (omnipotentna niedola, chaos i terror), Fourier przesądza o kompromitacji zachodniej racjonalności, a remedium widzi w odejściu od wypracowanych przez nią kanonów myślenia, wartościowania i działania. W istnieniu zawarta jest nadzieja ludzkiego spełnienia; od tego celu, do którego dostęp ma ontologiczną gwarancję,

³ S. Debout *L'Utopie de Charles Fourier*, s. 74 – przywołane w dalszym ciągu, nieoznaczone cytaty z pism Fouriera pochodzą z tej książki.

oddaleni byliśmy w Cywilizacji, kłaniając się bożkom konieczności i zespolonej z nią opresji. Po mentalnym przełomie, na który, wobec zdemaskowanej rozumności, czas już najwyższy, powinniśmy zacząć zmieniać rzeczywistość, determinować Fortunę.

Oczywistym partnerem dla Fouriera w kontekście jego kontestacji wydaje się Kartezjusz, wydobywający myśl ze stetryczalnych schematów właśnie za pomocą wątplenia. Łatwo się jednak domyślić, że dla Fouriera, unoszonego porywem integralnej zmiany, rzecznik metodologicznego tylko eksperymentu, służącego w końcu jedynie uprawomocnieniu *status quo* (dojściu do trywialnej konstatacji, że jestem myślącą jednostką zanurzoną w świecie, którego obiektywność poręczana jest przez Boga), nie może być rzeczywistym sojusznikiem. W istocie, w ocenie Fouriera Kartezjusz zrobił z wątplenia użytek jedynie „częściowy” i „błędny”. Wątpił nie dość mocno i nie tam, gdzie trzeba. Wdał się w sofistykę, dochodząc w swych elukubracjach do całkowitego odrzeczywistnienia, oferując nam czyste istnienie i wolność oddzielone od zmysłów i afektów oraz od naszej natury komunikacyjnej (tak rozumiana wolność jest śmiechu warta, a ignorowanie naszych związków ze światem niedorzeczne): „wystąpił ze śmiesznym wątpleniem, wątpił o własnym istnieniu i zajmował się bardziej starożytnymi sofizmatami niż poszukiwaniem użytecznej prawdy. (...) W gruncie rzeczy nie poddał doświadczalnemu wątpleniu tego stosu kłamstw zwanego cywilizacją, która tworzy dla ludu tylko cierpienie i kolce, a światu społecznemu oferuje tylko niesprawiedliwość i oszustwo. Wbrew tym jej odrażającym cechom zdecydował się wtrącić nas w otchłań cywilizacji, zamiast poszukać z niej wyjścia”.

Fourierowi nie chodzi o ulokowanie jednostki w świecie na mocy reguły podporządkowania temu, co nas przekracza, odpowiednio do postoickiej zasady kartezjańskiej etyki tymczasowej, nakazującej raczej dostosowywać się do rzeczywistości, aniżeli desperacko próbować naginać ją do swych potrzeb. Aktywizm Fouriera przeciwstawia się tutaj pasywnej, mimo wszystko, postawie Kartezjusza, który spektakularnie demaskuje się w swym defetyzmie, gdy sięgając po hipotezę omnipotentnie złośliwego demona, wyklucza siebie z bycia i z prawdy – z życia.

Naturalnie, z okazji tej domniemanej pasywności, dodać by należało – *mutatis mutandis!* Wiadomo przecież jak często – i jak elokwentnie – uznaje się Kartezjusza (jako stratega metody naukowej uwalniającej nas, szczęśliwie, od scholastycznej sklerozy) za źródło subwersyjnej tendencji nowoczesnej, inwazyjnego odnoszenia się człowieka do świata i wynikających stąd uwikłań alienacyjnych. Dla Fouriera jednak Kartezjusz jest za słaby, w obu istotnych znaczeniach – metodologicznym i witalnym: nie miał dostatecznego zapалу ani do krytyki, ani do życia.

Uzasadnieniem przeświadczeń historiozoficznych Fouriera i jego bezwzględnej krytyki Cywilizacji jest oryginalna metafizyka⁴ i skorelowana z nią koncepcja ludzkiej natury.

Światem, rzeczywistością w ruchu konstytuowaną przez trzy pierwiastki (Boga, czyli instancję czynną, Materię, czyli zasadę bierną i Matematykę, czyli Sprawiedliwość, determinującą charakter globalnej dynamiki, obejmującej przyrodę i życie społeczne jako jej część integralną) rządzą prawa serii i atrakcji, derywatywne wobec fundamentalnej zasady analogii (wszechzwiązku zjawisk)⁵. Można, na przykład, matematycznie opisać korelację między ludzką konstytucją namiętnościową a muzyką: dwunastu nutom gamy odpowiada dwanaście namiętności; szczęśliwa to koincydencja, pozwalająca, *per analogiam* do harmonii osiąganey w utworze muzycznym, projektować harmonię ustroju społecznego.

Kategoria atrakcji jest, w rudymenarnym znaczeniu, określeniem jednego z pięciu wyróżnionych przez Fouriera rodzajów ruchu, mianowicie przyciągania ziemskiego, sformalizowanego przez Newtona w postaci kanonicznego prawa nowożytnej fizyki.

Chociaż był przekonany o własnym prekursorstwie i wyjątkowości swego przedsięwzięcia krytycznego i reformatorskiego, Fourier uznał w rozmowie ze swym uczniem Justem Muironem⁶, że jego dzieło nie mogłoby zaistnieć bez inspiracji Jezusa i Newtona. Odnosząc się do Newtona z rewerencją, Fourier zarzuca mu jednak, tak jak w ogóle ludziom nauki, że koncentrując się na badaniach ruchu materialnego, zaniedbał prymarny ruch namiętnościowy. Doprowadziło to do dramatycznego rozżewu między poznaniem dotyczącym rzeczy a wiedzą o pragnieniach i siłach napędowych ludzkiej duszy. W rezultacie Cywilizacja rozwija się pod egidą *hiatusu* między potężniejącym przemysłem i nauką a zapoznaną sferą potrzeb duchowych. Fourier, rzecznik industrialnego i naukowego postępu, sądzi, że sam ten progres nie wystarczy. Zamiast wzbogacać życie jednostek, powoduje on raczej ich reifikację. Od chwili, gdy przemysłowy rozwój przynosi

⁴Metafizyczną bazę fourieryzmu stanowią teodycea, kosmogonia, atrakcja i analogia. System Fouriera ma *de facto* fundamenty teologiczne (por. M. Onfray, *Charles Fourier et "la féerie sociétaire"*, s. 244). Fourierowska afirmacja Boga, polemika z ateizmem, spekulacje na temat wędrówki dusz, eteryczności ciał i nieśmiertelności przywoływały do konfuzji nawet jego zwolenników. Taki kłopot sprawił na przykład swoim admirałom spod znaku majowej rewolwy 1968 roku (por. Ibidem, s. 238), którzy nie omieszkali wszelako uczcić pamięci idola wyniesieniem jego myśli na mury i sztandary oraz renowacją postumentu filozofa, znajdującego się na jednej ze stołecznych ulic.

⁵Według cytowanej przez Fouriera za Schellingiem reguły, wszystko w świecie jest ze sobą związane i sobie odpowiada; wynika z tego, że rzeczywistość pełna jest „hieroglifów” domagających się rozszyfrowania. Fourier wyjątkowo wydatnie wykorzystuje ten pretekst do fantastycznych spekulacji. Istnieje według niego na przykład korelacja między żyrafą a prawdą. Prawda wystaje ponad trywialną horyzontalność, podobnie jak wysoko uniesiona ponad rzeczami jest głowa żyraby; użyteczność żyraby w Cywilizacji jest tak samo ograniczona jak umiejętność korzystania z prawdy, sytuacja ulegnie zmianie w ustroju Harmonii: odpowiednio do tego, jak nobilitowana zostanie w nim prawda, również „harmonijna kontrżyrafa” okaże się bardziej użyteczna niż dzisiaj renifer (por. M. Onfray, op. cit., ss. 240-242).

⁶W roku 1814 Just Muiron, urzędnik prefektury w Doubs, głuchy pożeracz książek, zachwyił się wydanym sześć lat wcześniej pierwszym dziełem Fouriera *Théorie des quatre mouvements* (por. M. Onfray, op. cit., s. 227).

dostatek, nonsensem jest produkcyjna i kumulacyjna fiksacja, istotne staje się zaś pytanie o to, co zrobić ze swoim życiem i w imię jakich celów⁷.

Przyciąganie (*attraction*) podlega u Fouriera uniwersalizacji i funkcjonuje w jego systemie jako zasada regulująca stosunki w świecie zwierzęcym i ludzkim. Mobilizowani jesteśmy przez byty czy obiekty dla nas atrakcyjne, z którymi spontanicznie tworzymy zespoły (serie) ukoherentniane wspólnotą preferencji. Przy takim ujęciu prymarną dyspozycją człowieka, odpowiedzialną za aranżację komunikacji, jest namiętność, traktowana przez Fouriera nie jako artykulacja hedonistycznego nadmiaru czy nadużycia, ale jako wewnętrzna siła, która zwraca nas ku przedmiotom odpowiadającym naszej duszy i zmysłom. – „*Przyciąganie i odpychanie namiętnościowe* – niewidoczne promieniowanie, które określa charakter stosunków między ludźmi, podobnie jak przyciąganie newtonowskie determinuje ruchy ciał. Jest to analogia sformułowana już przez Saint-Simona, o której wspomina też Joseph de Maistre: *Ruch duszy ku przedmiotowi, który ją przyciąga, jest faktem świata moralnego równie pewnym jak magnetyzm i równie ogólnym jak powszechna grawitacja w świecie fizycznym*. Ogólniejszym i pełniejszym – twierdzi Fourier – ponieważ ruch namiętnościowy jest ruchem, typem i modelem dla wszystkich innych ruchów”⁸.

Spośród wyróżnionych przez Fouriera rodzajów ruchu na szczególną uwagę zasługuje ruch *społeczny* (w radykalniejszej wykładni systemu Fouriera to on jest ruchem modelowym) i *aromalny*, czyli ten, który dziś można by nazwać feromonalnym. Pozostałe rodzaje ruchu to ruch *materialny* (grawitacja), *organiczny* (decyduje o dystrybucji właściwości: kształtów, barw, smaków u różnych organizmów) i *zwierzęcy* (odpowiada za rozdział instynktów, popędów i namiętności).

Ontologiczny walor namiętności – nic nie jest bardziej od nich źródłowe – koncepcja Boga jako ich inspiratora⁹ oraz wizja ludzkiej wolności opartej nie na rywalizacji z surowym i autorytarnym Stwórcą, ale na Boskiej, wobec człowieka, przyjaźni i życzliwości, sprawiają, że dowartościowana *passion* staje się przesłanką i podstawą Fourierowskiego projektu społecznego, który odpowiadałby autentycznym ludzkim potrzebom i znosił nareszcie upowszechniający alienację dystans między „istotą” człowieka a jego zawsze dotychczas wynaturzoną wspólnotową „egzystencją”.

Bóg to w gruncie rzeczy u Fouriera synonim rudymentarnej żywiołowości – Natury, namiętności; nie jest najwyższą, transcendentną istotą, obsadzoną

⁷ Por. S. Debout, *L'Utopie de Charles Fourier*, s. 75. – Uprzedzając refleksje Marksa na temat artefaktowych potrzeb stymulowanych przez rynek, Fourier sądził, że od pewnego momentu industrialny postęp jest pozorny, gdy chodzi o satysfakcjonowanie ludzkich preferencji, a realny wyłącznie w zakresie wzmagania alienacyjnego napięcia.

⁸ S. Debout, *Ibidem*, s. 221.

⁹ M. Onfray, *op. cit.*, s. 239 (...). *Bóg chciał namiętności, pragnień, popędów, hedonistycznego impetu (...).*

przez teologów i moralistów *de facto* w roli uprawnionego ograniczenia dla przyrodzonego człowiekowi komunikacyjnego impetu, dążącego do realizacji w czasie i przestrzeni (w perspektywie gatunkowych relacji horyzontalnych), ale sakralnym ogniem stymulującym te pożądane inklinacje. Jako „wróg despotyzmu i wyłączności” jest ostatecznie „metaforą sił miłości (...), zwornikiem pragnienia seksualnego i uczucia, ducha i ciała”; ciała, „bez którego *dla samego Boga nie ma rozkoszy*”¹⁰.

W religii odnajduje Fourier wykładnię namiętnościowej, a przeto transgresyjnej natury człowieka; jako nośnik nieznających ograniczeń pragnień człowiek jest istotą religijną. Dezawuowanie wartości religii jest usprawiedliwione tylko, o ile bierze się pod uwagę jej status jako historycznej instytucji obrosłej teologicznymi elukubracjami (soborowe przepychanki)¹¹. Ujmowana źródłowo, wyraża ona najwymowniej ludzką prawdę afektywną. Z tego względu to nie ujęta w formę przemysłu i nauki pragmatyka, ale natchniona skłonność do wychodzenia poza i zawiązywania miłosnych relacji, jest emanacją człowieczeństwa. Produkcja, kumulacja i konsumpcja wymagają uzupełnienia odpowiednio wzniosłym, usprawiedliwiającym je celem. Bardziej ufający Jezusowi jako „filozofowi pokoju”, którego przesłanie ustanawia harmonię *hic et nunc*, aniżeli profecie sytuującemu swoje królestwo w zaświatach, Fourier znajduje w Ewangeliach imperatyw aranżacji szczęścia na ziemi¹², a wyobrażenie i oczekiwanie satysfakcji niebiańskich uznaje za prostą konsekwencję goryczy wywoływanej przez doczesne niespełnienia.

W stworzonej przez Fouriera taksonomii namiętności (wyróżnił dwanaście „namiętności kategoryalnych”, dzieląc je na trzy grupy, odpowiednio do potrzeb zmysłów, serca i intelektu) szczególnie znacząca jest ostatnia wśród namiętności intelektualnych – *La Papillonne*, czyli upodobanie do zmian. Dwie inne namiętności intelektualne to *La Cabaliste* (poryw spekulatywny, skłonność do intrygi i rywalizacji) i *La Composite* (skłonność do twórczej współpracy i entuzjazmu). Namiętności uczuciowe z kolei, czyli „apetyty serca”, to ambicja, przyjaźń, miłość, predylekcja rodzinna. Niewątpliwą zaletą tego podziału jest wskazanie na dynamiczną, a nawet

¹⁰ S. Debout, op. cit., s. 237.

¹¹ Fourier atakuje Kościół jako instancję doktrynalnego oporu wobec korzystania z dobrodziejstw namiętnościowej atrakcji. Krytykuje jednak areligijność, mogącą przerosnąć w ateizm, widząc w niej przejaw ignorancji, niezajomości naturalnych praw, czyli praw Boga jako herolda namiętności i miłosnej komunikacji eksperymentowanej na sposób hedonistyczny *tout court* (por. M. Onfray, op. cit., ss. 239-240).

¹² Plan Boga ma swoją wykładnię w Ewangeliach. Poznać boskie prawa, to móc ten plan zrealizować. Klucz do egzekucji „boskiego kodu” znajduje się w rękach Fouriera, a zwiastowana przez niego Harmonia jest doczesną realizacją ewangelicznego przesłania miłości, stanowi temporalną „*Nową Jerozalem*” (por. M. Onfray, op. cit., ss. 240, 244).

kontrydiktoryczną naturę człowieka. Wciąż orientuje się on ku uspokojeniu, spełnieniu, jedności, ale czynić to może wyłącznie obciążony ontologicznym bagażem rozjątrzenia i rozdarcia: prowokuje je bowiem sama jego konstytucja, fakt, że wyposażony jest w sprzeczne potrzeby, uczucia i emocje.

Próbować – jak czyni to Fourier, poddany presji swych przesłanek metafizycznych, – doszacować namiętności społecznie, to właśnie obnażyć nieprawomocny i groteskowy charakter Cywilizowanego porządku. Właściwy mu chaos (marnotrawstwo środków wywoływane wadliwym zarządzaniem produkcją i dystrybucją, permanentne kryzysy ekonomiczne i ich konsekwencje w postaci bezrobocia, głodu, wojen) i opresyjny charakter (nędza, niesprawiedliwość, wypaczone, oparte na stłumieniu, hipokryzji i przemocy relacje między płciami i pokoleniami) mają źródło w niedorzecznym, małostkowym, sankcjonującym przesąd i głupotę lub skrywającym kastowe interesy w gnębieniu/uciskaniu namiętności oraz w apologii wstrzeмиęźliwości i obowiązku.

W dziele pogńębienia ludzkiego pragnienia solidarnie współpracują religie i „nauki niepewne” – filozofia, etyka, ekonomia, polityka. „Głoszą [one] i cenią przesady, udając, że z nimi walczą”. Mankamentem „nauk niepewnych” jest idealizm, przerastający w egzaltowany subiektywizm, który za pomocą forsownej promocji *ja* utrwała rozdział między myśleniem a zmysłowością (człowiekiem a światem). Ostatnią fazą tej tendencji jest moralistyczna lub nihilistyczna samotność, która, wobec zerwanych więzi z życiem (cielesnością, wspólnotą), desperacko szuka paliatywów w Bogu lub w coraz bardziej perwersyjnych *divertissements*.

Uprawomocnić ludzką odragę do monotonii, uczynić zasadną i legalną zwróconą przeciw niej pretensję, to – w imię ludzkiego szczęścia, które z fantazmatu miałoby się stać dostępną indywidualnie i społecznie realnością – zdestabilizować, a w końcu obalić istniejący reżim społeczny. To zrewoltować – w sposób odpowiadający najbardziej intymnym predylekcjom człowieka – stosunki w dwu spektakularnych przejawach jego aktywności: w zakresie pracy i w zakresie miłości.

Inaczej nawet niż dla Marksa – również walczącego o dezalienację pracy, choć uznającego ją, w koncepcji pracy jako samorealizacji, za „królestwo konieczności”, mające swój rewers w, zawsze przez pracownika afirmowanym, czasie wolnym – dla Fouriera praca może stać się zaspokajającą najgłębsze ludzkie potrzeby atrakcją. W ustroju Harmonii wyeliminowane zostaną nie tylko przykre dla człowieka konsekwencje anarchicznej pracy kapitalistycznej (ubóstwo, wyzysk), ale usunięty też zostanie dyskomfort wywoływany przymusem i nużącym charakterem pracy, zniknie praca jako czynność zredukowana do odczłowieczającego sposobu zdobywania środków służących przetrwaniu.

Krytyce miłości w Cywilizacji i promocji wizji miłości w Harmonii poświęcił Fourier – niezależnie od notorycznego podejmowania tych zagadnień w całym swoim dziele – osobną książkę *Le Nouveau Monde amoureux* (1817-1819)¹³.

Victor Considérant i jego politechnicznie zorientowani towarzysze, odpowiedzialni za schedę po Mistrzu i troszczący się o jego dobrą pamięć, skoncentrowani wszakże na promocji ekonomicznych wątków doktryny, a w wizji miłości Fouriera wietrzący zagrożenie dla dobrych obyczajów i skandal, zadbali o to, by pięć parzących dłonie zeszytów nie opuściło przepastnych szuflad¹⁴.

We wstępie do wydanych w latach 1841-1845 sześciotomowych *Œuvres complètes* edytorzy, obarczając się chwalebna misją pedagogiczną, piszą, że „ani Fourier, ani jego uczniowie nie proponują dzisiejszemu społeczeństwu przyswajania tych idei, gdyż byłoby to społecznie nieodosowne”. Usuwając z reedycji *Le Nouveau Monde industriel* kilka bulwersujących passusów, wymyślają nawet ekskluzywnie uzasadnienie, które ma ocalić ich własną odwagę i pryncypialność, niestety nie do wykorzystania w warunkach kołtuńskiej współczesności: opuszczone fragmenty mogłyby mianowicie „okazać się szokujące i dostarczyć rozjuszonym hipokrytom pretekstu do wzniecenia skandalu”¹⁵.

Na szczyty koncyliacyjnej empatii, zrównującej wartościowe może, acz nadto profetyczne, predylekcje Fouriera i potrzeby uczestnika dzisiejszej wspólnoty, któremu należy pozwolić w spokoju uprawiać swój ogródek, wniosła się jednak zrównoważona doprawdy fourierystka, niejaka Mme Gatti de Gamond, deklarująca w swej *Réalisation d'une commune sociétaire d'après théorie de Fourier*: „wolno Fourierowi przepowiadać seksualną rewolucję. Dziś jednak, podobnie jak w początkach ustroju Harmonii, naszym obowiązkiem jest ściśle przestrzeganie prawa chrześcijańskiego i cywilnego”¹⁶.

¹³ *À propos* Fourierowskiej krytyki miłości w cywilizacji por. Apendyks II.

¹⁴ Postawę uczniów po śmierci Fouriera Onfray komentuje z uprawnionym sarkazmem; nie demonstrowali rozpaczy: wreszcie będą mogli korzystać z pism mistrza odpowiednio do kryteriów rzeczowej i przyzwoitej lektury, czyli „usuając wszystko, co ich żenuje” (por. M. Onfray, op. cit., s. 229).

¹⁵ Również autorzy *Filozofii niemieckiej*, mający poczucie realizmu i pielęgnujący życiową trzeźwość eksperci od stawiania na nogi wszystkiego, co stoi na głowie, nie szczędzą sobie insynuacyjnego tonu, gdy w polemice z bieżącym przeciwnikiem, „prawdziwym socjalistą” Karlem Grünem, wytykają mu, że łatwość, z jaką rozprawia się z „Fourierowską koncepcją miłości”, bierze się z jego własnego „filisterstwa”, to znaczy z potraktowania serio „miłosnych fantazji” utopisty (por. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, s. 585). Na marginesie można by zapytać, jak szermowanie ulubionym dyskredytującym epitetem „filister” i dyskretne wykiwanie erotycznego marzycielstwa Fouriera ma się do własnych dystynkji twórców naukowej metody historiozoficznej, którzy swoją postawą nie rozślawili raczej walorów mieszczańskiej obyczajności.

¹⁶ Ekscentryzmy, zwłaszcza te związane z przesadną śmiałością obyczajową, stanowiąc mogą jedną z Fourierowskich „trudności”. Onfray wylicza inne: 1) Dzieło objętościowo monumentalne (6 tysięcy stron); 2) Pasja numerologiczna i mania klasyfikacyjna, zdradzające być może koneksje masońskie (predylekcja do tabel, wykazów, taksonomii); 3) Hermetyzm związany nie tylko z promocją koncepcji analogii, przyciągania czy seryjności, ale będący prostą konsekwencją pisarskiego frenetyzmu i nonszalanckich: tam, gdzie autor nie miał akurat pomysłu na rozstrzygnięcie jakiejś kwestii lub gdzie zabrakło mu adekwatnego

Jeszcze w 1905 roku Hubert Bourgin, doceniający rolę Fouriera jako śmiałego reformatora, oszacował, że *Le Nouveau Monde amoureux* zawiera tylko bezużyteczne powtórzenia. Mniej bodaj przekonany o efemeryczności tego przedsięwzięcia Emile Poulat dokonał w 1957 roku jego inwentaryzacji i poświęcił mu studium (*Les cahiers manuscrits de Fourier*). Dzieło odnalazła w archiwum, przygotowała do druku i wydała, po raz pierwszy w roku 1967, Simone Debout¹⁷.

„Każdy ma rację w miłości, ponieważ jest ona bezrozumną namiętnością”. Słów tych można by zapewne użyć w charakterze dewizy fourierowskiego dyskursu miłosnego. Paradoksalny żart, skrywający intencję krytyki wysiłonej racjonalności, która ponad apodyktycznie odpieranym przez nią „namiętnościowym bezładem” dąży do rozwiązania problemów indywidualnych i społecznych, podczas gdy remedium znajduje się właśnie tam, gdzie widzi ona zagrożenie.

Dla rzuconego w czas, materialność i miażdżonego przez „cywilizowaną” historię człowieka miłość jest prawdziwą farą: „*Gdzie w otchłani systemów politycznych i moralnych znaleźć jakieś boskie technienie? W rozpalonych ambicjach, w perfidii administracyjnej i handlowej, w rodzinnej niezgodzie? Nie! (...) jest wszelako namiętność, która zachowuje pierwotną szlachetność i wprowadza pośród śmiertelnych sakralny płomień (...) to miłość, najbardziej intensywny poryw zwrócony poza siebie, uprzywilejowana manifestacja tej intencjonalnej natury, która powierza jednostkę światu i innemu*”¹⁸. Miłość jest transgresyjnym otwarciem jednostki, zwrotem ku obdarowującej poczuciem sensu pełni. Jako coś w człowieku spontanicznego wymaga jednak rafinacji, by mogła osiągnąć swe najwyższe cele: „by zajaśniało światło jej inspiracji, trzeba jeszcze przezwyciężyć prosty i orgiastyczny ruch popędu seksualnego, w którym wszystko jest nieodróżniane. Miłość (...) staje się wówczas namiętnością zbawienia (...), jednością zmysłowości i duchowości; jednocy prawdę i życie, wynosi żywe ciała poza [standardowe] potrzeby gatunku ku [bardziej dostojnym] inwencjom”¹⁹. Przekonany o progresywnym ruchu historii, wiodącym ku ustrojowi eliminującemu skutki nadmiaru represji i rywalizacji, Fourier

słowa, zostawiał puste miejsce – stąd rękopisy z białymi plamami; 4) Predylekcja do neologizmów: z uwagi na ich ilość, tudzież na komasację podziałów i subpodziałów, z *Théorie des quatre mouvements* „nikt niczego nie zrozumiał”, a dwu czy trzech dziennikarzy wzmiankujących o dziele poszło w ocenie tropem policji, która, zainteresowawszy się Fourierem z okazji wcześniejszego artykułu, uznała go za „lekkiego wariata”. Onfray widzi wszelako atut w tej słowotwórczej manierze: czyż Deleuze, mający przed oczami wzorec Nietzschego, nie nazwał prawdziwego filozofa „kreatorem pojęć i spojęciowanych postaci”? (u Fouriera na przykład Narcyz i Psyche czy Fakma); skądinąd zarzut neologicznej przesady Fourier uważał za minoderyjny; sądził, że etymologia łatwo deszyfruje wszystkie słowne zagadki; a w *Théorie de l'unité universelle* gratulował sobie, że wymyślonych słów używał jedynie tam, gdzie było to konieczne (por. M. Onfray, op. cit., ss. 222, 230–233, 236).

¹⁷ Por. literatura przyp. 1.

¹⁸ S. Debout, op. cit., ss. 76–77.

¹⁹ Ibidem, s. 123.

mówi faktycznie o dwu rodzajach miłości, z których jeden tylko aktualizuje adekwatnie jej naturę: „W miłosnym konkurowaniu cywilizowanych stawką jest wyniesienie się ponad rywala, by nie dać się zmiażdżyć, a miłość, jak wszystkie inne namiętności, grzęźnie w niepotrzebnych konfliktach. Wraz z miłością harmonijną osiągamy inny rodzaj wolności, przekraczamy królestwo subwersywnych i konfrontujących się poczynań, a angażujemy się w prawdziwą historię, w twórcze stawanie się; i to dopiero wówczas można zrozumieć, w jaki sposób miłość jest osią społeczeństwa”²⁰. Jako najskuteczniejszy sposób zacieśniania więzi, wywodzony z ludzkiego instynktu, epizodycznie tylko wypaczanego czy wynaturzonego w Cywilizacji, miłość uwznioślana jest przez Fouriera-rzecznika relacyjności, tej cechy natury człowieka, która predysponuje go do życia w społecznej harmonii: „Fourier rewindykuje (...) szaleństwo, aktywne, a nie reaktywne, szaleństwo miłości, nie zaś wojny, które odpieranie i odrzucanie zastępuje hojnym uznaniem tysięcy splendorów dzielonego między ludźmi świata”²¹.

Entuzjasta miłości sięga niekiedy również po ton liryczno-nostalgiczny, zbliżając się na chwilę do tych, u których sentymentalna werwa i wiara temperowane są okolicznościami życia dopełniającego się w czasie i którzy decydują się w końcu wieczności powierzyć swe pragnienia: „Po sezonie miłości ludzkość może już tylko wegetować. Kobiety przeczuwają gorzko tę prawdę i u schyłku życia poszukują w religii cienia tego Boga, który wydaje się od nich oddalać wraz z drogą im namiętnością. Istnieją już tylko w nadziei innego życia, w którym będą się mogły odrodzić dla szczęścia kochania”.

Zasadniczo jednak wymiarem myśli Fouriera jest dysjunktywna wobec tonacji *minor* rewindykacja aktywności, witalizm, progresywizm i afirmacja. Te właściwości jego systemu są konsekwencją przekonania o ekspresyjnej czy ekspansywnej naturze człowieka jako obdarzonego specyfikującą go świadomością bytu przyrodniczego, który eksmitować musi na zewnątrz swoje energetyczne zasoby. Równolegle do dynamizującego ontologię i antropologię Hegla, a zwłaszcza uprzedzając swych filozoficznych pobratymców – Feuerbacha i Marksa – Fourier widzi *de facto* człowieka jako istotę rzutującą siebie ku inności i innemu *Begierde* czy też jako *istotę przedmiotową*, która zaspokaja swoje potrzeby w świecie rzeczy i za pomocą nawiązywanych stosunków z innymi ludźmi.

Ważnym aspektem światopoglądu Fouriera jest, wskutek tego, ekspozycja wartości czynu. Człowiek jest bytem aktywnie obecnym w świecie, twórczo w nim działającym, zdolnym nawet do przeskakiwania etapów historycznego rozwoju (przechodząc

²⁰ Ibidem, s. 64.

²¹ Ibidem, s. 249.

od Cywilizacji do Harmonii można w końcu pominąć, logiczne w znaczeniu historiozoficznym, etapy Gwarantyzmu i Socjantyzmu). Uznawany za fantastę, Fourier nie pozwala „marzyć na marginesie rzeczywistości”, mobilizuje do tego, by „oceniać i kalkulować gwoli przekształcenia społeczeństwa i świata”²². Byle nie za pomocą rewolucji, której przemocy i zamętu doświadczył na własnej skórze i co do której nie miał żadnych złudzeń²³, przekonany, że po dowartościowaniu motłochu rychło zastąpiłaby swoje szczytne ideały całkiem przyziemną predylekcją nietemperowanej władzy – terrorem.

Nie dezawuuując wartości uniesień i transgresyjnych zapalów (a nawet je rewindykując w rozmaitych chwalebnych demonstracjach celadonicznych²⁴), Fourier wskazuje na rudymmentarny status zmysłów i historii jako budulców ludzkiego świata, a idealistyczną wenę filozofów, teologów i moralistów, instytucjonalizujących transcendencję, uznaje za przejaw już to szalbierstwa, już to resentymentalnej egzaltacji subiektywności, która kulminuje w pretensji do osobistego zespolenia ze sterylnym, bezcielesnym Absolutem: do spełnienia nie potrzeba zaświatów, jeśli tylko świat temporalny uwolniony zostanie od odium grózb i zakazów (produkowanych przez różnej maści rygorystów), które są jedyną przeszkodą w uznaniu *innego*, w jego zewnątrz i różnicy, za korelat naszych potrzeb komunikacyjnych i naszej wolności.

