

ISSN 1730-8003

Dialogi Polityczne  
Political Dialogues

---

Journal of Political Theory

---

35 / 2023





Faculty of Political Science and Security Studies  
Nicolaus Copernicus University

35/2023

Toruń 2023

## **EDITORIAL BOARD**

### **Editor-in-Chief**

PhD Łukasz Perlikowski (Nicolaus Copernicus University)

### **Secretary of Editorial Board**

MA Karolina Filipczak (University of Warsaw)

### **Language Editor**

MA Karolina Filipczak (University of Warsaw)  
Julia Niesyn (Nicolaus Copernicus University)  
MA Igor Wysocki (Nicolaus Copernicus University)

### **Statistics Editor**

PhD Wiktor Szewczak (Nicolaus Copernicus University)

### **Editorial Team**

Patrycja Baranowska, Małgorzata Szpalerska,  
Adam Gołuchowski, Rafał Wąż

## **ADVISORY BOARD**

Prof. Roman Bäcker (Nicolaus Copernicus University, Poland)

Prof. Jacek Bartyzel (Nicolaus Copernicus University, Poland)

Prof. Bartłomiej Michalak (Nicolaus Copernicus University, Poland)

Prof. Aleksandr Lipatow (Russian State University for the Humanities, Russia)

Prof. Ralph Schattkowsky (University of Rostock, Germany)

Prof. William Sweet (St. Francis Xavier University, Canada)

PhD Clifford A. Bates (University of Warsaw)

PhD Spasimir Domaradzki (University of Warsaw)

PhD Michał Rupniewski (University of Łódź)

MA Patrick Higgins (University of Łódź)

### **Political Dialogues**

Faculty of Political Science and Security Studies  
Nicolaus Copernicus University in Toruń  
ul. Batorego 39L, 87-100 Toruń  
e-mail: dialogipolityczne@gmail.com

## Spis treści

### **Rafał Wąż**

Technonaukowe jest polityczne. Próba ANT-owskiego pomyślenia  
ludzkiej sprawczości w świecie nie(do)rzeczy ..... 7

### **Wer Ziemian**

Kreacja siebie w świecie wirtualnym jako krok ku wyzwoleniu ..... 25

### **Sandra Kubiak**

Sharenting – współczesne zagrożenie czy szansa? ..... 43

### **Sebastian Kwiatkowski**

Czy Putin „mówi Duginem”? Porównanie myśli politycznej  
Aleksandra Dugina z myślą Władimira Putina w świetle  
radyzalizacji światopoglądu prezydenta Federacji Rosyjskiej ..... 61

### **Maciej Drabiński**

Anarchizm a polityki prefiguracyjne ..... 81

### **Konrad Pachniewski**

Bóg i cierpienie zwierząt. Próba rozwiązania problemu  
z odniesieniem do mistyki i wybranych koncepcji filozoficznych .... 105



**Sebastian Kwiatkowski**

Recenzja książki Łukasza Perlikowskiego *Teoretyczne podstawy badania stabilności politycznej* (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2023, ss. 193) ..... 131

**Wiktor Lekki**

Technologia w służbie komunizmu. Recenzja książki Aarona Bastaniego *W pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm. Manifest* (tłum. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox, Poznań 2022, ss. 308) ..... 137

## **Technonaukowe jest polityczne. Próba ANT-owskiego pomyslenia ludzkiej sprawczości w świecie nie(do)rzeczy**

Technoscientific Is Political. An Attempt to Think Human's Agency  
in Non-things World by the Usage of ANT

**Abstract:**

The aim of this paper is to try to capture the agency of human beings embedded in a world in which digital technologies – called non-things by Byung-Chul Han – are playing an increasingly important role. I understand agency as the ability to do politics in Bruno Latour's meaning of the word. For the French philosopher, politics is "the gradual composition of the common world." ANT (Actor-Network Theory) is a concept developed by Latour that will provide the concepts to achieve the aim of the article. The inspiration for the first part of the article's title, i.e. *Technoscientific is political*, comes from the essay *The personal is political*. This is because I believe that the creations of modern technoscience, i.e. the aforementioned non-things, in certain areas have a great ability to shape our reality. Just as, according to Hanisch, the public sphere has a great ability to shape the sphere considered private or intimate.

**Keywords:** technoscience, science and technology studies, ANT, Actor-Network Theory, Bruno Latour, Byung-Chul Han, psychopolitics, non-things, digital society, agency, politics, politicity

**Słowa kluczowe:** technonauka, studia nad nauką i technologią, ANT, teoria aktora-sieci, Bruno Latour, Byung-Chul Han, psychopolityka, nie(do)rzeczy, społeczeństwo cyfrowe, sprawstwo, polityka, polityczność

### **Wstęp**

Głównym celem tekstu jest próba ujęcia sprawczości człowieka osadzonego w świecie, w którym coraz większą rolę odgrywają technologie cyfrowe – przez Byung-Chul Hana nazywane nie(do)rzeczami (Han, 2023). Sprawczość będzie przeze mnie ro-



zumiana jako zdolność do uprawiania polityki w Latourowskim sensie tego słowa. Według francuskiego filozofa polityka to „stopniowa kompozycja wspólnego świata” (Latour, 2009, s. 38). To również ANT (Actor-Network Theory) – koncepcja rozwijana przez Bruno Latoura – będzie dostarczać pojęć służących realizacji celu artykułu. Inspirację dla pierwszej części tytułu niniejszego tekstu, tj. *Technonaukowe jest polityczne*, stanowi esej *The Personal Is Political* (Hanisch, 1969). Uważam bowiem, że wytwory współczesnej technonauki, czyli wspomniane nie(do)rzeczy, w pewnych obszarach mają ogromną zdolność kształtowania naszej rzeczywistości. Podobnie jak zdaniem Hanisch sfera publiczna ma ogromną zdolność kształtowania sfery uważanej za prywatną czy intymną.

W pierwszej części artykułu krótko definiuję pojęcia z zakresu ANT, w Polsce znanej jako teoria aktora-sieci, w sposób, w jaki będę je rozumiał w dalszej części wywodu. Jako kanonicznego reprezentanta ANT potraktuję francuskiego filozofa oraz socjologa Bruno Latoura. Nie będę jednak drobiazgowo rekonstruował stworzonej przez niego siatki pojęciowej, ponieważ po pierwsze nie jest to głównym celem artykułu, a po drugie nie jest to możliwe w tak krótkim tekście. Jak wskazuje Krzysztof Abriszewski, Latour wprowadza i porzuca kolejne określenia. Wydaje się, że dla francuskiego filozofa kluczowe nie jest samo pojęcie, a to, jaka struktura myślowa za nim stoi (Abriszewski, 2008, s. 9–10). Następnie przechodzę do krótkiego zdefiniowania pojęcia technonauki oraz wskazania, że pasuje ono do Latourowskiego pojęcia „krążącej referencji”, które charakteryzuje poznanie naukowe. W kolejnym kroku zwracam uwagę na polityczność wytworów technonauki na gruncie koncepcji Latoura.

W drugiej części artykułu staram się ująć relację ludzkiej sprawczości i Hanowskich nie(do)rzeczy. Celowo na pierwszy plan wysuwam pojęcie nie(do)rzeczy, a nie np. społeczeństwa cyfrowego, by podkreślić sprawstwo aktorów technonaukowych, a nie ludzkich czy mówiąc szerzej – społecznych. Uważam bowiem, że współczesna technonauka, silnie połączona z kapitalizmem, zmniejsza, a nie zwiększa sprawczość aktorów ludzkich.

W podsumowaniu wskazuję na dwie zalety oraz jedną wadę ujęcia relacji Hanowskich nie(do)rzeczy z ludzką sprawczością językiem ANT. Do zalet zaliczam, po pierwsze, możliwość pomyślenia wytworów technonauki w sposób inny niż ten proponowany przez instrumentalizm technologiczny – pogląd zakładający, że to jedynie dobre lub złe zastosowanie wytworu technonauki może powodować dobre lub złe skutki. W świetle instrumentalizmu technologicznego sprawczy pozostaje aktor ludzki, a nie wytwór technonaukowy sam w sobie.

Po drugie, ANT daje możliwość ujęcia heterogenicznych relacji między aktorami. Właśnie ta cecha ANT pozwala na inne pomyślenie wytworów technonauki niż te proponowane przez instrumentalizm technologiczny. Heterogeniczność ujęcia relacji





między aktorami, a więc bytami, które oddziałują na inne byty, powoduje, że jako sprawcze jawią się również technonauka i jej wytwory. Jednocześnie ANT pozwala uniknąć determinizmu technologicznego. Wtwory technonauki nie są bowiem siłą, która z konieczności zmienia kształt naszego świata, lecz jednym z aktorów, który wchodzi w relacje z innymi aktorami poprzez wytwarzane powiązania.

Za główną wadę uważam natomiast usytuowanie politycznej interpretacji ANT, zwłaszcza to z *Polityki natury* (Latour, 2009). Wydaje się, że polityczne odczytanie ANT jest pisane z perspektywy aktora o stosunkowo wysokim poziomie sprawczości. Uważam, że spora część ludzkości otoczona nie(do)rzeczami jest o wiele mniej sprawcza, niż założone jest to w *Polityce natury*. W związku z tym, by nie pozostać jedynie na poziomie opisu, konieczne jest uzupełnienie ANT o inne teorie, o większym potencjale emancypacyjnym.

## **Polityczność technonauki na gruncie ANT (Actor-Network Theory)**

ANT rozwija się mniej więcej od końca lat 70. na gruncie studiów nad nauką i technologią, a zwłaszcza antropologią laboratorium (Abriszewski, 2008, s. 8). Jak sygnalizowałem we wstępie, w niniejszym tekście, pisząc o ANT, będę miał przede wszystkim na myśli Bruno Latoura. Oczywiście można wskazać cały szereg osób, które zajmują się i rozwijają ANT<sup>1</sup>. Celem tego artykułu nie jest jednak rekonstrukcja ich myśli.

Teoria aktora-sieci postuluje płaską relacyjną ontologię. Oznacza to, że porzuca ona charakterystyczne dla europejskiej myśli dualizmy. Podstawowym pojęciem dla tej teorii jest aktor<sup>2</sup>, czyli byt, który oddziałuje na innych aktorów. Aktorem może być zatem zarówno człowiek, jak i zwierzę, wichura przewracająca drzewa, ideologia popychająca ludzi do różnych działań czy technologia zmieniająca sposób organizacji całych zbiorowości. Większość aktorów to mediatorzy, czyli byty, które dzięki istniejącym między nimi powiązaniom sprawiają, że inni robią niespodziewane rzeczy (Latour, 2010, s. 152). Latour, określając filozoficzne znaczenie ANT, pisze: „łańcuch mediatorów nie wyznacza tych samych powiązań i nie wymaga tego samego typu wyjaśnień jak świta pośredników, którzy przenoszą przyczynę” (tamże, s. 153). Mediatora w przeciwieństwie do pośrednika nie można zredukować do niewinnego przekąźnika energii płynącej od jakiejś odległej przyczyny. Każdy z mediatorów jest

<sup>1</sup> Oprócz Bruno Latoura za najbardziej znanych przedstawicieli ANT uważa się Michela Callona i Johna Lawa (Abriszewski, 2008, s. 8). Zob. m.in. (Law, 2014; Callon, 2014).

<sup>2</sup> Często używa się również terminu aktant, by odsunąć na bok antropocentryczne skojarzenia z pojęciem aktora. W niniejszym artykule będę posługiwał się pojęciem aktor. Sam Latour często stosuje te terminy zamiennie.



swoistą przyczyną powiązaną z innymi przyczynami. Mówiąc inaczej, mediator jest aktorem w łańcuchu aktorów (tamże).

Aktor, który jest powiązaniem „przenoszącym przekształcenia”, a nie przyczyną, jest określanym mianem translacji (tamże, s. 154). Celem ANT jest badanie heterogenicznych, na pierwszy rzut oka niewidocznych powiązań w świecie, czyli budowanie sieci. Sieć jest rozumiana jako seria translacji, która została wysledzona i zapisana przez badaczy (tamże). Nie jest to zatem rzecz w świecie, lecz pojęcie. Jest ona tym, co przygotowuje tekst na potraktowanie aktorów jako mediatorów, podobnie jak linie tworzące perspektywę na obrazie nie są tym, co ma być namalowane (tamże, s. 188). Tym, co istnieje i co może być wysledzone, są ślady pozostawiane przez działających aktorów, uobecnianie w relacjach tekstowych (tamże, s. 190–191). Jeśli jakiś byt nie pozostawia możliwości do odnotowania śladów, to znaczy, że nie działa (tamże, s. 112), czyli przestaje być aktorem, a więc z perspektywy ANT przestaje być interesujący. Oczywiście przestaje być aktorem z perspektywy osoby, która prowadzi dane badanie. Fakt, że ślad nie jest możliwy do odnotowania przez osobę badającą, nie oznacza, że ślad ten nie jest pozostawiany. Jednak nieodnotowany pozostaje niewidoczny. Tym samym niewidoczne pozostaje również sprawstwo aktora, który ten ślad spowodował.

W świecie pełnym mediatorów, powodujących, że inne byty robią coś niespodziewanego, czymś przeciwnym jest nakładanie gotowych ram na świat społeczny. Jak wskazuje bowiem Krzysztof Abriszewski, jeśli aktor coś zmienia w świecie, znaczy, że zmienia się sam świat (Abriszewski, 2010, s. XVII). Podobnie jak kartograf nie korzysta tylko z tych danych, które pasują do określonego wcześniej kształtu, tak osoby badające kształt społeczeństwa nie powinny z góry określać, jakie ono jest i z czego się składa. Jak pisze Latour: „Społeczeństwo w nie większym stopniu jest «z grubsza» utworzone z «indywiduów», «kultur», «państw narodowych», niż Afryka jest «z grubsza» okręgiem” (Latour, 2010, s. 36). To bowiem, co istnieje, to nie więzi społeczne czy społeczeństwo, lecz „translacje pomiędzy mediatorami, które mogą wytwarzać dające się odnaleźć powiązania” (tamże, s. 155).

W ANT to aktor poprzez swoje działania i/lub wypowiedzi definiuje i porządkuje otaczający świat. Rolą osoby badającej jest podążanie za aktorem, a nie wyjaśnianie świata aktora za pomocą przygotowanych wcześniej kategorii (tamże, s. 34–35). Weryfikacja aktora odbywa się poprzez konfrontację z działaniami innego aktora. Aktor, który niepoprawnie zdefiniuje innych aktorów, nie będzie w stanie skutecznie przewidywać ich działań (Latour, 2013, s. 43).

W myśl porzucania charakterystycznych dla myśli europejskiej dualizmów ANT interesuje się każdym aktorem bez względu na to, do jakiego zbioru bytów przynależy. Nie ma więc znaczenia, czy dany byt uważany jest za „naturalny”, „kulturowy”, „społeczny” lub „technologiczny”. Ważne są istniejące powiązania między aktorami. Jak



pisze Krzysztof Abriszewski: „Podejście takie stało się szczególnie cenne przy badaniu techniki [...] to właśnie dzięki takiej postawie możliwe było postawienie tezy o tym, iż rzeczy, materialne obiekty to nic innego niż społeczeństwo, które wzmocniono i utrwalono” (Abriszewski, 2010, s. IX).

Rzadko kiedy bowiem mamy do czynienia z szeregiem powiązań, które składałyby się tylko z aktorów uważanych za społecznych lub tylko technologicznych. Oczywiście pewne wycinki łańcuchów powiązań mogą przynależeć do jednej z dwóch stron owego dualizmu. Przykładowo maszyna może się jawić jako tylko i wyłącznie technologiczna. Zawsze jednak będzie ona częścią dłuższego łańcucha powiązań. ANT czyni przedmiotem swojego badania całość danego łańcucha powiązań, a nie jego wyizolowaną od reszty część (Latour, 2013, s. 25)<sup>3</sup>.

Heterogeniczność powiązań, na którą wskazuje Latour, powoduje, że mówienie o technologii czy technice jest nieco bez sensu, ponieważ terminy te siłą rzeczy wskazują na jakiś wycięty fragment rzeczywistości. Moim zdaniem znacznie bardziej produktywnie byłoby posługiwanie się kategorią technonauki.

Kategoria technonauki odnosi się do działalności naukowców, inżynierów i techników w laboratorium, których praktyczny sukces opiera się na wykorzystaniu narzędzi pomiarowych, procedur badawczych, a także zaplecza laboratoryjnego i rzeczowego w postaci aparatury, materiałów i próbek (Bińczyk, 2012, s. 11). Posługując się tą kategorią, znosimy tradycyjne rozróżnienie pomiędzy teoretyczną nauką a praktyczną technologią (tamże, s. 120).

Na gruncie studiów nad nauką i technologią wskazuje się, że rekonstrukcja poszczególnych odkryć oraz innowacji pozwala nam zauważyć, iż podział na naukę i technikę jest kształtowany i redefiniowany (tamże, s. 114–115). Jak wskazuje Ewa Bińczyk: „osiągnięcia praktyczne i teoretyczne ludzkości pozostają często niełatwe do odseparowania” (tamże, s. 120).

We wspomnianym wyżej nurcie nauka i technologia są również podobnie definiowane. Są one rozumiane jako „zinstytucjonalizowane obszary praktyk zbiorowych, mających na celu poszukiwanie skutecznych rozwiązań, a przy tym zależnych od infrastruktury organizacyjno-laboratoryjnej laboratorium” (tamże, s. 115).

Wskazuje się także na podobny cel technologii i nauki. Zdaniem osób ze studiów nad nauką i technologią celem nauki i technologii jest „podniesienie poziomu przewidywalności zjawisk i uzyskanie stabilnej kontroli nad wybranymi obszarami otoczenia” (tamże, s. 115).

---

<sup>3</sup> Perspektywa Latoura może być ciekawą odpowiedzią na proces urzeczowienia charakterystyczny dla świata kapitalistycznego (zob. m.in. Marks, 1970, s. 91–104; Lukács, 2013).



Kategoria technonauki dobrze oddaje pojęcie krążącej referencji Bruno Latoura, które charakteryzuje poznanie naukowe. Zdaniem francuskiego filozofa, jeśli przypatrzymy się praktyce naukowej, zauważymy, że nie mamy w niej do czynienia z korespondencją między językiem a naturą (Latour, 2012, s. 55), lecz z pewnym procesem translacji, w który zaangażowani są ludzie i ich narzędzia, często określane mianem teoretycznych, jak i byty pozaludzkie w postaci aparatury laboratoryjnej, maszyn czy mierników.

Referencja jest „sposobem, w jaki utrzymujemy coś w pewnej ciągłości w serii przekształceń” (tamże, s. 90). Referencja jest rozumiana jako cecha całego łańcucha translacji, który posiada zdolność krążenia (tamże, s. 376). Krążenie to jest rozumiane jako możliwość rekonstrukcji następstwa poszczególnych etapów łańcucha translacji. Jeśli taka rekonstrukcja nie jest możliwa w obie strony łańcucha, oznacza to, że przestaje ona przenosić prawdę (tamże, s. 102–103) na temat aktorów, których opisuje. Jak pisze Latour: „wiedzieć nie oznacza po prostu zbadać, oznacza raczej być w stanie stworzyć sobie drogę powrotną, prowadzącą po własnych śladach, ciężką, którą się wcześniej poznaczało” (tamże, s. 109).

Przykładem krążącej referencji może być opisana przez Latoura zwycięska walka Ludwika Pasteura i innych aktorów z epidemią wąglika (Latour, 2014). Na początku tej walki nie rozpoznawano wąglika jako sprawcy choroby zwierząt. Choroba ta była niewidzialna i jawiła się jako przypadkowa. Jej źródła upatrywano w wielu czynnikach, poczynając od gleby, a kończąc na specyfice konkretnego zwierzęcia (tamże, s. 144).

Takie wieloczynnikowe podejście powodowało nieufność wobec prób wyjaśnienia choroby poprzez działanie jednego czynnika, jakim był mikroorganizm. Sytuacja zaczęła się zmieniać, gdy Pasteur nijako przeniósł siebie i swoje laboratorium do świata, który do tej pory pozostawał przez nich nietknięty (tamże, s. 143–144). Przeniesienie to polegało na przekładzie pojęć dyscypliny weterynarii na własne, tak aby móc pracować na swoim obszarze, oraz ulokowaniu prowizorycznego laboratorium w gospodarstwie rolnym. Celem Pasteura było sprawdzenie, jak bardzo choroba jest powiązana z jednym czynnikiem, jakim jest pałeczka wąglika. Tym samym dokonały się trzy pierwsze translacje: aktorom związanym z chorobami zwierząt przypisano nowe pojęcia, ustanowiono niespotykane wcześniej powiązanie folwarku i laboratorium oraz zaczęto określać jeden czynnik powodujący chorobę (tamże, s. 144–145).

Po ulokowaniu laboratorium na folwarku Pasteur chciał je przenieść do swojego głównego miejsca pracy w Paryżu, zabierając ze sobą również fragment folwarku w postaci bakterii. W przeciwieństwie do innych Pasteur potrafił hodować bakterie w takiej ilości, by móc je obserwować. W laboratorium bowiem bakteria pozbawiona wrogiego sobie otoczenia może rozrastać się wykładniczo. Wąglik mogący zabić krowę w paryskim laboratorium był pod całkowitym panowaniem Pasteura, jego współ-



pracowników oraz aparatury (tamże, s. 145–146). Dzięki temu mógł być poddawany większej niż na folwarku liczbie prób, które można było odnotować (tamże, s. 169). Pozwoliło to rozwinąć praktyczne *know-how* walki z chorobą obecną na folwarku. Kolejne translacje dokonywane na węgliku ujawniły bowiem, że zarażenie zwierzęcia słabszą odmianą węglika powoduje, że zwierzę w przyszłości nie choruje (tamże, s. 148–149).

Dzięki wykonaniu pracy translacji, jaką było zabranie wyizolowanego węglika do paryskiego laboratorium, możliwe było opisywanie jego zachowań w różnych konfiguracjach (tamże, s. 168). Opisane ruchy węglika pozwoliły rozrysować przejrzyste diagramy, które ilustrowały jego działania. Tym samym dzięki kolejnej translacji węglik został przeniesiony na czytelny diagram pokazujący przyczyny zachorowań widoczne dla każdego. Gdyby węglik pozostał w nietkniętej formie na folwarku, byłoby to niemożliwe, ponieważ tam jego sprawstwo pozostawało niewidoczne pomiędzy innymi aktorami (tamże, s. 147). Wykonanie szeregu procesów translacji na wyizolowanym węgliku pozwoliło namalować sieć aktorów, po jakiej porusza się mikrobia na folwarku.

Folwark w kilku kluczowych aspektach musiał być przekształcony zgodnie z tym, co zostało ustalone w laboratorium. Laboratorium musiało być przeniesione na folwark. Nie jest bowiem możliwe, by jakiś produkt laboratoryjny działał poza warunkami zalecanymi przez laboratorium. Predykcje naukowców sprawdzają się tylko wtedy, gdy warunki laboratoryjne zostaną odtworzone. Szczepionka działała, ponieważ część gospodarstw stała się aneksami laboratoryjnymi (tamże, s. 172).

Łańcuch krążącej referencji domknął się z obu stron, gdy laboratorium Pasteura przeniesione na folwark pokonało węglika. Widzimy, że łańcuch nie został przerwany w żadnym momencie, ponieważ laboratoryjne przekształcenia węglika pozwoliły zapanować nad nim na folwarku, skąd pochodził. Gdyby szczepionka nie działała, oznaczałoby to, że laboratorium tak naprawdę nie opisało faktycznego działania węglika lub warunki laboratoryjne nie zostały stworzone na folwarku. W obu przypadkach łańcuch krążącej referencji byłby przerwany. Całość łańcucha jest kosztowną w utrzymaniu siecią powiązań. Pokonanie węglika wiązało się bowiem z przekształceniem wielu folwarków w minilaboratoria (tamże, s. 173) oraz zaangażowaniem wielu innych aktorów. Laboratoria i folwarki nie funkcjonują w oderwaniu od powiązań z innymi aktorami.

Pierwsze przeniesienie laboratorium na folwark przypominało inscenizację, której celem było przekonanie rolników oraz opinii publicznej, że paryski wytwór laboratoryjny może rozwiązać problem społeczny, jakim była epidemia (tamże, s. 151–152). Zapewne, gdyby eksperyment ten się nie powiódł, nie udało by się przekonać społeczeństwa do skuteczności laboratorium. Tym samym praca naukowa Pasteura mogłaby



pozostać jedynie naukową ciekawostką. Opinia publiczna pozostawała istotnym aktorem. Mogła się ona zgodzić lub nie zgodzić na rozwiązanie proponowane przez Pasteura. Mówiąc językiem Latoura, miała możliwość, by nie tworzyć powiązań z laboratorium Pasteura.

Po przemieszczeniu laboratoriów na folwarki statystyka i urzędy statystyczne pokazały, że zastosowanie metod Pasteura spowodowało spadek zachorowań. Gdyby nie powszechność statystyki w ówczesnej Francji, nie byłoby możliwe stwierdzenie, że choroba istnieje w skali całego kraju oraz że szczepionka jest skuteczna. Gdyby nie kooperacja tak odległych od siebie aktorów jak urzędy statystyczne, laboratorium Pasteura, poparcie opinii publicznej oraz poparcie rolników, francuskie społeczeństwo nie zostałoby odmienione (tamże, s. 154). Nigdy nie uporałoby się bowiem z dręczącą go epidemią wąglika.

Łańcuch referencji współtworzony przez Pasteura jest nie mniej polityczny niż posłowie parlamentu. Według Latoura polityka to bowiem „stopniowa kompozycja wspólnego świata” (Latour, 2009, s. 38). Zajmuje się ona „kształtowaniem wszystkiego, gdyż jest ona zbiorem zadań pozwalającym na stopniowe zbudowanie wspólnego świata” (tamże, s. 95). Dla Latoura częściami wspólnego świata są oczywiście wszyscy aktorzy.

Można by powiedzieć, że dla Latoura polityka byłaby ciągłą pracą translacji, której celem jest budowanie (kształtowanie) wspólnego świata. Polityczny byłby każdy byt, który taką pracę wykonuje. Oznacza to, że polityczne są zmiany klimatyczne, sfera ludzkiego życia w kulturze europejskiej uważana za prywatną (Hanisch, 1969), najnowsze osiągnięcia technonauki, a także laboratorium Pasteura. Każdy z tych bytów poprzez dokonywanie ciągłych przekształceń buduje wspólny świat.

Dzięki pracy laboratoryjnej Pasteura mikroby zostały rozpoznane jako siła, która niezwalczana zdolna jest do sprowadzenia cholery lub zabicia człowieka wysłanego do Indii. Nieuwzględnienie mikroba jako sprawczego aktora uniemożliwiłoby zaplanowanie nad epidemiami w slumsach oraz utrudniłoby europejski kolonializm.

Dzięki laboratorium niewidzialna dotąd siła stała się widzialna, a przez to możliwa do opanowania. Jednocześnie wzrosła również siła samych laboratoriów. Do pokonania choroby konieczne było upodobnienie wielu przestrzeni do laboratoriów (tamże, s. 160). Mówiąc inaczej, laboratoria stały się silniejszym aktorem, ponieważ stworzyły więcej stabilnych i różnorodnych powiązań (Latour, 2013, s. 39).

Laboratorium jako miejsce wytwarzania innowacji zdolnych odmieniać całe społeczeństwo powinno być rozpoznane jako źródło władzy. Byty pozaludzkie mogą posiadać sprawstwo, które nie pozwala zredukować ich do zastanego kontekstu społecznego, ponieważ ów kontekst jest przez nie współtworzony. Z perspektywy zastanego kontekstu laboratorium jest mediatorem – dokonuje czegoś, co było niespodziewane.



Podobnie jak charyzmatyczny polityk artykułujący postulaty marginalizowanej dotąd grupy zdolny jest do zmiany relacji władzy panujących w społeczeństwie (Latour, 2014, s. 161).

Tym, co odróżniałoby typowego naukowca od typowego polityka, jest liczba możliwych prób. Naukowiec, panując nad aktorem w mikroskali laboratorium, może go poddać tak dużej liczbie prób, jakiej potrzebuje, by uzyskać pewność co do jego cech. Zanim zastosuje swoje rozwiązania „na zewnątrz”, może tanim kosztem popełnić wszystkie niezbędne błędy w laboratorium, dzięki którym rzecz stanie się bardziej zrozumiała. Polityk z kolei nie dysponuje laboratorium, w związku z czym od razu działa na makroskali całego kraju. Ma on tylko jedno podejście, które po pierwsze od razu jest zauważane przez opinię publiczną, a po drugie jest bardzo kosztowne, ponieważ wpływa na znacznie większy szereg aktorów (tamże, s. 171).

## **Sprawczość człowieka w świecie nie(do)rzeczy**

Współcześnie, kiedy świat rzeczy jest zastępowany światem informacji – przez Byung-Chul Hana określanym mianem nie(do)rzeczy (Han, 2023, s. 17) – refleksja nad politycznością technonauki jest szczególnie istotna. Technonauka jest bowiem zdolna organizować nasze życie zbiorowe oraz indywidualne w stopniu dotąd nieznanym.

Pozornie najnowsze osiągnięcia technonauki przynoszą człowiekowi wolność od wielu trosk życia codziennego. Przykładowo właściciel autonomicznego samochodu nie musi interesować się drogą podczas podróży, ponieważ pojazdem kieruje algorytm. Dzięki gromadzeniu ogromnej ilości danych możliwe jest optymalizowanie naszego życia oraz przezwyciężenie nieprzewidywalności przyszłości. Wystarczy tutaj wskazać zdolność współczesnych algorytmów do przewidywania, a zatem i stwarzania naszych pragnień konsumpcyjnych (tamże, s. 21–23). Z kolei wszelki niedobór materialny, być może w niedalekiej przyszłości, będzie mógł być zaspokojony dzięki drukarkom 3D. W świecie nie(do)rzeczy człowiek nie musi już mieć na uwadze rzeczy, które go otaczają. Rzecz zastąpiona informacją nie stawia oporu (tamże, s. 20). Świat zapełnia się Latourowskimi pośrednikami. Infosfera teoretycznie więc zwiększa naszą sprawczość oraz redukuje nasze troski, ponieważ mediatorów jest w świecie coraz mniej. Oprócz tego mieszkańcy globalnej Północy (z odpowiednio dużym portfelem) mają bowiem dostęp do tak dużej ilości zasobów, jak żadne inne społeczeństwo w przeszłości (tamże, s. 23).

Jednocześnie świat nie(do)rzeczy ma również inne oblicze. Dzięki ogromowi zbieranych danych naraża nas na coraz większy nadzór i kontrolę (tamże, s. 23). Jak pisze Han: „pod postacią udogodnień inwigilacja coraz bardziej wkrada się w codzienne życie” (tamże, s. 24). Osiągnięcia technonauki okazują się „sprawnymi informatorami,



k którzy nas monitorują i nami sterują” (tamże). Każdy krok osoby korzystającej z internetu jest możliwy do przesledzenia i zapisania (Han, 2024a, s. 65).

Zazwyczaj informacje te są zbierane w celach marketingowych, co oczywiście nie jest niczym nowym w świecie kapitalistycznym. Nowością jest jeszcze większe utowarowienie sfer życia, które do tej pory funkcjonowały w pewnym oddaleniu od relacji kapitalistycznych. Jak pisze Han: „kapitalizm informacyjny jest zintensyfikowaną formą kapitalizmu” (Han, 2023, s. 40). Dzięki mediom społecznościowym utowarowieniu ulega komunikacja, a platformy *sharing economy* komercjalizują chociażby podwózki czy gościnność.

Han wskazuje na typowe dla świata ponowoczesnego problemy sfery publicznej (zob. m.in. Bauman, 2006), takie jak atomizacja i wynikająca z niej niemożliwość tworzenia trwałych politycznych wspólnot. Zdaniem Hana w cyfrowym świecie nie(do)rzeczy mamy do czynienia nie z klasycznym tłumem, zdolnym do wymuszania swojej woli na rządzących, lecz z cyfrowym rojem. Cyfrowy rój w przeciwieństwie do tłumy nie stanowi zbiorowości My, ale zbiór zatomizowanych jednostek, których wzajemne powiązania nie tworzą stałych formacji (Han, 2024a, s. 17–19). Tego rodzaju jednostki nie tworzą sfery publicznej stanowiącej fundament państwa demokratycznego. Gromadzą się jedynie wokół charakterystycznych dla ponowoczesnego świata tożsamości, które rzadko wchodzą w dialog z innymi tożsamościami (Han, 2024b, s. 107).

Zasady rządzące światem kapitalistycznej ekonomii zaczynają rządzić również światem polityki. Wyborca zaczyna przypominać konsumenta. Jego nastroje są obiektem *data mining*, mającego na celu sterowanie jego emocjami, wskutek czego wolny obywatel przeistacza się w biernego konsumenta<sup>4</sup> (Han, 2024a, s. 64). Wypowiedzi polityków zaczynają być ściśle powiązane z dokładnie śledzonymi reakcjami zatomizowanej publiczności. Stabilne przekonania zostają zastąpione krótkoterminowymi machinacjami (Han, 2024b, s. 93). Odbiorca w świecie nie(do)rzeczy dzięki coraz bardziej zaawansowanym algorytmom coraz rzadziej spotyka się z treścią, która nie odpowiadałaby jego wizji świata (tamże, s. 94). Tym samym ludzki światopogląd staje się coraz bardziej tożsamy z poglądami podsyłanymi przez algorytm. Zdaniem Hana współczesne elity polityczne nie reprezentują już zatomizowanego ludu, lecz system, który odnosi się jedynie sam do siebie (tamże, s. 60–61).

Tym samym docieramy do kolejnego paradoksu świata nie(do)rzeczy. Z jednej strony wydaje się, że obywatel jest reprezentowany jak nigdy wcześniej. Od swojej ulubionej polityczki dostaje bowiem przekaz, który jest ściśle związany z jego światopog-

---

<sup>4</sup> Na urynkowanie i komercjalizację wielu sfer życia, które wcześniej znajdowały się w pewnym oddaleniu od władzy kapitału, wskazywał również m.in. Zygmunt Bauman (Bauman, 2009).





gładem. Z drugiej strony, jak wskazuje Han, przekaz polityczki jest w coraz większym stopniu wytworem algorytmu, który ma pomóc w zdobyciu przewagi w wojnie informacyjnej. Tego rodzaju przekaz ma jednocześnie coraz mniej wspólnego z faktycznym programem wyborczym, który będzie realizowany (tamże, s. 94–95).

Świat nie(do)rzeczy zastąpił charakterystyczną dla świata nowoczesnego biopolitykę psychopolityką. Celem psychopolityki jest kontrola ludzkich myśli i przeżyć. Dzięki *big data* jest ona w stanie gromadzić ogromne ilości danych na temat, niekoniecznie świadomych, ludzkich zachowań (Han, 2024a, s. 69–71). Jak podkreśla Han, media cyfrowe zmieniają nasze zachowania, sposób postrzegania, odczuwania, myślenia oraz zbiorowego współistnienia poniżej naszego progu decyzyjnego (tamże, s. 9). Dla władzy świata nie(do)rzeczy ciało stało się mniej interesujące niż psychika (Han, 2024b, s. 77).

Człowiek świata nie(do)rzeczy rzadko kiedy rozpoznaje swój brak sprawstwa. Na platformach społecznościowych czujemy się wolni, mimo że te wykorzystują nas i kontrolują. Władza gigantów technologicznych przestaje być widoczna, w związku z czym nie rodzi się przeciwko niej opór (Han, 2023, s. 50–51). Nie jest to bowiem władza represyjna, a permissywna. W przeciwieństwie do władzy dyscyplinarnej nie operuje ona zakazami, lecz pozytywnymi bodźcami (Han, 2024b, s. 81). Brak rozpoznania władzy jako władzy oraz odczuwana wolność stanowią doskonale zabezpieczenie trwałości *status quo* (tamże, s. 82).

Przedstawia się ona jako przyjazna i zainteresowana dobrostanem swoich użytkowników. Ciągłe zachęca do wyrażania swoich opinii, preferencji i potrzeb (Han, 2023, s. 50–51). Jest tak dlatego, że im więcej śladów w sieci człowiek pozostawia po sobie, tym więcej można zebrać danych na jego temat (Han, 2024b, s. 78). Mieszkaniec świata nie(do)rzeczy z własnej woli dzieli się danymi i opiniami z algorytmami cyfrowych gigantów. Tym samym społeczeństwo transparentności, w którym wiele informacji jest znacznie łatwiej dostępnych niż kiedykolwiek wcześniej, ściśle wiąże się ze społeczeństwem inwigilacji (Han, 2024a, s. 65–66).

Wyrażenie opinii, które w społeczeństwie nie(do)rzeczy często odbywa się za sprawą internetowych fal oburzenia, ma stosunkowo niewielki wpływ na rzeczywistość. Nierzadko koncentrują się one wokół skandali, które mają nikłe znaczenie polityczne czy społeczne. Fale oburzenia potrafią, co prawda, skutecznie kanalizować i mobilizować uwagę sporej liczby osób. Jednakże uwaga ta jest stosunkowo nietrwała i nieobliczalna, wskutek czego afektywny gniew nie jest zdolny do zmiany zastanego *status quo* (tamże, s. 15–16). Pojawianie się nowych efemerycznych fal oburzenia jest bowiem korzystne dla internetowych gigantów, które żyją z ruchu użytkowników w sieci. Niejednokrotnie również fale oburzenia ogniskują się wokół wspomnianych tożsamości.



Oczywiście można powiedzieć, że polityka zawsze była w jakimś stopniu swego rodzaju wojną informacyjną, w której emocjonalny bój toczyły ze sobą różne tożsamości. Być może polityka nigdy nie była formą racjonalnego dyskursu wbrew temu, co zdają się sugerować zwolennicy teorii deliberatywnej (zob. Habermas, 2008). Jak wskazuje Łukasz Perlikowski, problemem projektu deliberatywnego jest „nałożenie nieadekwatnej siatki pojęciowej na przedmiot obserwacji, jakim jest społeczeństwo” (Perlikowski, 2020, s. 167). Jest tak bowiem, ponieważ „teoretycy demokracji deliberatywnej stanowią wąską grupę ekspertów i naukowców, których perspektywa jest odległa od tej, jaką przyjmują zwykli obywatele” (tamże).

Cały czas jednak w erze przedpsychopolitycznej uczestnicy wojny informacyjnej mieli nieco utrudnione zadanie. Nie posiadali oni chociażby narzędzi zdolnych do tak dokładnego profilowania treści, co oznaczało, że obywatelka miała dostęp do szerszego spektrum źródeł opinii i informacji. Jej światopogląd nie był tak bardzo zrośnięty z opcją polityczną, z jaką się utożsamiała. Jak wskazuje Han, personalizacja internetu powoduje, że zawęża się nasz horyzont doświadczeń (Han, 2024b, s. 103). Ów stan tym bardziej wzmacnia plemienną tożsamość świata ponowoczesnego (tamże, s. 107).

Han, powołując się na Hannah Arendt, pisze, że zmieniać coś oznacza zrywać z tym, co zastane, by stworzyć coś zupełnie nowego (zob. Arendt, 2020). W tym celu człowiek musi pokonywać opór materii. Takiej możliwości nie ma człowiek żyjący w świecie nie(do)rzeczy, ponieważ niemal całkowicie jest on zanurzony w wytworach technonauki. Taki człowiek wybiera aktywność na smartfonie, zamiast czynić coś w świecie. Jego wolność jest jedynie pozorną wolnością konsumpcyjną, sterowaną przez algorytmy (Han, 2023, s. 30–31).

W psychopolitycznym świecie nie(do)rzeczy kluczowe dla zdobycia władzy jest kontrolowanie informacji, które mogą wywoływać pożądane zachowania (Han, 2024b, s. 75). W tego rodzaju dyskursie wygrywają bardziej inteligentne algorytmy, które są w stanie lepiej sprofilować przekaz pod konkretną osobę (tamże, s. 96). Jak pisze Han, parafrazując Carla Schmitta: „suwerenny jest ten, kto dysponuje informacjami w sieci” (tamże, s. 85).

Oczywiście świat nie(do)rzeczy w całości nie nadszedł. Być może nasz świat nigdy nie przeistoczy się w świat nie(do)rzeczy. Cały czas możemy wskazać na zewnątrz, które nie znajduje się pod pełną kontrolą tego, co cyfrowe. Oznacza to więc, że możliwa jest zmiana w świecie, która nie będzie kontrolowana przez technologicznych gigantów. Nie oznacza to jednak, że zniesienie takiego zewnątrz nie jest postulowane.

Dataiści, opisywani przez Hana, postulują, by rozwiązania polityczne wybierać przy użyciu technologii *big data* i sztucznej inteligencji. Te zdaniem dataistów, dzięki zdolności przetwarzania ogromnych ilości danych, mogłyby dać nam rozwiązania lepsze niż te wymyślane przez ludzi (Han, 2024b, s. 111). W takim społeczeństwie



tradycyjnie rozumiana polityka przestałaby być potrzebna (tamże, s. 112). Anachronizmem stałby się również koncept autonomicznej jednostki. Dataiści uważają, że zebranie odpowiedniej ilości danych na temat człowieka pozwoliłoby na prześledzenie i przewidzenie każdego ludzkiego zachowania (tamże, s. 114).

W świecie wymarzonej przez dataistów wskazane w poprzedniej części artykułu rozróżnienie na naukowca, który dysponuje laboratorium, oraz polityka, który ma tylko jedną próbę realizacji swojego pomysłu, traci rację bytu. Gromadzenie ogromnej ilości danych byłoby odpowiednikiem badania mikroba przez Pasteura. Wybór rozwiązania przez sztuczną inteligencję, a następnie jego implementacja byłyby z kolei odpowiednikiem przeniesienia laboratorium na folwark. W przeciwieństwie jednak do opowieści o Pasteurze w świecie dataistów odrzucenie proponowanego rozwiązania byłoby niemożliwe. Tym samym cały świat stałby się laboratorium.

W świecie nie(do)rzeczy dysponentami odpowiedników Pasteurowskich laboratoriów są giganci technologiczni, którzy zbierają informacje na temat interesującego ich aktora. Podobnie jak laboratorium Pasteura, giganci technologiczni po zgromadzeniu istotnych informacji mogą panować nad interesującym ich aktorem. Tym samym mogą rozszerzyć swoje laboratoria na inne przestrzenie.

Laboratorium Pasteura od gigantów technologicznych świata nie(do)rzeczy odróżniałaby zdolność śledzenia zachowań aktorów oraz możliwość ustanawiania powiązań w świecie. Możliwości Pasteura w stosunku do możliwości gigantów technologicznych były stosunkowo ograniczone. Pasteur podczas śledzenia mikroba nie miał chociażby pod ręką technologii *big data*. Giganci technologiczni dzięki możliwości przetwarzania ogromnej ilości danych są w stanie namalować znacznie precyzyjniejsze sieci interesującego ich aktora, jakim są chociażby ludzkie wybory polityczne. Dokładne prześledzenie serii translacji, jakimi są wspomniane wybory, daje gigantom technologicznym możliwość ustanowienia silnych powiązań, które Han nazwał psychopolityką.

Oczywiście rozpoznanie serii translacji i namalowanie sieci samo w sobie nie dały możliwości uprawiania psychopolityki. Nie żyjemy bowiem w świecie dataistycznym, w którym cała rzeczywistość stała się jednym laboratorium. Podobnie jak w przypadku laboratoriów Pasteura inni aktorzy musieli umożliwić i wykazać zainteresowanie. W przypadku gigantów technologicznych były to chociażby globalny kapitalizm zainteresowany zyskiem z psychopolityki. Innym aktorem umożliwiającym rozprzestrzenienie nie(do)rzeczy w ich obecnej formie byłoby zatomizowane społeczeństwo świata ponowoczesnego. Społeczeństwo to, pozbawione własnych silnych powiązań w postaci reprezentacji politycznej, stało się uczestnikiem cyfrowego roju.

W rozprzestrzenianiu nie(do)rzeczy udział pojedynczego człowieka zdaje się jednak znacznie mniejszy niż w przypadku laboratorium Pasteura. Rolnik teoretycznie mógł się nie zgodzić na zorganizowanie laboratorium w swoim gospodarstwie. Człowiek



w psychopolitycznym świecie taką możliwość ztraca, ponieważ jego pragnienia coraz bardziej zrastają się z nie(do)rzecznymi algorytmami.

## Podsumowanie

Jak wskazałem we wstępie, ujęcie kształtu ludzkiej podmiotowości z rozrastającym się światem nie(do)rzeczy za pomocą języka ANT ma moim zdaniem dwie zalety.

Po pierwsze, dzięki nadaniu sprawstwa wytworom technonauki pozwala pomyśleć o nich w kategoriach innych niż te proponowane przez instrumentalizm technologiczny. Pogląd ten głosi, że to nie technonauka, lecz jej użycie może wywołać destabilizujące (lub jakiegokolwiek inne) skutki społeczne i polityczne. Na gruncie tego poglądu wytwory technonauki same w sobie pozostają neutralne. Źródła ewentualnych negatywnych skutków związanych z technonauką upatruje się w złym zastosowaniu osiągnięć technonauki. W ramach instrumentalizmu technologicznego z odpowiedzialności zazwyczaj wyklucza się inżynierów i naukowców. Negatywną rolę przypisuje się najczęściej politykom oraz innym aktorom, którzy z nauką nie są związani (Bińczyk, 2012, s. 18–19; zob. Mucha, 2009).

Instrumentalizm technologiczny na gruncie Latourowskiej koncepcji technonauki w ogóle wydaje się wykluczony. Mnogość oraz gęstość powiązań aktorów ludzkich i pozaludzkich zaangażowanych w powstawanie wytworów technonauki wykluczają wyabstrahowanie samego neutralnego wytworu od jego ewentualnego dobrego lub złego zastosowania.

Wyabstrahowanie neutralnego wytworu technonauki od jego zastosowania byłoby o wiele trudniejsze w cyfrowym świecie nie(do)rzeczy niż chociażby w czasach laboratorium Pasteura. Jak wskazuje Ewa Bińczyk, współcześnie rozróżnienie na „kontekst” zewnętrzny nauki i „czysto” teoretyczne badania „wewnątrz” nauki ma coraz mniej sensu (Bińczyk, 2012, s. 287). Coraz częściej podkreśla się, że nauka weszła w fazę postakademicką, w której znika rozróżnienie na naukę akademicką oraz przemysłową – rządzącą się zasadami rynku (tamże, s. 289).

