

## Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи*

**Grażyna Żurkowska**

Uniwersytet Rzeszowski

---

### Człowiek radykalny

*Радикальный человек*

*Wszyscy filozofowie mają wspólną wadę, że za punkt wyjścia biorą człowieka teraźniejszego i myślą, że przez jego analizę dojdą do celu.*

(F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*)

*Człowiek jest tym, czym być nie może.*

(J. Litwin, *Rozmyślenia humanistyczne*)

### Radykalnie inny człowiek

Tekst zawiera trzy warstwy problemowe, niekoniecznie usytuowane wobec siebie chronologicznie. W pierwszej, podejmuję próbę zdefiniowania idei człowieka radykalnego, w drugiej, staram się wypunktować obszary mojej radykalnej niezgody z tradycyjną antropoepistemologią, w trzeciej wyprowadzam z przeprowadzonych ustaleń i analiz pewne ogólniejsze konkluzje i wnioski.

W erze pełzającej nijakości, jaką oferuje nam współczesny świat, żadne polowiczne rozstrzygnięcia nie rozwiązują sprawy; potrzebne są radykalne punkty widzenia. Antropologia radykalna wychodzi naprzeciw temu wyzwaniu. Formuła „człowiek radykalny” jest właściwie truizmem. Dlaczego wzbudziła jednak tyle kontrowersji? To przecież oczywiste, że człowiek radykalnie różni się od zwierząt, że przejście między etapem zwierzęcym a ludzkim, to całkowita zmia-

na, nawet jeśli została w jakiś sposób przygotowywana przez stadia wcześniejsze. Przekonanie, że samo nagromadzenie ilości automatycznie wygeneruje nową jakość – jest mitem. Gdyby na drodze ewolucji nie pojawiali się osobnicy, którzy nie chcieli podążać wydeptaną ścieżką, którzy mieli dość odwagi, żeby podjąć ryzyko, nadal pozostawalibyśmy na etapie zwierząt. Gdyby nawet powiedzieć, że człowiek to radykalne zwierzę, wówczas ostateczną konkluzją musiałoby być twierdzenie, że właśnie dlatego człowiek zwierzęciem nie jest. Wszystkie wielkie kultury budowane są wedle radykalnych wzorów, i dlatego różnią się wzajemnie od siebie. Nie inaczej było z kulturą Zachodu. Została ona ukształtowana na bazie klasycznej idei prawdy, która w swojej istocie jest stanowiskiem bardzo radykalnym. Formuła: *veritas est adaequatio intellectus et rei*, nawet w wersji Tomaszowskiej, to stanowisko nieuznające żadnych kompromisów; nasze twierdzenia są albo zgodne ze stanem rzeczy i uzyskują status prawdziwości, albo nie. Problem w tym, że mimo iż wielu teoretyków odwołuje się do tej idei, w moim najgłębszym przekonaniu nie dochowuje wierności radykalizmowi tego stanowiska, co staje się szczególnie widoczne nie w epistemologii, ale w antropologii. Najpoważniejsze konsekwencje klasycznej teorii prawdy dotyczą filozofii człowieka, szeroko rozumianej sfery praktyki ludzkiej, a nie samego tylko poznania. Dlatego też klasyczna idea prawdy pełni w zasadzie tylko rolę pięknego mitu, do którego można się odwołać, żeby wykazać nędzę relatywistów. Ale ta droga prowadzi donikąd. Absolutyści są dokładnie w takiej samej sytuacji jak relatywiści: ani jedni, ani drudzy nie są w stanie w sposób konsekwentny sformułować własnego stanowiska. Absolutyzm jest równie niedefiniowalny jak relatywizm, potyka się o te same trudności, co w dalszej konsekwencji wskazuje, że antynomia absolutyzm – relatywizm jest teoretycznie jałowa. Z klasycznej idei prawdy wynika niedwuznacznie, że żaden model prawdy nie daje gwarancji jej pełnego spełnienia, i to właśnie napędza ludzkie poszukiwanie, twórczość, kulturę, życie, politykę, naukę. Równie dojmujący radykalizm wynika z zasady niesprzeczności. Także i z tej idei nie wyprowadzono, jak dotąd, rzeczywistych konsekwencji antropologicznych.

Wszystko, co jest określone, jest też radykalne. Człowiek określony to człowiek radykalny. Ale bezwzględne i określone wcale nie musi oznaczać nic nieznaczące dla człowieka, może natomiast oznaczać – że ludzkie wyobrażenia świata i świat rzeczywisty nie przystają idealnie do siebie. Nie ma to nic wspólnego z anarchizmem czy relatywizmem. Ma natomiast wiele wspólnego z ludzkim nienasyceciem, z przecuciem, że prawda (jeśli już trzymać się tego terminu) jest o wiele bardziej złożona niż nasze artykulacje i wyobrażenia prawdy i dlatego wymaga od nas więcej wysiłku, bardziej radykalnych punktów widzenia. W jaki inny sposób można byłoby wytłumaczyć ludzką ciekawość, niepojętą potrzebę intensywności i autentyczności i to uporczywe, niezrozumiałe wręcz, szturmowanie wszelkich ustanowionych granic. Jeśli prawda ma wymiar klasyczny, to najbliższe jej będą postawy radykalne, maksymalnie radykalne, a nie

ostrożne i umiarkowane. Jeśli broni się absolutyzmu prawdy, to broni się radykalizmu. Nie ma innej możliwości<sup>1</sup>. Jeśli się broni absolutyzmu i nawołuje się równocześnie do umiarkowania, to kwestionuje się swoje stanowisko. Oto dlatego człowiek musi być radykalny.

Nawet ekonomiści wycofują się z przekonania, że przyszłe działania człowieka będą z grubsza podobne do obecnych, a wielu wręcz twierdzi, że zasada *racjonalnych oczekiwań* jest błędna; współczesny rynek zachowuje się inaczej niż ten, który został opisany przez Adama Smitha, bo człowiek jest dzisiaj radykalnie inny. Dlatego R. Frydman i M.D. Goldberg budują swoją ekonomię na założeniu, że człowiek jest zdolny do czegoś „nieprzewidywalnego, zaskakującego, istotnie innowacyjnego”<sup>2</sup>. To prawda. Jeśli tak, to próba sformułowania dla niego jakiejś jednej, uniwersalnej miary – nie może się udać. Nie da się powiedzieć z góry, które zachowania człowieka są racjonalne, a które nie (wedle Foucaulta, trudno nawet powiedzieć, które są patologiczne). To, że człowiek *jest* zdolny do zachowań nieprzewidywalnych, ma oczywiście zawsze dwie strony: pozytywną i negatywną. Człowiek może tworzyć, ale może też niszczyć, i może to czynić z radykalnie odmiennych powodów: społecznych, aspołecznych, antyspołecznych, moralnych, religijnych, antyreligijnych, subiektywnych i obiektywnych. Nie zawsze formuła *człowiek racjonalny* jest nośnikiem pozytywnych treści. Są takie sytuacje, kiedy lepiej, żeby ktoś zachował się w radykalnie nieprzewidywalny w sposób. Nie zawsze umiarkowanie to oznaka rozsądku; czasem rozsądniej jest zaryzykować. Nie zawsze racjonalność to umiar: są sytuacje, gdy racjonalniej jest podjąć radykalny krok i skoczyć. Jednym słowem, żaden przejaw ludzkiego działania czy zachowania nie może być traktowany z góry jako wyraz ludzkiej racjonalności.

Ale wątpliwości wcale nie wzbudza twierdzenie, że człowiek jest bytem mobilnym, że się zmienia. Wątpliwości budzi samo słowo „radykalny”. Dlaczego? Dlatego, że dziś racjonalność jest notorycznie utożsamiana z przewidywalnością, a przewidywalność z porządkowaniem. W dość powszechnym przekonaniu racjonalność to przewidywalność, a przewidywalność to z kolei systematyczność, a więc także możliwość kontroli. Ale już Hume twierdził przecież, że na tak zdroworozsądkowej racjonalności nie da się wiele zbudować, a już na pewno żadnej nauki. Racjonalność trzeba więc rozumieć inaczej; nie jako porządkowanie i przewidywanie, ale umiejętność podejmowania ryzyka, zwłaszcza w sytuacjach trudnych, kryzysowych.