Nie ma dla Fouriera samotniczego szczęścia ani zbawienia w pojedynkę²⁵. Pomyłką jest w końcu rewolucyjna inicjatywa chrześcijańska – koncepcja integralnej duszy, indywiduum stanowi bowiem tylko część ezoterycznej i zarazem realnej *tout court* duszy będącej funkcją relacji między ludźmi. Pragnienie jednostki, by zaistnieć jako jednostka, zmanifestować swoją wyjątkowość i zapobiec deprecjonującemu wchłonięciu przez ogółność, nie może zostać zrealizowane w izolacji; forum zaspokojenia tej predylekcji jest wyłącznie wspólnota różnych ode mnie bytów ludzkich, przeciwstawiających mi swoje partykularne preferencje i suwerenność, na których tle znacząca

²² S. Debout, op. cit., s. 183.

²³ O perypetiach Fouriera podczas Rewolucji, która uczyniła go bankrutem, sprawiła, że wcielony najpierw do wojsk rojalistów w zbuntowanym Lyonie, cudem uniknął następnie jakobińskiej egzekucji, błąkał się wygłodzony po lasach, miał się rozboju i żebractwa, a w końcu dał się zamknąć w więzieniu, gdzie, jak chwalił to sobie później, przeczekał ekscesy terroru, por. M. Onfray, op. cit., ss. 219-221.

²⁴ W *Le Nouveaux Monde amoureux* wzorcem wzniosłej relacji miłosnej jest przypadek Fakmy i Isauma, rezygnujących z zachłannej i trywialnej partnerskiej wyłączności.

²⁵ Dystynkcje, które naprawdę wynoszą w górę, nie mają związku z ascezą i samotnictwem: „Charakterami wyższymi są właśnie te, które potrafią mnożyć swoje związki z rzeczami i z innymi ludźmi” (S. Debout, op. cit., s. 54).

stanie się dopiero uosabiana przeze mnie różnica²⁶. Spotkanie i konfrontacja różnic jest warunkiem postulowanej przez Fouriera Harmonii.

Kiedy rozmyśla nad porażką rozmaitych prób stowarzyszeniowych, Fourier dochodzi do wniosku, że jej przyczyną była nadmierna jednolitość charakterów tych, którzy mieli zasilić aranżowane wspólnoty. Podobnie jak dla uzyskania satysfakcjonującego efektu w muzyce, potrzebne jest połączenie dysharmonijnych dźwięków, tak też udany falanster może być tylko rezultatem zestawienia namiętnościowych typów odpowiednio od siebie odległych czy dywergentnych²⁷. *Inny* nie jest przy tym dla Fouriera tylko kimś, na kogo się natykamy i kto umożliwia naszą autonomiczną tożsamość; ze spotkania z nim, które martwą autoafirmację zamienia w żywy dialog, bierze się atrakcja czy splendor naszej komunikacji i wzbogacenie nas samych: inny „jest zasobnikiem niespodzianki”²⁸, znamionuje otwarcie, wyjście z dusznego zasklepienia, wprowadza szansę hojności, obdarowywania i bycia obdarowywanym.

Multiplikacja relacji między zróżnicowanymi elementami potęguje sprawiedliwość i wolność. Od skonstatowania takiej korelacji wychodząc, można nawet zbudować regułę etyczną, nie tyle już nawet legalizującą wyjątek i jego paroksyzm w postaci manii czy anomalii, ile je postulującą: „Jednostki mobilizują się wzajemnie i warte są dla siebie więcej za sprawą różnic niż przez to, co mają wspólnego. Nie można więc zachować się bardziej sprawiedliwie wobec innych, niż dochodząc do kresu swego pragnienia i realizując swe najbardziej sekretne predylekcje”²⁹. Wszelako docenienie wyjątku nigdy nie może oznaczać promocji krwawego solipsyzmu spod znaku Sade’a. U Fouriera, występującego może w końcu z religijnym ideałem międzyludzkiej komunii, „pełny rozwój indywidualny wymaga rozkwitu uniwersalnego: *wszyscy będą wolni albo nikt wolny nie będzie*”³⁰.

Fourier i Sade różnią się, jak tylko różnić się mogą „optymistyczny utopista i okrutny nihilista”. Simone Debout zauważa jednak, że spotykają się oni w „odmowie wobec rezygnacji”,

²⁶ Czyniąc podwójną aluzję – do Deleuze’a i do strukturalizmu – S. Debout pisze: „Podmioty są zdecentrowane. Ich właściwości promieniują z różnych ognisk. Nie powinny być określane jako odseparowane absoluty. Trzeba je widzieć jako momenty żywej całości; odkrywają się wzajemnie w ich spotkaniach lub antagonizmach i, podobnie jak znaki języka, są niemal nieznaczące w samotności” (op. cit., ss. 37–38). Sam Fourier jest zresztą strukturalistą *avant la lettre*, gdy dywagując nad „nieefektywnością” izolowanych charakterów, sięga po symptomatyczne porównanie: są one wówczas jak „pionki w szachach czy karty, które, wzięte osobno, byłyby bezużyteczne, razem zaś umożliwiają niezliczone i olśniewające kombinacje”.

²⁷ Por. S. Debout, op. cit., s. 143. – Wielość i różnorodność temperamentów i potrzeb nieodzownych w Falansterze to kwestia skłaniająca Onfray’a do sięgnięcia po kwalifikację kantowską. Cytując symptomatyczny Fourierowski *passus*, nazywa go miłosnym imperatywem kategorycznym: „*Ta, co sprawia przyjemność niektórym osobom, nie przynosząc szkody innym, jest zawsze dobrem, któremu trzeba poświęcić uwagę w Harmonii, gdzie konieczna jest nieograniczona zmienność rozkoszy*” (por. M. Onfray, op. cit., s. 267).

²⁸ S. Debout, op. cit., s. 29.

²⁹ Ibidem, s. 38.

³⁰ Ibidem, ss. 222, 223.

„przeciwstawiają się zgodnie postawie stoickiej” i „na antypodach wszelkiego fatalizmu wykiwiają mądrość środkowych terminów” (zapośredniczeń, mediacji). W końcu przeciwieństwo między nimi „znaczy może mniej niż dokonany wspólnie wyłom ku nowym regionom bycia”; „być może odwrotne ekscesy Fouriera i Sade’a łączą się w absolutnej odmowie wszelkich kompromisów, w stanowczym geście przeciwko zwykłemu biegowi rzeczy”³¹.

Przekonany, że asceza, moralny rygoryzm i przymus nigdy nie doprowadzą do pełnego rozwoju osobowości jednostki ani do harmonii społecznej i że uwolnienie namiętności jest koniecznym warunkiem rozbratu z Cywilizowanym kłamstwem, iluzjami, fałszem i obłudą, Fourier wyśmiewa fetyszyzację „miłości sentymentalnej”, występuje z radykalną krytyką instytucji małżeństwa i rodziny. Mają być one nie zmodyfikowane czy dostosowane do zmienionych preferencji obyczajowych, ale zniesione³².

Małżeństwo, oparte na arbitralnie ustalonej podległości kobiet (nie były one nigdy partnerkami w świecie społecznym, a jedynie obiektami wymiany), implikujące sprzeczne z ludzką naturą wymogi stałości i wierności, zdradą imitujące ekonomiczne bankructwo, a doborem w separujące się od reszty społeczeństwa pary – przemysłową czy handlową konkurencję, jest instytucją groteskową i przebrzmiałą, jej ocalenie było według Fouriera największym błędem Rewolucji Francuskiej: gdyby „wandalizm z 1793 roku”, który „zniszczył wszystkie przesady, nie ugiął się przed jedynym, który domaga się zniesienia... małżeństwem, cały rodzaj ludzki osiągnąłby wyzwolenie”. Małżeństwo kondensuje przywary cywilizowanej mentalności i mankamenty cywilizowanych urządzeń społecznych: przymus, egoizm, hipokryzję, niesprawiedliwość: „Głupia cywilizacja potrafiła wymyślić jako ostatni rodzaj więzi przymusową więź w stadle. (...) Jakże doba (...), w której miano odwagę usunąć trony i ołtarze, mogła skłonić się służalczo przed miłosnymi przesadami?!”. Kontrakt partnerów na wyłączność wydaje się Fourierowi szkodliwy, bo aspołeczny, drastycznie ogranicza komunikacyjną relację, wprowadzając seksualne tabu.

Jeśli pominąć względy prokreacyjne i majątkowe, to prymarną motywacją uczestników stadła jest walka o prestiż, wola dowartościowania własnego egotyzmu, czysto opresyjna inklinacja odtwarzająca pierwotny mechanizm redukcji *innego* do niewolnika. Widząc sprawę po heglowsku, Fourier opisuje dynamikę konfliktów jednostkowej świadomości instygowanej samolubnym, zawistnym pożądaniem. Jako żarliwy przeciwnik wszelkiego niewolenia sądzi, że największy błąd jest predylekcja do wymuszania

³¹ Ibidem, ss. 254, 65, 46.

³² Onfray syntetyzuje Fourierowskie postulaty: wyjść poza Cywilizowane obyczaje generujące frustrację i mizериę; stworzyć alternatywną propozycję miłosną wobec smutnych namiętności w Cywilizacji, wobec seksualnych zbrodni i seksualnej nędzy, wobec katastrof wywoływanych przez „czystość republikańską”. Ta ostatnia budziła zaiste grozę u Fouriera zmagającego się z rewolucyjnymi traumami. Jego potępienie Robespierre’a – prototypu ideologa – jest stanowcze (por. M. Onfray, op. cit., ss. 223, 265, 267-268).

na innych roli sług i niechęć do uwzględniania ich własnych pragnień. Z tego punktu widzenia zaczynowa i egzemplaryczna zbrodnia Kaina okazuje się mniej groźna niż pierwsza emanacja niewolnika, rozkręcająca spiralę poddaństwa.

Sklonność do panowania jest tak silna, że nie wzdraga się nawet przed konsekwencjami monotonii, wielkiego dramatu małżeństwa, a jeśli pod naporem instynktów (czy namiętności egzemplifikujących wolność) staje się ona w końcu nieznośna, to promocja monogamii okazuje się natychmiast zagrożona obłudą. Hipokryzja objawia się zresztą nawet w mniej zawikłanych okolicznościach, mianowicie w, będącej funkcją instrumentalnego traktowania kobiet, matrymonialnej pretensji mężczyzn do dysponowania najpierw dziewczycami, a później wiernymi małżonkami, przy jednoczesnym zagwarantowaniu sobie przywileju dostępu do innych kobiet.

Mężczyźni, sami ustalający monogamiczne prawa gwoli zaspokojenia swych władczych popędów, preparują dla siebie impas przybierający w mieszczańskim społeczeństwie postać parodystycznej „instytucji rogarza”. Również kobiety, mające w żyłach krew, a nie wodę, zdradzają swoich mężów, czyniąc to zresztą pod presją konwenansu społecznego legalizującego występki jednej płci, a inkryminującego występki drugiej, z przykładową perfidią. Społeczna opresja jest dobrym treningiem dla ich inteligencji, hartuje i przydaje finezji, która, w połączeniu z przyrodzonym wdziękiem, czyni z kobiet zręczne intrygantki, z łatwością oszukujące mężczyzn i swymi miłosnymi zwyczajami obnażające banalność ich podbojów. Admirator płci niewieściej, w wieku 35 lat odkrywający w sobie, wbrew społecznym przesądom, którym sam wcześniej hołdował, fascynację safizmem³³, rzecznik wyzwolenia kobiet, prawdziwy protoplasta feminizmu³⁴, Fourier ze swadą i humorem, ale też z domieszką złośliwej satysfakcji, opisuje

³³ Tę predylekcję do namiętności dystygnowanej i szlachetnej („amalgamat miłości i przyjaźni”; bezinteresowność tej ostatniej można by porównać z „poświęceniem Ojców Odkupienia, którzy prowadzą stosowne rozpoznanie, a później podróżują, aby ocalić chrześcijan z niewoli barbarzyńców”; bezceremonialności tego porównania nie mógł się nadziwić Pierre Leroux: miłość lesbijska zestawiona z miłosierdziem Ojców Odkupienia?!), dzielił Fourier z cesarzem Chin (wizerunek władcy spoczywającego na obrotowej kanapie w otoczeniu kobiet w miłosnych uściskach znajdował się na jego biurku); jeśli jednak ten ostatni lubił tylko patrzeć, to Fourier woli żywo uczestniczyć w zabawach trybadek. Zdaniem wprawiającej się w psychoanalizę Simone Debout, odkryta późno skłonność Fouriera ma związek z jego własnym doświadczeniem: jako dziewięcioletek osierocony przez ojca wychowywany był przez matkę i starsze siostry, korzystając ze swobód i awantury młodzieńca zanurzonego w urzu kobiecości: czy rozpoznana w dojrzalym wieku preferencja nie byłaby tylko realizacją fantazmatu erotycznego związku z inkarnacjami urody, troski i czułości? Czy wola uczestnictwa w saficznych kombinacjach nie odpowiadałyby potrzebie – ducha i całego ciała – doświadczenia wszechpotęgi kobiecości przeżywanej w dzieciństwie? (por. S. Debout, op. cit., ss. 84–85). – Podobnie Onfray kojarzy preferencje Fouriera z jego żywymi kolejami, w tym z kilkuletnim rezydowaniem w rustykalnej siedzibie siostrzenic, instygujących go jako kobiety, a zapewne też prowokujących (co najmniej *quasi-romans* z jedną z nich, Hortensją). Warto też może odnotować – jako przyczynek do tropienia nie tylko ideowych korelacji Fouriera i Sade’a (przystającego z młódką w Charenton) – romans 63-letniego Fouriera z Desirée Veret, 22-letnią saint-simonistką (por. M. Onfray, op. cit., ss. 223–226, 228).

³⁴ Jak rzeczowo ujmuję to w imieniu Fouriera Simone Debout, „warunkiem wyzwolenia kobiet jest uznanie ich za podmioty pragnienia, a nie tylko za przedmioty rozkoszy” (S. Debout op. cit., s. 114).

wykreowane na własne życzenie perypetie mężczyzn jako rogaćcy, tworząc po raz pierwszy w historii szczegółową taksonomię (wykaz 76 przypadków) nadwerężającej męskie *ego* przypadłości³⁵.

Ponieważ to kobiety, zredukowane do istot słabych i pokornych, poddawane są cywilizacyjnej opresji, przesłanką rzeczywistego postępu społecznego może być wyłącznie przyznanie im należnych praw i przywilejów: „Postęp społeczny i epokowe zmiany dokonują się odpowiednio do wzrastania kobiet ku wolności, a zmierzch porządku społecznego odpowiednio do zaniku wolności kobiet”³⁶. Prawem kobiety winna być (nie formalna tylko) swoboda decydowania o sobie („czy młoda dziewczyna nie jest towarem wystawionym na sprzedaż temu, kto chce negocjować jej nabycie i posiadanie na wyłączną własność? Czy wyrażana przez nią zgoda na związek małżeński nie jest szyderstwem, skoro wymuszana jest przez tyranię przesądów, w jakich żyje od dzieciństwa?”), istnienie wolne od zinstytucjonalizowanej w Cywilizacji pogardy (katolicki konwentykiel w Mâcon, podczas którego „większością trzech głosów” uznano w końcu po długich deliberacjach, że kobieta ma duszę, nazywa Fourier „prawdziwym soborem wandali”) i paternalizmu (mężczyźni najpierw poniżają kobiety, by następnie twierdzić, że nie są one do niczego zdolne bez męskiej kurateli, bądź też wyrzucają im występki, do ujawnienia których sami się przyczynili, żądając na przykład, wbrew naturze i z cynicznym pogwałceniem zasady symetrii, przedślubnej czystości i małżeńskiej wierności).

O ile łączy się nieuchronnie z tłumieniem potrzeb, ku którym zwraca *La Papillonne*, małżeństwo jest niesprawiedliwością. Opiera się na całkiem dla Fouriera niedopuszczalnym gwałcie na naturze, z którą, wbrew Cywilizowanym, Fourier nie chce prowadzić beznadziejnej i unieszczęśliwiającej człowieka walki. Woli się przed nią ugiąć, spodziewając się, że wyjawi mu ona swoje sekrety i umożliwi zbudowanie społecznego systemu o walorze jedności.

W dobie symultanicznego uniezależniania się wiedzy o człowieku i wiedzy o przyrodzie, tendencji zawdzięczanej zarazem historyzmowi (spirytualistycznemu Hegla i ekonomicznemu Marksowi) i potężniejszej frondzie scjentystycznej, Fourier twierdzi stanowczo, że nie ma prawdy o świecie duchowym, która nie pozostawałaby w związku ze światem materialnym (widać to na przykład w miłości, która swe stadium ekskluzywne,

³⁵ Por. Apendyks III – Onfray zwraca uwagę na Fourierowską „gradację cudzołóstwa”: czymś innym jest *adultère* prowadząca do realnego nieszczęścia (na przykład powołania na świat niechcianych dzieci), czymś innym zaś cudzołóstwo jako funkcja zapałów witalno-hedonistycznych bez progenitalnych konsekwencji. Onfray zwięźle komentuje reakcję epoki na te enuncjacje: „Można sobie wyobrazić powstały rwetes!” (por. M. Onfray, op. cit., s. 264).

³⁶ Onfray uznaje Fouriera za rzecznika sprawy feministycznej; przypomina, sięgając po frazeologię Marksa, że emancypacja kobiet jest dla niego dźwignią emancypacji całej ludzkości (por. M. Onfray, op. cit., s. 263).

celadoniczne, osiągnąć może bez perwersyjnej ekwilibrystyki tylko pod warunkiem satysfakcji uzyskanej na poziomie zmysłowym). I jako integralny witalista walczy na dwu frontach – z idealizmem filozofii i teologii, sytuujących wolność w sferze odseparowanego od natury i życia ducha oraz z fetyszyzowanym przez nauki materializmem, sprowadzającym człowieka do jednego z wielu dzieł Natury bez uwzględnienia jego specyfiki, czyli *de facto* aranżującym reifikację. W pracy uczonych przejawia się notoryczna predylekcja redukcyjna. Uznając się za panów i dysponentów natury, chcą „zawłaszczyć ruchem namiętności tak jak panują nad ruchem rzeczy, a ich brutalne i bezwstydne działania niszczą naturalną równowagę społeczeństw i życia”³⁷.

Argument ontologiczny przeciwko małżeństwu Fourier – wrażliwy reformator – uzupełnia argumentem społecznym i etycznym. Przekonany, co najmniej jak Feuerbach, że zmysłowość jest w człowieku królewska³⁸, a ludzka gatunkowość wyraża się w relacyjności, nawiązywaniu kontaktów z innymi³⁹, boleje nad zalecaną przez mieszczańską moralność redukcją, skazującą małżonków na wzajemne dogłądanie swojej sterylnej hermetyczności. Nie wiadomo, czemu, oprócz ułatwienia manipulacyjnych manewrów „ekonomistom, politykom i kapłanom”, służyć ma zalecenie monogamii lub jedynie alternatywnej bezżenności. Na tworzeniu i egzekwowaniu praw petryfikujących te instytucje tracą wszyscy.

Negatywne koszty ponoszą mężczy straty monogamicznego porządku, *nolens volens* skazani na groteskową (bo będącą konsekwencją atawistycznych uroszczeń i pretensji) rolę symbiotycznych katów i ofiar – opresorów kobiet i, z drugiej strony, już to, mniej lub bardziej dostojnie, znoszących swe upokorzenie rogowców, już to klubowiczów, uczestników jednopłciowych sympozjonów, w których zagrożenie nudą i miazmatycznością okazuje się tak samo nieuchronne, jak w osiągnięciu rutynowy *limes* stadle.

Na nic antropologiczne czy psychologiczne objaśnienia męskiej natury! Wykładnia społeczna ludzkich zachowań jest zawsze u Fouriera silniejsza od wykładni podnoszącej walor uwikłania w animalność. Owszem, wyjaśnienie naturalistyczne (pasjonistyczne) jest heureka rudymmentarna, ale nigdy nie kłóci się ze społecznym właśnie dlatego, że namiętności mogą się artykułować bez uszczerbku dla wspólnotowej koherencji. Są mnogie i różnorakie, ale nigdy esencjalnie złe, są szkodliwe ujawniają tylko skutek niewłaściwej strategii ich wyzyskania⁴⁰; wszelkie demonstracje popędowej demoniczności są świadectwem

³⁷ S. Debout, op. cit., s. 153.

³⁸ Fourier „szydzi z filozofów i moralistów, którzy zachwalają nam mdłe przyjemności duszy i ciała” (S. Debout, op. cit., s. 180).

³⁹ U Feuerbacha ocala to, jak wiadomo, przed dziwnym rozegzaltowaniem jednostkowej świadomości aż po osiągnięcie stanu rozjątrzenia, w którym chrześcijańska subiektywność domaga się trwania poza czasem, żąda osobistej nieśmiertelności.

⁴⁰ Ideę tę określa Onfray, bodaj również we własnym imieniu, rewerencyjnym słowem *magnifique* i podnosi jej aktualność; sądzi też konsekwentnie, i w zgodzie z Fourierowską materialistyczną pedagogiką, że złe użycie namiętności „może być korygowane przez inny sposób produkcji (wiedzy, władzy, bogactwa)” (por. M. Onfray, op. cit., ss. 253, 268).

nieefektywnej perswazji i nieumiejętnie użytych narzędzi pedagogicznych. Pierwszą wśród zalecanych technik pedagogicznych jest wprowadzenie partykularności w społeczny obieg: nie ma rudymen tarnej niegodziwości, zła wola jest zawsze tylko czymś reaktywnym, stanowi funkcję separacji, kondensowania energii przeznaczonej do rzutowania na zewnątrz, do krótkiego dystrybuowania; człowiek wyposażony jest w ekspansywną siłę wynoszącą go poza siebie, jego „intencjonalną naturą” jest otwarcie, zwrot ku zewnątrz i ku innemu. Kiedy możliwość takiego rozpraszania zostaje zahamowana czy stłumiona, energia destrukcyjnie zwraca się przeciwko samemu jej nośnikowi, zamieniając się w autoagresję, która zwrótnie, jak u Nerona, „zepsutego przez moralny galimatias Seneki”, atakuje świat: „Namiętność staje się potworna, kiedy realizuje się w izolacji”.

Jeszcze bardziej krzywdzone przez cywilizowane kodyfikacje są kobiety – sprowadzone do podrzędnej roli, deprecjonowane i infantylizowane nawet w czołobitnych enuncjacjach promotorów społecznej zmiany i progresu. W artykule specjalnie poświęconym statusowi kobiet w dziele Fouriera (*Utopie et contre-utopie: les femmes dans l'œuvre de Fourier*) Simone Debout z przekąsem cytuje i komentuje emfatycznie-paternalistyczne wywody Proudhona, konfrontując je z bezwzględnie feministycznym stanowiskiem Fouriera i z jego optymistycznymi prognoząmi w sprawie pracy: „Kobieta, dopóki nie stanie się żoną, jest uczennicą, co najwyżej podwładną: w warsztacie, jak i w rodzinie, pozostaje kimś podporządkowanym i nie stanowi części obywatelskiej wspólnoty. Kobieta nie jest, jak mówi się wulgarnie, ani drugą stroną mężczyzny, ani nie jest mu równa; jest natomiast żywym i sympatycznym dopełnieniem, które pozwala mężczyźnie stać się osobą: oto zasada rodziny i prawo monogamii”⁴¹. – Proudhon kadzi kobiecie, *idealowi ludzkości*, i zarazem dowodzi, odwołując się do *faktów, jej niższości fizycznej, intelektualnej i moralnej*. Sprzecznosc i rozdźwięk, które utrwalają podwójne poddaństwo – surowy anarchista odsyła kobietę do domowego ogniska, a mężczyznę do pracy, podczas gdy miłosna wolność w Harmonii przekształca życie obu płci i zastępuje biblijne przekleństwo «w pocie czoła pracował będziesz» dobrodziejstwem, ciężką pracę atrakcyjnymi formami działania, równie zmiennymi jak indywidualne gusty i zdolności”⁴².

Równie problematyczna, o ile wziąć pod uwagę autentyczne potrzeby człowieka, jest rodzina. Zaspokaja ona wprawdzie preferencje objęte jedną z „namiętności serca”, uniemożliwia jednak, będąc grupą spetryfikowaną i zamkniętą, eksperymentowanie sprzecznego wobec tamtych upodobania do zmian. Żaden z jej członków nie czuje się w niej dobrze, skoro spoiwem rodzinnych relacji jest paternalizm (błazeńska,

⁴¹ P. Proudhon, *La création de l'ordre dans l'humanité*, 1843.

⁴² S. Debout, op. cit., s. 259.

uzurpatorska rola ojca, aspirującego jako „głowa rodziny” do władzy absolutnej⁴³), ekonomiczna zależność i przymus znoszenia swojego towarzystwa. Fourier sądzi również, że rodzina, chroniąca swoje interesy *per fas et nefas*, dowartościowująca partykularyzm i sobkostwo, jest – jako klanowe sprzysiężenie przeciw wszystkiemu, co usytuowane poza nią – zarzewiem społecznej atomizacji. Nikłe są też jej osiągnięcia pedagogiczne: rodzice, zbyt surowi lub zbyt pobłażliwi, zużywający swój autorytet w pretensji do arbitralnego przywództwa lub w abnegacji, nie są dobrymi wychowawcami; dzieci, nierozpoznające w ogóle wartości pokrewieństwa i zainteresowane zasadniczo kontaktem z rówieśnikami, finansowo uzależnione od rodziców i skazane na ich tyranie, cierpią i nudzą się, myśląc tylko o uwolnieniu się od rodzinnych obowiązków.

Jałowiejącą w rutynie relację małżeńską zastąpią w Harmonii związki o charakterze labilnej umowy (z jednakowymi przywilejami dla obu płci) między dwiema lub wieloma osobami, które swobodnie wybierać będą „namiętnościowe serie”, odpowiadające ich temperamentowi i zmieniającym się ewentualnie gustom czy potrzebom. Rozwiązane też będą miłosne problemy, z jakimi nie radzi sobie hołdująca obyczajowym i moralnym stereotypom Cywilizacja. Ludziom starszym i kalekim dostęp do erotycznych potrzeb zapewni zinstytucjonalizowany w Harmonii „miłosny serwis” (*angelikat* grupujący siostry miłosierdzia od rozkoszy). Orgie, z których zdjęte zostanie tabu, stracą swój potajemny w Cywilizacji charakter i nie będą już mieć na celu wyłącznie trywialnego użycia, ale nabiorą „szlachetnego” wymiaru, wzmagając współczynnik koncyliacji, sympatii, życzliwości i przyjaźni. W odróżnieniu od wymagających zawsze sekretnej aury i scenerii orgii sadycznych, w których obowiązuje rygorystyczny podział na demonicznych libertynów i dręczone lub unieczestwiane ofiary, orgie u Fouriera są jawne, masowe, egalitarne i służą umacnianiu społecznych więzi.

Fourier ma jednak świadomość skomplikowania miłosnej materii. Przy wszystkich Harmonijnych udogodnieniach część spośród ugodzonych strzają Amora, na przykład niechciani czy zawiedzeni kochankowie, może potrzebować wsparcia. Oto pole aktywności dla prawdziwych świętych przyszłego ustroju, herosów „miłosnej filantropii – bachantek i bachantów” – przewyższających swymi dystynkcjami cywilizowanych herosów, zasłużonych najczęściej w zakresie destrukcji. „Kiedy na ziemi zapanuje wieczny pokój i powszechna jedność, nie będzie już potrzebny ten cywilizowany heroizm, który polega na grabieniu, gwałceniu, podpalaniu, masakrowaniu. Ten heroizm destrukcji zastąpić należy heroizmem

⁴³ Zwracając uwagę na prekursorstwo Fouriera wobec Freuda (kompleks Edypa), S. Debout cytuje passusy niewymagające komentarza: „Pojawia się zazdrość dzieci wobec ojca, ponieważ małżeństwo, nadane mężowi wobec żony prawo wyłącznej własności, czyni z niego rywala dzieci”. – „Nasz system społeczny przygotowuje każdemu ojcu w osobach jego synów grupę nieogłędnych konspiratorów” (S. Debout, op. cit., s. 41).

produkcji i przysparzania bogactw. Odtąd tytuł herosa należeć będzie tylko do tych, którzy będą błyszczeć w naukach i sztukach” (i, oczywiście, w zakresie profesji bachanckiej)⁴⁴.

Pocieszanie uczuciowo zranionych, uwalnianie ich od sentymentalnych złudzeń, odrywanie od obsesyjnych myśli, przekonywanie, że mają wciąż dostęp do niezliczonych możliwości – oto chwalebne zadania tej armii zbawienia. Owszem, doczesnego, bo ambarasującego zmysłowość i wciągającego w sieć relacyjności, ale przygotowującego też przemianę duchową, otwierającą perspektywę demonstracji prawdziwie subtelnych, celadonicznych. U Fouriera wszelkie działanie służy w końcu osiągnięciu maksimum tkwiącego w nim potencjału, co w tym przypadku oznacza osiągnięcie wzniosłości.

Fourier, doceniający Rousseau – „jednego z najzręczniejszych malarzy miłości, który lubił marzyć o miłościach czystszych aniżeli te znane w cywilizacji” – podkreśla również, że „na transcendentny poziom uczucie można wynieść dopiero po uzyskaniu pełnej satysfakcji cielesnej”. Z pewnością jednak niepodobna uznać Fouriera za hedonistę w inwektywnym znaczeniu czy za sybarytę. Ostatecznie od „rachunku przyjemności zmysłowych” ważniejszy jest dla niego rachunek „celadonii, heroizmu i świętości”: „Miłość zmysłowa nie promieniowałaby tak mocno, gdyby nie przekraczała wciąż swego celu, gdyby nie była żarliwym i prostym wyrazem aspiracji głębszej i bardziej złożonej”⁴⁵. Wzniosłość nie jest jednak dla Fouriera odwrotnością zmysłowości ani egzemplifikowaną napięciem ku transcendentnemu ideałowi antypodą życia: o tyle, o ile boskość i wolność nie są dla niego zaświatowymi jakościami egzaltującymi idealistów, ale ujawniają się w naturze i w pozostającym z nią w symbiozie życiu społecznym. Zrozumiała okazuje się więc przestroga Fouriera: „Ci, którzy przepełnieni są maksymami nowoczesnych filozofów i sądzą wraz z kramarzami doskonałości, że nie ma Boga ani duszy, że trzeba wzgardzić duchem religijnym, duchem celadonicznym i wszelkimi więzami czysto duchowymi, a wielbić tylko handel, oszustwo, spekulację i kupno, powinni raczej zamknąć tę książkę aniżeli kontynuować lekturę; każdą bowiem stroną będzie im ona przypominać o respekcie dla boskości i o liberalnych złudzeniach, które powinny patronować wszystkim relacjom w Harmonii”.