Z technonauką postakademicką mielibyśmy chociażby do czynienia w przypadku cyfrowych gigantów będących głównymi projektantami nie(do)rzeczy opisywanych w drugiej części niniejszego artykułu. Heterogeniczność powiązań w świecie globalnego kapitalizmu powoduje, że odnalezienie cyfrowego giganta X, który ponosiłby winę za powstanie problemu Y, również wydaje się bezcelowe. Jak wskazuje chociażby Mark Fisher, kapitał nie ma centrum, które byłoby zdolne do wzięcia odpowiedzialności (Fisher, 2020, s. 91). Winna nigdy nie byłaby pojedyncza korporacja czy pojedynczy człowiek, a raczej cała struktura.



Druga zaleta ujęcia relacji kształtu ludzkiej podmiotowości i rozrastającego się świata nie(do)rzeczy za pomocą ANT wiąże się z zaletą pierwszą. Jest nią możliwość ujęcia heterogenicznych relacji w świecie. ANT umożliwia ujęcie sprawstwa nie tylko bytów ludzkich, ale również bytów pozaludzkich. Jak wskazuje Michał Wróblewski, nacisk Latoura na śledzenie między lokalnymi a globalnymi powiązaniem może nam pomóc śledzić stosunki władzy w świecie (Wróblewski, 2015, s. 160). Umożliwia to ujęcie wytworów technonauki świata nie(do)rzeczy jako pełnoprawnych aktorów powiązanych z wieloma heterogenicznymi aktorami.

Takie heterogeniczne myślenie o relacjach władzy może okazać się szczególnie użyteczne, kiedy deliberacyjny model polityczności nie funkcjonuje w pełni. W pewnym stopniu takim światem byłaby nasza nie(do)rzeczna rzeczywistość. Deliberacja o nowych rozwiązaniach technonaukowych może być utrudniona, kiedy same te rozwiązania mają możliwość kształtowania ludzkich światopoglądów. Jak wskazuje Wróblewski, dzięki śledzeniu heterogenicznych powiązań w świecie możemy prześledzić wprowadzenie wytworów technonauki, które odbywa się poza deliberatywną sferą publiczną (tamże, s. 159). Dzięki ANT wytwory technonauki świata nie(do)rzeczy mogą być ujęte jako jedno ze źródeł władzy kształtujących naszą rzeczywistość.

Wadą ujęcia relacji ludzkiej podmiotowości i rozrastającego się świata nie(do)rzeczy językiem ANT byłoby, moim zdaniem, polityczne usytuowanie teorii aktora-sieci. Wydaje się, że Latour, przynajmniej w jakimś stopniu, zakłada wysoką sprawczość człowieka w kształtowaniu relacji w świecie. Mówiąc inaczej, wydaje się, że Latour z góry zakłada, iż człowiek ma możliwość uprawiania polityki, tj. „stopniowej kompozycji wspólnego świata” (Latour, 2009, s. 38). W świecie opanowanym przez Hanowskie nie(do)rzeczy takie założenie może być dyskusyjne.

Zdaniem Latoura, by móc skuteczniej uprawiać politykę, należy zastąpić charakterystyczny dla nowoczesnego świata dualizm natury i kultury (zob. Latour, 2011) podziałem na władzę brania pod uwagę i władzę porządkowania. Nowy podział zbiorowości bytów ludzkich i pozaludzkich, w polskim tłumaczeniu *Polityki natury* zwany kolektywem, ma zapewnić, że z jednej strony dyskusja o braniu pod uwagę różnych bytów nie zostanie przedwcześnie zamknięta, z drugiej zaś – że byt wzięty pod uwagę zostanie dopasowany do obecnego kształtu kolektywu (tamże, s. 160). Oczywiście ów podział nie odnosi się do jakichś faktycznie obradujących gremiów, lecz stanowi pewną metaforę działań heterogenicznie powiązanych aktorów.

Przykładowo mikroby we Francji przed Pasteurem domagały się wzięcia pod uwagę poprzez atakowanie bydła. Mówiąc inaczej, działając w świecie, to znaczy będąc aktorem, domagały się, by brać je pod uwagę podczas podejmowanych decyzji. W tamtym momencie mikroby były propozycjami (tamże, s. 130), to znaczy bytami, które co prawda są aktorami, jednak nierozpoznanymi przez kolektyw. Zaczęło się to



zmieniać za sprawą Pasteura, który dzięki zaangażowaniu odpowiedniej aparatury dokonał artykulacji wirusów, czyli sprawił, że stały się one widoczne dla kolektywu (tamże, s. 132–133). Po tym kolektyw mógł wziąć pod uwagę mikroby lub nie. Jak wiemy, mikroby zostały wzięte pod uwagę, ponieważ przyporządkowano im miejsce w istniejącym kolektywie – dzięki rozprzestrzenieniu laboratoriów były one zwalczane oraz generalnie zaprzestano kwestionowania ich istnienia (tamże, s. 160).

Warto podkreślić, że sama artykulacja nie wystarcza, by jakaś propozycja była wzięta pod uwagę. Przykładowo pierwszy tekst dowodzący ludzkiego wpływu na globalne ocieplenie został opublikowany w 1981 roku (Bińczyk, 2018, s. 44), a mimo to do dzisiaj przy podejmowanych decyzjach nie zawsze bierze się pod uwagę potencjalne skutki zmian klimatycznych, choć te są znane (tamże, s. 48).

Wydaje się, że współcześnie większość ludzkości będąca pod władzą psychopolityki nie(do)rzeczy nie ma możliwości brania pod uwagę propozycji, a następnie ich porządkowania, ponieważ nie gra kluczowej roli w kolektywie. Ludzkość pod władzą psychopolityki w coraz mniejszym stopniu jest mediatorem – w coraz mniejszym stopniu robi rzeczy niespodziewane. Im bardziej ludzkość jest okiełznana przez psychopolitykę, tym mniej kolektyw organizowany przez psychopolitycznych władców musi się z nią liczyć. Oznacza to, że spora część ludzkości, ta, która nie dysponuje informacjami w sieci, w przeciwieństwie do mikrobów, ma niewielką zdolność zmuszenia kolektywu do wzięcia jej pod uwagę.

Niesuwerenna część ludzkości musi zatem odzyskać sprawczość, by móc zdobyć wyższą pozycję w kolektywie. Zapewne cel ten nie zostanie osiągnięty przez atomizowany cyfrowy rój. Wytwarza on bowiem mniej silnych powiązań niż cyfrowi giganci, w związku z czym jest słabszym źródłem władzy. Odpowiedzią na to powinna być grupowa, polityczna aktywność, która wspomniane powiązania wytwarza. Jedną z teoretycznych propozycji takiej aktywności jest chociażby lewicowy populizm Chantal Mouffe. Koncepcja Mouffe zakłada pogłębienie i poszerzenie demokracji za sprawą politycznego podziału na „my”, składającego się z pracowników, imigrantów, prekarnej klasy średniej czy społeczności LGBT, które wspólnie przeciwstawiać się będzie „oligarchii” (Mouffe, 2020, s. 27). Podział na szerokie „my” oraz wąską „oligarchię” może okazać się interesujący w świecie, w którym kontrolę nad nie(do)rzeczami sprawuje niewielka grupa.

Propozycja Mouffe nie wymaga przy tym całkowitego przewartościowania naszego świata. Postuluje ona, by przy użyciu narzędzi oferowanych przez demokrację liberalną ustanowić bardziej demokratyczną hegemonię (tamże, s. 38). Demokracja jest rozumiana jako pełniejsze urzeczywistnienie zasady „wolności i równości dla wszystkich” (tamże, s. 41) w większej ilości relacji społecznych (tamże, s. 63). Celem lewicowego populizmu byłoby zatem odzyskanie statusu bardziej sprawczego aktora przez większą

grupę ludzi za pomocą zbiorowego politycznego działania skierowanego przeciwko grupie skupiającej władzę.

Oczywiście nie da się dzisiaj przewidzieć, jak dokładnie będzie wyglądał świat demokratycznej hegemonii. Ta może przybierać różne formy zależnie od wybranych ścieżek (tamże, s. 51). Jedną z takich form może być ta opisana przez Aarona Bastaniego. Zakłada ona zastosowanie osiągnięć współczesnej technonauki do stworzenia świata postkapitalistycznego egalitarnego dobrobytu (zob. Bastani, 2022).

## Bibliografia

- Abriszewski, K. (2008). *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Abriszewski, K. (2010). *Splatając na nowo ANT. Wstęp do „Splatając na nowo to, co społeczne”*. [W:] Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Arendt, H. (2020). *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bastani, A. (2022). *W pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm. Manifest*, tłum. J. Bednarek. Poznań: Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2009). *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bińczyk, E. (2012). *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Callon, M. (2014). *Spółeczeństwo w procesie tworzenia: badania technologii jako narzędzie analizy socjologicznej*, tłum. R. Sojak. [W:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Fisher, M. (2020). *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. M. Łukasiewicz, W. Lipnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Han, B.-Ch. (2023). *Nie(do)rzeczy*, tłum. M. J. Leszczyński. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Han, B.-Ch. (2024a). *W cyfrowym roju*. [W:] *Kryzys narracji i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Han, B.-Ch. (2024b). *Infokracja. Rewolucja cyfrowa i kryzys demokracji*. [W:] *Kryzys narracji i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hanisch, C. (1969). *The Personal Is Political*.



- Latour, B. (2009). *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, B. (2012). *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. pod red. K. Abriszewskiego. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Latour, B. (2013). *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, tłum. Ł. Afeltowicz. „AVANT. Pismo awangardy filozoficzno-naukowej”, 1, s. 17–48.
- Latour, B. (2014). *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, tłum. K. Abriszewski, Ł. Afeltowicz. [W:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Law, J. (2014). *Uwagi na temat teorii aktora-sieci: wytwarzanie ładu, strategia i heterogeniczność*, tłum. K. Abriszewski. [W:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Lukács, G. (2013). *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*. [W:] G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o dialektyce marksistowskiej*, tłum. M. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marks, K. (1970). *Kapitał*, t. 1: *Krytyka ekonomii politycznej*, tłum. zespół. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mouffe, Ch. (2020). *W obronie lewicowego populizmu*, tłum. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mucha, J. (2009). *Uspołeczniona racjonalność technologiczna. Naukowcy z AGH wobec cywilizacyjnych wyzwań i zagrożeń współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Perlikowski, Ł. (2020). *Pluralizm i racjonalność w świetle demokracji deliberatywnej*. Płock: Wydawnictwo Naukowe Mazowieckiej Uczelni Publicznej w Płocku.
- Wróblewski, M. (2015). *Teoria aktora-sieci, zaangażowany program studiów nad nauką a problem polityczności*. „Prace Kulturoznawcze”, 18, s. 143–161.



# Kreacja siebie w świecie wirtualnym jako krok ku wyzwoleniu

Self-creation in the Virtual World as a Step towards Liberation

### Abstract:

The article analyzes how modern technologies support the emancipation of minority groups through self-creation and expression. It begins with a discussion of oppression in social discourse, highlighting the difficulties associated with linguistic constraints. The text then focuses on the legitimization of first-person perspectives and communication strategies to break discursive silence. The article presents examples of the use of technology, such as increasing communication reach, community building and avatarization, as tools to enable minorities to express themselves and gain a voice, contributing to the construction of a more equal society.

**Keywords:** technology, emancipation, self-creation, communication, first-person perspective, avatarization, community

**Słowa kluczowe:** technologia, emancypacja, autokreacja, komunikacja, pierwszoosobowa perspektywa, awataryzacja, społeczność

## Wprowadzenie

W ramach refleksji nad sytuacją społeczną, w której technologia staje się coraz większym aktorem, w artykule zostanie przybliżona kwestia emancypacji grup mniejszościowych<sup>1</sup> – w jaki sposób nowoczesne technologie mogą umożliwić i ułatwić wychodzenie z opresji. Szczególnie rozważony zostanie aspekt autokreacji w ramach ekspresji siebie. Celem tego artykułu jest zbadanie, jak możliwe jest wydostanie się

---

<sup>1</sup> W artykule posługuję się pojęciem „mniejszości” nie w ścisłym znaczeniu zdefiniowanym w międzynarodowych (np. europejskich) aktach prawnych. Głównie będę wspominać przykłady opresji wobec kobiet, osób transpłciowych, niebinarnych oraz osób neuroatypowych.



z impasu struktury kolistej charakteryzującej stałość dominującego dyskursywnie schematu ontologicznego, aby kreować coraz bardziej równościowe społeczeństwo.

Na początku artykułu zostanie wprowadzone pojęcie opresji, a także zostaną omówione jej przejawy w dyskursie. Podkreślę, jak trudna w ramach ograniczeń języka staje się eksplikacja własnego doświadczenia, co utrudnia z kolei uzyskanie wsparcia społecznego i wyrównanie szans. Następnie przejdę do kwestii, jakie są możliwości wyjścia ze wspomnianego impasu, koncentrując się na aspekcie uprawomocnienia perspektywy pierwszoosobowej. Kolejnym punktem w rozważaniach będzie analiza komunikacji – jak możliwe jest zakomunikowanie swojego doświadczenia, które było nieujmowane i pomijane dyskursywnie. Na końcu przedstawię przykłady wykorzystania technologii do zyskiwania głosu przez mniejszości, jakimi są: zwiększone zasięgi docierania do innych osób w społeczeństwie, możliwość budowania społeczności oraz awataryzacja.

Platformy społecznościowe są dziś dużą częścią życia ludzi, zatem pomijanie ich roli w dążeniu do tolerancyjnego społeczeństwa byłoby dużym niedopatrzeniem. Powiązaniem z nimi zagrożeniem – w postaci unifikowania treści pod kątem dominującej formy komunikacji – są mechanizmy systemów algorytmicznych. Z jednej strony mogą one ułatwiać dostęp do treści tworzonych przez osoby o podobnych doświadczeniach, z drugiej jednak niosą ze sobą ryzyko ujednolicania tematycznego (np. spowodowane premiowaniem najbardziej popularnych treści), co koliduje z dążeniem do pluralistycznego społeczeństwa afirmatywnego wobec różnic i zwiększania tolerancji w oparciu o reprezentację różnorodności. Niesie to także ze sobą zagrożenie zwiększonej polaryzacji społecznej poprzez tworzenie tzw. baniek informacyjnych.

Z powodu ograniczeń objętościowych tekstu w artykule nie poruszono zagadnienia szans, problemów czy zagrożeń, które wiążą się z wykorzystaniem nowoczesnych technologii. Artykuł nie jest dogłębnym studium relacji między technologią a autokreacją i wytwarzaniem własnej podmiotowości społecznej, lecz służy zwróceniu uwagi na pewne możliwości emancypacyjne, przedstawione w formie przykładów, które mogą także być inspirujące w ramach namysłu nad sytuacjami, w których uczestniczą inaczej skategoryzowani aktorzy sieci polityczno-społecznej.

## **Trudności w eksplikowaniu doświadczenia**

Opieranie się na zastanym schemacie ontologicznym hegemonicznej grupy uprawomocnienia jego status jako domyślnego i podstawowego dla funkcjonowania społecznego. Wraz z tym utrudnione staje się wyjście poza jego obręb i wzięcie pod uwagę potrzeb grup, których interesy i perspektywy są inne niż tej dominującej. W historii kultury zachodniej następowała afirmacja racjonalności, z którą wiązano poznanie prawdy



(uznawanej za jedną z ważniejszych wartości w ramach historii zachodniej filozofii), a także człowieczeństwo – poprzez odgrodenie człowieka od innych zwierząt.

To, które doświadczenie zostanie uznane za „prawdziwe”, prowadzi do ustanowienia autorytetu i uprzywilejowania. To dominująca grupa wyznacza, co jest „typowe”, „normalne”, postulując pewien normatywny ideał człowieka. Odstający od tego ideału są odczłowieczani w dyskursie, ponieważ odbiera im się cechę postulowaną jako „ludzka” – racjonalność. Jak to ujęła Jenara Narenberg: „Historia, język, kontekst i władza to czynniki w dużym stopniu determinujące, kto będzie uznawany za «normalnego», a kto za «niewłaściwego»” (Narenberg, 2022, s. 47).

W kulturze zachodniej twórcami dzieł, które zwykle brano pod uwagę, byli dorośli mężczyźni o wyższym statusie społecznym i jasnym odcieniu skóry. Pisząc o tym, co jest wartościowe, wnioskowali na podstawie swojej perspektywy, zatem konkludowali zwykle tym, co dla nich samych istotne, oraz że jest to najlepiej spełniane przez ludzi podobnych do nich samych (Braidotti, 2009, s. 63).

W historii zachodniej uznawano mężczyznę za wzór, a kobietę za przeciwieństwo bądź marne podobieństwo egzemplifikujące te „gorsze” cechy, za kogoś dalszego od stanu „ideału”<sup>2</sup>. Był to przejaw seksizmu w ramach patriarchalnej struktury. Do postulowanego ideału należało także „bycie białym”, co prowadziło do ugruntowania rasizmu (McCarthy, 2015). W historii dochodziło do takich przypadków jak przetrzymywanie osób o innym odcieniu skóry w zoo, ponieważ uznawano je za mniej „ludzkie”, a bardziej „zwierzęce” (McCarthy, 2015). Dominujące w zachodnim społeczeństwie było także ujęcie heteronormatywne, co utrudniało zauważenie istnienia osób, których orientacja seksualna i tożsamość płciowa nie mieściły się w postulowanych binarnych ramach. Takim osobom przypisywano zaburzenia psychiczne (Cauldwell, 2006, s. 40). Budowanie pojęciowości dotyczącej opisu doświadczenia tych osób było znacznie utrudnione, np. przez łączenie tożsamości płciowej z orientacją seksualną (Halperin, 2021, s. 648).

W dobie próby obiektywizacji wszystkiego przez naukowy dyskurs to, co wytrąca się z przyjmowanego ujęcia, wrzucane jest w kategorię „zaburzenia” (Wróblewski, 2016, s. 24). Powołanie się na dokonania w dziedzinie psychiatrii ułatwia zdyskredytowanie czyjegoś doświadczenia bądź czyjejś tożsamości poprzez dopasowanie ich do etykietek medycznych wskazujących na coś „nietypowego”, „nienaturalnego”<sup>3</sup>. Już samo zaszufładowanie danej rzeczy w taki sposób ma wpływ społeczny. Nie pomaga też to, że w powszechnym języku funkcjonuje określenie tego, co w jakiś sposób odmienne

<sup>2</sup> Przykłady takich twórców zob. Pakszys, 2004, s. 101.

<sup>3</sup> O patologizacji zwykłych doświadczeń kobiet i osób transpłciowych w ramach androcentryzmu medycyny, np. ciąży, menstruacji, dysfornii płciowej, zob. Koyama, 2003, s. 256.

(i w tym sensie niekiedy nacechowane negatywnie), nazewnictwem zaczerpniętym ze słownika medycznego<sup>4</sup>. Takie zjawiska są powszechne w społeczeństwie – powodują nasilanie się negatywnych konotacji związanych z tymi terminami i napędzają dyskryminację<sup>5</sup>. W dyskursie naukowym, filozoficznym używano także określenia „schizofreniczny”<sup>6</sup> jako odnoszącego się do czegoś, co poszatkowane, nieustrukturyzowane<sup>7</sup>.

Jednostki, których doświadczenie nie jest bazowe dla normatywnego ujęcia, nie mają zbyt wielkiego pola do tworzenia narracji o sobie. Na przykład: dla osób niebinarnych bądź innych spod *umbrella term* transpłciowości znacznie utrudnione jest wyjście spoza binarnej kategorii płci (określanej jako żeńska lub męska), która jest przypisywana niezależnie od tej jednostki i w dużej mierze warunkuje jej postrzeganie przez innych, jej socjalizację i inne aspekty przekładające się na byt tej jednostki. Osobom, które sytuują się poza tym binarnym schematem, odbiera się prawo do stanowienia o sobie w kategorii płciowości (także niebinarnie pojmowanej) w zgodności z samoidentyfikacją.

Sposobem na przekazanie swojego doświadczenia może być zakomunikowanie problemów napotykanych w ramach funkcjonowania w społeczeństwie. Taki zabieg został wykorzystany w tekście *Cisgenderowy przywilej: rzecz o przywilejach wyrażania normatywnego genderu* (Taylor, 2021, s. 731) poprzez zaprezentowanie kwestionariusza z pytaniami, których celem jest wprowadzenie osób czytających w trudności, z jakimi mogą się mierzyć osoby, których tożsamość bądź ekspresja płciowa nie korespondują w ramach społecznych norm z płcią przypisaną im przy urodzeniu. Jednak taka metoda komunikacji wciąż nie umożliwia wyjścia poza pojęciowość funkcjonującą według esencjonalizującego (Koyama, 2003, s. 250) paradygmatu heteronormatywnego.

Innym przykładem dyskursywnego przemilczenia i braku narzędzi językowych jest nieobecność w szerszej dyskusji społecznej takich kwestii jak „gwałt na randce” czy

---

<sup>4</sup> O takim zjawisku w kontekście osób z niepełnosprawnością piszą A. Masłowska i M. Dmochowska: „Samo nazewnictwo jest już stygmatyzujące, zazwyczaj określa się bowiem takie osoby jako «upośledzone», «chore umysłowo», «niedorozwinięte», co sugeruje dziwność, «nienormalność», zagrożenie, śmieszność, obcość, a nawet wyłączenie ze skojarzeniowego kręgu «ludzi» (*homo sapiens*, istota myśląca)”, zob. Masłowska, Dmochowska, 2013, s. 202–203.

<sup>5</sup> Wśród dzieci i młodzieży zdarza się słyszeć takie formy obelg odnoszące się np. do spektrum autyzmu lub zespołu Downa.

<sup>6</sup> Przykładem dzieła, w którym użyto tego określenia, jest *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia* G. Deleuze’a i F. Guattariego.

<sup>7</sup> Nazwy części chorób pochodzą od słów używanych zwyczajowo. Te słowa kiedyś nie miały tak mocnych konotacji z medycyną. Jednak dzisiaj, w ramach uprzywilejowania dyskursu naukowego jako obiektywnego, posługiwanie się pojęciami używanymi w dyskursie medycznym zdaje się bardziej ryzykowne w skutkach przez powiązanie normy medycznej z normą człowieka.



„przemoc domowa” do około lat 70. XX wieku (Kruks, 2017, s. 612–619). Nie znaczy to, że takie zjawiska nie zdarzały się wcześniej. Nie były nazwane i poruszane przez osoby doświadczające tego cierpienia w sferze publicznej.

## Sposoby wyrażania własnej perspektywy

Grupom, które nie wpisują się w dominujący ideał, przypisuje się „dziwność”, „inność”, „szaleństwo” itp. Stąd, w ramach twórczości skupionych na emancypacji, zauważalne jest zwrócenie się ku temu, co wychodzi poza zastany schemat. W literaturze queer oraz feministycznej można znaleźć próbę afirmowania tego i uznania właśnie tych cech za wzór bądź dominującą wartość<sup>8</sup>. Wraz z tym podkreśla się także zmienność i dynamiczność w kontrze do statyki i stabilności. Przykładem takiego podejścia może być zwrot epistemologiczny ku cechom łączonym z kobiecością, takim jak cielesność oraz afektywność (Adamiak, 2023, s. 97), w opozycji do pojmowania odmaterializowanego rozumu jako źródła racjonalności, a zatem prawdy. W ramach tego w niektórych feministycznych i postfeministycznych teoriach skupienie zostaje nakierowane na ciało przeżywane jako podstawę doświadczeniową (Braidotti, 2009, s. 241). Uprawomocnienie opisu pierwszoosobowego, poprzez zwrot ku bezpośredniemu doświadczeniu, jako źródła prawdy działa otwierająco na dyskurs, ponieważ dopuszcza do niego każdorazowo różne u wyjścia ucieleśnione i usytuowane perspektywy.

Trzeba jednak zauważyć, że samo odwrócenie aksjologicznego dyskursu zdaje się niewystarczające w kontekście emancypacji i przeobrażania tego dyskursu (Smith, Watson, 2021, s. 58). Wspomniany zabieg odwrócenia dotyczy przeobrażenia w ramach zastanego schematu symbolicznego – jest zabiegiem immanentnym wobec niego. Immanentne przeobrażenie może służyć jako przykład kroku do afirmacji wszelkiej inności i ufundowania różnicy jako budującej dialog społeczny. W ramach walki z opresją i próby wypracowania społecznej strategii włączającej perspektywy należy rozpatrywać możliwości transcendowania dyskursywnego poza *status quo* i możliwe do eksplikacji treści w jego zakresie.

Grupy opresjonowane mogą wykorzystywać przypisane im cechy jako formę opowiedzenia nowych historii i zaproponowania nowych konotacji związanych z tymi pojęciami, by wymazywać ich pejoratywne skojarzenia. Zagrożeniem wiążącym się z takim działaniem jest możliwa esencjalizacja poszczególnych grup i utrzymanie istniejących podziałów bądź wprowadzanie nowych, które będą oparte na negatywnym (jako wykluczającym), a nie afirmatywnym pojęciu różnicy. Wypracowując równościową strategię społeczną, należy odrzucić esencjonalne charakteryzacje poszczegól-

<sup>8</sup> Zob. Butler, 2021, s. 222.



nych grup i dążyć do uznania podmiotu za splot przeróżnych, niezdeterminowanych w ostateczny sposób cech (Braidotti, 2009, s. 37).

Wracając do przykładu związanego z opresją opartą na patriarchalnych strukturach i niewystarczalności immanentnego przeobrażenia, należy zauważyć, że celem jest odejście od postulowanych jakościowych różnic jako istotowo odpowiadającym pewnym cechom oraz wiążącej się z nimi hierarchizacji aksjologicznej. Zatem tak jak kobiety (i inne opresjonowane grupy) są równie rozumne jak mężczyźni, tak też mężczyźni (bądź inne dominujące grupy, w zależności od tego, jak ustawi się je w relacji i gdzie zauważy się różnicę) są afektywni i mogą być „nieracjonalni”. Inspirujący w tej sprawie jest postulat Lucy Irigaray: „Odzyskać nasze szaleństwo i oddać mężczyznom ich własne”<sup>9</sup>. Wspomniane transcendowanie dyskursywne w kontekście ujęcia heteronormatywnego może dotyczyć np. podniesienia kwestii osób niebinarnych. Poszerzenie kategorii związanych z płciowością i dopuszczanie do narracji tych wykraczających poza binarne rozróżnienia umożliwiające jest poprzez zwrot ku jednostkom i temu, jak poszczególne cechy tworzą z nich całości. Taka postawa jest alternatywą dla uogólniania różnic i narzucania ich grupom, a także automatycznego określania czyjejs tożsamości bądź przynależności do danej grupy na podstawie wykrojonych z całości części.

Poruszając się jedynie w ramach zastanego obszaru symboliczno-językowego, który fundowany jest przez grupy dominujące, w debacie publicznej dochodzi do pomijania kwestii związanych z grupami mniejszościowymi – mającymi mniejszą siłę przebiecia polityczno-społecznego. Ważnym punktem wskazującym na zmianę paradygmatu w myśli progresywnej jest zwrot ku opisowi autobiograficznemu, który umożliwia zaprezentowanie innej formy narracji niż ta domyślna, pozwalając na zmianę praktyk dyskursywnych. Taka forma przyjmowana była w ramach rozwijania myśli feministycznej (Adamiak, 2023, s. 45) oraz praktykowana jest do dzisiaj. To podejście ma wpływ także na inne dziedziny, np. socjologię<sup>10</sup> lub antropologię (Masłowska, Dmochowska, 2013, s. 63). Aby opisywać fenomeny, muszą one zostać doświadczone, wyłapanie. Stąd forma pierwszoosobowa jest przydatną metodą do rozwinięcia opisu rzeczywistości. Aby zwrócić uwagę na jakiś problem, bardzo pomocne jest ujęcie go i eksplikacja, a te mogą zostać wykonane i podniesione przez jednostki, które doświadczają danych zjawisk. Takie podejście pozwala na poszerzenie perspektywy ujęcia jakiegoś tematu, wskazuje na nowe możliwe powiązania go z innymi oraz pomaga wytyczyć ścieżki świeżego, interdyscyplinarnego spojrzenia mogącego twórczo rozwinąć nurtujące naukowo i społecznie kwestie.

<sup>9</sup> L. Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, cyt. za: Adamiak, 2023, s. 97.

<sup>10</sup> Przykładem może być praca Justyny Kajty – zob. Kajta, 2013, s. 63.



Inspirującą teorią, w ramach rozwoju namysłu nad pierwszoosobową perspektywą jako uprawomocnionym źródłem wiedzy, jest fenomenologia. Jak zostało wspomniane powyżej, w myśli feministycznej nacisk położono na pierwszoosobowe opisy doświadczenia. Filozofka Bonnie Mann uznaje ważność fenomenologii jako praktyki uwydatniającej rolę doświadczeń, która może być pomocna dla feminizmu (Adamiak, 2023, s. 32). Ta intuicja dotycząca praktyki jest także bliska innemu fenomenologowi, Maurice'owi Merleau-Ponty'emu, którego teoria koncentruje się na pojęciu ciała, rozumianego jako węzeł żywych znaczeń (Merleau-Ponty, 2001, s. 172), stąd skierowanie na to, co i jak jest doświadczane dzięki ciału, staje się centralnym celem badania. W autokreacji, stanowieniu o sobie, pisaniu własnej historii siebie i tworzeniu swojej tożsamości kluczowa jest rola tej osoby, która działa – „ja”, które doświadcza, interpretuje i przekazuje. To, jak dany podmiot rozumie rzeczy i kategoryzuje oraz jak komunikuje informacje, daje wgląd w jego postrzeganie i doświadczenie, a zatem zauważenie nowych, wartych podniesienia w debacie społecznej kwestii wynikających z eksplikacji nowych perspektyw.

## **Komunikacja doświadczenia i dialog społeczny**

Narzucającą się kwestią w tak naszkicowanej problematyce jest to, jak w ramach utrzymwanego *status quo* może nastąpić wspomniana eksplikacja doświadczenia, która pozostanie zrozumiana przez innych członków społeczności i ostatecznie pociągnie za sobą ruch emancypacyjny<sup>11</sup>. Jak wykuwać nowe pojęcia, które umożliwią wyrażanie doświadczenia – w tym doświadczenia opresji – w ramach zastanego schematu ontologicznego, nieuwzględniającego takich zjawisk. Przykładem wprowadzenia w naświetlenie możliwego rozwiązania, związanym z nowoczesnymi technologiami, może być odniesienie do funkcji w internetowej grze „Howrse”. Poza zajmowaniem się końmi i własną stajnią każda osoba użytkująca miała swoją stronę, na której było miejsce na tzw. „prezentację”, czyli pole, w którym można było napisać coś o sobie, sformatować tekst, a także wstawić treści wizualne, takie jak obrazy. Taki sposób autokreacji może zostać uznany za analogię do próby wyrażenia siebie przez jednostkę w ramach narzuconego i powszechnego dyskursu. Zasady są jasne i nie ma w nich żadnego skomplikowania, ale jako takie ograniczają to, co możliwe do przekazania i ujęcia.

---

<sup>11</sup> Nie poruszam w tym artykule kwestii tego, jak możliwa jest eksplikacja jakiegokolwiek doświadczenia oraz jak możliwe jest intersubiektywne porozumienie. Te kwestie są podnoszone w ramach tradycji fenomenologicznej i hermeneutycznej, na które nie ma w tym artykule tyle miejsca. Argumenty w ramach debaty na temat pojęcia doświadczenia w feminizmie poruszone są w twórczości M. Adamiak. Zob. Adamiak, 2023.



Poza tym gra dawała także możliwość formatowania swojej prezentacji w języku HTML, czyli zbudowania struktury takiej prezentacji bardziej u podstaw. Kodowanie w języku HTML umożliwiło stworzenie bardziej rozbudowanych form wizualnych, np. zrobienie tła na grafice bądź ustawienie ramek z suwakami. Jednym ze sposobów osiągnięcia takiego efektu mogło być poproszenie kogoś, kto zna język HTML, o pomoc, co wiązało się z koniecznością wyrażenia dokładnie tego, co i jak oczekiwane – zwiększając tym samym ryzyko porażki takiego projektu przez możliwość niezrozumienia. Kreacja treści odpowiadających dokładnie temu, jak osoba grająca chce się zaprezentować – autokreacji – wymagała nauki języka HTML przez osobę grającą.

Przenosząc analogię z tego przykładu na problem wyrażenia siebie w ramach zastanego schematu symbolicznego, językowego, należy zauważyć, że zyskanie umiejętności wyrażenia siebie wymaga pracy. Wiąże się to z aktywnym szukaniem oraz analizą (np. dla osób nieheteronormatywnych taką formą mogłoby być sięganie do literatury związanej z teorią queer, a także do treści z zakresu antropologii, sztuki i innych) i konfrontowaniem tego, co zastane, z własną interpretacją, a także uczestnictwem w dialogu. Dialog jest tu komponentem koniecznym, ponieważ to w nim następuje otwarcie na drugą osobę i na to, co przez nią przekazywane. W ramach dialogu następuje wzajemne zaproszenie obu stron do współuczestnictwa w poznaniu doświadczeniowego i hermeneutycznego świata każdej z jednostek poprzez ekspresję<sup>12</sup>.

W kontekście dialogu nie sposób nie wspomnieć o komunikacji. Centralnym zagadnieniem dla aktywistycznego i emancypacyjnego działania, które opiera się na zwracaniu uwagi społecznej na różne kwestie, jest to, jak formułować komunikaty, które następnie zostaną odebrane i zrozumiane. Formułowane tezy muszą spełnić pewne kryteria wspólnego odniesienia, by mogły się stać częścią społecznej debaty.

Jeśli przyjmie się, że język formuje się poprzez użycie, to właśnie wprowadzanie własnej perspektywy jest kluczowe dla osiągnięcia celu, jakim jest włączenie do praktyki społecznej postulatów grup opresjonowanych. Nie jest tak, że pojęcia mają sztywne desygnaty i że słowa są stabilnie ustanowione w całej sieci językowych zależności. Język

---

<sup>12</sup> Innym ciekawym zjawiskiem występującym w ramach wspomnianych „prezentacji” w grze Howrse było to, że wstawiano w nich hiperłącza do zewnętrznych blogów, które służyły jako zaproszenie osoby przeglądającej prezentację do odwiedzenia także innych sfer doświadczenia osoby zapraszającej. Niektóre z tych blogów były skoncentrowane na tworzeniu społeczności, w ramach której osoby uczestniczące pisały opowiadania związane z przeżyciami kreowanej postaci. Zatem zaproszenie innej osoby do „swojego świata” nie odbywało się jedynie poprzez zaproszenie do biernego oglądania, a skoncentrowane było na możliwości współuczestnictwa i współtworzenia. Popularne były blogi dotyczące życia wyimaginowanej społeczności, np. wilków. Przykład takiego bloga (już nietworzonego) znajduje się pod linkiem: <https://wataha-wilkow-burzy.jimdofree.com/> (dostęp: 15.02.2024).





ewoluuje i jest czymś płynnym, ponieważ jego praktyczne ufundowanie cechuje się czasowością i kontyngencją. Każda jednostka w społeczeństwie wychodzi z nieco innej ucieleśnionej i usytuowanej perspektywy, zatem inaczej kategoryzuje i łączy zjawiska w swoim postrzeganiu. Wprowadzanie jednostkowej perspektywy przez osoby, których doświadczenie pod jakimś kątem wydaje się podobne, pomaga w rozpropagowaniu takowego ujęcia i wdrożeniu go do dyskursu.

Jeśli mniejszość zdecyduje się zabrać głos i aktywnie uczestniczyć w budowaniu własnej pojęciowości, by opisać swoje doświadczenie, tym samym wprowadza je do użytku i poszerza dialog społeczny, co pozwala innym opresjonowanym jednostkom dołączyć się do walki o zauważenie i uznanie postulatów grupy odwołujących się do wyzwania, przed jakimi stoją w codziennych sytuacjach. Takiej pracy nikt nie wykona za te mniejszości, ponieważ to ich pierwszoosobowa perspektywa próbująca ująć doświadczenie opresji będzie tą, która faktycznie trafia w sedno przeżywanego cierpienia<sup>13</sup>. Zauważalna jest tutaj struktura wzajemnej zależności doświadczeniowo-językowej, która wskazuje na niemożliwość sztywnego rozgraniczenia dyskursu i afektywności, ponieważ obie kategorie są wzajemnie splątane.

## **Wykorzystanie technologii do eksplikacji doświadczenia**

Technologia zwiększa możliwości poszerzenia zasięgów i dotarcia do innych ludzi. Przesyłanie danych na taką skalę powoduje, że postulaty i wyrażone stanowiska mogą trafić do wielu miejsc na świecie, co zmienia skalę oddziaływania politycznego. Emancypacyjna działalność oddolna nie jest już tak zależna od środowiskowych (rozumianych jako to, co jest możliwe do zdziałania poprzez własne ciało w najbliższym terenie oraz poleganiu na własnej mobilności i motorycznej ekspresji) uwarunkowań. Tym, dla których problematyczna jest komunikacja werbalna, media społecznościowe mogą ułatwić dostęp do społeczności i opisanie swojej perspektywy (Cavar, Baril, 2021; Caton, Chapman, 2016). W takim przypadku media społecznościowe stają się swoistym medium komunikacji, bez którego te osoby nie byłyby w stanie wyeksplikować swoich potrzeb i – jak porównuje to przywołana przez Cavar i Barila Rory do osób biegle komunikujących się werbalnie – utraciłyby głos (Cavar, Baril, 2021). Odebranie marginalizowanym grupom tego medium może prowadzić do dalszej marginalizacji i opresji (Sweet i in., 2019). Jak wskazuje Amandine Catala (Catala, 2020), osoby z niepełnosprawnościami są bardziej narażone na niesprawiedliwość epistemiczną

---

<sup>13</sup> Trzecioosobowy opis czyjś doświadczenia wiąże się z nadużyciem związanym z przypisaniem sobie przez osobę opisującą autorytetu nad czyimś doświadczeniem. To podmiot doświadczający jest autorytetem w kwestii tego, co przez niego doświadczono – niezapośredniczone przez próbę obiektywizacji.



(ang. *epistemic injustice*), tzn. nieuznawanie ich świadectwa za tak samo wartościowe jak innych osób i umniejszanie ich perspektywy. Możliwość prowadzenia otwartych dzienników, np. blogów internetowych, własnej strony internetowej skupiającej się na ważnych dla autora zagadnieniach, tworzenia ogólnodostępnych kolekcji treści polityczno-filozoficznych – to ułatwia inspirowanie innych i pokazywanie im innej formy narracji niż domyślna. Sarah Cavar i Alexandre Baril w artykule *Blogging to Counter Epistemic Injustice: Trans Disabled Digital Micro-resistance* (Cavar, Baril, 2021) przedstawili wyniki swojej analizy treści tworzonych przez osoby trans z niepełnosprawnością i zauważyli, że skupiają się one na szerzeniu świadomości na temat różnych tożsamościowych możliwości, opisywaniu i komunikowaniu swojego doświadczenia, a także na działaniu na rzecz osób trans z niepełnosprawnością, wykraczając poza granice swojej społeczności. Tę działalność poprzez media społecznościowe osoby badające określili jako mikroaktywizm (ang. *micro-activism*). Taka forma działalności może być korzystna dla osiągnięcia pluralizmu społecznego<sup>14</sup>. Osobom z mniejszości trudno jest się łączyć w grupy w ramach środowiska, w którym funkcjonują, ponieważ brak im platform do zapoznawania się i dzielenia się ze sobą doświadczeniami, a także mogą być niedopuszczane do głosu bądź całkowicie pomijane (Cavar, Baril, 2021). Aktywizm osób z mniejszości, które zabierają głos w swojej sprawie i działają na rzecz innych, powiązany jest z tworzeniem przestrzeni dla innych w podobnej sytuacji. Zasięg, umożliwiony przez wirtualną rzeczywistość, pozwala na poznanie osób, których doświadczenie jest podobne, co rzutuje na odkrywanie siebie dzięki współtworzonej w dialogu formie eksplikacji doświadczenia (Cavar, Baril, 2021), a także prezentowanie osobom spoza mniejszościowej grupy informacji dotyczących wyzwań, przed którymi one stoją.

Przykładem omawianym w artykule (Cavar, Baril, 2021) jest popularna platforma społecznościowa Tumblr, używana przez wspomniane grupy mniejszościowe, określana przez autorów jako „trans-technologia sama w sobie, charakteryzująca się otwartością i bezpieczeństwem, które ułatwiają zbieranie informacji i samorealizację” (Cavar, Baril, 2021). Inne media społecznościowe także mogą służyć jako medium do emancypowania się poprzez kształtowanie widoczności swojej tożsamości w dyskursie. Kristen Tollan w pracy *Exploring the Development of Identity and Community Amongst Disabled Youth on Instagram* analizuje dyskurs wytwarzany przez młode osoby z niepełnosprawnością na platformie Instagram (Tollan, 2020). Oba badania wskazały na to, jak istotne w takiej działalności jest nakierowanie na tworzenie społeczności i zwracanie się ku niej. Analizowane w tych badaniach treści nie opierały się jedynie na ukazaniu trudności w życiu osób publikujących, lecz ich tematyka dotyczyła wielu

---

<sup>14</sup> Zob. Sadowski, 2013, s. 16.



spraw dotyczących tych osób – także pozytywnych. Tym samym ukazywały życie i doświadczenie jako różnorodne, a nie jednoznacznie określone w wartościującym systemie, który systematyzuje ich doświadczenia i redukuje je do wyniku jednostek chorobowych, a nie konkretyzujących się splotów tożsamościowych (Cavar, Baril, 2020). Dodatkowo budowanie relacji z osobami, których doświadczenie koresponduje z własnym doświadczeniem, może rzutować na poprawę samopoczucia jednostki dzięki poczuciu akceptacji w społeczności, określonej przez Biancę Sturchio jako „inni tacy jak ja” (ang. *others like me*) (Sturchio, 2020, s. 83). Wraz z tym może wzrastać pewność siebie i autentyczna ekspresja siebie przez jednostkę. Zobrazowanie możliwości mediów społecznościowych nie ogranicza się oczywiście jedynie do platform takich jak Tumblr i Instagram. Podobne praktyki aktywistyczne korzystania z technologii informacyjno-społecznych zauważalne są także na innych platformach, m.in. na YouTube (Bakombo i in., 2023). Badania przeprowadzone przez Bakombo, Ewalefo i Konkle ukazują, jak wraz z widocznością i partycypowaniem w dyskursie wysubtelnia się obraz reprezentowanych tożsamości (Bakombo i in., 2023). Badanie opublikowane w „Cyberpsychology, Behaviour and Social Networking” wskazało, że dla osób autystycznych korzystanie z Facebooka może się wiązać z korzyściami dla samopoczucia i zdrowia psychicznego (Ward i in., 2018). Do podobnych konkluzji prowadzi studium dotyczące Twittera, które wskazuje, podobnie jak w kontekście innych platform, na wspólnotowy aspekt tego medium (Saga, Agarwal, 2015), wpływający na redukcję stresu u osób użytkujących i poprawiający przy tym jakość ich życia.

Z tematem autokreacji i nowych technologii wiąże się zjawisko awataryzacji – tworzenia alternatywnej wersji siebie w wirtualnej rzeczywistości. Może być to użyteczne narzędzie do samopoznania, autokreacji<sup>15</sup>. Dodatkowo awataryzacja może służyć jako furtka do autentycznego przekazania siebie i uzewnętrznienia, a także ukazania nowych i nieuwzględnionych dotychczasowo w dyskursie możliwości wytwarzania tożsamości (Cavar, Baril, 2020). Wspomniane aktywistyczne praktyki prowadzenia narracji odnoszącej się do własnego doświadczenia i selekcji przekazywanych na danych portalach treści są również formą kreowania swojego wirtualnego wizerunku. Estetyczny wymiar bytu jest splątany z innymi w ramach ujmowania własnej tożsamości i dotyczy wszelkiej formy ekspresji (od wyglądu po manierę mówienia, a także afirmację pewnych wartości oraz wyboru określeń w ramach samoopisu). Dla

---

<sup>15</sup> Awataryzacja może także utrudniać samopoznanie, np. służąc do zwiększenia konsumpcji i sprzedaży pewnego stylu bycia. Jednostka manipulowana jakąś wizją bycia może próbować się wpisać w pewne ramy, by spełnić aspiracje bycia-jakąś, co ostatecznie może być tylko motorem zwiększania konsumpcji wynikającego z utrzymującego się niezadowolenia z siebie wraz z pogonią za wykreowanym ideałem. W niniejszym artykule zwracam uwagę na wyodrębniony teoretycznie pozytyw awataryzacji, jednak trzeba pamiętać o wieloaspektowości tego zjawiska.



transpłciowych, neuroatypowych osób z niepełnosprawnością oraz innych mogących mieć problem z odnalezieniem społeczności, w której będą akceptowane, wirtualna rzeczywistość często stanowi bezpieczny grunt do ekspresji siebie i odnalezienia zrozumienia wśród innych (Sturchio, 2020, s. 82). Dzięki obcowaniu z treściami, które mogą odnosić się także do ich doświadczenia, osoby te mogą afirmatywnie podchodzić do swojej tożsamości i określać się w adekwatny dla siebie sposób, zamiast odrzucać możliwość identyfikacji siebie jako osoby przynależącej do grupy powszechnie uznanej za „gorszą”, „inną”. Przykładem takiej osoby jest Miranda, osoba queer, która dopiero dzięki mediom społecznościowym zaczęła się faktycznie identyfikować jako osoba z niepełnosprawnością mimo wcześniejszej wiedzy o takiej kategoryzacji swojej kondycji (Miller, 2017, s. 509).

Awataryzacja pozwala m.in. na przybranie innego imienia i posługiwanie się nim powszechnie w wirtualnej rzeczywistości oraz ustanowienie go jako imię „kojarzone ze mną”. W świecie niewirtualnym o wiele ciężiej jest wyjść poza instytucjonalnie nadane imię, co zdaje się jeszcze trudniejsze dla osób, które nie wpisują się w ramy wyglądu kojarzonego z daną tożsamością płciową (ang. *passing*), bądź dla osób niebinarnych, których rację bytu próbuje się społecznie podważać i usuwać jej uprawomocnienie oparte na własnym określeniu tożsamości (Bieńkowska, 2013, s. 181). Imiona, z którymi identyfikują się osoby niebinarne, mogą nie być uznawane powszechnie za pełnoprawne imiona, a zatem nie być traktowane poważnie, co jest przejawem niesprawiedliwości epistemicznej i rzutuje także na formę umniejszenia tym osobom w relacjach międzyludzkich oraz szerzej – debacie publicznej<sup>16</sup>. Osoby niebinarne stawiają znak zapytania wobec uznanych ról płciowych oraz przypisywanych im normatywnie cech wyglądu, a to tworzy społeczne wyzwanie (Sharp, Shannon, 2020), które niekoniecznie musi zostać przyjęte przez członków społeczności – może dochodzić do ignorowania samoidentyfikacji takiej osoby bądź agresji wobec niej. W wirtualnej rzeczywistości o wiele łatwiej używać wybranego przez siebie imienia, przedstawiać się tak innym i zostać uznanym. Reguły instytucjonalne są tam niejako zawieszane, dzięki czemu nie ma rozstrzału między tym, co znajduje się w oficjalnych dokumentach lub pismach, a tym, jak jest przedstawiane przez osobę.