---

<sup>1</sup> Są to uwagi na marginesie książki: J. Dębowski, *Prawda i warunki jej możliwości*, Olsztyn 2010. Moja generalna niezgoda z tezą autora dotyczy przekonania, że klasyczna idea prawdy buduje radykalną antynomie między absolutyzmem a relatywizmem. Ta sprawa nie jest tu najważniejsza.

<sup>2</sup> R. Frydman, M.D. Goldberg, *Ekonomia wiedzy niedoskonalej*, przekł. M. Krawczyk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. XVI. Por. zwłaszcza rozdz. *Ekonomia wiedzy niedoskonalej*, s. 145–169.

Nie wystarczy powiedzieć, że człowiek jest bytem przygodnym, że się zmienia, sprawą najtrudniejszą jest kwestia – dlaczego tak jest? Moja odpowiedź brzmi: człowiek jest jedyną istotą, która nie znosi nijakości, żadnej redundancji. Tylko nieredundantny podmiot, nieredundantne Ja, może być zainteresowanie światem. Wbrew więc temu, czego dowodzi tradycyjna *antropoepistemologia*, punktem wyjścia nie może być pełny, obiektywny podmiot, kompletne, spełnione Ja. Pełnemu, spełnionemu podmiotowi nie byłby do niczego potrzebny ani świat, ani drugi człowiek. Błąd tego typu myślenia polega właśnie na tym, że stawia gotowy podmiot wobec gotowego świata. Z takiej martwej, redundantnej relacji dwu gotowych, zamkniętych na siebie bytów nie wyniknie żadna dynamika. Człowiek nie pozostaje ze światem w harmonijnej relacji, lecz w stanie wiecznej nierównowagi. Nie dotyczy to natomiast zwierząt; one pozostają ze światem w trwałej równowadze, one swojego świata nie kwestionują, ale akceptują go takim, jakim jest, żyją więc w stanie wiecznej redundancji, wiecznego *recens*, a człowiek – nie.

Aby zbudować i ocalić swoje Ja, jednostka ludzka musi wciąż od nowa wystawiać siebie na próbę, wywłaszczać z aktualnego stanu posiadania, odzierać z aktualnej pewności, nie wyrażać zgody na aktualne *teraz*, nieustannie testować granice swoich możliwości, wytrzymałości, wyobraźni, racjonalności, żądać nowego dla nich potwierdzenia. Oto dlaczego zwierzęta nie muszą być radykalne, a człowiek – tak. Człowiek radykalny to nie to samo, co człowiek przygodny. To, że człowiek się zmienia, jest dzisiaj banałem, ale to, że zmienia się w coraz to nowy, bardziej radykalny sposób, banałem nie jest.

Antropologia radykalna sprzeciwia się przekonaniu, że człowieczeństwo człowieka ma jakiś kres i ktoś dokładnie wie, gdzie jest on zlokalizowany. Człowiek nie zna żadnych limitacji, żadnych granic. Zwykle dodaje się do tego: „z góry określonych”. Problem w tym, że nie tylko „z góry” (przez Boga, los czy naturę), ale także *z dołu* – przez społeczeństwo, środowisko, rodzinę, miejsce pracy, kulturę, kościół czy religię. Nikt nie może powiedzieć z góry, gdzie kończy się „rzeczywisty” człowiek, a zaczyna jego przeciwieństwo. Nie ma w tej sprawie, niestety, pełnej jasności także Fukuyama, dowodząc, że w postczłowieczej przyszłości biotechnologia całkowicie odmieni ludzką esencję<sup>3</sup>. Nie przeczę, że tak się właśnie stanie: już się staje! Problem jednak w tym, że formuła „postludzka przyszłość” – brzmi groźnie, zwłaszcza jeśli traktuje się technikę jako monstrualne przeciwieństwo natury człowieka (pojęcie „ludzkiej natury” uporczywie powraca w tekstach Fukuyamy). Wedle Fukuyamy, w wyniku rewolucji biotechnologicznej tradycyjnie rozumianego człowieka zastąpią „osobniki” genetycznie zmodyfikowane. Pomijając już fakt, że owa „modyfikacja” wcale nie zaczęła się dzisiaj, ale towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów, nietrud-

---

<sup>3</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 285.

no zauważyć, że rzeczywista trudność polega na tym, że wszystko, co człowiek czyni, niesie ze sobą takie zagrożenie – nawet religia, technika nie jest tu żadnym wyjątkiem. Więcej: sam człowiek bywa (jest!) dla siebie zagrożeniem. Przekonanie, że istnieje coś takiego, co z góry czy z natury jest dla niego dobre lub złe, należy traktować jako uporczywą pozostałość po epoce myślenia dualistycznego, które nie poradziło sobie jeszcze z dręczącymi je przeciwieństwami i dlatego to, co mu nie odpowiada, wyrzuca poza nawias. Jest oczywiście prawdopodobne, że w niedalekiej przyszłości (m.in. dzięki przekuciu starej antynomii: *człowiek – maszyna* w nieantynomiczną *antropotechnologię*, jakby powiedział Sloterdijk czy Symotiuk), człowiek będzie mógł przedłużać swoje życie niemal w nieskończoność, ale nie jest też wykluczone, że gdy już ten upragniony stan osiągnie, okaże się on nową pułapką: „Może to być świat, w którym przeciętna osoba żyje ponad sto lat i siedzi w domu starców czekając na nieosiągalną śmierć”<sup>4</sup>. Dlaczego jednak mielibyśmy zakładać, że to wszystko musi się tak źle skończyć? Z drugiej strony, gdyby ta zmiana miała tylko polegać na tym, że żylibyśmy wiecznie, ale w domu starców – doprawdy nie warto byłoby się trudzić. Ale tak wcale nie musi być. Zresztą, przypadek, o jakim Fukuyama mówi, współczesna medycyna już zna; już dziś można podtrzymać biologiczne funkcjonowanie organizmu prawie w nieskończoność, tylko po co, jeśli nie przywraca to nam (jeszcze) pełnej jakości życia.

Należy mieć jednak nadzieję, że gdy człowiek już osiągnie etap tak radykalnych zmian, że śmierć nie będzie dla niego problemem (przynajmniej w wymiarze biologicznym), świat nie będzie znał niczego takiego jak domy starców, bo nie będzie mógł sobie pozwolić na tak karygodne marnotrawstwo ludzkiego kapitału jak niedołączna starość. Hospicja, szpitale, emerytury, skazujące sprawnych biologicznie i intelektualnie ludzi na egzystencjalną śmierć, bezrobocia, domy starców, oświadczenia w więziennej w celi i wreszcie cmentarze, to nie tylko usankcjonowane prawnie obszary naszej bezsilności, ale i niewiedzy. Ileż zmarnowanej energii mieszczą w sobie marmurowe krypty i kruchty? A to nie tylko niepowetowana strata, ale śmiertelny grzech. O ile bogatszy byłby nasz świat, gdybyśmy potrafili wprząc te bezbrzeżne oceany ludzkiej energii i pomysłowości w budowanie lepszego świata, niż ten, który właśnie jest.

Dzisiaj problemem nie jest alienacja, ale globalne marnotrawstwo ludzkich możliwości, tylko dlatego, że ugrzęźliśmy w studniach wąsko rozumianych pragmatyzmów, instrumentalizmów, obiektywizmów i realizmów, nie potrafimy rozszerzyć ich formuły poza aktualne *hic et nunc*. Nawet F. Bacon ustawicznie powtarzał, że trzeba: „(...) starać się o takie eksperymenty, które wnoszą światło, a nie takie, które przynoszą pożytek”<sup>5</sup>. Interesujące, że filozof, który jest notorycznie utożsamiany z utylityzmem, widział tyle pożytków z lucyferycznego

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 286.