Nie dociera się do miłosnego szczytu, pielęgnując egotyzm, nawet jeśli chodziłoby o zgodę zaangażowanych w miłosną relację obiektów na wzajemne egotystyczne

⁴⁴ Ideały świętości i ascetyzmu rekomendowane w Cywilizacji to „głupstwo, absurd i bezużyteczność”. Naprawdę przydatni, demonstrujący dzielność *par excellence* i mogący się spodziewać szczerzej wdzięczności bliźnich, są herosi („święci”) gastronomii i seksualności. Fourier, twórca „gastrozofii”, protoplasta ekologii (rzeczownikiem „ekologia” pierwszy posłużył się Haeckel w roku 1866), apologeta namiętności przeciwstawianych „zimnemu rozumowi” Cywilizacji, był nieprzejednanym krytykiem spekulatywnych filozofów, doktrynerów i moralistów, sympatyzując otwarcie z utylitarystyczną orientacją ku „mikrodoświadczeniu” i z rewerencją odnosząc się do Benthamu (por. M. Onfray, op. cit., ss. 221, 248-250, 252-253, 256-257).

⁴⁵ S. Debout, op. cit., s. 78.

eksplorowanie. Jeśli miłość nie ma być zwodniczym narcyzmem ani – *de facto* równocześnie – niedopuszczalnym ze społecznego punktu widzenia separatyzmem, nie może się realizować poza rozdarcie, ofiarnością i pewnego rodzaju ekspiacją. W partnerskiej miłości narcystycznej obiekt miłości jest tylko *alter ego*, odmawia się mu uznania jego różnicy i zewnętrżności, kłamiąc sobie w sprawie uczucia, jakim się go darzy, a potwierdzając tylko swoje ograniczenia i niesuwerenność: „Kiedy kochanek żądający wyłączności sądzi, że zaspokaja swoje zasadnicze oczekiwanie, zaspokaja faktycznie potrzebę bezpieczeństwa. Zabsolutyzowana jednostkowa namiętność jest jakby odparciem czasu i tego, co się wydarza. Żąda permanencji. Mniej niż własną moc pragnienia potwierdza potrzebę zacieśnienia horyzontu, odmowę ryzyka, jakie niesie przyszłość. Każe się olśnić, by nie stawiać już czoła różnorodności i ruchowi”⁴⁶.

Poniekąd przynajmniej imitacyjnie wobec nauki Jezusa, którego po Girardowsku uważał za wyjątek zamykający, w znaczeniu duchowej logiki, dzieje permanentnego rozkręcania spirali przemocy (uśmierzanej epizodycznie typowaniem kozła ofiarnego gwarantującego pokój), Fourier docenia rolę dobrowolnej ofiary i wpisuje ją dyskretnie jako imperatyw w swoją koncepcję miłości. Dobrowolna ofiara objawia niekoherencję egotyzmu, podziałów, konfliktów, roszczenia do wyłączności. Dobra wola, szlachetność, życzliwość, dystans wobec pretensji *ja*, odsunięte pożądanie czy wzięty w nawias *conatus*, uwzględnienie obecności *innego* i respekt dla jego zewnątrz, które nie może być tylko obiektem mojej pacyfikacji, pozwolą zastąpić *cywilizacyjną* rywalizację i nienawiść *harmonijną* współpracą i braterstwem. W Cywilizacji wszyscy jesteśmy dziećmi Kaina, depozytariuszami inicjalnej porażki miłości i jej konsekwencji w postaci represyjnego prawa, które powieli pierwotny błąd animozji podszytej zawiścią.

Harmonia jest ofertą zgody i jedności, wymagającą jednak rozdarcia w łonie zafiksowanego na sobie w Cywilizacji zesencjalizowanego *ja*. Wbrew prężniącemu w jego dobie subiektywizmowi, mającemu protoplastów zarówno w osobie Rousseau, jak Sade’a, Fourier z przekąsem odnosi się do tego, co uważa za niefortunny przerost jednostkowości: „*ja*, nowe słowo, które nie wyraża niczego nowego, a jest tylko bezużyteczną parafrazą egoizmu”. Zdaniem wnikliwej komentatorki Fouriera ocena ta jest w większym stopniu ontologiczna niż moralna: „egoista odziera bowiem siebie z dóbr, których jednocześnie pozbawia innego, eliminując płodne oczekiwanie i nieprzewidziane spotkania. (...) Szukając tylko własnej satysfakcji, podmiot zadowala jedynie część swoich potrzeb, tym bardziej nienasyconych i okrutnych, im bardziej jest on podzielony”⁴⁷. Egoista nie tylko zresztą jest, jak sadyczni libertyni, desperackim destruktozem, ale i postacią groteskową

⁴⁶ Ibidem, s. 28.

⁴⁷ S. Debout, op. cit., s. 183.

w swych pretensjach, gdy wydaje mu się – a przypadek to w Cywilizacji nagminny (jeśli uwzględnić na przykład przekonania małżonków czy przekonania rodziców wobec dzieci) – że może skutecznie wziąć na siebie rolę jedyne władcy cudzej przyjemności. W deklaratywnie miłosnych przejawach tropi Fourier interesowność, pożądlive emanacje, obnażające faktyczny brak miłości i odtwarzające „grzech pierworodny”, wołę podporządkowania sobie innego, każdym gestem zawłaszczenia, nie uwzględniania pragnienia *innego* i nie respektowania autonomii jego życia.

Wzorzec sugerowanej postawy ofiarniczej wyznaczają Narcyz i Psyche, para kochanków zdolnych do tego, by własne zespolenie poprzedzić, w imię zapobieżenia frustracji admiratorów ich piękna i wdzięku, oddaniem się wszystkim, którzy ich pożądata. Wzniosłość, której, jak widać, nie dosięga się łatwo, jest korelatem wybitnego charakteru⁴⁸. Odpowiednio do zasady, że prostym charakterem odpowiadają proste potrzeby i pragnienia, bardziej skomplikowanym zaś gusta osobliwe i intensywne⁴⁹. Jedyne nieprzeciętny charakter odpowiadać może za podniesienie najsztubtelniejszego ludzkiego uczucia do rangi „miłości wyższej”. Dopiero taka jest gwarancją omnipotentnej harmonii: „To miłości wyższego rodzaju ustanowią jedność, która zastąpi niezgodę, jaką rodzą miłości niższe”.

Kluczową w miłosnym kontekście sprawę wierności Fourier rozstrzyga, wprowadzając kategorię „*poligina*” (bytu wyposażonego w liczne namietności dominujące) i odróżniając „wierność transcendentną”, niewykluczającą niestałości, od cywilizowanej niewierności, synonimicznej wobec bezkonfliktowego zapomnienia czy porzucenia: „*poligin [polygyne], niezależnie od tego, że często zmienia kochanki, kochając na zmianę już to wiele kobiet jednocześnie, już to tylko jedną, zachowuje żywą namietność dla jakiejś bazowej [pivotale], do której co jakiś czas powraca*. Tego rodzaju *prze-możną afektację, mogącą wiązać się z wszelkimi z niższego porządku*, Fourier przeciwstawia cywilizowanej niestałości. *To doprawdy wstydliva strona cywilizowanych. Nie ma niczego bardziej okropnego od ich powszechnego niemal obyczaju kompletnego zapominania o osobach, które niegdyś wielbili*. Obyczaj ów wskazuje na to, że chodzi nie o miłość innego jako takiego, lecz o *egoistyczną* fiksację, którą można całkowicie odrzucić i zawłaszczyć z kolei jakiś inny obiekt”⁵⁰.

⁴⁸ Fourier sądzi, że tylko niewiedza jest przyczyną naszej pogardy dla namietności; wyrazem ignorancji, przemianowanej historycznie na metafizyczny, konfesyjny i światopoglądowy kanon, jest deprecjonująca zmysłowość idea separacji duszy i ciała; seksualność jest w końcu dla Fouriera, jak dla gnostyków, środkiem mistycznej komunikacji z Bogiem (por. M. Onfray, op. cit., ss. 254, 265).

⁴⁹ Na odpowiedniość skomplikowania ducha i temperamentu zwrócili przed Fourierem uwagę Helwecjusz i Sade, twierdząc, że „stajemy się głupi, od kiedy nie jesteśmy już namietni”.

⁵⁰ S. Debout, op. cit., s. 28.

Wyrazem przenikliwości i psychologicznych kompetencji Fouriera jest też jego przekonanie o potrzebie uśmierzenia miłosnych perypetii przy pomocy spowiedników i spowiedniczek, ludzi zaufania społecznego, „dojrzałych, obdarzonych wiedzą, geniuszem i wyczuciem niuansu”. Eksperci w sprawach pragnienia i seksualności, niczym dawni magowie i czarownice, ułatwiać będą wszystkim peregrynującym miłosnymi ścieżkami podejmowanie decyzji i dokonywanie wyborów. W terapeutycznej przestrzeni, sytuując się pomiędzy funkcjonariuszami duszpasterstwa a nowoczesnymi analitykami, gotowi wysłuchiwać tajemnych zwierzeń, uwalniać od traum, neutralizować napięcia i konflikty, różnią się w szokujący sposób od tamtych, strzegących swej neutralności i aspirujących do bezstronnego oglądu, tym że, gwoli osiągnięcia egzorcystycznego efektu, czynnie angażują się w razie potrzeby w kurację swego penitenta. Ostatecznie za ich sprawą Harmonianie będą „swobodnie dysponować sobą” i możliwa stanie się dla nich „realizacja tego, co zawsze wydawało się kompromitujące i bluźniercze”⁵¹. Na zasięgnięciu porad Harmonijnych spowiedników, czy skorzystaniu z instytucji mediatora między świadomością a tym, co dla psychiki utajone, wiele zyskałaby na przykład rosyjska arystokratka Strogonoff, która dowiedziałaby się wówczas, że uporczywe znęcanie się przez nią nad młodą służącą było faktycznie odwrotnością stłumionej predylekcji trybadycznej, zapalę miłosnym zamienionym w nienawiść przez *psyche* podlegającą presji społecznej i interioryzującą fiksacyjnie obyczajowe konwenanse: „moskiewska dama była dość potężna, by bezkarnie znęcać się nad służącą, nie miała jednak odwagi usunąć tajemnej cenzury, która okultyzowała prawdę jej namiętności”⁵².

Funkcje rodziny stają się anachroniczne w Zrzeszeniu, które uwolni partnerów i rodziców od przykrych obowiązków, jakie nakłada na nich finansowo-progenitalna wspólnota. Same dzieci zaś – korzystające z awantazy demokratycznego i egalitarnego systemu nauczania, wiążącego edukację z życiem i pracą, eliminującego werbalizm i eksponującego formację artystyczną – staną się, już we wczesnym okresie rozwoju, pełnoprawnymi, wyzwolonymi spod opresyjnej i otepiającej kurateli uczestnikami Zrzeszeniowej społeczności (w Harmonii będą mogły wybierać przybranych rodziców odpowiednio do podobieństwa charakterów i uzdolnień, a od rodziców biologicznych oczekiwać tylko rozpieszczania i miłości).

Ponieważ człowiek jako istota społeczna nie ma stałych instynktów, które pozwalałyby mu spontanicznie pokonywać formacyjne etapy w obrębie swego gatunku, nieodzowna jest w odniesieniu do niego edukacja inicjowana w dzieciństwie. Edukację

⁵¹ S. Debout, op. cit., s. 92.

⁵² Ibidem, s. 27. – W innym miejscu u tej samej autorki komentarz eksponujący trwałe przeświadczenie Fouriera, że negatywność jest zawsze reaktywna: „nienawiść jest brakiem miłości; na przykład w przypadku pani Strogonoff tak zamaskowanym, że trzeba by pośrednika, by pozwolić jej zrozumieć samą siebie i pojednać się z dziewczyną, którą dręczyła, ponieważ nie wiedziała, że ją kocha” (Ibidem, s. 262).

uznaje Fourier za „drugą matkę”, a człowieka pozbawionego do niej dostępu widzi jako inkarnację upośledzenia, „istotę niższą od zwierząt”. Fourier jako pedagog eksponuje wartość przestrzeni i dynamiki; odpowiednio rozległy i intensywny kontakt ze światem jest warunkiem edukacyjnego sukcesu. W Harmonii dzieci nie podlegają już światu dorosłych, nie są, wskutek zamknięcia w rodzinnym kręgu, separowane od życia, narażane na frustracje, umniejszanie własnych potencjałów czy oryginalności ani zmuszane do naśladowania rodzicielskich wzorców, nieodpowiadających, być może, ich charakterom. „Małe hordy” i „małe bandy” są dla nich przestrzenią społecznej inicjacji, umożliwiającej aktywność zespołową w zgodzie z własną naturą i odpowiednio do partykularnych predylekcji, tudzież w pomyślnym uniezależnieniu od autokratyzmu lub arbitralnej łaskawości rodziców. Dzieci nie są już obiektami do formowania podług nobliwych zasad przeszłości ani wyobrażeń opiekunów o tym, co zagwarantuje im przyszłe szczęście. Są pełnoprawnymi podmiotami, które korzystają z awantazu podlegania wyłącznej harmonijnej regule – podążania drogami otwartych przed suwerenną jednostką możliwości. Dorośli, rezygnując z egoistycznych i władczych inklinacji, jakie przejawiają często wobec dzieci, powinni im to tylko ułatwiać.

Zobowiązanie empatii, ochrony i miłości wobec dzieci jest dla Harmonian absolutne i choć Fourier projektuje ustrój, w którym pomieści się każda anomalia, to dzieci objęte są w nim bezwzględną ochroną. Fourierowska prewencja przejawia się zresztą raczej w postulatcie dystansowania dzieci od seksualności, nie rozbudzania jej przedwcześnie (inaczej niż dla Freuda, traktującego dziecko jako kwintesencję perwersji w związku z nieuśmierzonymi w nim jeszcze przez kulturę animalnymi atawizmami, dla Fouriera jest ono uosobieniem niewinności, wiedza o seksie wprowadzałaby do jego świata traumatyczne zakłócenie), aniżeli w zatroskaniu o to, jak ocalić je przed inwazją perwersyjnych skłonności dorosłych (te byłyby zaiste trudnymi do pojęcia dziwactwami w ustroju namiętnościowego dozwolenia: za najbardziej bulwersujące dla cywilizowanych występki odpowiada sama, obarczona rudymmentarnym grzechem opresyjności, Cywilizacja).

Najbardziej śmiałym i bulwersującym wśród pozytywnych pomysłów Fouriera dotyczących nowego ładu społecznego jest idea wkomponowania w strukturę wspólnoty każdej namiętnościowej predylekcji, łącznie z tymi, które w Cywilizacji uchodzą za anomalie czy aberracje i są inkryminowane. Nie chcąc pozbawić systemu spójności, Fourier nie może się jednak wahać w obliczu tej problematycznej

promocji (choć w potężnym objętościowo dziele można niekiedy odnaleźć postulaty czy prognozy kontryktoryczne wobec jego zasadniczego tembru bezwzględnie afirmującego namiętność⁵³). Sięgnięcie po domniemanie naukową argumentację Keplera – opisującego w *Harmonices Mundi* (1619) dynamikę wszechświata za pomocą porównania do boskiego koncertu, w którym współgrają ekscentryzmy i aberracje gwiazd – pozwala Fourierowi, transponującemu te enuncjacje na poziom refleksji społecznej, uprawomocnić każdy wyjątek jako element nieodzowny dla harmonii całości.

Innym wybiegiem Fouriera jest matematyczna kalkulacja i numerologia. Wedle opartej na nich wykładni aberracje czy odchylenia istnieją w naturze w stałych proporcjach (preferowaną przez Fouriera proporcją jest 1:8). Autora nie konfunduje rzadkość występowania niektórych anomalii. Każda jest na tyle ważna i nobliwa, by ci, którzy są jej nośnikami, mieli prawo do gromadzenia się i adekwatnej celebry. Pojawia się nawet porównanie do uświęconych wypraw muzułmanów do Mekki, służące oddaniu entuzjazmu i żarliwości, jakie demonstrować będą uczestnicy tych zlotów. Zdradzając własne skłonności, a przy okazji zapal do stowarzyszania się, przygody i podróży, Fourier ustalił, że dwadzieścia sześć tysięcy mężczyzn na ziemi podziela jego urzeczenie lesbijkami i przewiduje utworzenie w Harmonii stosownej korporacji wyznawców.

Polemizując z aranżerami społecznej przemiany, którzy wyobrażają sobie, że niesprawiedliwości najskuteczniej zapobiegnie zinstytucjonalizowany egalitaryzm, Fourier za remedium uważa właśnie rewindykację różnic i metodę koncyliowania ich gwoli gremialnej jedności: „Niczego nie dałoby się związać bez ambiwalencji”⁵⁴. Aby ocalić koherentną pełnię, niepodobna represjonować żadnej namiętności. Trzeba znaleźć sposób na taką jej integrację, która nie naruszałaby jej autonomii, a zarazem nie zakłócała społecznego ładu, to znaczy nie zagrażała innym uczestnikom wspólnoty. Namiętności nazywa Fourier „tygryscami”, dla których drapieżności trzeba znaleźć „przeciwagę”. Powinny być one „szczepione” jak drzewa bądź też w sieci kanałów

⁵³ Zdarzają mu się koniunkturalne lapsusy, jak wówczas, gdy – jako pryncypialny przeciwy gdzie indziej krytyk małżeństwa – stwierdza w uspokajającym tonie, że instytucja ta będzie modyfikowana stopniowo i tylko w takiej mierze, w jakiej innowacje zaaprobowane zostaną jednomyślnie przez ojców i małżonków. Oportunizm ujawnia się też niekiedy w elukubracjach gastronomicznych, traktowanych jako kamuflaż dla wewnętrznie ocenianych dywagacji miłosnych. Podobnie, w niektórych okresach, traci przekonanie co do szansy rychłego rozdystrybuowania w świecie zbawienych falansterów (niekiedy mówi, że potrzeba na to sześciu lat, innym razem, że kilkuset).

⁵⁴ Chodzi tu, w gruncie rzeczy, o poprzedzający Bataille'a zamysł *heterologiczny*, skoro intencją jest wprowadzenie w obręb umysłu i do społecznej przestrzeni tego, co dla racjonalności jest ciałem obcym, odpadkiem, niedorzecznością, trywialnością. Z takim może zastrzeżeniem, że dla Bataille'a *komunikacja*, o którą by tutaj chodziło, jest bodaj niemożliwą syntezą Fourierowskiej koncyliacji i Sadyckiego frenetyzmu. – Odpadek (*déchet*), wyjątek (*l'ambigue*), mimo pozornej efemeryczności, mają u Fouriera status zwornika, elementu kluczowego: bez ich uznania „popadamy w despotyzm w polityce i monotonię w przyjemności”.

tworzonych przez ujawniające się w społeczeństwie predylekcje dla każdej namiętności należy znaleźć ujście.

Wypada jednak przyznać, że stosunek Fouriera do niektórych bywa chwiejny. Tak jest na przykład w odniesieniu do homoseksualizmu, niekiedy traktowanego z rewerencją (*uczucie uniseksualne* będzie czymś specjalnie nobilitującym w falansterze; apologia Minosa, Sokratesa, Likurga i Solona jako „nauczających, że pederastia jest ścieżką prawdy”), innym znów razem z przekąsem lub humorystycznie. Oto chwਾਲony skądinąd Sokrates przedstawiany jest jako „zatwardziały pederasta, zaniedbujący prawowitą małżonkę i uwodzący młodzieńców pod pretekstem przysposabiania ich do cnót republikańskich”. Odnosząc się do moralistycznego w tonie i duchu sławienia przyjaźni przez filozofów, Fourier sugeruje z kolei rezygnację z oględności i akces do więzi uranicznej: „Wyberzmy więc przyjaźń czystą!”

Na marginesie: sympatyzujący przecież z fourieryzmem Proudhon, którego szarmancki stosunek do kobiet robił już dostateczne wrażenie, groził zadenuncjowaniem fourierystów, imputując im immoralizm w związku z ich promocją homoseksualizmu. Uzasadnienie zaiste poruszało pryncypialnością: „Nie będzie to prześladowanie, ale uprawniona obrona!”

Najgorszym sposobem odnoszenia się do namiętności, notorycznie eksperymentowanym w Cywilizacji, jest ich tłumienie czy próby uśmiercenia; nawet poddane korekcyjnemu naporowi czy trzebieniu, trwają, zamieniając się w „podstępną i subwersywną siłę, tym bardziej gwałtowną i szkodliwą, im była żarliwsza; prowadzą w ten sposób społeczeństwa i całą ziemię do zguby”⁵⁵.

Wbrew łatwym do przewidzenia obiekcjom ludzi trzeźwo myślących lub moralistów Fourier nie obawia się, że namiętności okrutnie rozsądzą jego system, bowiem albo się nie ujawnia, skoro zło i niegodziwość są tylko reaktywne, a Harmonia stwarza każdemu szansę realizacji swych najdyskretniejszych potrzeb, albo dadzą się wkomponować w odpowiednio elastyczną, liberalną i opartą na tolerancji strukturę społeczną.

Fourierowska apologia namiętności oznacza nie tylko konsekwentną aprobatę dla manii, ale wręcz motywowane ontologicznymi, społecznymi, etycznymi a nawet eschatologicznymi względami ich faworyzowanie. Jedności niepodobna zbudować na wykluczeniu czy marginalizowaniu. Z natury antypodyczne wobec urządzeń ekstyrpujących, manie służą scalaniu, „tworzeniu więzów bardziej złożonych, bardziej subtelnych, tkaniu gęstego kobierca pragnień i przyjemności. (...) nie otwierają

⁵⁵ S. Debout, op. cit., s. 175. – Przekonaniem, że krępowane namiętności i tak znajdują dla siebie ujście, tyle że perwersyjne i szkodliwe dla jednostki i społeczeństwa, Fourier poprzedza Freuda (geneza nerwicy, powrót wypartego). Oprócz tego przykładu Fourierowskiego prekursorstwa Onfray podaje jeszcze dwa inne: rozpoznanie doniosłości *libido* w konstytucji tożsamości oraz wielość afektywnych temperamentów (por. M. Onfray, op. cit., s. 268).

otchłani, lecz podobne są do «spoiw rusztowania», cementują więzi społeczne»⁵⁶. Wspólnotową koherencję zapewnić może tylko przyznanie każdemu prawa do bycia „polimorficzną istotą perwersyjną”⁵⁷. Ekskludujące normy są szkodliwe dla spójności społecznego organizmu. Nie wspominając już o tym, jak bezpardonowo odnoszą się do indywidualnych preferencji, szydząc ze sprawiedliwości oraz pospolitując potrzeby i gusta.

Chociaż zawołany społecznik, Fourier występuje pryncypialnie w obronie jednostki, jej wolności i prerogatyw (nie ma zresztą w jego systemie nieredukowalnego konfliktu między partykularnym a ogólnym): „Wolność znosi normę na rzecz niuansów i na rzecz wielkich charakterów. Panujący mają interes w wyszydzeniu i inkryminowaniu wyjątkowości. Wszakże jednostki niejednolite i wewnętrznie skomplikowane są nieprzewidywalne i nie pozwalają sobą kierować. (...) Jednostka to byt, który zadaje światu osobiste pytanie. Nie chodzi o to, by przystosować ją do jakiejś rzeczywistości ograniczonej, ale o to, by otworzyć przed nią wszystkie możliwości”⁵⁸. Człowiek odkrywający siebie jako pragnienie, konstatuujący, że jest ono „jedyną drogą dostępu do rzeczy, do innych i do nas samych”⁵⁹, staje się niepodatny na władczą manipulację, nie godzi się już na żadne zastępniki wobec nostalgicznie przywoływanej pełni: „Jeśli naiwnie sądzicie, że przeciętność może zaspokoić ludzkie serce i pozwoli znieść wieczny niepokój, to w ogóle nie znacie człowieka”.

„Według Fouriera norma jest prostacka i uboga. Pozostawia w stanie niewyeksplorowania lub zaprzepaszcza różnorodność i bogactwo erotycznych możliwości ciała i indywidualnych pragnień, związanych z osobistą historią i osobistymi dyspozycjami”⁶⁰. Wszelka normalizacja jest separatystyczna. Reformatorski rozum idealistów nie uświadamia sobie własnego impasu. Fourier, w charakterystyczny dla siebie sposób, puentuje jego konwulsje: Harmonia „przyjmuje w charakterze zasady jednakową wartość manii, odpowiednio do egalitaryzmu zalecanego przez naszych filozofów”.

Zgoda na wymuszaną przez normę przeciętność potwierdza brak charakteru.

⁵⁶ S. Debout, *op. cit.*, s. 263.

⁵⁷ Spodziewane w tym miejscu zastrzeżenie artykułuje i po fourierowsku odpira Simone Debout: „Można oczywiście powiedzieć, że Fourier ignoruje zasadę dojrzałości i mniej czy bardziej udanej integracji genitalnej popędów seksualnych; zasadę, która releguje wszelkie erotyczne fantazje w sferę choroby lub perwersji. Ale Fourier odrzuca właśnie tę zasadę, podobnie jak wystrzega się osądu moralnego i intelektualnego, które zbyt łatwo pozbywają się manii i dyskryminują je, nie próbując ich zrozumieć. Sądzi, że manie w ich prymarnym impecie są bezpośrednimi ekspresjami indywidualnej energii i inwencji” (*op. cit.*, s. 91).

⁵⁸ *Ibidem*, s. 40.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 183.

⁶⁰ *Ibidem*, ss. 89-90.

W gruncie rzeczy miarą jego subtelności jest osobowościowe dozbrojenie w maniackie predylekcje: „Tylko tępacy nie posiadają manii”. Są one „tym liczniejsze i tym bardziej dziwaczne, im wyżej ukonstytuowany jest charakter”. Manie egzemplifikują wdziek i finezję, stanowią o szczytnej rafinacji względem animalności: „oddalają się od pospólnych preferencji i, jakkolwiek byłyby partykularne i aberracyjne, odpierają fatalność biologiczną czy historyczną, presję uznanych obyczajów czy fizjologiczny determinizm”⁶¹. Rzecznikami manii mogą być nawet umarli, którzy, choć zasiedlają zaświaty, zainteresowani są temporalnością. Ponieważ w systemie Fouriera przewidziano reinkarnację, tym, którzy odeszli z tego świata, ale do niego wrócą, zależy na pomyślnym biegu doczesnych wydarzeń. Usatysfakcjonować ich może tylko Harmonia, której, zgodnie z matematyczno-muzycznym uzasadnieniem jej możliwości zaczerpniętym od Keplera, nie byłoby bez docenienia roli odchyłeń i dysonansów⁶².

Fourier wierzy w możliwość takiej koncyliacji. Sądzi wprawdzie, że przeszkodą na drodze do jej osiągnięcia jest permanentna w historii, a kulminująca w Cywilizacji, symbioza egoizmu i opresji. Zdaniem natchnionego utopisty będą się one wszakże stopniowo zmniejszać – za sprawą pedagogicznej perswazji i budującego przykładu – aż znikną, przynosząc w końcu pożądaný rezultat w postaci społeczeństwa, którego uczestnicy zastąpią inspirację i motywację egoistyczną inspiracją i motywacją *uniteistyczną*, to znaczy osiągną poziom świadomości, pozwalający godzić indywidualne wyobrażenie o szczęściu ze szczęściem całego rodzaju ludzkiego⁶³.

Skonfundowany tym, że warunki dla rozpoznania geniusza to sprawa nieznosnie odległej przyszłości, Stendhal pisał, że jako „wzniosły marzyciel” Fourier zostanie doceniony „nie wcześniej niż za dwadzieścia lat”⁶⁴. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, możemy tylko podziwiać optymizm profety. O samoświadomości Cywilizowanych i ich ograniczonej woli wydostania się z odmetów ustroju zinstytucjonalizowanej opresji dobitnie świadczy to, że wciąż nie potrafią oni rozstrzygnąć „kwestii przenikliwości

⁶¹ S. Debout, op. cit., s. 89. – Właściwością manii, co również konstatuje Simone Debout, jest nie tylko patologiczność, ale i poetyckość. – Istnieje *notabene* korelacja między skandalem, jakim jest Fourierowska promocja manii, a skandalem Fourierowskiego języka, w którym pojawiają się określenia w rodzaju „miłosna świętość”, „seksualny angelikat”.

Te epatujące oksymorony przywodzą na myśl surrealistyczne poszukiwania dotyczące obrazu, który, odpowiednio do wzorca opatentowanego przez Lautréamonta, oddziaływać miałby tym mocniej, im odleglejsze byłyby zestawione w nim elementy (por. S. Debout, op. cit., s. 156).

⁶² „By sprawiedliwości i dobrodziejstwu stało się zadość, muszą one objąć tych, którzy umarli przed ustanowieniem Harmonii; czekają oni aż się ona ukonstytuuje i – dzięki wędrowce dusz – będą mogli w niej partycypować” (S. Debout, op. cit., s. 68).

– Nasze frustracje wywołują frustracje w zaświatach, nasze szczęście owocuje szczęściem zaświatowym (por. M. Onfray, op. cit., s. 268).

⁶³ „Uniteizm, trzynasta namiętność, oświata, wskazuje na przyjemność łączenia własnego szczęścia ze szczęściem wspólnoty” (Ibidem, s. 255).

⁶⁴ Cyt. za: S. Debout, op. cit., s. 130.

lub szaleństwa” Fouriera. Sama Simone Debout woli nie być kategoryczna. Zastanawiając się, czy to nie on „wymyślił działalność paranoiczno-krytyczną, dając nam wraz obłąd i jego interpretację”, odpowiada w duchu premedytacyjnej ezoteryki, że „zbyt jasna odpowiedź rujnowałaby to, co jest tutaj stawką: tajemnicę dziwnego związku inspiracji poetyckiej i obłąkania”⁶⁵.