Podobnie do problemu z imionami wyglądu sprawa z używanymi przez osoby nieheteronormatywne zaimkami, które różnią się od tych domyślnie im przypisywa-

---

<sup>16</sup> Zdarza się, że osoby transpłciowe, w szczególności niebinarne, wybierają taką wersję imienia, która nie będzie wskazywać jednoznacznie na którąś z binarnych opcji tożsamości płciowej. W Polsce wybór takiego imienia jest znacznie utrudniony. Często osoby transpłciowe używają imion, które nie występują zwykle w przestrzeni publicznej w Polsce bądź brzmią jak przekształcenia uznanych imion – tym samym mogą brzmieć dla innych jak pseudonimy. Może się to przyczyniać do dyskryminacji przez nieuznanie ich jako „poważnych”.

nych przez społeczeństwo. Takie osoby w przestrzeni wirtualnej mogą zasygnalizować innym używane przez siebie formy. Cavar i Baril w swoim artykule prezentują różne możliwości zaimków, którymi posługiwały się osoby na badanej przez nich platformie Tumblr (Cavar, Baril, 2020). Osoby korzystające z Tumblra mogły wprowadzać tam tzw. neozaimki, które podobnie jak wybierane przez nie i tworzone imiona nie są powszechnie uznawane (w tym także instytucjonalnie). Przykładem osoby tworzącej zawartość rozpowszechniającą takie formy ekspresji jest Margot Orbising, która<sup>17</sup> samx używa zaimków xe/xir/xirs (Cavar, Baril, 2020). Wśród zaprezentowanych zaimków wskazuje onx m.in. takie jak: she/her/hers/herself, he/him/his/himself, ne/nem/neir/neirself, ze/zir/zirs/zirself.

Dodatkowym bardzo korzystnym aspektem wirtualnej rzeczywistości jest możliwość ukrywania swojej cielesności lub pokazywania jej pod ścisłą kontrolą, co może odsuwać ewentualne np. transfobiczne zarzuty innych osób oraz sprawić, że jednostka dokonująca takiej autokreacji będzie czuła się autentyczniej w danym przedstawieniu, ponieważ nie będzie ograniczona do własnego uwarunkowania cielesnego wobec norm społecznych dotyczących binarnego rozróżnienia cech fizjonomicznych osób danej płci. W praktykę przejścia kontroli nad własnym wizerunkiem w sieci wpisują się m.in. wybiórczość co do pokazywanych przez siebie części ciała, przyjmowanie komfortowej dla siebie perspektywy i pozycji, a także kadrowanie wstawianych przez siebie zdjęć.

W pierwszoosobowych opisach doświadczenia osób neuroatypowych bardzo często powtarzającym się mianownikiem jest poczucie bycia traktowanym inaczej przez osoby ze środowiska oraz brak dobrego porozumienia z nimi<sup>18</sup>. Osoby neuroatypowe w codziennym funkcjonowaniu także spotykają się z brakiem zrozumienia oraz dyskryminacją ze względu na cechy, które mają z powodu swojej kondycji lub które są z nią powiązane (Grace i in., 2022, s. 2118). Dane cechy mogą się wiązać z nietypowym dla innych sposobem prowadzenia rozmowy lub mówienia, z innymi nawykami socjalizacyjnymi, z tzw. tikami lub potrzebą stymulacji/wyciszenia (Narenberg, 2022, s. 71–75). Te rzeczy w świecie wirtualnym mogą pozostać za „zasłoną”, jeśli są problematyczne dla danej osoby. Agnieszka Masłowiecka i Małgorzata Dmochowska, pisząc o osobach z niepełnosprawnościami, stwierdzają: „Niepełnosprawni umysłowo są dla otoczenia grupą niezrozumiałą, dziwną, budzącą niepokój, są «Obcymi», którzy żyją obok i wobec których nie wiadomo jak się zachować. Jako osoby często wyróżniające się poprzez

---

<sup>17</sup> Używam formy „którx”, „samx”, ponieważ w języku polskim taki zapis pozwala na nieokreśloność używanego przez osobę rodzaju osobowego wykraczającego poza binarne i uznane powszechnie formy, jak „która/który”, „sama/sam”.

<sup>18</sup> O tworzeniu społeczności i dzieleniu się doświadczeniami przez osoby autystyczne w ramach platform internetowych wspomina J. Narenberg na przykładzie Twittera (takie zjawisko można też dostrzec w ramach innych platform, np. TikTok lub YouTube). Zob. Narenberg, 2022, s. 69.



swoje zachowanie, wizerunek (do czego przyczynia się nierzadko infantyilizujący strój) czy sam wygląd (wiążące się z wadami genetycznymi dysmorie) stanowią wyraźny obiekt do dyskryminacji” (Masłowiecka, Dmochowska, 2013, s. 202). Druga strona interakcji opartej np. na mediach społecznościowych nie ma tak bezpośredniego wglądu w te aspekty ekspresji jednostki, co może obniżać prawdopodobieństwo dyskryminacji. Badanie przeprowadzone przez Alicję Jędrzejewską i Jessicę Dewey wskazuje, że autystyczne osoby „kamouflują się”<sup>19</sup> mniej w wirtualnej rzeczywistości niż poza nią (Jędrzejewska, Dewey, 2021). Korzystanie z mediów społecznościowych także może być prostsze dla osób, które mają problemy z odczytywaniem skomplikowanych komunikatów w kontakcie z innymi (szczególnie w kontakcie bezpośrednim) (Schalkwyk i in., 2019; Pichnevski, 2015), ponieważ redukują złożoność kontekstową informacji. Ta bariera, z jaką wiąże się wirtualność, może być także pomocna dla innych osób, których gesty, wygląd bądź kondycja mogą się wiązać z dyskryminacyjnym, związanym z uprzedzeniem, traktowaniem ze względu na wspomniane powyżej aspekty.

Ostatecznie jednak sprowadza się to wszystko do czegoś ogólniejszego: awataryzacja tożsamości daje możliwość autentycznego kreowania siebie każdej jednostce, także takiej, której wartości i ekspresja są zgodne ze *status quo*. Awataryzacja może zatem służyć do kreowania bardziej tolerancyjnego i pluralistycznego społeczeństwa, ponieważ umożliwia jednostkom autoekspresję na własnych, kontrolowanych warunkach. To ostatecznie może doprowadzić do zwiększonej różnorodności w społeczeństwie i dekonstrukcji zastanych skojarzeń i stereotypów.

## Zakończenie

Nowoczesne technologie mogą służyć grupom opresjonowanym do wyrażania siebie i eksplikacji doświadczenia dzięki zwiększeniu możliwego zasięgu szerzonych treści i tworzeniu społeczności pozwalających na wypracowanie pojęciowości w ramach dialogu. Media społecznościowe pozwalają także na konfrontację osób w społeczności z nieporuszanymi w debacie publicznej kwestiami, co może uwrażliwiać jednostki na różnorodność. W ramach autokreacji istotnym środkiem zdaje się awataryzacja, która umożliwia jednostkom ekspresję opierającą się w mniejszym stopniu na niezależnych od tej jednostki aspektach – takich jak fizyczne możliwości czy cielesność. Autokreacja jest także formą opowiadania historii, tj. proponowania nowych perspektywicznych splotów ujęcia tożsamości, co ostatecznie wpisuje się w projekt emancypacyjny i równościowy, którego celem jest dekonstrukcja hierarchicznej struktury społecznej.

---

<sup>19</sup> „Kamuflowanie się” jest określone jako „zestaw strategii stosowanych w celu zapobieżenia zauważenia przez innych trudności społecznych danej osoby” (Jędrzejewska, Dewey, 2021).



W artykule skupiono się na możliwych działaniach emancypacyjnych w oparciu o aktualne opcje platform mediów społecznościowych – głównie skoncentrowane na treściach językowych przekazywanych np. w formie audiowizualnej. Tematem wartym rozwinięcia w ramach rozważań dotyczących wykorzystania nowych technologii (tu: mediów społecznościowych) w celu kreacji równego społeczeństwa jest namysł nad tym, jakie możliwości dają dane platformy, a czego nie obejmują funkcjonalnie. Należy wziąć pod uwagę, że mimo popularności audiowizualnego rodzaju komunikacji nie musi być on domyślny dla każdego. Namysł teoretyczny skupiony na dążeniu do bardziej równościowego społeczeństwa nie powinien zwracać się jedynie ku temu, jak grupy mniejszościowe mogą wykorzystać narzędziowo to, co zastane (tu: platformy mediów społecznościowych), lecz poruszać też temat tego, jak dane nośniki treści mogą stać się bardziej dostosowane do formy komunikacji danych grup. Ostatecznie nie chodzi zatem o dopasowanie się grup mniejszościowych do hegemonicznej formy narracji i przekazu (przykładami mogą być wspomniana forma audiowizualna oraz dominacja jednego języka – angielskiego). Wspomniane w artykule autobiografie i opisy pierwszoosobowe są użyteczną praktyką tworzenia pluralistycznej, empatycznej społeczności, w której uwzględniane są różne perspektywy. Jednakże nie wszyscy komunikują rzeczy w ten sam sposób – dla niektórych barierą w komunikacji jest niepełna funkcjonalność platform. Biorąc to wszystko pod uwagę, należy pamiętać o utrzymywaniu postawy otwarcia na perspektywy, a także o twórczej roli dialogu, by nie wpaść w zawężające, unifikujące i spłaszczające debatę publiczną pomijające uogólnienia bądź przemilczenia. Otwarcie na zmianę perspektywy i przearanżowanie danego wymiaru powinno odnosić się do każdego poziomu aktywności i działalności – od używanego języka do możliwości systemowych.

## Bibliografia

- Adamiak, M. (2023). *Przeżywając płęć. Doświadczenie na styku feminizmu, poststrukturalizmu i fenomenologii*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Bakombo, S., Ewalefo, P., Konkle, T. M. (2023). *The Influence of Social Media on the Perception of Autism Spectrum Disorders: Content Analysis of Public Discourse on YouTube Videos*. „International Journal of Environmental Research and Public Health”, 20(4): 3246.
- Bieńkowska, M. (2013). *Transobywatelstwo po polsku. Transseksualista/tka jako obywatel*. „Pogranicze. Studia społeczne”, 22 (tytuł tomu: *Czy różnica jest polityczna? Zróżnicowanie społeczno-kulturowe a problem dyskryminacji*). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

- Butler, J. (2021). *Koniec różnicy seksualnej? (Fragmenty)*, tłum. A. Kowalcz-Pawlik. [W:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Catala, A. (2020). *Metaepistemic Injustice and Intellectual Disability a Pluralist Account of Epistemic Agency*. „Ethical Theory and Moral Practice”, 23(5), s. 755–776.
- Caton, S., Chapman, M. (2016). *The Use of Social Media and People with Intellectual Disability: A Systemic Review and Thematic Analysis*. „Journal of Intellectual and Developmental Disability”, 41(2), s. 125–139.
- Cauldwell, D. (2006). *Psychopatia Transsexualis*. [W:] *The Transgender Studies Reader*, eds. S. Stryker, S. Whittle. New York: Routledge.
- Cavar, S., Baril, A. (2021). *Blogging to Counter Epistemic Injustice: Trans Disabled Digital Micro-resistance*. „Disability Studies Quarterly”, 41(2).
- Grace, K., Remington, A., Llyod-Evans, B., Davies, J., Crane, L. (2022). *Loneliness in Autistic Adults: A Systematic Review*. „Autism”, 26(8).
- Halperin, D. (2021). *Jak uprawiać historię męskiego homoseksualizmu*, tłum. J. Bednarek. [W:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jędrzejewska, A., Dewey, J. (2022). *Camouflaging in Autistic and Non-autistic Adolescents in the Modern Context of Social Media*. „Journal of Autism and Developmental Disorders”, 52, s. 630–646.
- Kajta, J. (2013). *Kto się sprzeciwia różnorodności? O tożsamości uczestników ruchu nacjonalistycznego*. „Pogranicze. Studia społeczne”, 22 (tytuł tomu: *Czy różnica jest polityczna? Zróżnicowanie społeczno-kulturowe a problem dyskryminacji*). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Koyama, E. (2003). *The Transfeminist Manifesto*. [W:] *Catching a Wave. Reclaiming Feminism for the 21<sup>st</sup> Century*, eds. R. Dicker, A. Piepmeier. Boston: Northeastern University Press.
- Kruks, S. (2017). *Wykraczając poza dyskurs. Feminizm, fenomenologia i „kobiecte doświadczenie”*, tłum. M. Rogowska-Stangret. [W:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Masłowska, A., Dmochowska, M. (2013). *Niepełnosprawny – taki sam czy inny? Fotografia jako forma samoopisu osób niepełnosprawnych intelektualnie*. „Pogranicze. Studia społeczne”, 22 (tytuł tomu: *Czy różnica jest polityczna? Zróżnicowanie społeczno-kulturowe a problem dyskryminacji*). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Miller, R. A. (2017). *“My Voice Is Definitely Strongest in Online Communities”: Students Using Social Media for Queer and Disability Identity-Making*. „Journal of College Student Development”, 58(4), s. 509–525.
- Narenberg, J. (2022). *Neuroróżnorodne. Jak żyć w świecie skrojonym nie na naszą miarę*, tłum. K. Byłów. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Pakszys, E. (2004). *Człowiek uniwersalny vs. człowiek partykularny w perspektywie różnicy i równości płci/rodzaju*. „Kultura i Historia”, 6. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pinchevski, A., Peters, J. (2015). *Autism and New Media: Disability between Technology and Society*. „New Media & Society”, 18(10), s. 1–17.



- Sadowski, A. (2013). „Pogranicze. Studia społeczne”, 22 (tytuł tomu: *Czy różnica jest polityczna? Zróżnicowanie społeczno-kulturowe a problem dyskryminacji*). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Saha, A., Agarwal, N. (2015). *Demonstrating Social Support from Autism Bloggers Community on Twitter*. [W:] *ASONAM '15: Proceedings of the 2015 IEEE/ACM International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining 2015*. Association for Computing Machinery, New York, s. 1053–1056.
- Schalkwyk, G., Marin, C. E., Ortiz, M., Rolison, M., Qayyum, Z., McPartland, J. C., Lebowitz, E. R., Volkmar, F. R., Silverman, W. K. (2017). *Social Media Use, Friendship Quality, and the Moderating Role of Anxiety in Adolescents with Autism Spectrum Disorders*. „Journal of Autism and Developmental Disorders”, 47(9).
- Sharp, M., Shannon, B. (2020). *Becoming Non-binary: An Exploration of Gender Work in Tumblr*. [W:] *Gender, Sexuality and Race in the Digital Age*, eds. D. N. Farris, D. R. Compton, A. P. Herrera. Springer, Cham.
- Smith, S., Watson, J. (2021). *Wprowadzenie: koncepcje podmiotowości w kobiecych praktykach autobiograficznych*, tłum. A. Grzemska, M. Wesołowska. [W:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Sweet, K. S., LeBlanc, J. K., Stough, L. M., Sweany, N. (2019). *Community Building and Knowledge Sharing by Individuals with Disabilities Using Social Media*. „Journal of Computing Assisted Learning”, 36, s. 1–11.
- Taylor, E. (2021). *Cisgenderowy przywilej: rzecz o przywilejach wyrażania normatywnego genderu*, tłum. M. A. Pelczar. [W:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Ward, D. M., Dill-Shackleford, K. E., Mazurek, O. M. (2018). „*Social Media Use and Happiness in Adults with Autism Spectrum Disorder*”. „Cyberpsychology, Behaviour and Social Networking”, 21(3).
- Wróblewski, M. (2016). *Choroby walizkowe. O globalizacji zaburzeń psychicznych*. [W:] *Humanistyka (pół)peryferii*, red. K. Abriszewski, A. F. Kola, J. Kowalewski. Olsztyn: Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

### Źródła internetowe

- McCarthy, C. (2015). *The History of Racism and the Human Zoo*, <https://ceiremccarthy.wordpress.com/2015/05/14/the-history-of-racism-and-the-human-zoo/> (dostęp: 15.02.2024).
- Sturchio, B. (2020). *Navigating LGBTQ+ and Disabled Intersections Online: Social Support and Identity Construction in the Age of Social Media*. [W:] *All Student Scholarship*, 379, <https://digitalcommons.usm.maine.edu/etd/379> (dostęp: 14.05.2024).
- Tollan, K. (2020). *Exploring the Development of Identity and Community Amongst Disabled Youth on Instagram*, <https://dr.library.brocku.ca/handle/10464/14974?show=full> (dostęp: 14.05.2024).
- Wataha Wilków Burzy, <https://wataha-wilkow-burzy.jimdofree.com/> (dostęp: 15.02.2024).



## **Sharenting – współczesne zagrożenie czy szansa?**

### Sharenting – Contemporary Threat or an Opportunity?

**Abstract:**

The article aims to draw attention to the social phenomenon of sharing, including its definition, scale of impact, and the related dangerous consequences and potential benefits it may bring. The issue of what the trend mentioned above looks like in the environment of Polish parents on a social networking site such as Facebook was discussed. The issue of the right to privacy and image protection was raised, as well as how this issue is presented in Polish and international regulations. The presented study describes two types of sharenting: parental sharenting and commercial sharenting. Moreover, the article discusses topics such as cyberbullying, cyberstalking, identity theft, online hate and loss of anonymity. Additionally, everything related to the problem of using children's images on the Internet is described.

**Keywords:** sharenting, parents, children, social media, image

**Słowa kluczowe:** sharenting, rodzice, dzieci, media społecznościowe, wizerunek

## **Wstęp**

Sharenting to współczesne zjawisko społeczne, które można określić mianem aktualnego trendu rozpowszechnionego na skalę globalną. Dotyka sfery wirtualnej, ale jest również nierozdzielnie związany z rzeczywistością, gdyż polega na intencjonalnym upublicznianiu wizerunku osoby nieletniej, dziecka przez rodzica/opiekuna prawnego na portalach społecznościowych. Omawiane zagadnienie może być przedmiotem zainteresowania badaczy, ekspertów z zakresu wielu nauk, ponieważ z sharentingiem związany jest szereg oddziaływań, które mają interdyscyplinarny charakter. Nie powinno się go postrzegać wyłącznie z jednej perspektywy i zawęzić do konkretnej dziedziny. Udostępnianie materiałów z wizerunkiem młodego człowieka z pewnością wpływa na jego ogólne funkcjonowanie, proces wychowania, kształcenia i przebieg



socjalizacji. Rodzice kreujący pewną „cybertożsamość” swoich podopiecznych świadomie lub też nie oddziałują na wspomniane uprzednio aspekty, wywołując tym samym konkretne skutki. Potencjalne przyczyny oraz konsekwencje, które niesie ze sobą sharenting, mogą być dwojako postrzegane. Z jednej strony można zauważyć w tym zjawisku szansę, z drugiej jednak jest to pewne zagrożenie (Forma, 2017, s. 82–89). W Polsce zjawisko to jest bardzo rozpowszechnione, według raportu z 2019 roku aż 40% rodziców rozpowszechnia zdjęcia i filmy, które dotyczą życia ich dzieci. Co także istotne, przeciętny polski rodzic rozpowszechnia rocznie 72 zdjęcia i 24 filmy, które zawierają wizerunek jego dziecka (Bierca, Wysocka-Światała, 2019).

Według definicji naukowczyni z Uniwersytetu w Tel Awiwie, Ayelet Blecher-Prigat: „[...] sharenting odnosi się do sposobów korzystania z internetu – przede wszystkim z mediów społecznościowych – przez rodziców lub przyszłych rodziców, których cel to udostępnianie zdjęć, filmów oraz innych informacji o swoich dzieciach” (Blecher-Prigat, 2020, s. 373). Czy rodzice korzystający z dostępnych mediów społecznościowych zastanawiają się, jak te wirtualne działania mogą wpływać na ich dzieci? Czy biorą pod uwagę to, ile korzyści i możliwości niesie ze sobą pokazanie twarzy ich dziecka w internecie? Czy uwzględniają ryzyko, jakie niesie ze sobą takie działanie? Są to zdecydowanie kluczowe pytania, jakie można zadać, dokonując przeglądu badań zawartych w literaturze przedmiotu.

Celem badania jest refleksja nad zjawiskiem sharentingu, w tym nad jego specyfiką, przyczynami, skutkami, skalą oddziaływania, oraz znalezienie odpowiedzi na pytanie, dlaczego rodzice udostępniają treści ze swoimi dziećmi i jak takie zachowanie wpływa na dzieci. Z tego względu można sformułować stosowny problem badawczy: Czy sharenting jest współczesnym zagrożeniem, czy szansą dla dziecka oraz jego rodziny? Przez zagrożenie rozumiana jest kradzież tożsamości, nielegalne wykorzystywanie wizerunku, hejt, prześladowanie lub wykorzystywanie informacji zamieszczonych przez rodziców do czynów karalnych, takich jak uprowadzenie czy stalking. Z kolei za szansę można uznawać możliwość rozwoju twórczości rodzica lub dziecka, która zostaje przeniesiona do internetu, czerpanie zysków finansowych, tworzenie treści parentingowych, gromadzenie społeczności rodzicielskiej. Właściwe jest postawienie hipotez, które ukierunkują badanie na właściwą płaszczyznę. Z tego względu uważam, że „H: Zagrożenia przeważają nad szansami w zakresie zjawiska sharentingu”. W przygotowaniu badania wykorzystano szczegółową literaturę naukową, która dotyczy problematyki sharentingu, zjawisk pokrewnych, zbiorów badań opartych na wywiadach czy badań jakościowych i ilościowych tego zagadnienia społecznego. Wybrane pozycje literatury naukowej poświęcone tej tematyce to chociażby artykuł dr Anny Brosch, znanej polskiej ekspertki z zakresu badań nad uczestnictwem dzieci w internecie, która porusza problematykę sharentingu w tekście *Sharenting – nowy*



wymiar rodzicielstwa? z 2017 roku (Brosch, 2017). Dotyczy on przyczyn sharentingu oraz samej specyfiki zjawiska. Autorka ukazuje badania, na podstawie których można dostrzec konkretne motywacje rodziców. Są oni szczególnie aktywni w mediach społecznościowych i udostępniają tam treści sharentingowe. Artykuł i zawarte w nim badania pozwalają pojąć schemat myślenia rodziców, ich świadomość i rozumienie polityki oraz mechanizmów z zakresu mediów społecznościowych, a także ukazują skalę zjawiska sięgając do danych statystycznych, co umożliwi dokładniejszą analizę. Drugim istotnym dla pracy badaniem jest ogólnopolski raport *Sharenting po polsku, czyli ile dzieci wpadło do sieci? Pierwszy raport w Polsce na temat wizerunku dzieci w internecie na zlecenie Clue PR* (później zwany także Raportem) opracowany przez redakcję Clue PR. Jest on zbiorem dwóch badań – ilościowego na próbie 1000 rodziców, które zostanie dokładnie przeanalizowane w tekście, a także jakościowego, które ze względu na swój charakter indywidualnych odpowiedzi zostanie jedynie częściowo omówione. Problematyki sharentingu dotyczy również badanie przeprowadzone przez Wiktorię Grabalską i Rafała Wielkiego o nazwie: „Czy dzieci powinny trafiać do sieci?” *Prawne i kryminologiczne aspekty zjawiska sharentingu* (Grabalska, Wielki, 2022). Autorzy poza opisaniem zjawiska i potencjalnych zagrożeń analizują i wyciągają wnioski na podstawie przytoczonych danych statystycznych. Ponadto zaprezentowany został podział sharentingu ze względu na typ udostępnianych treści, co daje szerszy pogląd na ogół zjawiska i pozwala klasyfikować poszczególne działania w sieci według wspomnianego podziału. Jest to rzeczowa literatura naukowa, która dotyczy problematyki tego tekstu i stanowi niejako wprowadzenie do badania. Źródła te pozwalają na zrozumienie problematyki sharentingu, jednakże nie uwzględniają stwierdzeń związanych z określeniem potencjału, jaki wynika z tego zjawiska społecznego. Tym potencjałem mogą być zagrożenia bądź szanse wynikające z sharentingu. Aby przeprowadzić pełne i dokładne badanie, wykorzystano metodę krytycznej analizy treści opartej na źródłach naukowych, publicystycznych i innych. Większość z nich została wyselekcjonowana na podstawie jakości danego materiału i daty publikacji, tak aby źródła dotyczyły aktualnej sytuacji. Ponadto zastosowano analizę danych statystycznych, która jest zestawieniem wyników badań opublikowanych w literaturze przedmiotu, a także badań o charakterze ilościowym zamieszczonych w Raporcie. Na tej podstawie należy stwierdzić, że badanie opiera się w znacznej mierze również na analizie badania ilościowego, a także wywiadów przeprowadzonych przez A. Brosch.

## **Sharenting na przykładzie Facebooka**

Sharenting jak każde zjawisko społeczne ma swoje sprecyzowane pochodzenie. Doszukiwać się go możemy przede wszystkim w serwisach społecznościowych, które



umożliwiają każdemu użytkownikowi mającemu dostęp do internetu założenie konta. Przykładem bardzo rozbudowanego serwisu dającego szerokie pole działania jest Facebook. Posiadając własny profil, mamy możliwość komunikowania się z każdym innym użytkownikiem serwisu. Możemy nawiązywać nowe znajomości i utrzymywać kontakty z bliskimi czy znajomymi, których znamy z rzeczywistości niewirtualnej. Mamy również dostęp do zamkniętych lub otwartych grup. Tego typu grupy nie mają jednolitego obszaru działania. Mogą one skupiać konkretne społeczności, np. użytkowników mieszkających na konkretnym terenie, osoby o określonych zainteresowaniach, czy chociażby tworzyć zbiorowość przypominającą grupy wsparcia, których członkowie mogą wzajemnie sobie pomagać i wymieniać doświadczeniami. Wspomniane rodzaje grup to tylko nieliczne przykłady, które pozwalają zaobserwować chęć poczucia przynależności w ogromnym serwisie. Kolejnym udogodnieniem, które jest oferowane użytkownikom, to informacje, do których mogą należeć chociażby reklamy, artykuły i szeroko pojęte posty. W zależności od rodzaju aktywności i naszych upodobań, czyli tego, co oglądamy, czytamy, komentujemy i na co reagujemy, Facebook podsyła preferowane treści umieszczone przez innych użytkowników, co jest pewną formą swobody tworzenia. Znakomicie opisuje to Aneta Bąk w swoim badaniu *Serwisy społecznościowe – efekt Facebooka i nie tylko*, która stwierdza: „Po raz pierwszy w dziejach ludzkości każdy człowiek może przekazać swoją informację reszcie świata, bez uzyskania na to zgody czy potwierdzenia eksperta, że jest ona prawidłowa” (Bąk, 2016, s. 142). Kluczowa w uprzednim zdaniu jest kwestia zgody, gdyż w przypadku chęci udostępnienia zdjęcia lub nagrania z cudzym wizerunkiem portal nie wymaga zgody osób, których wizerunek ma być widoczny. Jeśli w realnym świecie zgoda na takie działanie zostanie wydana, można to określić mianem postępowania etycznego. Jeśli jednak nie, to jest to forma egoizmu, a nawet narcyzmu, gdyż nie skupiamy się na tym, co czują osoby, które nie chcą być widoczne w mediach społecznościowych.

Wspomniany narcyzm znajduje swoje ujście poprzez udostępniane treści, które najczęściej mają w jakiś sposób wpłynąć na odbiorców danej osoby. Dlatego też Facebook to doskonałe do tego miejsce, które daje możliwość dowartościowania się, wykreowania pewnego wycinka swojego życia, jak i tworzenia cybertożsamości swojej i innych (Izdebski, Kotyśko, 2012, s. 202–203). Mając już pewien zarys funkcjonowania, specyfiki konkretnego portalu społecznościowego i możliwości, jakie niesie, należy zwrócić uwagę na to, jak odnosi się do zjawiska sharentingu. Na podstawie wywiadów opisanych przez Annę Brosch, które zostały przeprowadzone z udziałem dziewięciorga rodziców dzieci do wieku wczesnoszkolnego, przeanalizowano aktywność tychże dorosłych na portalu, jakim jest Facebook. Rodzice uczestniczący w badaniu łącznie opublikowali 3662 zdjęcia ujmujące wizerunek ich dzieci, ponadto na profilach poszczególnych osób można było znaleźć informacje bardzo wrażliwe, takie jak chociażby



data urodzenia dziecka. Rodzice chętnie dzielili się życiem własnych dzieci w różnorodnej formie. Autorka wspomina zarówno o zdjęciach, które wykonywał profesjonalny fotograf, jak i o zdjęciach robionych przez rodziców, niekiedy ukazujących nieletnich w sytuacjach intymnych, naruszających ich prawo do prywatności. W tekście wyraźnie podkreślono, że rodzice nie do końca zdawali sobie sprawę z zagrożeń i konsekwencji wynikających z ich działania. Siedmioro rodziców posiadało bowiem profile, które nie były zastrzeżone dla konkretnej grupy odbiorców. To, co wydaje się interesujące, to motywacje rodziców do aktywności w sieci w formie sharentingu, które szczegółowo ujawnia badanie na tej dziewięcioosobowej grupie. Są to: pragnienie podtrzymywania kontaktów i relacji z innymi użytkownikami, chęć ukazania miłości i dumy z własnych dzieci, walka o prawa ojcowskie (Brosch, 2017). Zaprezentowane badanie ukazuje pewien obraz rodzica, który mimo sporego zaangażowania w uczestnictwo w wirtualną przestrzeń nie do końca rozumie reguły w niej obowiązujące. Natomiast wie on o pewnych mechanizmach czy możliwościach, jakie oferuje Facebook, co wiąże się z nieświadomością potencjalnych zagrożeń. Rodzice kierują się wyłącznie własną wizją rodzicielstwa, w grę wchodzi wyłącznie ich emocje i potrzeby, co doskonale opisują słowa: „Należy zatem podkreślić, iż tytułowe zaangażowanie rodziców w przestrzeni mediów społecznościowych wynikać będzie z osobistych doświadczeń, osobistej eksploracji i wypracowanego indywidualnego schematu realizacji przyjętych wzorców rodzicielskich” (Forma, 2019, s. 209). Takie bagatelizowanie wszelakich niekorzystnych skutków może wskazywać, że spora część rodziców dostrzega szansę zarówno dla siebie, jak i tego, co chce przekazać w mediach. Analizując postawy rodziców i ich pobudki, można dojść do wniosku, że tak naprawdę kosztem zdrowia psychicznego, fizycznego i bezpieczeństwa własnych dzieci chcą dokonać samorealizacji. Nie uwzględniają w tym przypadku sytuacji osoby, która jest całkowicie od nich zależna. Postępowanie naruszające autonomię drugiej strony być może pozwoli zaspokoić pragnienia rodziców. Tworzy to zagrożenie, jakim jest niezdrowa relacja między dzieckiem a rodzicem. Może to także prowokować inne niekorzystne sytuacje oraz skutki dla dziecka, które mogą, alei nie muszą być odroczone w czasie.

## **Analiza ogólnopolskiego Raportu dotyczącego sharentingu**

Przyglądając się uważniej sharentingowi, można dostrzec, że jest to stosunkowo nowe zjawisko społeczne, gdyż internet oraz oferowane przez niego portale społecznościowe to również krótko funkcjonujące medium. Co istotne, sam sharenting bardzo gwałtownie rozprzestrzenił się na skalę globalną. Tym samym w znacznym stopniu przyjął się wśród polskich rodziców. Badanie, które ukazuje skalę omawianego zjawiska, to ogólnopolski raport *Sharenting po polsku, czyli ile dzieci wpadło do sieci? Pierwszy*



*raport w Polsce na temat wizerunku dzieci w internecie na zlecenie Clue PR.* Raport zawiera badanie ilościowe na grupie 1000 rodziców i uwzględnia takie aspekty jak: wiek rodziców, rodzaj udostępnianych treści czy częstotliwość ich publikowania. Grupa badawcza składa się z 1000 rodziców z różnych części Polski. 65% tej grupy stanowią kobiety, a pozostałe 35% mężczyźni. Są to osoby, których średnia wieku wynosi 38 lat, a ich dzieci mają od 0 do 18 lat. 404 osoby, czyli niewiele poniżej połowy badanych, zadeklarowały, że udostępniają treści dotyczące życia, dorastania swoich dzieci w internecie, natomiast 596 rodziców tego nie robi (Bierca, Wysocka-Światała, 2019).

Interesujące zdają się poglądy tych dwóch grup na upublicznianie treści sharingowych. Wśród rodziców, którzy tego nie praktykują, 52% uznało owo zjawisko za negatywne, natomiast wśród grupy rodziców, którzy dzielą się wizerunkiem własnych dzieci w mediach społecznościowych, aż 38% uznaje to za pozytywne zjawisko. W przypadku takiego odniesienia się rodziców do ich działań pokrywa się to z faktem, że rodzice niezależnie od tego, co odpowiedzieli, ustosunkowywali się do swoich działań w większości pozytywnie lub neutralnie, co może skłaniać do refleksji nad tym, co w samym zjawisku dostrzegają rodzice. Skoro część z nich uznała to za coś negatywnego, to w takim wypadku sharenting musi przyczyniać się do potencjalnych niebezpieczeństw. Analogicznie rodzice, którzy upubliczniają życie dzieci na portalach społecznościowych, uważają swoje działania za pozytywne (Bierca, Wysocka-Światała, 2019, s. 3).

W Raporcie występuje wiele pytań i stwierdzeń. Jednym z nich jest: „Teraz zobaczysz stwierdzenia dotyczące zagrożeń związanych z wrzucaniem zdjęć lub filmików pokazujących dziecko (dzieci) do mediów społecznościowych. Powiedz proszę, w jakim stopniu zgadzasz się z każdym z nich” (Bierca, Wysocka-Światała, 2019, s. 8). Jest to stwierdzenie, które konfrontuje rodziców z negatywnymi skutkami sharentingu. Za najbardziej szkodliwy skutek rodzice uznali możliwość przejęcia fotografii i wideo, na których uwidoczniiony jest wizerunek dziecka, przez osoby niepożądane. Z całej grupy badawczej wynoszącej 1000 osób aż 84% uznało taki skutek za niebezpieczny. Natomiast w przypadku podziału rodziców na dwie grupy osoby uprawiające sharenting w 76% zgodziły się z tym, że jest to niebezpieczne, a w grupie, w której rodzice nie udostępniali takich treści, za zagrożenie uznało to aż 88%. Można zatem wywnioskować, że ogólna grupa rodziców ma stosunkowo dużą świadomość dotyczącą ryzyka powszechnej dostępności publikowanych przez nich materiałów. W przypadku podziału rodziców na grupę publikujących treści sharentingowe i grupę niepublikujących tych treści można zauważyć różnicę kilkunastu procent. Na tej podstawie można stwierdzić, że osoby publikujące zdjęcia swoich dzieci w internecie bardziej bagatelizują lub nie dostrzegają zagrożeń w potencjalnym skutku, jakim jest wyciek zdjęć poza grupę docelowych odbiorców. Z kolei, idąc tym schematem myślenia, rodzice, którzy nie





upubliczniają wizerunku swoich dzieci w mediach społecznościowych, dostrzegają w znacznie większym stopniu zagrożenia z tego wynikające. Oczywiście poza tym potencjalnym skutkiem badani wskazali inne, jednak w tym przypadku większe zagrożenie dostrzegają osoby niepublikujące w sieci postów z wizerunkiem własnych dzieci (Bierca, Wysocka-Światała, 2019, s. 8).

Mimo sporej świadomości ogółu, jak i w przypadku podziału na dwie grupy świadomość konsekwencji, jakie może nieść ze sobą sharenting, jest duża. Jednak mimo wszystko wśród badanej grupy „sharentingowych rodziców” zaledwie 17% ocenia swoje działanie jako negatywne. Na podstawie zestawionych danych można dokonać interpretacji, która wskazuje na to, że rodzice w pełni świadomi potencjalnych konsekwencji i tak dokonują sharentingu. Co wydaje się równie interesujące, najczęściej wymienianym powodem publikowania sharentingowych treści jest chęć wyrażenia dumy z własnego dziecka. Jedna z matek skomentowała to, potwierdzając wyniki w następujący sposób: „Syn jest ze mną na zdjęciach, ale głównie w sytuacjach, kiedy jestem z niego dumna, np. podczas jasełek, jakichś przedstawień” (matka, syn lat 4, mniejsze miasto) (Bierca, Wysocka-Światała, 2019, s. 6–8).

Warto zatem zastanowić się nad tym, jakie możliwości okazania dumy czy rodzicielskiej miłości rodzica względem dziecka daje internet. Same w sobie uczucie i motywacja do publikacji wizerunku dziecka nie są złe. Jednak według statystyki występującej w Raporcie 50% rodziców publikujących treści sharentingowe uważa, że prywatność dziecka zależy wyłącznie od nich samych. Z kolei wśród rodziców, którzy tego nie robią, odsetek ten wynosi 45% (Bierca, Wysocka-Światała, 2019, s. 6). Zestawiając ze sobą te dwa wyniki, można dojść do przekonania, że nadawcy sharentingowych treści rzadziej będą kierować się uczuciami dziecka, a znacznie częściej będą próbować udowodnić sobie i innym, że są wspierającymi rodzicami zaangażowanymi w życie własnego dziecka. Taka postawa rodzica wobec dziecka to nie tylko zawłaszczenie prywatności małoletniego, to również brak szacunku i odbieranie autonomii. Takie postępowanie może mieć fatalne skutki dla rozwoju oraz funkcjonowania dziecka na aktualnym poziomie, a nawet spowodować poważne konsekwencje na przyszłość. W mojej opinii lekceważenie zdania dziecka czy władanie jego prywatnością wpisują się w przemoc, a konkretnie jedną z jej form, jaką jest zaniedbanie. Według Iwony Sikorskiej: „Zaniedbywanie jest formą ignorowania podstawowych potrzeb dziecka: fizjologicznych, bezpieczeństwa, przynależności, szacunku i miłości, których niezaspokojenie blokuje jego dalszy rozwój” (Sikorska, 2014, s. 57). Zaniedbanie to chociażby brak szacunku, a ten może wyrażać się poprzez niebranie pod uwagę opinii dziecka lub jej bagatelizowanie. Taka dysfunkcyjna sytuacja może nieść ze sobą szereg konsekwencji, które wpływają na relację rodzic–dziecko. W tym momencie warto posłużyć się kolejnym stwierdzeniem I. Sikorskiej: „Zaniedbywanie wynikać może z bezradności rodzica lub



też z jego ambiwalentnego stosunku do dziecka. Nietostrzeżenie czy też lekceważenie przez rodziców sygnałów płynących od dziecka utwierdza je w przekonaniu, że nie jest dla nich cenne, a jego bezbronność, niedoskonałość i niedojrzałość są jego własnym problemem, w rozwiązywaniu którego nie powinno liczyć na jakąkolwiek pomoc” (Sikorska, 2014, s. 57).

W Raporcie ukazano stosunek polskich rodziców do zjawiska sharentingu, co pozwala zbudować pewną tezę na podstawie zebranych danych liczbowych. W moim przekonaniu niepokojąca jest sama skala zjawiska, gdyż badani, którzy zadeklarowali, że upubliczniają wizerunek swoich dzieci, stanowili aż 40%. Wśród tej grupy świadomość potencjalnych zagrożeń była wysoka, co można interpretować jako świadome narażanie własnych dzieci na wiele niebezpieczeństw. Mimo teź znajomości zagrożeń można przypuszczać, że za istotne wartości w relacji między dzieckiem a rodzicem nie uznaje się wzajemnego szacunku, pewnego rodzaju partnerstwa czy autonomii drugiej strony. Wspomniany aspekt zaniedbania daje o sobie znać po raz kolejny, ponieważ rodzice, których motywacją jest chęć do wyrażenia dumy z dziecka, kierują się wyłącznie swoim dobrem. Kreują tą drogą wizerunek własnego dziecka w mediach społecznościowych w taki sposób, aby wpasował się on w jego indywidualne preferencje, trendy lub gusta osób, do których adresowane są treści. W przypadku takiej postawy nie uwzględnia się realnych konsekwencji, które mogą negatywnie oddziaływać na dziecko, jego psychikę, emocje czy rozwój. Wymieniona duma jako motywacja daje pewien ogłód na to, jakie znaczenie mają dla współczesnych rodziców media społecznościowe. Bardzo trudno jest dostrzec szansę w sharentingu, opierając się wyłącznie na danych zawartych w raporcie. Oczywiście dużym plusem jest świadomość rodziców w zakresie znajomości potencjalnych zagrożeń, jednakże przewaga niekorzystnych konsekwencji oraz rzeczowe zbadanie tak dużej grupy dają możliwość analizy, która świadczy o tym, że sharenting to współczesne zagrożenie (Bierca, Wysocka-Świtała, 2019).

## **Porównanie i zestawienie badań Anny Brosch i Raportu**

Aby móc uzyskać pełny obraz danego zjawiska, należy zbadać je określonymi metodami badawczymi. Raport opiera się głównie na metodzie ilościowej, z szeroką grupą badawczą. Z kolei badanie Anny Brosch jest oparte na wywiadach przeprowadzonych z właścicielami kont internetowych publikujących treści mające charakter sharentingu. Z tego względu warto zestawić ze sobą najważniejsze i kluczowe wnioski z badań, a następnie dokonać analizy porównawczej. W przypadku obu badań mieliśmy styczność z rodzicami, którzy dzielą się wizerunkiem swojego dziecka w mediach społecznościowych, jednak ich liczba była różna. Badanie A. Brosch opiera się na wąskiej grupie badawczej, z którą przeprowadzono wywiady. Celem badania było



poznanie motywacji i sposobu postępowania właścicieli kont internetowych, którzy publikowali treści sharentingowe. Grupa ta liczyła dziewięć osób, z którymi przeprowadzono wywiad szczegółowy. Natomiast w ogólnopolskim Raporcie badaniem objęto grupę 1000 rodziców, których opinie i zachowanie przeanalizowano pod kątem ilościowym, co daje szerszą perspektywę i pozwala sformułować wiele tez. Kluczową różnicą między badaniami było to, że w badaniu opartym na wywiadzie A. Brosch badano wyłącznie rodziców, którzy publikowali treści zawierające wizerunek dzieci, a w Raporcie uwzględniono również rodziców, którzy tego nie robili. Samo badanie dziewięciorga rodziców doskonale odzwierciedla ich indywidualną sytuację, każdy z badanych podaje konkretne przykłady udostępnianych treści, w tym np. swoją sytuację życiową, co pozwala uzyskać bardzo sprecyzowany schemat działania rodzica. W przypadku Raportu i badania przeprowadzonego na grupie 1000 rodziców wiele zachowań można uśrednić, co pozwala uzyskać obraz statystycznego rodzica i tego, jakie zachowania w sieci podejmuje. W obu badaniach ujęto samą problematykę sharentingu oraz poruszono kwestię jego przyczyn. Dzięki takiemu zestawieniu odmiennych badań można ujrzeć skalę problemu i wskazać, jak dużym jest zagrożeniem. Mimo wielu pozytywnych uczuć, reakcji rodziców na swoje działania nie można tu doszukać się szans dla dziecka. Jest to zjawisko, które może być jedynie pewną formą zaspokojenia pragnień rodziców kosztem bezpieczeństwa dzieci i innych poważnych konsekwencji.

## **Prawo do prywatności a szansa na sukces w mediach społecznościowych**

„Współcześnie z sieci korzystają niemal wszyscy, używając jej jako narzędzia nie tylko w pracy zawodowej, ale przede wszystkim w życiu prywatnym” (Forma, 2019, s. 207). Internet służy więc w znacznej mierze do celów prywatnych. Takim celem jest na przykład sharenting, którego możemy być świadkami bądź sami możemy aktywnie rozpowszechniać zdjęcia swoich dzieci. Jednak czy w takiej sytuacji ten prywatny użytek sieci nie staje się publiczny, skoro momenty z prywatnego życia nie są dostępne na wyłączność dla grona bliskich osób? W przypadku sharentingu nie wolno zapominać o takich kwestiach jak prawo do prywatności, które można rozumieć wielorako, o czym stanowi prawo krajowe i międzynarodowe. Na przykład artykuł 16 Konwencji o prawach dziecka mówi, że: „Żadne dziecko nie będzie podlegało arbitralnej lub bezprawnej ingerencji w sferę jego życia prywatnego, rodzinnego lub domowego czy w korespondencję ani bezprawnym zamachom na jego honor i reputację” (Konwencja o prawach Dziecka, 1989). Obowiązujące przepisy jasno stanowią, że wizerunek dziecka wpisujący się w jego sferę prywatną powinien być należycie chroniony, ale przede



wszystkim nikt nie powinien ingerować w tę kwestię. Dbanie o wizerunek dziecka spoczywa jednak na osobach sprawujących prawną opiekę, a do takich osób najczęściej zaliczają się rodzice. Wedle własnej woli wyznaczają oni granicę między tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Znając już pewne upodobania względem dzielenia się życiem swoich dzieci w mediach, warto zauważyć, że robią to zarówno „zwykli ludzie”, jak i osoby rozpoznawalne, mające szeroką publiczność w swoich mediach społecznościowych, przez co trudniej zachować wspomniane prawo do prywatności. W cyberprzestrzeni można spotkać się chociażby z influencerami czy innymi osobami, które wykorzystują swoją rozpoznawalność na rzecz podejmowania wszelkiego rodzaju współprac reklamowych. Bardzo często tego typu współprace dotyczą produktów czy usług skierowanych do dzieci, więc są również reklamowane przez inne dzieci. Aby jednak przyciągnąć uwagę widzów, obserwatorów, należy przede wszystkim w atrakcyjny sposób relacjonować życie dziecka. W tym może pomóc prenatal sharenting, który można zdefiniować następująco: „Prenatal sharenting to zjawisko udostępniania w sieci wyników obrazowych badań prenatalnych. Publikowanie zdjęć ultrasonograficznych wykonywanych już między 12. a 20. tygodniem ciąży staje się coraz bardziej powszechne, szczególnie jako ogłoszenie w internecie wiadomości o ciąży” (Grabalska, Wielki, 2022, s. 56).