<sup>5</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, przekł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 93.

buntu przeciwko określönemu modelowi logosu; wszak Lucyfer (*lux*) to symbol światła rozświetlającego drogę.

### Ostatni człowiek?

W analogicznym kierunku podążał Nietzsche. Gdy mówił o „ostatnim człowieku”, chciał wyrwać naszą wyobraźnię ze stanu zdroworoządkowej normalności. Tą samą drogą podąża dziś także Sloterdijk, zapowiadając narodziny radykalnie nowego człowieka, a u nas Symotiuk. Stanowiska takie zawsze jednak wzbudzają wątpliwości, czy aby nie posunęliśmy się w tym wszystkim trochę za daleko. Pewności takiej nie ma też Fukuyama, o czym świadczy groźne pęknięcie między dwiema jego książkami, z jednej strony *Koniec historii*<sup>6</sup> a z drugiej *Koniec człowieka*. Podczas gdy w drugiej Fukuyama wyobraża sobie, że biotechnologia jest zdolna tak dalece odmienić naszą „naturę”, że człowiek stanie się nieśmiertelny, zupełnie sobie nie wyobraża, że to samo może się stać z neoliberalizmem. Wielu teoretyków zajmuje takie stanowisko. Tak o nich pisze P. Berger: „niektórzy historycy i antropologowie traktują kulturę tak, jak byłaby jakąś rzuconą przed wiekami kłutwą, która przesądza losy wszystkich następnych pokoleń. (...) Przeszłość rzeczywiście determinuje istoty ludzkie, ale są one także zdolne zmienić swoje kulturowe dziedzictwo”<sup>7</sup>. Przekonanie, że liberalizm stanowi kres ludzkich możliwości, jest nie tylko błędne, ale i wyjątkowo krótkowzroczne.

Radykalizm nie musi oznaczać anarchizmu, braku odpowiedzialności, zerwania z historią, z dziedzictwem kulturowym, choć oczywiście może (wszystko może). Ci, którzy dokonują radykalnych zmian, wcale nie kierują się Hegłowską formułą *hic Rhodus hic saltus*, bo odnosi się ona do tego, co już dobrze znamy. Dla tych, którzy chcą iść jeszcze dalej, Rodos znajduje się nie *tu*, gdzie teraz jesteśmy, ale *tam*, gdzie jeszcze nas nie było.

Rzeczywisty radykalizm to umiejętność wymyślania lepszego świata, niż ten, który właśnie jest. Gdy Bóg stwarzał świat, był absolutnie radykalny, wymyślił przecież coś, co nigdy przedtem nie istniało i w tym najpełniej chyba wyraża się jego twórcza moc. Bóg chrześcijański wydaje się o wiele bardziej radykalny niż antyczny Demiurg, bo mocą swojej woli i wyobraźni stworzył nie tylko Wszechświat, ale także jego tworzywo. Podobnie człowiek; gdy powołuje do życia prawdziwie wielkie rzeczy i radykalnie zmienia oblicze świata, jest jak Bóg. Analogiczną drogą podążają też ludzkie dzieje, w tym religia; religijność chrześcijańska jest przecież radykalnie inna niż pogańska, politeizm w niczym

<sup>6</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wyd. Znak, Kraków 2009.

<sup>7</sup> P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, przekł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 277.

nie przypomina monoteizmu. Zasadę tę doskonale ujął Heraklit, mówiąc: nie można wejść do tej samej rzeki; oto najprostsza zasada radykalnego łamania wszelkiej redundancji.

Swoistość podejścia Fukuyamy wcale nie polega na tym, że ogłasza koniec historii czy zmierzch tradycyjnego człowieka, lecz że uznaje neoliberalizm za wieczne *recens*. Czy nie jest to współczesna odmiana leibnizjanizmu? Oczywiście tak, tyle tylko, że w łagodniejszej wersji, nie metafizycznej, ale społeczno-ekonomicznej; tu dowodzi się przeciw, że człowiek doszedł już do kresu swoich możliwości i tego nie da się w żaden sposób zmienić. Teza ta pozostaje w jawnej sprzeczności z przesłaniem sformułowanym w *Końcu człowieka*, co świadczy niezbicie o tym, że nawet wtedy, gdy ktoś używa bardzo mocnych czasowników, wcale to nie oznacza, że rzeczywiście podąża ich tropem.

Utożsamienie przez Fukuyamę *homo sapiens* z *homo oeconomicus* to oczywisty błąd. *Homo oeconomicus* wcale nie jest wykładnią ludzkiej racjonalności, ale jej karykaturą, czego dowodem jest dzisiejszy kapitał; jeszcze do niedawna substancjalny, ciężki, skoncentrowany w jednych rękach, miejscu i czasie, dziś radykalnie inny, elastyczny, ulotny, czasem wręcz wirtualny: *vide* Wikipedia, Linux, wirtualny pieniądz, wirtualna praca, telepraca, różne formy własności społecznej, wiele rozmaitych form własności korporalnej, niezliczone postaci własności intelektualnej, o której do niedawna jeszcze się nikomu nie śniło. Proces ten dopiero się zaczął i będzie się dalej toczył i jeszcze bardziej radykalizował. Kłopot w tym, że w świecie totalnie upolitycznionym (przykrojonym do wąsko pojętego modelu partyjności), w jakim przeszło nam właśnie żyć, nieprzebrane bogactwo ludzkiej pracowitości zostało w całości utowarowione, i tylko dlatego *homo politicus* i *homo oeconomicus* stały się synonimami. Dlatego właśnie, póki co, formuła *homo faber* wcale nie brzmi dumnie.

W społeczeństwie politycznym wszystko podlega procedurze ekonomizacji; nawet język. Oto dlaczego ludzka pracowitość nazywa się dzisiaj produkcją lub pracą, a miejsce pracy – fabryką, urzędem czy zakładem pracy, zaś ekonomia – nauką o prawach rządzących produkcją i podziałem wytworzonych przedmiotów spożycia. Niefortunnym przykładem ekonomizacji ludzkiej aktywności intelektualnej była karygodna zamiana katedr uniwersyteckich na zakłady pracy: praca miała być w nich ciężka i bliska życia (dziś ma być bliska rynku). Mówił o tym prof. Andrzej Nowicki w swoim wielogodzinnym wykładzie z okazji 91. swoich urodzin. Ale czyż formuły: „zakład filozofii człowieka”, „zakład metafizyki”, „zakład teorii poznania”, „zakład teologii”, „zakład filozofii Boga”, nie brzmią wyjątkowo niefortunnie? Dlaczego wszyscy przeszliśmy nad tym do porządku dziennego, dlaczego uznaliśmy, że to normalne? Problem ten w bardzo przekonujący sposób rozwija Jadwiga Mizińska w tekście pt. *Bezduśzny uniwersytet*. Tym samym tropem podążają nadal dzisiejsze szkoły i uniwersytety, które miast uczyć *kultury* chemii, tzn. myślenia chemią, myślenia fizyką, myślenia matematyką, historią czy filozofią, uczą ciężkich, odizolowanych od siebie „przedmio-

tów”. Takie „przedmioty” nigdy nie przebiją się do rzeczywistego świata. Zbliżenie teorii do praktyki nie dokona się na drodze czysto językowej. Np. przez samo powtarzanie słowa „naturalizm” czy „nauka” nikt jeszcze nie stał się ani naturalistą, ani uczonym. Dziś formuła „zakład” nadal nikomu nie przeszkadza. Tymczasem, jak słusznie powiada T. Sławek, „(...) szkolne nauczanie – powinno pielęgnować w uczniach zdolność do bycia zdumionym, zaskoczonym, zadziwionym”<sup>8</sup>. Myślę, że zasada ta winna obowiązywać nie tylko w szkole. Czy nie warto byłoby na początek powrócić do starych katedr?