Nieogłędnie pesymistyczne postscriptum

Wydaje się, że Onfray (którego chętnie tutaj przywoływałem) postępuje wobec Fouriera lojalnie, a nawet – co zrozumiałe w związku z jego zamiarem docenienia filozofii zmarginalizowanej, przytłoczonej prawomyślnym idealistycznym *mainstream’em* – odnosi się do niego z sympatią. Wszelako na końcu rozdziału *L’Eudémonisme* poświęconego Fourierowi występuje wobec niego z zarzutem braku ironii, humoru i autodystansu⁶⁶. Zgoda, przesycony Nietzschem, któremu poświęcił swą pierwszą (entuzjastyczną!) książkę i do którego wraca w następnych, Onfray ma powody sądzić, że afirmacja jest wobec świata postawą najdostojniejszą, a śmiech stanowi najbardziej stosowną odpowiedź na synonimiczną wobec życia tragiczność. Czy jednak niepodobna przyjąć, że nieco subtelniejsza od standardowej wrażliwość może nie być już zdolna do afirmacji? Nie dlatego, że nie ma w sobie dość siły, lecz dlatego, że, mimo przenikającego ją witalnego napięcia, jasno konstatuje porażającą trywialność i degrengoladę realności. W świecie industrialnym nie ma już może szans na afirmację, bo każda deprymowana jest natychmiast rozpoznaniem jego omnipotentnej miazmatyczności. W końcu afirmacja musiałaby w nim dotyczyć człowieka permanentnie poskramanego i ogłupianego. Czy to nie nazbyt już wyrafinowane oczekiwanie, że w tej sytuacji zademonstruje on jeszcze pogodę ducha? Tworząc swój świat na sposób znany z historii, człowiek zawsze skutecznie występował przeciwko sobie, uprzedzając naturę czy los w aranżowaniu dlań najwymyślniejszych dopustów i katastrof. Fourier, u początków doby przemysłowej i egalitarnej, doświadcza tego trzeźwo i boleśnie. Są w nim witalne potencjały i tęsknota za radością. Tyle, że najnikczemniejszy i najtrwalszy, panhistoryczny ludzki wynalazek – Cywilizacja dławiąca namiętności – sprawia, że ceniony i upragniony śmiech, zanim wybuchnie, więźnie w gardle. ■

⁶⁵ S. Debout, op. cit., s. 130.

⁶⁶ „A w tym wszystkim całkowity brak śmiechu. Co, owszem, wywołuje uśmiech” (M. Onfray, op. cit., s. 269).

WOLNOŚĆ, PRZEMOC I DYSCYPLINA.

WYCIECZKA POZA MURY FILOZOFII POLITYKI¹

Jan Hartman

Cała tradycja filozofii polityki opiera się na szczególnej ambicji moralnej, aby życie społeczne – współczesne i historyczne – przedstawić jako wolne i racjonalne w sposób autonomiczny i podmiotowy, a więc nie tylko poddane *zasadom*, jak życie zwierząt, lecz dla samego siebie *prawodawcze*. Jeśli zdolności do kierowania sobą i samostanowienia nie można przypisać jednostkom, to niechby miało ją chociaż „społeczeństwo” albo jakiś „duch”. Byle by tylko to człowiek (ewentualnie z małą pomocą Boga, o którego wszak nie będziemy zazdrośni) ostatecznie okazał się podmiotem zasad, którym podlega.

Ta aspiracja filozofii politycznej prowadzi zawsze w jednym kierunku – w stronę syntezy wolności i racjonalności. Kto jest wolny, ten jest racjonalny i odwrotnie. Konkluzja ta jest tak niezdolnie przewidywalna, banalna i nudna, że podległa jej filozofia polityki zdaje się zapamiętałym, by nie rzec, obłędnym powtarzaniem metafizycznej mantry, a więc działalnością jałową i godną pożałowania. Co gorsza, twierdzenie, że wolność polega na panowaniu nad sobą, a rozumowa *autarkia* jest objawem, a nawet samą istotą wolności, jest jawnie fałszywe. Każdy, kto kiedykolwiek czuł się człowiekiem wolnym, wie doskonale, że wolność ta nie polega na posłuszeństwie rozumowej bądź etycznej konieczności, lecz na zadowoleniu z pewności, że można robić, co się chce, a nawet nie robić nic – nie narażając się na przykrości ze strony innych ani na wyrzuty sumienia.

Zaiste, filozofia polityki nie zasługuje na nic innego niż na rozbrojenie jej arsenału, który nazbyt często łączył swe siły z arsenałem tyrana.

¹W krótszej wersji artykuł ukazał się już w książce: Jan Krukowski (red.), *Profilaktyka czy resocjalizacja?*, Wydawnictwo Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej, Tarnów 2011.

Nie dajmy się oszukać fałszywym kaznodziejom, nakazującym posłuszeństwo rozumowi, a więc prawu, państwu i religii. I nie dajmy się oszukać filozofom, dorzucającym swoje kłamstwo, jakoby posłuszeństwo to miało nas uczynić wolnymi. Nie poddawajmy się przemocy fałszywej racjonalności. Jak się obronić? Sądzę, że rozprawę z filozofią polityki najlepiej byłoby zacząć od uderzenia w jej najczulszy punkt – w najbardziej przerażające i niepojęte dla niej zjawisko, którym jest przemoc. Przemoc jako negacja dwóch kluczowych ideałów: rozumności i wolności musi zostać odczarowana, aby czar filozofii polityki mógł kiedyś zostać z nas zdjęty.

Jak wielkie jest znaczenie bezpieczeństwa i jaką grozą jest przemoc, a w związku z tym jak doniosłe jest pytanie o źródła dyscypliny w życiu społecznym przekonać się można w rzadkich a traumatycznych momentach, gdy na skutek wojny lub katastrofy życie ulega przejściowej anarchizacji. Anarchia i towarzyszące jej zagrożenie przemocą lub wręcz utraty życia prowadzą do niezwykle szybkiego rozpadu wszelkich więzi społecznych, zdziczenia, zniszczeń i śmierci. Tylko ujęta w ramy obyczaju, moralności i prawa ludzka aktywność może być bezpieczna i trwała, nie mówiąc już o dobrobycie i rozwoju. Słynny cytat z *Lewiatana* Hobbesa, iż „w stanie natury” życie ludzkie jest „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”² najlepiej tę prawdę wyraża. Zwolennicy oświeceniowej koncepcji umowy społecznej jako źródła ładu prawnopolitycznego, w zależności od tego, w jaki sposób wyobrażają sobie „prawo naturalne” (jako „walkę o byt” lub wrodzone i przeto obowiązujące poważanie dla bliźnich), wahali się pomiędzy poglądem, że środki dyscypliny skuteczne są dlatego, że na ogół rozumiemy, jak dalece jest ona niezbędna i dobra dla nas wszystkich oraz dla każdego z osobna, a poglądem, że poddajemy się im z przymusu, skoro za złamanie dyscypliny grożą surowe kary. Tak czy inaczej, jakoś musieliśmy ów wielki i złożony system restrykcji i opresji sami stworzyć. Kwestia, jak nam się to udało jest empiryczna i nierozstrzygalna z racji osobliwej dawności archetypowych wydarzeń w tej materii. Możemy jedynie snuć domysły, niewiele bardziej wiarygodne niż domysły Hobbesa albo Rousseau. W ramach tych domysłów, mamy prawo podejrzewać, że pewien element refleksyjny, a więc przekonanie intelektualnej natury lub choćby niesprecyzowane poczucie, że inaczej po prostu nie da się żyć, odegrał jakąś rolę w konstrukcji systemu dyscypliny społecznej. Wszelako, jeśli nawet tak było, to przecież nie mędrcy własnymi rękami stworzyli skuteczny system sankcji, lecz raczej już ci, którzy, nie oglądając się na nic innego, niż własna korzyść, objęli władzę nad pewną grupą ludzi i ją zniewolili. Zrozumienie dla społecznych korzyści, wypływających z istnienia prawa

²Tomasz Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

i stojącej za nim sankcji, mogło wspomóc utrzymanie się porządku prawnego, ale czy pomogło go pierwotnie zaprowadzić? Nawet zagorzali zwolennicy teorii umowy społecznej nie wyobrażają sobie przecież, by dzicy zebrali się kiedyś, aby w pokoju zagrozić sobie wzajemnie śmiercią w wypadku naruszenia wspólnie ustalonych zasad ochrony życia, zdrowia, czci i majątku. Swoją drogą, jest w tej kontrfaktyczności teorii umowy społecznej coś niepokojącego – jakaś nazbyt łatwa zgoda na fikcję, jakiś niedostatek powagi i autentycznej woli poznania prawdy, która częściej prowadzi jednak do realizmu i trzymania się faktów niż do idealizmu i spekulacji.

Jeśli zaprowadzenie dyscypliny społecznej miało u swych podstaw zniewolenie, to mamy do czynienia z sytuacją osobliwą. Dyscyplina społeczna jest przecież koniecznym warunkiem wolności, która, nie ujęta w ramy prawa, a więc zanurzona w anarchii nie może w ogóle się rozwinąć. Tymczasem nałożenie czy ukonstytuowanie się dyscypliny (nawet jeśli był to, empirycznie rzecz biorąc, bardzo powolny proces) nie da się chyba pojąć inaczej niż jako pierwotne skrupowanie i zniewolenie, zdolne co najwyżej przekształcić się z czasem w bardziej subtelny system społeczny, sprzężony z prawem, obyczajem, a nawet przekonaniem moralnymi. Nie do wyobrażenia jest bowiem – powtórzmy – świadome i dobrowolne poddanie się dyscyplinie przez jakąkolwiek pierwotną, znajdującą się w stanie przedprawnym, społeczność w następstwie perswazji czy wykładu korzyści, jakie z przyjęcia jej, wraz z systemem kar, miałby jej członkowie. Gdyby bowiem to perswazja i względy na własne korzyści stały za przyjęciem dyscypliny, to po cóż miałyby do niej dołączać się sankcja i dlatego ktoś miałby się na nią dobrowolnie godzić? Wszak ktoś przekonany do potrzeby stosowania się do pewnego zbioru reguł, obiecuje się im podporządkować, a tym samym kwestia sankcji jest dla niego bezprzedmiotowa.

Zdaje się więc, że groźba sankcji nie jest czymś, co mogło zostać przez jakąkolwiek społeczność przyjęte dobrowolnie, bezprzymusu. Czy oznaczato jednak, że nadporządkiem społecznym ciąży grzech pierworodny przymusu i przemocy, nieusuwalny i piętnujący każde społeczeństwo pieczęcią zła? Nietzsche znajduje pewne rozwiązanie, które zresztą zdaje się otrzymywać rosnące wsparcie w „naturalnych” naukach humanistycznych, a więc w etnologii i religioznawstwie. Rozwiązanie to, zawarte w tomie *Z genealogii moralności*, polega na podważeniu oczywistości i uniwersalności idei przemocy. Idea gwałtu, przemocy, a zwłaszcza przemocy w roli sankcji za przewinienie miałyby być, zgodnie z tym poglądem, późnym wytworem cywilizacji, pochodnym w stosunku do winy moralnej. Inaczej mówiąc, przemoc, a więc uszkodzenia ciała, w ramach takich czy innych rytuałów, miała być w dawnych społeczeństwach czymś całkiem naturalnym i niebudzącym ani wielkiego strachu, ani moralnego oburzenia, gdyż i gniew moralny, i poczucie krzywdy to zjawiska w kulturze względnie nowe. Jeśli potraktować ten pogląd

poważnie (a wymaga to dużego wysiłku wyobraźni), to wyszłoby na to, że ludzie na co dzień obcujący z przemocą i nie łączący jej z gniewem, wzburzeniem i potępieniem, ranią się wzajemnie podobnie jak zwierzęta, które wszak nie obwiniają się wzajemnie o zadane sobie rany: ugryzienia i zadrapania ani nie chowają do siebie urazy. Nietzsche zdawał się być wręcz urzeczony wizją takiego pierwotnego pokoju między ludźmi, który jest pokojem nie dlatego, że ludzie nie zadają sobie gwałtu, ale jakby z racji bardziej fundamentalnej – że niewiele sobie z tego gwałtu robią.

Wróćmy wszelako do owego wysiłku wyobraźni: czy naprawdę możemy uwierzyć, że nasi przodkowie z jakąś naturalną dzielnością odnosili się do otrzymywanych ran? Czy nie uważali integralności fizycznej za wartość? Czy obca im była idea bezpieczeństwa? Być może idea ta była nieco rozmyta i słabiej ugruntowana niż w naszych czasach, lecz trudno wyobrazić sobie, aby najprymitywniejsze ludzkie społeczności żyły według ładu czysto animalnego, to znaczy z uśmiechem (o ile zwierzęta się uśmiechają) godząc się na absolutne panowanie prawa silniejszego. Mamy skłonność do tego, aby zwierzęce prawa natury uważać za podległe przekształceniu w coś ludzkiego (powiedzmy: w prawo naturalne, cokolwiek miałoby nim być) i jawi się to nam jako jądro procesu socjalizacji (a może tylko ewolucji), który z małpy dzięki uczynił nas małpą myślącą i w jakimś stopniu ucywilizowaną. Skłonność ta wynika, jak sądzę, z wymogów wyobraźni oraz ze szczególnie szerokiego zakresu pojęcia bezpieczeństwa. W swym podstawowym znaczeniu pojęcie to oznacza stan braku bezpośredniego zagrożenia naszej egzystencji oraz naszych zwykłych, codziennych działań i zamiarów przez nagłą śmierć, uszkodzenie ciała z rąk innych ludzi, zwierząt albo sił natury, jak również oddalenie widma głodu oraz klęsk naturalnych. Jeśli więc nasze codzienne działania i zamiary obejmują jakieś formy współżycia z silniejszymi od nas, które nie polegają wyłącznie na przemocach i gwałtach z ich strony, to muszą zakładać coś w rodzaju pierwotnego systemu bezpieczeństwa, czyli jakąś istotną i wiarygodną gwarancję, że współistnienie słabszego z silniejszym nie będzie mogło w każdej chwili, w sposób nieprzewidywalny zakończyć się aktem przemocy. W przeciwnym razie słabsi zawsze musieliby uchodzić przed silniejszymi, a wtenczas o żadnych ludzkich i choćby na wpół cywilizowanych formach współistnienia nie byłoby mowy. Przecież nawet u znacznie łagodniejszych niż człowiek istot stadnych zasadą wyznaczającą ład w obrębie stada jest pewna obliczalność najsilniejszych osobników, czyli możliwość przewidzenia przez pozostałych, kiedy może dojść do aktu agresji z ich strony. Obliczalność ta nie przekracza wszelako granicy tego, co nazywamy bezpieczeństwem i nie może być z bezpieczeństwem utożsamiana. Obliczalność polega bowiem na zdolności unikania zagrożenia, a bezpieczeństwo na możliwości, przynajmniej tymczasowego, niebrania tegoż zagrożenia pod uwagę. Klasyczna filozofia niemiecka nazywa ten osobliwy moment, kiedy między dwoma

osobnikami (a właściwie od tego momentu: osobami) zawiązuje się relacja nowego rodzaju, oparta na takiej czy innej formie zaufania, *uznaniem*. W akcie uznania, czyli dostrzeżenia w sobie nawzajem istoty myślącej, dzięki której samemu można poczuć się istotą myślącą, rodzi się między ludźmi poczucie, że chcąc pozostać ludźmi, będą traktować się „po ludzku”, a więc wyrzekną się przemocy. Zdaniem Hegla uznanie i związana z nim ufność mogła zaistnieć, gdyż stała się warunkiem ustanowienia, jakże atrakcyjnej dla wybranych szczęśliwców, relacji pan – sługa. Żeby cieszyć się statusem pana, uznawanego za takowego przez swe sługi, trzeba, aby słudzy zachowali życie, a w dodatku czuli się bezpiecznie i z jako taką skrętnością wykonywali polecenia, nie myśląc stale o grożących im razach, a w konsekwencji – nie myśląc stale o ucieczce. Słabością tej konstrukcji jest jednak domniemanie, iż bezpieczeństwo i zaufanie realizują się w oparciu o interes – zwłaszcza bowiem kandydat na pana ma interes, aby nim w oczach kandydata na sługę zostać. Wynikałoby z tego, że ostatecznie podstawą dyscypliny społecznej (i wszelkiej społecznej struktury w ogólności) jest interes, i to określony: interes, który ma człowiek w czerpaniu ciągłej satysfakcji z poczucia, że jest człowiekiem, a więc czymś więcej niż zwierzęciem, oraz interes, który polega na byciu panem i rozkazywaniu innym.

Rozwiązanie Heglowskie, podobnie jak Nietzscheańskie, odsuwa na dalszy plan kwestię przemocy. Socjalizacja nie jest już tylko przemocą zastępczą, sposobem na uniknięcie przemocy anarchicznej. Dla Nietzschego socjalizacja jest skierowaniem energii przejawiającej się w przemocy na cele dające więcej radości niż oglądanie krwi. Dla Hegla socjalizacja jest przewyciężeniem przemocy przez rozum, zdolny dostrzec wartość w byciu człowiekiem i panowaniu nad innymi ludźmi. Hipotezy (a raczej spekulacje) całkiem różne, ale zbieżne pod względem negacji przemocy jako ostatecznej *przyczyny* ładu społecznego (co wydaje się však mało realistyczne), a także pod względem, by tak rzec, teleologicznym. W obydwu koncepcjach bowiem kluczową rolę odgrywa odpowiedź na pytanie o ostateczny cel socjalizacji i w obu za cel ten uchodzi wolność. Hegel pojmował ją jeszcze bardzo tradycyjnie, jako rozumne samoopanowanie, wewnętrzną zgodę na racjonalną konieczność, Nietzsche zaś bardziej liberalnie, czyli jako swobodę tworzenia i działania. Trochę paradoksalnie jednak ich wyobrażenia o uczciwych stosunkach społecznych i politycznych, opartych na szacunku dla wolności, wypadały dość podobnie, tyle że u Nietzschego nieco bardziej konserwatywnie niż u Hegla. W ostatecznym rozrachunku można jednakowoż uznać obu wielkich filozofów za protagonistów wolności, czyli – w najszerszym tego słowa znaczeniu – liberałów. Obaj však mieli pewną trudność z równą dystrybucją wolności. Klasyczny postulat liberalizmu, aby granicą wolności jednego była równa wolność drugiego, nie bardzo mieści się w filozofii Hegla, który, mimo wszystko, każe

rozumowi rozsądzać – na poziomie państwa – co jest w ogólności pomiędzy ludźmi dobre i sprawiedliwe. Nie bardzo też mieści się w filozofii Nietzschego, który oczekuje, że wolność nie będzie jakimś biernym dobrem, złożonym przez społeczeństwo w darze, po równo każdemu, lecz siłą do przeprowadzania swych zamiarów, wolnością ducha, z istoty swej konkurencyjną i waleczną. U Hegla swą wolność przegrywają głupi i nieaktywni, a u Nietzschego – słabi i nieaktywni. W obu systemach jednak wolność ma sens w pierwszym rzędzie pozytywny, a więc wymaga jakiegoś zaangażowania w działanie. Formalna wolność negatywna, czyli gwarancja, że będzie się zostawionym w spokoju i do niczego nie będzie się przymuszonym, tak droga filistrom i klasycznym liberałom, dla Hegla i Nietzschego nie znaczyła zbyt wiele.

Jeśli wierzyć wielkim filozofom, bezpieczeństwo i wolność są ze sobą jak najściślej powiązane. Bezpieczeństwo wymaga, aby móc swobodnie realizować swe zamiary (przynajmniej w jakichś granicach), a więc wymaga wolności. Wolność jest też warunkiem aktu uznania i zaufania, bo nikt nikogo nie może zmusić, aby czuł się człowiekiem i w drugim człowieka dostrzegał, a gdy już dostrzega, to właśnie dlatego, że korzysta w tym ze swojej wolności, przejawiającej się w rozumnym osądzaniu spraw. Zagrożenie przemocą i przymus muszą w ludzkim społeczeństwie odsunąć się na dalszy plan, by ustąpić miejsca zaufaniu i wolnej inicjatywie, wynikłej z użycia rozumu. Zwierzęcy spokój przechodzi w ludzki pokój, obliczalność przywódców stada w bezpieczeństwo, a następnie w praworządność stosunków ludzkich. Wolność zdaje się przeto warunkiem bezpieczeństwa, które z kolei samo wolność umacnia. Bezpieczeństwo zaś nie jest możliwe bez dyscypliny i sankcji. W ten oto sposób wolność i przymus godzą się w imię rozumu, z małym przydatkiem ambicji jednych, aby panować nad drugimi.

Niestety, nadal nie wiemy, w jaki sposób miałyby nastąpić zgoda na zaprowadzenie systemu bezpieczeństwa opartego na zagrożeniu ukaraniem w razie złamania zasad. Nawet jeśli człowiek pierwotny nie znał gniewu moralnego i traktował przemoc z rozbrajającą (albo porażającą) naturalnością, to dlaczego miałyby dobrowolnie godzić się na jej doznawanie? Nie ma w tym przecież nic animalnego – raczej jest już coś arcyludzkiego. Nie widać też powodu, aby dobrowolnie godził się na wprowadzenia porządku prawnego gwarantowanego sankcją, jeśli w którymkolwiek momencie poczuł się człowiekiem wolnym i bezpiecznym (jedno wszak idzie z drugim w parze). Nie miałyby też powodu, aby występując w roli pana, narażał się na ryzyko kary w jakichkolwiek okolicznościach (w roli sługi nie byłby zaś zdolny do dobrowolnych postanowień). Wciąż wydaje się więc, że *arche* porządku dyscyplinarnego był akt przemocy ze strony silnych, narzucający ów porządek słabym, jako swego rodzaju obustronnie korzystny układ pokojowy, zapewniający bezpieczeństwo wszystkim i korzyści panującym. Ani model uspołecznienia w klasycznej filozofii niemieckiej, ani model

nietzscheański nie jest w stanie wyjaśnić dobrowolnego przesunięcia przemocy ze sfery bezpośredniej *bellum omnia contra omnes* w sferę potencjalności, czyli groźby zastosowania sankcji przewidzianej obyczajem lub prawem. Dlaczego silniejszy miałby przestać korzystać ze swej przewagi kiedy tylko zechce? Dlaczego obietnica podporządkowania się regułom miałaby łączyć się z obietnicą dobrowolnego poddania się karze, gdyby reguła ta miała zostać złamana? Trudno to pojąć. Łatwo zaś pojąć, że innym grozi się karą, gdyby chcieli sprzeniewierzyć się zasadom porządku społecznego. Ale to już nie jest żadna dobrowolność, gdy umowa społeczna przewiduje karanie innych, a karanie mnie przewiduje mocą postanowienia pozostałych, z wykluczeniem mnie samego – takiej umowy nie możemy dobrowolnie zawrzeć, możemy ją co najwyżej wymyślić przy biurku na potrzeby kolejnej abstrakcyjnej i spekulatywnej teorii politycznej.

Wszelako to nic dziwnego, że większość filozofów polityki rezygnuje z usunięcia komponentu przemocy z konstrukcji fundamentu cywilizacji. Większość z nas po prostu godzi się z tym, że społeczeństwo uporządkowane, ustrukturuwane i bezpieczne wymaga dyscypliny, którą ktoś kiedyś musiał mu po prostu narzucić. Celem tej pierwotnej przemocy nie było zapewne stworzenie warunków dla bezpiecznego i wolnego współżycia oraz rozwoju, lecz mimo to udało się zastosować wynalazek dyscypliny społecznej w taki sposób, że zaczął on wspierać i wolność, i cały społeczny dobrostan, który z niej wypływa.

Istnieje jeszcze jedna możliwość rozgrzeszenia historii z grzechu pierwotnego przemocy jako podłoża ładu społecznego. Byłoby to wprawdzie rozgrzeszenie połowiczne, ale lepsze niż żadne. Rozwiązanie to, dla którego inspirację znajdujemy we freudyzmie, przewiduje, że gotowość przyjęcia sankcji za złamanie zasad dyscypliny społecznej miała (i być może wciąż ma) podstawę w autoagresji, czyli autodestrukcyjnych skłonnościach znacznej części rodzaju ludzkiego. Gdyby tak właśnie się sprawy miały, to wprawdzie nie na racjonalnej podstawie, a więc i niedobrowolnie, lecz przynajmniej w zgodzie z instynktem lub psychiczną skłonnością, ludzie poddawaliby się systemowi przewidującemu karanie transgresji, podświadomie oczekując połowicznie przyjemnej dla nich, jakoś dwuznacznie pociągającej, kary. W takim jednak wypadku gotowość do podporządkowania się dyscyplinie szłaby w parze z gotowością do jej łamania, a źródło porządku społecznego byłoby jednocześnie źródłem jego podważania. Nie jest to wcale tak nieprawdopodobna idea, zważywszy, że utrzymywanie porządku społecznego zakłada, iż przynajmniej od czasu do czasu będzie on przez kogoś naruszany, aby mogła zostać zastosowana sankcja, a tym samym by została przypomniana i w swej skuteczności uwierzytelniona.

Jeśli społeczny ład dyscyplinarny ma podłoże neurotyczne i autodestrukcyjne, to znaczyłoby, że jest jakby stanem chwiejnej równowagi między dwiema moderującymi

się wzajemnie siłami: agresji zewnętrznej i autoagresji, a przeto łaodem podwójnym: międzyludzkim i wewnętrznym. Energia złości bądź tylko bezmyślnego niszcycielstwa, której rozładowanie zagraża jednostce i jej otoczeniu, została spożytkowana konstruktywnie i poddana kontroli – w aktach panowania jednych nad drugimi, w tym za pośrednictwem karania, i w aktach nieświadomego eksponowania się na karę poprzez popełnianie wykroczeń.

Czym wszelako byłaby przy takim rozumieniu spraw wolność? Wydaje się, że sens wolności byłby zgoła inny niż w koncepcji klasycznej, zrównującej wolność z afirmacją tego, co słuszne, a także odmienny niż w koncepcji uchodzącej za jej radykalne przeciwieństwo, zgodnie z którą wolność to możliwość dokonywania maksymalnie wielu osobistych wyborów z uwagi na własne korzyści i upodobania, i to bez konieczności ich uzasadniania. Jeśli podstawą ładu społecznego jest nieświadome zamięłowanie do przemocy, zamięłowanie do stosowania jej wobec innych i na sobie samym, to wolność, niezbędna do tego, by ład taki mógł się trwale ukonstytuować, polegać musi na możliwości działania wbrew sobie, czyli na innej płaszczyźnie niż płaszczyzna obliczalnych racjonalnie interesów, korzyści i przyjemności. Wolność więc to stała możliwość dokonywania transgresji, aż do samozagłady. Wolność widziana w takiej perspektywie to prawo do samonegacji i zdolność do zwrócenia się przeciwko sobie samemu, przeciwko zachłannemu, interesownemu *ego* własnej osoby. Tylko taka wolność pozwala nam dzielnie stanąć twarzą w twarz z silniejszym, nie obawiając się przemocy z jego strony. Oswojona w transgresji przemoc pozwala na uruchomienie procesu *uznawania* i całej maszynarii socjalizacji, a następnie, po tysiącach lat, emancypacji. Namiętność przemocy i namiętność transgresji są dwoma aspektami powszechnej, uniwersalnej namiętności życia, a mianowicie namiętności wolności. Gdyby filozofia polityczna umiała wypuścić z rąk, autentycznie *uwolnić wolność*, zamiast nieustannie pętać ją kategoriami intelektu, dokonałaby życiodajnej transgresji, która pozwoliłaby jej samej uwolnić się od obsesyjnego strachu przed przemocą i przepełnionego resentymentem stosunku do radosnej swobody, najwyraźniej filozofom niedostępnej. Czy jednak wtedy byłaby to jeszcze filozofia? A zwłaszcza filozofia polityki? ■

CZĘŚĆ VI
MARGINESY AUTONOMII

AUTONOMIA, KSZTAŁCENIE, DŁUG

— ZAPIS DYSKUSJI

Instytut Obywatelski, marzec 2011

Przytaczamy tu obszerne fragmenty dyskusji o autonomii w kontekście kształcenia uniwersyteckiego. Debata stanowiła przyczynek do przygotowywanej przez Instytut Obywatelski książki *Wolność, równość, uniwersytet* pod redakcją Cezarego Kościelniaka i Jarosława Makowskiego, która ukazała się w 2011 roku. Publikacja jest zbiorem esejów dotyczących przemyśleń na temat uniwersytetu i przyszłości nauki, szczególnie humanistyki. Autorzy to osoby z różnych krajów, między innymi z Niemiec, Wielkiej Brytanii, Malty i Polski.

Tadeusz Stawek:

Kiedy padło słowo „autonomia”, natychmiast pojawiła się konieczność wyjaśnienia, co przez to pojęcie rozumiemy. Oczywiście nie będę rościł sobie żadnych pretensji do sformułowania definicji. Na użytek tej debaty przyjmuję, że rozmowa o autonomii to dyskusja na temat wolności. Autonomiczny jest ktoś wolny, ale przecież nie bezgranicznie. W związku z tym pojęcia autonomii i heteronomii muszą być ze sobą związane.

Po pierwsze, jestem autonomiczny, więc jestem tyleż wolny, co niewolny, bo zdaję sobie sprawę, że mam zobowiązania wobec innych, natrafiam na rozmaite ograniczenia i ramy, w których muszę umieścić swoją pracę i swój plan życiowy. Stąd – jestem wolny, czyli autonomiczny wtedy, kiedy mam świadomość swojego długu wobec innych. Moja robocza definicja mówi więc, że autonomia jest wtedy, kiedy mam świadomość siebie jako wolnej jednostki, która układa swój plan życiowy, ale jednocześnie ze stałą wiedzą, stałym przekonaniem, stałą świadomością, że się jest zadłużonym – dzisiaj niestety można być zadłużonym w sensie

dosłownym, ja na razie rozumiem to w sensie przenośnym – wobec innych. Po drugie, mądra wspólnota tak tworzy swoje prawa, aby dbać o stworzenie jednostkom możliwości konstruowania ich własnych losów. Myślą przewodnią jest tutaj cytat ze Stuarta Milla o utylitaryzmie, kiedy Mill mówi: „Temu, kto pozwala światu lub najbliższemu otoczeniu ułożyć plan jego życia za niego, potrzebna jest tylko mała zdolność naśladowania”. Ten cytat nie będzie tu dalej rozwijany, ale wydaje mi się wart uwagi, bo w samym jego centrum mieści się cała kwestia edukacji.

Po trzecie, autonomia dotyczy najgłębiej pojętej odpowiedzialności za decydowanie, które jest całkowitym przeciwieństwem „małpowania” – małpowaniem jest już właściwie pójście za decyzją innych. Zatem, jeśli się nie zgadzamy z edukacją i z koncepcją autonomii jako „małpowania”, czyli pozwolenia komuś, żeby układał za nas nasze życie, to musimy podjąć odpowiedzialność za decydowanie jako bodaj najważniejszy element przygotowania indywidualnego planu życia (tym pojęciem posługuje się także Mill). Krótko mówiąc – autonomia daje nam możliwość poszanowania, ale i nieufności wobec przepisanych reguł czy przepisanych norm. Należałoby rozwinąć poniższy krótki cytat z późnego Derridy, który mówi tak: „Nie ma polityki ani prawa, ani etyki bez odpowiedzialności decyzji, która, aby być decyzją sprawiedliwą, nie może zadowolić się prostym stosowaniem norm czy reguł, lecz w każdym pojedynczym przypadku musi podjąć stanowcze ryzyko. W tym celu musimy zmieniać prawa, zwyczaje, cały horyzont polityczności, obywatelskości i przynależności narodowej i państwowej”. Tymczasem obecnie zauważamy taką tendencję, że edukacja coraz bardziej zmierza do budowania w nas przekonania, że decydowanie to proste stosowanie norm i reguł.