Dzieci stanowią nieodłączną część życia rodziców. Ukazywanie ich w internecie tworzy pewnego rodzaju więź między nadawcą a odbiorcą treści. Dodatkowo przyciąga to nowe grupy obserwujących, takich jak rodzice czy osoby zainteresowane tematyką parentingową. Ukazywanie ciąży, a następnie bardzo intymnych przeżyć, takich jak badania ginekologiczne czy już sam poród, mogą być formą automarketingu i szansą na stworzenie internetowej kariery własnemu dziecku już od chwili poczęcia. Rodzic upubliczniający wizerunek własnego dziecka już od poczęcia w pewien sposób uprzedmiotawia je. Tworzy mu w ten sposób określony wizerunek, który w przyszłości może być różnie postrzegany. Twórcy internetowi, którzy praktykują parental sharenting, bardzo często już wtedy zarabiają na aktywnościach w sieci powiązanych z rodzicielstwem. Można to uznać za przekształcenie się parental sharentingu w sharenting komercyjny. „Commercial sharenting polega na współpracach reklamowych, które tworzą na swoich profilach rodzice i w których udział biorą ich dzieci. Sharenting komercyjny tworzony jest dla zysku finansowego” (Grabalska, Wielki, 2022, s. 56). Tego typu zjawisko łączy w sobie obie formy sharentingu, które w późniejszym czasie już po przyjściu dziecka na świat pozostają wyłącznie sharentingiem komercyjnym. Osobie śledzącej tego rodzaju treści nie zawsze łatwo jednoznacznie określić, czy dziecko jest zmuszane do występowania na profilu rodzica, czy ma do tego neutralny, a nawet pozytywny stosunek. Często zyski ze współprac reklamowych, w których uczestniczą dzieci, całkowicie trafiają do rodziców. Rodzice w pewnym sensie monetyzują dziecko, stając się niejako źródłem

dochodu. Może to budzić sporo kontrowersji, zwłaszcza jeśli pieniądze z owych współprac nie są przeznaczone na zaspokojenie potrzeb dziecka lub rzeczy powiązane z jego rozwojem czy funkcjonowaniem rodziny. Równie istotne w przypadku dzieci, których dorastanie obserwuje cały świat, jest to, że tracą one swoją anonimowość. Wszelkie kryzysy, błędy, znaczące sytuacje, ale i sukcesy są publikowane w mediach. To sprawia, że dziecko będzie poddawane krytyce – zarówno tej konstruktywnej, jak i hejtowi. Zgodnie z definicją *Miejskiego słownika slangu i mowy potocznej* hejt to „negatywna opinia na tematy związane z wyglądem osoby, zachowaniem danej osoby lub grupy, jej pracą i twórczością, wydarzeniami. Za genezę hejtu uznaje się fora dyskusyjne lub obszary do komentowania w Internecie, a swoją polską nazwę zawdzięcza od [sic!] angielskiego słowa hate, czyli nienawidzić, nienawiść [...]” (Urbanek, 2018, s. 220). Ingerencja osób trzecich w życie rozwijającego się umysłu dziecka stanowczo wpływa na jego samoocenę i postrzeganie innych. Wrzuca to je w pewien konkretny schemat funkcjonowania, który może znacząco wpłynąć na wiele istotnych decyzji, ogólne funkcjonowanie, jak i rozwój moralny. Kluczowa w takim przypadku jest również postawa rodziców, którzy w znacznym stopniu powinni rozmawiać z dzieckiem, wspierać, a w razie potrzeby skorzystać z porad profesjonalistów. Zastanawiającą kwestią w przypadku sharentingu komercyjnego jest też styczność dziecka od najmłodszych lat z urządzeniami elektronicznymi. Wpływają one na szeroko pojęty rozwój dziecka. To media, z których czerpie i w których uczestniczy, obrazują mu granicę między tym, co realne, a tym, co nieprawdziwe: „Natłok informacji docierających do dzieci sprawia, że nie potrafią one odróżnić fikcji od rzeczywistości” (Nosek-Kozłowska, 2023, s. 44). Tak funkcjonujące dziecko może przywiązywać się do urządzeń multimedialnych, odbierać różnego rodzaju treści zamieszczane w sieci, co wpływa na kształtowanie się jego języka oraz motoryki. Parental sharenting i sharenting komercyjny to zjawiska, w przypadku których zgoda nieletnich na udostępnianie wizerunku nie jest jakkolwiek uwzględniona. W przypadku parental sharentingu dziecko jest całkowicie zależne od matki. Osaczanie go multimediami nie sprzyja swobodnemu rozwojowi, a upublicznianie wizerunku na tak wczesnym etapie może spowodować negatywne skutki na przyszłość. Sharenting komercyjny podaje w wątpliwość etyczne aspekty postępowania rodziców wobec dziecka, dla którego korzystniejszy byłby rozwój naturalny, a nie pod okiem obiektywu kamery. Oswajanie dziecka z elektroniką powinno odbywać się stopniowo. Jednak dzieci, które regularnie są nagrywane i fotografowane, uznają urządzenia multimedialne za coś niezbędnego i nieodłącznego w codziennym funkcjonowaniu. Może to prowadzić do uzależnień od samych urządzeń, jak i mediów społecznościowych. Dziecko, które nieustannie widzi ekran, nie jest w stanie w pełni eksplorować otaczającego go świata, uczyć się poprzez zabawę, ponadto może czuć się przebodźcowane. Parental sharenting oraz sharenting komercyjny to z perspektywy



rodzica będącego twórcą internetowym możliwość rozwoju kariery, zdobywanie ofert współpracy, ale i szansa na zaspokojenie zainteresowania osób obserwujących. Grupa odbiorców konkretnego twórcy również oczekuje i wspiera tego typu działania rodziców, którzy aby utrzymać przy sobie widownię, muszą udostępniać nieustannie nowe treści. Ich uatrakcyjnieniem może być obecność dziecka. Szanse, jakie zapewne można dostrzec w przypadku obu rodzajów sharentingu, to budowanie pozycji w mediach, ale i poruszanie ważnych społecznie tematów, takich jak chociażby normalizacja zmieniającego się ciała kobiet ciężarnych czy dobór akcesoriów dla dzieci. Może to się przyczynić do tworzenia społeczności parentingowych skupionych wokół twórcy. Zestawiając ponownie wymienione typy sharentingu, w przypadku ogromnej publikacji zebranej wokół dziecka reklamującego konkretny towar lub zdjęcia dziecka będącego w stadium rozwoju prenatalnego, należy zadać pytanie, czy rodzice uwzględniają prawo dziecka do prywatności. Odpowiedź nie jest jednoznaczna, gdyż z jednej strony dziecko poczęte oraz dziecko urodzone funkcjonują w zupełnie innej rzeczywistości, a także na pewnych poziomach podlegają innym przepisom prawnym. „Multimedia i mass media bardzo intensywnie wkroczyły w życie dzieci, nabierając w nim coraz większego znaczenia” (Nosek-Kozłowska, 2023, s. 47). Rosnąca rola mediów nie powinna naruszać intymności, godności, a przede wszystkim prawa decydowania o swojej prywatności i wizerunku zarówno w przypadku dziecka, jak i osoby dorosłej. Artykuł 23 Kodeksu cywilnego stanowi, że: „Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach” (Kodeks cywilny, 1964). Kierując się tym przepisem, warto dostrzec, że wizerunek jest na tyle istotny w życiu człowieka, że należy mu się ochrona niezależnie od wieku.

### **Ogólne zagrożenia i szanse wynikające ze zjawiska sharentingu**

Udostępniane przez rodziców treści powiązane z dziećmi, niezależnie od tego, co prezentują, czy chociażby od swojego zasięgu, są pewnym niezbywalnym śladem pozostawionym w cyberprzestrzeni, co może nieść ze sobą konkretne skutki. Wśród szans, które oferuje sharenting, warto wyróżnić jego wartość marketingową, gdyż pozwala on na zaistnienie dziecka w mediach społecznościowych. Może być podwaliną pod dalszy rozwój i karierę w dorosłym życiu. Portale społecznościowe są również doskonałym sposobem na autopromocję dzieci, szczególnie jeśli są zaangażowane w działalność sportową lub artystyczną, gdyż dają możliwość zdobycia rozgłosu, a nawet bycia zauważonym przez osoby właśnie ze środowisk sportowych lub artystycznych. Pomimo



pewnych szans istnieją także negatywne konsekwencje umieszczania wizerunku dzieci w świecie wirtualnym, do których należy szeroko pojęta cyberprzemoc. Można ją interpretować jako wirtualne znęcanie się jednego użytkownika sieci nad innym lub tak, jak czyni to Łukasz Wojtasik, który pisze, że zjawisko „cyberprzemocy najkrócej definiuje się jako przemoc z użyciem technologii informacyjnych i komunikacyjnych” (Wojtasik, b.d., s. 1). Dziecko, którego rodzic publikuje zdjęcie lub nagranie zawierające jego wizerunek, narażone jest na szykanowanie przez rówieśników w realnym życiu, a także w świecie wirtualnym za sprawą hejtu lub przerabiania dostępnych materiałów na memy. Poza rówieśnikami dostęp do wizerunku dziecka mają osoby obce, które mogą jeszcze bardziej rozpowszechnić lub przerobić zdjęcia i nagrania. Cyberprzemoc może mieć również formę cyberstalkingu, czyli obsesyjnego śledzenia i nękania innej osoby w internecie. Jest to o tyle niebezpieczna sytuacja, że cyberstalker gromadzi wszelkie dostępne informacje na temat swojej ofiary, która może być przez niego nękana wiadomościami. Stalker może przenieść swoje poczynania do świata rzeczywistego, co stwarza również zagrożenie fizyczne. Wszelkiego rodzaju zdjęcia czy filmy połączone z wpisami rodziców są pewnego rodzaju okazją dla stalkerów. Mogą oni, na podstawie takich informacji, ustalić, jak wygląda plan dnia dziecka, jak i z kim spędza wolny czas, do jakiej szkoły lub przedszkola chodzi i gdzie mieszka. Taka wiedza może ułatwić potencjalny atak na dziecko, którego można było uniknąć, chroniąc swoją prywatność w internecie. Innym bardzo prężnie rozwijającym się procederem jest kradzież tożsamości, która daje wiele sposobów na wykorzystanie powszechnie dostępnych zdjęć.

W szczegółowy sposób specyfikę zjawiska opisują słowa: „Wraz z rozwojem sieci internetowej pojawili się «posers», czyli osoby tworzące konta na portalach społecznościowych przy wykorzystaniu zdjęć i informacji dotyczących innych osób. Jeżeli sprawca tego typu kradzieży tożsamości jest w stanie zbudować odpowiednią historię do tożsamości, którą wykorzystuje, przez długi czas może pozostać niewykryty” (Męzik, 2022, s. 58). Takie wykorzystywanie cybertożsamości może służyć chociażby do organizowania fikcyjnych zbiorów internetowych, kiedy to przestępca podszywający się pod profil fundacji wykorzystuje zdjęcia i/lub dane dziecka znalezione w internecie. Następnie poddaje zdjęcia i/lub dane dziecka obróbce adekwatnie do wymyślonej historii. Do zamieszczonej zbiórki dodaje fikcyjny opis i tym sposobem wywołuje współczucie w innych użytkownikach, którzy wpłacają pieniądze. Poza istotnym aspektem, jakim jest kradzież tożsamości, dochodzi również do wykorzystania zaufania społecznego do wszelakich organizacji charytatywnych czy fundacji. Kolejnym zjawiskiem, jakie można powiązać z sharentingiem, jest zanik unikatowego charakteru rodziny: „Jeżeli natomiast rodzina ogniskuje się wokół treści i form czerpanych z telewizji i Internetu, to niejednokrotnie zupełnie nieświadomie przyswaja z ich



przekazów obce sobie wzorce zachowań, słownictwo i przedmioty, normy i wartości, upodobania i cele życiowe, a w konsekwencji osłabia swoją tożsamość” (Dyczewski, 2005, s. 238). W przypadku sharentingu rodzice często ulegają aktualnie panującym trendom, które mogą dotyczyć chociażby kwestii wychowawczych. Wpływają one na przykład na ubiór dziecka, jego dietę i zachowanie, nie uwzględniając preferencji i autonomii dziecka. Rodzic narzuca w pewien sposób schemat, do którego dziecko musi się wpasować, aby opiekunów. Rodzice inspirowani się wizją dziecka, które zobaczyli w internecie, starają się upodobnić własne standardy do często wygórowanych, a wręcz nierealnych standardów. Takie usilne zmienianie własnego dziecka na potrzebę zdjęcia lub filmiku wpływa w znacznym stopniu na relację dziecko–rodzic. Kreowanie fałszywego obrazu własnego dziecka może odebrać mu poczucie sprawstwa w realnym życiu ze względu na to, że niezależnie od swoich starań nie będzie w stanie sprostać wymaganiom w takim stopniu, w jakim wymagają tego rodzice. Patologiczne dążenie do doskonałości względem wizerunku własnego dziecka być może wzbudzi aprobatę odbiorców udostępnianych treści. Jednakże dziecko może czuć, że miłość rodziców nie jest bezwarunkowa i jest nią darzone do momentu, kiedy wpasowuje się w narzucony schemat. Dziecko poprzez brak akceptacji własnego „ja” ze strony rodziców może mieć niskie poczucie własnej wartości. Może także odrzucić to, kim faktycznie jest, przybierając maskę idealnego dziecka. Szanse i zagrożenia są niezwykle istotnym i złożonym zagadnieniem, tak naprawdę zależą wyłącznie od perspektywy, w której się znajdujemy, i od tego, jakie rezultaty chcemy uzyskać.

## **Wnioski**

Odpowiadając na pytanie badawcze, należy stwierdzić, że sharenting jest zarówno zagrożeniem, jak i szansą dla dziecka i jego rodziny. Jest to o tyle ważne, że w literaturze przedmiotu znacznie częściej zauważa się jego negatywne skutki, przy odrzuceniu potencjalnych pozytywnych efektów. Jednakże również w mojej opinii zdecydowanie dominującymi skutkami sharentingu są potencjalne zagrożenia dla dziecka i jego najbliższej rodziny. Weryfikując hipotezę „H: Zagrożenia przeważają nad szansami w zakresie zjawiska sharentingu”, należy więc stwierdzić, że sharenting jest w znacznie większym stopniu zagrożeniem niż szansą, co widać na podstawie wniosków zarówno z badań Raportu, jak i badania A. Brosch. Zdecydowanie więcej jest potencjalnych zagrożeń, a także tego, co kieruje rodzicami produkującymi takie treści. Nie można jednakże zapominać o potencjalnych szansach, takich jak możliwość uzyskania sławy czy zarobku przez dziecko w przyszłości, gdyż jest to poniekąd „budowanie marki”. Przy czym ta szansa nie zawsze jest dobrze wykorzystywana. Może mieć bowiem znamiona wysługiwania się dzieckiem i traktowania go przedmiotowo, a także wiele innych





negatywnych skutków, które znacznie przeważają nad pozytywnymi efektami, głównie o charakterze finansowym. Ujemne strony sharentingu to na przykład: 1) wstawianie zdjęć dzieci przez rodziców pomimo znajomości potencjalnych zagrożeń; 2) uznanie przez rodziców, że mają oni wyłączne prawo do decydowania o wizerunku dziecka, bez uwzględnienia jego prawa do prywatności; 3) kierowanie się subiektywnym uczuciem przez rodzica, którego główną motywacją do udostępniania treści sharentingowych jest duma z dziecka; 4) fakt, że zaledwie kilkanaście procent rodziców dostrzega w swoim postępowaniu coś złego, a także inne negatywne skutki i potencjalne zagrożenia omówione w tekście.

Ponadto można dojść do dodatkowych konkluzji, że sharenting jest zjawiskiem społecznym, które można różnie klasyfikować, a wraz z rozwojem internetu, portali społecznościowych i rosnącą liczbą ich użytkowników treści ukazujących wizerunek dziecka będzie przybywać, a tym samym poszerzą się również zagrożenia i możliwości. Postęp technologiczny niesie ze sobą coraz bardziej skomplikowane funkcje, a rozwijająca się sztuczna inteligencja, mimo że pierwotnie miała służyć ludziom w dobrej sprawie, często jest wykorzystywana do krzywdzących ich przedsięwzięć. Sharenting swoją siłą oddziaływania ingeruje w każdą sferę życia dziecka – psychikę, emocje oraz cielesność. Brak możliwości harmonijnego rozwoju dziecka zgodnie z jego możliwościami oraz przebudźcowanie wynikające z jego zaznajomienia ze światem wirtualnym mogą skutkować zaburzeniami rozwoju na różnych płaszczyznach. Rodzicielstwo XXI wieku stawia przed rodzicami nowe wyzwania, którym muszą oni sprostać. Ochrona prywatności i wizerunku to kluczowa kwestia zwłaszcza w przypadku dzieci, które znajdują się pod opieką dorosłych. To od ich postępowania zależy, co z tym wizerunkiem się stanie. Powinni oni wziąć pod uwagę, że tak naprawdę kluczowe jest bezpieczeństwo dziecka, którego nie warto narażać niezależnie od tego, jakich korzyści może dostarczyć publikowanie jego wizerunku. Spoglądając na sharenting z perspektywy społecznej, należy uznać, że jest on zdecydowanie bardziej szkodliwy niż pozytywny, gdyż często przynosi szkody, w których sankcjonowanie muszą być włączone służby. Wbrew panującym trendom związanym z tworzeniem cybertożsamości dziecka w internecie opiekunowie powinni uszanować prywatność dziecka i dać mu możliwość samodzielnego podjęcia decyzji o upublicznianiu wizerunku w przyszłości. Sharentingowi należy przeciwdziałać, gdyż jest w zdecydowanie większym stopniu zagrożeniem. Dyskredytuje to ewentualne szanse, które w obliczu potencjalnych niebezpieczeństw okazują się marginalne.

Należy zwrócić uwagę, że zarówno badania A. Brosch, jak i badania zawarte w raporcie sporządzonym przez redakcję Clue PR pod przewodnictwem M. Biercy i A. Wysokiej-Świtały dotyczą lat przedpandemicznych. Pierwsze pochodzą z 2017, a drugie z 2019 roku. W trakcie pandemii wiele mediów społecznościowych zyskało

większą popularność (TikTok czy Instagram). Pojawiły się również nowe formy publikowania treści, takie jak Reels na platformie Instagram czy Shorts na platformie YouTube. Warto zatem w przyszłości zbadać, jak na rozwój sharentingu wpłynęły pandemia, lata postpandemiczne i rozwój powyższych platform. Powstała bowiem luka badawcza, którą w przyszłych badaniach trzeba wypełnić.

## Bibliografia

- Bąk, A. (2016). *Serwisy społecznościowe – efekt Facebooka i nie tylko*. „Media i Społeczeństwo”, 6, s. 133–146.
- Bierca, M., Wysocka-Światała, A. (2019). *Sharenting po polsku, czyli ile dzieci wpadło do sieci? Pierwszy raport w Polsce na temat wizerunku dzieci w internecie na zlecenie Clue PR*, s. 4. <https://cluepr.pl/wp-content/uploads/2019/10/Sharenting-czyli-dzieci-w-sieci-pierwszy-raport-w-Polsce.pdf>.
- Blecher-Prigat, A. (2020). *Children’s Right to Privacy*. [W:] *The Oxford Handbook of Children and the Law*, ed. J. G. Dwyer. Oxford.
- Borkowska, A., Witkowska, M. (2020). *Sharenting i wizerunek dziecka w sieci*. Warszawa: NASK – Państwowy Instytut Badawczy. [https://cyberprofilaktyka.pl/publikacje/Poradnik\\_sharenting\\_www.pdf](https://cyberprofilaktyka.pl/publikacje/Poradnik_sharenting_www.pdf) (dostęp: 13.02.2024).
- Brosch, A. (2017). *Sharenting – nowy wymiar rodzicielstwa?* [W:] *Świat małego dziecka. Przestrzeń instytucji, cyberprzestrzeń i inne przestrzenie dzieciństwa*, red. H. Krauze-Sikorska, M. Klichowski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 379–399.
- Dyczewski, L. (2005). *Więź rodzinna a media elektroniczne*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 67(1), s. 225–242.
- Forma, P. (2017). *Zaangażowanie rodziców w przestrzeni mediów społecznościowych (na przykładzie zjawiska sharentingu)*. „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne”, 4, s. 76–91.
- Forma, P. (2019). *Internetowa wizualizacja życia rodzinnego na przykładzie zjawiska sharentingu*. „Edukacja – Technika – Informatyka”, 4(30), s. 205–210. <https://doi.org/10.15584/eti.2019.4.27>.
- Grabalska, W., Wielki, R. (2022). „Czy dzieci powinny trafiać do sieci?” *Prawne i kryminologiczne aspekty zjawiska sharentingu*. „Prawo w Działaniu. Sprawy karne”, 49, s. 50–66. <https://doi.org/10.32041/pwd.4904>.
- Kodeksy cywilny. (1964). Dz.U. z 1964 r. Nr 16, poz. 93.
- Konwencja o prawach dziecka. (1989). ONZ, Dz.U. z 23 grudnia 1991 r. Nr 120, poz. 526.
- Kotyśko, M., Izdebski, P. (2012). *Autoprezentacja na portalu społecznościowym Facebook a narcyzm*. [W:] *Funkcjonowanie współczesnych młodych ludzi w zmieniającym się świecie*, red. H. Liberska, A. Malina, D. Suwalska-Barancewicz. Warszawa.
- Mężik, A. (2022). *Rodzaje kradzieży tożsamości oraz przypadki kradzieży tożsamości w Polsce*. „Biuletyn Kryminologiczny”, 21, s. 54–66. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7827844>.



- Nosek-Kozłowska, K. (2023). *Oddziaływanie mediów elektronicznych na rozwój i wychowanie małego dziecka – narracje pedagogów*. „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, 620(5), s. 39–48. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0053.6036>.
- Sikorska, I. (2014). *Dziecięca trauma: psychologiczne konsekwencje dla dalszego rozwoju*. „Sztuka Leczenia”, 29(3–4). <http://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/5796> (dostęp: 13.02.2024).
- Urbanek, G. (2018). *Hejt jako społeczny przejaw patologii w internecie. Próba klasyfikacji adresatów*. „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – praktyka – refleksje”, 29, s. 218–237. <https://doi.org/10.24356/KB/29/10>.
- Wojtasik, Ł. (b.d.). *Cyberprzemoc – charakterystyka zjawiska, skala problemu, działania profilaktyczne*. Fundacja Dzieci Niczyje. <https://www.sp118.pl/userdata/projekty/internet/cyberprzemoc.pdf> (dostęp: 15.02.2024).



## **Czy Putin „mówi Duginem”? Porównanie myśli politycznej Aleksandra Dugina z myślą Władimira Putina w świetle radykalizacji światopoglądu prezydenta Federacji Rosyjskiej**

Does Putin “speak Dugin”? A Comparison of Alexander Dugin’s Political Thought with the Ideology of Vladimir Putin in Light of the Radicalization of the Russian President’s Worldview

### **Abstract:**

The aim of this article is to determine the level of correlation between the political thought of Alexander Dugin and Vladimir Putin throughout their activities. By characterizing the political thought of Alexander Dugin and Vladimir Putin and referring to the evolving views of the President of the Russian Federation, we are able to assess the extent to which the political thought of the subjects under study converges. Through an analysis of the content of Alexander Dugin’s publications and Vladimir Putin’s speeches, we indicate that there is convergence in the fundamental goals of both subjects, which is the restoration of Russia’s great power position. However, we point out that Dugin’s political thought is significantly more elaborate, making its implementation seem impossible. Additionally, Dugin’s imperial plans encompass a wider geographic scope beyond the Soviet and former Eastern Bloc areas. There is also a difference in the interpretation of Russia’s invasion of Ukraine in 2022. Putin’s narrative suggests it was a preemptive strike aimed at forcing the West to accept Russian claims. Dugin, on the other hand, interprets the invasion as an emanation of the Radical Subject – the Godbearer – and sees it in a wider metaphysical context.

**Keywords:** Alexander Dugin, geopolitics, empire, political thought, Russia, Vladimir Putin

**Słowa kluczowe:** Aleksander Dugin, geopolityka, imperium, myśl polityczna, Rosja, Władimir Putin

Aleksander Dugin w polskich mediach jest przedstawiany jako ideolog Kremla. Wskazuje się, że Władimir Putin miał przyjąć założenia ideologiczne Dugina i rozpocząć ich



realizację (Szczepańska, 2022). Kolejną kwestią, na którą zwracają uwagę media, jest rzekoma bliska współpraca Dugina z Putinem, co miałyby czynić go „współczesnym Rasputinem” (Klimek, 2022). Bywa on także określany mianem „mózgu Kremla”, „kremlofskim psem łańcuchowym”; dziennikarze twierdzą, jakoby myśl Dugina miała dotrzeć na Kreml, a jej założenia głosi nie tylko Putin, lecz także m.in. Dmitrij Pieskow (Onet.pl, 2022). Wskazane wątki przewijają się regularnie w polskiej publicystyce (Gazeta.pl, 2022; Witkowski, 2022).

Chociaż Aleksander Dugin jest kreowany na ideologa Kremla, to nie ma dowodów na jakiegokolwiek powiązania rosyjskiego filozofa z administracją prezydenta Putina, na co też wskazuje Roman Bäcker (2023) w recenzji zbioru tekstów Dugina. Nie ulega wątpliwości, że Rosjanin aktywnie działa na wielu polach – jest politologiem, geopolitykiem, współtworzył Partię Narodowo-Bolszewicką, organizacje ukierunkowane na promowanie eurazjanizmu w Rosji i poza nią, w tym Międzynarodowy Ruch Eurazjatycki, a także jest zawodowo związany z Moskiewskim Uniwersytetem Państwowym im. Łomonosowa od roku 2008. W latach 2009–2014 kierował Katedrą Socjologii Stosunków Międzynarodowych (Karczewski, 2017; Sykulski, 2019). Został usunięty z uniwersytetu w roku 2014 z powodu nawoływania do pełnoskalowej inwazji na Ukrainę oraz mordowania Ukraińców (Hu, 2023). Jeśli więc Dugin byłby ideologiem Kremla, to niezrozumiałe i nieuzasadnione byłoby posunięcie kremlofskiego ośrodka władzy, które doprowadziło do marginalizacji Dugina oraz jego środowiska.

Celem niniejszego tekstu jest dokonanie charakterystyki myśli politycznej Aleksandra Dugina oraz Władimira Putina. Osiągnięcie celu pozwoli nam odpowiedzieć na następujące pytanie: w jakim stopniu myśl polityczna Dugina jest zbieżna z myślą polityczną Putina? W tekście autor korzysta z przemówień prezydenta Federacji Rosyjskiej, tekstów sygnowanych nazwiskiem Aleksandra Dugina oraz opracowań naukowych.

## **Myśl polityczna Aleksandra Dugina**

Piotr Eberhardt (2010) wskazuje, że motywem przewodnim myśli politycznej Dugina jest stworzenie uzasadnienia ekspansji politycznej oraz militarnej Rosji, która ma się stać dominującą siłą na kontynencie eurazjatyckim. Iwona Massaka (2001, s. 174–195) określa Dugina mianem eurazjaty *par excellence*. Zauważa, że Dugin przypisuje Rosji mesjanistyczną rolę polegającą na zwalczeniu atlantyzmu, uwolnieniu spod jego wpływu możliwie jak największego obszaru i otoczeniu go opieką świata eurazjańskiego, tellurokratycznego. Jest zagorzałym przeciwnikiem wszelkich mondialistycznych projektów. Według badaczki projekt Dugina graniczy z fantastyką ze względu na jego maksymalistyczny charakter. Massaka zaznacza jednak, że nie jest to



sprzeczne z historycznym rozwojem eurazjatyizmu, którego ideologowie stale dbali bardziej o stworzenie mocnych intelektualnych fundamentów aniżeli możliwość jego praktycznego zastosowania.

Dugin jest uosobieniem formacji antyzachodniej, antyliberalnej oraz – jak twierdzi Ryszard Paradowski (2001, s. 227–229) – formacji zorientowanej na restaurację dawnej potęgi Rosji. Myśl Dugina ma rdzeń geopolityczny, który jest głównym zainteresowaniem rosyjskiego myśliciela. W kontrze do zwycięskiego liberalizmu, ale także wobec komunizmu i faszyzmu, stworzył Czwartą Teorię Polityczną, która ma być alternatywą dla zastanej rzeczywistości epoki postmodernizmu. Rosyjski geopolityk jest też krytykiem koncepcji państwa narodowego i opowiada się za restauracją zasady Imperium, określa Rosjan mianem narodu imperialnego, jest zagorzałym przeciwnikiem czynienia z Rosji państwa narodowego (Nowicki, 2020, s. 342–343).

Rozbudowaną interpretację myśli Dugina przedstawia Krzysztof Karczewski. Wskazuje on na występującą diadę dwóch wrogich sobie światów. Pierwszym jest świat morza – talassokratyczny, afirmujący Zachód i nowoczesność, liberalny porządek polityczno-społeczny oraz liberalizm ekonomiczny. W opozycji staje świat tellurokratyczny – afirmujący Wschód oraz świat tradycji, oparty na antyliberalizmie, kolektywizmie. Kolejnym poziomem światopoglądu Dugina jest poziom geopolityczny wskazujący na podział Wschód–Zachód, gdzie ideologia „nowego światowego porządku” daje bezwzględny priorytet krajom historycznego oraz kulturowego Zachodu. Wschód z kolei wiąże się z wyrażaniem solidarności z krajami geograficznie oraz kulturowo wschodnimi. Podział objawia się także w kwestii etnicznej – kosmopolityczny Zachód dokonuje rozmycia ras, narodów, etnosów oraz kultur, podczas gdy Wschód broni wielkiego nacjonalizmu imperialnego i zwalcza „mały nacjonalizm”. Dugin jest zwolennikiem zachowania etnopluralizmu, lecz możliwość zachowania własnej kultury i tradycji nie jest tożsama z prawem do samostanowienia, gdyż Dugin jest zwolennikiem imperium, a nie państw narodowych. Podział przejawia się również w kwestii religijnej – Wschód broni autentycznej duchowości i tradycji, która znajduje się na Wschodzie, podczas gdy Zachód głosi nadejście „nowej religijności”. Koncepcja Dugina jest wewnętrznie spójna i udziela odpowiedzi na wszelkie pytania *stricto* polityczne (Karczewski, 2017, s. 460–478).

Michał Soska (2009, s. 26) zaznacza, że część postulatów eurazjańskich realizował Władimir Putin w trakcie swojej pierwszej i drugiej kadencji. Dugin także od początku darzył Putina dużą sympatią, miał on bowiem symbolizować powstrzymanie upadku Rosji i odbudowę jej pozycji międzynarodowej – stawiając w ten sposób Putina w opozycji do Borysa Jelcyna, który przez Dugina stale jest postrzegany jako symbol upadku i destrukcji. Dugin jednak nie jest sympatykiem otoczenia prezydenta Putina. Interesującym faktem są także związki Dugina z rosyjskim korpusem oficerskim.



Publikacje były wydawane m.in. przez rosyjski sztab generalny, w związku z czym Soska wskazuje na dwie możliwości – albo armia sympatyzowała z Duginem, albo Rosjanie po prostu nie mogli pogodzić się z utratą imperium (Soska, 2009, s. 65). Badacz uważa także, że nie należy działań Kremla interpretować jako realizacji założeń Dugina lub Lwa Gumilowa – eurazjatyzm jest jednym z wielu nurtów w Rosji, które wyrażają tęsknotę za imperium (Soska, 2009, s. 35).

Roman Bäcker (2007, s. 195–214) zaznacza, że projekt Dugina jest imperializmem ekspansywnym, wymierzonym w amerykański mundializm, lecz w rzeczywistości jest przede wszystkim niezbyt dobrze maskowanym projektem mającym na celu uzasadnienie podboju – jeśli nie świata – to przynajmniej Eurazji. Dugin głosi także potrzebę rewolucji konserwatywnej, która ma przybrać charakter polityczny oraz metafizyczny. Eurazjaci są zobowiązani uświadomić sobie jej istotę, funkcję oraz cel. Rewolucja ma na celu złamanie liniowego rozwoju ludzkości i jej archetypem staje się „powrót”. W związku z tym rewolucja uzyskuje znaczenie wręcz religijne i staje się rewolucją przeciwko losowi – przeciwko współczesnemu światu, którego opanował antychryst. Sama koncepcja według Bäckera ma charakter ideokratyczno-autorytarny z wyraźnie występującymi elementami totalitarnej gnozy politycznej.

Dugin określa siebie mianem tradycjonalisty integralnego. Jak wskazują Anton Shekhovtsov i Andreas Umland (2009), duginizm w swoich założeniach wychodzi poza ramy definicji tradycjonalizmu. W swojej twórczości Dugin odwołuje się m.in. do René Guénona oraz Juliusa Evoli. Koncepcję geopolityczną z kolei tworzy, opierając się m.in. na twórczości Friedricha Ratzla oraz Karla Haushofera (Gołąbek, 2012, s. 124). Marlene Laruelle (2006, s. 6–7) wskazuje, że Dugin jest bardziej skłonny do wyrażenia uznania wobec twórczości zachodnich myślicieli podważających demoliberalny porządek. Rosyjski filozof odwołuje się często do myślicieli nurtu niemieckiej rewolucji konserwatywnej – Oswalda Spenglera, Carla Schmitta, Arthura Moellera van den Brucka, Ernsta Jüngerera oraz narodowego bolszewika Ernsta Niekischa. Victor Shnirelman (2018) wskazuje, że myśl Dugina była badana pod względem konotacji faszystowskich, eurazjanizmu, geopolityki, związków z europejską Nową Prawicą oraz jej ezoterycznego i tradycjonalistycznego charakteru. Badacz podkreśla charakter „teorii konspiracji” myśli Dugina, która przybiera zsekularyzowany, eschatologiczny charakter, polegający na poszukiwaniu wroga, który nie jest konkretnie wskazany i jest określany jako „ciemne siły”.

Od roku 2020 Dugin zdaje się konkretyzować wspomniane „ciemne siły”, podkreślając ponadnarodowy charakter elit gromadzących się na Światowym Forum Ekonomicznym w Davos, dążących do realizacji „wielkiego resetu” (Dugin, 2022). O autorach manifestu „Wielkiego Resetu” Dugin pisze:





Wielki Reset ogłosiła garstka zdegenerowanych i ledwie dyszących globalistycznych starszków bliskich stanu demencji (Biden, pomarszczony łajdak Soros i spasiony Burger Schwab) oraz marginalne, zdegenerowane męty mające ilustrować możliwość oszałamiającej kariery otwartą dla każdego zera. Faktycznie, pracują dla nich giełdy i drukarki pieniędzy, złodzieje z Wall Street i narkomani-wynalazcy z Doliny Krzemowej (Dugin, 2022, s. 52).

Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku Dugin rzeczywiście wyrażał sympatie wobec faszyzmu (Umland, 2007, s. 3). Rosyjski myśliciel był wówczas negatywnie nastawiony do rzeczywistości Związku Radzieckiego, która była pozbawiona duchowości, a on sam był zainteresowany ezoterycznym faszyzmem. Nawiązał wtedy kontakty z europejską Nową Prawicą (Shekhovtsov, 2015).

*Podstawy geopolityki* Dugin zaczyna od zdefiniowania pojęć i zarysowania sylwetek oraz koncepcji klasyków geopolityki, do których się odnosi. Poza wspomnianymi wcześniej Haushoferem i Ratzlem nawiązuje do myśli Rudolfa Kjelléna, Friedricha Naumanna, Halforda Mackindera, Alfreda Mahana, Paula Vidala de la Blache, Nicholasa Johna Spykmana, Carla Schmitta oraz Piotra Sawickiego, określając wskazanych powyżej teoretyków geopolityki mianem „ojców założycieli geopolityki”. W kolejnej części przedstawia współczesnych mu geopolityków oraz nurty – atlantyzmu, mondializmu, stosowanej geopolityki, geopolityki europejskiej Nowej Prawicy oraz neoeurazjanizm, za którego przedstawiciela uznaje Lwa Gumilowa (Dugin, 2019a, s. 21–124).

Dalej już konkretyzuje rolę Rosji, wykazując jej położenie i związek z przestrzenią, stosując geopolityczne kategorie. Rosja jest *heartlandem*:

Ze strategicznego punktu widzenia jest niezależną strukturą terytorialną, której bezpieczeństwo i suwerenność są identyczne z bezpieczeństwem i suwerennością całego kontynentu. [...] Tylko Rosja może działać w imieniu *heartlandu*, posiadając pełną podstawę geopolityczną. Jedynie jej strategiczne interesy są nie tylko bliskie interesom kontynentu, ale ściśle z nimi identyczne (Dugin, 2019a, s. 127–128).

Wskazuje, że jednym z najważniejszych celów geopolitycznych Rosji jest „gromadzenie imperium” – Rosja ma nie tylko przywrócić utracone regiony tzw. bliskiej zagranicy, lecz także odtworzyć sojusze z państwami Europy Wschodniej oraz włączyć w nowy blok eurazjatycki Francję i Niemcy – Dugin sugeruje bowiem rzekome dążenie Paryża oraz Berlina do „uniezależnienia się” od struktur NATO – a także państwa znajdujące się na wschodzie – Iran, Japonię oraz Indie. Warto podkreślić, że nie wymienia tu Chin. Kolejnym elementem jest dążenie do uzyskania przez Rosję dostępu do ciepłych mórz. Rosja, według Dugina, jest geopolitycznie „zakończona” tylko na wschodzie i północy, sięgając zimnych mórz, lecz dla geopolitycznego „zakończenia”



konieczne jest uzyskanie dostępu do wód na południu i zachodzie, co nie musi odbyć się poprzez ekspansję i aneksję – Dugin twierdzi, że do tego wystarczą same sojusze z kontynentalnymi potęgami Europy oraz Azji (Dugin, 2019a, s. 131–135).

Naród rosyjski, według Dugina, jest cywilizacyjną wartością stałą, jest zjednoczony kulturowo, etnicznie, psychologicznie oraz religijnie, w związku z czym stanowi historyczną wspólnotę. Federacja Rosyjska nie jest państwem o pełnoprawnym znaczeniu, pełni jedynie rolę przejściową. Rosjanie są odpowiedzialni za kontrolę północno-wschodnich terytoriów Eurazji, są obdarzeni szczególnym rodzajem religijności i kultury, różniącej się od katolicko-protestanckiego Zachodu, który Dugin postrzega jako całość kulturową oraz geopolityczną antytezę Rosji. Wskazuje, że strategiczne interesy Rosji są skierowane antyzachodnio, a w przyszłości niewykluczone, że skieruje się ona ku ekspansji cywilizacyjnej. Ekspansjonizm Rosji skierowany na budowę imperium określa mianem historycznej powinności – misją Rosji nie jest stworzenie państwa jednolitego etnicznie oraz rasowo. Rosja nie istnieje bez imperium. Zadaniem Rosjan jako „narodu niosącego Boga” jest więc dążenie do zaakceptowania specjalnego rosyjskiego światopoglądu jako ostatniego słowa w ziemskiej historii (Dugin, 2019a, s. 139–166).

Warto zwrócić uwagę na wskazaną przez Dugina korelację między geopolityką a geografią sakralną. Za Guénonem, który stwierdził, że współczesna chemia wzięła się z alchemii, a fizyka z magii, Dugin zauważa, że geopolityka jest produktem sekularyzacji geografii sakralnej i zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy nauką tradycyjną a nauką świecką. Istotne dla koncepcji Dugina jest stworzenie kategorii „ubogiej północy”, która stanowi uosobienie drugiego świata, a więc Rosji. Dla Rosji jest to odrzucenie mondialistycznych projektów „bogatej północy” oraz archaizacji świata „biednego południa”. Uboga północ ma mieć charakter duchowy, intelektualny, aktywny oraz agresywny, wraz z biednym południem ma skoncentrować swoje siły w walce z bogatą północą. Odwołując się do geografii sakralnej, Dugin wskazuje, że sakralny podział świata na północ–południe (odpowiednio – świat dobra i zła oraz duch–materia, wieczność–czas) współgra z podziałem świata na Wschód–Zachód (oznaczający podział tradycja–profanacja czy źródło–upadek). Świat bogatej północy porzucił tradycję na rzecz materializmu, a zarazem przyjął rasizm dyskryminujący świat południa. Reprezentantami tego świata są Stany Zjednoczone oraz Europa Zachodnia. Ubogie południe, według Dugina, nie jest w stanie podjąć walki z bogatą północą. Drugi świat – uboga północ ma za zadanie przełamać dychotomiczny podział północy i południa, wykorzystując posiadane atuty (Dugin, 2019a, s. 346–363). Jak stwierdza rosyjski myśliciel:



Bierny opór południowców zyskuje zatem przyczółek w planetarnym mesjanizmie ludzi Północy, którzy radykalnie odrzucają błędne i antysakralne gałęzie tych białych ludów, które wybrały drogę postępu technologicznego rozwoju materialnego. Planetarna, ponadrasowa i ponadnarodowa rewolucja geopolityczna rozbrzmiewa w oparciu o fundamentalną solidarność Trzeciego Świata z częścią Drugiego Świata, która odrzuca projekt bogatej Północy (Dugin, 2019a, s. 363).

*Czwarta Teoria Polityczna* (Dugin, n.d.) stanowi rozwinięcie tez zawartych w *Podstawach geopolityki* i prezentuje kompleksowo sformułowaną ideologię. Jej głównym założeniem jest stworzenie ideologii umożliwiającej przeprowadzenie „krucjaty przeciw Zachodowi”. Jak pisze Dugin:

Opracowanie ideologii tej Krucjaty jest z pewnością sprawą Rosji, nie może ona jednak być pozostawiona sama sobie, a działać wraz ze wszystkimi siłami światowymi, które w jakiś sposób opierają się amerykańskiemu stuleciu. W każdym razie, ideologia ta powinna rozpocząć się od uznania fatalnej roli liberalizmu, który stanowi uogólnienie drogi Zachodu od momentu, w którym porzucił on wartości Boga i Tradycji (Dugin, n.d., s. 72).

Rosyjski filozof przedstawia w swojej publikacji krytykę liberalizmu, a także niepraktyczność stosowania w świecie postmoderny dwóch ideologii kontestujących liberalizm w epoce nowoczesności (jak je określa Dugin – teorii politycznych), czyli komunizmu i faszyzmu, które poniosły porażkę w starciu z liberalizmem. Zadaniem czwartej teorii jest pokonanie liberalizmu w świecie postmoderny. W tym celu Dugin za kluczowe uznaje rozszyfrowanie paradygmatu postmoderny i, odwołując się do Martina Heideggera, tworzy koncepcję Radykalnego Podmiotu (Dugin, n.d., s. 47–58). Jak wskazuje Sykulisz (2014, s. 232–234), Dugin nadaje Radykalnemu Podmiotowi rolę „bogonoścy”, jest on esencją ludzkiej egzystencji. Posługując się ideą czasu kolistego, Dugin zaznacza, że pozycja podmiotu znajduje się w różnym miejscu w „jaju świata”. W epoce premoderny podmiot znajdował się w centrum, w epoce moderny – u górnej granicy owalu, a w postmodernie – poza owalem, który otworzył się z dołu i zmierza ku światu zwierzęcemu.

## **Myśl polityczna Władimira Putina do 2022 roku**

Jako pierwszy dokument programowy autorstwa prezydenta Federacji Rosyjskiej możemy wskazać tekst z 1999 roku *Rosja na styku tysiącleci*. Władimir Putin nakreślił w nim cele Rosji, którymi były m.in. walka o suwerenność polityczną oraz duchową, a także dążenie do restauracji rosyjskiej idei, odwołując się do rosyjskich wartości



i tradycji, którymi są szacunek dla władzy, podporządkowanie jednostki kolektywowi, działanie zgodnie z duchem państwa rosyjskiego (Doroszczyk, 2016, s. 155–166).

Jednym z kluczowych elementów pozwalających zrozumieć Rosję Putina jest myślenie statokratyczne, charakterystyczne dla reżimów autorytarnych. Polega na akceptacji i podporządkowaniu ośrodkowi władzy, który tworzy mozaikę ideologiczną. W takiej sytuacji występuje programowa bezradność oraz możliwość przechwycenia umiarkowanej i pragmatycznej opozycji. Przykładem partii quasi-opozycyjnej będzie Komunistyczna Partia Federacji Rosyjskiej, a partii pierwszego typu, stanowiącej zaplecze polityczne ośrodka władzy – Jedna Rosja, która dąży do centralizacji oraz stabilizacji (Bäcker, 2007, s. 49–91; 2011, s. 79–80).

Wypadkową tego jest dążenie do uzyskania konsolidacji wewnętrznej obywateli Federacji Rosyjskiej poprzez wskazywanie wrogów zewnętrznych. Rosjanie czują się jednym narodem wobec zagrożeń zewnętrznych, podczas gdy w sytuacji braku zagrożenia utożsamiają się bardziej z regionem. Jest to związane z dążeniem do zachowania integralności terytorialnej państwa i zjednoczenia całego społeczeństwa Federacji Rosyjskiej w obliczu licznie występujących mniejszości narodowych (Nadskakuła-Kaczmarczyk, 2020). W Rosji możemy jednak wskazać tylko jeden powszechny mit stanowiący filar tożsamości – jest to mit Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. W związku z tym mamy do czynienia z próbą kreowania innych mitów historycznych, jak zwolnienie Moskwy spod polskiej okupacji (Bäcker, 2007, s. 73).

Jak wskazuje Roman Bäcker, w Rosji żaden znaczący polityk nie zdecyduje się na głoszenie porzucenia przez Rosję ambicji mocarstwowych. Mocarstwowość Rosji to nie jest kwestia „czy odbudowywać mocarstwo?”, lecz „kiedy odbudować mocarstwową pozycję?”. Od początku panowania prezydenta Putina rosyjskie dokumenty państwowe były ukierunkowane na budowanie ładu wielobiegunowego z uwzględnieniem interesów Federacji Rosyjskiej jako mocarstwa regionalnego na obszarze poradzieckim o aspiracjach globalnych. Warto podkreślić, że w dokumentach poruszających kwestię bezpieczeństwa narodowego coraz silniej akcentowano zagrożenia ze strony USA oraz innych państw NATO. W 1997 roku, gdy prezydentem był Borys Jelcyn, koncepcja bezpieczeństwa narodowego nie wskazywała zagrożeń zewnętrznych. W roku 2000 zaostorzono krytykę NATO oraz USA, a także zastąpiono słowo „partnerstwo” słowem „współpraca”, a w roku 2006 międzynarodowy terroryzm uznano za zagrożenie wewnętrzne dopiero jako trzecie w kolejności – po USA oraz NATO (Bäcker, 2007, s. 54–59).