Wiele mówi się dziś o wykluczonych, o sytuacjach Innych, o ludziach marginesu, o *homo sacer*<sup>9</sup>, nikt nie mówi natomiast o tym, że w społeczeństwach politycznych sami z siebie zostaliśmy wyłączeni: w społeczeństwie radykalnie upolitycznionym nie jesteśmy ani autentycznie społeczni, ani prywatni. Dzisiaj wszystko stało się jednowymiarowe i publiczne, to zaś, co publiczne – polityczne, a to, co polityczne z kolei – partyjne, nawet religia, nawet sacrum. Można się ze mną zgadzać lub nie, ale musi być coś fundamentalnie nieprawdziwego w polskim katolicyzmie, skoro statystyczna ilość w żaden sposób nie przekłada się na jakość. Prawda ta nie dotyczy tylko katolicyzmu, lecz także obecnego modelu edukacji, polityki, społeczeństwa. Przyjmując bezkrytycznie jako pewnik, że człowiek jest istotą społeczną, uśpiłmy naszą czujność, zapominając, że społeczeństwo nie buduje się przecież samo, że jest ono efektem niepowtarzalnego wysiłku każdej ludzkiej jednostki; to od niej zależy jego jakość. Tam jednak, gdzie indywidualny człowiek nie doświadcza autentycznej radości z uczestnictwa w projektowaniu własnego losu, zgodnie ze swoimi aspiracjami i marzeniami, tam nie ma autentycznej społeczności. Niektórzy socjologowie dowodzą, że współczesny człowiek całkowicie wycofał się ze społeczeństwa; mówi się dzisiaj o upadku człowieka publicznego<sup>10</sup>. Prawda jest jednak inna; człowiek nie miał się z czego wycofywać, bo rzeczywistego społeczeństwa współudziału po prostu jeszcze nie ma. Społeczeństwo tworzy się poprzez jednostkę, a nie abstrakcyjnego człowieka. Tam zaś, gdzie status jednostki jest niepewny lub zagrożony, a dzisiaj taki jest, trudno mówić o wartościowym społeczeństwie.

W społeczeństwie politycznym wszystko zostało sprowadzone do określonego modelu ekonomii. A to nie tylko błąd, ale niepowetowane marnotrawstwo, niepowetowana strata, bo kapitałem współczesnego (każdego!) świata nie jest abstrakcyjne *homo*, ale jednostka. Zupełnie nie podzielam przekonania Negriego

---

<sup>8</sup> T. Sławek, J. Makowski, *Gorliwi kolekcjonerzy mitów*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 10, s. 56.

<sup>9</sup> Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

<sup>10</sup> Zob. R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przekł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2009.



że „(...) kapitał nie może istnieć bez wyzysku”<sup>11</sup>. Owszem, może. Takim kapitałem jest każdy z nas, każda jednostka. Nie może wyłącznie wtedy, kiedy się go traktuje wąsko, instrumentalnie, przedmiotowo. Kapitałem *nie* jest więc produkt krajowy *brutto*, ale ludzka pracowitość *netto*. Dlatego Alvin i Heidi Tofflerowie słusznie dowodzą: „kiedy ludzie produkują towary i usługi i doświadczenia na sprzedaż w gospodarce pieniężnej, nazywamy ich »producentami«, a cały proces – »produkcją«. Niestety, nie istnieje odpowiednia terminologia, przynajmniej w języku angielskim, dla określenia tego, co się odbywa w gospodarce nieksięgowanej, niepieniężnej”<sup>12</sup>, a to przecież tworzy bardzo rozległy obszar ludzkiej aktywności. W języku polskim istnieją dwa takie określenia: pracowitość i nadmiarowość; ludzka przebogata, zawsze nadmiarowa, wytwarzająca tkankę otaczającego świata, pracowitość. W semantyce Witkacego odpowiednikiem tak rozumianej pracowitości było „nienasycenie”.

## Człowiek nadmiarowy

Ludzka pracowitość nie mieści się w żadnym przedziale, jest bowiem treściowo i strukturalnie nadmiarowa. Każda forma naszej aktywności jest nadmiarowa, tyle tylko, że w społeczeństwie politycznym została ona zredukowana do przedmiotowo rozumianej ekonomii, skoncentrowanej wyłącznie na tym, co da się opodatkować, czyli na produkcji. Paradoksalnie, w społeczeństwie politycznym człowiek jest abstraktem, konkretem jest natomiast wytworzony przez niego produkt. Na tym polega właśnie kapitalizm ekonomiczny; istnieje on tam i tylko tam, gdzie panoszy się rozum instrumentalny. Tymczasem to, co naprawdę łączy ludzi i znosi bariery, to nie przedmioty, usługi czy towary, ale kultury ludzkiej nadmiarowej pracowitości; to one wytwarzają tkankę ludzkiej społeczności. Wartości ludzkiej pracowitości (a nie po prostu „pracy”) nie da się wycenić w kategoriach zysków i strat, „kosztów i opłacalności”<sup>13</sup>. Nie zawsze to, co ekonomicznie beużyteczne, jest egzystencjalnie zbędne. Całkowicie podzielałam przekonanie Žižka, że tzw. „realnie istniejący socjalizm» poniósł klęskę, ponieważ w ostatecznym rozrachunku był podgatunkiem kapitalizmu (...), próbą wyrwania się z kapitalizmu przy jednoczesnym zachowaniu jego kluczowych składników”<sup>14</sup>. To prawda. Mieliśmy szansę, ale nie byliśmy dostatecznie radykalni. Są takie sytuacje, w których ostrożna poprawność polityczna po prostu się

<sup>11</sup> P. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, przekł. K. Żaboliński, Wyd. WBA, Warszawa 2008, s. 27.

<sup>12</sup> A. Toffler, H. Toffler, *Rewolucyjne bogactwo*, przekł. P. Kwiatkowski, Wyd. KURPISZ S.A., Warszawa 2007, s. 191.

<sup>13</sup> T. Judyt, *III Fares the Land*, The Penguin Press, New York 2010.

<sup>14</sup> S. Žižek, *Kruchy absolut*, przekł. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 27.

nie opłaca. Dziś mamy właśnie taką sytuację. Dlatego zawsze warto bronić ludzkiej nadmiarowości. Winna jej bronić przede wszystkim filozofia, bo gdy ostatecznie zwycięży wąsko pojęty realizm, rychło się okaże, że całkowicie nie-realistyczna, więc zbędna, stanie się właśnie filozofia. Paradoksalnie, o wiele głębsze zrozumienie tego problemu mają reprezentanci nauk szczegółowych, fizycy, kosmologowie, a nawet matematycy. S. Karpiński, znany z sensacyjnego odkrycia, że rośliny i drzewa nie tylko myślą i zapamiętują, ale potrafią się też komunikować ze sobą na odległość<sup>15</sup>, w rozmowie z radiem TOK FM<sup>16</sup>, powiedział, że podczas gdy ktoś ze znajomych z ironią komentował pomysł myślących i porozumiewających się ze sobą drzew z filmu Camerona „Avatar”, tekst Profesora na analogiczny temat przygotowywany był właśnie do druku przez prestiżowe pismo „Planet Cell”. Morał tej opowieści jest taki, że rzeczywista realność i teoretyczny realizm to nie jest jedno i to samo.

### Nierealny człowiek

Tradycyjna antropoepistemologia zamknęła naszą wyobraźnię w granicach jałowych antynomii. Ileż ich było? Prawdziwą eksplozję myślenia antynomicznego zafundowała nam filozofia współczesna. Droga ta prowadzi jednak donikąd i w efekcie stawia nas ostatecznie przed wyborem: albo odrzucimy konserwatywny realizm (ma on oczywiście wiele twarzy<sup>17</sup>), albo jak mówi Žižek, zatrzymamy się „przy negatywności [*das Verweien beim Negativen*]”<sup>18</sup>. Jednym słowem, albo zaakceptujemy nijakość obecnego świata, albo przekujemy go w radykalnie nową jakość.