Przywołuję dwie postacie mitologiczne – Syzyfa i Midasa. Syzyf wydaje mi się być – z zastrzeżeniem, że to duża generalizacja – dla uniwersytetu postacią szczególnie znaczącą. Po pierwsze dlatego, że jest tym, który wypowiedział posłuszeństwo odrębności i nieprzystawalności światów, czyli zasadzie całkowitej, radykalnej odrębności świata bogów i świata śmiertelnych. Ale możemy odczytywać to jako wyraz przekonania o wolności głoszonego słowa, która to wolność wprawia w ruch refleksję, a jest to ruch nie do powstrzymania przez jakiekolwiek granice. Syzyf jest więc autonomiczny nie tylko dlatego, że wykracza przeciwko regułom ustalonym przez bogów, ale przede wszystkim dlatego, iż jest przekonany, że to, co „nasze” musi stale kontaktować się z tym, co „inne” – w jego przypadku boskie ze śmiertelnym. W związku z tym cały świat i przyszłość samego Syzyfa skupia się na jednym głazie, który musi nieprzerwanie toczyć pod górę. Normalnie „syzyfowe prace” traktujemy trochę jako symbol absurda ludzkich wysiłków, niemniej ja to traktuję inaczej. Wybieram Syzyfa nie po to, aby zaakceptować nonsensowność ludzkich starań, ale by pokazać

ich niepewny, generalnie niefinalny, stale zmienny charakter. Zatem autonomiczność w przypadku pracy syzyfowej polega na tym, że podejmujemy ją, licząc się z jej nieopłacalnością – Syzyf sam w najdokładniejszym sensie tej nieopłacalności doświadczył. Wysiłek towarzyszący myśleniu i nauce, a zapewne i uczeniu innych – a wszystko to wyznacza zadania uniwersytetów – polega na koncentracji uwagi na tym, co chcemy udźwignąć, z pełną świadomością, że w przeciwieństwie do jasnego i w pełni przewidywalnego świata bogów (w przypadku naszego czasu bogami są korporacje i biurokracja), w którym skutki zawsze określone są za pomocą słupków, procentów, czyli zawsze dają się wyliczyć, trud Syzyfa nie mieści się bez reszty w kategoriach wyliczalnego sukcesu. Syzyf jest autonomiczny, bowiem dążąc do celu, godzi się na rozczarowanie. Celem jego pracy nie jest zadowolenie kogoś, lecz dopełnienie własnego losu, a tutaj porażka jest tak samo wartościowa jak sukces. Oczywiście Midas będzie odwrotnością takiej postawy: wszystko zamienia mu się w złoto, a zatem to figura dzisiaj pożądana.

Sumując, powiedziałbym, że kultura uniwersytetu jest kulturą pytania, ale musimy sobie zdawać sprawę, że dzieje się to w świecie, który domaga się jak najszybszych i praktycznych odpowiedzi – tu jest pewnego rodzaju paradoks sytuacji uniwersytetu. Autonomia jest formą obrony tej kultury, nieunikającej dawania odpowiedzi na zapytania dochodzące ze świata, ale traktującej te odpowiedzi jako tymczasowe, prowizoryczne, niedokończone, takie odpowiedzi, które właściwie są tylko chwilową, przejściową formą następnego pytania. Dlatego z powątpiewaniem spoglądam na postulaty domagające się traktowania uniwersytetu w kategoriach konkurencyjności. Konkurencyjność jest faktem, uniwersytet może oczywiście udawać, że jej nie ma i że go to nie interesuje. Autonomiczność nie daje żadnych uprawnień do lekceważenia tak zwanego rynku, wprost przeciwnie, wymaga stałego z nim kontaktu. Ale powaga w spojrzeniu na świat – a widzę uniwersytet jako szkołę poważnego, a więc niekoniecznie przynoszącego doraźne sukcesy, traktowania spraw świata – nie może polegać na bezrefleksyjnym dostosowywaniu się do wszelkich płynących dyktatów. Autonomiczność zakłada refleksyjność, będącą niezbywalnym warunkiem autonomiczności, która bez niej staje się – żeby zacytować znów Milla – zwykłym „małpowaniem”.

Moim zdaniem, kiedy w 2006 roku na kongresie rektorów w Tajlandii Luc Weber, były rektor Uniwersytetu Genewskiego, przedstawiał, jako główne wyzwanie dla środowiska szkół wyższych konieczność szybszego dostosowania się do warunków konkurencyjności po to, aby uniwersytety mogły stać się liderami przemian, zastawiał na siebie podwójną pułapkę. Przede wszystkim, jest wysoce wątpliwe, by prawdziwymi przewodnikami w nieustannie zmieniającym się świecie mogli być jedynie ludzie o dużych zdolnościach przystosowawczych. Wątpliwe jest to, żeby liderem mógł być ktoś, kto się dokładnie, bardzo wiernie adaptuje do tego, co jest oczekiwane. Liderem zmian

będzie raczej ten, kto, poznawszy dogłębnie warunki gry i obowiązujące w niej reguły, wykona taką pracę, która pozwoli mu owe warunki zmienić poprzez wprowadzenie nowych elementów. Zatem, mówiąc językiem kolarskim, jeżeli lider to ten, kto prowadzi, to on się nie dostosowuje do peletonu, raczej to peleton dostosowuje się do niego.

W związku z tym sama użyteczność – a to kategoria dzisiaj powtarzana nieomal jak mantra – staje się bardzo ważnym pojęciem. Uniwersytet występuje w jego obronie, starając się uchronić je przed spływającym rozumieniem jako natychmiastowej korzyści, zarówno w sensie szybkiego zastosowania w praktyce, jak i szybkiego zysku. Dlatego autonomiczny uniwersytet nie może wyrzec się badań podstawowych ani teoretycznych dociekań, bowiem to one pokazują, że bezrefleksyjna użyteczność nie może rościć sobie prawa do objęcia funkcji hegemonu nad ludzkim myśleniem.

Autonomia jawi się więc niejako w dwóch postaciach. Pierwszą jest akademicka wolność badania i nauczania, drugą zarządzanie, finansowanie i nadzorowanie tej wolności. Między nimi panuje nieuchronne i nieusuwalne napięcie, starannie tłumione przez obie strony. Politycy nie pozwoliliby sobie otwarcie na radykalne zakwestionowanie wolności badań i nauczania, a uczeni, nieprzerwanie apelując do polityków o docenianie roli nauki, zdają się wierzyć, że świat polityki wolność badania i nauczania docenia. Nazywam to napięcie nieuchronnym i nieusuwalnym, bowiem strony zdane są wzajemnie na siebie, choć tylko w krótkiej perspektywie czasu. Dramat polega na tym, że polityka działa w krótkiej perspektywie, a nauka nie – to są dwa różne światy czasowe i ich spotkanie jest bardzo trudne, ponieważ polityk myśli, mając w perspektywie co najwyżej następne wybory, a w nauce, a szczególnie w edukacji, to jest perspektywa *life long learning*, czyli model edukacji, która się nigdy nie kończy, jest bezterminowa. Uniwersytety wychodzą z założenia, że nauka i kształcenie z prawdziwego zdarzenia są inwestycją dalekosiężną i, co najgorsze, często trudną do zmierzenia wskaźnikami ekonomicznymi. W tej sytuacji jawią się politykom jako środowisko roszczeniowe, domagające się niczym nieusprawiedliwionej hojności, która dla rządu jest zwykłą rozrzutnością.

Napięcie, o którym mowa, jest w pewnym sensie naturalne – rząd ma obowiązek trzymania rygoru ekonomicznego. Zdarza się też zapewne – powiedzmy samokrytycznie – że uczeni nie zawsze realistycznie kształtują swoje oczekiwania. Nienaturalne natomiast jest to, że to napięcie jest wykorzystywane przez świat polityki w dwóch wątpliwych celach. Po pierwsze, przyznania mechanizmom rynkowym niczym nieograniczonego prawa do regulowania wszystkich sfer życia, co wydaje mi się niczym nieusprawiedliwionym roszczeniem. Oczywiście wskaźniki ekonomiczne i mechanizmy rynkowe są niezwykle ważne, natomiast dawanie im takich uprawnień na poziomie nieomal sankcji teologicznej jest grubym przerysowaniem. Drugi wątpliwy cel, to

ustawianie uniwersytetu w pozycji stałego petenta, rzekomo nie dającego nic od siebie, a jedynie natarczywie domagającego się czegoś, co mu się najprawdopodobniej nie należy oraz, w dalszej konsekwencji, ukazanie tych dążeń i ewentualnej polemiki, jako głosów ludzi beznadziejnie zagubionych w rzeczywistości, a zatem niezdolnych w ogóle do zrozumienia dzisiejszego świata. Formalnie rzecz biorąc, autonomia uniwersytetu nie wydaje się więc zagrożona. Prawo nie poważy się na jej zakwestionowanie – choć przecież w liberalnej, demokratycznej Ameryce po 11 września ukazało się sporo książek, które domagały się ograniczenia prawa wolności akademickiej, ponieważ jest to – zdaniem krytyków republikańskich, tych bardziej na prawo – wylęgarnia rozmaitych radykałów, także fundamentalistów islamskich. Myślę, że to nam nie grozi. Natomiast zagrożić może tejże autonomii korporatyzacja charakteru uniwersytetu, prowadząca do tego, co znani autorzy, Sheila Slaughter i Larry Leslie, już w 2004 roku, nazwali kapitalizmem akademickim: „Korporacje w nowej ekonomii traktują zaawansowaną wiedzę jako surowiec, do którego dostęp jest regulowany odpowiednimi przepisami prawa, stanowiącymi kto może być jej właścicielem, oraz sposoby jej rynkowego upowszechnienia jako produktu. Podobnie jak korporacje, uniwersytety i inne szkoły wyższe zaczęły traktować wiedzę jako surowiec”.

Zważywszy, że w coraz większym stopniu żyjemy w kulturze, której wartości ustanawiane są przez rynek i jego prawa, warto odnotować, że wartości te, obliczenia rynkowe są przedstawiane jako obliczalne, wyliczalne i pewne. Natomiast spojrzenie na sytuację kryzysową w 2009 roku pokazuje, w jakim stopniu była to fikcja. Ekonomia okazała się nauką bardziej z pogranicza psychologii i wiedzy tajemnej niż formuł matematycznych, co zresztą sami ekonomiści przyznali. Pokazała tym sposobem irracjonalny charakter, co powoduje, że do kwestii autonomii kształcenia i badań naukowych należy podchodzić ze szczególną troską. Czy zatem nie jest zagrożeniem autonomii to, że nie poczuwam się już do długu wobec innych, lecz wyłącznie do kredytu, jaki zaciągam w instytucjach bankowych i państwowych agendach? Rozróżnienie między długiem a kredytem ma podkreślić to, zapewne nieusprawiedliwione, uproszczenie języka, koncepcji i pojęć rynkowo-bankowo-marketingowych, które są przejmowane przez inne dziedziny życia. Zatem widzę różnicę między długiem, który jest długiem etycznym – jestem zadłużony u innego (wśród polityków takie rozumienie długu – jako kategorii etycznej – powoli przestaje funkcjonować), a długiem rozumianym już wyłącznie jako kredyt bankowy. Jest to bardzo ciekawe także dla studenta, bo – jak sądzę – młody człowiek na początku drogi powinien mieć to poczucie długu etycznego, tymczasem wchodzi w życie z bardzo silnym poczuciem długu skredytowanego, finansowego. Pewnie się tego drugiego długu uniknąć nie da, chodzi tylko o uświadomienie sobie jego znaczenia i rozmaitych tego konsekwencji. Czy zadłużenie studenta pożyczającego

pieniądze na studia nie jest przyuczeniem go do życia w świecie, w którym to rynek i kurs franka szwajcarskiego będzie decydował o planie jego życia? (Jeszcze raz przypomnę cenne pojęcie sformułowane przez Milla, mówiącego „nie pozwólmy innym układać planów naszego życia”). Wydaje się, że edukacja powinna szczególnie o to dbać, o wydobywanie tej wartości. Na tym właśnie polega autonomia, żeby ludzie mogli autonomicznie kształtować swoje plany życia, z poszanowaniem poczucia zadłużenia u innych, czyli ograniczenia. Te plany nie są nieograniczone, nie są całkowicie samowolne. Natomiast rządy kredytu bankowego, przynajmniej w tej chwili, z łatwością mogą sprawić, że właśnie kurs franka – tu przesadzam oczywiście, ale chcę zasygnalizować problem – będzie decydował o tym, co młody człowiek ma robić, a czego ma nie robić. Szkoda jednak, że nie dyskutujemy o tych problemach, bo brak poważnej rozmowy na ten temat uderza w autonomię, a jej obrona jest obowiązkiem uniwersytetu.

Tomasz Bilczewski:

Chciałbym włączyć się do tej rozmowy, przypominając zeszłoroczną konferencję zorganizowaną w gmachu warszawskiej Giełdy Papierów Wartościowych, kiedy to uczeni, ekonomiści, biznesmeni dyskutowali nad różnymi sposobami przenoszenia kapitału intelektualnego uniwersytetów w realia wolnego rynku. Nawet kogoś, kto do powabów statystyki podchodzi z rezerwą, poruszyć mogła siła takich zestawień: wszystkie polskie uczelnie razem wzięte zarabiają na sprzedaży wyników swoich osiągnięć naukowych zaledwie 100 mln dolarów. Zaledwie, gdyż to mniej niż dochód jednej amerykańskiej uczelni. Nowojorska Columbia w roku 2009 z handlu swoim dorobkiem uzyskała grubo ponad 140 milionów dolarów, a przychody uczelni brytyjskich z tego tytułu przekraczają roczne nakłady środków przeznaczanych przez nasz kraj na naukę. W świetle tych zestawień efektywność rynkowa rodzimych uczelni wielu ekspertom wydaje się zatrważająca, na równi z niepokojącymi wynikami prestiżowych rankingów, chociażby szanghajskiego. Aby znaleźć w nich nasze „nauk przemożnych perły”, należy szperać koło czwartej setki. W obliczu takich osiągnięć trudno o dobre samopoczucie, nawet jeśli zastanawiają kryteria przeprowadzonych ewaluacji.

Gdy do wniosków płynących z analizy statystyk dołożymy kilka metafor zaczerpniętych z bogatego rezerwuaru rodzimej tradycji romantycznej, to zobaczymy, jak cierpi duma ambitnej wspólnoty, która wciąż musi eksportować swoich uczonych do najlepszych ośrodków akademickich na świecie, by właśnie tam odnosili sukcesy, a przecież „od wieków wydawała męża znakomite, w różnych umiejętnościach wyuczone” i to na miarę Kopernika czy Marii Skłodowskiej-Curie. Co zatem zrobić, by ponownie doczekać się w kraju uczonych tej miary i świętować polskie Nagrody Nobla, nie tylko literackie? Recepta wydaje się prosta. Jak podpowiada język wielu dzisiejszych debat

o uniwersytecie, należy komercjalizować, wdrażać, patentować i upraktyczniać, zgodnie z zasadą sformułowaną na wspomnianej konferencji przez jeden z ekonomicznych autorytetów: nauka powinna być gałęzią gospodarki. Wpływy tego postulatu na Zachodzie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, rosły mniej więcej od lat 70. XX wieku, kiedy na skutek rewolucji technologicznej – myślę tutaj szczególnie o rozwoju informatyki i biologii molekularnej – uniwersytety zaczęły przejmować role wielkich korporacji, przynosząc zarówno sobie, jak i swoim uczelniom wielomiliardowe zyski. Nobliwe sale i elitarne świątynie wiedzy zastąpiły instytucje, które przypominają raczej wielkie zakłady przemysłowe Forda, olbrzymie zagłębia oświatowe. Wedle logiki obowiązującej tego typu zakłady wiedzy, uniwersytet jak ryba wody potrzebuje mocnych więzi z rynkiem, zwłaszcza uniwersytet rodzimy, bo przecież jak inaczej mierzyć się z rysującymi się na horyzoncie problemami, na przykład z nadchodzącym niżem demograficznym czy ciągle odczuwalnym niedostatkiem środków finansowych.

Nie ma żadnych wątpliwości, że wiele osiągnięć polskich uczonych zasługuje na jak najszybsze spieniężenie, które dałoby asumpt do podjęcia kolejnych, często niezwykle kosztownych przedsięwzięć i eksperymentów, a tym samym do efektywniejszego włączenia się do wolnorynkowej gry. Warto jednak przy tym pamiętać, że skutki uchwalonej w 1980 roku w Stanach Zjednoczonych ustawy Bayh-Dole, wyrastającej z amerykańskiej tradycji zapoczątkowanej w 1862 roku tzw. ustawą Morrilla, będącej wzorem regulacji, zachęcającej naukowców do przynoszącego im finansowe korzyści patentowania wyników prac prowadzonych za publiczne pieniądze, nie są jednoznacznie pozytywne. Pojawiły się wątpliwości, choćby natury etycznej, dotyczące zasad procesu prywatyzowania wiedzy, których wyrazistym przykładem może być dyskusja wokół praktyki uzyskiwania praw własności do sekwencji genów w ramach słynnego Projektu Poznania Genomu Ludzkiego. Zauważono także, że oczekiwanie na wydanie decyzji o uznaniu wyników badań za własność intelektualną spowalnia tempo upowszechniania odkryć i, paradoksalnie, ogranicza innowacyjność niektórych podmiotów. W tym, skądinąd słusznym, pędzie do zwiększenia obszaru oddziaływania tzw. kapitalizmu kognitywnego, mającego charakterystyczne cechy odrabiania strat minionej epoki – kiedy to marzenia o wolności rynku intelektualnego w Polsce były jedynie mglistą wizją przyszłości, ograniczoną przez mechanizmy centralnego sterowania – kryje się pewne niebezpieczeństwo.

Zderzenie potrzeby użyteczności z idealistycznym i bezinteresownym dążeniem do odsłaniania prawdy leży u podstaw instytucji uniwersytetu, w samym jej sercu, i to od średniowiecznych początków. Aleksander Gieysztor już jakiś czas temu pisał, że w okresie narodzin uniwersytetu jako instytucji „wyraziła się swoista cecha cywilizacji europejskiej”. Było nią łączenie zmysłu przedsiębiorczości, inicjatywy i innowacji

z potrzebą zrzeszania się poza związkami krewniaczymi, poza więzami zwierzchności osobowej i poza hierarchią wynikającą z istnienia tych więzów. Już w XII wieku, na pierwszych uczelniach Starego Kontynentu, do głosu dochodzi korporacyjny wymiar instytucji uniwersytetu, opierającego się na zasadach funkcjonowania średnio-wiecznych gildii. Zrzeszający się dobrowolnie studenci i profesorowie tworzyli swoją *universitas magistrorum et scholarium* nie tylko w oparciu o czysto naukowe relacje, usiłowali także zapewnić sobie i swoim uczelniom byt finansowy. Czynili to w poczuciu autonomii własnych działań, tylko sporadycznie naruszanej przez interwencje władzy kościelnej lub świeckiej. Prowadzenie działalności naukowej i edukacyjnej – także dla zysku – oraz dbałość o to, by studenci otrzymali po ukończonych studiach godziwą zapłatę za swoją pracę, stanowiło integralną część funkcjonowania uniwersytetów i wcale nie było uznawane za przejaw *invidia pecuniae*. Dwa istotne filary uniwersytetu ujawniły się zatem już w fazie narodzin tej instytucji, kształtowane przez idee autonomii i korporacyjności – jakże jednak inne od zasad funkcjonowania dzisiejszych, międzynarodowych korporacji: niezależność świata nauki oraz zmysł przedsiębiorczości i inicjatywy, wzmocniony później, w dobie renesansu, przez klimat republikańskich wspólnot miejskich północnych Włoch.

Jak pokazuje historia, uczeni ze zmiennym powodzeniem troszczyli się o finansowe zaplecze. Warto podkreślić, że jeszcze w XVIII wieku uniwersytety w wielu europejskich miastach dalekie były od finansowej stabilizacji. Utrzymywały się ze środków własnych, czerpiąc nieraz korzyści z nadań dóbr kościelnych, z udziałów we wsiach, majątkach, browarach, żupach solnych, kamienicach czy nawet – jak w Krakowie – stawach rybnych. Wszystko to bez gwarancji zapewnienia trwałego majątku ze strony państwa. Lata wielkiego finansowego rozkwitu – to kolejny przykład z historii naszej *Alma Mater* – przypadające na pierwszą połowę XVII wieku pozwalały nawet kredytować monarchów. Po tych latach obfitych nastąpił jednak marazm i, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, menadżerska nieudolność kadry kierowniczej. Świadomość współistnienia tych dwóch instytucjonalnych filarów uniwersytetu przepracowały i spożytkowały dwie potężne tradycje, które zaważyły na jego współczesnych losach.

Z jednej strony, wywodząca się z tradycji oświeceniowego racjonalizmu wizja uniwersytetu zaproponowana przez Kanta, oparta na ścieraniu się dążenia do autonomii intelektu, przypisywanej fakultetowi filozofii, z polityczną zależnością trzech fakultetów wyższych (prawa, medycyny i teologii), na starciu tego, co Kant nazywał rozumem teoretycznym i praktycznym, z drugiej strony, zakorzeniony w idealizmie niemieckich romantyków projekt kształcenia oparty na jedności badań i nauczania. Badań rozumianych jako samodzielne poszukiwanie prawdy i wiedzy, a nie w anachronicznym w stosunku do myśli Humboldta – znaczeniu technicznej procedury analityczno-instrumentalnej. Humboldtowski

model uniwersytetu jednocył rozmaite ośrodki skoncentrowane na zdobywaniu wiedzy i ustanawiał równowagę między krytyczną niezawisłością uczonych a wpływami państwa. Obie tradycje, Kantowska i Humboldtowska, zostały poddane potężnemu testowi wytrzymałości przez dwudziestowieczne totalitaryzmy i kryzysy nowoczesności.

Obserwujemy dziś w naszym kraju niezwykle poważne zmagania z wypracowaniem równowagi między niezależnością a praktycznym ukierunkowaniem kształcenia uniwersyteckiego, wynikającym z ekspansji wolnego rynku, która rodzi niebezpieczeństwo przekształcenia uczelni w rodzaj szkoły przyzakładowej, w skrajnej postaci kształcącej automaty obsługujące kolejne automaty. Tymczasem, odwołując się do jednego z głosów współtworzących książkę *Uniwersytet zaangażowany*, „w dobie opóźnionego procesu amerykańskiej polskiej kultury masowej, uniwersytety powinny oferować konkurencyjną duchową strawę wobec ukrytego *quasi-etosu* korporacji oraz centrów handlowych”. Etos niezgody na zastany porządek, „niepokorności”, ciągłego dążenia do poprawy świata jest dziś bardzo potrzebny. Powinniśmy namawiać polityków i urzędników odpowiedzialnych za przyszłość nauki do działania ze świadomością, że aby zachować równowagę między *curiositas* i *utilitas* – równowagę, którą Jacques Derrida, w ramach refleksji nad naturą uniwersytetu zawartą w *Theology of translation*, opisuje kategoriami właściwymi procesowi przekładu – państwo nie może wymagać od uczelni tego, co odnosi się bezpośrednio do niego, lecz żywić przekonanie, że jeśli „uniwersytety osiągną swój cel, zrealizują także jego cele i to z o wiele wyższego punktu widzenia”, by przytoczyć słowa Humboldta. Takiego punktu widzenia, wyjaśnia filozof, z „którego można zobaczyć o wiele więcej i z którego mogą być zastosowane zupełnie inne siły i dźwignie niż te, które ono (tzn. państwo) może uruchomić. Tylko wtedy uniwersytety będą mogły stać na straży ustroju demokratycznego i poziomowi debaty publicznej, oferując nie tylko dążenie do upowszechniania wiedzy – praktyczny w swoich konsekwencjach sposób angażowania się w życie wspólnoty – ale także właściwą im funkcję krytyczną, przyjmowaną wobec wielkiej maszyny transferu intelektualnego kapitału.

To właśnie ten refleksyjny potencjał czyni uniwersytet ważną siłą, działającą w złożonym ekosystemie kapitalizmu kognitywnego. W tej sytuacji rośnie znaczenie tych obszarów życia akademickiego, które pielęgnują intelektualną nieufność wobec szybkiej i łatwej konsumpcji oraz ślepego dyktatu rynku, budując enklawy niezgody, nieposłuszeństwa wobec dyskursów uzurpujących sobie prawo do dominacji lub wyłączności. To właśnie tu następuje podważanie przekonań, które wydają się naturalne i oczywiste, a często prowadzą do nadużyć i agresji, demaskacja mitów i iluzji, „jedynie słusznych rozwiązań” i „oczywistych oczywistości”.

Uniwersytety są dzisiaj odpowiedzialne – tu wracam do inspirującego eseju Derridy, opartego na interpretacji ontoteologii Schellinga – nie tylko za naukę języków,

dzięki którym możemy coś o świecie powiedzieć, za ujawnianie ich struktury, politycznych, społecznych, płciowych, rasowych uwarunkowań, ale także za ich zaangażowanie w sztukę prowadzenia dialogu i negocjacji, spotkanie cywilizacji i kultur, które, jak widzimy po 11 września, zdecydować mogą o wojnie i pokoju. Na uczonym, który znajduje się dziś w pozycji tłumacza, usiłującego pokonać nieprzystawalność języków i opór, jaki stawiają sobie nawzajem, spoczywa nie tylko trudny obowiązek dochodzenia do prawdy w zaciszu bibliotek i laboratoriów, ale także podtrzymywania więzi ze światem, czyli właśnie pielęgnowania owej delikatnej równowagi między autonomią pozycji krytycznej a zaangażowaniem w sprawy owego świata. Polega to, jak pisał w swojej książce o uniwersytecie profesor Sławek, na tym, że uniwersytet „musi respektować prawa rynkowej ekonomii, lecz nie wolno mu przystać na to, aby ekonomia stała się jedynym regulatorem życia uniwersyteckiego i społecznego”. Mówiąc inaczej, nie wolno przystać na to, by *utilitas* tłamsiła *curiositas*, właściwą filozofii postawę człowieka zdziwionego i zadającego pytania, przyznającego się do swej niewiedzy, która nie jest wszakże – nadal odwołuję się do książki profesora Sławka – „czystą, hardą i zadowoloną z siebie ignorancją, lecz oczyszczeniem przestrzeni, w której pojawi się to, co da się nam rozpoznać”.

To podstawa, będąca istotą intelektualnej wolności, której – jak swego czasu przekonywał Humboldt – nie zagraża jedynie nadmierna ingerencja ze strony państwa, lecz także zagrożenia rodzące się wewnątrz wspólnoty uniwersyteckiej, na czele z duszną atmosferą, skrzętnie tłumiącą pojawienie się czegoś nowego. Dla samego uniwersytetu nauka to, według filozofa, nie całkiem jeszcze rozwiązany problem, wokół którego gromadzą się uczeni, by w jego badaniu wzajemnie się uzupełniać, sprzyjać przekładowi języków, usiłując z różnych stron do tego problemu się zbliżyć. Staje się to możliwe – uczy dalej Humboldt – dzięki ponawianiu apelu, „aby naukę traktować jako coś jeszcze nie całkiem odkrytego i nigdy w pełni odkryć się nie dającego, i aby ustawicznie jej jako takiej poszukiwać”. Istnieją takie miejsca w strukturze uczelni, gdzie, w sposób szczególny, ujawnia się siła krytyczna, władza języka i moc wyobraźni. Jednak ich losy – podobnie jak horyzont intelektualny uniwersytetu i wspólnoty, która z tego wielkiego cywilizacyjnego wynalazku, jakim jest uniwersytet, korzysta – zależeć będą z pewnością od subtelności i wyobraźni tych, którzy projektują przyszły kształt polskiej akademii, którzy, być może, zauważą, że jest w niej coś takiego, co warto chronić, czego – jak wiele ważnych rzeczy w naszym życiu – nie można ani sprzedać, ani kupić.

Cezary Kościelniak:

Nasza dyskusja związana jest z przygotowaniem do druku książki *Wolność, równość, uniwersytet*, nasze seminarium bowiem jest jej prapremierą. Kiedy przeglądamy

literaturę fachową, traktującą o uniwersytecie, możemy zauważyć, że w znakomitej większości problematyka ta zostaje ujęta w metodologii badań ilościowych, gdzie analizuje się statystyki i dane finansowe. Natomiast nieczęsto w opracowaniach tych pojawia się refleksja humanistyczna. Byliśmy świadomi, że projektując książkę o uniwersytecie, musimy na początku wrócić do podstawowych pojęć, do pewnych drogowskazów. Musimy nie tylko przebadać to, co jest, ale także wrócić do źródeł, zbudować strukturę filozoficzną, żeby w ogóle pochwycić jakiegoś ducha myślenia o uniwersytecie, żeby nie poddać się pułapce myślenia statystycznego oraz powtarzania sloganów, mechanicznego powoływania się na obce wzory, co dzisiaj jest modne, tylko znaleźć swoją własną drogę. Stąd właśnie zaproszenie wystosowane do pana profesora Sławka, który zajmuje się filozoficzną refleksją nad uniwersytetem, czego dał wyraz w książce *Antygoną w świecie korporacji*. Profesor Sławek jest byłym rektorem Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, co daje mu ten przywilej, że kiedy mówi o uniwersytecie, to nie tylko jako humanista, ale jako praktyk. Stąd też skierowanie do niego zaproszenia – to nasz zwrot w kierunku teoretycznej refleksji, która stanie się podstawą do dyskusji nad dalszymi, bardziej szczegółowymi sprawami transformacji współczesnego uniwersytetu.

Tytuł naszej książki, trochę prowokacyjny – *Wolność, równość, uniwersytet* – ma w sobie od początku wpisany problem autonomii. Zachodnie uczelnie cenią sobie autonomię, jednakże wydaje się, że obecnie jest ona coraz węższa. Autonomia jaką znamy, jaką się posługujemy dzisiaj, to autonomia o charakterze protekcyjnym. To jest zabezpieczenie wolności w świecie akademickim, przede wszystkim wolności badań, jakkolwiek nie jest to dzisiaj najważniejszy problem. W świecie akademickim, mimo wszystkich gróźb, które profesor Sławek na początku wymienił, badacze raczej nie muszą się niczego obawiać. W humanistyce chyba nie mamy już tematów tabu. Chemicy w toku swoich badań, przy okazji, produkują mnóstwo substancji trujących i sami w kularach często mówią: czemu wy, filozofowie, nie mówicie o tym, co my potem z tym robimy. Wydaje się, że rozpatrując kwestię autonomii, nacisk rozważań należy przesunąć raczej w kierunku problematyki takiej jak swobodne dysponowanie funduszami badawczymi oraz wolność w tworzeniu programów kształcenia. Problemem autonomii jest wreszcie sprawa decyzyjności na uczelniach, decyzyjności profesorów – czy rzeczywiście profesorowie są niczym wolne ptaki – jak się ich niegdyś określało – i problem rozwoju kariery akademickiej.