Potwierdzenie tych wątków znajdujemy w przemówieniu monachijskim z roku 2007. Putin otwarcie potępił panujący ład i poddał krytyce Zachód za nieuwzględnianie, jego zdaniem, interesu państw niezachodnich, a także za rozszerzanie NATO w kierunku granic Rosji i brak działań ku rozbrojeniu. Uznał, że istniejący ład nie oddaje rzeczy-



wiście występującego potencjału militarnego, ekonomicznego oraz demograficznego państw nienależących do struktur euroatlantyckich. Prezydent Rosji stwierdził, że to podważa zaufanie w relacjach między Rosją a państwami sojuszu (*Speech and the Following Discussion at the Munich Conference on Security Policy*, 2007).

Zaznaczmy także, że w pierwszej dekadzie XXI wieku czołowi politycy rosyjscy podkreślali możliwość „asymetrycznej” odpowiedzi wskutek braku rewizji amerykańskiej polityki. Można tu wymienić rozbudowę sił zbrojnych, wznowienie lotów bombowców strategicznych czy zawieszenie uczestnictwa w Traktacie o ograniczeniu sił konwencjonalnych w Europie (Nadskakuła-Kaczmarczyk, 2020, s. 36).

Narracja wobec USA i reszty państw NATO była stale konfrontacyjna i podważała istniejący ład. W 2014 roku w przemówieniu dotyczącym aneksji Krymu Władimir Putin odwoływał się do mitów historycznych oraz precedensu Kosowa, starając się w ten sposób legitymizować posunięcia Federacji Rosyjskiej wobec Ukrainy, a także wskazując na konieczność zrozumienia przez Zachód potrzeby naprawienia „niesprawiedliwości dziejowej”, której doświadczyła Federacja Rosyjska. Paradoksalnie Putin w tym przemówieniu nie przygotowywał Rosji ani Rosjan do wojny z Ukrainą lub „kolektywnym Zachodem” (Sosnovskykh, 2017).

Władimir Putin w 2021 roku opublikował esej o historycznej jedności Rosjan i Ukraińców, wskazując na to, że Ukraińcy, wraz z Rosjanami i Białorusinami, są częścią „trójjedynego narodu ruskiego”, a obecna państwowość Ukrainy jest kreowana na bycie „anty-Rosją”. Powołał się na „historyczną pomoc” w utrzymaniu ukraińskiej państwowości przez Federację Rosyjską po rozpadzie ZSRR, a także interpretację historii kształtowania się ukraińskiej państwowości. Zazaczył, że zerwanie więzów Ukrainy z Rosją będzie skutkowało odzyskaniem historycznie rosyjskich ziem, które dostała Ukraina w wyniku decyzji bolszewików od 1922 roku (Putin, 2021).

Aneksja Krymu, wspieranie separatystów w Donbasie, a także interwencja militarna w Syrii były związane z pojawieniem się totalitarnej gnozy politycznej w przemówieniach Władimira Putina, lecz nie występowała ona trwale i nie odgrywała nadrzędnej roli – dominujące było myślenie fundamentalistyczne. Poza totalitarną gnozą nie pojawiły się inne cechy charakterystyczne dla totalitaryzmu, jak aparat partyjno-państwowy i kontrolowana przez niego mobilizacja mas. W narracji z kolei wykorzystywano frazy charakterystyczne dla epoki stalinowskiej, podkreślano zagrożenie militarne ze strony NATO, dewaloryzację wskazanych wrogów i konieczność ich pokonania, przekonanie o sile Rosji wynikającej z potęgi militarnej (Bäcker, Rak, 2019; Rak, Bäcker, 2020). Nawiązanie do stalinizmu objawia się najczęściej poprzez paranoidalne poszukiwanie spisku i grup dążących do zniszczenia Rosji (Borenstein, 2019; Livers, 2020). Teorie spiskowe mają także na celu podważenie amerykańskiej dominacji na świecie (Yablokov, 2015).



Podsumowując wątek myśli politycznej Putina do roku 2022, możemy wskazać dwie fundamentalne dla niej kwestie. Pierwszą jest jej konserwatywny charakter odnoszący się do rosyjskiej tradycji – prymatu kolektywu nad jednostką oraz silnego państwa o charakterze stabilizacyjnym, zachowującego odrębność rosyjskiego świata od Zachodu. Drugą zaś cel ukierunkowany na odbudowę imperialnej pozycji Rosji, która ma stanowić jeden z biegunów świata wielobiegunowego z wyraźnie zaznaczoną strefą wpływów na obszarze poradzieckim (Bäcker, 2007; Doroszczyk, 2016).

## Dugin wobec Putina

Jak wspomnieliśmy wcześniej, Dugin wyraża poparcie dla Putina. Swój stosunek do prezydenta Rosji, a także własne postrzeganie Putina rosyjski filozof prezentuje w publikacji *Putin kontra Putin. Dwa oblicza jednego systemu* (Dugin, 2019b). Putin, w przekonaniu Dugina, miał być opcją stworzoną oraz sterowaną przez atlantystów i liberałów, lecz wybrał niezależność i sformułował dla Rosji własny program nastawiony na odbudowę rosyjskiej mocarstwowości oraz kreowanie świata wielobiegunowego. We wspomnianej publikacji Dugin nie tylko ocenia prezydenturę Putina, lecz poprzez własną analizę implikuje mu realizację fundamentalnych założeń własnej ideologii. W kontekście przemówienia monachijskiego Dugin pisze: „Tezy, które wyartykułował Putin, są krótkim i przekonującym powtórzeniem tych wniosków, o których pisałem jeszcze w połowie lat 90. w książce *Podstawy geopolityki*. [...] W Monachium Putin nadał tym wypowiedziom prostą i zrozumiałą formę” (Dugin, 2019b, s. 63–64). Dugin stwierdza także, że Putin realizuje nowoczesny konserwatyzm w Rosji, który we współczesnych warunkach rosyjskich jest związany z realizowaniem opcji eurazjatyckiej i nie może być jednoznacznie komunistyczny, monarchistyczny lub demoliberalny (Dugin, 2019b, s. 140–141). Jak wskazuje rosyjski myśliciel: „Przywódca Rosji-Eurazji nie może nie być eurazjata. Jest to aksjomat geopolityczny” (2019b, s. 136).

Według Dugina Putin wykonał sześć z dwunastu „prac herkulesowych”, mianowicie: 1) zapobiegł rozpadowi Rosji; 2) wzmocnił instytucję władzy oraz integralność terytorialną; 3) zakończył uległość Rosji wobec Zachodu; 4) zatrzymał „liberalną zachodnią rusofobię”; 5) pokonał nielojalnych oligarchów; 6) wzmocnił pozycję Rosji na obszarze poradzieckim. Zarazem kieruje pod jego adresem zarzut niedoprowadzenia tych prac do końca, który utrudnia realizację kolejnych punktów. Innymi zarzutami są: brak stworzenia ideologii narodowej oraz jasnej strategii, korupcja maskowana patriotyzmem, brak polityki społecznej, słabość Rosji na arenie międzynarodowej, pozwolenie Miedwiediewowi na prezydenturę w latach 2008–2012, co skutkowało spowolnieniem, a nawet zatrzymaniem procesów rozpoczętych przez Putina, nieprze-



konujące społeczeństwo elity, delegitymizacja reżimu wskutek nietrafionych decyzji personalnych, jak nominacja Miedwiediewa (Dugin, 2019b, s. 173–189).

Rosyjski filozof nie kryje swojego rozczarowania otoczeniem Władimira Putina. Wchodzi w polemikę z Surkowem twierdzącym, że ustrój, który wykształcił się w Rosji podczas prezydentury Putina, będzie trwać wiecznie, gdyż najlepiej odpowiada interesom narodowym. Dugin określa Putina mianem „kompromisu”, bez którego elity na Kremlu tracą legitymizację, a putinizm bez Putina nie przetrwa. Rosja Putina jest odzwierciedleniem samego Putina, a więc niemożliwe stanie się kontynuowanie takiej formy Rosji bez człowieka, który jest jej personalizacją – według Dugina po Putinie Rosja zapadnie się wskutek wewnętrznych sprzeczności (Dugin, 2019b, s. 229–235).

Dugin popiera Putina, ponieważ ten kojarzy mu się z przerwaniem trendów prezydentury Jelcyna, które według filozofa prowadziły Rosję do upadku. Zarazem uważa, że Putin ma misję polegającą na restauracji międzynarodowej pozycji Rosji, co też – zważywszy na wcześniej omówioną myśl Putina – nie jest nieuzasadnione. Co istotne, Dugin jest rozczarowany tym, że Putin nie traktuje go jako doradcy i otacza się „polittechnologami”, jak wspomniany Surkow, którzy – według Dugina – nie rozumieją konieczności sformowania ideologii wyznaczającej dalekosiężne cele, a w działaniu kierują się wymaganiami związanymi z sytuacją bieżącą. W związku z tym putinizm nie ma przyszłości. Dugin w swoich publikacjach kreuje rzeczywistość, według której koniecznością dla Putina stanie się przyjęcie oraz realizowanie postulatów wynikających z ideologii kreowanej przez rosyjskiego filozofa (Dugin, 2019b). Charakterystyczne dla Dugina jest także postrzeganie siebie jako „ojca założyciela” rosyjskiej geopolityki, wydawanie dzieł analizujących politykę międzynarodową Putina oraz pośrednio skierowanych do niego (Gołąbek, 2012, s. 142). Rosjanin stwierdza nawet, że „Putin mówi «geopolityczny» i należy to rozumieć zgodnie z definicją podaną w moim podręczniku” (Dugin, 2019b, s. 131). Dugin jest skłonny do stawiania siebie w roli czołowego ideologa Kremla, lecz – jak wskazuje Wielomski (2023, s. 296) – jest to mit niemający odzwierciedlenia w rzeczywistości oraz powielany wyłącznie przez media.

## **Dugin a Putin od roku 2022**

W lutym 2022 roku Federacja Rosyjska uznała niepodległość separatystycznych republik w Donbasie, a następnie przeprowadziła inwazję na Ukrainę. Decyzja o ataku była nieracjonalna – Władimir Putin przecenił możliwości rosyjskiej armii, zarazem nie docenił możliwości obronnych Ukrainy oraz nie spodziewał się tak szybkiej i skoordynowanej reakcji państw zachodnich w nakładaniu sankcji oraz wsparciu politycznym, finansowym, a także militarnym Ukrainy (Bäcker, Rak, 2022). Władimir Putin zaczął



posługiwać się mitami politycznymi, według których Stany Zjednoczone oraz państwa NATO to największy wróg, źródło wszelkiego zła na świecie. Ukraina z kolei pełni tylko rolę pośrednika – elity oraz państwo są na usługach Zachodu, a Ukraińcy marzą o zjednoczeniu z historyczną ojczyzną (Bäcker, 2022).

W swoim wystąpieniu dotyczącym uznania Ługańskiej oraz Donieckiej Republiki Ludowej Putin podkreślał, że Ukraina staje się militarną bazą NATO, przygotowywaną do nadchodzącego uderzenia na Rosję. Według niego włączenie Ukrainy w struktury NATO miałyby umożliwić Amerykanom, zgodnie z ich doktryną, przeprowadzenie uderzenia wyprzedzającego w głąb Rosji przy użyciu broni raketowej. Ponadto prezydent Rosji zauważył, że państwa Zachodu nie wykazują skłonności do rozmów z Rosją oraz do uwzględnienia interesów państw niezachodnich, w tym Rosji, choć Moskwa jest otwarta na takie rozmowy (*Address by the President of the Russian Federation*, 21.02.2022). 24 lutego 2022 roku, ogłaszając rozpoczęcie agresji na Ukrainę, Putin podkreślił te same wątki. Dodatkowo zaznaczył, że «kolektywny Zachód» działa bez poszanowania prawa międzynarodowego, przeprowadzając operacje wojskowe bez podstawy w prawie międzynarodowym w państwach Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu oraz w Serbii. W swoim wystąpieniu nawiązał do historii Związku Radzieckiego i Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, podkreślając, że tym razem Rosja nie zostanie zaskoczona atakiem po raz drugi i przeprowadzi uderzenie mające na celu odsunięcie wroga od granic Rosji oraz pokazanie gotowości Federacji Rosyjskiej do obrony granic i walki z NATO. Istotnym elementem było również częste podkreślanie «nazistowskiego» charakteru rządu Ukrainy oraz oddziałów ukraińskiej armii. Według Putina NATO szykuje się do ataku na Rosję i jest to tylko kwestią czasu (*Address by the President of the Russian Federation*, 24.02.2022).

W przemówieniu z okazji Dnia Zwycięstwa w 2022 roku Putin podkreślał znaczenie Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, przekonując, że każda rosyjska rodzina została dotknięta przez walkę z III Rzeszą. Motyw Wielkiej Wojny Ojczyźnianej stanowił główny fundament całego wystąpienia (*Victory Parade on Red Square*, 9.05.2022). Wątki te zostały powtórzone rok później (*Victory Parade on Red Square*, 9.05.2023).

Ogłaszając częściową mobilizację rezerwistów, Putin stwierdził, że rosyjskie wojsko walczy nie tylko z nazistowskimi bojówkami, ale także z całym „kolektywnym Zachodem”, który chce wyposażyć Ukrainę w broń zdolną do atakowania terenów Rosji. W planach Ukrainy i Zachodu jest przeniesienie walki z Donbasu na Krym, a następnie na tereny Rosji. W przemówieniu często określał Ukraińców mianem banderowców i neonazistów (*Address by the President of the Russian Federation*, 21.09.2022).

W wystąpieniu związanym z aneksją okupowanych terytoriów Ukrainy Putin podkreślił, że po upadku Związku Radzieckiego Zachód zakładał, iż cały świat ulegnie jego dyktatowi, i nie życzył sobie odrodzenia Rosji po rozpadzie ZSRR.





Oskarżył Zachód o stosowanie metod dominacji, opartych na wykorzystywaniu siły dolara i technologicznej supremacji. Wskazał na brak kooperacji Zachodu, który prowadzi politykę rabunkową wobec reszty świata oraz opiera się na arbitralnych i niepisanych zasadach. Rosja, jako państwo-cywilizacja, nie zamierza poddawać się temu porządkowi. Putin zarzucił Zachodowi rasizm, wynikający z przekonania o wyższości jego cywilizacji i liberalnej kultury nad resztą świata. Podkreślił rolę Rosji w XX wieku w przewodzeniu antykolonialnym postawom na świecie. Stwierdził, że Stany Zjednoczone dążą do osłabienia swoich partnerów i narzucenia im swojego stylu życia oraz systemu politycznego, co prowadzi do destrukcji państw narodowych i kontroli nad nimi. Polityka i cele amerykańskich elit, zdaniem Putina, są skierowane nie tylko przeciwko Rosji, lecz również przeciwko społeczeństwom Zachodu, które zaprzeczają wartościom ludzkim, wierze oraz tradycji (*Signing of treaties on accession of Donetsk and Lugansk people's republics and Zaporozhye and Kherson regions to Russia*, 30.09.2022).

W trakcie marszu wagnerowców na Moskwę Putin odwołał się do historii I wojny światowej i rewolucji, która była zdradą i przyczyną porażki w wojnie. Podkreślił, że ofiarą spisku padła cała Rosja, w tym wagnerowcy (*Address to citizens of Russia*, 24.06.2023). W orędziu po zakończeniu marszu i porozumieniu z Jewgienijem Prigożynem Putin zaznaczył, że Ukraina i „kolektywny Zachód” oczekują wewnętrznych podziałów w Rosji i jej rozpadu (*Address to citizens of Russia*, 26.06.2023).

W orędziu noworocznym z okazji końca roku 2022 znajdujemy wezwanie do realizacji świętego obowiązku, jakim jest obrona Rosji, a także odniesienia do Zachodu, który Rosję oszukał i bezpośrednio jej zagraża. Putin stwierdził też, że historyczna i moralna prawda są po stronie Rosji (*New Year Address to the Nation*, 31.12.2022). Orędzie noworoczne z 31 grudnia 2023 roku było pozbawione odniesień do Ukrainy oraz Zachodu. Putin nakreślił wdzięczność i uznanie dla żołnierzy walczących na froncie oraz wskazał, że jednoczącą Rosjan ideą jest obrona ojczyzny. Brakuje więc wskazania wroga (*New Year Address to the Nation*, 31.12.2023).

Orędzie do Zgromadzenia Federalnego powieliło wątki zawarte w przemówieniach z 2022 roku – kolonizację świata przez Zachód, dążenie do dominacji nad światem przy wykorzystaniu wojska, nadawanie Ukrainie tożsamości „anty-Rosji” oraz propagowanie nazizmu na Ukrainie. Warto zaznaczyć, że treść orędzia zaczyna się od kwestii związanych z wojną. Należy też podkreślić, że słowa *West* oraz *Western* pojawiają się razem 40 razy, a *Ukraine* i *Ukrainian* – 19 razy (*Presidential Address to Federal Assembly*, 21.02.2023).

Orędzie do Zgromadzenia Federalnego z roku 2024 zaczyna się od wezwania nie tylko do dyskusji dotyczącej krótkofalowych celów, ale także do opracowania długofalowej strategii rozwojowej. Putin podkreślił, że rozmawiał zarówno z żoł-



niezami i oficerami, jak i z pracownikami i inżynierami zakładów cywilnych oraz zbrojeniowych, a także z lekarzami, nauczycielami, badaczami, wolontariuszami, przedsiębiorcami, rodzinami wielodzietnymi. W tym zestawieniu „bohaterowie linii frontu” zostają wymienieni jako ostatni. Rosyjski prezydent wspomina także o 10-leciu „Rosyjskiej Wiosny”. W czwartym akapicie wystąpienia pojawia się kwestia „odparcia międzynarodowej terrorystycznej agresji” i zachowania jedności narodowej, a w siódmym – trwającej walki w obronie ojczyzny. W odezwie możemy wskazać pięć wzmianek o Zachodzie, z czego pierwsza występuje w 14. akapicie. Dotyczą one kolejno: tradycji kolonialnych Zachodu i wyobrażeń o upadającej Rosji obecnych na Zachodzie, próby wciągnięcia Rosji w wyścig zbrojeń, sprowokowania przez Zachód wojny na Ukrainie oraz w innych miejscach świata, sankcji oraz wsparcia tradycyjnych wartości reprezentowanych przez Rosję ze strony wielu milionów ludzi na świecie, w tym na Zachodzie. O Ukrainie także pojawiło się pięć wzmianek (*Presidential Address to Federal Assembly*, 29.02.2024). Zauważamy więc łagodzenie retoryki Putina poprzez zmniejszenie częstotliwości odniesień do deklarowanych wrogów. Jednocześnie kwestia konfliktu w wystąpieniach przestaje być pierwszoplanowa.

Zmianę jakościową zauważamy także w wywiadzie z Tuckerem Carlsonem. W przemowie związanej z aneksją okupowanych terytoriów Putin zdecydował się określić działania Zachodu na tle religijnym i kulturowym mianem „satanizmu”, a cywilizację zachodnią wyraźnie dewaloryzował (*Signing of treaties on accession...*, 30.09.2022). W wywiadzie określił ją mianem bardziej pragmatycznej, co przekłada się na pragmatyczne podejście ludzi Zachodu do życia. Kontrastuje to z nastawieniem Rosjan i cywilizacji rosyjskiej na wieczność. Zarazem podkreślił gotowość do negocjacji z Zachodem (*Interview to Tucker Carlson*, 9.02.2024).

Dugin w kwestii inwazji rosyjskiej na Ukrainę powielał wątki występujące przez cały okres jego twórczości. Inwazji nadał wymiar eschatologiczny – „Ukraina nie jest potrzebna nam, Rosjanom. Potrzebna jest Chrystusowi. I dlatego tam jesteśmy” (Dugin, 2022, s. 124) – oraz filozoficzny, wskazując na konieczność powstania filozofii zwycięstwa – „Potrzebna jest nam filozofia Zwycięstwa. Bez niej wszystko będzie daremne, wszystkie nasze sukcesy łatwo będzie przekształcić w porażki” (Dugin, 2022, s. 130).

Jak wskazuje Roman Bäcker (2023), w wystąpieniach Putina z roku 2022 i tekstach autorstwa Dugina występuje szereg podobieństw w diabolizacji Zachodu oraz sakralizacji Rosji. Porównując publikowane wpisy rosyjskiego filozofa z czasów wojny (Dugin, 2022) z tekstami z wcześniejszego okresu (Dugin, n.d.; 2019a; 2019b), nie znajdujemy różnic, które miałyby wpłynąć na kształt jego myśli politycznej. Dochodzimy do wniosku, że Dugin traktuje inwazję na Ukrainę jako emanację Radykalnego Podmiotu – bogonoścy. Przypisując inwazji wymiar filozoficzny, uważa, że to kamień



milowy w pokonaniu liberalizmu w okresie postmoderny. Dugin twierdzi, że ta inwazja złamie czas linearny i będzie epoką powrotu. Jak pisze Rosjanin:

Dopiero 24 lutego 2022 roku i rozpoczęcie SOW na Ukrainie postawiły w jednoznaczny sposób wszystko na swoim miejscu. Rozpoczęła się nowa epoka filozoficzna. Nowa faza światowej historii. [...] SOW, jako zjawisko filozoficzne, jest znakiem powrotu Imperium. Jest powrotem Rosji do Imperium, ostatecznym obraniem drogi do naszego mesjańskiego, futurystycznego przeznaczenia. [...] To my jesteśmy ortodoksyjnymi głosicielami Eurazjatyckiego Imperium Końca, a oni jedynie uzurpatorami. [...] Kijów to początki naszych dziejów. A to oznacza również koniec (Dugin, 2022, s. 148–149).

Dugin tak jak Putin po porażce pod Charkowem uważał, że Rosja nie toczy wojny z Ukrainą, lecz z NATO: „To, z czym mamy obecnie do czynienia na Ukrainie, to wojna. Nie ma już żadnej SOW – to, co mamy, nazywa się wojną. Nie wojną Rosji z Ukrainą, lecz wojną kolektywnego Zachodu przeciwko Rosji” (Dugin, 2022, s. 189). Rosyjski filozof stwierdził, że „Zerwaliśmy z Rosją bezpowrotnie i radykalnie” (Dugin, 2022, s. 168), a także podkreślił nieuchronność ideologizacji Rosji: „Rosja nieuchronnie zbliża się do epoki ideologicznej. [...] Ideologizacja Rosji jest nieunikniona, jej powstrzymanie jest niemożliwe” (Dugin, 2022, s. 169). Jest wysoce prawdopodobne, że Dugin w ten sposób kolejny raz chciał wskazać Putinowi, że ma gotową koncepcję ideologiczną do prowadzenia trwałej konfrontacji z Zachodem. Jednakże, jak zauważyliśmy, narracja Putina po znacznej radykalizacji w roku 2022 zaczęła ulegać deradykalizacji od przełomu 2023 i 2024 roku. Zdaje się, że Putin także nie dąży do trwałej konfrontacji z Zachodem, stąd też w rozmowie z Tuckerem Carlsonem wspominał o gotowości do rozmów. Natomiast jego żądania, wynikające z uprawianego historyzmu w kwestii ukraińskiej, wskazują, że fundamentalną kwestią jest dla niego trwałe związanie losów Ukrainy z Rosją.

## Podsumowanie

Zmiany w myśleniu politycznym Putina między totalitarną gnozą polityczną a myśleniem fundamentalnym występowały już wcześniej (Bäcker, Rak, 2019). Wojna rosyjsko-ukraińska zbliżyła Putina do ideologii kreowanej przez Dugina. Warto podkreślić, że Putin i elita Kremla akcentowali możliwość „asymetrycznej odpowiedzi” na brak rewizji polityki zagranicznej ze strony Stanów Zjednoczonych już w pierwszej dekadzie XXI wieku. Zgadza się więc ze wskazaniami w literaturze, że Putin i elity Federacji Rosyjskiej jego prezydentury od początku postawiły sobie za cel przywrócenie mocarstwowej pozycji Rosji z aspiracjami globalnymi i własną strefą wpływów, która wykluczałaby możliwość ingerencji pozostałych mocarstw.



Geopolityka i pojmowanie świata, a zwłaszcza polityki międzynarodowej przez pryzmat geopolityki, są ogólnorosyjską tendencją. Nawet z kategorii suwerenności w koncepcji demokracji suwerennej uczyniono pojęcie o znaczeniu geopolitycznym (Bäcker, 2007, s. 71–81). W związku z tym zbieżność narracji Władimira Putina z narracją Aleksandra Dugina wynika prawdopodobnie nie z inspiracji rosyjskiego prezydenta wskazanym filozofem, lecz ze zbieżności w argumentacji wynikającej ze wspólnego rdzenia, jakim jest restauracja rosyjskiego imperium.

W świetle deradykalizacji Putina możemy także znaleźć przyczynę marginalizacji Dugina, który stoi na pozycjach ekstremistycznych, od 2014 roku. Putin posługiwał się mitami politycznymi oraz totalitarną gnozą polityczną w celu podjęcia próby masowej mobilizacji, która spotkała się z oporem Rosjan (Chawryło, Wiśniewska, 2023). Moskwa upatruje triumf w słabości Zachodu, a w drugim roku wojny nie poniosła żadnej poważnej porażki – wręcz przeciwnie, zdołała odnieść sukcesy, zdobywając Bachmut, Awdijiwkę, a także odpierając ukraińskie natarcie latem 2023 roku (Zespół OSW, 2024). Dugin z kolei w swoich publikacjach wyraża wolę konfrontacji z kolektywnym Zachodem – w tym konfrontacji militarnej.

Różnica między Duginem a Putinem jest również widoczna w zagadnieniu kreowania ideologii. W przypadku Putina mamy odwoływanie się do estetyki sowieckiej, jak stosowanie fraz z epoki stalinizmu, czy antykolonialną narrację, a także konserwatywne rosyjskie dążenie do budowy silnego państwa zachowującego historyczną jedność zarówno z Cesarstwem Rosyjskim, jak i ZSRR oraz utrzymanie prymatu kolektywu nad jednostką. Fundamentem putinizmu jest więc sentyment do czasów minionych. Zauważa to także Dugin, krytykując Kreml za brak kreowania ideologii ukierunkowanej na przyszłość. Ideologia Dugina wydaje się też zbyt rozbudowana, by została przyjęta – przynajmniej przez statokratycznych autorytarystów, którzy wymagają podporządkowania się ośrodkowi władzy, a nie sytuacji odwrotnej, a więc adaptacji ideologii ekstremistycznego myśliciela.

Aleksander Dugin i Władimir Putin prezentują zbieżne stanowisko w kwestii zachowania odrębności Rosji od Zachodu oraz restauracji imperium. Od momentu wybuchu wojny w lutym 2022 roku postrzeganie świata zachodniego przez Putina stało się wysoce zbliżone do postrzegania go przez Dugina w kwestii cech i ról przypisywanych Ukrainie oraz Zachodowi rozumianemu jako NATO pod przywództwem USA. Putin dąży do stworzenia strefy wpływów na obszarze poradzieckim. Mając na uwadze ultimatum wystosowane wobec USA i NATO w grudniu 2021 roku, możemy stwierdzić, że Putin chce przywrócić rosyjską strefę wpływów z czasów ZSRR (Menkiszak, 2021). Plany Dugina z kolei obejmują cały kontynent eurazjatycki, w którym panuje jedno imperium – Rosja (super-imperium), wsparta przez mniejsze siły (pod-imperia) – Francję, Niemcy, Iran, Indie oraz Japonię (Dugin, 2019a).

Dugin jest także skłonny sugerować, jakoby był ojcem geopolityki, a Putin realizował lub miał właśnie przystąpić do realizowania jego koncepcji, lecz nie mamy dowodów na to, by Putin i elity kremlowskie inspirowały się jego dziełami. Jak wskazuje Soska (2009, s. 35), w Rosji występuje szereg nurtów ideologicznych wyrażających tęsknotę za imperium. Gołąbek (2012, s. 145) z kolei zauważa, że sam Dugin zaznaczył, iż nastroje antyamerykańskie w Rosji mogą mieć większe poparcie niż Putin.

## Bibliografia

- Address by the President of the Russian Federation.* (21.02.2022). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/67828> (dostęp: 13.03.2024).
- Address by the President of the Russian Federation.* (24.02.2022). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/67843> (dostęp: 13.03.2024).
- Address by the President of the Russian Federation.* (21.09.2022). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/69390> (dostęp: 13.03.2024).
- Address to citizens of Russia.* (24.06.2023). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/71496> (dostęp: 13.03.2024).
- Address to citizens of Russia.* (26.06.2023). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/71528> (dostęp: 13.03.2024).
- Bäcker, R. (2007). *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Bäcker, R. (2011). *Nietradycyjna teoria polityki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bäcker, R. (2022). *Mity polityczne Kremla roku 2022*. „Myśl Polityczna. Political Thought”, 4(15), s. 7–26.
- Bäcker, R. (2023). *Aleksandr Dugin, Manifest Wielkiego Przebudzenia i pisma czasu wojny*. „Myśl Polityczna. Political Thought”, 1(17), s. 171–176.
- Bäcker, R., Rak, J. (2019). *Epigonic Totalitarianism in Russia*. „Politejam”, 5(62), s. 7–19.
- Bäcker, R., Rak, J. (2022). *Why Did Putin Go Too Far? The Rationality of Vladimir Putin's Decision to Begin a War with Ukraine*. „Society Register”, 6(3), s. 57–71.
- Borenstein, E. (2019). *Plots against Russia: Conspiracy and Fantasy after Socialism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Chawryło, K., Wiśniewska, I. (2023). *Mobilizacja w Rosji – reakcje społeczne i skutki gospodarcze*. Ośrodek Studiów Wschodnich. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2023-01-20/mobilizacja-w-rosji-reakcje-spoeczne-i-skutki-gospodarcze> (dostęp: 13.03.2024).
- Doroszczuk, J. (2016). *Kolektywizm w rosyjskiej interpretacji świata – od słowianofilskiej utopii wspólnotowości do Putinowskiej kategorii narodowości rosyjskiej*. Szczecin: Naukowe Wydawnictwo IVG.
- Dugin, A. (n.d.). *Czwarta Teoria Polityczna*, tłum. A. Radlak. Marki: Wydawnictwo ReVolta.
- Dugin, A. (2019a). *Podstawy geopolityki*, tłum. A. Radlak. Warszawa: Wydawnictwo ReVolta.

- Dugin, A. (2019b). *Putin kontra Putin. Dwa oblicza jednego systemu*, tłum. E. Onufryjuk. Warszawa: Wydawnictwo ReVolta.
- Dugin, A. (2022). *Manifest Wielkiego Przebudzenia i pisma czasu wojny*, wstęp i red. M. Piskorski. Warszawa: Dom Wydawniczy Myśl Polska.
- Eberhardt, P. (2010). *Koncepcje geopolityczne Aleksandra Dugina*. „Przegląd Geograficzny”, 82(2), s. 221–240.
- Gołąbek, B. (2012). *Lew Gumilow i Aleksander Dugin. O dwóch obliczach eurazjatyizmu w Rosji po 1991 roku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hu, A. (2023). *Alexander Dugin is Not That Important*. The National Interest. <https://nationalinterest.org/feature/alexander-dugin-not-important-206186> (dostęp: 28.02.2024).
- Interview to Tucker Carlson*. (9.02.2024). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/73411> (dostęp: 13.03.2024).
- Karczewski, K. (2017). *Tradycja, imperium, geopolityka. Eurazjatyzm w ujęciu Aleksandra Dugina jako alternatywa wobec liberalizmu oraz demokracji liberalnej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kim jest Aleksandr Dugin? Daria Dugina, córka ideologa Kremla, zginęła w sobotę w eksplozji*. (2022). Gazeta.pl. <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,168571,28813715,-kim-jest-aleksandr-dugin-daria-dugina-corka-ideologa-kremla.html> (dostęp: 28.02.2024).
- Klimek, P. (2022). *Kim jest Aleksandr Dugin? Nazywany „głównym ideologiem Kremla”*. WP Wiadomości. <https://wiadomosci.wp.pl/kim-jest-aleksandr-dugin-nazywany-glownym-ideologiem-kremla-6804084819794624a> (dostęp: 28.02.2024).
- Laruelle, M. (2006). *Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right*. „Occasional Paper”, 294, s. 1–25.
- Livers, K. A. (2020). *Conspiracy Culture: Post-Soviet Paranoia and the Russian Imagination*. Toronto: University of Toronto Press.
- Massaka, I. (2001). *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*. Wrocław: FUNNA.
- Menkiszak, M. (2021). *Rosyjski szantaż wobec Zachodu*. Ośrodek Studiów Wschodnich. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2021-12-20/rosyjski-szantaż-wobec-zachodu> (dostęp: 13.03.2024).
- „Mózg Putina” od dawna chciał zniszczyć Ukrainę. Aleksander Dugin stał się głosem Rosji*. (2022). Onet.pl. <https://kultura.onet.pl/wiadomosci/aleksander-dugin-geopolityk-i-filozof-nazywany-mozgiem-putina/s9kt5gt> (dostęp: 28.02.2024).
- Nadskakuła-Kaczmarczyk, O. (2020). *Negatywna tożsamość a rosyjskie myślenie polityczne*. „Studia Orientalne”, 1(17), s. 29–43.
- New Year Address to the Nation*. (31.12.2022). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/70315> (dostęp: 13.03.2024).
- New Year Address to the Nation*. (31.12.2023). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/73200> (dostęp: 13.03.2024).
- Nowicki, P. (2020). *Państwo narodowe i jego alternatywy w myśli Aleksandra Dugina*. „Pro Fide Rege et Lege”, 2(84), s. 327–344.
- Paradowski, R. (2001). *Eurazjatyckie imperium Rosji. Studium idei*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Presidential Address to Federal Assembly.* (21.02.2023). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/70565> (dostęp: 13.03.2024).
- Presidential Address to Federal Assembly.* (29.02.2024). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/73585> (dostęp: 13.03.2024).
- Putin, V. (2021). *On the Historical Unity of Russians and Ukrainians.* Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/66181> (dostęp: 12.03.2024).
- Rak, J., Bäcker, R. (2020). *Theory behind Russian Quest for Totalitarianism. Analysis of Discursive Swing in Putin's Speeches.* „Communist and Post-Communist Studies”, 53(1), s. 13–26.
- Shekhovtsov, A. (2015). *Alexander Dugin and the West European New Right, 1989–1994.* [W:] *Eurasianism and the European Far Right: Reshaping the Europe-Russia Relationship*, ed. M. Laruelle. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Shekhovtsov, A., Umland, A. (2009). *Is Aleksandr Dugin a Traditionalist? “Neo-Eurasianism” and Perennial Philosophy.* „The Russian Review”, 68(4), s. 662–678.
- Shnirelman, V. (2018). *Alexander Dugin: Between Eschatology, Esotericism, and Conspiracy Theory.* [W:] *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, eds. E. Asprem, A. Dyrendal, D. Robertson. Leiden: Brill.
- Signing of treaties on accession of Donetsk and Lugansk people's republics and Zaporozhye and Kherson regions to Russia.* (30.09.2022). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/69465> (dostęp: 13.03.2024).
- Soska, M. (2009). *Za świętą Ruś. Współczesny nacjonalizm rosyjski – zarys ideologii.* Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.
- Sosnovskykh, V. (2017). *A Discourse Analysis of the Crimean Speech: Vladimir Putin's Testimony.* <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/90527> (dostęp: 12.03.2024).
- Speech and the Following Discussion at the Munich Conference on Security Policy.* (2007). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/24034> (dostęp: 12.03.2024).
- Sykulski, L. (2014). *Koncepcja Radykalnego Podmiotu i „czwarta teoria polityczna” Aleksandra Dugina w kontekście bezpieczeństwa Polski i Unii Europejskiej.* „Przegląd Geopolityczny”, 8, s. 229–242.
- Sykulski, L. (2019). *Rosyjska geopolityka a wojna informacyjna.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepańska, A. (2022). *Euroazjatyzm – ideologia Dugina oraz Kremla. Kim jest Aleksandr Dugin?* Historia do Rzeczy. <https://historia.dorzeczy.pl/historia-wspolczesna/272032/euroazjatyzm-ideologia-dugina-oraz-kremla-kim-jest-aleksandr-dugin.html> (dostęp: 28.02.2024).
- Umland, A. (2007). *Alexander Dugin, the Issue of Post-Soviet Fascism, and Russian Political Discourse Today.* „russian analytical digest”, 14(7), s. 2–4.
- Victory Parade on Red Square.* (9.05.2022). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/68366> (dostęp: 13.03.2024).
- Victory Parade on Red Square.* (9.05.2023). Kremlin.ru. <http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/71104> (dostęp: 13.03.2024).
- Wielomski, A. (2023). *Konserwatyzm ezoteryczny.* Warszawa: Fundacja Pro Vita Bona.



- Witkowski, P. (2022). *Ideolog wojny z Ukrainą. Aleksandr Dugin, najniebezpieczniejszy filozof świata*. Polityka. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2176517,1,ideolog-wojny-z-ukraina-aleksandr-dugin-najniebezpieczniejszy-filozof-swiata.read> (dostęp: 28.02.2024).
- Yablokov, I. (2015). *Conspiracy Theories as a Russian Public Diplomacy Tool: The Case of Russia Today (RT)*. „Politics”, 35(3–4), s. 301–315.
- Zespół OSW. (2024). *Drugi rok wojny w analizach Ośrodka Studiów Wschodnich*. Ośrodek Studiów Wschodnich. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/raport-osw/2024-02-23/drugi-rok-wojny> (dostęp: 13.03.2024).



## **Anarchizm a polityki prefiguracyjne**

### Anarchism and Prefigurative Politics

**Abstract:**

The article looks for the sources of prefigurative politics in the doctrine of classical anarchism. According to the thesis of the article, the axiological, epistemological and ontological assumptions of anarchism were the reason for the development and favoring of prefigurative politics within the anarchist movement and doctrine. Consequently, classical anarchism was one of the most important sources of the prefigurative politics. The aim of the article is to fill the research gap that has developed in Polish political science, both in relation to anarchism and prefigurative policies. The article uses qualitative content analysis and comparative analysis.

**Keywords:** anarchism, prefigurative politics, political thought, social movements

**Słowa kluczowe:** anarchizm, polityki prefiguracyjne, myśl polityczna, ruchy społeczne

## **Wprowadzenie**

Anarchizm, zarówno jako ruch, jak i doktryna polityczna, nigdy nie cieszył się znaczącym zainteresowaniem polskich badaczy. Stan ten można wiązać z historycznie niewielkim znaczeniem anarchizmu w Polsce, niezachęcającym do badań szerszym kontekstem politycznym (zarówno przed, jak i po 1989 roku), a także pewnymi trendami w obrębie polskiej politologii. Prawdopodobnie jednym z nich pozostaje dominacja kratocentryzmu w teorii polityki, wskutek czego wykształciła się tendencja do ograniczania rozumienia polityki oraz polityczności (realnych przejawów tego, co polityczne) do ram państwa, a także władzy politycznej. To z kolei zwiększa prawdopodobieństwo niedocenienia lub niedostrzeżenia wszelkich „niewładczych” form wpływu, artykulacji interesów i poglądów, oraz pominięcia aktorów niezorientowanych na władzę polityczną oraz państwo (Kaczmarek, 2017, s. 85; Karwat, 2015, s. 136, 145; 2018, s. 63, 65, 67, 69–70; 2023, s. 12). W tym kontekście należy zauważyć, że chociaż anarchizm z racji założeń doktrynalnych przejawia wyjątkowo silne zainteresowa-



nie instytucją państwa i władzą polityczną, to czyni to jednak wyłącznie w aspekcie krytycznym, czego następstwem jest ich zakwestionowanie. Paradoksalnie może to uzasadniać traktowanie go jako niewartej uwagi politologii „anomalii” lub prowadzić do uznania ugrupowań anarchistycznych za „niepolityczne”.

Kratocentryzm stanowi jeden z potencjalnych powodów słabszego zainteresowania polskiej nauki o polityce nie tylko anarchizmem, ale również politykami prefiguracyjnymi. Te bowiem nie tylko pozostają blisko związane – jak wskazuje teza niniejszego artykułu – z anarchizmem, lecz także proponują oddolną, bezpośrednią oraz niewładczą formę polityk, które nie są ukierunkowane ani na państwo, ani na przejęcie władzy politycznej. Tym samym wymykają się one wspomnianym ramom charakteryzującym teorię polityki, ale również stanowią podejście alternatywne wobec dominującej wśród ugrupowań politycznych orientacji politycznej, która w niniejszym artykule jest określana mianem strategii kratocentrycznej lub kratocentryzmu. Cechą zasadniczą tej orientacji pozostaje bowiem przypisywanie aparatowi państwa i władzy politycznej atrybutów, które jawią się jako niezbędne dla realizacji założonych celów politycznych, jak np. dokonania szerszej transformacji, bądź też charakteryzujące kratocentrycznych aktorów horyzonty polityczne, w tym sposób myślenia o polityce oraz organizacji porządku społecznego, ograniczają się do ram państwa. W konsekwencji przejęcie władzy politycznej w tej instytucji uznawane jest za warunek wstępny do urzeczywistnienia pożądaných celów. Działalność polityczna zostaje zatem zogniskowana na instytucji państwa, władzy politycznej, a także ukierunkowana na jej zdobycie. Tym samym realizacja obranych celów politycznych ma zostać dokonana nie tylko w sposób pośredni i odgórny, ale jest również odkładana w czasie, przynajmniej do momentu zdobycia władzy politycznej. Samą strategię kratocentryczną można podzielić na dwa nurty: reformistyczny oraz rewolucyjny, przy czym w obręb tego drugiego – obok różnorodnych wizji rewolucji, jak również walki partyzanckiej – można włączyć a wszelkie koncepcje odwołujące się do idei „podwójnej władzy” i ustanawiania kontrinstytucji w procesie rewolucyjnym, których ostatecznym celem byłoby przejęcie lub ukonstytuowanie nowej władzy w państwie. Składinąd to właśnie w rozczarowaniu części środowisk lewicy wyrastającymi z orientacji kratocentrycznej postawami oraz receptami mającymi prowadzić do transformacji tkwił jeden z powodów wzrostu znaczenia polityk prefiguracyjnych w latach 60. i 70. XX wieku.

Teza artykułu głosi, że aksjologiczne, epistemologiczne oraz ontologiczne założenia, na jakich opiera się anarchizm, stanowiły przyczynę rozwoju i faworyzowania w obrębie ruchu oraz doktryny polityk prefiguracyjnych, co sprawiło, iż to właśnie klasyczny anarchizm, XIX-wieczny i z pierwszej połowy XX wieku, stał się jednym z istotniejszych źródeł wspomnianej orientacji politycznej. Powoduje to równocześnie, że tekst skupia się na myśli anarchistycznej z omawianego okresu, pomijając w ten



sposób powojenną ewolucję doktryny. Artykuł składa się z trzech części. Pierwsze dwie zostały poświęcone krótkiemu przybliżeniu polityk prefiguracyjnych oraz najważniejszych założeń anarchizmu. Trzecia część koncentruje się na przedstawieniu i analizie przejawów polityk prefiguracyjnych w myśli, a w ograniczonym stopniu również w praktyce, anarchistycznej. Główną metodą badawczą pozostaje jakościowa analiza treści wsparta analizą porównawczą polityk prefiguracyjnych oraz doktryny anarchistycznej.

## **Polityki prefiguracyjne – definicja i właściwości**

Pojęcie polityk prefiguracyjnych odnosi się do postawy i działań aktora politycznego, kiedy jego „[...] ostateczne cele wyrażane są w rewolucyjnym procesie jako takim” (Boggs, 1977b, s. 359), a także wobec „[...] urzeczywistniania w trwającej praktyce politycznej ruchu, tych form relacji społecznych, podejmowania decyzji, kultury oraz doświadczenia ludzkiego, które są ostatecznym celem” (Boggs, 1977a, s. 100). Tak definiowane polityki prefiguracyjne pozwalają na wyróżnienie dwóch fundamentalnych oraz współzależnych cech tej orientacji, czyli: (1) troski o zgodność (kongruencję) pomiędzy środkami stosowanymi przez danego aktora politycznego a jego celami i (2) tworzenia enklaw nowego porządku w „skorupie” tego istniejącego (proleptyczność).

Etyczne oraz polityczne żądanie zachowania zgodności pomiędzy stosowanymi środkami (co obejmuje narzędzia, metody działania zbiorowego, struktury organizacyjne, mechanizmy podejmowania decyzji zbiorowych itd.) a obranymi celami, chociaż potrafi być różnorodnie rozumiane przez orędowników polityk prefiguracyjnych, jak i badaczy, zasadniczo implikuje odzwierciedlanie bądź urzeczywistnianie przez środki celów, ich wzajemne zrównywanie się (przez co też mogą stać się one nieodróżnialne), a także kierowanie się przez aktorów politycznych weberowską logiką wartościowo racjonalną lub zbliżoną do niej. Koresponduje to z podzielanym przez zwolenników polityk prefiguracyjnych przekonaniem, że konsekwencje podejmowanych działań są następstwem zastosowanych środków. Równocześnie jednak środki powinny wpływać na cele. Wymaga to – trudnej do zachowania – równowagi pomiędzy nimi. Jednakże postulat ten dotyczy celów rozumianych raczej szeroko. Wobec tego niekoniecznie musi sprowadzać się do nadrzędnie traktowanego, a przy tym niezmiennego oraz precyzyjnie zdefiniowanego, wyobrażenia pożądanego ładu. Zamiast tego chętniej odnosi się do wyznawanych przez dane ugrupowanie wartości i ideałów (Boggs, 1977a, s. 103; Fians, 2022, s. 1; Franks, 2003, s. 20, 25; Jaster, 2018, s. 69; Jeffrey, Dyson, 2021, s. 646–647; Leach, 2013, s. 1; Polletta, 2002, s. 74; Raekstad, 2022, s. 37; Maeckelbergh, 2016, s. 131; Swain, 2019, s. 55; Van De Sande, 2021, s. 55–56; Yates, 2014, s. 3).