Pomysłem klasycznej filozofii niemieckiej na analogiczne wyzwanie było przekonanie, że gdy tylko problematyczność świata osiągnie punkt krytyczny (stan podwójnej negacji), problem sam się rozwiąże; sam się zsyntetyzuje (Hegel), sam się zrewolucjonizuje (Marks). To się niestety nie sprawdziło; antynomie pozostaną antynomiami tak długo, jak długo nie zostaną przekute (radykalną decyzją człowieka) w zupełnie coś innego. A na to potrzeba odwagi. Całkowicie podzielałam przekonanie Zięby, że „świat nie rozstrzyga między konkurencyjnymi słownikami”<sup>19</sup>: świat nie rozstrzyga, rozstrzyga człowiek, nawet jeśli nie są to

---

<sup>15</sup> S. Karpiński, *Intymny świat roślin*, „Tygodnik Powszechny”, 8 sierpnia 2002, nr 32, s. 36 i n. Prof. S. Karpiński, kierownik Katedry Genetyki, Hodowli i Biotechnologii Roślin, SGGW w Warszawie.

<sup>16</sup> 4 sierpnia 2010 r.

<sup>17</sup> Współczesne spory filozoficzne dotyczą kwestii: który model realizmu jest lepszy.

<sup>18</sup> S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przekł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 379.

<sup>19</sup> W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, Wyd. UR, Rzeszów 2009, s. 268.

rozstrzygnięcia ostateczne. Myślenie antynomiami jeszcze bardziej spotęgował postmodernizm, mimo że w intencjach miał to właśnie przekroczyć. O tym, dlaczego tak się nie stało, choć miało, wiele można byłoby mówić, nie ma tu jednak na to miejsca. Pomysłem postmodernistów na to wyzwanie miał być pluralizm, w przekonaniu, że gdy tylko świat zacznie mówić wieloma językami – wszystko samo się rozwiąże, bo tam, gdzie istnieje wielość, tam problem znika. Problem jednak jest, czego doskonałym przykładem jest Polska; uosobienie postmodernistycznej niewspółmierności; mamy oto zupełnie różne Polski, ekstremalne odmienne modele Polaków, dwa całkowicie zamknięte na siebie kościoły, dwie (liczące się) wrogie partie, ekstremalne koncepcje racjonalności. Z sytuacją taką spotykamy się wszędzie: w filozofii, w ekonomii, socjologii i wreszcie w polityce; co z tego, że istnieje takie morze rozmaitych, antynomicznych rozwiązań, skoro nic z tego nie wynika. Raz jeszcze warto więc powtórzyć: ilość nie przekształci się sama w jakość, jeśli nie zostanie przekształcona. Dziś mówienie niewspółmiernymi językami stało się modą. Żeby wyrwać naszą wyobraźnię z tego niszczącego, jałowego klinca niewspółmierności, trzeba radykalnie przebudować naszą imaginację.

Trudno nie zgodzić się z Žiżkiem, że wartości uniwersalnych nie tworzy się przez kontynuację, ale zdrady (radykalne zdrady): „Podobnie jak Chrystus potrzebował »zdrady« Pawła, by chrześcijaństwo stało się Kościołem powszechnym (...) Marks potrzebował zdrady Lenina, by wprowadzić w życie pierwszą marksistowską rewolucję: (...) – tylko w taki sposób rodzi się uniwersalność”<sup>20</sup>. To prawda. Są jednak takie zdrady, z których nic wielkiego nie wynika. Dlatego też może warto się zastanowić, na czym dziś polega zdrada klerków, dziś, gdy mamy już tę swoją demokrację? Przekonanie, że już to wiemy, jest niestety mitem.

Dzisiaj takich radykalnych zdrad potrzebuje niemal każda sfera naszego życia: antropologia, filozofia, demokracja, religia, polityka, nauka, medycyna, kultura. Na taką zdradę nie pozwoli jednak żaden szanujący się realista. Kłopot w tym, że nie ma niczego takiego jak jeden, wielki realizm. Realizmy bywają rozmaite, a nawet wobec siebie sprzeczne, co już pokazuje, że antynomia realizm – antyrealizm nie wyczerpuje jeszcze wszystkich możliwości. Mimo to, wielu realistów zgodziłoby się zapewne z Heglem, że filozofia winna zajmować się „tym, co obecne i rzeczywiste”, a nie konstruować coś pozaświatowego, „o czym Bóg raczy wiedzieć, gdzie miałyby się znajdować”. Ale czy tego typu myślenie nie doprowadziło właśnie do tego, że mamy wprawdzie wiele koncepcji realizmu, ale równocześnie poważny kłopot z identyfikacją tego, co *obecne i rzeczywiste*<sup>21</sup>? Czy nie jest paradoksem, że w dobie tak rozwiniętego realizmu,

---

<sup>20</sup> S. Žižek, *W obronie przegranych...*, s. 176.

<sup>21</sup> Zob. J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło. Esej ostatni*, Wyd. Sic!, Warszawa 2009.

tyle się mówi się o desubstancjalizacji świata i znikaniu człowieka? Czy nie jest to reakcja na nadużycia rozumu instrumentalnego?

Trudno nie docenić roli, jaką Hegel wywarł na umysły zachodniego świata. Mimo to, przekonanie, że mądrość przychodzi zawsze za późno, jest błędne. Mądrość pojawia się o każdej porze i podąża różnymi (radykałnie różnymi) drogami; nie tylko tropem Kartezjusza, Locke'a, Kanta czy Hegla, ale czasem niedocenianego przez Zachód Konfucjusza. Nawet wtedy, gdy dzieje świata toczą się przez wieki tylko w jedną stronę, np. ze Wschodu na Zachód, wcale to nie oznacza, że będzie tak zawsze i że któregoś dnia nie potoczy się wszystko inaczej. Dlatego miast czekać, aż świat pogrąży się ostatecznie w kryzysie, już dziś warto formułować najbardziej nawet nierealne projekty, bo nigdy nie wiadomo, który z nich okaże się rzeczywiście potrzebny (a więc realny). Miarą realności nie może więc być to, co dzisiaj *jest*, ale to, co *dziś* wydaje absolutnie nierealne.

### Nienaturalnie radykalny człowiek

Człowiek jest bytem radykalnie nienaturalnym; wszystkie próby przypisania mu jakiejś stałej cechy lub zestawu cech, jakiejś mniej lub bardziej naturalnej „natury”, zakończyły się fiaskiem. Czy nie ma więc racji Nietzsche, mówiąc, że gdy tylko punktem wyjścia antropologii uczynimy nasze aktualne wyobrażenia o człowieku – daleko nie zajdziemy? O wadliwości tak ostrożnego sposobu myślenia świadczą przecież współczesne lamentacje na temat znikania człowieka. Problem w tym, że to nie człowiek znika, znikają wszystkie „naturalne” antropologie. Ileż już ich było? Teoretycy nie zauważyli po prostu, że tego człowieka, którego opisywali w swoich podręcznikach, już dawno nie ma; jego miejsce zajął człowiek nowy, radykalnie nowy. Kłopot w tym, że fenomenowi tego nie da się wyartykułować za pomocą tradycyjnej semantyki. Bez względu na to, czy ktoś podziela mój punkt widzenia czy nie, nie może się jednak nie zgodzić, że musi być coś fundamentalnie nieprawdziwego w naszej nauce o człowieku, w naszej antropologii, w naszej filozofii, skoro większość z nas (większość naszych studentów, naszych absolwentów) deklaruje w ankietach socjologicznych absolutny brak zaufania do drugiego człowieka. Ten brak zaufania jest rezultatem naszej filozofii, naszej religii, naszej polityki, edukacji, ekonomii. Taki stan rzeczy nie pojawił się sam: przeciwnie, długo na niego pracowaliśmy.