Jednakże profesor Sławek nas prowokuje – proponuje, żebyśmy odeszli od takiego protekcyjnego myślenia o autonomii, a przeszli na myślenie ontologiczne. Czym zatem jest ta autonomia? Powiada profesor w swoim wykładzie i w artykule, który ukaże się w naszej książce, że autonomia to pewna hipoteka intelektualna, jaką uniwersytet

winien nakładać na swoich studentów. Autonomia to pewne zobowiązanie wobec tradycji, wobec mądrości, wobec społeczeństwa i, tak naprawdę, to zobowiązanie w sposób prosty, aczkolwiek często dla nas niezauważalny, powstaje. Nie jesteśmy wolni sami z siebie, ktoś nam tę wolność dał, ktoś nas wyposażał w jakieś narzędzia intelektualne, ktoś nam tę mądrość przekazał – mamy zatem hipotekę intelektualną. Wolę nie mówić „dług”, bo zgadzam się, że kojarzy się to z jakimiś bankowymi tematami, koszmarnymi dla humanistów, więc pozostajmy przy takim zawołowanym pojęciu. Bycie świadomym autonomii oznacza zatem bycie zobowiązanym zarówno wobec tradycji, jak i nowych pokoleń studentów i badaczy, z którymi przyszło nam pracować.

Wydaje mi się, że najważniejsze pytanie z artykułu profesora Sławka dotyczy właśnie sposobu ustanawiania tej symbolicznej hipoteki. Co więcej, profesor Sławek nie stawia pytania, jak ją ustanawiać, ale kto może ją ustanowić, jakiego typu uczelnia może zrealizować to zadanie. Zadając to pytanie, wspomina dwie postacie, Syzyfa i Midasa. Syzyf, jego wysiłek, trudna droga, świadomość nieopłacalności wykonywanej pracy, świadomość klęski. Każdy z nas, wykładowców, wie, jak kruchą sprawą jest pisanie tekstu, uczenie czegoś studenta – to nie jest rzecz, która pozwala nam osiągnąć sukces, wręcz przeciwnie. Ale Syzyf – tak profesor odczytuje tę postać – wtaczając ten swój głaz, jest w swym działaniu autonomiczny. W jego postawie odnaleźć można prawdziwą autonomię. Kim jest Midas, wiemy wszyscy, a „Midasowy uniwersytet” jest karykaturą swego modelu. Mówiąc prowokacyjnie, od uczelni coraz częściej wymaga się, żeby nie tyle kształciła studentów, ile produkowała absolwentów. Zwróćmy uwagę, że nastąpiła znacząca zmiana w opisie procesu edukacji, gdzie używa się języka neoliberalnego, co, w konsekwencji, doprowadza do zredukowania edukacji uniwersyteckiej do rachunku ekonomicznego. W jakimś sensie problem ten pokazuje status raportów, które mają taki sam status jak niegdyś książki. Badacz, który pisze raport, kieruje się logiką, którą zleceńodawca raportu mu wskazuje. A zatem tu jest znowu kwestia autonomii – na ile „Midasowy uniwersytet” sam godzi we własną autonomię.

W tekście tym, zatytułowanym *Uniwersytet, jego powaga i warunki*, (ukazał się w książce pod redakcją profesor Anny Grzegorzczuk i profesora Jacka Sójki – *Fenomen uniwersytetu*) profesor Sławek zauważa, że uniwersytet możemy opisać poprzez trzy kategorie: *universitas*, *diversitas* oraz, wynikającą z *diversitas*, kategorię *societas*. Czym jest *universitas*? *Universitas* to jedność celów, dziś nieosiągalna, albo prawie nieosiągalna. Profesor Sławek w swoim tekście powiada, że trochę anachroniczna, a w niektórych momentach historycznych także szkodliwa. Dzisiaj uniwersytet bliższy jest kategorii *diversitas*, oznaczającej różnorodność. O jaką różnorodność tu chodzi? Na pierwszym poziomie to różnorodność metodologii badań, różnorodność wielu dyscyplin, jakie mamy na uniwersytecie, często niewspółmiernych. Ale jest także druga

różnorodność – różnorodność społeczna. To na uniwersytecie spotykamy się z wielością kultur, spotykamy się z ludźmi, którzy, reprezentując różne proveniencje kulturowe, muszą ze sobą tworzyć wspólnotę. I ta wspólnota, nazwana przez profesora Sławka *societas*, ma pewien deliberatywny potencjał. Co to znaczy? Deliberacja pozwala na zbudowanie chociażby dyskusji nad tym, czym jest koncepcja dobra dla uniwersytetu. Tu profesor wskazuje: na przykład dla *universitas* celem (dobrem) jest samo kształcenie. *Societas*, oznacza debatę, deliberację nad tym, co powinno stworzyć współczesny uniwersytet. Wydaje się, że na tym poziomie zostają określone zadania, w jaki sposób można się posługiwać tą „hipoteką intelektualną”, w jaki sposób można ją spłacić. Tym samym kategorię *societas* próbowałbym zbliżyć do kategorii autonomii, o której mowa w tekście warszawskim.

Drugą ideą profesora Sławka, jest koncepcja dystansu, którą to profesor czerpie ze znanego wykładu Kazimierza Twardowskiego, nestora polskiej filozofii, współtwórcy szkoły lwowsko-warszawskiej, zatytułowanego *O dostojęństwie uniwersytetu*, wygłoszonego przy okazji otrzymania tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Poznańskiego w 1933 roku. Bardzo ważną kategorię dystansu profesor Sławek interpretuje jako „metastabilność”, jako pewną równowagę uniwersytetu między tym, co stare, tradycyjne, a tym, co nowe. Stabilizujące funkcje uniwersytetu profesor dostrzega w następujących momentach: w historyczności, w służbie wartościom, w stabilności kalendarza wyznaczającego kolejne semestry, kolejne lata akademickie. To jest bardzo istotna sprawa – politycy, a na uczelniach rektorzy przemijają, a stabilizacja kalendarza na uniwersytecie trwa i jest czymś, do czego możemy dziś się odwołać. Wreszcie przygotowanie absolwenta do rynku pracy – nie zapominamy o tej przedsiębiorczej funkcji uniwersytetu, gdzie jednak ludzi czegoś się uczy.

W tym miejscu jednak wdajemy się, mimo wszystko, w pewną polemikę z kategorią Twardowskiego, z interpretacją, którą proponuje profesor Sławek. Pytanie brzmi: na ile można utrzymać dystans współczesnego uniwersytetu w sytuacji, w której autonomię traktujemy jako pewien dług wobec społeczeństwa? Na ile uniwersytet zadłużony musi zatem jednak odpowiadać potrzebom społecznym w swojej strukturze, w swoich systemach, chociażby także w modelu kariery akademickiej? Na ile musi wykonywać misję publiczną, tak zwaną „trzecią misję”? Zauważmy, że dzisiaj uniwersytet to nie tylko kształcenie na studiach licencjackich, magisterskich, doktoranckich, ale to także Uniwersytet Trzeciego Wieku, kształcenie osób starszych. Festiwale nauki – znam dwóch absolwentów chemii, dzisiaj jeden jest doktorem, którzy, będąc jeszcze licealistami, na festiwalach nauki zafascynowali się, zakochali się w swoich dyscyplinach, zapoznali się ze profesorami i zostali chemikami. Te działania tworzą współczesne uniwersytety. Zatem jest to publiczna funkcja uniwersytetu, bardzo ważna funkcja, wychodząca

bezpośrednio poza funkcję kształcenia. Wracam więc do pytania: na ile dystans, kategoria Kazimierza Twardowskiego, kategoria uniwersytetu przedwojennego, dla Polaków uniwersytetu wzorcowego – bo przecież we Lwowie powstaje ten uniwersytet, który jest ostoją polskości, gdzie dzieją się bardzo ważne rzeczy dla kultury polskiej – jest jednak, mimo wszystko, nie do utrzymania dzisiaj? Wreszcie kwestia innowacyjności – profesor Sławek, za Barbarą Skarżanką, rozumie ją jako otwarcie na inne, będące zwiastunem lepszego. To jest bardzo ważna sprawa.

Nawiązując do dzisiejszego wystąpienia pana profesora – jeśli uniwersytety mają być liderami, to mają być liderami nie tylko w sensie estetycznym, nie tylko w sensie pozycji politycznej i ekonomicznej, jaką zajmują, ale także w sensie pokazywania lepszej drogi rozwoju, badań, myślenia o społeczeństwie, myślenia krytycznego, to jest bardzo ważne zadanie dla humanistów. Na ile polska humanistyka zmienia polską scenę publiczną? Na razie nie jest z tym dobrze. Na kongresach różnych partii w Polsce nie widać intelektualistów, którzy proponowaliby partiom swoje idee, podobnie w terenie, w pracy samorządowej, potencjał uczelni nie jest w pełni wykorzystywany, co, przeciwnie, na Zachodzie jest pewnym standardem.

Rekapitułując, filozof, profesor Sławek pokazuje nam, że nie możemy patrzeć na uniwersytet w kategoriach absolutnych. Uniwersytet to otwarcie na inność. Uniwersytet to *diversitas*, to innowacja, która jest zwiastunem lepszego. Czy jednak pozostaje nam coś niezmiennego w uniwersytecie? Z pewnością takich elementów jest wiele, choćby relacja wykładowca – student, charyzma wybitnych profesorów – to się nie zmienia od wieków. Mam wrażenie, że tym stałym, które pokazuje nam profesor Sławek jest również autonomia, która przechodzi z poziomu protekcyjnego na poziom ontologiczny, która oznacza zobowiązania tak wobec studentów, jak i wobec światotwórczej funkcji uniwersytetu.

Sebastian Szymański:

Zacząłbym od tego, że na pewno mam kredyt, natomiast kiedy się zastanawiam, czy mam dług, to nie jestem tego do końca pewien. W każdym razie jestem przekonany, że ów kredyt przeznaczony na studia można było lepiej spożytkować, jeśli wziąć pod uwagę, jak wyglądają studia u nas. Mam wrażenie, że wypowiedzi wszystkich trzech panów znamionują to, co jest charakterystyczne dla debaty, która się u nas toczy na temat uniwersytetu, to znaczy – toczy się na jakichś wielkich wysokościach i niechętnie schodzi na poziom konkretów. A jeśli schodzimy na poziom konkretów, to zaczynamy się kłócić o aż nazbyt konkretne sprawy. Natomiast pytania z poziomu średniego stawiane są wyjątkowo niechętnie. Pomimo tego, że trudno byłoby się nie zgodzić z większością tez, które panowie tutaj sformułowali, to jednak brakuje im wyraźnego odniesienia do tego,

jak w rzeczywistości funkcjonują instytucje. W jaki sposób którykolwiek z postulatów, który panowie sformułowali, miałby znaleźć wyraz w jakichś postulatach dotyczących kształtowania instytucji uniwersytetu, na przykład w reformie edukacji, z którą mamy teraz do czynienia? Uważnie śledzę całą dyskusję wokół reformy, która w tej chwili jest prowadzona i mam wrażenie, że jest to typowy przykład sporu o pryncypia, w złym sensie tego słowa. Natomiast brak zainteresowania tym, w jaki sposób owe pryncypia będą znajdowały wyraz w instytucjach. Prosty przykład – w jaki sposób ogólne rozważania, które panowie tutaj snuli, dotyczące autonomii uniwersytetu, miałyby znaleźć jakiegolwiek odbicie czy odzwierciedlenie w kształcie instytucjonalnym instytutów? Przecież, formalnie rzecz biorąc, autonomię instytucji naukowych mamy zapewnioną.

Michał Koczalski:

Ja wprawdzie niedawno rozstałem się z uniwersytetem i rozstałem się po przyjacielsku, ale nie myślę, żebym miał jakiś specjalny dług do spłacania. Jednak na podstawie rozmów z moimi rówieśnikami i tymi, którzy jeszcze studiują, wiem, że niektórzy krytycznie, albo wręcz krytykancko podchodzą do tego, co otrzymaliśmy na Uniwersytecie Warszawskim, gdyż spotykali się na przykład z takim problemem, że część kadry, jakkolwiek szanowana w towarzystwie językoznawców, uciekała na uczelnie prywatne, bo tam dostawała lepsze warunki pracy, przygotowane programy nauczania, większe pieniądze – a wszystko to kosztem nas, studentów. Panowie mówicie ze swojej perspektywy „my profesorowie”, „my wykładowcy”, ale chciałbym postawić pytanie, gdzie w tej całej dyskusji są studenci? Czy studentom zadawane są pytania o to, czego oni oczekują od uczelni, czy oni na pewno chcieliby uczelni, która prowokuje do myślenia, uczelni, która jest tą Syzyfową szkołą, czy raczej oczekiwaliby wątku Midasa, czyli tego, że kończąc uczelnię, mogliby jednak tworzyć rzeczy wielkie, co więcej, wymierne. To jest pytanie prowokacyjne, ale chciałbym postawić tę kwestię właśnie w ten sposób.

Stanisław Mocek:

Czy mówiąc o autonomii, stawiamy sprawę podmiotu? Czy za podmiot uważamy pewną strukturę instytucjonalną, która w wielu przypadkach w Polsce, jeśli mowa o uniwersytecie, jest strukturą bardzo skostniałą, czy podmiotem dla nas jest autonomia studentów, rozumiana jako otwartość na świat? I to otwartość w sensie metaforycznym, jako swoboda korzystania z myśli, doświadczeń, przestrzeni intelektualnej, ale i w sensie dosłownym – w postaci wymiany międzynarodowej studentów, praktyk zagranicznych, staży i stypendiów, tego wszystkiego, czego wcześniejsze pokolenia w Polsce nie miały szczęścia doświadczać – i chodzi tu o otwartość nie tylko na Europę, ale także na kraje pozaeuropejskie. Czy za podmiot uznajemy w tym przypadku

nauczycieli akademickich, którzy mają nie tyle swobodę kształtowania programów, ile wolność twórczości naukowej, spychanej – niestety, przy różnych obciążeniach dydaktycznych na uniwersytecie – na drugi, a czasami nawet na trzeci plan. Zatem jest to fundamentalne pytanie: do kogo jako podmiotu odnosimy tę autonomię? Bo te trzy sfery są w tej chwili, w globalnym oglądzie sytuacji w Polsce, zupełnie do siebie nieprzystające. Struktura instytucjonalna, nauczyciele akademicy i studenci to są trzy sfery, które, niestety, przy istniejących obecnie regulacjach, ale też w tych zapowiadanych, absolutnie do siebie nie przystają. Dzielą je bowiem rozbieżne interesy i bariery, głównie finansowe i zarządzania w przypadku instytucji, wiedzy i kompetencji w odniesieniu do nauczycieli oraz motywacji i przyswajania wiedzy wśród studentów. W moim przekonaniu, czynnik autonomii realizuje się w odniesieniu do zespolenia tych trzech sfer i trzech grup interesów. Wymaga to jednak poszerzenia zakresu wolności, czyli większej autonomii instytucjonalnej, programowej i studenckiej, w takim znaczeniu, że uniwersytety przestaną być, kolokwialnie mówiąc, „nauczalniami”, w których rzeczywistość wypełniana jest przez przeliczanie godzin odsiadki studentów na zajęciach i drobiazgowe egzekwowanie pensum wykładowców. I wtedy uniwersytety staną się ośrodkami myśli, debat i dyskursów, badań i wymiany doświadczeń, idei i przekraczania intelektualnych tabu.

Tomasz Bilczewski:

Nie sądzę, aby problem przełożenia pewnych idei, o których tutaj wcześniej mówiliśmy, na określone cele praktyczne był dalszym, mniej ważnym, horyzontem tej rozmowy. Spotykamy się w momencie, kiedy toczą się prace nad rozwiązaniami, mającymi w najbliższych latach ukierunkować rozwój nauki i szkolnictwa wyższego w Polsce. Jedną z najważniejszych zasad, towarzyszących zmianom obowiązującego prawa, jest dążenie do tego, by uczelnie stały się jak najbardziej konkurencyjne, chodzi o to, aby ich dorobek można było w określony sposób zmierzyć i porównać z najlepszymi. Do kluczowych pojęć, jakimi posługują się eksperci przygotowujący te zmiany, należy parametryzacja. Kiedy przywołuję tutaj mniej lub bardziej odległą tradycję uniwersytecką, chcę zwrócić uwagę, że pewne problemy, z którymi zmagamy się dzisiaj w związku z przeprowadzanymi reformami, nurtują uczonych od bardzo dawna, że historia pokazuje nam szanse i zagrożenia wpisane w rozmaite formy ich rozwiązywania. Toczące się w czasach Humboldta i Kanta dyskusje bardzo się przydają, kiedy określa się dzisiaj czym jest – lub czym mogłaby i powinna być – autonomia uniwersytetu, a także autonomia działających w jego ramach podmiotów: uczonych i studentów. Ważne są, oczywiście, konkretne problemy charakterystyczne dla każdej z tych grup, wiele z nich wynika jednak z trudności w uregulowaniu kluczowej sprawy:

relacji między państwem a wspólnotą uczonych, wymagającej ustalenia granic ingerencji tego pierwszego i zasad pielęgnowania kształtowanej na uniwersytecie umiejętności krytycznego myślenia opartego na wiedzy. Podjętą w czasach Humboldta próbę odpowiedniego ustawienia tej relacji widać w założeniach towarzyszących projektowi powołania uniwersytetu w Berlinie. W oparciu o to budowano niezwykle wpływowy, nie tylko w Europie, system niemieckiego szkolnictwa wyższego, mniej więcej od roku 1809 do roku 1933, kiedy to jego równowaga, ze względów ideologicznych, została poważnie zachwiana.

Mówiąc dzisiaj o konkretnych rozwiązaniach, kształtujących się pod wpływem idei autonomii uniwersytetu, warto odwołać się do przygotowanego niedawno projektu reformy nauki. Powołanie do istnienia Narodowego Centrum Nauki, instytucji, która stawia sobie za cel zagwarantowanie uczonym warunków wspierających autonomię myślenia i działania, wiąże się z próbą stworzenia mechanizmów, umożliwiających taką dystrybucję grantów, która w jak największym stopniu uniezależniłaby się od wpływów zmiennej władzy politycznej, a jednocześnie w jak największym stopniu sprzyjała podejmowaniu ważnych wyzwań intelektualnych. Mamy tu do czynienia z bardzo wymiernym elementem toczącego się procesu negocjowania granic wpływu państwa i uniwersytetu. Wspomniane mechanizmy wypracowuje się oczywiście przez lata i bardzo ważne jest to, by proces ten odbywał się z zachowaniem równowagi, która opiera się na uszanowaniu specyfiki poszczególnych obszarów życia intelektualnego (wyznaczanych zarówno przez nauki ścisłe, jak i społeczne i humanistyczne), obszarów, którym komercjalizacja nie służy w taki sam sposób i które wymagają innych reguł parametryzacji.

Kolejne zjawisko, kształtowane przez proces regulowania relacji między państwem a uniwersytetem, wiąże się z głośnym projektem zmiany systemu awansu naukowego, na przykład przewidywanym przez nową ustawę uproszczeniem procedury habilitacyjnej. W tym świetle należałoby zastanowić się, do jakiego stopnia planowane reformy pomagają chronić niezależność myślenia, niezależność od doraźnych, politycznych wpływów, jak wspierają intelektualną autonomię i rzeczywiste osiągnięcia uczonych, dla których rynek nie może być jedynym wyznacznikiem. Zalety i wady proponowanych rozwiązań mogłaby odsłonić zarówno analiza niezwykle efektywnego dzisiaj systemu amerykańskiego, niejednokrotnie bezrefleksyjnie przeszczepianego na grunt, na którym panują zupełnie odmienne realia, ale także tradycje brytyjskiego czy francuskiego systemu szkolnictwa wyższego (zwłaszcza z przełomu XVIII i XIX wieku). Debata nad granicami autonomii wspólnoty uniwersyteckiej, także jej historią, przekłada się, w moim przekonaniu, na debatę nad konkretnymi rozwiązaniami prawnymi zarówno na poziomie regulacji ustawowych, jak i powstających w ich następstwie rozporządzeń, które bezpośrednio wpływają na warunki pracy uczonych i studentów.

Tadeusz Stawek:

Powiedzieli Państwo o wielu sprawach, do których trudno się będzie odnieść tak na-
prędce. Było kilka pytań o charakterze dramatycznym. I to mówię całkiem poważnie,
bo na przykład pytanie, co otrzymaliśmy na uniwersytecie, to pytanie dramatyczne,
w dosłownym tego słowa znaczeniu. Pytanie pana, który mówił o przeniesieniu rze-
czy z poziomu teoretycznego na poziom praktyczny – sam pan zastrzegł, że nie cho-
dzi o konkrety czy ma być habilitacja, czy nie, tylko o to, co pan tak mgliście nazwał
„strefą średnią”. Czy pytanie inne – gdzie w tym wszystkim są studenci? To są pytania
o ogromnej wadze i każde z nich jest warte osobnego spotkania.

Mówiąc najbardziej skrótowo – zdaję sobie sprawę, że nie na wszystko odpowiem
w sposób satysfakcjonujący. Padło tu pytanie, co otrzymaliśmy na uniwersytecie. Myślę,
że, choć wyczuwałem zawód w głosie pana, który o tym mówił, na uniwersytecie
otrzymujemy jakiś pomysł na „ulożenie własnego planu życia” i, nawet jeżeli z tego
punktu widzenia doświadczenie uniwersyteckie jest doświadczeniem negatywnym,
to jest to takie negatywne doświadczenie, które się przekłada na życiowy pozytyw,
gdyż czegoś nauczyło. Mnie ta idea układania sobie planu życia się bardzo podoba,
ponieważ jest w niej obrona idei porażki, a my mamy dzisiaj wszyscy obsesję sukcesu,
tego, że ze wszystkiego coś musimy mieć. Ale pytanie padło dramatyczne, bardzo
sobie je biorę do serca. Wydaje mi się, że jeszcze inną wersją odpowiedzi jest to,
że, w jakiejś mierze, otrzymaliśmy lekcję bycia razem – lepszą, gorszą, ale jednak.
Cezary Kościelniak wspomniał też, że uniwersytet można traktować jak trening, który
zastępuje gorsze bycie razem jakimś lepszym byciem razem. Nawet jeśli uniwersytet
byłby miejscem treningu pokazującym, jak sprawy nie powinny wyglądać, to też
jest to pewnego rodzaju wiedza, pewnego rodzaju inspiracja. W ogóle wydaje się,
że z uniwersytetem, jak z całą edukacją, trzeba uważać. Nie wierzę, żeby ktoś z Państwa
nie miał tego doświadczenia, że najwięcej w życiu nauczyliśmy się od nauczycieli,
którzy nas uczyli jakiegoś przedmiotu, ale nie w nauce tego przedmiotu krył się ich
przekaz. Najważniejsze jest to doświadczenie, że ten ktoś do mnie coś mówi i na tym
polega dobra lekcja i dobry wykład. Nieraz, nawet jeżeli jest 500 osób na sali, wszyscy
wychodzą i mówią: on mówił do mnie.

Padło pytanie, gdzie w tym wszystkim są studenci. Oczywiście, trzeba powiedzieć
sobie jasno, że pewnie jednym z grzechów naszego środowiska jest niezadawanie so-
bie właśnie tego pytania – gdzie w tym wszystkim są uczniowie? My dostajemy już
ludzi „gotowych”, cokolwiek to nieładne słowo znaczy. Może by nie pytać studentów,
jak ma wyglądać uniwersytet, może by zapytać o to uczniów. Teraz uniwersytety robią
uniwersytety dla dzieci – tak jest w Katowicach, pewnie i w Warszawie – które cieszą
się ogromną popularnością. Może to stamtąd przyjdzie jakaś odpowiedź.

Padło też pytanie dotyczące poziomu tych trzech szczebli – instytucja, nauczyciele i studenci. Pojawiła się między panami pewna kontrowersja: czy studenci są aż tak autonomiczni? Wydaje mi się, że i są, i nie są. Są, bo rzeczywiście pole manewru mają dość spore. Natomiast z drugiej strony nie są, ponieważ nikt w Akademii, jak Państwo dobrze wiecie, nie traktuje bardzo poważnie dydaktyki. Nie w sensie osobistym, bo jest wielu z nas, którzy traktują ją poważnie, ale w sensie promocji zawodowej i znaczenia, jakie się przykłada w promocji zawodowej do dydaktyki, które jest praktycznie zerowe. Dramatyzuję i na pewno tak nie jest, ale z pewnością można sobie wyobrazić człowieka prowadzącego zajęcia byle jak, ale ponieważ pisze, publikuje daje mu to bezpieczną pozycję. Zwracałbym więc uwagę przy promocjach naukowych na podniesienie rangi dydaktyki. Jeden z panów pytał o strefę średnią, to może przykład z tej strefy: jak zrobić, żeby promocja profesorska uwzględniała walory dydaktyczne?

Pan Tomasz Bilczewski mówił o idei, która jest mi także bliska. To idea tłumaczenia kultur i styku kultur, która wydaje się w dzisiejszym świecie podróży i wymiany rzeczą absolutnie podstawową, i pewnie na uniwersytecie wciąż niewystarczająco uwzględnianą.

Wróćmy do tego niepokojącego pytania: co otrzymałem na uniwersytecie, bo ono mnie bardzo dotyka, w dobrym tego słowa znaczeniu. Myślę, że w jakiejś mierze wynikiem naszego pobytu na uniwersytecie jest to, że człowiek zaczyna może w sposób rozumniejszy, zapewne zająkliwy (państwo mówili o tych złotoustych gwiazdach, które nie wychodzą ze studia, a ja jestem zwolennikiem zająkliwości, zwolennikiem tych, którzy się jąkają, którzy się namyślają), niepełny, może niedoskonały, ale jednak mówić o własnych niepokojach, o własnych problemach, o własnych porażkach. To jest bardzo wielka umiejętność. Ciągle mi chodzi po głowie ten wielki cytat z de Tocqueville’a, wielkiego patrona, między innymi socjologii. W książce o Ameryce mówi, że demokracja ma swoje mankamenty, a ten podstawowy jest taki, że będzie zawsze rozwijała języki, które są potrzebne tym sferom, z których ona wyrasta – ekonomii, prawu, wojsku. Natomiast nie jest w interesie demokracji, żeby rozwijać język metafizyki czy teologii. Nie jest w interesie demokracji, żeby rozwijać ten język, który pomaga człowiekowi, być może zająkliwie, być może niesprawnie, mówić o tym, co go dotyka, co go boli, co decyduje o jego nędzy. Demokracja nie jest tym w ogóle zainteresowana, ponieważ ona nie z tego wyrasta, lecz z prawnej organizacji, z ekspansji, nie z tych, co się wahają, tylko z tych, co się nie wahają. Ja demokracji nie krytykuję, to jest jej uroda, jej wdzięk, z tego wynika jej powodzenie. Nie tylko uniwersytet, ale edukacja na każdym poziomie powinna stanowić korekturę tej słabej strony demokracji, żeby ludzie, mówiąc krótko i całkiem banalnie, mówili do siebie po ludzku.

Bardzo się cieszę, że państwo mówili też o funkcji publicznej uniwersytetu. Jest ona oczywiście trudna do zdefiniowania, bo pojawiają się wątpliwości, jak się przebić,

czy to ma być erystyka, czy to gwiazdorstwo, czy głos wspólny, czy nie. Uniwersytet rzeczywiście powinien przemyśleć sposób, w jaki będzie się spełniał, nie tylko przez naukę i dydaktykę, ale także jak się będzie spełniał jako zbiór funkcji publicznych, które ma do wypełnienia.

Jarosław Makowski:

Jerzy Pilch, który cokolwiek o polskiej duszy rzecz może, powiada, że w tym kraju się wybacza wszystko, ale sukcesu nie, to po pierwsze. Po drugie, żyjąc teraz w Warszawie i przyglądając się życiu politycznemu, o którym była mowa, mam świadomość, że istnieje takie przekonanie, że można napisać idealną ustawę, że to będzie coś na długie lata, niezmienniane itd. Jak się ma takie założenie, to w zasadzie grzeszy się pychą. Lepiej by było, jeżeli wychodziłoby się z założenia, że nie napisze się idealnej ustawy, natomiast można poprawić to, co jest i, ponadto, zobaczyć w trakcie działania, co jest dobre, a co złe – na tym właśnie polega amerykański pragmatyzm, że oni potrafią wyciągać wnioski. Coś wprowadzamy i obserwujemy: jeśli działa dobrze, to zostawiamy, a to co nie pracuje odrzucamy i wprowadzamy nowe. W Polsce szczególnie właśnie kadra profesorska ma przeświadczenie, że każdy z nich napisałby lepszą ustawę, lepszą nowelizację i na pewno byłaby ona idealna. Ten maksymalizm zabija w zasadzie każdy rodzaj modernizacji, jeżeli nie przyjmie się założenia, że nie ma idealnej ustawy, nie ma idealnego projektu. W ten sposób wracam do tego, o czym mówił profesor Sławek. Otóż w tym przypadku „nie wiem” byłoby przejawem cnoty.

Stanisław Mocek, podsumowanie:

Jesienią 2011 roku, w trakcie przygotowywania do druku zapisu debaty na temat autonomii, ukazała się książka *Wolność, równość, uniwersytet* (Instytut Obywatelski, Warszawa 2011), której swego rodzaju zapowiedzią były zaprezentowane w debacie uwagi poszczególnych osób. Sygnalizowały one interesujące wątki, w publikacji znacznie poszerzone i rozwinięte. Jest to jedna z niewielu książek na polskim rynku wydawnictw akademicko-naukowych, która podejmuje próbę zdefiniowania współczesnego systemu i instytucji szkolnictwa wyższego. Dlatego znajdują się w niej tak liczne odwołania i inspiracje, opracowania i badania zaczerpnięte z doświadczeń innych krajów oraz opinie autorów uchodzących za klasyków myślenia o roli tak ważnego obszaru życia publicznego, jakim jest edukacja w zakresie kształcenia przyszłych elit społecznych, intelektualnych, politycznych i biznesowych. Trywiałne jest stwierdzenie, że to od tych elit będzie zależał kształt życia publicznego, jakość demokracji i efektywność systemu wolnorynkowego, ale zadawanie pytań, w jaki sposób takie kształcenie zorganizować, aby ten kształt, jakość i efektywność sytuowała nas wśród krajów należących do obszaru

globalnego rozwoju, a nie wśród tych, za którymi nieustannie ciągną się dekady cywilizacyjnego zapóźnienia, już nie jest banalne.

W książce pod redakcją Cezarego Kościelniaka i Jarosława Makowskiego znajdujemy dwa wątki, które podjęte zostały w zaprezentowanej debacie: wątek kontekstów teoretycznych, reprezentowany znakomitymi tekstami Tadeusza Sławka i Tomasza Bilczewskiego oraz problem globalnych zmian w polityce szkolnictwa wyższego poruszony przez polskich autorów (Cezary Kościelniak, Marek Kwiek) i gości zagranicznych (Sarah Guri-Rosenblit, Peter Mayo). Tym, co poszerza sferę tych wszystkich ważnych zagadnień, są studia przypadków, zawarte w rozdziale trzecim. Tam właśnie znajdujemy przykłady rozwiązań stosowanych we Francji (Gaële Goastellec), w Anglii (Andrea Abbas), w Niemczech (Barbara M. Kehm), we Włoszech (Annick Magnier), w Finlandii (Timo Aarrevaara), w Rosji (Lubow Jeroszenko), a więc w krajach o bogatej tradycji i ciągłości w zakresie szkolnictwa wyższego, jak i tych, w których, z przyczyn ustrojowych i politycznych, ciągłość ta, zwłaszcza w XX wieku, była przerywana.