Powoduje to, że aktorzy prefiguracyjni kładą szczególny nacisk na to, aby konstytuowane przez nich alternatywy oraz struktury organizacyjne własnego ruchu odpowiadały wyznawanym wartościom, ideałom i celom. Wskazuje to zarazem, że polityki prefiguracyjne warunkują odrzucenie etyki (logiki) konsekwencjalistycznej, którą – w dużym uproszczeniu – można sprowadzić do maksymy „cel uświęca środki”, na rzecz deontologicznej bądź do niej zbliżonej. Jednakże część badaczy, jak np. Benjamin Franks, neguje deontologiczną postawę aktorów prefiguracyjnych, podkreślając jedynie ich sprzeciw wobec konsekwencjalizmu (Franks, 2003, s. 25–26).

Koresponduje to ściśle z postulatem ustanawiania enklaw nowego świata w „skorupie” tego istniejącego, które mają równocześnie delegitymizować istniejący porządek i legitymizować ten, który dopiero nadejdzie. Konstytuowane przez ugrupowania prefiguracyjne ciała oraz instytucje mogą *de facto* przybierać dowolne formy, pod warunkiem jednak, że antycypują one przyszły porządek lub jego elementy, zapewniają autonomię i pozwalają na eksperymentowanie, a także charakteryzują się zgodnością pomiędzy środkami a celami. Wobec tego mają one odzwierciedlać kulturę, wartości oraz cele aktywistów. Historycznie rolę tę odgrywały przykładowo rady robotnicze, spółdzielnie i kooperatywy, kolektywy, a bardziej współcześnie – zgromadzenia ludowe czy też tymczasowe strefy autonomiczne. Ponadto, jeżeli wymienionymi właściwościami odznacza się struktura ruchu danego aktora politycznego, to ją również można uznać za enklawę nowego ładu (Boggs, 1977a, s. 103–104; Breines, 1980, s. 421–422; Cornish i in., 2016, s. 116; Dixon, 2012, s. 36, 43; Gordon, 2008, s. 34–35; Holloway, 2003; 2010, s. 40, 256–257; Jaster, 2018, s. 67–68; Jeffrey, Dyson, 2021, s. 648; Leach, 2013, s. 1; Maeckelbergh, 2011, s. 4; Monticelli, 2021, s. 113; Swain, 2019, s. 51; Törnberg, 2021, s. 90; Yates, 2014, s. 1–2, 13–14).

Nie są to wszakże jedyne atrybuty polityk prefiguracyjnych. Jednakże kolejne wydają się nie tyle ściśle wiązać z tymi dwoma, ile z nich wyrastać oraz nakładać się na nie. Toteż kolejną cechą omawianej strategii jest wzmiankowane już eksperymentowanie, które łączy się z postulatem tworzenia enklaw i zapewniania przez nie autonomii. Intencją tego procesu jest poszukiwanie rozwiązań, struktur organizacji społecznej, relacji społecznych, praktyk dnia codziennego, sposobów działania politycznego, a nawet tożsamości zbiorowych, które coraz lepiej urzeczywistniają wyznawane wartości oraz cele polityczne. Niekiedy – zwłaszcza w przypadku heterogenicznych ugrupowań politycznych – eksperymentowanie może doprowadzić do sformułowania, doprecyzowania lub przeformułowania celów pozytywnych (Cornish i in., 2016, s. 115; Laamanen, 2022, s. 191, 139, 195; Maeckelbergh, 2016, s. 123; Monticelli, 2021, s. 107, 112; 2022, s. 19, 25; Raekstad, 2022, s. 32–33, 38–39; Van De Sande, 2021, s. 48, 55; Yates, 2014, s. 1, 13–14). Wskazuje to zarazem, że polityki prefiguracyjne cechują się tendencją do przedkładania praktyki ponad teorię.



W kontekście relacji z anarchizmem nader istotne wydaje się podważanie przez polityki prefiguracyjne przekonania o tym, że państwo stanowi właściwe i niezbędne narzędzie dla dokonania transformacji, czy też realizacji zakładanych celów politycznych. W istocie może być ono interpretowane jako część problemu, z którym mierzy się dany aktor, bądź ogółem jako przeszkoda do urzeczywistnienia pożądanego celu. W konsekwencji strategia prefiguracyjna sprzyja odrzuceniu nie tylko aspiracji zmierzających do przejęcia władzy politycznej w tej instytucji, ale również dążeń do realizacji celów przez państwo oraz w ramach państwa. Towarzyszy temu krytyka konwencjonalnych i hierarchicznych organizacji politycznych, takich jak partie polityczne czy scentralizowane związki zawodowe. Wobec tego polityki prefiguracyjne zachęcają do separowania się od państwa oraz tworzenia polityki poza tą instytucją, co może skutkować obraniem antypaństwowej postawy przez aktorów politycznych (Boggs, 1977a, s. 103–104; Cornish i in., 2016, s. 115–116; Holloway, 2002, s. 19; 2010, s. 205–207; Jaster, 2018, s. 68; Leach, 2013, s. 1; Maeckelbergh, 2016, s. 123; Monticelli, 2022, s. 25; Raekstad, 2022, s. 38–39; Van De Sande, 2021, s. 178).

To, co zostało przedstawione powyżej, przekłada się na preferowanie przez ugrupowania o prefiguracyjnym charakterze oddolnych i bezpośrednich działań politycznych, co stanowi kolejny atrybut omawianej strategii. Aktorzy prefiguracyjni w sposób oddolny i samodzielny dążą do realizacji zakładanych celów politycznych, transformacji lub rozwiązania problemów społecznych, z którymi się mierzą (Leach, 2013, s. 1; Maeckelbergh, 2016, s. 123; 2022, s. 204, 211–212). Sprzyja to obieraniu akcji bezpośrednich, które wyrażają prefiguracyjną logikę (Franks, 2003, s. 18), za podstawową metodę działania zbiorowego. Samą zaś akcją bezpośrednią można zdefiniować jako działalność, która „bez jakiegokolwiek obcej pomocy, bez polegania na jakimkolwiek wpływie władzy lub parlamentu, jest wykonywana przez same zainteresowane strony w celu uzyskania częściowej lub całkowitej satysfakcji” (Yvetot, 1908). Warto również zauważyć, że źródła akcji bezpośredniej drzemą w klasycznym anarchizmie, a istotną jej cechą stanowi zakwestionowanie koncepcji reprezentacji, czemu towarzyszy założenie, że do realizacji obranych celów winni dążyć sami zainteresowani, co faworyzuje oddolność i ukierunkowanie na teraźniejszość. Nie mniej istotne jest to, że omawiane podejście wyraża żądanie zmiany, którą dany aktor pragnie ujrzeć w świecie, postępując zarazem tak, jak gdyby ta już zaszła. Tym samym akcja bezpośrednia może stanowić demonstrację alternatywy dla istniejącego porządku, jeżeli nie w formie instytucjonalnej, to w zakresie stylu życia, myślenia lub działania. W ostatecznym zaś rozrachunku – przynajmniej w anarchistycznej perspektywie – akcje bezpośrednie mają prowadzić do wyzwolenia (Franks, 2003, s. 18; Gordon, 2008, s. 18; Graeber, 2009, s. 202–203, 209; Kinna, 2009, s. 150; MacSimóin, 2002; Ordóñez, 2018, s. 76; Sparrow, 1997; Swain, 2019, s. 50; Williams, 2018, s. 4). Co istotne, w ten



sposób polityki prefiguracyjnej dokonują upodmiotowienia człowieka, uznając go za twórczego oraz sprawczego, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym.

Jednocześnie ustanawiane przez prefiguracyjnych aktorów alternatywy pozwalają na znoszenie różnicy pomiędzy teraźniejszością a przyszłością. Realizacja pożądanej zmiany nie jest bowiem odkładana na bliżej nieokreśloną przyszłość, lecz następuje ona „tu i teraz”, acz najczęściej na poziomie mikrospołecznym, pozwalając aktorom żyć oraz działać w pożądanym przez nich świecie lub w jakichś jego przejawach (Combes, Haeringer, Sommier, 2009, s. 221; Gordon, 2008, s. 38–39; Leach, 2013, s. 1; Maeckelbergh, 2011, s. 4; 2016, s. 122–123; 2022, s. 211; Monticelli 2021, s. 113; 2022, s. 26; Swain, 2019, s. 49, 51). Sama jednak transformacja w szerszej skali postrzegana jest jako długotrwały i *de facto* stopniowy proces. Jego ostatecznym celem nie jest przejęcie kontroli nad istniejącym reżimem, a zastąpienie go nowym, ukonstytuowanym w sposób oddolny, *de facto* poprzez mikropolityki. Równocześnie polityki prefiguracyjne wiążą się zazwyczaj z szerszym postrzeganiem polityczności, włączając w jej obręb również praktyki dnia codziennego oraz relacje społeczne (Monticelli, 2021, s. 113; 2022, s. 25; Raekstad, 2022, s. 36–37; Van De Sande, 2021, s. 50), podnosząc i łącząc przy tym zagadnienia z wielu płaszczyzn, uznawanych nierzadko za współzależne.

## Właściwości anarchizmu

Filarami aksjologicznymi doktryny anarchistycznej pozostają ideały wolności oraz równości, które są postrzegane przez anarchistów w sposób absolutystyczny, nierozdzielny i współzależny. Rzutuje to kardynalnie na epistemologię oraz ontologię charakteryzującą omawianą doktrynę, w tym – co jest kluczowe w kontekście problemu niniejszego artykułu – na stanowisko wobec instytucji państwa, a co za tym idzie – również na postrzeganie roli tej instytucji w transformacji, jak i na same wyobrażenia tego procesu. Warto jednak zaznaczyć, co również nie pozostaje bez wpływu na relacje z politykami prefiguracyjnymi, że anarchizm neguje nie tylko państwo i kapitalizm, do czego często bywa ograniczany, ale występuje także przeciwko każdej formie dominacji. Wobec tego antypaństwowość jest integralną oraz kluczową właściwością anarchizmu, jednakowoż sama w sobie jest niewystarczająca do tego, aby wszelkie występujące przeciw państwu nurty, ruchy czy doktryny automatycznie uznawać za anarchistyczne (Grinberg, 1994, s. 80; van der Walt, 2016, s. 87–88; Williams, 2017, s. 113). Niemniej anarchistyczna krytyka instytucji państwa jest całkowita i substancjalistyczna, co oznacza, że nie ogranicza się do kontestacji konkretnego modelu ustrojowego, a odnosi się do państwa jako takiego. Koresponduje z przekonaniem anarchistów o odkryciu obiektywnych oraz niezmiennych praw leżących u podstaw negowanej instytucji. Skutkiem tego żaden ustrój nie jest w stanie zmienić istoty i właściwości państwa, które zawsze oparte jest



na przymusie, przemocy, a także nierównościach, stanowiąc przez to zaprzeczenie idei wolności oraz równości (Bakunin, 1964a, s. 228; 1964b, s. 218–222, 224–225; 1971, s. 316–318; 2012a, s. 94; 2012c, s. 95, 103; 2012b, s. 149–150, 156–158; Goldman, 1998e, s. 74–75; 2008, s. 27; IWA, 2005, s. 417; Kropotkin, 1887, s. 113; 1913, s. 5; 2006, s. 169, 173, 179–180; Mühsam, 2011, s. 202–203; Pouget, b.d.; Rocker, 2004, s. 54, 76).

Nie zaskakuje zatem, że w ocenie anarchistów kwestionowana instytucja zawsze służy podtrzymywaniu i wzmacnianiu asymetrii społecznych (w tym systemu klasowego), wyzysku oraz stosunków dominacji, a także uprzywilejowanej pozycji dominujących grup. Koresponduje to z anarchistyczną interpretacją relacji pomiędzy państwem a kapitalizmem. Według rzeczników nieograniczonej wolności kontestowana przez nich instytucja stanowi aktywny i sprawczy podmiot w jego tworzeniu, narzucaniu, odtwarzaniu oraz wzmacnianiu (Bakunin, 1964b, s. 221; 1971, s. 318; 2012c, s. 103; Barret, 2005, s. 325; Kropotkin, 2006, s. 180; Malatesta, b.d.; Mühsam, 2011, s. 198; Pouget, 2005, s. 427; b.d.; Reclus, 2005a, s. 132–133; 2005b, s. 280). Tym samym to państwo określa kształt życia społecznego oraz relacji społecznych (Kropotkin, 2006, s. 146, 169), stojąc w opozycji wobec autentycznych interesów społecznych i uniemożliwiając ich realizowanie (Bakunin, 2012b, s. 156).

Towarzyszy temu przekonanie o tym, że wolność nie może zostać ofiarowana przez kogokolwiek (Goldman, 1998g, s. 121; Mühsam, 2011, s. 219). Wobec tego społeczeństwo może wyzwolić się tylko samodzielnie, co wymaga wyzbycia się wiary w to, że jakaś zewnętrzna siła uczyni to za nie. Oznacza to zarazem, że to lud musi oddolnie ustanowić pożądaną porządek społeczny. Anarchiści nie mogą nikim kierować i ich rolą jest wspomaganie mas w emancypacyjnych dążeniach, propagowanie idei oraz stanie na straży wolności (Bakunin, 2012a, s. 81–82; 2012c, s. 123, 126, 129; 2012b, s. 155–156; Kropotkin, b.d., s. 876–878; Malatesta, 2005, s. 399; 1995d, s. 63; 1995e, s. 114–119). Jest to o tyle istotne, że wolność może zostać zrodzona tylko z wolności i próba podarowania jej ludzkości – przykładowo poprzez zbrojny zryw, jak przekonywał Gustav Landauer – prowadziłaby do narzucenia określonego wyobrażenia wolności (Landauer, 2010a, s. 87) czy ogółem – jak antycypował Michaił Bakunin – odtworzenia państwa bądź stosunków władzy (Bakunin, 2012b, s. 155).

Transformacja – utożsamiana z rewolucją społeczną – w doktrynie klasycznego anarchizmu przedstawiana jest zazwyczaj jako obiektywnie konieczny, gwałtowny, a także relatywnie szybki proces. Ponadto w początkowym okresie kształtowania się doktryny wolnościowcy żywili wiarę w to, że rewolucja jest czymś nieodległym. Z czasem jednak przeświadczenie to zaczęło słabnąć, a po drugiej wojnie światowej praktycznie zanikło. Równocześnie za zasadne anarchiści uważają kształtowanie odpowiednich uwarunkowań dla emancypacji poprzez tworzenie załączków nowego świata, szerzenie pożądanej kultury czy ustanawianie wolnościowych relacji spo-



łecznych. Jawią się one bowiem anarchistom jako integralne oraz kluczowe części procesu zmiany. Ponadto co do zasady klasyczny anarchizm zakłada lub przynajmniej dopuszcza możliwość zastosowania przemocy politycznej w procesie rewolucyjnym, acz – z pewnymi wyjątkami – nie celebruje jej. Jednakowoż można zidentyfikować ideologów – jak np. Gustava Landauera czy Barta de Ligta – odrzucających przemoc polityczną w toku rewolucji społecznej.

Ideałem dla orędowników anarchii pozostaje bezpaństwowy porządek, którego fundamenty stanowiłyby autonomiczne i uznające autonomię jednostek, dobrowolne oraz samorządne, organizacje. Te winny powstawać w celu zaspokojenia wszelkich potrzeb i łączyć się w zrzeszenia w postaci federacji i sieci. W konsekwencji powstałby zdecentralizowany, konstytuowany oraz zarządzany „od dołu ku górze” ład, urzeczywistniający idee pomocy wzajemnej, który faworyzowałby mechanizmy demokracji bezpośredniej, będąc w zamierzeniu anarchistów wolnym od hierarchii, wszelkich form asymetrii, władzy i dominacji (Bakunin, 2005, s. 155–157, 162, 167; 2012a, s. 38–39; 2012c, s. 123–124, 140; 2012b, s. 149–150, 157, 159; Guérin, 1970, s. 54–55, 64; Kinna, 2009, s. 5, 18, 100; Kropotkin, 1912, s. 84; 1970, s. 46; 1959, s. 421–422; 2012, s. 233–234; Llunas Pujols, 2005, s. 126; Malatesta, 1995a, s. 42; 1995c, s. 72; McKay, 2018, s. 120, 122–123, 125; Mühsam, 2011, s. 219; Rocker, 1922; Ward, 1966, s. 98, 100; 1977, s. 320; 1996, s. 26; Woodcock, 1977, s. 331–332). Pozwala to – jak proponował Colin Ward – spoglądać na anarchistyczną organizację oraz ład jak na „teorię spontanicznego porządku”, gdzie powstające w celu zaspokojenia najróżniejszych potrzeb organizacje kształtują swoje formy „metodą prób i błędów, improwizacji oraz eksperymentowania” (Ward, 1966, s. 103).

## **Polityki prefiguracyjne w myśli anarchistycznej**

Sposób prowadzenia działań zbiorowych przez ugrupowania socjalistyczne w początkowym okresie istnienia ruchów socjalistycznych był zazwyczaj nieciągły, przybierał niekiedy formę spontanicznych wystąpień, czemu mogło towarzyszyć tworzenie wspólnot (komun), a następnie separowanie się w nich. Z czasem jednak – czy to wskutek powstania nowych aktorów i nurtów zyskujących szersze znaczenie, czy też rewizji strategii pod wpływem zachodzących zmian w kontekstach politycznych – istotne części ruchów socjalistycznych zaczęły ulegać instytucjonalizacji oraz skłaniać się ku bardziej zorganizowanym bądź mniej spontanicznym wyobrażeniom o rewolucji czy ogółem o procesie zmiany politycznej, społecznej i gospodarczej. Nade wszystko jednak niektórzy aktorzy zaczęli obierać strategię kratocentryczną, uznając przejęcie władzy politycznej w państwie za warunek niezbędny dla dokonania transformacji. Szczególnie wpływowymi orędownikami tej postawy byli marksiści (Arrighi, Hop-





kins, Wallerstein, 1989, s. 29–32, 99; Wallerstein, 2004, s. 629–630; 2002, s. 30; 2014, s. 159–160), a oponowali przeciwko temu – rywalizujący z nimi o wpływ – anarchiści. W istocie to właśnie ten spór, a konkretniej argumenty oraz propozycje wysuwane wówczas przez apologetów nieograniczonej wolności, można uznać za jedno ze źródeł polityk prefiguracyjnych.

W tym kontekście szczególnie istotna wydaje się krytyczna analiza marksowskiego projektu transformacji przedstawiona przez Michaiła Bakunina. W ocenie Rosjanina, który załazek przyszłego społeczeństwa dostrzegał w samej Międzynarodówce (Międzynarodowym Stowarzyszeniu Robotników), marksowskie „półpaństwo” w żaden sposób nie byłoby w stanie przewyciężyć obiektywnych cech i praw kierujących państwem, a więc zmienić jego natury oraz celów. Oznacza to, że oparcie procesu rewolucyjnego na tej instytucji podważyłoby emancypacyjne i egalitarne żądanie. Nie z innego powodu Bakunin za niedopuszczalny uznał postulat posłużenia się państwem jako narzędziem transformacyjnym, dostrzegając zarazem w marksowskim projekcie niebezpieczeństwo reprodukcji stosunków dominacji. Powstałe państwo socjalistyczne byłoby bowiem oparte na centralizmie, władzy, przymusie, opresji oraz nierównościach. Pozycję dotychczas dominującej i uprzywilejowanej klasy (burżuazji) zajęłaby nowa (kadra administracyjna), która kierując się protekcyjną oraz paternalistyczną postawą wobec ludu, rościłaby sobie prawo do kierowania nim. Jednocześnie to właśnie ta klasa stałaby się realnym dysponentem środków produkcji i władzy państwowej, przez co też byłaby zainteresowana głównie utrwalaniem *status quo*. Państwo pozostałoby zatem narzędziem w służbie dominującej klasy. *Summa summarum* ustanowienie socjalizmu przez społeczeństwo stałoby się niemożliwe. Dlatego też w ocenie „apostoła nieograniczonej wolności” oraz innych anarchistów, zamiast dążyć do przejęcia aparatu państwa, rewolucja musi zmierzać do jego natychmiastowego zniesienia, a następnie zastąpienia federacyjną, zdecentralizowaną i egalitarną organizacją społeczną (Bakunin, 1867; 1870; 1971, s. 318–319; 2012a, s. 54; 2012c, s. 103; 2012b, s. 150–157; Raekstad, 2018, s. 4 (363); 2022, s. 40; „Bulletin de la Fédération Jurassienne. De l'Association internationale des travailleurs”, 1872, s. 1; Temkinowa, 1964, s. 141; Van De Sande, 2021, s. 49; van der Walt, Schmidt, 2009, s. 61).

Analiza ta wskazuje, że punkt wyjścia do odrzucenia przez wolnościowców strategii kratocentrycznej stanowiły *de facto* ich esencjalistyczne założenia odnośnie do natury państwa. To bowiem – niezmiennie oraz niezależnie od ustroju – pozostaje oparte na przemocy, hierarchii i przymusie. Sugeruje to doktrynalne przywiązanie anarchistów do kongruencji pomiędzy środkami a celami. W końcu bowiem niemożliwe ma być ustanowienie wolnego, egalitarnego oraz bezpaństwowego społeczeństwa poprzez wykorzystanie instytucji, której charakterystyka stanowi zaprzeczenie tegoż celu. Ponadto krytyka ta zidentyfikowała tkwiącą w projektach emancypacyjnych



opartych na strategii kratocentrycznej – a przynajmniej w jej marksowskim wariacie – wewnętrzną sprzeczność, która rodzi niebezpieczeństwo reprodukcji stosunków dominacji. Tymczasem obawy przed tym, a tym samym pragnienie zapobieżenia temu, stanowią jedną z właściwości polityk prefiguracyjnych (Boggs, 1977a, s. 103).

Nie mniej istotny, zarówno w kontekście krytyki marksowskiej wizji transformacji, jak i ilustracji tendencji prefiguracyjnych w doktrynie anarchistycznej, był wydany przez anarchistyczną Federację Jurajską w 1871 roku traktat „Sonvilier Circular”. W tym – wyrażającym sprzeciw wobec działań i aspiracji marksistów, zmierzających z jednej strony do centralizacji oraz hierarchizacji Międzynarodówki, z drugiej zaś do przejścia władzy politycznej w państwie – dokumencie pisano bowiem, że:

społeczeństwo przyszłości nie powinno być niczym innym aniżeli uniwersalizacją organizacji, na jakich będzie ufundowana Międzynarodówka. Z tego powodu musimy dołożyć starań, aby organizacja ta zbliżyła się do naszego ideału jak tylko to możliwe. Jak możemy oczekiwać, iż wolne i egalitarne społeczeństwo wyłoni się z autorytarnej organizacji? [To – dopisek autora artykułu] Niemożliwe. Międzynarodówka jako załączek ludzkiego społeczeństwa przyszłości musi wiernie odzwierciedlać nasze zasady wolności oraz federacji tu i teraz, a także unikać wszelkich zasad skłaniających się ku władzy oraz dyktaturze (*Circulaire à toutes les Fédérations i de l'Association internationale des travailleurs*, 2005, s. 97–98).

Tym samym anarchiści wyrazili dwie fundamentalne właściwości polityk prefiguracyjnych. Po pierwsze, troskę o kongruencję pomiędzy środkami (odnoszącymi się także do struktury organizacyjnej) a celami (w tym uwzględniającymi wartości, a także ideały), równocześnie potwierdzając swoje doktrynalne przywiązanie do tego aspektu. Po drugie, postulat ustanawiania załączków nowego świata w skorupie tego starego, przy czym takowy dostrzegano w samej Międzynarodówce, którą traktowano również jako wzór przyszłej organizacji. Nie z innego powodu anarchiści pragnęli nadać jej pożądaną przez siebie formę, uwypuklając w ten sposób rangę proleptyczności w anarchistycznych wyobrażeniach o procesie zmiany.

Istotowe przywiązanie do kongruencji pomiędzy środkami a celami ukazują również dokonywane przez ideologów i ideolożki anarchizmu analizy rewolucji rosyjskiej oraz działań bolszewików, demonstrując zarazem sposób myślenia – przynajmniej części – rzeczników nieograniczonej wolności o procesie transformacji. Przykładem takiej eksplikacji była ta dokonana przez Emmę Goldman, która podkreślała, że pierwszą zasadą rewolucji, a także warunkiem wstępnym jej powodzenia, pozostaje troska o zgodność celów i środków. Uważała je bowiem nie tylko za współzależne, ale wręcz nierozróżnialne, przez co jawiły się one jej jako nierozdzielne (Goldman, 1998a, s. 391, 393–395, 399–403). Słowem, „rewolucyjne metody muszą pobrzmiewać zgodnie (*in tune*) z rewolucyjnymi celami” (Goldman, 1998a, s. 404). Równocześnie rewolucja



rosyjska – jak stwierdzała myślicielka – powinna była pełnić rolę swoistego „okresu przejściowego” będącego zapowiedzią przyszłych warunków społecznych. W tym też ujęciu – co jednoznacznie podkreśla rangę kongruencji, ale i proleptyczności – „dzisiaj jest rodzicem jutra [...] środki używane do przygotowania przyszłości stają się jego kamieniem węgielnym” (Goldman, 1998a, s. 403). Wobec tego jedną z przyczyn klęski rewolucji w Rosji nie było „zdradzenie ideałów” przez bolszewików, ale rozdzielenie środków oraz celów. Stałoby się odwrotnie, gdyby rewolucja została ukonstytuowana na tych samych wartościach i celach, które zamierzano urzeczywistnić. Toteż „rewolucja jest lustrzanym odbiciem nadchodzącego dnia, to dziecko ma być człowiekiem Jutra” (Goldman, 1998a, s. 404) – stwierdzała „Czerwona Emma”.

Jako kolejny powód niepowodzenia rewolucji wskazywała zawarty w marksizmie kratocentryzm, przy czym ten negatywny wpływ miał być dodatkowo wzmocniany sposobem, w jaki interpretowali go bolszewicy. Goldman podkreśliła bowiem, co wyrażało zarówno anarchistyczną, jak i prefiguracyjną logikę, że posłużenie się państwem jako narzędziem transformacyjnym wymaga przejęcia władzy politycznej w nim, co z kolei redukuje myślenie o rewolucji głównie do zmian instytucjonalnych na poziomie państwa. W praktyce odtwarza to stosunki dominacji, w następstwie czego dotychczasowa elita zastępowana jest przez inną. Innymi słowy, nie zachodzą jakościowe przekształcenia. Z drugiej strony, według „Czerwonej Emmy” bolszewicy dążyli do wzmocnienia wiary w idee państwa; zabiegali o monopolizację oraz przejęcie nadzoru nad wszelką aktywnością społeczną, gospodarczą i polityczną; a nade wszystko kierowali się logiką konsekwencjalistyczną, co legitymizowało hipokryzję oraz terror (Goldman, 1998a, s. 391–392, 399–401). Ostatecznie – jak stwierdzała anarchistka – działania bolszewików sprawiły, że cele rewolucji stały się nieistotne, a także niejasne, i to do tego stopnia, iż „trudne stało się rozróżnienie [pomiędzy tym – dopisek autora artykułu], co było tymczasowymi środkami, a co ostatecznym celem” (Goldman, 1998a, s. 401). W konsekwencji władza mająca być środkiem służącym realizacji celów sama w sobie stała się celem dla bolszewików. Tym samym Goldman uwypukliła obecną w podejściu kratocentrycznym tendencję do odwracania środków oraz celów. Jednakże „Czerwona Emma” przestrzegała przed zakładaniem, że gdyby to inne ugrupowanie przejęło wówczas władzę, to efekt rewolucji byłby odmienny (Goldman, 1998a, s. 391–392). Problemem byli bowiem nie tylko rządzący Rosją bolszewicy, ale również strategia kratocentryczna jako taka.

Postulat ustanawiania enklaw nowego świata „w skorupie tego starego” szczególnie silnie uwidaczniał się w rozważaniach przedwojennych anarchosyndykalistów o procesie emancypacji. Część ideologów tego nurtu anarchizmu uznawała bowiem organizacje związkowe (syndykaty) lub w ogóle ciała rewolucyjne za zarodki przyszłego społeczeństwa (Nettlau, 1996, s. 268; Pellicer i Paraire, 2005, s. 196–197; van der Walt, Schmidt,



2009, s. 134). Taką misję syndykatom nadawał przykładowo Rudolf Rocker. Te jawiły się bowiem niemieckiemu myślicielowi, z jednej strony, jako „załączki przyszłej ekonomii socjalistycznej, ogółem szkoła podstawowa socjalizmu”, jako że „każda nowa struktura społeczna tworzy organy w ciele starego organizmu” (Rocker, 2004, s. 59), z drugiej zaś – jako praktyczne uniwersytety anarchizmu, zarysowujące wizję pożądanego świata i uczące postępowania w zgodzie z tym pragnieniem (Rocker, 2004, s. 79).

Doktrynalne przywiązanie do kongruencji, a także proleptyczności istotowo wpływa na kształt oraz cechy tworzonych przez anarchistów struktur organizacyjnych własnego ruchu. Zarówno historycznie, jak i współcześnie odzwierciedlają one bowiem wyznawane wartości, obrane cele i – przynajmniej w najbardziej ogólnym wymiarze – kształt pożądanej organizacji społecznej, mogąc w ten sposób odgrywać rolę jej enklawy. W konsekwencji charakteryzują się one najczęściej takimi właściwościami jak: zdecentralizowana oraz federacyjna struktura, dobrowolny i egalitarny charakter, podejmowanie decyzji zbiorowych na podstawie rozwiązań radykalnie demokratycznych (co jest postrzegane jako wyraz samorządności), a także oparte są na poszanowaniu autonomii jednostkowej oraz zbiorowej. Historycznymi przykładami ilustrującymi te właściwości były przykładowo przedwojenne struktury związkowe ustanawiane przez anarchosyndykalistów. W pewnym stopniu za wyjątek można uznać organizacje tworzone przez zwolenników tzw. platformizmu, które chociaż również mają odzwierciedlać wymienione atrybuty, to równocześnie opowiadają się za jednością teoretyczną, taktyczną, metod działania zbiorowego, a także odpowiedzialności, co m.in. negatywnie wpływa na poszanowanie autonomii.

Ponadto stosunek anarchistów do organizacji zachęca ich do nieustannego poszukiwania – metodą prób i błędów – coraz to lepiej odpowiadających ich potrzebom oraz wartościom struktur, mechanizmów podejmowania decyzji zbiorowych i ogółem rozwiązań. Analogicznie niektórzy ideolodzy klasycznego anarchizmu odnosili się do organizacji społecznej oraz gospodarczej przyszłości. Na przykład Errico Malatesta podkreślał, że organizacja jutra winna wykształcić się samodzielnie dzięki możliwości swobodnego rozwoju i poszukiwania sposobu na zaspokojenie odmiennych, konkurujących oraz sprzecznych ze sobą, potrzeb. Dlatego za niezbędne uznał eksperymentowanie z różnorodnymi modelami gospodarczymi, a następnie ich integrowanie i wdrażanie na różne sposoby. Ostatecznie miało to doprowadzić do odnalezienia właściwych instytucji metodą prób i błędów. Zresztą samą organizację gospodarczą interpretował w sposób dynamiczny, nie zaś statyczny, czyli jako stale adaptującą się do zmieniających się uwarunkowań. Jednakże ten nieustanny rozwój winien być dokonywany przez samo społeczeństwo i opierać się z jednej strony na dobrowolności oraz swobodnym rozwoju, z drugiej zaś na idei sprawiedliwości i dobra ogółu (Malatesta, 1995e, s. 114–118).



Wskazuje to zarazem na pewną otwartość anarchistów w postrzeganiu celu ostatecznego, czyli wyobrażenia przyszłego porządku społecznego. Mówiąc inaczej, kształt oraz organizacja pożądanego ładu nie jawią im się jako absolut bądź dogmat, którego należy kurczowo się trzymać. Zamiast tego przedstawiane koncepcje stanowią dla nich pewne punkty odniesienia, wzory stanowiące formę ilustracji, propozycje mające wpływać na percepcję opinii publicznej, czy też przyciągać nowych zwolenników, mobilizować masy i inicjować debaty wewnątrz ruchu anarchistycznego bądź pełnić funkcję swoistych typów idealnych. Jednakże w sposób absolutystyczny oraz nieprzekraczalny podchodzą do wartości, które przysły porządek miałby urzeczywistniać i tak długo, jak by je wyrażał, organizacja społeczeństwa jutra mogłaby przybrać różnorodne formy. Powodowało to, że niektórzy ideolodzy klasycznego anarchizmu dopuszczali nawet możliwość koegzystowania obok siebie odmiennych modeli organizacji społecznej (Malatesta, 1995e, s. 114–119), urzeczywistniających jednak anarchistyczne pryncypia, a więc uwalniających ludzkość od dominacji, hierarchii, znoju, wyzysku itd. W tym kontekście Malatesta przestrzegał przed tym, by nie „mylić pragnień oraz dążeń z niewzruszonymi dogmatami, poza którymi nie ma zbawienia” (Malatesta, 1995b, s. 22). W końcu bowiem – jak zostało już wspomniane – w ocenie anarchistów to społeczeństwo, kierując się swoimi potrzebami i pragnieniami, winno samodzielnie ustanowić ład społeczny. W przeciwnym razie powstałaby sztuczna organizacja społeczna, czemu towarzyszyłoby narzucenie określonych rozwiązań, wyrażających konkretne wyobrażenia oraz sposoby rozumienia ideału wolności, co ostatecznie podważyłoby ją. Tym samym anarchistyczne podejście – chociaż opiera się na założeniu *a priori*, jakoby lud pragnął wolności tak samo jak oni, w dodatku rozumianej analogicznie do jej anarchistycznego wyobrażenia, a więc m.in. w sposób równie absolutystyczny, a także nierozdzielnie połączonej z równością – eksponuje zasadę bezpośredniości, czemu towarzyszy uznanie społeczeństwa za sprawczy, twórczy i zdolny do refleksji podmiot polityczny, który odznacza się potencjałem do ustanowienia harmonijnych relacji społecznych w ramach samorządnej organizacji społecznej. Ściśle koresponduje to z preferowaniem przez anarchistów – zarówno współcześnie, jak i historycznie – stosowania akcji bezpośredniej, która cechuje się prefiguracyjnym charakterem (Franks, 2003, s. 18), lub też to polityki prefiguracyjnej rozwijają idee akcji bezpośredniej, co wyraża się w „określeniu oraz urzeczywistnianiu anarchistycznych relacji społecznych wewnątrz działań i struktur ruchu rewolucyjnego jako takiego” (Gordon, 2008, s. 35).

Tendencja klasycznych anarchistów do eksperymentowania równie silnie uwiadacza się w zakresie praktyk dnia codziennego, stylu życia oraz relacji społecznych. To rzecz jasna wynika z anarchistycznych pryncypiów, w tym nierozdzielnego i absolutystycznego traktowania równości oraz wolności, a co za tym idzie – sprzeciwu



wobec wszelkich form dominacji. W tym kontekście wielu ideologów i ideolożek klasycznego anarchizmu występowało przeciwko wszelkim formom nierówności płciowej, arbitralnie narzuconym rolom społecznym płci, patriarchatowi, instytucji małżeństwa oraz ogółem normom społecznym (Cleyre, 2005, s. 198; Goldman, 1998b, s. 137–138; 1998c, s. 150–155; 1998d, s. 168–169, 172; 1998f, s. 205; Gross, 2005, s. 283; Lareva, 2005, s. 243; Mühsam, 2011, s. 208, 210; Reclus, 2005b, s. 279). Zachęcało to wielu wolnościowców do wspomnianego eksperymentowania, co można zilustrować relatywną popularnością naturyzmu w przedrewolucyjnym (tj. przed 1936 rokiem) ruchu anarchistycznym w Hiszpanii. Co więcej, XIX- oraz XX-wieczni anarchiści niejednokrotnie wyrażali przekonanie o konieczności dokonania radykalnych zmian także w sferze seksualnej, co przykładowo wiązało się z akceptacją różnorodnie rozumianej idei wolnej miłości (Ackelsberg, 1993, s. 368; Aristófanos, 1908, brak paginacji; Cardenal, 1907, b.p.; Cleminson, 1995, s. 259–263; 1999, s. 109; 2003, s. 118–119; 2008, s. 165–167; Guérin, 1970, s. 123; Ibañez, 2005, s. 258–260; Nash, 1999, s. 38–39; Navarro, 2004, s. 362; Pérez, 1910, b.p.; Saornil, 2005, s. 464; Simmons, 2009, s. 65; Sonn, 2005, s. 416, 418, 424; Turbutt, 2022, s. 1–19). Oznacza to, że poszukiwanie takich form relacji społecznych, sposobów koegzystencji, współżycia i stylów życia, które odpowiadałyby wyznawanym przez nich wartościom, nie jest domeną wyłącznie współczesnych anarchistów, ale było również tych historycznych.

Wydaje się jednak, że najpełniej – spośród ideologów klasycznego anarchizmu – założenia polityk prefiguracyjnych wyraził Gustav Landauer. Po części wiązało się to z podkreśleniem przez niemieckiego myśliciela intersubiektywnej genezy władzy i generalnie każdego porządku społecznego, które miały tkwić w relacjach społecznych. W konsekwencji Landauer postrzegał państwo oraz kapitalizm jako formę – przekazywanych z pokolenia na pokolenie – relacji społecznych. Oznaczało to jednak, że do wyzwolenia i likwidacji instytucji państwa niezbędne miało być stworzenie nowych relacji społecznych. Mogłoby to nastąpić poprzez separację od oficjalnego społeczeństwa, duchowy zwrot oraz przewartościowanie wartości, a także konstytuowanie alternatywnych instytucji. Ponadto ideolog w zaproponowanej przez siebie strategii zmiany społecznej, która jawiła mu się jako żmudny i nad wyraz długotrwały proces, uwypuklał konieczność troski o zgodność pomiędzy środkami a celami, co ściśle korespondowało z zakwestionowaniem przez niego możliwości zastosowania przemocy politycznej (Landauer, 1911; 2005, s. 166; 2010a, s. 86–87; 2010e, s. 96, 107–108; 2010g, s. 188; 2010d, s. 196–197; 2010c, s. 201, 204; 2010f, s. 213–214; 2010b, s. 309–310).



## Zakończenie

Dokonana w niniejszym artykule analiza potwierdza zasadność poszukiwania korzeni polityk prefiguracyjnych w klasycznym, XIX- oraz XX-wiecznym, anarchizmie, co wiąże się z ontologicznymi, epistemologicznymi i aksjologicznymi ramami doktryny, które faworyzują postawę prefiguracyjną. Szczególnym aspektem doktryny, który predysponuje anarchistów do obierania oraz rozwijania orientacji prefiguracyjnej, pozostaje całkowita krytyka instytucji państwa, która zaowocowała tym, że wolnościowcy nie tylko zakwestionowali możliwość posłużenia się tą instytucją w procesie transformacji, ale także projekty oparte na tym założeniu uznali za wewnętrznie sprzeczne, a w konsekwencji prowadzące do reprodukcji stosunków dominacji. Ekspozuje to doktrynalne przywiązanie rzeczników nieograniczonej wolności do kongruencji pomiędzy stosowanymi środkami a szeroko rozumianymi celami (obejmującymi ideały i wartości). Przywiązanie to wyraża się również w innych aspektach doktrynalnych oraz praktycznych ruchu anarchistycznego, jak np. w stosowanych metodach działania zbiorowego, konstytuowanych strukturach organizacyjnych czy urzeczywistnianych relacjach społecznych i preferowanych stylach życia. Koresponduje to z zakwestionowaniem etyki konsekwencjalistycznej przez istotne części ruchu, acz – co należy wyeksponować – zarówno historyczny, jak i współczesny ruch anarchistyczny nie są całkowicie wolne od tej tendencji.

Doktrynalnie anarchizm zakłada dokonanie transformacji w sposób oddolny oraz bezpośredni, przedkładając przy tym praktykę ponad teorię. Wymienione aspekty analizowana doktryna nie tylko współdzieli z politykami prefiguracyjnymi, ale wzmacniają one również krytyczną postawę wolnościowców wobec strategii kratocentrycznej, a co za tym idzie – postulatu posłużenia się instytucją państwa jako narzędziem służącym transformacji, aspiracji zmierzających do zdobycia władzy politycznej czy prowadzenia działalności poprzez państwo. Towarzyszy temu dopuszczanie, czy wręcz faworyzowanie, przez anarchizm podejścia eksperymentalnego, które odgrywa nader istotną rolę w politykach prefiguracyjnych, zarówno w odniesieniu do kształtu pożądanej organizacji społecznej, jak i stylów życia czy relacji społecznych. Wskazuje to na pewną otwartość doktrynalną anarchizmu w odniesieniu do wizji przyszłego porządku, a więc celu ostatecznego, acz nie wartości, które ów cel miałyby urzeczywistnić. Te postrzegane były i oczywiście nadal są w sposób absolutystyczny, a także nierozłączny, implikując konkretne fundamenty czy elementy tegoż ładu, jak likwidacja państwa, kapitalizmu, wszelkich form dominacji, hierarchii oraz wyzysku.

Kolejną zgodność anarchizmu z politykami prefiguracyjnymi stanowi postulat tworzenia załączków nowego świata w skorupie tego istniejącego, co – jak się wydaje – spośród nurtów klasycznego anarchizmu, przynajmniej do drugiej wojny światowej,



najsilniej manifestowało się w obrębie anarchosyndykalizmu. Niemniej, zarówno historycznie, jak i współcześnie, anarchiści nadają istotną rangę temu, aby struktury czy to ustanawianych instytucji, czy samej organizacji ruchu odpowiadały wyznawanym przez nich wartościom, ideałom oraz celom, a także by antycypowały struktury i mechanizmy (np. podejmowania decyzji zbiorowych) pożądanego ładu społecznego. W tym też sensie można uznać, że demonstrują one „anarchizm w praktyce”, a jednocześnie znoszą różnicę pomiędzy teraźniejszością a przyszłością.

Tym, co najsilniej odróżnia klasyczny anarchizm od polityk prefiguracyjnych, jest wizja transformacji na poziomie makrospołecznym. W prefiguracyjnym ujęciu proces ten interpretowany jest jako długotrwały, stopniowy, oparty na tworzeniu alternatyw, postępującej delegitymizacji oraz zastępowaniu oficjalnego ładu przez ten powstający oddolnie. Polityki prefiguracyjne nie zakładają zatem gwałtownej zmiany społecznej. Klasyczny anarchizm w istotnym stopniu – wyjątek stanowi przykładowo przytaczana koncepcja Landauera – postrzega zmianę raczej w sposób nagły, która do tego dokonać się ma najczęściej poprzez zryw rewolucyjny. Chociaż przedwojenni anarchiści często uwypuklali konieczność przygotowywania się doń (poprzez upowszechnianie nowej kultury, tworzenie nowych relacji społecznych czy konstituowanie zarodków nowego porządku), to jednak wielu wierzyło, że sama rewolucja „stoi już u progu”. Wszak powojenni anarchiści, zwłaszcza odwołujący się do „nowego anarchizmu”, pozostają ostrożniejsi w tym aspekcie.

## Bibliografia

- Ackelsberg, M. A. (1993). *Models of Revolution: Rural Women and Anarchist Collectivisation in Civil War Spain*. „Journal of Peasant Studies”, 20(3), s. 367–388. <https://doi.org/10.1080/03066159308438514>.
- Aristófańes. (1908). *Amor Libre*. „Tierra y Libertad”, 24 września 1908.
- Arrighi, G., Hopkins, T. K., Wallerstein, I. M. (1989). *Antisystemic Movements*. London–New York: Verso.
- Bakunin, M. (1867). *Marxism, Freedom and the State*. <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/mf-state/> (dostęp: 1.12.2023).
- Bakunin, M. (1870). *Socjalizm i wolność*. [https://cia.media.pl/michail\\_bakunin\\_socjalizm\\_i\\_wolnosc](https://cia.media.pl/michail_bakunin_socjalizm_i_wolnosc) (dostęp: 1.12.2023).
- Bakunin, M. (1964a). *Patriotism's Part in Man's Struggle*. [W:] *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, ed. G. Maksimov. London: The Free Press of Glencoe, s. 225–232.
- Bakunin, M. (1964b). *Representative System Based on Fiction*. [W:] *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, ed. Gregori Maksimov. London: The Free Press of Glencoe, s. 217–225.



- Bakunin, M. (1971). *The International Workingmen's Association and Karl Marx*. [W:] M. Bakunin, *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, ed. S. Dolgoff. London: George Allen and Unwin Ltd, s. 286–320.
- Bakunin, M. (2005). *The International Revolutionary Society or Brotherhood*. [W:] *No Gods No Masters*, ed. D. Guerin. Edinburgh: AK Press, s. 153–165.
- Bakunin, M. (2012a). *Bóg i państwo*. [W:] M. Bakunin, *Bóg i państwo*, red. D. Kaczmarek. Poznań: Oficyna Bractwa „Trojka”.
- Bakunin, M. (2012b). *Komuna Paryska a Idea Państwa*. [W:] M. Bakunin, *Bóg i państwo*, red. D. Kaczmarek. Poznań: Oficyna Bractwa „Trojka”.
- Bakunin, M. (2012c). *Państwowość i anarchia*. [W:] M. Bakunin, *Bóg i państwo*, red. D. Kaczmarek. Poznań: Oficyna Bractwa „Trojka”.
- Barret, R. (2005). *Striving for Anarchism*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 324–327.
- Boggs, C. (1977a). *Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control*. „Radical America”, 11(6), s. 99–122.
- Boggs, C. (1977b). *Revolutionary Process, Political Strategy, and the Dilemma of Power*. „Theory and Society”, 4(3), s. 359–393. <https://doi.org/10.1007/BF00206985>.
- Breines, W. (1980). *Community and Organization: The New Left and Michels' «Iron Law»*. „Social Problems”, 27(4), s. 419–429. <https://doi.org/10.2307/800170>.
- „Bulletin de la Fédération Jurassienne. De l'Association internationale des travailleurs”. (1872). *Sonvillier, le 15 octobre 1872*, 15 października 1872.
- Cardenal, F. (1907). *Del Amor*. „Tierra y Libertad”, 28 lutego 1907.
- Circulaire à toutes les Fédérations i de l'Association internationale des travailleurs. (2005). *The Sonvillier Circular (1871)*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 96–98.
- Cleminson, R. (1995). *Male Inverts and Homosexuals*. „Journal of Homosexuality”, 29(2–3), s. 259–272. [https://doi.org/10.1300/J082v29n02\\_10](https://doi.org/10.1300/J082v29n02_10).
- Cleminson, R. (1999). *Martí Ibáñez, Félix*. [W:] *Spanish Writers on Gay and Lesbian Themes. A Bio-Critical Sourcebook*, ed. D. Foster. Westport: Greenwood Press.
- Cleminson, R. (2003). «*Science and Sympathy*» or «*Sexual Subversion on a Human Basis*»? *Anarchists in Spain and the World League for Sexual Reform*. „Journal of the History of Sexuality”, 12(1), s. 110–121.
- Cleminson, R. (2008). *Anarquismo y sexualidad en España, 1900–1939*. Cádiz: UCA, Universidad de Cádiz.
- Cleyre, V. (2005). *Those Who Marry Do Ill*. [W:] V. Cleyre, *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine de Cleyre Feminist, Anarchist, Genius*, eds. S. Presley, C. Sartwell. Albany: State University of New York Press, s. 197–206.
- Combes, H., Haeringer, N., Sommier, I. (2009). *The Generational Issue: The Impact of Organizations' Age on Visions of Democracy*. [W:] *Democracy in Social Movements*, ed. D. Della Porta. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 217–233.