Ogłaszając śmierć człowieka, tradycyjna antropologia przyznała się publicznie, że całkowicie wyczerpała swoje możliwości i teraz zupełnie nie wie, co ma z tym wszystkim począć. Na tym polega kryzys. Ale kryzys, to nie jest wada świata, lecz porażka człowieka. Kryzys i porażka to synonimy. Kłopot w tym, że w świecie wiecznego *recens*, trudno w ogóle mówić o człowieku, bo człowiek tak długo jest człowiekiem, jak długo nie wyraża zgody na żadne *teraz*. Nawet

raj może wyrodić się w piekło, jeśli zabraknie w nim wszelkiej nadziei. Wielce pouczająca wydaje się pod tym względem historia biblijnego Adama, protopłasty człowieka radykalnego; wynika z niej niedwuznacznie, że piekło wcale nie jest miejscem fizycznym, ale stanem ducha. Gdyby było inaczej, dlaczego Adam miałby ryzykować? Mógł przecież wybrać wieczne *recens*. Dlaczego zaryzykował? Czy gdyby nie to – byłby człowiekiem? Ciśnie się na usta – „pełnym”, ale problem w tym, że człowiek nigdy nie jest pełny. Podmiotowość ludzka jest możliwa tylko jako stan niespełnienia, tu jednak ważna uwaga: niespełnienia przepelnionego jakąś nadzieją. Niespełnienie pozbawione wszelkiej nadziei – staje się dantejskim piekłem. Oto przyczynek do samobójstwa Witkacego.

Czas zająć się słowem „radykalny”. W przeszłości oznaczało ono bardzo wiele rozmaitych rzeczy, niekoniecznie negatywnych. Termin ten wywodzi się z łacińskiego słowa *radix* – korzeń. Stosownie do jego etymologii, człowiek radykalny to istota głęboko zakorzeniona w świecie. Temu zakorzenieniu, po stronie świata, winno odpowiadać, po stronie społeczno-politycznej, realne (wymierne dla każdego indywidualnego człowieka) prawo do budowania szeroko rozumianego społeczeństwa współdziałania. Takiego prawa nie zastąpią żadne spektakularne filantropie, orkiestry świątecznej pomocy, szacunek do anonimowego Innego czy ogólnikowa filozofia współczucia. Synonimem człowieka radykalnego nie jest nigdzie nie zakorzeniony *homo optionis*, albo pozbawiony jakiegokolwiek substancjalności *homo relationis*. Człowiek radykalnie zakorzeniony w świecie to człowiek radykalnie odpowiedzialny za jego losy.

### Nieznosnie lekki człowiek

Mówi się dzisiaj wiele o zjawisku *znikania podmiotu* i *desubstancjalizacji* człowieka. Choć semantycznie formuła ta brzmi atrakcyjnie, jest jednak bardzo myląca. Można ją co najwyżej traktować jako swoistą (nad)reakcję na postmodernistyczną deontologizację ludzkiego bytu. Wbrew jednak oczekiwaniom, ruch postmodernistyczny nie tylko nie wyzwolił nas ze starych dualizmów, ale uwikłał w nowe. Dziś już np. wiadomo, że przeciwieństwem substancjalizmu jest relacjonizm, przeciwieństwem realnego – symulakry, realności – wirtualność, przeciwieństwem postmoderny – moderna, itp. W bardzo krótkim czasie wszyscy zgodnie uznali, że jedna strona tej antynomii jest poprawna politycznie, a druga nie. Dlaczego? Paradoksalnie, mimo tak wielkiej energii intelektualnej towarzyszącej postmodernistycznej dekonstrukcji, formacja ta nie doprowadziła właściwie do sformułowania jakiejś nośnej koncepcji człowieka. Odpowiedzialność za to ponosi chyba sama dekonstrukcja, która może i niesłusznie, ale w dość powszechnym odbiorze została utożsamiona ze świętym prawem do burzenia, z samą tylko krytyką (słusznie uznaną przez Sloterdijka za przejaw najbardziej

wyrafinowanego cynizmu intelektualnego). Nastąpił wiek apokalipsy, unieważnienia, znoszenia, rozkładania, zwany przez jednych wiekiem tekstualizmu, przez innych dekonstrukcjonizmu, a przez jeszcze innych *endyzmu*, co wygenerowało w konsekwencji samospełniającą się przepowiednię, która miast umacniać pozycję dekonstruktorów, ich też nie oszczędziła. Czy nie dlatego, że całą energię skierowano przeciwko a nie za? Moim zdaniem, tak. Wielki ruch, wielki intelektualny wysiłek, a tak niewykorzystany. Naprawdę żal. Czy nie jest to dowód na to, że tak popularne dzisiaj myślenie antynomiczno-negatywistyczne musi się w którymś momencie radykalnie zwrócić przeciwko sobie?<sup>22</sup>

Wiele straciła na tym na tym sama filozofia, która szybko (zbyt szybko) wykreśliła ze słownika słowo „substancja”, rozmieniając je na miliony rozmaitych różnic i różni, pojavów i powidoków, aż w końcu się okazało, że cała sprawa nie warta jest zachodu, bo Realne znikło. A wraz z nim znikł także całkowicie wykorzeniony ze świata realny człowiek, stając się gęstwiną przygodnych relacji, konwersacji i redeskrpcji. Cała energia poszła więc na marne tylko dlatego, że postmodernizm utopił swoją imaginację w studniach wąsko pojętego realizmu. W efekcie, po jednej stronie mamy teraz ociążały, substancjalny podmiot starej metafizyki, po drugiej, pustą, przygodną sieć relacji. Niesłusznie, bo człowiek jest tym i tym. To tak jak w fizyce; raz cząsteczka może być substancją a raz falą. Współczesny człowiek bardziej przypomina falę niż cegiełkę Laplace’a, co przecież nie znaczy, że stracił wszelkie zakorzenienie w materii świata. Nie stracił, bo w wielkiej mierze sam ją ustawicznie wytwarza.

## Człowiek transspołeczy

Słowo „radykalny” nabrało negatywnego znaczenia na skutek agresywnej polityzacji ludzkiego życia, w wyniku czego dominującą wartością stała się obiektywność, przewidywalność, porządek i kontrola. W rezultacie to, co podąża w odwrotną stronę, jest z góry traktowane jako dziwne, negatywne, a nawet groźne. W konsekwencji, radykalizm stał się synonimem skrajności, nieodpowiedzialności, awanturnictwa, aspołeczności a nawet antyspołeczności. Niesłusznie, bo radykalizm to przede wszystkim zdolność łamania wszelkiej redundancji, umiejętność budowana lepszej alternatywy dla świata, niż ta, w którą wpięły nas minione pokolenia.

Człowiek nie mieści się w żadnych strukturach. Wszystkie modele społeczno-polityczne, moralne, aksjologiczne, są dalece za wąskie, żeby oddać niemieszczące się w żadnych granicach ludzkie zakorzenienie w świecie. Dlatego też państwo polityczne i jego instytucje (w tym edukacyjne) winny wyjść tej,

---

<sup>22</sup> Zob. J. Litwin, *Eseje o dialogach wewnętrznych*, PWN, Warszawa 1967.

jakże banalnej w gruncie rzeczy, idei odważnie naprzeciw. Nadszedł już czas, żeby zweryfikować ideę demokracji pośredniej, bo w jej aktualnej postaci nie zdaje już ona egzaminu, nie tylko dlatego, że nasze uczestnictwo w świecie zostało drastycznie zredukowane, ale przede wszystkim dlatego, że wybierani przez nas reprezentanci coraz częściej nikogo nie reprezentują, a przecież (nami) „rządzą”.

Nie wierzę, że jakiś jeden punkt widzenia, jedna teoria, byłaby w stanie tę sytuację radykalnie zmienić. Jestem jednak przekonana, że gdyby takich teorii czy projektów pojawiało się wiele, gdybyśmy mieli nawyk zajmowania się i projektowania naszej wspólnej przyszłości, byłibyśmy dziś z pewnością o wiele dalej, niż jesteśmy. Czy nie jest rzeczą zdumiewającą, że istnieje tak wiele, skądinąd ważnych, zakładów filozofii, socjologii, ekonomii, a nie ma ani jednej katedry, która zajmowałaby się projektowaniem przyszłości, albo przynajmniej śledzeniem takich projektów w różnych ośrodkach naukowo-badawczych na świecie? Cały wysiłek filozofów, socjologów, ekonomistów i polityków zatrzymuje się wyłącznie na krytyce tego, co było lub jest. Oto dlaczego wciąż stoimy w miejscu. Miast budować projekty jutra, wiecznie reformujemy dziś. Cóż warto są jednak reformy, jeśli nie ma w nich jakiegokolwiek nawet wizji jutra?