Do tych głosów nawiązuje wywiad z minister nauki i szkolnictwa wyższego, Barbarą Kudrycką oraz dyskusja z jej udziałem, prowadzona przez redaktorów tomu, podczas której minister Kudrycka wypowiada myśl, obrazującą wyzwania edukacyjne oraz wagę problemu, wobec którego stoi współczesna cywilizacja: „Jeśli popatrzymy na dzisiejszą młodzież, która korzysta z nowoczesnego świata technologii cyfrowych i ma dostęp do szybkich informacji na każdy temat, zauważamy, że zupełnie nie sprawdzają się tradycyjne metody edukacji. W świecie, gdzie informacje się multiplikują i coraz łatwiej je zdobyć, klikając w jeden klawisz, zachodzi niebezpieczeństwo, że obok rzetelnych informacji pojawi się wiedza-śmieć. Proces uczenia zaczyna się zatem, gdy dziecko, korzystając z nowoczesnych metod (komputera, smartfona czy zabawki edukacyjnej), zaczyna próbować rozumieć świat – trwa zaś do końca życia. Nieformalna edukacja będzie zatem zastępować edukację formalną – w szkołach czy na uczelniach – dopóki nie zmieni się metodologii kształcenia”.

GORGES SOREL W INTERPRETACJI PIOTRA LASKOWSKIEGO

Krzysztof Wolański

Recenzja: Piotr Laskowski, *Maszyny wojenne. Gorges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, 234 strony.

Georges Sorel jest w Polsce myślicielem niemal nieznanym, bardziej bohaterem tworzącej kontekst anegdoty, drugoplanowym aktorem leksykonów czy podręczników myśli społecznej i politycznej, niż autonomicznym podmiotem w polu szeroko rozumianej humanistyki. Niemal nie tłumaczony (jego najważniejsze dzieło, *Reflexions sur la violence*, nigdy nie zostało przełożone w całości, funkcjonuje jedynie we fragmentach), nie uległ ostatecznemu zapomnieniu przede wszystkim ze względu na niezwykle bogatą i skomplikowaną biografię myśli. „Dzisiaj, sto lat od wydania jego najśłynniejszej książki, ma on status postaci z archiwum, nie z historii. Jest raczej przypisem, kuriozum, dziwakiem. Bohaterem przegranych spraw, prorokiem ideologii, z których żadna nie przetrwała próby czasu, a niektóre odeszły w niesławie: rewolucyjny syndykalizm, katolicki integryzm, agresywny nacjonalizm, być może faszyzm”¹.

Przypadek Sorela jest o tyle specyficzny w konfrontacji z innymi Wielkimi Imionami Historii tworzącymi historię myśli anarchistycznej, że fascynującej meandrami biografii myśli nie towarzyszy równie interesująca droga życiowa. Gdzież inżynierowi Georgesowi Sorelowi z jego pozbawionym spektakularnych wydarzeń żywotem do poszukującego po całej Europie rewolucyjnej iskry Bakunina, do przyjmowanego w najlepszych salonach księcia Kropotkina, do budującego własną

¹P. Laskowski, *Maszyny wojenne. Gorges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 9.

egzystencją mitu insurekcyjnego bojownika Nieczajewa. Żadnych barykad, tylko kawiarnie i nieskończone polemiki. Jednak to właśnie Sorela uznać trzeba za myśliciela arcyanarchistycznego, którego teoria, a raczej teorie, zarówno w wymiarze ekspresji, jak i konstrukcji, charakteryzuje ucieczka od stałości porządku. Jego myśl nieustannie zmienia się, mutuje, polityczni sojusznicy porzucani są równie szybko, co zwolennicy teorii. Głęboki sceptycyzm, prawdopodobnie jedyna niezmienna cecha charakterystyczna Sorelowskiego myślenia, wyznacza jego trajektorię jako wieczną ucieczkę od ortodoksji. W tym i tylko w tym wymiarze Sorel jawi się jako prekursor Deborda, do końca stojącego na straży rewolucyjnej heterodoksji czy też herezji.

Nie przypadkiem zatem Piotr Laskowski po napisaniu *Szkiców z dziejów anarchizmu*, bogatej panoramy prezentującej historię myśli i ruchu anarchistycznego swoją pierwszą książkę o charakterze monograficznym poświęcił właśnie Sorelowi. Ze zrozumiałych względów zmianie ulega przyjmowana przez autora perspektywa. Miejsce rekonstrukcji dziejów zajmuje refleksja nad „strategiami radykalnej filozofii politycznej” – anarchistyczni prorocy i bojownicy zastąpieni zostają przez Sorelowskie pojęcia. Akcent przesuwa się z historii, w tym również historii idei, na filozofię. Tym, co pozostaje niezmiennie, jest przeświadczenie o aktualności problemów, wokół których powstała refleksja anarchistyczna.

To właśnie podejście Laskowskiego do Sorela czyni jego książkę tak interesującą. Autor w żadnym wypadku nie chce zamknąć swojego bohatera w pomnikowej konstrukcji, nie czyni zeń również symbolu swoich czasów, którego analiza pozwoli mu dotrzeć do tego, co ogólne. W ostatecznym rozrachunku stawką refleksji nad Sorelem jest odnalezienie w jego pismach narzędzi umożliwiających zrozumienie aktualności w duchu odchodzącego w niebyt myślenia anarchistycznego, tak drogiego autorowi.

W perspektywie wyłaniającej się ze *Szkiców z dziejów anarchizmu*, ale przede wszystkim z książki poświęconej Sorelowi, anarchistyczny sposób myślenia przyjmuje formę raczej specyficznego stylu refleksji niż tradycji teorii współdzielonej przez określonych myślicieli. Co za tym idzie, myślenie w owym stylu nie musi ograniczać się do określonej epoki historycznej (myślicieli anarchistycznych i tych, którzy myślą w sposób anarchistyczny, odnaleźć można, zgodnie z przyjmowaną przez autora perspektywą, na przestrzeni niemal całych dziejów ludzkości). Styl można scharakteryzować poprzez rozumowanie, w którym diagnoza rzeczywistości ujęta zostaje w serię binarnych opozycji (mających, rzecz jasna, charakter nominalistyczny): ogólne i pojedyncze, całość i fragment, teoria/prawo i praktyka, determinizm i wolność, ciągłość i zerwanie, praca abstrakcji i twórcza praca, statyka i dynamika. Historia to nic innego, jak pole konfrontacji dwóch zasad: domykającej ogólności i otwierającej pojedynczości. Istotą pierwszej jest zatrzymanie ruchu, anihilacja zmiany i wytworzenie samopotwierdzającej się, niezmiennej całości. Druga ze swej natury dąży do zniesienia tego, co ogólne poprzez wytwarzanie

pojedynczości, suwerennych wobec tego, co zewnętrzne. Zatem styl anarchistyczny charakteryzowałby się afirmacją tego, co pojedyncze, obroną myślenia powiązanego z konkretną praktyką, refleksją nad warunkami możliwości istnienia wspólnot lokalnych, chroniących to, co jednostkowe i indywidualne przed całościującymi zakusami ogólności. Język, w którym styl ów dochodzi do głosu, zawsze powiązany ze swoim czasem, w sposób oczywisty skierowany przeciw panującemu dyskursowi, skazany jest na umożliwiającą umknienie ogólności wytwórczość, wprowadzanie nowych metafor i obrazów.

W wypadku Sorela anarchistyczny styl myślenia dochodzi do głosu po raz pierwszy wraz z krytyką paradygmatu pozytywistycznego w nauce. Znajdując oparcie przede wszystkim w filozofii Bergsona, ale myśląc niejako komplementarnie z Nietzschem, Sorel wskazuje na oderwanie nauki, takiej, jaka jawi się w drugiej połowie XIX wieku, od realnego doświadczenia. Proces ten rozpoczął się, rzecz jasna, wraz z Oświeceniem i jego wiarą w możliwość zamknięcia fragmentarycznej i zmiennej rzeczywistości (zarówno w wymiarze przestrzeni, jak i czasu) w zdeterminowanej możliwymi do poznania ogólnymi mechanizmami (nazywanymi Prawami) rządzącymi całością. Owa, oparta na fizyce newtonowskiej zbudowanej wokół relacji przyczyna-skutek, konstrukcja szybko utraciła swój produktywny charakter i zastygła w, uniemożliwiającej prawdziwe poznanie rzeczywistości, formie: „Filozofia nauki przestała opisywać adekwatnie procedury i uzasadnienia naukowego poznania, metafizyka natomiast straciła naukową podstawę dla swego istnienia. Efektem jest, zdaniem Sorela, triumf sceptycyzmu w myśleniu o nauce oraz jałowa pustka idealizmu w metafizyce”².

Opisywany przez Sorela „sceptycyzm w myśleniu” oraz „jałowa pustka w metafizyce” to nic innego jak naukowy pozytywizm, a zwłaszcza scjentyzm, który z własnej, sceptycznej niemocy uczynił naukową cnotę „kapłańskiej” kasty urzędników naukowych. Niemoc pozytywizmu ma swoje źródło, zdaniem Sorela, w przywiązaniu do, związanej z newtonowską fizyką, tendencji do wyjaśnień w kategoriach przyczyny i skutku, która oddziela próby zrozumienia od samej rzeczywistości oraz zamknięcie jej w, zdeterminowanej w punkcie wyjścia, przestrzeni abstrakcji. „Jeśli Sorel jest zdeterminowany, by zbudować nową filozofię nauki zachowującą związek z materialną rzeczywistością, to dlatego, że alternatywą jest podyktowana sceptycyzmem niezdolność do przekształcenia niezrozumiałej rzeczywistości, poddanie się jej jako koniecznej, zgoda zaburzana jedynie przez zawsze arbitralne i często mętne jeremiady idealistycznych moralistów. Jeśli Sorel fascynuje się nauką, to dlatego, że daje ona możliwość tworzenia, przekształcania materialnej rzeczywistości”³. Oznacza to, że dla Sorela

²Ibidem, s. 26.

³Ibidem, s. 28.

nauka stanowi narzędzie koniecznej zmiany, przekształcania materialnej rzeczywistości, podczas gdy w ujęciu pozytywistycznym jest niczym innym, jak ideologicznym systemem sankcjonującym podział wiedzy oparty na wykluczeniu większości. Kasta kapłanów nauki, w celu utrzymania własnej pozycji i przywilejów, izoluje całe ludzkie reszki od możliwości poznania otaczającej ich rzeczywistości, a co za tym idzie, również od możliwości dokonywania jej zmiany.

Wydaje się, że Laskowski wskazuje trzy główne punkty Sorelowskiej refleksji dotyczącej filozofii nauki: opracowanie takiej koncepcji nauki, która stanowiłaby narzędzie przekształcania materialnej rzeczywistości; wyprowadzenie, z tak rozumianej nauki, pojęcia maszyny; wyjaśnienie fenomenu osuwania się, nowatorskich u swego zarania, metod naukowych w, petryfikujące rzeczywiste poznanie, konstrukcje abstrakcyjne. Na owych trzech wymiarach nauki oparta jest, zdaniem autora, refleksja Sorela nad rzeczywistością społeczną i możliwymi strategiami subwersji.

Sorelowska koncepcja nauki, jako narzędzia umożliwiającego materialne przekształcenie rzeczywistości, zakorzeniona jest w koncepcji wiedzy Vica. Wprowadza on rozróżnienie na naturę naturalną (*nature naturelle*) oraz naturę sztuczną (*nature artificielle*). „Natura naturalna jest zasadniczo niepoznawalna, natura sztuczna stanowi przedmiot poznania, jest bowiem wytwarzana w akcie poznania. Eksperyment nie jest zatem imitacją natury, lecz kreacją”⁴. Naukowiec zajmując się nauką, wytwarza naturę sztuczną, „za pomocą coraz bardziej rozwiniętych technik eksperymentalnych wytwarzane są nowe, nieznane fakty, fakty wcześniej nie do pomyślenia”⁵, które tworząc, każdorazowo modyfikują naturę sztuczną, zmieniając tym samym grunt pod kolejne eksperymenty. Specyfika natury sztucznej polega na tym, że w oparciu o analizę natury naturalnej tworzy modelową przestrzeń, której nie imituje, ale traktuje jako źródło inspiracji. „Eksperyment nie jest zatem imitacją natury, lecz kreacją. Nauka jest twórczą aktywnością ludzką, toteż właśnie natura sztuczna jest przestrzenią niezwykle płodną, stale się rozszerzającą i powołaną do tego, by angażować ludzki geniusz”⁶. Wyłącznie nauka eksperymentalna, związana z rzeczywistym doświadczeniem świata w jego materialności, zdolna jest zmieniać ludzki świat (przekłada się bezpośrednio na pojęcie pracy), co z kolei, zdaniem Sorela, stanowi istotę bycia człowiekiem. „Nauka musi być silnie związana z produkcją, z pracą, i poprzez nią się utwierdzać, ma – mówiąc najprościej – pozostać w związku z doświadczeniem”⁷.

⁴Ibidem, s. 45.

⁵Ibidem, s. 47.

⁶Ibidem, ss. 45-46.

⁷Ibidem, s. 161.

Człowiek poznaje świat dzięki narzędziom. Sorel podkreśla, determinującą dla samej formy poznania, rolę, jaką narzędzia odgrywają. Owa forma myślenia, czy też aparat pojęciowy, określona jest przez Sorela mianem *support expressive*: „Człowiek ujmuje rzeczywistość w obrazy, budowane z dostępnych mu elementów i więcej jeszcze: sam ruch determinowany jest przez zasób i formę tych elementów. Są to zatem figury geometryczne, organizmy żywe i ich cechy (stąd np. metafora choroby i wzrostu) – te pozostają właściwie niezmiennie niezależnie od czasu i dyscypliny wiedzy – a także narzędzia, których znaczenie polega na tym, że zmieniając się, zmieniają *support expresifs*, a zatem formy myślenia”⁸. Innymi słowy, „*supportes expressifs* wyznaczają możliwości i granice myślenia”⁹. Co za tym idzie, kluczowa dla zrozumienia aktualności, zdaniem Sorela, jest kategoria maszyny: „maszyna jako materialne narzędzie, maszyna jako metafora i nade wszystko – maszyna jako forma myślenia”¹⁰. Sorel „czyni maszynę zasadą autonomicznego myślenia, tworzenia i pracy”¹¹. Logika Sorela rekonstruowana przez Laskowskiego byłaby zatem następująca: człowiek poznaje i oddziałuje na naturę za pomocą narzędzi, co znajduje swój wyraz w formach myślenia. Współcześnie narzędziami, którymi posługuje się człowiek, są maszyny, a zatem również nowoczesne myślenie musi, siłą rzeczy, nabrać cech charakterystycznych dla maszyn. Tak rozumiana maszynowa forma myślenia pozostawałaby w bezpośrednim związku z praktyką i byłaby wolna od kapłańskiej abstrakcji.

W żadnym wypadku nie oznacza to, że maszyna powiela naturę – „maszyna nie imituje natury”¹², ta bowiem funkcjonuje jako całość: ruch jest efektem oddziaływania sił zewnętrznych. „Inaczej rzecz ma się z maszyną – jakkolwiek siła oddziałująca na poruszające się koło, o ile nie zdeformuje jego kształtu, czyli materialnej formy, nie zaburzy ruchu. O ile zatem w naturze, w kosmosie, ruch ciała jest wypadkową sił zewnętrznych, mierzalnych czy obserwowalnych, o tyle w wypadku maszyny ma ona niejako w *sobie* siły stawiające opór siłom zewnętrznym. Są to wszakże siły latentne – ujawniają się tylko wtedy, kiedy na maszynę działa jakaś zewnętrzna siła, ich rolą jest jedynie powstrzymanie sił zakłócających. Maszyna jest zatem wyodrębniona z natury przez zawieranie latentnych sił oporu wobec sił działających z zewnątrz. Zarazem, eliminując jakkolwiek ruch z zewnątrz, ściśle definiuje ona swój własny ruch”¹³. W tym sensie istota ludzkiego myślenia bliska jest istocie tak rozumianej maszyny: funkcjonuje

⁸Ibidem, ss. 37-38.

⁹Ibidem, s. 38.

¹⁰Ibidem.

¹¹Ibidem.

¹²Ibidem, s. 39.

¹³Ibidem, s. 40-41.

w ramach rzeczywistości, wpływa na jej elementy i kształtuje je, jednocześnie jednak pozostając wobec niej absolutnie zewnętrzna. Perspektywa maszynowa Sorela, ze względu na konstytutywne dla niej założenie suwerenności maszyny wobec otoczenia, stanowi zatem absolutne przeciwieństwo mechanicystycznego determinizmu, jednocześnie jednak, z uwagi na abstrakcyjny wymiar refleksji Sorela, unika, mimo fascynacji teoriami Lambrosa, osunięcia się w charakterystyczną dla witalizmu przełomu XIX i XX wieku metaforę biologistyczną.

Kategoria maszyny służy Sorelowi nie tylko jako narzędzie refleksji nad fenomenem ludzkiej percepcji oraz samego myślenia, ale znajduje również zastosowanie na polu refleksji społecznej. Przykładem tego jest krytyka maszyny dydaktycznej. Zdaniem Sorela, każda forma ludzkiej wiedzy przechodzi z konieczności przez dwa okresy: pragmatyczny i klasyczny. W pierwszym poznanie nie jest oderwane od praktyki, służy konkretnym życiowym celom i pozostaje wolne od alienacji, zaś idee służą syntetycznemu ujmowaniu doświadczenia. Po nim następuje okres drugi, w którym żywa dotychczas wiedza kosztuje w ramach tworzących i petryfikujących język idei, wyobcowując człowieka ze źródłowego doświadczenia, stojącego za wiedzą jako taką, a zatem od pracy jako kształtowania i opanowywania natury. „Konsekwencją etapu *klasycznego* jest zamknięcie nowatorskiej idei w system dydaktyczny – powstanie 'maszyny dydaktycznej' która produkuje uproszczone, niekwestionowalne, oczywiste twierdzenia”¹⁴. Efektem maszyny dydaktycznej jest zatem wytworzenie w poddanej jej działaniu jednostce przeświadczenia, że posiadała wiedzę o naturze rzeczy, przy jednoczesnej absolutnej alienacji wobec rzeczywistości – nauka i wiedza przestają być środkiem poznania i opanowania natury, służą natomiast panowaniu nad człowiekiem. Domknięty, pozbawiony przestrzeni dla wątpliwości język, stanowiący epifenomen funkcjonowania maszyny dydaktycznej, określa Sorel mianem *discours parfait*. Wygłaszający pochwały pesymizmu Sorel nie jest Heglem, obce mu jest pocieszenie dialektycznej syntezy¹⁵: maszyna dydaktyczna zdolna jest uśmiercić każdą niewyobcowaną formę poznania rzeczywistości. Tylko myślenie zakorzenione w doświadczeniu, filozofia oparta na materialnej pracy zdolne są przeciwstawić się działaniu maszyny dydaktycznej: „Tylko taka filozofia, która przeciwstawi całościującym abstrakcjom intelektualistów doświadczenie

¹⁴ Ibidem, s. 52.

¹⁵ „Dialektyka nigdy nie może rozpoznać pojedynczości inaczej niż wobec całości, a zatem ruch jest zawsze ruchem wypełniania braku. Tymczasem pojedynczość nie zawiera w sobie braku, nie jest bowiem pojedynczością w ogóle – jako taka musiałaby być definiowana wyłącznie logicznie – lecz zawsze jest konkretna. Tu właśnie załamuje się heglowska metoda, operująca wyłącznie w planie pojęć i przez to niezdolna do uchwycenia konkretnej pojedynczości, a zatem także do zrozumienia istoty ruchu i twórczości. Nieubłaganej logice Sorel przeciwstawia produkcję, poznanie przez materialne wytwarzanie”. (Ibidem, s. 92)

pracy (...) może ocalić cywilizację”¹⁶. Ostateczną stawką konfrontacji jest zatem życie lub śmierć: „Dla Sorela pojęcia maszyny i energii są bezwzględnie kluczowe, stąd jego poszukiwania nigdy nie zbliżą się do jakichkolwiek rozwiązań dialektycznych – (...) obca im będzie kategoria zatrzymania, zbawczego bezruchu”¹⁷.

Maszyna dydaktyczna wytwarza całościujące i odrywające od doświadczenia formy myślenia, od zawsze jednak istnieją przecież punkty oporu, gdzie to, co pojedyncze przeciwstawia się wpływowi skostniałej i wyalienowanej nauki implementowanej jednostkom w ramach procesu edukacji, tworząc w czasie i przestrzeni specyficzne wyspy, pozostające w bezpośredniej relacji z doświadczeniem oraz skupione na niewyobcowanej pracy. W jaki sposób rozpoznać owe punkty oporu? W jaki sposób je wytwarzać? Paradoksalnie, odpowiedź Sorela na powyższe pytania zamyka się w jednym pojęciu – *diremption* – choć zarazem odsyła bezpośrednio do najczęściej kojarzonych z autorem *Reflexions sur la violence* kategorii mitu i przemocy.

Związany z pojęciem *diremption* pozorny paradoks polega na tym, że oznacza ono akt oderwania o podwójnym charakterze: jako metoda badania historii oznacza próbę rozumienia konkretnego fenomenu nie przez pryzmat kształtujących go (jako element całości) sił zewnętrznych, ale ograniczając się do immanentnych dlań wewnętrznych tendencji; jako formuła wytwarzania nowych, wolnych od wpływów całości przestrzeni, oznacza jednoczesne pojawienie się, wraz z analizą historycznych form pojedynczości oddziałującego na ludzi obrazu, symbolu, mitu, a zatem jedynej, zdaniem Sorela, formy ujęcia rzeczywistości zdolnej ją przemienić. „Diremption jest zatem i metodą badania przeszłości, i sposobem na ustanowienie własnej pojedynczości”¹⁸. Oznacza to, że w tym pojęciu skoncentrowana jest istota rozważań autora *Reflexions sur la violence*, bowiem „stawką myślenia Sorela jest możliwość pomyślenia obrazu jako działającej siły, która wyzwoli produktywną pracę tworzenia, ruch coraz to nowych aktualizacji”¹⁹.

Istotą fenomenu *diremption* jest zatem jego zdolność do rozpoznawania pojedynczości w oderwaniu od całości, a jednocześnie, w oderwaniu od całości, zdolność do pojedynczości wytwarzania. Ruch rozpoznania, choć niezbędny, stanowi jedynie punkt wyjścia, moment otwarcia możliwości. Możliwość, o której mowa – stanowiąca punkt ciężkości myślenia anarchisty Sorela – to, rzecz jasna, możliwość wolności, rozumianej jako suwerenność od panowania całości (w poznaniu, myśleniu i polityce). W ostatecznym rozrachunku „Sorelowskie *diremption* jest zatem wyrwaniem, pomyślanym jako

¹⁶ Ibidem, s. 81.

¹⁷ Ibidem, s. 95.

¹⁸ Ibidem, s. 96.

¹⁹ Ibidem, s. 117.

wytwarzanie oddzielonej pozytywności. Całości bowiem nie ma inaczej niż jako struktury panowania. Istnieje tylko ruch odrywania pojedynczości”²⁰.

Celem *diremption* jest zatem wytworzenie takiej formy istnienia, która byłaby wolna od opresji, zwanej przez Sorela siłą. Ta bowiem stanowi konstytutywny element całości, nakierowana jest na absorpcję i niwelację każdej, wymykającej się jej formy pojedynczości. W związku z tym *diremption* w obu omawianych wymiarach jest zawsze właśnie oderwaniem, a nie przetworzeniem – destrukcją ani zniesieniem. „*Diremption* nigdy nie może posłużyć do wytworzenia uniwersalnej zasady nowego porządku. Nie może być też wykorzystywana do projektowania przyszłości. Jest obrazem działającym teraz, wywołującym ruch ku zmianie, ale kształtu tej zmiany nie określa. W planie społecznym jest oderwaniem, które pozwala pomyśleć coś innego. W *diremption* nie chodzi o ’rozumienie całości przeszłości’ tak, by ’zyskać wgląd w przyszłe całości’. Iluzja, że taki wgląd mógłby być możliwy, stanowi ogromne zagrożenie dla prawidłowego rozumienia symboli stworzonych przez *diremption*”²¹. W jaki zatem sposób funkcjonują Sorelowskie symbole?

Kategoria symbolu, jako sposobu poznania alternatywnego dla *discours parfait*, a zatem formy związanej z działaniem maszyny dydaktycznej, odsyła do aktywnego wymiaru poznania. „Symbole wytwarzane przez *diremption* odznaczają się, wedle Sorela, «jasnością większą niż jakiegokolwiek inne wyrażenia włączone w schematyczny opis wieków». Ta jasność jest niezwykle istotna. Konstruowanie symbolu jest władzą rozumu, wykraczającego wszakże poza schematyczne ramy poznania intelektualnego, poznania tego, co jest. Jednak i sama historia poza te ramy wykracza, skoro wytwarza wciąż nowe formy istnienia. Dzięki poznaniu przez symbol możliwe staje się przeniknięcie historii, o jakim nie może pomyśleć sejentystyczny badacz faktów i ich przyczynowo-skutkowych powiązań”²². Poznanie rzeczywistości poprzez symbol to doświadczenie jej na sposób umożliwiający jej przekształcenie. „Poprzez użycie pojęcia ’symbol’ Sorel doprecyzowuje, w jaki sposób pracują idee, jak materializują się w zjawiskach. *Diremption* jest procedurą wytwarzania symboli, a symbol pozwala energii idei oddziaływać na rzeczywistość”²³. Na przykład oparta na symbolach analiza historyczna przybiera formę takiego bądź innego przekształcenia rzeczywistości. „*Diremption* pozwala «wprowadzić zjawiska historyczne do królestwa wolnego ducha», czyli wyrwać je spod władzy deterministycznego mechanizmu, całościującej ogólności, która «ściska rzeczywistość w granicach trupiej abstrakcji». Osiągnięta przez *diremption*

²⁰ Ibidem, s. 118.

²¹ Ibidem, s. 134.

²² Ibidem, s. 102.

²³ Ibidem, s. 101.

symbolizacja zjawisk» napętnia je życiem, dowartościowuje jakości psychologiczne, które są prawdziwą przyczyną ważności nadawanej pamiętnym działaniom myślących ludzi»²⁴. Pozostaje jedynie przedstawić relację pomiędzy symbolem a kojarzonym powszechnie z Sorelem pojęciem mitu. Definicja jest elegancka w swej prostocie: „mit jest symbolem wytworzonym przez *diremption*”²⁵.

Pojawiająca się w ramach *diremption* analiza fenomenów historycznych, przedstawiona jako szczególnego rodzaju symbol, a zatem mit, otwiera możliwość ukonstytuowania się w oparciu o nią nowych form podmiotowości. „Sorel myśli *diremption* jako metodę wyzwiania cnót heroiczych, odwagi bez nadziei, zdolności do samopoświęceń”²⁶. Na przykład wspominany przez autora *Maszyn wojennych* Hakim Bey, wychodząc od refleksji nad historycznym fenomenem enklaw pirackich, rozumianym przezeń jako jedno z ostatnich anarchicznych przestrzeni oporu wobec totalizującego Prawa, wprowadza pojęcie Tymczasowych Stref Autonomicznych²⁷. Tym, co odróżnia propozycję Sorela od zaproponowanej przez Beya, jest sposób waloryzowania przyjemności. Tam gdzie Bey, w duchu Reicha, widzi w zmianie możliwość nowych, dotychczas represjonowanych przyjemności, Sorel dostrzega przestrzeń, będącej zaprzeczeniem przyjemności, pracy. „Przyjemność jest zaprzeczeniem rewolucji, oznacza bowiem zaspokojenie. Przyjemności przeciwstawiona zostaje praca: przyjemność jest uznaniem rzeczywistości, praca – jej problematyzowaniem. Dlatego Sorel wyczekuje «moralności producentów», moralności całkowicie nowej, niemającej nic wspólnego z dominującą «moralnością konsumentów»”²⁸. W rewolucyjnej zmianie nie ma nic ze święta, nieobecna jest przypisana radość, będąca rytualnym potwierdzeniem *status quo*. Jest ona ciężką pracą, zakorzenioną w materialności pracą przemiany.

Sama, ujęta w formę mitu, narracja przemienia odbiorcę – otwiera przed nim szereg, dotychczas nie do pomyślenia, możliwości aktualizacji tego, co jest. Zawsze jednak chodzi nie tyle o tworzenie enklaw, odizolowanych od świata i ludzi, a zatem mniejszości, ale – jak pisze Laskowski za Deleuze’em i Guattarim – stawanie się mniejszościowym.

Mit stanowi szczególną formę symbolu, nie każdy bowiem symbol jest mitem. Mit to symbol niezdegenerowany, symbol, który nie utracił swego związku z naturą poprzez ucieczkę w abstrakcję, określaną przez autora *Maszyn wojennych*, za Agambenem, mianem destrukcji doświadczenia. W efekcie działania maszyny dydaktycznej za pomocą

²⁴ Ibidem, s. 103.

²⁵ Ibidem, s. 200.

²⁶ Ibidem, s. 107.

²⁷ Patrz H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Korporacja ha!art, Kraków 2009.

²⁸ Laskowski, op. cit., s. 186.

symboli abstrakcyjnych i zdegenerowanych, człowiek nie jest zdolny w rzeczywisty sposób doświadczać świata, a co za tym idzie nie potrafi zrozumieć ani swojego miejsca w społeczeństwie, ani realnych stosunków władzy nim rządzącej. Owe realne stosunki są niczym innym, jak rzeczywistymi przyczynami takiego, a nie innego losu większości obywateli nowoczesnego państwa, przesłaniają je zaś idee, a zatem zdegenerowane, w trakcie funkcjonowania maszyny dydaktycznej, symbole. Oznacza to, iż „owe «rzeczywiste przyczyny» tkwią w doświadczeniu, które musi zostać pozbawione znaczenia, by idea mogła zatriumfować”²⁹. Przykładem takich idei, takich zdegenerowanych symboli, są, choćby stanowiące oś oświeceniowego dyskursu, abstrakcyjne kategorie, takie jak człowiek, postęp czy wolny rynek. Nie odsyłają one do niczego, co miałoby jakikolwiek związek z doświadczeniem, ale dzięki swemu abstrakcyjnemu charakterowi niosą iluzję adekwatności, a nawet oczywistości. Dla prawdziwego myśliciela anarchistycznego to właśnie to, co oczywiste, jest zawsze najbardziej podejrzanym.