- Cornish, F., Haaken, J., Moskovitz, L., Jackson, S. (2016). *Rethinking Prefigurative Politics: Introduction to the Special Thematic Section*. „Journal of Social and Political Psychology”, 4(1), s. 114–127. <https://doi.org/10.5964/jspp.v4i1.640>.
- Dixon, Ch. (2012). *Building ‘Another Politics’: The Contemporary Anti-Authoritarian Current in the US and Canada*. „Anarchist Studies”, 20(1), s. 32–60.
- Fians, G. (2022). *Prefigurative Politics*. [W:] *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, eds. F. Stein, J. Robbins, A. Sanchez, M. Candea, R. Stasch, S. Lazar, H. Diemberger. <https://doi.org/10.29164/22prefigpolitics>.
- Franks, B. (2003). *Direct Action Ethic*. „Anarchist Studies”, 11(1), s. 13–41.
- Goldman, E. (1998a). *Afterword to My Disillusionment in Russia*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 383–404.
- Goldman, E. (1998b). *The Child and Its Enemies*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 131–140.
- Goldman, E. (1998c). *The Hypocrisy of Puritanism*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 150–157.
- Goldman, E. (1998d). *Victims of Morality*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 168–174.
- Goldman, E. (1998e). *Anarchism: What It Really Stands For*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 61–77.
- Goldman, E. (1998f). *Marriage and Love*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 204–213.
- Goldman, E. (1998g). *The Individual, Society and the State*. [W:] E. Goldman, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, ed. A. K. Shulman. Amherst, N.Y: Humanity Books, s. 109–123.
- Goldman, E. (2008). *Anarchism and Other Essays*. Stilwell.
- Gordon, U. (2008). *Anarchy Alive!: Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*. London–Ann Arbor, Mich.: Pluto Press.
- Graeber, D. (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh–Oakland: AK Press.
- Grinberg, D. (1994). *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej: 1870–1914*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gross, O. (2005). *Overcoming Cultural Crisis*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 284–294.
- Guérin, D. (1970). *Anarchism: From Theory to Practice*. New York: Monthly Review Press.
- Holloway, J. (2002). *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. Pluto Press.
- Holloway, J. (2003). *Is the Zapatista Struggle Anti-Capitalist?* 28 stycznia 2003. <http://dev.autonomeia.org/node/1599> (dostęp: 1.12.2023).
- Holloway, J. (2010). *Crack Capitalism*. London–New York: Pluto Press.
- Ibáñez, F. M. (2005). *The Sexual Revolution*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 458–460.

- IWA. (2005). *Declaration of the Principles of Revolutionary Syndicalism*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 416–418.
- Jaster, D. (2018). *FIGURATIVE POLITICS: HOW ACTIVISTS LEAD BY EXAMPLE TO CREATE CHANGE*. „Mobilization: An International Quarterly”, 23(1), s. 65–81. <https://doi.org/10.17813/1086-671X-23-1-65>.
- Jeffrey, C., Dyson, J. (2021). *Geographies of the Future: Prefigurative Politics*. „Progress in Human Geography”, 45(4), s. 641–658. <https://doi.org/10.1177/0309132520926569>.
- Kaczmarek, B. (2017). *Rozumienia polityki a badanie pozornie niepolitycznych sfer życia społecznego*. „Studia Politologiczne”, 46, s. 75–95.
- Karwat, M. (2015). *Metodologiczne dylematy i pułapki pojęcia polityczności*. „Politeja”, 12, nr 4(36), s. 133–153. <https://doi.org/10.12797/Politeja.12.2015.36.08>.
- Karwat, M. (2018). *O niezbędnym dopełnieniu optyki kratycznej w naukach o polityce*. [W:] *Nauki o polityce 2.0. Kontrowersje i konfrontacje*, red. S. Sulowski. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, s. 61–98.
- Karwat, M. (2023). *O cyklach integracji, dezintegracji i reintegracji w życiu politycznym*. „Studia Politologiczne”, 4/2022(66), s. 9–35. <https://doi.org/10.33896/SPolit.2022.66.1>.
- Kinna, R. (2009). *Anarchism: A Beginner's Guide (Beginner's Guides)*. Oneworld Publications.
- Kropotkin, P. (1887). *The Scientific Basis of Anarchy*. [W:] *Anarchism: Its Philosophy and Scientific Basis as Defined by Some of Its Apostles*. Chicago: Mrs. A. R. Parsons, s. 111–123.
- Kropotkin, P. (1912). *Modern Science and Anarchism*. London: Freedom Press.
- Kropotkin, P. (1913). *Anarchist Communism: Its Basis and Principles*. Freedom Press.
- Kropotkin, P. (1959). *Wspomnienia rewolucjonisty*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kropotkin, P. (1970). *Anarchist Communism: Its Basis and Principles*. [W:] P. Kropotkin, *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, ed. R. Baldwin. New York: Dover Publications, INC, s. 46–78.
- Kropotkin, P. (2006). *Państwo i jego rola historyczna*. [W:] P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, red. I. Czyż, D. Kaczmarek, M. Hojak. Poznań: Bractwo „Trojka”.
- Kropotkin, P. (2012). *'Anarchism', from The Encyclopaedia Britannica*. [W:] *Kropotkin: "The Conquest of Bread" and Other Writings*, ed. M. S. Shatz. Cambridge University Press, s. 233–247. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139170734.023>.
- Kropotkin, P. (b.d.). *Act For Yourselves*. [W:] P. Kropotkin, *Direct Struggle Against Capital. A Peter Kropotkin Anthology*, ed. I. McKay (wydanie pirackie).
- Laamanen, M. (2022). *Organizing Prefiguration*. [W:] *The Future is Now. An Introduction to Prefigurative Politics*, ed. L. Monticelli. Bristol: Bristol University Press, s. 191–203.
- Landauer, G. (1911). *Call to Socialism*. <https://theanarchistlibrary.org/library/gustav-landauer-call-to-socialism> (dostęp: 1.12.2023).
- Landauer, G. (2005). *Stand Up, Socialist!* [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 165–167.
- Landauer, G. (2010a). *Anarchic Thoughts on Anarchism*. [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 84–91.

- Landauer, G. (2010b). *List G. Landauera do M. Nettlau, Hermsdorf pod Berlinem, 7 czerwca 1911 roku*. [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 309–311.
- Landauer, G. (2010c). *Socialist Beginning*. [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 201–205.
- Landauer, G. (2010d). *The Settlement*. [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 196–200.
- Landauer, G. (2010e). *Through Separation to Community*. [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 94–108.
- Landauer, G. (2010f). *Weak Statesmen, Weaker People!* [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 213–214.
- Landauer, G. (2010g). *What Does the Socialist Bund Want?* [W:] G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland CA: PM Press, s. 188–190.
- Lareva, C. (2005). *Free Love*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 242–246.
- Leach, D. (2013). *Prefigurative Politics*. [W:] *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, eds. D. A. Snow, D. Della Porta, B. Klandermans. Wiley-Blackwell encyclopedias in social science. Malden: Wiley.
- Ligt, B. de. (1989). *The Conquest of Violence: An Essay on War and Revolution*. London: Pluto Press.
- Llunas, P. J. (2005). *What is Anarchy*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 125–149.
- MacSimóin, A. (2002). *Direct Action*. <https://web.archive.org/web/20030211061925/http://flag.blackened.net/revolt/wsm/ws/2002/71/direct.html> (dostęp: 1.12.2023).
- Maeckelbergh, M. (2011). *Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement*. „Social Movement Studies”, 10(1), s. 1–20. <https://doi.org/10.1080/14742837.2011.545223>.
- Maeckelbergh, M. (2016). *The Prefigurative Turn: The Time and Place of Social Movement Practice*. [W:] *Social Sciences for an Other Politics*, ed. A. C. Dinerstein. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, s. 121–134.
- Maeckelbergh, M. (2022). *Process-Time and Event-Time: The Multiple Temporalities of Prefiguration*. [W:] *The Future is Now. An Introduction to Prefigurative Politics*, ed. L. Monticelli. Bristol: Bristol University Press, s. 204–216.
- Malatesta, E. (1995a). *Further Thoughts on Republic and Revolution*. [W:] W. Malatesta, *The Anarchist Revolution: Polemical Articles 1924–1931*, ed. V. Richards. London: Freedom Press, s. 39–45.
- Malatesta, E. (1995b). *Individualism and Communism in Anarchism*. [W:] E. Malatesta, *The Anarchist Revolution: Polemical Articles 1924–1931*, ed. V. Richards. London: Freedom Press, s. 18–22.
- Malatesta, E. (1995c). *Postscript to Let's Demolish – And Then?* [W:] E. Malatesta, *The Anarchist Revolution: Polemical Articles 1924–1931*, ed. V. Richards. London: Freedom Press, s. 70–72.

- Malatesta, E. (1995d). *Revolutionary Terror (Thoughts on a Possibly Near Future)*. [W:] E. Malatesta, *The Anarchist Revolution: Polemical Articles 1924–1931*, ed. V. Richards. London: Freedom Press, s. 62–65.
- Malatesta, E. (1995e). *Some Thoughts on the Post-Revolutionary Property System*. [W:] E. Malatesta, *The Anarchist Revolution: Polemical Articles 1924–1931*, ed. V. Richards. London: Freedom Press, s. 113–119.
- Malatesta, E. (2005). *An Anarchist Program*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 395–408.
- Malatesta, E. (b.d.). *Anarchy*. <https://theanarchistlibrary.org/library/errico-malatesta-anarchy> (dostęp: 1.12.2023).
- McKay, I. (2018). *Organisation*. [W:] *Anarchism: A Conceptual Approach*, eds. B. Franks, N. J. Jun, L. A. Williams. London–New York: Routledge, s. 115–128.
- Monticelli, L. (2021). *On the Necessity of Prefigurative Politics*. „Thesis Eleven”, 167(1), s. 99–118. <https://doi.org/10.1177/07255136211056992>.
- Monticelli, L. (2022). „Prefigurative Politics Within, Despite and Beyond Contemporary Capitalism”. [W:] *The Future is Now. An Introduction to Prefigurative Politics*, ed. L. Monticelli. Bristol: Bristol University Press, s. 15–31.
- Mühsam, E. (2011). *Liberating Society from the State: What Is Communist Anarchism?* [W:] E. Mühsam, *Liberating Society from the State and Other Writings: A Political Reader*, ed. G. Kuhn. Oakland: PM Press, s. 187–243.
- Nash, M. (1999). *Un/Contested Identities: Motherhood, Sex Reform and the Modernization of Gender Identity in Early Twentieth-Century in Spain*. [W:] *Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain*, eds. V. L. Enders, P. B. Radcliff. Albany: State University of New York Press.
- Navarro, J. (2004). *A la revolución por la cultura: prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano (1931–1939)*. València: Univ. de València.
- Nettlau, M. (1996). *A Short History of Anarchism*, tłum. H. B. i I. P. Isca. London: Freedom Press.
- Ordóñez, V. (2018). *Direct Action*. [W:] *Anarchism: A Conceptual Approach*, eds. B. Franks, N. J. Jun, L. A. Williams. London–New York: Routledge, s. 74–85.
- Pellicer i Paraire, A. (2005). *The Organization of Labour*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 196–199.
- Pérez, F. (1910). *La Question Sexual*. „Tierra y Libertad”, 13 kwietnia 1910.
- Polletta, F. (2002). *Freedom is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pouget, É. (2005). *What is the Trade Union?* [W:] *No gods No Masters*, ed. D. Guerin. Edinburgh: AK Press, s. 427–435.
- Pouget, É. (b.d.). *The Basis of Trade Unionism*. <https://libcom.org/article/basis-trade-unionism-emile-pouget> (dostęp: 1.12.2023).
- Raekstad, P. (2018). *Revolutionary Practice and Prefigurative Politics: A Clarification and Defense*. „Constellations”, 25(3), s. 359–372. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12319>.

- Raekstad, P. (2022). *Prefiguration: Between Anarchism and Marxism*. [W:] *The Future is Now. An Introduction to Prefigurative Politics*, ed. L. Monticelli. Bristol: Bristol University Press, s. 32–46.
- Reclus, É. (2005a). *Anarchy*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 130–135.
- Reclus, É. (2005b). *The Modern State*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 278–281.
- Rocker, R. (1922). *Federalizm a centralizm*. <https://pl.anarchistlibraries.net/library/rudolf-rocker-federalizm-a-centralizm> (dostęp: 1.12.2023).
- Rocker, R. (2004). *Anarcho-syndicalism: Theory and Practice*. Edinburgh–Oakland: AK Press.
- Saornil, L. S. (2005). *The Question of Feminism*. [W:] *Anarchism a Documentary History of Libertarian Ideas: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, vol. 1, ed. R. Graham. Montréal: Black Rose Books, s. 460–465.
- Simmons, Ch. (2009). *Making Marriage Modern: Women's Sexuality from the Progressive Era to World War II*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Sonn, R. D. (2005). „Your Body Is Yours”: *Anarchism, Birth Control, and Eugenics in Interwar France*. „Journal of the History of Sexuality”, 14(4), s. 415–432. <https://doi.org/10.1353/sex.2006.0045>.
- Sparrow, R. (1997). *Anarchist Politics & Direct Action*. <https://theanarchistlibrary.org/library/rob-sparrow-anarchist-politics-direct-action.pdf> (dostęp: 1.12.2023).
- Swain, D. (2019). *Not Not but Not yet: Present and Future in Prefigurative Politics*. „Political Studies”, 67(1), s. 47–62. <https://doi.org/10.1177/0032321717741233>.
- Temkinowa, H. (1964). *Bakunin i antynomie wolności*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”.
- Törnberg, A. (2021). *Prefigurative Politics and Social Change: A Typology Drawing on Transition Studies*. „Distinktion: Journal of Social Theory”, 22(1), s. 83–107. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2020.1856161>.
- Turbutt, S. (2022). *Sexual Revolution and the Spanish Anarchist Press: Bodies, Birth Control, and Free Love in the 1930s Advice Columns of La Revista Blanca*. „Contemporary European History”, lipiec, s. 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0960777322000315>.
- Van De Sande, M. (2021). *The Master's Tools: Prefigurative Politics and the Abolition of Violence*. „BEHEMOTH A Journal on Civilisation”, 14(3). <https://doi.org/10.6094/BEHEMOTH.2021.14.3.1067>.
- Van der Walt, L. (2016). *Global Anarchism and Syndicalism: Theory, History, Resistance*. „Anarchist Studies”, 24.1, s. 85–106.
- Van der Walt, L., Schmidt, M. (2009). *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Counterpower. Edinburgh–Oakland: AK Press.
- Wallerstein, I. (2002). *New Revolts Against the System*. „New Left Review”, 18 (styczeń), s. 29–39.
- Wallerstein, I. (2004). *The Dilemmas of Open Space: The Future of the WSF*. „International Social Science Journal”, 56(182), s. 629–637. <https://doi.org/10.1111/j.0020-8701.2004.00522.x>.



- Wallerstein, I. (2014). *Antisystemic Movements, Yesterday and Today*. „Journal of World-Systems Research”, wrzesień, s. 158–172. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2014.593>.
- Ward, C. (1966). *Anarchism as a Theory of Organization*. <https://www.panarchy.org/ward/organization.1966.html> (dostęp: 1.12.2023).
- Ward, C. (1977). *Topless Federations*. [W:] *The Anarchist Reader*, ed. G. Woodcock. London: Fontana/Collins, s. 319–326.
- Ward, C. (1996). *Anarchy in Action*. London: Freedom Press.
- Williams, D. M. (2017). *Black Flags and Social Movements: A Sociological Analysis of Movement Anarchism*. Contemporary Anarchist Studies. Manchester: Manchester University Press.
- Williams, D. M. (2018). *Contemporary Anarchist and Anarchistic Movements*. „Sociology Compass”, 12(6). <https://doi.org/10.1111/soc4.12582>.
- Woodcock, G. (1977). *Reflections on Decentralism*. [W:] *The Anarchist Reader*, ed. G. Woodcock. London: Fontana/Collins, s. 326–332.
- Yates, L. (2014). *Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements*. „Social Movement Studies”, 14(1), s. 1–21. <https://doi.org/10.1080/14742837.2013.870883>.
- Yvetot, G. (1908). *L'ABC syndicaliste*. <https://fr.theanarchistlibrary.org/library/georges-yvetot-l-abc-syndicaliste> (dostęp: 1.12.2023).





## **Bóg i cierpienie zwierząt. Próba rozwiązania problemu z odniesieniem do mistyki i wybranych koncepcji filozoficznych\***

God and Animal Suffering. An Attempt to Solve the Problem with Reference to Mysticism and Selected Philosophical Concepts

### **Abstract:**

The article raises the subject of a serious problem of monotheism – animal suffering. The author claims that the believer can satisfactorily explain it and presents options for explanations. First, based on Jewish, Neoplatonic, and Christian mysticism, he reflects on physical evil in general, treating animal suffering as an aspect of it, and then concentrates specifically on this aspect. However, even there, he does not abstract from the problem of evil considered generally. The author concludes that imperfection is imprinted in the nature of creation, and it is the consequence of the means of contact with God determined by His properties – faith. Moreover, the author shows that animal suffering is an effect of their sensuality and freedom and that this phenomenon is not pointless. Connection to modern and contemporary views enhanced reasoning on eschatological and “creative mercy” concepts. It is also worth mentioning that in the context of animal suffering, the arguments must be considered as a whole, as trying to understand them singly will not be sufficient.

**Keywords:** God, physical evil, suffering, animals, animal suffering, theodicy, mysticism, kabbalah

**Słowa kluczowe:** Bóg, zło fizyczne, cierpienie, zwierzęta, cierpienie zwierząt, teodycea, mistyka, kabała

### **Wstęp**

Istnienie zła to jeden z największych problemów dla różnego rodzaju osób reprezentujących poszczególne systemy monoteistyczne. W jego obliczu zarówno w umysłach

---

\* Za uwagi krytyczne dziękuję dr. Arkadiuszowi Fordońskiemu i prof. Henrykowi Seweryniakowi.



teologów, apologetów, jak i zwykłych osób wierzących rodzi się zapewne pytanie o to, jak pogodzić fakt jego istnienia z założeniem wszechmocy i absolutnej dobroci Boga, oraz o to, czy w ogóle jest to możliwe. Szczególnie problematyczne dla wiary wydaje się zło fizyczne, do którego możemy zaliczyć takie zjawiska jak klęski żywiołowe, choroby, wady genetyczne, a także ogrom niezawinionego cierpienia obecnego w świecie zwierząt, powodowanego m.in. przez istnienie drapieżnictwa. Zgodnie z Objawieniem chrześcijańskim Bóg jest istotą w pełni potężną, pełną miłości oraz dobrą, a także, idąc za Księgą Rodzaju, dobre jest wszystko to, co stworzył. Skoro zatem Bóg jest doskonale miłujący, wszechmocny oraz absolutnie dobry, a człowiek ma być w stanie dostrzec te cechy, patrząc na stworzony przez Niego świat, to powstaje pytanie, dlaczego pozwala On na ogrom obserwowanego przez nas cierpienia zarówno zwierząt, jak i ludzi, powodowanego przez wspomniane wcześniej drapieżniki, choroby oraz klęski żywiołowe. Tego rodzaju zło wydaje się szczególnym problemem dla wiary chrześcijańskiej również z tego powodu, że w świetle współczesnej wiedzy naukowej nie da się rozwiązać problemu, który stanowi, odwołując się do standardowo rozumianej koncepcji grzechu pierwotnego, traktując tym samym jego istnienie jako konsekwencję wolnego wyboru człowieka. Należy pamiętać, że niedoskonałość i cierpienie istniały na długo przed pojawieniem się gatunku *homo sapiens* oraz że są one wpisane w proces tworzenia się życia na ziemi, na drodze ewolucji, co wskazuje na to, że są one po prostu naturalnym elementem świata, immanentnie się w tym świecie zawierającym. Pomimo tego, że dobrze uzasadniony może się wydawać zarzut mówiący, iż idea Boga wszech przymiotów, ze względu na ogrom zła naturalnego, jawi się jako nieodpowiadająca rzeczywistości; oraz pomimo nieprzystawalności standardowo rozumianej koncepcji grzechu pierwotnego do współczesnego obrazu świata, opartego na odkryciach nauk szczegółowych, sądzę, że istnieją jednak zadowalające rozwiązania teologicznego problemu zła fizycznego. Kilka z nich zostanie przedstawionych w niniejszym tekście. Kwestią, na której skoncentruję się szczególnie, będzie jakże dojmujące zjawisko cierpienia zwierząt.

W pierwszej części tekstu, po krótkim przedstawieniu stanu badań w literaturze filozoficznej dotyczącej problemu zła oraz podkreśleniu jego wagi, będziemy próbowali rozwiązać problem cierpienia zwierząt, rozpatrując temat ogółu niedoskonałości istniejącej w świecie, traktując ten problem jako jeden z jej przejawów. Będziemy przy tym nawiązywać do myśli żydowskiej, neoplatońskiej, a także do nauczania mistyków chrześcijańskich. Z kolei w drugiej części niniejszej teodycei odniesiemy się *stricte* do problemu cierpienia zwierząt, choć i tam nie będziemy abstrahować od problemu istniejącej w świecie niedoskonałości rozpatrywanej w wymiarze całościowym i ogólnym. Znaczną część uwagi poświęcimy też kwestiom soteriologicznym, opisując środki prowadzące do zbawienia oraz świętości, a tym samym do uwolnienia się od



cierpienia, proponowane przez wspomniane tradycje myślowe, co nie będzie również bez znaczenia dla głównego nurtu rozważań.

## **Problem zła w filozofii**

Problem zła podejmowany jest przez filozofów niemal od początku istnienia reprezentowanej przez nich dziedziny wiedzy. Myśliciele próbują zarówno zrozumieć, czym zło jest, starając się odpowiedzieć na pytanie o jego naturę oraz pochodzenie, jak i określić, jaką postawę powinien przyjąć człowiek, który go doświadcza, w celu poradzenia sobie z nim. Zło jest dla filozofii prawdziwym wyzwaniem i według wielu stanowi ono problem nie do rozwiązania. Za pomocą słowa „zło” określa się szereg negatywnych zjawisk. Część z nich związana jest z winą człowieka. Jego czyn staje się wówczas przedmiotem oceny w kategoriach etycznych. Mówimy wtedy o złu moralnym przejawiającym się w czynach takich jak kłamstwo, zdrada, zabójstwo itp. Inna część zjawisk nazywanych złem nie odnosi się do kwestii odpowiedzialności człowieka, lecz wiąże się z cierpieniem. Cierpienie często jest oczywiście konsekwencją zła moralnego, jednak w znacznej części przypadków przychodzi ono na człowieka nie za sprawą drugiej osoby, lecz powoduje je zło fizyczne, którego przyczyną są czynniki od człowieka niezależne, czyli wspomniane choroby, klęski żywiołowe, ataki drapieżników, a także różnego rodzaju wypadki losowe (Drwięga, 2018, s. 9–10). Problem cierpienia podejmuje m.in. francuski filozof Paul Ricoeur, który kładzie nacisk na lament jako na jedną z postaw możliwych do przyjęcia w obliczu tego zjawiska, przeciwstawiając ją potępieniu cierpienia (Ricoeur, 1992, s. 14). Trafność zabiegu Ricoeura widać na przykładzie rozumowania pokazującego, że jeżeli złamanie norm moralnych czyni człowieka winnym, to cierpienie, które przeżywa, powoduje, że staje się on ofiarą i wyraża to w postaci lamentu. Lament może z kolei rozwinąć się w skargę, a skarga, o ile nie znajdzie zadośćuczynienia, co do zasady, prowadzi do szukania rzeczywistych lub urojonych winnych, czego konsekwencje często są jednak bardzo negatywne. Przykładem może być tutaj mechanizm kozła ofiarnego, który został opisany przez René Girarda (Drwięga, 2018, s. 11). Dodatkowo, jeśli cierpienie spowodowane jest przez czynnik naturalny, niezwiązany z winą człowieka, to jednostka, która została przez nie dotknięta, może zacząć przypisywać winę sile wyższej, np. Bogu lub losowi, obarczając ją odpowiedzialnością za swoją krzywdę.

Pisząc o filozoficznych rozważaniach na temat zła, należy wspomnieć, że istotny wkład w stan badań nad tym zagadnieniem miał wybitny niemiecki filozof Gottfried Leibniz. Myśliciel ten do dwóch opisanych typów zła dodaje trzeci rodzaj, tj. zło metafizyczne, pojmowane jako ogólna niedoskonałość człowieka i innych bytów poza Bogiem. Zdaniem Leibniza jest ono przyczyną dwóch pozostałych odmian zła, czyli



zarówno tego fizycznego, jak i moralnego. Istoty stworzone przez Boga są ze swej natury skończone, a co za tym idzie – niedoskonałe, dlatego też zarówno cierpią, jak i, jeśli mowa jest o bytach rozumnych, korzystając z własnej wolności, dopuszczają się czynów moralnie niewłaściwych (Mroczkowski, 2000, s. 40–41). Wartością, którą wniósł niemiecki filozof do dyskursu na temat zła, jest również sformułowana przez niego koncepcja świata najlepszego z możliwych, przedstawiona szerzej w dalszej części artykułu. Marek Drwięga w swoim tekście pt. *Zło – ten problem filozofii* zwraca ponadto uwagę, że na płaszczyźnie opisywanego zła metafizycznego stawia się przede wszystkim pytanie o naturę zła oraz o to, w jaki sposób zło istnieje. Daje on również do zrozumienia, że wielu myślicieli uważa, iż zło da się zredukować do kategorii biologicznych, psychologicznych bądź socjologicznych, postrzegając je jako naturalną cechę pewnych zdarzeń. Według innych zło nie jest naturalne, lecz jest czymś, czego istota wykracza ponad świat fizyczny (Drwięga, 2018, s. 13–14). Przykładem są tutaj reprezentanci odmiany gnostycyzmu, jaką jest manicheizm, których zdaniem świat ma naturę dualną, co przejawia się w tym, że u jego podstaw stoją dwie zasady: dobra i zła. Ta druga odpowiada za powstanie świata materialnego, z którego, według manichejczyków człowiek powinien się wyzwolić, aby połączyć się z zasadą pierwszą, określaną jako Bóg, Ojciec Wielkości lub Zurwan (Bóg-czas w tradycji perskiej) (Nowak, 2016, s. 96). Te dwie zasady zdaniem manichejczyków pozostają ze sobą w konflikcie. Zgodnie z założeniami ich systemu zło jest zatem czymś substancjalnym, a materia to coś z gruntu złego. Z manichejczykami polemizuje sam były wyznawca reprezentowanej przez nich doktryny, św. Augustyn z Hippony. Według niego zło nie istnieje samo w sobie, gdyż wszelki byt jako pochodzący od Boga jest z natury dobry, w związku z czym zło nie jest realną zasadą, lecz jedynie pewnym brakiem dobra, a więc *de facto* niebytem (Nowakowski, 2010, s. 71).

Warto w tym miejscu wskazać, że problem zła był oraz jest w filozofii często rozpatrywany w kontekście istnienia Boga. Przedmiot rozważań dotyczy w tym przypadku tego, czy możliwe jest pogodzenie jego fenomenu z założeniem istnienia Boga, którego przymiotami są wszechmoc, wszechwiedza i absolutne dobro. Temat ten podejmuje m.in. filozof antyczny Epikur, który na pytanie to odpowiada negatywnie. Stwierdza on, że jeśli Bóg nie jest w stanie zlikwidować zła, to znaczy, że nie jest on wszechmocny, jeżeli zaś może to zrobić, ale nie chce, oznacza to, że nie jest absolutnie dobry (Zagzebski, 2012, s. 146). Z kolei, jeśli jest wszechwiedzący, to nie może zachowywać niezawinionej nieświadomości na temat faktu zła, jak zauważa Ryszard Maciołek (2014, s. 177).

Powyższy sposób myślenia stoi u podstaw tzw. argumentu ze zła, będącego orężem w rękach ateistów oraz stanowiącego duży problem dla teistów. Od strony formalnej przybiera on następującą postać:

1. W świecie istnieje ogromna ilość zła.
2. Jeśli wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg istnieje, to w świecie nie powinno być tak ogromnej ilości zła.

Więc:

Wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg nie istnieje.

Teista, chcąc zbić ten argument, będzie się starał wykazać fałszywość lub możliwość fałszywości przesłanek, co spowoduje, że istnienie zła stanie się możliwe do pogodzenia z istnieniem Boga (Maciołek, 2014, s. 176). Najczęściej będą to próby uderzenia w przesłankę 2). W przesłankę 1) uderza natomiast m.in. zarysowana wyżej prywatcyjna teoria zła św. Augustyna. Z problemem zła moralnego teista może się uporać za pomocą obrony z wolnej woli, odwołując się do wartości ludzkiej wolności, której konsekwencją jest możliwość postępowania w sposób niewłaściwy. Trudniej będzie mu natomiast poradzić sobie ze złem fizycznym, które na ogół nie jest generowane przez ludzkie działania. W jego przypadku ciężko jest znaleźć jakieś większe dobro, do którego stanowiące je zjawiska mogłyby prowadzić, co jest szczególnie widoczne na przykładzie cierpienia zwierząt. Cierpienie ludzi, idąc za Księgą Hioba, często można traktować jako próbę zesłaną na jednostkę przez Boga w celu jej doskonalenia. Człowiek może mieć ponadto nadzieję pośmiertnej rekompensaty trudów, których doświadczył. W przypadku zwierząt rekompensata ta staje się czymś bardzo wątpliwym. Trudno mówić też, żeby ich cierpienie było dla nich samą próbą, gdyż jest ono nieodłącznym elementem ich życia, konsekwencją brutalnych praw, którymi rządzi się świat przyrody, oraz często samej ich budowy anatomicznej. Mięsożercy, wyposażeni w ostre zęby i pazury, aby przeżyć, muszą zabijać i zjadać inne stworzenia. Od zarania dziejów na ziemi każdego dnia w szczękach drapieżników ginie tysiące zwierząt, co często odbywa się w niewyobrażalnych męczarniach. Istoty te nierzadko zjadane są, gdy jeszcze żyją. „Natura ma czerwone zęby i pazury, natura jest obrzydliwa” (s. 61) – pisze Brian Scarlett (2003) z Uniwersytetu w Melbourne w swoim tekście pt. *God and Animal Pain*. Wskazuje on, że w obliczu opisywanego zjawiska wśród filozofów zaczęły pojawiać się głosy o potrzebie zapobiegania drapieżnictwu (Scarlett, 2003, s. 61). Opinię taką wyraził m.in. etyk Peter Singer (1976), zaznaczając jednocześnie, że byłoby to przedsięwzięcie ryzykowne, mogące prowadzić do wielu negatywnych konsekwencji, dlatego obecnie lepiej jest go zaniechać.

W perspektywie powyższego powstaje pytanie, jak utrzymać wyobrażenie, obecne m.in. w tekstach biblijnych, o przyrodzie opiewającej chwałę Wszechmogącego. Jest rzeczą zrozumiałą, że jeśli mamy na uwadze ogrom cierpienia obecnego w świecie zwierząt, wyobrażenie to przedstawiać się może jako naiwne i nieprzystające do rzeczywistości.



Problem zła naturalnego dodatkowo uwypukliła teoria ewolucji, pokazując, że sam proces tworzenia się życia na naszej planecie, trwający miliony lat, generuje mnóstwo bólu oraz cierpienia. W zestawieniu z odkryciami Darwina XVIII-wieczne, sentymentalne spojrzenie na przyrodę wyrażone w wypowiedzi jednego z bohaterów powieści angikańskiego pisarza Laurence'a Sterne'a: „God tempers the wind to the shorn lamb” przestało być wiarygodne. Jak pisze Brian Scarlett, mechanizmy doboru naturalnego wydają się ślepe i obojętne. Sądzi się, że nawet gdyby Bóg istniał, to naturalna selekcja mocno podważałaby ideę bożej opatrności (Scarlett, 2003, s. 61). Takie stanowiska prowadzą, jeśli nie do zanegowania istnienia Boga, to do przyjęcia jego deistycznej koncepcji, w myśl której Bóg, pomimo że stworzył świat oraz ustanowił prawa, według których ta mechanistycznie rozumiana rzeczywistość działa, nie interesuje się światem i w niego nie ingeruje.

## **Cierpienie zwierząt a mistyka**

Pewne światło na problem zła, w tym na kwestię cierpienia zwierząt, w kontekście istnienia Boga może rzucić myśl mistyczna. Aby wyjaśnić, dlaczego mistyka jest tak istotna dla zrozumienia fenomenu zła, warto wyjść od refleksji dotyczącej zestawienia filozoficznego oraz teologicznego podejścia do omawianego problemu. Pojawia się ona m.in. w książce Andrzeja Maryniarczyka (2009) pt. *Człowiek wobec świata*. Polski myśliciel pisze, że w odróżnieniu od filozofii, która próbuje dociec, czym zło jest i w jaki sposób istnieje, teologia stara się odpowiedzieć na pytanie o sens oraz ostateczne racje zła, dotykając tym samym jego najgłębszej tajemnicy, płaszczyzny niedostępnej czysto rozumowemu poznaniu o charakterze filozoficznym (Maryniarczyk, 2009, s. 129). Maryniarczyk ma jak najbardziej rację. Żadne zadowalające, pełne wyjaśnienie problemu zła nie może się bowiem obyć bez teologicznego spojrzenia na ten problem.

Szczególne znaczenie ma tutaj właśnie mistyka. Mistyka to serce i rdzeń teologii oraz jej najwyższa możliwa forma, która daje najpełniejszy wgląd w naturę Boga oraz duchowej rzeczywistości. Co za tym idzie – pozwala ona w duchowy sposób zrozumieć istotę praw, według których świat został stworzony i w oparciu o które działa, a także uchwycić specyfikę duchowych procesów stojących u jego podstaw. Dzieje się tak dlatego, że na płaszczyźnie doświadczenia mistycznego dochodzi do zniwelowania dystansu pomiędzy człowiekiem a Bogiem. W konsekwencji zostaje mu udzielona wiedza o prawidłach funkcjonowania świata, które są nierozzerwalnie związane z samą istotą Stwórcy. Odbywa się to, co prawda, głównie na płaszczyźnie bezpośredniego, duchowego doświadczenia, lecz ów proces uwidacznia się także w mistycznej spekulacji o charakterze rozumowym, będącej owocem tychże doświadczeń. W związku z powyższym mistyka może udzielić nam odpowiedzi m.in. na pytanie o naturę oraz



pochodzenie zła, pokazując, jakie racje stoją za jego istnieniem oraz jakie procesy i prawidłowości je determinują, co ostatecznie prowadzi (również w połączeniu z argumentami filozoficznymi oraz z tymi, które pochodzą z innych dziedzin teologii niż mistyczna) do rozwiązania problemu Bóg–zło. Mistyka może rzucić światło zarówno na problem zła moralnego, jak i fizycznego. Tutaj skoncentrujemy na drugim z wymienionych rodzajów zła, a dokładniej na szczególnie nas interesującym cierpieniu zwierząt, czyli na jednym z najbardziej trudnych do wyjaśnienia przejawów zła fizycznego.

Jako szczególnie istotna w kontekście zła jawi się kabalistyczna koncepcja o nazwie *cimcum*, czyli obecna w kosmogonii Icchaka Lurii idea następującego przed stworzeniem świata samoograniczenia się Boga. Według niej Bóg, który początkowo wypełniał wszystko, wycofał się z samego siebie po to, aby uczynić „miejsce” na mające nastąpić stworzenie (por. Scholem, 2020a, s. 417–418). Zdaniem Gershoma Scholema koncepcja ta stanowi odpowiedź na pytanie: „Jak mogą istnieć rzeczy, skoro istnieje Bóg?”. Według Lurii tylko tam, gdzie Bóg ustępuje z samego siebie, kurczy się lub mówiąc inaczej, zstępuje we własną głębię, może powstać coś, co nie jest samym bytem boskim. Zgodnie z luriańską wersją kabały wycofanie się Stwórcy stanowi więc jedyną możliwą treść pojęcia *creatio ex nihilo* (Hołda, 2020, s. 47).

W myśl opisywanej teorii będący pełnią doskonałości Bóg ograniczył się w celu umożliwienia istnienia bytów innych niż on sam. Byty te, jako że są różne od Boga, z założenia muszą być od niego mniej doskonałe. W świetle kosmogonii kabalistycznej niedoskonałość jest więc swego rodzaju ceną, jaką stworzenie musi ponieść za niebycie Stwórcą, a także, jeżeli mówimy o człowieku oraz zwierzętach, jest ona warunkowana przez istnienie w oddzielnym od świętości świecie materialnym. Po akcie *cimcum* powstają kolejno poszczególne poziomy rzeczywistości tworzące swego rodzaju duchową hierarchię. Są nimi: *Adam Kadmon*, świat boskiej emanacji *acilut*, świat tworzenia *beria*, świat kształtowania *jecira* oraz świat aktywacji *asija* (Scholem, 2010, s. 271). Jak podkreśla Scholem (2020b): „światy te nie następują po sobie czasowo, lecz istnieją równocześnie i tworzą różne stadia, w których materializuje się coraz bardziej twórcza moc Boga” (s. 122). Podobnie, zdaniem kabalistów, rzecz się ma w przypadku wspomnianego wcześniej aktu *cimcum*. Kolejne procesy duchowe, według nich, nie podlegają bowiem porządkowi czasowemu, lecz następują po sobie na zasadzie przyczyny i skutku (Ashlag, s. 61).

Świat materialny znajduje się na końcu ostatniego z wymienionych wyżej pięciu poziomów rzeczywistości i jest definiowany jako największe zakrycie boskości, w którym ilość boskiego światła jest ograniczona do poziomu jedynie podtrzymującego ten świat w istnieniu (Vital, r. 3). W świetle przytoczonych poglądów niedoskonałość jawi się więc jako warunek konieczny istnienia świata oraz żyjących w nim stworzeń. W myśl tych koncepcji jest ona bowiem konsekwencją pewnych fundamentalnych



procesów oraz praw warunkujących konieczną strukturę bytu. Podobnie jak w przypadku myśli kabalistycznej, niedoskonałość świata wpisana jest w narzuconą „z góry” strukturę rzeczywistości również we wspomnianej już filozofii neoplatońskiej. Według niej świat materialny stanowi najniższy szczebel bytu, na którym ciąg emanujących z absolutu hipostaz się kończy, w związku z czym możemy go określać jedynie negatywnie, jako niedostatek, niedoskonałość czy też brak istnienia. Świat według systemu neoplatońskiego to hierarchia bytów, na której szczycie stoi niepoznawalny rozumowo absolut, nazywany Jednią. Jednia utożsamiana jest z Dobrem Najwyższym Platona. Jej właściwością jest natomiast ekspansja. Emanują z niej kolejno poszczególne poziomy rzeczywistości o coraz to niższym stopniu doskonałości. Pierwszym z nich jest świat ducha obejmujący idee, które człowiek ma możliwość poznać. Drugim jest świat duszy, z występującymi w nim jednostkowymi duszami ludzkimi. Trzecim zaś jest świat materialny, na którym – jak już wspomniano – kończy się proces emanacji Jedni (Mendeluk, 2018, s. 221). Jednię można porównać do światła. Jakość emanowanych przez nią form bytu zależy od tego, jak blisko tego metaforycznego światła znajduje się każda z nich. Im dalej padają jego promienie, tym ich blask jest słabszy, co oznacza, że słabszy jest związek z omawianym prazródłem. Poziomem bytu, do którego światło Jedni praktycznie nie dosięga, jest właśnie Materia (Sawicka, 2013, s. 55–56). Zdaniem Plotyna, twórcy neoplatonizmu, istnienie zła jest zatem konieczne. Plotyn dochodzi do wniosku, że skoro istnieje nie tylko absolut (tożsamy z Dobrem), to wydobywające się z niego promieniowanie musi mieć swój koniec. Według wspomnianego filozofa i mistyka, koniec ten, „po którym już nic nie może nastać”, musi być złem. „Pierwsze jest z konieczności, a więc i ostatek, nim zaś jest materia, która nie posiada już nic z dobra. Tak wygląda konieczność zła” – pisze Plotyn (Plotyn, 1951).

Z obydwu powyższych koncepcji wynika, że Bóg niejako czyni swoją nieobecność istnieniem świata. Prowadzą one do przyjęcia wniosku, że niedoskonałość jest warunkiem istnienia świata materialnego. Tylko Bóg jest w pełni doskonały, więc wszystko, co nie jest Bogiem, musi być od Niego mniej doskonałe. Jako że świat materialny jest położony najniżej w hierarchii bytu, to jest on niemal pozbawiony boskości, a co za tym idzie – musi być niedoskonały. Siłą rzeczy niedoskonałe muszą być także istniejące w tym świecie stworzenia. Doskonałość jest właściwa jedynie Bogu, a zatem stworzenie jest w stanie ją osiągnąć tylko dzięki kontaktowi z Nim. Przechodząc na grunt chrześcijański (a z drugiej strony, jak się przekonamy, po części wciąż pozostając na gruncie opisanych wyżej systemów), należy rzec, że kontakt ten można uzyskać poprzez wiarę będącą odpowiedzią stworzenia na miłość ze strony Boga, którą ten je obdarza, udzielając mu naturalnego bytu. Umożliwia ona zaistnienie podobieństwa miłości między Stwórcą i stworzeniem, w wyniku którego Bóg udziela stworzeniu części swojej własnej doskonałości. Udzielenie to w innym przypadku nie byłoby możliwe z uwagi





na konieczną różnicę doskonałości pomiędzy Bogiem a bytami stworzonymi. Żyjący w XVI wieku mistyk chrześcijański oraz doktor Kościoła, św. Jan od Krzyża, w swoim dziele pt. *Droga na górę Karmel* pisze o owej różnicy w sposób następujący:

Należy tu zauważyć, że pośród stworzeń wyższych czy niższych nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło z Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie, jak uczy teologia, pozostaje w pewnym stosunku do Boga i jest jakby śladem Boga – w różnym stopniu, odpowiednio do swych doskonałości – jednak istotne podobieństwo między Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. Jest raczej ta nieskończona różnica, jaka musi być pomiędzy bytem stworzonym a boskim (Jan od Krzyża, 2002, s. 92).

Przypomnijmy, że zgodnie z myślą chrześcijańską zbawienie polega na dokonującym się za sprawą działania łaski wyjściu ponad to, co naturalne, przyrodzone, w wyniku czego człowiek przestaje być jedynie bożym stworzeniem, lecz dzięki ofierze Chrystusa, jako uczestnik boskiej natury, staje się dzieckiem bożym (Ozorowski, 2000, s. 30). Innymi słowy, sam staje się bogiem przez uczestnictwo. Obecna w chrześcijaństwie teologia zbawienia opiera się więc na tej właśnie, opisanej w cytowanym fragmencie różnicy. Różnica ta jest także jednym z powodów, dla których tak duża część chrześcijańskich mistyków, opisując drogę człowieka do zjednoczenia z Bogiem, mocno akcentuje potrzebę „oderwania się” od rzeczy stworzonych. Przejawia się to w wezwaniach do wyzbycia się przywiązań do wartości materialnych na rzecz pełnienia woli bożej poprzez oddanie się Bogu za pomocą różnych form życia duchowego, które obecne są w nauczaniu mistyków, takich jak Jan od Krzyża, Mistrz Eckhart czy też Piotr z Alkantary. Ostatni z wymienionych w swoim tekście pt. *Pokój duszy* akcentuje potrzebę niezważania na własne upodobania, niezabiegania o opinię innych, lecz jedynie o podobać się Bogu, oraz ogołocenia się z wszelkich przywiązań i pragnień. Zwraca on również uwagę na konieczność pełnego oddania się Bogu, pragnienie pełnienia Jego woli, a także podkreśla wartość pokory (por. Piotr z Alkantary, 2015). Potrzeba wzniesienia się ponad to, co stworzone, znajduje swój szczególny wyraz w nauczaniu Mistrza Eckharta (2020). Mistyk ten w swoich kazaniach wielokrotnie na różne sposoby podkreśla, że wszystkie stworzenia są „czystą nicością” oraz że człowiek w celu osiągnięcia doskonałości, tj. w celu zjednoczenia się z Bogiem, powinien wnieść się ponad nie poprzez wyrzeczenie się samego siebie oraz wszystkich rzeczy, a także przez pozbycie się wszelkich pragnień, w tym pragnienia Królestwa Niebieskiego.

Przedstawione powyżej środki, mające służyć wyjściu ponad konieczną różnicę między Stwórcą a stworzeniem, mieszczą się w pojęciu wiary obecnym w teologii chrześcijańskiej lub są z nim związane. Wiara w rozumieniu chrześcijańskim jest to postawa człowieka wobec Boga objawiającego mu siebie i swoją wolę zbawczą,



a także nadprzyrodzony dar boży oraz odpowiedź człowieka na ten dar. Oznacza ona również relację człowieka z Bogiem polegającą na wierności człowieka wobec Boga oraz posłuszeństwu wobec Jego woli (*Wiara*). Wiara ta, jak zostanie wyjaśnione poniżej, umożliwia zaistnienie podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem, na mocy którego Bóg udziela stworzeniu swojej własnej doskonałości. Poglądy te nie są domeną jedynie teologii chrześcijańskiej, lecz występują również w nauczaniu dwóch wspomnianych wcześniej systemów. W kabale mianem wiary określa się duchowe naczynie na pierwszy poziom duchowego światła (Ashlag, s. 10), którego „wybudowanie” jest pierwszym etapem procesu jednoczenia się z Bogiem na drodze kontemplacji i które pozwala na przewyciężenie różnicy wynikającej z przedstawionej wyżej kosmogonii oraz związanej z nią różnicy właściwości między Stwórcą, dla którego właściwy jest altruizm, i stworzeniem cechującym się jego przeciwieństwem, czyli egoizmem, która (różnica) oddziela stworzenie od świętości. Jak zostało już zasygnalizowane, altruizm jako właściwość boża jest ściśle związany z przedstawioną wyżej koncepcją *cimcum*. Bóg, wycofując się, pokazał bowiem, że to przymioty typowo altruistyczne, takie jak pokora i oddawanie, są cechami świętości, a tym samym wskazał drogę oraz metodę prowadzącą do jej uzyskania. Podobnie jak w przypadku myśli chrześcijańskiej, z wiarą, o której powiedziano, związana jest konieczność pełnego oddania się Bogu, pragnienie pełnienia Jego woli, wyzbycie się przywiązań do wartości materialnych, a także wyjście ponad poznanie rozumowe, o czym mowa niżej. Pozwala to na przewyciężenie wspomnianego wcześniej egoizmu, a tym samym na upodobnienie się do Boga, będące gwarantem świętości. Osoba dążąca do doskonałości, podobnie jak Bóg, musi stać się istotą miłującą, której cechami są oddanie i altruizm. Aby mogło dojść do spotkania człowieka z Bogiem na drodze mistycznej, człowiek powinien odnaleźć wewnątrz siebie swego rodzaju górę Synaj, czyli punkt, w którym jego właściwości łączą się z właściwościami Stwórcy.