Trudno jednym zdaniem powiedzieć, jak należałoby to wszystko teraz zmienić. Można natomiast podjąć próbę sformułowania pewnej reguły, która wytyczałaby w przybliżeniu kierunek, w jakim trzeba byłoby dalej iść. Moja propozycja jest taka: nasze uczestnictwo w świecie winno być wprost proporcjonalne do stopnia naszego w nim zakorzenienia, wedle zasady, kto nie partycypuje – nie reprezentuje. Problem w tym, że wszyscy partycypują – a więc wszyscy reprezentują, bez względu na to, czy pracują, czy nie. Oto nieekonomiczny i pozapolityczny sens ludzkiej partycypacji. Wychodząc temu naprzeciw, państwo polityczne winno raz jeszcze przemyśleć sprawę emerytur, które póki co, biorą pod uwagę wyłącznie ekonomiczny wymiar ludzkiej pracowitości. To oczywisty błąd. Jednostka ludzka tworzy, rozwija i pomnaża dobro wspólne, nie tylko w okresie zatrudnienia, ale także (a często przede wszystkim) poza nim, przed nim i jeszcze bardzo długo po tzw. rozwiązaniu umowy o pracę, a nawet po zejściu z tego świata. Z dorobku konkretnych, znanych z imienia i nazwiska, i zupełnie nieznanymi ludźmi, wszyscy korzystamy, bez względu na to, co robili, pisali książki czy podlewali kwiaty. Wszystko ma wartość; tylko w świecie bezbrzeżnego marnotrawstwa, jak nasz, nic nie ma wartości.

Gdyby idea reprezentacji została radykalnie rozszerzona (i odpolityczniona), wówczas martwa już dzisiaj demokracja pośrednia przekształciłaby się rychło w demokrację bezpośrednią, tworzoną i administrowaną przez rzeczywistych, osadzonych w konkretnych sytuacjach ludzi, od których coś (na ich etapie i poziomie) rzeczywiście zależy, którzy mają realny wpływ na swoje środowisko, a poprzez nie także na losy i pomyślność kraju. Tego nie zastąpi żadna abstrakcyjna idea wolności. Warto pamiętać, że Azja zbudowała swoją pomyślność, nie

odwołując się do idei wolności, nie potwierdziła więc przekonania Kanta, że „jeśli publiczności pozostawić wolność” – oświeci się sama. Nie oświeci, dopóki każdy indywidualny człowiek nie uzyska najpierw realnego wpływu na kształt swojego życia. Rozległość i jakość wolności jest konsekwencją (a nie przyczyną) rozległości i jakości naszej partycypacji w świecie. Jeśli każda jednostka ludzka uzyska prawo autentycznego współtworzenia skrawka swojego świata, sama otworzy się na innych. Symbolem Azji nie jest pohukująca Sowa, ale szykający się do skoku Tygrys. Nie chcę przez to powiedzieć, że Azja ustanowiła jakiś wzór dla Zachodu. Nie. Chcę tylko podkreślić, że nawet wtedy, gdy jakaś filozofia trzyma się twardo ziemi, zawsze istnieją takie obszary, których na pewno nie wzięła pod uwagę.

Naprzeciw temu wyzwaniu wychodzi dwóch amerykańskich socjologów, W. Chan Kim i Renée Mauborgne<sup>23</sup>, dowodząc, że bez względu na to, jak problematyczna i skomplikowana byłaby sytuacja, zawsze istnieją błękitne oceany radykalnie nowych możliwości, zdolne przekuć każdy antagonizm w całkowicie nową jakość. Choć strategia błękitnych oceanów odnosi się bezpośrednio do biznesu, jest interesująca, ponieważ otwiera zupełnie nowy sposób myślenia o świecie, niekoniecznie ufundowany na morderczej rywalizacji antynomicznych wobec siebie sił, typu: podmiot-przedmiot, my-świat, my-oni, my-inni. Motywem naszych działań nie musi być antagonizm, ale tworzy konflikt i płynąca stąd satysfakcja.

Budując na fundamencie rzeczywistej partycypacji niezliczoną liczbę otwartych wspólnotowości, można byłoby stopniowo przekształcać martwą już dzisiaj polityczną obywatelskość w obywatelskość niepolityczną. Wbrew dość powszechnemu przekonaniu, nośnikami polityczności nie są partie polityczne, ale uczestnictwo każdego z nas w rzeczywistym współtworzeniu *polis*. Polityczność nie jest ideologią, ale rzeczywistym sprawstwem człowieka. Do tej idei odwołuje się J. Rancière<sup>24</sup> i B. Latour<sup>25</sup>, zwłaszcza Rancière, dowodząc, że dziś polityczność nie kojarzy się z *polis*, ale z policją, i jej programowym hasłem: „idźcie stąd”. Wąsko pojęta (partyjna) polityczność (zauważmy, że dotyczy to nie tylko rozmaitych obszarów *profanum*, ale i *sacrum*) utożsamiana jest zwykle z tym, co tamuje ruch, wyznacza granice, wywiesza zakazy, ustawia bramki (nie)dostępu<sup>26</sup>. Nasycając jednak społeczeństwo polityczne nieprzebraną liczbą rozmaitych

---

<sup>23</sup> W. Chan Kim i R. Mauborgne, *Strategia błękitnego oceanu. Jak stworzyć wolną przestrzeń rynkową i sprawić, by konkurencja stała się nieistotna*, przekł. A. Doroba, Wyd. MT Biznes, Warszawa 2010.

<sup>24</sup> J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, przekł. P. Kotuła i P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007.

<sup>25</sup> B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przekł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

<sup>26</sup> J. Rancière, *op. cit.*, s. 157.



wspólnotowości, dających poczucie, że coś od konkretnych ludzi rzeczywiście zależy, mogłoby to radykalnie zmienić.

## Niebiologiczna familiarność

Fundamentem ludzkiego życia nie są więzy krwi, ale radykalnie niebiologiczna familiarność. Człowieka nie łączą z innymi geny, ale wspólnota celów, dążeń i zainteresowań. Potwierdzają to także psychologowie, np. J.R. Harris, mówi: „Jednym z czynników, które zapewniły naszemu gatunkowi oszałamiający sukces – to nasza zdolność tworzenia dużych grup, które nie muszą się opierać na pokrewieństwie”<sup>27</sup>. Tym różni się człowiek od mrówek. W przeciwieństwie od zwierząt, dla człowieka ważniejsze są więzy pozarodzinne, coraz bardziej pozarodzinne, a więc nie grupa krwi, ale zaufanie.

Każde zamknięte środowisko, bez względu na to czy jest to rodzina biologiczna czy religijna, kształtuje osobowości posesywne, klaustrofobiczne i schizofreniczne. Jeśli nie przepracujemy tego problemu dostatecznie wcześniej, wówczas w dorosłym życiu będziemy budować dobrze nam znane społeczeństwa chciwości, społeczno-politycznych egoizmów, podległości i hierarchii. Chciwość nie jest jednak naturalną właściwością człowieka, człowiek wcale nie jest z natury chciwy, staje się natomiast chciwy w środowiskach zamkniętych, w których wszystko ma kształt i wartość rzeczy, nawet człowiek. I to rodzi właśnie ekonomiczną, polityczną, moralną, egzystencjalną a nawet religijną posesywność. Środowiska zamknięte, wąsko rozumiana rodzinność, mają charakter defensywny, bo są prawie zawsze formowane przeciwko innym: innym rodzinom, grupom, społecznościom, religiom czy wreszcie obcym.