Ideom demokracji, nazywanym, za Le Bonem, magią, „słowami, które w magiczny sposób organizują tłumy”, przeciwstawia Sorel przemoc mitu: „Mit nie rywalizuje z demokracją o względy mas, mit przeciwstawia się przede wszystkim demokratycznej magii”³⁰. Tam gdzie demokratyczna magia działa usypiająco, gruntując panowanie całości, mit w jednym momencie powołuje do życia obraz przyszłości i drogę do jej wytworzenia. „Mit umożliwia wyjście z teraźniejszości poprzez obraz «przyszłości nieokreślonej w czasie». Mit jest więc formą poznania, którą sam oto wytwarza”³¹. Skupione wokół mitu wspólnoty, za sprawą jego oddziaływania, kształtują swoją rzeczywistość w oderwaniu od całości: „To właśnie mit pozwala im zaistnieć w odrębnej poszczególności”³², umożliwia „rozpoznanie w teraźniejszości szansy na coś innego”³³. Przemiana dokonuje się poprzez przemoc. „Mit jest zatem obrazem przemocy, który aktualizuje się tu i teraz”³⁴.

Tam gdzie państwo funkcjonuje w oparciu o pojęciową parę: siła – utopia, skierowany przeciwko niemu opór oparty jest na przemocy – micie. „Aparat państwa jest w istocie uformowany przez grę utopii-siły. Jest on bowiem zawsze zaplanowany i jako taki może być urzeczywistniony tylko przez siłę. Para mit i przemoc pracuje jako maszyna wojenna nad wytyczeniem linii ucieczki”³⁵. Całościującej, inkluzywnej sile przeciwstawia Sorel odrywającą i ustanawiającą, oddzielną od całości pojedynczość,

²⁹ Ibidem, s. 140.

³⁰ Ibidem, s. 201.

³¹ Ibidem, s. 208.

³² Ibidem, s. 209.

³³ Ibidem, s. 210.

³⁴ Ibidem, s. 207.

³⁵ Ibidem, ss. 207-208.

przemoc. Ujmując rzecz prościej, można powiedzieć, że „siła jest zatem funkcją aparatu państwa i powiązanych z nim urządzeń władzy, przemoc jest każdorazowym ruchem oporu”³⁶. Co za tym idzie, pomiędzy przemocą i siłą zachodzi istotowa różnica, jeżeli chodzi o formę oddziaływania: „Przemoc nie zna okrucieństwa, nie dąży do unicestwienia przeciwnika, lecz do ustanowienia pojedynczości. Siła natomiast musi unicestwić każdą pojedynczość, by zapewnić całościową organizację”³⁷.

To właśnie pojęcie Sorelowskiej przemocy budzi największe kontrowersje w powszechnej recepcji jego myśli. Utożsamiane bywa za apoteozą destrukcji, bliską Nieczajewowskiej afirmacji zniszczenia jako jedynej możliwej formy kreacji. Zgodnie z perspektywą interpretacji proponowaną przez Laskowskiego przemoc związana nierozzerwalnie z mitem ma radykalnie odmienny charakter. Przede wszystkim jej funkcją jest odrywanie, podział, dzielenie całości, nigdy zaś oddziaływanie (takie jak np. niszczenie) na całość jako taką. Zarazem pojęcia przemocy u Sorela nie należy rozumieć w kategoriach taktyki politycznej, ani nawet formy pracy przygotowawczej dla możliwej w przyszłości kreacji nowej rzeczywistości społecznej, ale jako element struktury teoretycznej tworzonej przez autora *Reflexions sur la violence*. „’Niszczycielskie działanie’ musi być umieszczone w kontekście pracy przemocy (maszyny wojennej) przeciwstawionej sile. ’Wiedza społeczna’ – w polu rozciągającym się od modeli Maxwella po *cite*. ’Rozumienie’ wreszcie – w całości rozważań od *diremption*, o pracy i nadużyciu symbolu”³⁸. Opozycja siła – przemoc odsyła zatem do jakościowej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy przeciwstawnymi wobec siebie formami oddziaływania na działania. Zarazem nie może być ona rozumiana w oderwaniu od z jednej strony dystynkcji utopia – mit, z drugiej zaś – całości rozważań Sorela, obejmujących filozofię przyrody, percepcji i pracy.

Mit, a co za tym idzie również każda kolejna forma pojedynczości, ma charakter ściśle historyczny, choć jednocześnie ich istotą pozostaje wykroczenie poza Historię. „Pojedynczość jest zawsze konkretnym zespołem, więc zawsze jest historyczna, jej zadaniem nie jest jednak kształtowanie przyszłości, nadawanie historii określonego biegu, lecz ujęcie samej siebie tu i teraz jako czegoś innego, w ten sposób historycznie uformowany zespół może wyjść poza historię”³⁹.

Ożywianie mitów przeszłości pozbawione jest jakiegokolwiek sensu, straciły one bowiem swój aktywny wymiar, nie są zdolne powołać do życia rzeczywistych, nowych pojedynczości.

³⁶Ibidem, s. 194.

³⁷Ibidem, s. 195.

³⁸Ibidem, s. 215.

³⁹Ibidem, s. 213.

Ponieważ „istotą historycznej roli mitu jest przekroczenie historii, a nie jej podbój”⁴⁰, Sorel identyfikuje współczesny mu mit z obrazem strajku. Nie każdy jednak obraz strajku może posłużyć jako mit. Z całą pewnością nie może być nim strajk polityczny, mający określone cele ekonomiczne czy społeczne. Mitem staje się obraz strajku powszechnego. „Mit jest zatem obrazem strajku – powszechnego, a więc łączącego wszystkich robotników, i heroicznego przez wyzwolenie ducha braterstwa, niezłomności, solidarności”⁴¹. Natomiast strajk polityczny „ma na celu wywarcie nacisku na rząd (państwo), ma postulaty, określone cele, jest zatem obliczony na ukształtowanie konkretnej przyszłości. Jako taki zaprzecza samej istocie mitu-przemocy, przeobraża się w siłę, zamiast aktualizować wirtualne – określa możliwe. (...) Strajk polityczny zatem nie neguje aparatu państwa, lecz go potwierdza”⁴². Strajk polityczny jest zatem jedynie środkiem do ustanawianego z perspektywy całości celu, natomiast strajk powszechny, jako ruch eksklusji, stanowi cel sam w sobie. Strajk powszechny budzi robotników, w jednej chwili odsłania przed nimi ich rzeczywistą pozycję, pozwala przekroczyć alienację i na powrót łączy ich z doświadczeniem rzeczywistej, niewyobcowanej pracy. Jak pisze Sorel o robotnikach, „mit obecny jest w nich samych, w najściślejszym związku z warunkami ich pracy”⁴³.

Powstająca na drodze przemocy mitu wspólnota, co oczywiste, ma charakter radykalnie odmienny od państwa jako modelu społeczności opartego na całościującej, znośzącej różnice, inkluzyjnej sile. „Praca i wspólna walka stanowią o egalitarnym charakterze tej społeczności, samorządnej, autonomicznej i cnotliwej. Obyczaje zachowane, religia – głęboko przeżywana i pozbawiona wyrafinowanych teologicznych konstrukcji oraz «kasty kapłańskiej». Zarazem jest to wspólnota otwarta, gotowa przyjmować obcych bogów, darząca szacunkiem wroga, nawet pokonanego, wolna od nienawiści”⁴⁴. Szczególnie lubianym przez Sorela przykładem takiej wolnej wspólnoty, zwanej przezeń *cite esthetique*, są średniowieczni budowniczowie katedr, których przedstawia on „jako niezależną grupę wolnych, równych sobie artystów rzemieślników, całkowicie oddzieloną od reszty społeczeństwa”⁴⁵. Nieoderwani od doświadczenia, innowacyjni i problematyzujący – w ramach pracy, a nie abstrakcyjnej teorii – swój stosunek do natury, skupieni wokół współdzielonej, choć nigdy dogmatycznej tradycji, artyści-rzemieślnicy tworzą społeczność oderwaną od całości. „Fenomen *cite esthetique* polega na tym, że wytworzyła ona własny, nowy styl, wolny od imitacji form antycznych (które znała

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 217.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 218.

⁴⁴ Ibidem, s. 155.

⁴⁵ Ibidem, s. 161.

i krytycznie badała), styl pełen poetyckich, ściśle określonych znaczeń, zakorzenionych w doświadczeniu rzemieślników artystów⁷⁴⁶. Współczesny mit strajku powszechnego nie ma, rzecz jasna, na celu przywołania z dalekiej przeszłości dawno zapomnianej formy społecznej podmiotowości, by na zasadzie powtórzenia próbować aplikować ją w aktualnej sytuacji. *Cite esthetique* służy raczej jako modelowy przykład, który wymaga nowoczesnego zastosowania. „W tej wizji *cite esthetique* (...) zawiera się istota Sorelowskiej filozofii politycznej. Sorel chce pomyśleć wspólnotę autonomiczną, egalitarną, oddzieloną od świata, a zarazem władną ten świat zmieniać. Wspólnotę poetyckich artystów robotników, przekuwających poetyckie symbole w materialny kształt⁷⁴⁷. Budowniczego katedr, to znaczy rzemieślnika-artystę, zastępuje robotnik-artysta.

Sorelowska autonomiczna wspólnota łączy w sobie radykalny rewolucjonizm, odrzucenie porządku całości z silnym przywiązaniem do tradycji jako formy przekazywania wiedzy przeciwstawnej maszynie dydaktycznej. Wiedza przekazywana w formie tradycji wąskiej autonomicznej grupie pozostaje wolna od alienacji, bo zawsze jej przekazywanie służy pragmatycznym celom, związanym z pracą będącą przekształcaniem natury. Tak rozumiana tradycja (jak choćby przekazywana z mistrza na ucznia specjalistyczna wiedza budowniczych katedr), pozostaje wolna od zagrożenia oderwaniem od doświadczenia poprzez abstrakcję. Tym samym, wychodząc od pojedynczości ufundowanej na mitycznej przemocy wspólnoty, Sorel może powiedzieć, że „*cite* jest maszyną, której ruch (...) jest wprawdzie określony, lecz niezależny od sił zewnętrznych⁷⁴⁸. Pojedynczość (poznanie, praca, wspólnota) Sorela w perspektywie Laskowskiego zawsze będzie miała charakter maszynowy.

Jeden z paradoksów, związanych z refleksją nad myślą Sorela, widoczny w interpretacji autora *Maszyn wojennych*, polega na tym, że na poziomie przykładu, czy też anegdoty, utracił on nie tylko swoją świeżość, ale również wartość retoryczną, natomiast na poziomie struktury pojęć pozostaje on – a być może dopiero stał się takim – niezwykle aktualny. To właśnie Sorelowska praca pojęć czyni go tak bardzo interesującym: „stanowią one dzisiaj przedmiot niezwykle ożywionej debaty: przemoc, mit, autonomia, należą do żelaznego zestawu pojęć wykorzystywanych we współczesnej krytyce konsensualnej demokracji parlamentarnej, w tworzeniu strategii radykalnej filozofii politycznej⁷⁴⁹. Wrogi wszelkim totalizującym narracjom Sorel, choćby ze względu na przyjmowaną perspektywę, może dziś stanowić wsparcie dla poszukujących propozycji alternatywnych wobec dominujących teorii polityki.

⁴⁶ Ibidem, s. 162.

⁴⁷ Ibidem, s. 163.

⁴⁸ Ibidem, s. 173.

⁴⁹ Ibidem, s. 226.

To właśnie praca pojęć, jaka dokonuje się w dziele Sorela, stanowi rzeczywisty przedmiot refleksji i analiz Laskowskiego. Jednak jego ostatecznym celem jest „nie tyle odzyskać filozofię Sorela samą w sobie, ile wpisać ją w szerszą refleksję nad naszym światem, poprzez nią odczytać aktualne propozycje filozofii politycznej i społecznej”⁵⁰. Rzeczywiście aktualne w dziele Sorela są właśnie pojęcia w ruchu, we wzajemnych relacjach, w wytwarzanych napięciach. Ruch, jaki zachodzi pomiędzy tworzonymi przezeń pojęciami odsyła do myślicieli współczesnych, jednak nie – jak zapewnia autor – na zasadzie analogii i prefiguracji późniejszych rozwiązań, ale krótkich spięć, które wzbogacają i wzmacniają działanie obu elementów. Wokół owych zderzeń skoncentrowana jest strategia interpretacyjna autora. Prezentując przyjętą przez siebie perspektywę, pisze: „W tych zderzeniach (...) nie chodzi bowiem jedynie o poszukiwanie wzajemnych wpływów. Nie chodzi także o to, co niekiedy poetycko nazywa się «dialogiem», jaki wielcy filozofowie mieliby między sobą prowadzić. (...) Jeśli zestawiać będziemy Sorela z innymi tekstami, to po to, aby dzięki tym zestawieniom lepiej pokazać, jak w różnych, nieraz bliskich sobie koncepcjach pracują określone pojęcia, kategorie, strategie wyjaśniania. Śledząc w ten sposób pracę pojęć, jesteśmy w stanie uchwycić momenty, w których schodzą się i rozchodzą drogi różnych myślicieli, punkty, w których pojęcia zmieniają swój sens lub odcień znaczeniowy, miejsca, w których wybór tej czy innej strategii ma znaczenie dla uzyskania ostatecznego rezultatu”⁵¹. Lista myślicieli, z którymi konfrontowany jest w tym lub innym miejscu wywodu Sorel, obejmuje nazwiska takich znakomitości myśli krytycznej jak: Benjamin, Reich, Foucault, Lacan, Agamben, ale przede wszystkim Deleuze i Guattari. Bliższa analiza poszczególnych zderzeń czy krótkich spięć siłą rzeczy wykracza poza ramy niniejszej recenzji i wymaga osobnego szczegółowego studium.

W odczytaniu interpretacji Laskowskiego, rozpięta pomiędzy determinującymi ją pojęciowymi punktami osobliwości, struktura myśli Sorela jawi się jako jednocześnie skomplikowana i spójna. Filozofię przyrody, nauki, poznania, pracy, a wreszcie refleksję społeczną autora *Reflexions sur la violence* charakteryzuje ten sam ruch myśli, stoi za nimi ten sam sposób myślenia, a wreszcie przyświeca mu ten sam cel – możliwość ustanowienia autonomicznej pojedynczości: w poznaniu, w myśli, w życiu społecznym. Bohater *Maszyn wojennych* nie ma nic wspólnego z szeroko rozpowszechnionym obrazem irracjonalisty, piewcy przemocy, wiernym głoszonej przez siebie doktrynie rewolucyjnego zniszczenia. Jawi się raczej jako niewczesny myśliciel, niepasujący do własnych czasów – pojedynczy i oderwany. Nieskończone wolty, charakteryzujące

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, ss. 219–220.

jego biografię polityczno-ideologiczną są niczym innym jak koniecznością dla osoby, ponad wszystko pragnącej we wszystkich wymiarach swej egzystencji zachować autonomię. Dla Sorela żyć, pracować i myśleć naprawdę, a zatem w sposób niewyobcowany, to być pojedynczym. Myśl Sorela, niezależnie od teoretycznego potencjału, zawsze pozostaje bowiem nierozzerwalnie związana z życiem. „Filozofia Sorela nie szuka możliwości skoku do innego świata, potencji bez aktu. Żyje, czując chłód kamieni i rozgrzane brzegi wysp”⁵². ■

⁵² Ibidem, s. 224.

O AUTORACH

SZYMON WRÓBEL – psycholog i filozof. Autor licznych artykułów opublikowanych na łamach czasopism naukowych oraz pięciu książek. Od kilku lat związany z IFiS PAN w Warszawie. Obecnie także wykładowca Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” UW.

e-mail: wrobelsz@gmail.com

SEBASTIAN SZYMAŃSKI – filozof, absolwent Kolegium MISH, przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą współczesnym teoriom sprawiedliwości, publikował m.in. w „Etyce” i „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”, ostatnio razem z Szymonem Wróblem opracował numer monograficzny „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego” poświęcony Hobbesowi (Hobbes, 1 (30)/2011).

e-mail: s.j.szymanski@uw.edu.pl

MAŁGORZATA KOWALSKA – dr hab., profesor Uniwersytetu w Białymstoku, kierowniczka Katedry Filozofii w Instytucie Socjologii tamże, autorka m. in. *W poszukiwaniu straconej syntezy*.

Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia (1997), *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy* (2000), *Demokracja w kole krytyki* (2005); redaktorka tomów *Filozof w polis* (2004), *The New Europe. Uncertain Identity and Borders* (2007); tłumaczka filozoficznych tekstów francuskojęzycznych; zajmuje się przede wszystkim filozofią współczesną, zwłaszcza francuską, oraz filozofią społeczno-polityczną.

e-mail: malkowal@gmail.com

PAWEŁ PIENIAŻEK – prof. nadzw. w Katedrze Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii UŁ; zajmuje się współczesną filozofią francuską i niemiecką.

e-mail: pieniazek1@onet.eu

NINA GŁADZIUK – dr hab., profesor ISP PAN oraz Collegium Civitas w Warszawie. Autorka książek: *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, 1992; *Omphalos. Pleć jako problem filozofii politycznej Greków*, 1997; *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, 2005

e-mail: nglad@poczta.onet.pl

MIROSLAW LOBA – dr hab., pracuje w Instytucie Filologii Romańskiej UAM w Poznaniu, zajmuje się literaturą francuską i włoską oraz teorią literatury. Opublikował m.in. *Sujet et théorie littéraire en France après 1968* (2003); w przygotowaniu – *Symptomy i znaki. Teoria literatury i psychonaliza we Francji* (2012).

e-mail: amloba@amu.edu.pl

ŁUKASZ ATOWSKI – psycholog kliniczny, obecnie doktorant filozofii w Szkole Nauk Społecznych PAN. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na aktualnej filozofii kontynentalnej i psychoanalizie. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. *Produkcje podmiotowości w społeczeństwie pato-terapeutycznym*.

e-mail: atowski@gmail.com

ANNA SZOŁUCHA – absolwentka stosunków międzynarodowych i nauk politycznych. Doktorantka w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN, prowadzi interdyscyplinarne badania współczesnych ruchów alterglobalistycznych oraz zaangażowane badania w działaniu (*Participatory Action Research*). Członkini *European Social Movements Research Network* w CES, Columbia University. Pomaga w tworzeniu międzynarodowego periodyku o ruchach społecznych – „Interface” oraz współredaguje międzynarodowy periodyk „The Space”. Współtworzy projekt Nowe Otwarcie Uniwersytetu.

e-mail: aszoluch@sns.waw.pl

MATEUSZ JANIK – filozof, doktorant w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Zajmuje się filozofią społeczną i teorią krytyczną, ze szczególnym uwzględnieniem ontologii politycznej i etyki. Jest autorem tekstów poświęconych Benedyktowi Spinozie, Louisowi Althusserowi i krytycznym koncepcjom nowoczesności.
e-mail: mjanik@sns.waw.pl

BARBARA MARKOWSKA – filozofka, teoretyczka idei, adiunkt w Katedrze Socjologii Collegium Civitas, członek redakcji *Zoon Politikon*
e-mail: barbara.markowska@collegium.edu.pl

FILIP NIEMCZYK – absolwent prawa i filozofii. Interesuje się filozofią moralną i polityczną. W IFiS PAN przygotowuje pracę doktorską dotyczącą pojęcia obowiązku politycznego i teoretycznych możliwości uzasadnienia moralnego obowiązku przestrzegania prawa. Publikował m. in. w „Etyce” i „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”. Czynnny zawodowo adwokat.
e-mail: f.niemczyk@kn-adwokaci.pl

JACEK CZAPUTOWICZ – politolog, profesor w Collegium Civitas, dyrektor Krajowej Szkoły Administracji Publicznej, autor wielu prac m.in. książki *Teorie stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, 2008.
e-mail: jacek.czaputowicz@collegium.edu.pl

PIOTR FRĄCZAK – działacz społeczny, pracownik programowy Fundacji Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego, prezes Ogólnopolskiej Federacji Organizacji Pozarządowych, członek instytucji dialogu obywatelskiego (m.in. Komitet Koordynacyjny Narodowych Strategicznych Ram Odniesienia, Krajowe Forum Terytorialne). Zainteresowania: socjologia polityki, teoria społeczeństwa obywatelskiego, ekonomia społeczna, trzeci sektor.
e-mail: piotr.fraczak@gmail.com

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI – profesor nadzwyczajny UŁ. Publikacje na temat filozofii francuskiej m. in. w „Colloquia Communia”, „Twórczości”, „Literaturze na Świecie”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Sztuce i Filozofii”, „Nowej Krytyce”. Przekłady z języka francuskiego (Sade, Bataille, Blanchot, Klossowski, Foucault, Deleuze, Derrida, Vuarnet). Autor książek: *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego*, Spacja, Warszawa 1995. – *Georges Bataille. Inwokacje zatraty*, WUŁ, Łódź 2006. – *Sade. Msza okrucieństwa, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008.
e-mail: kris.matuszewski@gmail.com

JAN HARTMAN – filozof, profesor zwyczajny UJ, kierownik Zakładu Filozofii i Bioetyki Collegium Medicum UJ, publicysta. Do jego najważniejszych książek zaliczyć można prace: *Heurystyka filozoficzna* (1997, 2012), *Techniki Metafilozofii* (2001), *Przez Filozofię* (2007), *Wiedza – byt – człowiek. Z głównych zagadnień filozofii* (2011).
e-mail: j.hartman@iphils.uj.edu.pl

KRZYSZTOF WOLAŃSKI – doktorant Szkoły Nauk Społecznych IFiS PAN oraz Instytutu Filozofii UW.
e-mail: krzy.wolanski@gmail.pl

UDZIAŁ W DEBACIE

TADEUSZ SŁAWEK – polonista i anglista. Kierownik katedry Literatury Porównawczej w Uniwersytecie Śląskim. W latach 1996-2002 rektor tej uczelni. Publikacje z zakresu historii i teorii literatury. Ostatnio wydał – *Ujmować. H.D.Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009, *Kim jesteśmy. Fragmenty do Trakla*, Katowice 2011.

e-mail: tadeuszslawek@poczta.onet.pl

TOMASZ BILCZEWSKI – adiunkt w Katedrze Międzynarodowych Studiów Polonistycznych, dyrektor Centrum Studiów Humanistycznych na Wydziale Polonistyki UJ. Autor książki *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatologii* (Universitas, Kraków 2010); redaktor antologii *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010).

e-mail: biltoma@gmail.com

CEZARY KOŚCIELNIAK – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa UAM, wykładowca Collegium Civitas w Warszawie, zajmuje się polityką szkolnictwa wyższego i zrównoważonym rozwojem, ekspert *Higher Education Strategy Association*, stały współpracownik miesięcznika ZNAK. Ostatnio opublikował: *Wolność, równość, uniwersytet*, Warszawa 2011.

e-mail: cezkos@amu.edu.pl

SEBASTIAN SZYMAŃSKI – patrz: O AUTORACH

STANISŁAW MOCEK – socjolog i politolog, profesor w ISP PAN i prorektor ds. dydaktycznych Collegium Civitas. Stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, laureat nagrody im. Karla Poppera. W latach 90. członek redakcji pism „Politicus” i „Polis. O sztuce życia publicznego”, obecnie redaktor naczelny kwartalnika „Animacja Życia Publicznego” oraz rocznika naukowego „Zoon Politikon”. Zajmuje się zagadnieniami etyki politycznej i elit życia publicznego, animacji życia publicznego oraz problematyką elity dziennikarskiej i relacji między mediami a różnymi sferami życia publicznego. Redaktor naukowy pracy zbiorowej *Dziennikarstwo, media, społeczeństwo* (2005) oraz *Terroryzm w medialnym obrazie świata* (razem z K. Liedelem, 2010) i autor książek *Moralne podstawy życia politycznego* (1997) i *Dziennikarze po komunizmie. Elita mediów w świetle badań społecznych* (2006). Publikował m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie”, „Studiach Politycznych”, „Dziejach Najnowszych”, „Kulturze Współczesnej”.

e-mail: stanislaw.mocek@collegium.edu.pl

JAROSŁAW MAKOWSKI – dyrektor Instytutu Obywatelskiego, publicysta i filozof. Absolwent Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego Bobolanum w Warszawie. W latach 1999-2005 redaktor „Tygodnika Powszechnego”. Stale publikuje m.in. w „Gazecie Wyborczej”, „Newsweeku”, „Rzeczpospolitej”, „W drodze”, „Res Publice Nowej” oraz w internetowym piśmie „Dwutygodnik”. W swojej pracy podejmuje głównie tematykę religijną oraz kwestie z pogranicza życia politycznego i społecznego. Autor książek: *Mistrzowie w krainie życia, Rozmowy nie tylko o filozofii, Dziesięć ważnych słów, Rozmowy o Dekalogu, Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku, Trochę zostawić Bogu. Wywiad rzeka z o. Wacławem Oszajcą oraz Kobiety uczą Kościół*. Wspólnie z Cezarym Kościelniakiem redaktor książki *Wolność, równość, uniwersytet*. Zajmuje się polityką wewnętrzną, Unią Europejską, relacjami między Kościołem a państwem.

e-mail: j.makowski@instytutobywatelski.pl



Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych

Powołanie Centrum jest wynikiem partnerskiej współpracy Collegium Civitas i Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL.

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych jest ośrodkiem naukowo-edukacyjnym i ekspercko-analitycznym, tworzącym idee i innowacyjne rozwiązania problemów w zakresie polityk publicznych, dotyczących szeroko pojętego rozwoju społeczności lokalnych. Swoją misję Centrum realizuje poprzez partnerską współpracę środowisk naukowych i praktyków życia społecznego opierając się o stałe badanie, analizy, przedsięwzięcia edukacyjne i kontakt ze społecznościami lokalnymi na terenie Polski i Europy.

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych ma na celu:

- pogłębianie wiedzy o zjawiskach życia obywatelskiego, społecznego i kulturowego poprzez prowadzenie studiów nad warunkami integracji i rozwoju społeczności lokalnych, przeciwdziałania wykluczeniu i marginalizacji społecznej,
- prowadzenie interdyscyplinarnych badań, dotyczących problematyki zrównoważonego rozwoju lokalnego i rozwoju społeczności lokalnych,
- oddziaływanie na kształt lokalnych, regionalnych i krajowych polityk społecznych poprzez przygotowywanie diagnoz, ekspertyz i analiz,
- rozwijanie i promowanie metodologii badań jakościowych i partycypacyjnych, a w szczególności „badań w działaniu”,
- poszukiwanie społeczno-edukacyjnych metod i narzędzi rozwijania kapitału społecznego, kulturowego i ludzkiego, ukierunkowanych na pobudzanie rozwoju i przedsiębiorczości obywateli, środowisk i wspólnot lokalnych,
- występowanie o granty i realizację projektów o charakterze naukowo-badawczym i dydaktycznym oraz upowszechnianie wyników badań w powyższym zakresie oraz podejmowanie inicjatyw edukacyjnych, w szczególności w zakresie zarządzania rozwojem społeczności lokalnych, animacji kultury i inicjatyw lokalnych, animacji społecznej, lokalnych polityk publicznych,
- prowadzenie współpracy i wymiany międzynarodowej ze środowiskami i ośrodkami naukowymi zajmującymi się podobną problematyką,
- promowanie instytucji, programów i osób realizujących innowacyjne działania w obszarze lokalnych polityk publicznych, edukacyjnych i kulturalnych.

Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych realizuje swoje cele poprzez:

- systematyczne badania i studia podejmowane przez zespół stałych współpracowników i korespondentów, a także prace prowadzone w ramach stacji badawczych,
- opracowywanie i realizowanie okresowych projektów badawczych,
- przygotowywanie diagnoz, ekspertyz, analiz i raportów dotyczących wybranych zagadnień życia społecznego,
- wydawanie publikacji naukowych i metodycznych,
- wydawanie raportów, analiz i ekspertów w obszarze edukacji, polityk publicznych, edukacyjnej i kulturalnej,
- organizowanie seminariów, konferencji, kongresów i staży naukowych,
- organizowanie wizyt studyjnych, wystaw, konkursów, spotkań autorskich i dyskusyjnych,
- prowadzenie strony internetowej,
- prowadzenie kształcenia, szczególnie w zakresie zarządzania rozwojem społeczności lokalnych, animacji kultury i inicjatyw lokalnych, animacji społecznej,
- współpracę z innymi organizacjami, uczelniami i instytucjami dla realizacji celów statutowych.

Rada Naukowa CBSiPL

Edmund Wnuk-Lipiński – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN

Ewa Nalewajko – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN

Stanisław Mocek – Collegium Civitas i Instytut Studiów Politycznych PAN

Wojciech Łukowski – Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet w Białymstoku

Maria Mendel – Uniwersytet Gdański

Ewa Bobrowska – Uniwersytet Jagielloński

Andrzej Zybala – Krajowa Szkoła Administracji Publicznej

Bohdan Skrzypczak – Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL

Katarzyna Iwińska – Collegium Civitas

Jacek Kucharczyk – Instytut Spraw Publicznych



**Decydujemy
Razem**

Udział społeczności lokalnych w podejmowaniu decyzji publicznych

Zawartość rocznika naukowego „**Zoon Politikon**” nawiązuje do arystotelesowskiej tradycji myślenia o sprawach społecznych i życiu publicznym. Pismo łączy w sobie tematykę kluczowych kwestii podejmowanych podczas realizacji projektu „Decydujemy razem” oraz cyklicznych seminariów organizowanych przez Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych pod wspólnym tytułem *Teoria i praktyka lokalnych polityk publicznych*. Każdy kolejny numer rocznika poświęcony będzie teoretycznej, pogłębionej i naukowo poprawnej refleksji dotyczącej wybranych zagadnień aktywności publicznej.

„Decydujemy razem” to partnerski projekt systemowy, którego głównym celem jest rozwijanie silnych i aktywnych wspólnot w Polsce, poprzez wzmocnienie udziału obywateli w kreowaniu i wdrażaniu polityki publicznej w obszarach wybranych przez poszczególne samorządy: zatrudnienia, integracji społecznej, przedsiębiorczości lub zrównoważonego rozwoju.

W podejmowanych działaniach Partnerstwo koncentruje się na wypracowaniu i upowszechnianiu mechanizmów współpracy administracji publicznej ze społecznościami lokalnymi, wykorzystując sprawdzoną metodę angażowania obywateli w sprawy publiczne, jaką jest animacja społeczna. Prowadzonym w projekcie działaniom towarzyszy refleksja naukowa.

Wyprodukowano z poszanowaniem zasady zrównoważonego rozwoju
PUBLIKACJA BEZPŁATNA

Partnerzy projektu:



INSTYTUT SPRAW
PUBLICZNYCH



Centrum Wspierania
Aktywności Lokalnej



FISE Fundacja
Inicjatyw
Społeczno
Ekonomicznych



FUNDACJA
PARTNERSTWO
DLA ŚRODOWISKA



Patronat medialny:

TVP INFO



RZECZPOSPOLITA



gazeta samorządu
i administracji



KAPITAŁ LUDZKI
NARODOWA STRATEGIA SPÓJNOŚCI



Projekt współfinansowany przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego

www.decydumyrazem.pl

kontakt@decydumyrazem.pl