## *Homo oboediens*

Człowiek nie jest istotą społeczną, ale istotą społeczną bywa. Jego społeczność nie jest ani stanem pierwotnym, ani trwałym, ale ruchomym. Hayek np. nie bez racji dowodzi, że dziś społeczeństwo jest pojęciem tak bardzo niejasnym, że faktycznie można go utożsamić z prawie każdą grupą ludzi, jak: naród, przedsiębiorstwo, stowarzyszenie, grupa, horda, a nawet banda<sup>28</sup>. Analogiczną tezę formuluje T. Judyt<sup>29</sup>. Przytaczam te nazwiska nie dlatego, że bronię liberalizmu.

---

<sup>27</sup> J.R. Harris, *Każdy inny. O naturze ludzi i niepowtarzalności człowieka*, przekł. A. Nowak, Wyd. Smak Słowa, Sopot 2010.

<sup>28</sup> F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przekł. M. i T. Kunińscy, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2004, s. 171 i n.

<sup>29</sup> T. Judyt, *Ill Fares the Land*, The Penguin Press, New York 2010.

Jestem od tego jak najdalsza. Chcę tylko powiedzieć, że społeczeństwo, w jego obecnej (politycznej, ideologicznej, partyjnej, religijnej) postaci, domaga się radykalnej zmiany. Teza, że określony model społeczeństwa (narodu, państwa, miejsca pracy, kościoła, partii) jest prymarny wobec jednostki, traktuję jako przykład skrajnego realizmu pojęciowego, na który nie wyrażam zgody. Prymarnym sposobem bytowania człowieka nie jest określony model społeczeństwa czy religii, ale szeroko rozumiana wspólnotowość. Całkowicie podzielałam przekonanie Mikołajki, że aby Polska być autentycznie katolicka, musi stać się najpierw religijna. Prawdę tę odkrył już Eliade, dowodząc, że religijność jest szersza i bardziej pierwotna aniżeli takie lub inne systemy religijne. To samo dotyczy społeczności, moralności i polityczności. Religijność jest równie prymarna wobec określonego systemu religijnego, jak społeczność i wspólnotowość wobec określonego modelu społeczeństwa. Zgadzam się więc, że pod skorupą tak wąsko rozumianego polskiego chrystianizmu „kipi w istocie świadomość plemienno-bałwochwalcza”<sup>30</sup>, tzn. paniczna potrzeba przynależności, strach przed samodzielnością, samotnością poszukiwania. Wiele na ten temat pisał Kierkegaard, przestrzegając przed zinstytucjonalizowaną wiarą. Analogiczną tezę można odnieść także do wszystkich znanych koncepcji społeczeństwa, ukutych na użytek określonej ideologii, polityki, filozofii, instytucji, a faktycznie na użytek określonej formy zniewolenia. Przeciwno takiej idei społeczeństwa, religii, polityki i moralności protestuje Agamben, pisząc prostą, ale jakże głęboką książeczkę zatytułowaną *Wspólnota, która nadchodzi*<sup>31</sup>; wspólnota, która nie odwołuje się już do tak bliskiej nam idei przynależności, nie jest budowana na określonym modelu religii, narodowości, społeczeństwa, ideologii czy filozofii. Co my, filozofowie, zrobiliśmy, żeby przyspieszyć jej nadejście? I czy zrobiliśmy cokolwiek? Idąc tą drogą, trzeba byłoby powiedzieć, że najpierw Polska musi się stać społecznością, zanim wpisze się w taki lub inny model społeczeństwa. Religijność, społeczność, polityczność, moralność są bowiem prymarne wobec określonych modeli społeczeństwa, religii, człowieka, etyki czy polityki.

Człowiek w społeczeństwie politycznym to istota nijaka (fleksybilna). Trudno się więc dziwić, że nie jest żadnym partnerem dla polityków. O dominacji doraźnych koncepcji człowieka nad jednostką świadczy np. to, że dziś pracownik każdej instytucji musi być przede wszystkim „dyspozycyjny”, maksymalnie fleksybilny, gotowy do przyjęcia każdej z góry określonej roli; tej ślepej przynależności do określonej grupy, hordy, społeczeństwa, rodziny, kościoła, systemu filozoficznego, ideologii, pochodzenia, uczymy się już od dzieciństwa, zapominając, że taka przynależność rodzi właśnie postawy czysto roszczeniowe:

---

<sup>29</sup> T. Sławek, J. Makowski, *Gorliwi kolekcjonerzy mitów*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 10, s. 56.

<sup>30</sup> Z. Mikołajko, *Polska wojna symboliczna*, „Polityka”, 14 sierpnia 2010, nr 33 (2769), s. 18.

<sup>31</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przekł. S. Królak, Wyd. Sic!, Warszawa 2008.

wobec rodziny, Boga, państwa czy innego człowieka. Na tej drodze nigdy nie nauczymy się brać odpowiedzialności ani za siebie, ani za świat, w którym żyjemy. Prawdziwej sprawczości nie nauczy nas żadna przynależność. Taki jest też w dużej mierze sens edukacji: uczy się przede wszystkim ostrożności, socjotechnik przetrwania, przystosowania, rozpoznawania i wpisywania się w już istniejące struktury oraz wzory jałowego myślenia antynomiami. Czy można się więc dziwić, że efektem takiej edukacji są puste podmioty? Wiele na ten temat mówią socjologowie.

Społeczeństwo polityczne to zakrojony na szeroką skalę przemysł produkowania ludzi posłusznych: *homo oboediens*. Wyjściem z tej sytuacji nie jest społeczeństwo obywatelskie, bo obywatel jest też przykrojonym do określonego wzoru pojęciem politycznym. Sytuację tę można radykalnie zmienić przez systematyczne nasycające rzeczywistości społecznej otwartymi wspólnotami, opartymi nie tylko na bliskości emocjonalnej (jak sądził Tönnies), co egzystencjalnej, teoretycznej, estetycznej, moralnej, religijnej, a nawet politycznej. Wspólnotowości takie są szersze i, co ważniejsze, bardziej dynamiczne, niż określone modele społeczeństwa, bo wyznacza je autentyczny, nieustanny ruch ludzkiej inwencji i pomysłowości, ruch, którego nie da się zamknąć w żadnych odgórnie zdefiniowanych ramach. Społeczeństwo w jego obecnej, upolitycznionej postaci to instytucjonalizacja ludzkiej nieefektywności; tu człowiek jest w dosłownym sensie produktem. Dlatego też twierdzenie, że człowiek jest istotą społeczną, dziś brzmi tylko dumnie.

[znaków 51 668]

*Неопределённость нашего времени требует радикальной точки зрения. Радикальная антропология отвечает на этот вызов. Идея радикального человека обычно ставится под сомнение по двум причинам. Во-первых потому, что чаще всего радикализм рассматривается как прямая противоположность рациональности, а во-вторых, потому что рациональность отождествляется с наведением порядка. Между тем, рациональность – это способность принимать риск в трудных ситуациях, это готовность изменить мир в период кризиса. Радикализм не имеет ничего общего с экстремизмом. Полатыни *radix* означает «корень». Согласно этому определению, радикальный человек – это существо, имеющее глубокие корни в мире, глубоко участвующая в его создании. К сожалению, традиционная антропология идёт в обратную сторону. Вместо того, чтобы строить концепцию человека творческого (*homo creator*), формулируется идея человека послушного (*homo oboediens*). Данный текст совмещает в себе несколько проблемных слоев: антропологический, теоретический и политический. Его следует рассматривать как провокацию и одновременно как стимул к переосмыслению идеи человека в радикально иной перспективе.*

*A miserable time, such as ours, demands a radical proposition. Radical anthropology meets such urgent demand. The idea of a radical man is not easily accepted for two reasons. First, because we used to treat radicalism as the simple opposite of rationality, and second, because we identify rationality with order. Rationality means – taking a calculated risk in difficult situations, being ready to make deep changes to our world view in a time of crisis. Radicalism does not have anything to do with extremism. In Latin, radix means a root. So, a radical man has to be a man deeply rooted in his world, deeply participating in its creation. Unfortunately, traditional anthropology builds quite a different concept of man: not homo creator but homo obedient. The paper has many layers: anthropological, theoretical and political. It provokes and encourages one to rethink a concept of man in a radically new way.*