Jak już wspomniano, podobne poglądy możemy odnaleźć także w myśli neoplatońskiej. Według Plotyna zjednoczenie się z Bogiem, czy też upodobnienie się do Niego stanowi cel ludzkiego istnienia. Zdaniem tego filozofa dokonuje się ono poprzez pozbycie się przywiązań do wszystkich rzeczy oraz rezygnację z samego siebie (Baron, 2005, s. 173). Mistyk ten, podobnie jak przedstawiciele dwóch wspomnianych wyżej systemów, podkreśla również, że poznanie wiodące do połączenia z absolutem dokonuje się na płaszczyźnie niepodlegającej pod rozum i zmysły oraz że jest ono związane z przymiotami takimi jak prostota i czystość. Plotyn twierdzi, że polega ono na tzw. intuicji oznaczającej swego rodzaju „zatopienie się” w kontemplacji boskiego umysłu-ducha (Orlewicz, s. 5).

Zarówno kabaliści, neoplatonicy, jak i mistycy chrześcijańscy mogliby się zgodzić co do tego, że niedoskonałość wpisana jest w naturę świata ze względu na konieczną



różnicę pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. W dużej mierze są oni również zgodni co do środków prowadzących do wyjścia ponad tę różnicę, a tym samym do udziału w bożej doskonałości. Przechodząc do kolejnej części rozważań, należy stwierdzić, że przyjmując przedstawione wyżej poglądy, można dojść do wniosku, iż Bóg stworzył świat w ten sposób oraz zdecydował się na taki, a nie inny środek kontaktu z nim co najmniej z kilku powodów. Jednym z nich jest chęć dania człowiekowi wolnego wyboru, jeśli chodzi o jego zbawienie, oraz umożliwienia mu w tymże zbawieniu swojego własnego udziału. Bóg nie chce dawać ludziom bezpośrednich dowodów na swoje istnienie, gdyż pragnie, aby ci zwrócili się ku niemu w pełnej wolności oraz żeby podjęli wysiłek poprzez odkrycie prawdy o Jego istnieniu, a następnie zdanie się na akt wiary. W przypadku większej doskonałości świata materialnego wolność żyjącego w nim człowieka zostałaby ograniczona, gdyż byłby on poddany zbyt dużemu oddziaływaniu bożego światła, które czyniłoby jego decyzję o wyborze Boga mniej samodzielną. Sytuacja ta sprzyjałaby również postawom egoistycznym, polegającym na zwracaniu się ku Bogu jedynie ze względu na własne korzyści zbawcze, a co za tym idzie – uniemożliwiałaby (lub znacznie by utrudniała) zaistnienie opisanego środka kontaktu, który ma charakter altruistyczny i który polega na podejmowaniu pracy duchowej nie dla własnych korzyści, lecz ze względu na samego Boga. Ponadto, jeśli chodzi o akt wiary, to ustanowienie go jako sposobu wspomnianego zwrócenia się było potrzebne dlatego, że stwarza on możliwość zaistnienia środka, o którym mowa, związanego z wiarą pojętą głębiej i szerzej niż samo przekonanie o istnieniu Boga. W zależności od tego, o jakim systemie mówimy, wiara jest określana na różne, aczkolwiek podobne sposoby. Środek ten musi być taki, a nie inny, gdyż, jak już zaznaczono, umożliwia on zaistnienie podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem. Dzieje się tak z uwagi na podobieństwo zachodzące między człowiekiem poddanym opisanej wyżej wierze a właściwościami bożego światła. Dla wiary tej są bowiem charakterystyczne cechy właściwe samemu Bogu. Są nimi miłość, oddanie, altruizm, a także czystość i prostota przejawiające się m.in. w wykraczaniu ponad poznanie rozumowe. Zwraca na to uwagę cytowany już mistyk, św. Jan od Krzyża, kiedy pisze następujące słowa:

Mądrość zaś Boża, z którą umysł ma się zjednoczyć, nie ma żadnych form i nie podpada żadnemu ograniczeniu i żadnemu zróżnicowanemu i szczegółowemu zrozumieniu. Jest ona całkowicie czystą i prostą. Dla połączenia więc dwóch krańców, tj. duszy i Mądrości Bożej, trzeba koniecznie, by się zeszyły w jakimś punkcie wzajemnego podobieństwa. Dusza zatem musi się stać równie czystą i prostą, nie zaś ograniczoną i ujętą w pewne szczegółowe pojęcia, ani ukształtowaną w zarys formy, pojęcia czy obrazu. Bóg nie mieści się w formach, obrazach czy też szczegółowych pojęciach. Zatem dusza, aby mogła wnikać w Boga, nie może być zamknięta w formach, kształtach czy też w wyraźnym jakimś zróżnicowanym poznaniu (Jan od Krzyża, 2002, s. 137).



Według Jana od Krzyża człowiek dążący do doskonałości powinien więc wyzwolić się z poznania pojęciowego, ze względu na jego nieadekwatność w poznaniu Boga, i przejść do poznania nadpojęciowego, które jest ciemne, ogólne, niejasne oraz proste (Krasucka, 1997). Jak wynika z przytoczonego cytatu i z innych fragmentów pism cytowanego mistyka, konieczność takiej formy poznania w odniesieniu do Boga zdeterminowana jest charakterem bożych właściwości oraz Jego wielkością i niepojętością.

Do tej pory pokazane zostało, że szczególnie przy przyjęciu poglądów kabalistycznych i neoplatońskich niedoskonałość świata jest wpisana w jego naturę oraz że zawiera się ona niejako w samej definicji stworzenia, zgodnie z którą jest to byt różny (!) od Stwórcy, powołany przez Niego do istnienia. Ponadto niedoskonałość, o której mówimy, spowodowana jest koniecznością ustanowienia wiary jako środka kontaktu ze Stwórcą, która tym środkiem być musi ze względu na właściwości światła bożego oraz na związaną z nią (wiarą) wolność człowieka zwracającego się ku Bogu. Cierpienie zwierząt jest jedną z konsekwencji tego, z jednej strony antropocentrycznego, a z drugiej wynikającego z natury Boga, motywu stwórczego oraz jest ono skutkiem zawartego w akcie stworzenia oddzielenia świata od świętości i związanej z nim koniecznej różnicy doskonałości między Stwórcą a stworzeniem. Różnicy, której istnienie wynika z przyjęcia przedstawionych powyżej poglądów, dwóch wspomnianych systemów, oraz o której mówią mistyka i teologia chrześcijańska. Zwierzę, w przeciwieństwie do człowieka, nie jest w stanie wyjść ponad tą różnicę. Ze względu na ograniczoność swojej natury nie potrafi ono upodobnić się do Stwórcy, a tym samym osiągnąć świętości. Osiągnięcie świętości nie jest też zawarte w celu istnienia zwierzęcia z uwagi na własności konstytuujące jego byt, o czym będziemy pisać w rozdziale następnym.

Przedstawiona wyżej argumentacja z pewnością nie dla każdego okaże się przekonująca. Wiąże się ona bowiem z koniecznością przyjęcia pewnych założeń i tez natury teologicznej lub do niej zbliżonej, których uznawanie nie jest obowiązkowe w ramach dyskursu filozoficznego. Sceptyk mógłby powiedzieć, że przyjęcie ich byłoby niczym nieuzasadnione oraz że zaprezentowane rozumowanie jest wynikiem mnożenia bytów ponad potrzebę, a tym samym, że narusza zasadę Ockhama. Prawdą jest, że powyższą argumentację, szczególnie jeśli chodzi o teorię *cimcum*, i neoplatońską oraz kabalistyczną gradację rzeczywistości cechuje dosyć duży stopień spekulatywności, więc nie każdy musi przyjmować przekonanie o jej słuszności. Z drugiej strony pamiętajmy, że spekulacje te, mające za podstawę jes założenie o istnieniu Boga, które trzeba dopuścić w rozważaniach typu teodycealnego, wyrastają z rozumowania opartego na pewnych uniwersalnych prawach logiki. Trzeba być także świadomym, że snując je, wykraczamy poza dziedzinę czysto filozoficznego, intelektualnego poznania, a wchodzimy w obszar duchowości i mistyki. Zrozumiałe jest jednak, że nie wszyscy muszą żywić przekonanie o słuszności takiego zabiegu i o tym, że spekulacje te są w stanie wnieść istotną wartość



do rozważań na temat problemu zła z uwagi na niejasny charakter wspomnianych form poznania.

## Uwagi na temat natury bytu zwierzęcego

Jako że konstytutywne dla zwierząt są jedynie wegetatywny i zmysłowy wymiar istnienia, to cel ich życia, siłą rzeczy ściśle z tym wymiarem związany, określany jest przede wszystkim przez ich dążenie do przetrwania. Owa zmysłowość powoduje, że zwierzę kieruje się wyłącznie instynktami, dążąc do zaspokojenia swoich potrzeb podstawowych. Z racji samej swojej natury, w przeciwieństwie do człowieka, nie ma ono dostępu do wartości wyższych, takich jak dobro, prawda, piękno, a także nie są mu właściwe cechy typowo ludzkie, którymi są wysoko rozwinięta świadomość oraz świadomość moralna. Dla zwierząt nie jest właściwa również związana z tymi cechami natura osobowa, wyrażająca się w rozumie oraz w byciu jednostką cieszącą się podmiotowością i indywidualnością, a także posiadającą status moralny, który uwidacznia się w byciu podmiotem praw. Zatem śmierć zwierzęcia jest *de facto* jedynie śmiercią kierowanego instynktami ciała ze związaną z nim, śmiertelną duszą zwierzęcą, a cierpienie doświadczane przez zwierzę nie ma wymiaru moralnego, lecz jest czysto zmysłowe. Nawiązując do rozróżnienia wprowadzonego przez Paula Ricoeura, można nawet powiedzieć, że zwierzę nie cierpi, a odczuwa jedynie ból. Zdaniem francuskiego filozofa ból od cierpienia należy odróżnić, pierwsze definiując jako „doznania odczuwane jako umiejscowione w poszczególnych narządach ciała albo w całym ciele”, a drugie odnosząc do „doznań otwartych na introspekcję, język, stosunku do samego siebie, stosunku do innego, stosunku do sensu, do stawiania pytań” (Ricoeur, 1992, s. 55–56). Jest jasne, że w przypadku zwierzęcia nie możemy mieć do czynienia z tak rozumianym cierpieniem. Jednocześnie, odrzucając błędny wniosek, do którego ktoś mógłby w tym miejscu dojść, warto podkreślić, że nie oznacza to oczywiście, że moralnie dopuszczalne jest bezcelowe krzywdzenie zwierząt. Jak pisze papież Franciszek w encyklice *Laudato Si* (2015): „kiedy serce jest otwarte na powszechną komunie” (s. 92), to nic i nikt nie jest wykluczony ze związanego z nią powszechnego braterstwa. W związku z tym zwraca on również uwagę, że okrucieństwo i obojętność wobec istot innych niż człowiek zawsze w pewien sposób przekładają się na relacje z innymi osobami. Z tego względu oraz z uwagi na wzajemne powiązanie wszystkich rzeczy, zdaniem Franciszka, konieczne jest połączenie troski o środowisko z autentyczną miłością do człowieka i zaangażowaniem w sprawy społeczne. Z drugiej jednak strony, trzeba pamiętać, że jedną z właściwości ludzkiego umysłu jest skłonność do antropomorfizacji napotkanych idei, rzeczy, bytów i zjawisk. Dlatego też jako ludzie często nadajemy zwierzętom nasze-ludzkie cechy oraz przenosimy ludzkie kategorie na



świat zwierząt, zapominając, że ze względu na własności konstytuujące byt tych istot rządzi się on innymi prawami niż nasze-ludzkie społeczności. Z uwagi na wspomnianą zmysłowość wyrażającą się w dążeniu do zaspokojenia potrzeb podstawowych, a także na autonomię, jaką Bóg udzielił stworzeniom, cierpienie jest w sposób konieczny wpisane w życie zwierząt.

## **Cierpienie zwierząt a holistyczne spojrzenie na rzeczywistość**

Z powyższym związana jest kolejna kwestia, jaką jest rola drapieżników w przyrodzie. Pomimo makabryczności, z którą wiąże się zjawisko drapieżnictwa, jego istnienie nie jest czymś bezsensownym, lecz pełni ono w przyrodzie bardzo ważne funkcje. Drapieżniki utrzymują m.in. większą różnorodność gatunkową ofiar, pomagając tym samym w zachowaniu bioróżnorodności w przyrodzie; zapobiegają szerzeniu się chorób oraz stanowią bufor dla skutków zmian klimatu (Ślęzak, 2016). Zwierzęta te pozwalają zatem na zachowanie szeroko pojętej równowagi w przyrodzie, co swoją drogą może być postrzegane jako jeden z dowodów na racjonalność oraz porządek boskiego dzieła stworzenia. Filozof Holmes Rolston (1992) zwraca ponadto uwagę, że zjawisko drapieżnictwa paradoksalnie przynosi korzyści również ofiarom. Dzięki niemu stają się one szybsze, silniejsze, bardziej zwinne oraz wykształcają coraz bardziej wymyślne i skuteczne strategie przetrwania. Drapieżnictwo znacznie ubogaca te zwierzęta, prowadząc do ich rozwoju. Rolston twierdzi, że świat bez drapieżników nie byłby więc wcale lepszy od obecnego oraz że zwierzęta, cierpiąc, przyczyniają się do dobra gatunku, a co za tym idzie – do rozwoju kosmosu. Zdaniem Rolstona, aby to dostrzec, zamiast patrzeć na cierpienie zwierząt w sposób szczegółowy i wąski, powinniśmy przyjąć całościowe spojrzenie na tę kwestię. Autor przestrzega, że pierwszy z wymienionych sposobów patrzenia na omawianą sprawę niesie, w tym przypadku, ryzyko porzucenia trzeźwego osądu na rzecz kierowania się wrażliwością i emocjami, co jednak prowadzi do zniekształconej percepcji rzeczywistości. Ponadto jego zdaniem stwarza to niebezpieczeństwo widzenia świata przez pryzmat mentalności rodem z dzieł Walta Disneya, co z kolei może prowadzić do infantylnego przekonania, że Bóg powinien urzeczywistnić ludzkie, fantastyczne oraz utopijne wizje, żeby tylko nie urazić niczyjej wrażliwości (Rolston, 1992).

Wart podkreślenia jest również fakt, że cierpienie zwierząt wpisane jest w proces tworzenia się gatunków na drodze ewolucji. W proces, którym posłużył się Bóg po to, aby stworzyć jednostkę rozumną, podobną do Niego oraz zdolną do przyjęcia Jego nadprzyrodzonego daru zbawczego, która w przeciwieństwie do zwierząt posiada wyraźne pragnienie transcendencji oraz wieczności. Właśnie na drodze ewolucji mógł wykształcić się ludzki rozum, a do pewnego stopnia również ludzkie zdolności



moralne, dzięki którym człowiek stał się zdolny do zwrócenia się ku Bogu – zwrócenia się prowadzącego w rezultacie do upodobnienia się do Niego, a co za tym idzie – do świętości. Należy więc stwierdzić, że cierpienie zwierząt wynika z pewnych praw natury, takich jak mechanizmy doboru naturalnego, które pomimo swojej brutalności są jednak niezbędne do tego, aby na ziemi pojawił się człowiek, czyli główny cel całego boskiego aktu stwórczego.

Często patrzymy na świat zbyt wybiórczo i wąsko, koncentrując się jedynie na jego wybranym aspekcie. Chcąc dotrzeć do prawdy, powinniśmy natomiast spojrzeć na rzeczywistość z szerszej perspektywy, starając się zrozumieć punkt widzenia samego Boga, który ze względu na swoją wszechwiedzę i nieograniczoność, dysponuje perspektywą najszerszą z możliwych. W naturalny sposób posiada On zatem doskonały wgląd w naturę rzeczy istniejących w stworzonym przez Siebie świecie. Zgodnie z Księgą Mądrości (por. *Biblia Tysiąclecia*, Mdr 7, 17–20) w tytułowej boskiej hipostazie, a także w boskiej mocy i przymiocie bożym (czasem w pewnym stopniu udzielanym mistykowi na wysokim poziomie duchowym), tj. w Mądrości Bożej, zawiera się m.in. znajomość: budowy świata; „początku, kresu i środka czasów”, czyli rzeczywistości w całej jej czasowej rozciągłości; zmian pór roku; następstw rocznych przesileń; układów gwiazd; różnorodności roślin; natury zwierząt; popędów dzikich bestii itd. Bóg jako Stwórca świata w pełni zna zatem rolę wszelkich zjawisk istniejących w przyrodzie oraz ich naturę i wzajemne powiązania. Postawa człowieka religijnego powinna się więc cechować wiarą w racjonalność i porządek boskiego projektu oraz w to, że decyzje Boga nie są arbitralne czy bezsensowne, lecz służą pewnemu wyższemu celowi lub zestawowi celów. Postawa ta nie będzie bynajmniej naiwnym i fideistycznym aktem wiary, a ogląd prowadzący do dostrzeżenia wspomnianej racjonalności nie jest zarezerwowany wyłącznie dla mistyków. Wiedza o jej istnieniu jest dostępna człowiekowi (także wątpiącemu lub poszukującemu) w pewnym stopniu już w naturalnym, przyrodzonym poznaniu, polegającym na przyjęciu wspomnianej wyżej szerszej perspektywy oraz na związanym z tym działaniu ukierunkowanym na dostrzeżenie wzajemnej zależności zjawisk; roli, jakiej dane zjawisko, takie jak rozpatrywane cierpienie zwierząt, pełni w przyrodzie, oraz do czego prowadzi (i do czego doprowadziło) ono w dłuższej perspektywie. Jeśli chodzi o ewolucję, należy zaznaczyć, że posłużenie się tym procesem było konieczne również z uwagi na fakt, iż jego istotnym składnikiem jest wolność czy też autonomia istot żywych, która jest konieczna do tego, aby istniały one samodzielnie, a tym samym, żeby były istotami różnymi oraz oddzielonymi od Stwórcy, a co za tym idzie – żeby mogły one charakteryzować się przymiotami, które warunkują bycie stworzeniem. W kontekście ewolucji oraz związanej z nią wolności zauważmy, że Bóg, nie ingerując w sposób bezpośredni w ustanowione przez Siebie naturalne procesy, z jednej strony umożliwia zwierzętom spontaniczne tworzenie się, a co za tym idzie – stwarza moż-



liwość istnienia mnogości różnorodnych form życia na ziemi, z drugiej zaś pozwala im na bycie sobą, zachowując tym samym ich wspomnianą wcześniej autonomię.

Świat cieszący się wolnością jest lepszy od świata, który jest jej pozbawiony, również ze względu na metafizyczną wartość wolności, będącej odbiciem wolności, czy też nieograniczonego samego Boga, w przypadku zwierząt dostosowanym do zwierzęcego poziomu bytu.

## **Koncepcja świata najlepszego z możliwych Leibniza**

Mając na uwadze powyższą argumentację odwołującą się do holistycznego spojrzenia na rzeczywistość, za dobrze uzasadnioną można uznać leibnizjańską ideę świata najlepszego z możliwych. Zgodnie z tą ideą w bożym umyśle, w wymiarze potencjalnym, istnieje nieskończenie wiele logicznie niesprzecznych konfiguracji zdarzeń, które określają kształt i historię mogącej zaistnieć rzeczywistości. Tylko jeden z niezliczonej liczby światów określanych przez te konfiguracje ma natomiast szansę urzeczywistnienia (Pabjan, 2017, s. 112). Jako że, jak pisze Leibniz (2001): „Bóg [...] nie czyni niczego, nie kierując się najwyższym rozumem” (s. 126), urzeczywistniony musiał zostać świat najlepszy ze wszystkich możliwych. Świat ten nie jest wolny od zła, niedoskonałości oraz cierpienia, w związku z czym nie stanowi on rzeczywistości najlepszej w sensie absolutnym i bezwzględny. Według Leibniza istniejące w tym świecie przejawy zła są jednak koniecznym elementem całości, a idea świata bezwzględnie idealnego jest wewnętrznie sprzeczna, w związku z czym taki świat nie może istnieć (Pabjan, 2017, s. 112–113).

Z drugiej strony, koncepcja świata najlepszego z możliwych Leibniza ma pewną istotną słabość. Opiera się mianowicie na życzliwym założeniu o bożej dobroci oraz mądrości, które według tej teorii wskazują na kryterium, którym kieruje się Bóg przy wyborze urzeczywistnienia tego, a nie innego świata, jakim jest konieczność działania w możliwie najlepszy sposób. Teza Leibniza jest nadzwyczaj optymistyczna, przez co swego czasu spotkała się z dość silną krytyką. Krytykował ją m.in. Wolter (2009) w swojej powiastce filozoficznej pt. *Kandyd, czyli optymizm* o wydźwięku wyraźnie satyrycznym. Francuski pisarz stawia w niej sformułowane w prześmiewczy sposób pytanie: jeżeli to jest najlepszy z możliwych światów, to jak wyglądają te gorsze? i wylicza najokropniejsze przejawy zła, które możemy zaobserwować w świecie. Sposób myślenia Woltera oraz idących jego śladem, współczesnych krytyków idei Leibniza wynika jednak z jej niedostatecznego zrozumienia. Leibniz nie ma wątpliwości, że w świecie istnieje zło. Jednak – jak już wspomniano – sama idea świata, w którym zło nie występuje, jest jego zdaniem wewnętrznie sprzeczna, a zgodnie z zasadą niesprzeczności, którą reprezentuje, sprzeczność jest niebytem, dlatego nie może istnieć. Jak ujmuje to





Tadeusz Pabjan (2017), zgodnie z koncepcją Leibniza: „Bóg nie mógł stworzyć świata idealnego, lecz musiał dokonać wyboru najbardziej optymalnego układu dobrych i złych elementów, które będą tworzyć strukturę świata realnie istniejącego” (s. 113). Omawiana koncepcja wyrasta niewątpliwie z wyobrażenia Boga jako matematyka. Leibniz pisze na marginesie jednego ze swoich tekstów, że: „Gdy Bóg liczy i zamyśla, świat się staje” (por. Gerhardt, 1875–1890, s. 190–193). W wyniku tej kalkulacji do istnienia zostaje powołany świat o najwyższym możliwym stopniu racjonalności, w którym wszystko ma swoje uzasadnienie (por. Heller, 2008, s. 193–201). Bóg w swojej aktywności twórczej, ujętej w kategoriach matematycznych, działa przy pomocy praw absolutnej konieczności, nie tylko metafizycznej, ale także logicznej. Jest tak dlatego, że jest On racją dostateczną<sup>1</sup> świata – świata pojętego jako suma bytów przygodnych. W bytach tych dostatecznej racji ich istnienia znaleźć nie można, więc musi być ona względem nich transcendentna, musi istnieć poza nimi, a co za tym idzie – musi być bytem koniecznym, niezmiennym, doskonałym itp. (Leibniz, 2001, s. 124–125).

Zasada racji dostatecznej oraz fakt, że koncepcja Leibniza wsparta jest namysłem nad funkcją zjawisk zachodzących w świecie i rozumowaniem opartym na patrzeniu na rzeczywistość w sposób holistyczny (por. Leibniz, 2001, s. 124–126), wydają się odierać zarzut naiwnego optymizmu wobec teorii niemieckiego filozofa, mówiący, że ten z góry, w sposób arbitralny, zakłada tezę o dobroci i mądrości Boga (nieoczywistą dla każdego). Dlatego też jego koncepcja, jak sądzę, warta jest wzięcia pod uwagę, szczególnie jeśli będziemy ją rozpatrywać w kontekście innych przesłanek przedstawionych w niniejszym artykule. Pamiętajmy jednocześnie, że sama zasada racji dostatecznej – zasada, która jest w stanie zbić zarysowany wcześniej kontrargument, a dokładniej oparty na niej dowód kosmologiczny na istnienie Boga – została poddana szerokiej krytyce. Argumentowano, że łańcuch bytów przygodnych po prostu istnieje i nie potrzebuje odrębnego wyjaśnienia oraz że z cech poszczególnych części danej całości nie wynika, że cecha ta przysługuje również tej całości. Dowodzone także, że wyjaśnienie wszystkich części wyjaśnia zarazem tworzoną przez nie całość (por. Meister, 2018, s. 123–124, 130–131).

---

<sup>1</sup> Zasada racji dostatecznej została sformułowana przez Leibniza w jego tekście pt. *Monadologia*. Filozof pisze tam, że „żaden fakt nie może okazać się prawdziwy, czyli istniejący, żadna wypowiedź słuszna, jeśli nie ma racji dostatecznej, dlatego jest tak, a nie inaczej”. Zasada ta dotyczy zarówno faktów (wersja ontologiczna zasady racji dostatecznej), jak i sądów (wersja epistemologiczna tejże zasady).



## Możliwe uwagi sceptyka

Ateista mógłby wysunąć zarzut, że mówiąc o Bogu, mówimy przecież o istocie wszechmogącej, która dysponuje nieskończonym spektrum możliwości. Zatem istota ta, powie sceptyk, gdyby chciała, mogłaby posłużyć się innymi prawami przy stwarzaniu człowieka i innych bytów, przy jednoczesnym zachowaniu ich wolności oraz możliwości rozwoju, które to prawa nie powodowałyby jednak bólu i cierpienia. Problem ten sygnalizuje m.in. cytowany kilkakrotnie Brian Scarlett. Ów kontrargument wydaje się wprawdzie sensowny, lecz w niniejszym wywodzie odpiera go przeprowadzone wcześniej rozumowanie, które doprowadziło nas do wniosku, że zło potrzebne jest do zachowania nieoczywistości istnienia Boga, koniecznej do zaistnienia wiary, w swoim szerszym znaczeniu, korespondującej z bożymi właściwościami oraz umożliwiającej człowiekowi zachowanie wolności i posiadanie własnego udziału w swoim zbawieniu. Powyższy zarzut odeprzeć mogą również, zaczerpnięte z kabały i neoplatonizmu, poglądy o charakterze kosmologicznym, a także poglądy chrześcijańskie, mówiące o koniecznej różnicy między tym, co stworzone, a tym, co boskie. Trzeba jednak pamiętać, że należy je rozpatrywać razem z wyżej wspomnianymi, które dotyczą wiary i wolności. Jeśli zgodzimy się przyjąć owe kabalistyczne, neoplatońskie i chrześcijańskie założenia i ograniczymy się do nich, doprowadzi to do uznania jedynie tego, że konieczną cechą stworzenia jest niedoskonałość. Z tego nie wynika jednak nieuchronnie, że niedoskonałość ta musi przybrać formę zła. Niedoskonałość oznacza stan bytu będącego na określonym stopniu w hierarchii doskonałości, określanej miarą różnicy pomiędzy tym bytem a bytem najdoskonalszym. Tak pojęta niedoskonałość nie musi jednak generować zła czy cierpienia. Mamy z nią do czynienia np. w przypadku aniołów, czyli bytów duchowych różnych od Boga. Jako że są one od Niego różne, a On sam jest istotą najdoskonalszą, to są niedoskonałe, lecz jednocześnie nie doświadczają zła. Przyjmując dodatkowo powyższą tezę o wierze i wolności, problem ten można zniwelować. Wydaje się bowiem, że po pierwsze: aby człowiek był w pełni wolny w swoim wyborze Boga, po drugie: aby mógł on osiąść związaną z tym zasługę wiary oraz mieć własny udział w swoim zbawieniu, oraz po trzecie: aby powstała możliwość wiary w rozumieniu głębokim, potrzebne jest, żeby człowiek mógł zwątpić lub nawet odrzucić istnienie Boga, co z kolei wydaje się nieosiągalne bez tak dużego oddalenia od Stwórcy, które generuje zło. Wciąż pozostaje jednak pytanie o skalę zła. Mianowicie pytanie o to, dlaczego jest go w świecie tak dużo. Ateista powiedziałby, że możemy przecież wyobrazić sobie świat z taką ilością niedoskonałości – niedoskonałości przejawiającej się w złu i cierpieniu, która z jednej strony umożliwiałaby nieoczywistość istnienia Boga, a tym samym wolność człowieka, wiarę itd., a jednocześnie z drugiej strony, świat, w którym ilość zła byłaby ograniczona do niezbędnego minimum, czyli



jak można mniemać, do poziomu niższego, niż to obserwujemy. Chcąc odeprzeć ten zarzut, można powiedzieć, że być może w naszym świecie ilość zła w istocie jest ograniczona do minimum, co mogłaby sugerować m.in. argumentacja z holistycznego obrazu rzeczywistości. Pogląd taki wydaje się moim zdaniem jak najbardziej do przyjęcia, lecz z drugiej strony trudno jest go ostatecznie zweryfikować z uwagi na ludzkie ograniczenia poznawcze. Jednak nawet jeśli zgodzimy się z powyższym zarzutem, to traci on na znaczeniu w przypadku, kiedy dopełnimy naszą argumentację, nawiązując do koncepcji łaski kreacyjnej Jacka Wojtysiaka, wzbogaconej o idee eschatologiczne, co nastąpi w rozdziale następnym. W tym miejscu warto również zwrócić uwagę na rozumienie wszechmocy przyjęte w niniejszym artykule. Mianowicie, pisząc go, nie opowiadam się za rozumieniem absolutnym tego bożego przymiotu, zgodnie z którym Bóg może czynić dosłownie wszystko, co zechce, lecz za takim, które zakłada, że Stwórca czyni tylko to, co jest zgodne z jego naturą oraz z prawami logiki, które mają w niej swoje źródło. Może się wydawać, że takie ujęcie bożej wszechmocy nakłada na nią pewnego rodzaju ograniczenie, a tym samym, że nakłada ono ograniczenie na samego Boga. Trudność ta jest jednak tylko pozorna, jak przekonamy się w dalszej części pracy, gdzie ów temat zostanie jeszcze poruszony. Ponadto takie rozumienie wszechmocy Boga nie prowadzi do przekonania o arbitralności bożych decyzji, do czego z kolei może prowadzić pojmowanie jej w sposób absolutny.

## **Łaska kreacyjna i eschatologia**

Omawiając teologiczny problem cierpienia zwierząt, nie sposób również nie wspomnieć o sformułowanej przez Jacka Wojtysiaka (2023) zasadzie *łaski kreacyjnej*. Autor, wyrażając tę zasadę, zwraca uwagę, że Bóg nie ma ani moralnego, ani ontycznego „interesu” w powoływaniu świata do istnienia. Wobec tego sytuacja stwarzania wydaje się jego zdaniem podobna do sytuacji z życia codziennego, w której człowiek bogaty obdarza czymś innych, choć nie jest do tego względem nich zobligowany, a oni nie generują powinności, aby to czynił. Według autora sytuacja ta wpisuje się w zakres terminu *łaska* rozumianego w sensie niereligijnym. Wojtysiak zwraca uwagę, że Bóg pozwala istnieć bytom innym niż on sam, choć wcale nie ma takiego obowiązku, a twierdzenie, że byty te w jakiś sposób na to zasługują, nie ma zwyczajnie sensu. Cytując M. Adamsa, autor daje do zrozumienia, że Bóg jako istota pełna miłości w akcie stwarzania może postanowić powołać do istnienia oraz miłować stworzenia mniej doskonałe niż te, które mogłoby wybrać zamiast nich. Precyzując zasadę łaski kreacyjnej, Wojtysiak zwraca uwagę, że Bóg stwarza byty bez względu na ich wewnętrzną wartość. Autor zaznacza, że „gdyby Bóg kierował się wewnętrzną wartością kandydata na bycie-stworzonym, nie stwarzałby nic”, gdyż wartość każdego z nich w odniesieniu do



Boga jako istoty nieskończonej jest znikoma (Wojtysiak, 2023, s. 102–103). Intuicja stojąca u podstaw opisywanej koncepcji jest dobrze widoczna również w naukach żyjącego w XVI wieku hiszpańskiego kabalisty Mojżesza Kordowero. W swoim tekście pt. *Palma Dewory* podczas rozważań na temat postawy, jaką powinien przyjąć człowiek dążący do świętości, wspomina on, że Bóg utrzymuje w bycie wszystkie stworzone rzeczy oraz istoty „od rogów największych zwierząt po jajeczko wszy” i nie gardzi przy tym żadnym z nich, gdyż w przypadku okazania pogardy wobec któregoś ze stworzeń natychmiast przestałoby ono istnieć, lecz czuwa nad nimi i obdarza je opieką oraz miłością (Kordowero, 2007, s. 63).

Jeśli chodzi o rozpatrywaną zasadę łaski kreacyjnej, Wojtysiak zauważa, że pod adresem tej koncepcji może pojawić się zarzut niewiarygodności, wyrażony w pytaniu: „Czy dobry Bóg może chcieć świata z taką ilością cierpienia oraz czy łaskawość ma polegać na pozwalaniu na zło?”. Autor, odpowiadając na sprzeciw ze strony potencjalnego adwersarza, zaznacza, że sformułowana przez niego zasada nie oznacza, iż Bóg preferuje stwarzanie zła, lecz że w swojej łaskawości może On dopuścić do istnienia czegoś, co w ludzkich oczach nie ma wartości, a co za tym idzie – może pozwolić na istnienie bytów słabych, niedoskonałych i cierpiących. Z drugiej jednak strony Wojtysiak przyznaje, że łaskawość powinna mieć swoje granice oraz że nie może ona generować nadmiaru niedoskonałości. Dlatego też dochodzi do słusznego wniosku, że aby uniknąć tego problemu, sformułowaną przez niego zasadę należy uzupełnić jakąś inną koncepcją (Wojtysiak, 2023, s. 104). Cytowany myśliciel wspomina w tym miejscu m.in. o tzw. teodycei duchowego rozwoju, sformułowanej przez Johna Hicka, która w dużej mierze wydaje się pokrywać z wnioskami, do których doszliśmy w poprzedniej części niniejszego tekstu. Zakłada ona, że stworzenie świata w stanie niedoskonałości było lepsze niż uczynienie go doskonałym ze względu na możliwość stopniowego postępu, którą taki sposób stwarzania powoduje. Ze względu na związaną z tym zdolność wolnego wyboru oraz epistemiczny dystans człowieka od Boga otrzymuje on najwyższe dobra „nie z konieczności i nie jako gotowe, lecz jako wybrane i wypracowane”. Konsekwencją tej epistemicznej sytuacji człowieka jest natomiast zarówno zło moralne, spowodowane możliwością złych wyborów, jak i zło fizyczne, wyrażające się m.in. w klęskach żywiołowych oraz w moralnej obojętności przyrody i – jak sądzę – również w związanym z tym cierpieniu zwierząt (Wojtysiak, 2023, s. 105). Zdaniem Hicka (2007) rozwój świata dąży jednak do eschatologicznej pełni i ma prowadzić do ostatecznego spełnienia człowieka oraz udoskonalenia istniejącej rzeczywistości. Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć o chrześcijańskiej koncepcji nowego nieba i nowej ziemi, czyli odnowienia ludzkości oraz wszystkich rzeczy, mającego nastąpić po powtórny przyjsciu Chrystusa, a także o judaistycznej teorii *olam ha-ba*, tj. wolnego od cierpienia i niedoskonałości świata przyszłego, który



ma nastąpić po erze mesjańskiej (*Olam ha-ba*) oraz którego nadejście, przechodząc na grunt kabalistyczny, ma być spowodowane ostateczną naprawą ludzkości oraz świata, znaną jako *gmar tikkun* (*Spirit and Body: Final Correction „Gmar Tikkun”*). Równoznaczna jest ona z ponownym połączeniem wszystkich iskier boskiego światła rozproszonych na skutek grzechu niebiańskiego *Adama*, według myśli kabalistycznej będącego duchowym prawzorem człowieka ziemskiego, który to grzech, używając języka typowego dla kabały, spowodował upadek iskier świętości w świat materialny lub mówiąc inaczej, doprowadził do degradacji rzeczywistości do materialnej formy, z całą związaną z nią niedoskonałością oraz cierpieniem (por. Scholem, 2010, s. 62–66). Rozpatrując temat judeo-chrześcijańskiej wizji przyszłości eschatologicznej w kontekście cierpienia zwierząt, warto jest także przytoczyć fragment Księgi Izajasza dotyczący wspomnianej już Ery Mesjańskiej-*Atid Lawo*, który pośrednio dotyka tej właśnie kwestii. Brzmi on następująco:

Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legaly. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki zmii (Biblia Tysiąclecia, Iz 11, 5–8).

Konkludując powyższą część rozważań, należy rzec, że przekonująca i dobrze uzasadniona wydaje się zarysowana tu koncepcja Wojtysiaka, która zakłada, że Bóg ani nie ma obowiązku stwarzania świata, ani też składające się na ten świat byty nie generują żadnej powinności, aby to robił. Ponadto według koncepcji, o której mowa, Bóg utrzymuje stworzenia w istnieniu bez względu na ich wewnętrzną wartość, gdyż jeśli kierowałyby się tym kryterium podczas stwarzania, to nie stwarzałyby nic, ponieważ każdy byt jest niedoskonały w odniesieniu do Niego. W związku z tym Bóg w swojej łaskawości może pozwolić na istnienie bytów niedoskonałych, która to niedoskonałość może przejawiać się w doświadczanym przez nie cierpieniu. Z drugiej jednak strony sam autor ma świadomość ograniczeń zasady, którą formułuje, dlatego też zauważa, że wymaga ona eschatologicznego uzupełnienia pociągającego za sobą twierdzenie, że dzieło stworzenia w obecnym stanie – z istniejącą z nim ułomnością – nie jest dziełem ukończonym, lecz że stanowiący je świat „nieuchronnie” zmierza do wolnego od wszelkich niedoskonałości stanu odnowienia wszystkich rzeczy. W kontekście zła fizycznego warta rozważenia wydaje się także kabalistyczna koncepcja upadku *Adama*, będąca antropologicznym odpowiednikiem, odnoszącej się do poziomu ontologicznego, luriańskiej teorii „rozbicia naczyń” (por. Scholem, 2010, s. 285), która może stanowić alternatywę dla standardowo rozumianej koncepcji grzechu pierwotnego.



Należy dodać, że według propozycji, o której mówimy, Adam, grzesząc, doprowadził do degradacji wszystkich poziomów rzeczywistości będących duchowo poniżej niego i w ten sposób sprowadził cierpienie także na świat zwierząt, które wcześniej istniały w duchowej, metafizycznej formie. Księga Zohar (2003, s. 7) daje ponadto do zrozumienia, że jedną z konsekwencji owego grzechu jest również to, że o ile przed upadkiem zwierzęta były Adamowi absolutnie podporządkowane i w pewnym sensie bały się go, o tyle po upadku to człowiek musi obawiać się zagrożenia ze strony zwierząt.

## **Charakter bożej wszechmocy**

U czytelnika w trakcie rozważania powyższego wywodu mogły pojawić się wątpliwości, zarysowane już w poprzedniej części artykułu, które wyrażone są w następujących pytaniach: „Czy Bóg nie mógł stworzyć świata inaczej?”, „A jeśli nie mógł, to czy oznacza to, że nie jest on wszechmocny?”. Prawdą jest, że Bóg nie może tworzyć rzeczy logicznie niemożliwych i sprzecznych z jego naturą. Nie ogranicza to jednak wcale Jego wszechmocy. Istotą Boga jest Jego istnienie, więc Jego wola jest z tą istotą identyczna. Jak pisze Leszek Kołakowski (1988): „Nie jest więc ani tak, że Bóg jest posłuszny prawom, których ważność nie jest zależna od jego woli, ani tak, że ustanawia On te prawa wedle Swego kaprysu, czy też w wyniku rozważenia różnych możliwości” (s. 21). Bóg jako istota bezczasowa oraz niezmienna w przeciwieństwie do człowieka nigdy nie staje przed wyborem pomiędzy kilkoma możliwościami. Jak twierdzi cytowany wyżej autor, decyzje Boga są koniecznymi stronami jego bytu. Zatem nie tylko stwarza On świat według pewnych praw, ale sam jest tymi prawami. Co za tym idzie – Jego postanowienia nie mogą być inne, niż są. Niemniej jednak Bóg nie jest ograniczony przez żadne niezależne od Niego siły lub normy, więc postanowienia te są wolne (Kołakowski, 1988, s. 21).

## **Podsumowanie**

Niedoskonałość świata, której konsekwencją jest m.in. istniejące w nim zło fizyczne, wpisana jest w jego naturę ze względu na akcentowaną przez mistyków konieczną różnicę doskonałości pomiędzy Bogiem a stworzeniem, na której opiera się chrześcijańska teologia zbawienia i której istnienie wynika z przyjętych przez kabałę oraz filozofię neoplatońską poglądów na temat natury, początku i struktury rzeczywistości. Chodzi tutaj o kabalistyczną koncepcję *cimcum*, kabalistyczną gradację rzeczywistości oraz neoplatońską hierarchię bytu. Cierpienie zwierząt jest jednym ze skutków ułomności wynikającej z natury stworzenia. Zwierzęta nie są w stanie wyjść ponad stojącą u jej podstaw różnicę między nimi a Bogiem oraz nie są do tego powołane



z uwagi na swoją zmysłowość, która w połączeniu z wolnością świata powoduje, że cierpienie jest koniecznie wpisane w ich byt. Z tego rodzaju zła Bóg wyprowadza jednak większe dobro, jakim jest doprowadzenie do pojawienia się istoty powołanej do udziału w Jego doskonałości. Cierpienie zwierząt jest więc skutkiem procesów koniecznych do zaistnienia człowieka. Ponadto zjawiska, które je generują, pełnią określoną funkcję w całości stworzenia, o czym możemy się przekonać, rozpatrując je pod kątem ich powiązań z innymi zjawiskami oraz zauważając, że ostatecznie prowadzą one do rozwoju gatunkowego zwierząt. Jako sensowna jawi się zatem teza Leibniza, mówiąca, że zło w szczegółach jest niezbędne dla doskonałości całości. Co więcej, sam akt udzielania istnienia bytom niedoskonałym świadczy o łaskawości Boga, a cechująca je ułomność jest skutkiem nieukończonego stanu świata, który zmierza jednak do eschatologicznej pełni.

Podsumowując, dodajmy także, że aby nawiązanie wspomnianego wyżej kontaktu człowieka z Bogiem było wolne, potrzebne jest, by jego środkiem była wiara, która ponadto w swoim głębszym rozumieniu odpowiada właściwościom Bożym. Niedoskonałość świata umożliwia zaistnienie tego środka, a cierpienie zwierząt jest jej konsekwencją. Należy też przyjąć za Leibnizem, że nasz świat, z istniejącym w nim złem, jest jednak najlepszy z możliwych oraz że istnienie świata bezwzględnie doskonałego jest sprzeczne wewnętrznie. Z kolei zarzut mówiący, że jeśli Bóg nie mógł stworzyć świata w inny sposób, to jego omnipotencja zostaje ograniczona, jest nietrafiony, gdyż decyzje Boga są koniecznie związane z Jego istotą, więc one również są konieczne, a co za tym idzie – nie mogą być inne, niż są.

Jeśli chodzi o kwestię cierpienia zwierząt, należy zaznaczyć, że przedstawiona powyżej argumentacja ma w tym kontekście formę kumulatywną. Użyte przesłanki rozpatrywane osobno mogą nie wyjaśniać w pełni tego problemu. Jednak, jak sądzę, wzajemnie się one dopełniają. Jeśli więc potraktujemy je zbiorczo, będą one w stanie dostarczyć satysfakcjonującego rozwiązania tego problemu.

## Bibliografia

- Ashlag, B. (2023a). *Shlavey HaSulam*. Pobrane z: <http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabbalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/art-19-1985-p%C3%B3jdziemy-do-faraona-1> (dostęp: 21.03.2023).
- Ashlag, B. (2023b). *Shlavey HaSulam*. Pobrane z: <http://www.kabbalah.info/pl/biblioteka-kabbalistyczna/rabash-shlavey-hasulam-steps-of-the-ladder/sens-prawdy-i-wiary> (dostęp: 21.03.2023).
- Ashlag, Y. *Wprowadzenie w Sulam*. Pobrane z: <https://kabbala.pl/wprowadzenie-sulam/> (dostęp: 19.04.2023).

- Baron, A. (2005). *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Biblia Tysiąclecia*. (2008). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Drwięga, M. (2018). *Zło – ten problem filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Franciszek. (2015). *Laudato Si*. Pobrane z: [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (dostęp: 30.06.2023).
- Gerhardt, C. I. (red.). (1875–1890). *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. 7, Berlin.
- Heller, M. (2008). *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Hick, J. (2007). *Soul-Making Theodicy*. [W:] *God and the Problem of Evil*, ed. W. L. Rowe, s. 265–281.
- Hołda, M. (2020). *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan od Krzyża. (2002). *Droga na Górę Karmel*. Warszawa: Wydawnictwo DeAgostini.
- Kołąkowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Kordovero, M. (2007). *Palma Dewory*. Kraków: Wydawnictwo PARDES.
- Krasucka, B. (1997). *Jan od Krzyża*. [W:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, J. Duchniewski, M. Daniluk, S. Fita, J. Misiurk, M. Rusecki, A. Stępień, A. Weiss, Lublin: TN KUL, s. 802–806.
- Krąpiec, M. A. (1995). *Dzieła. Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Lublin: TN KUL.
- Leibniz, G. W. (2001). *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maciołek, R. (2014). *Problem zła w filozofii analitycznej*. „Kwartalnik Filozoficzny”, 42(4), s. 173–186.
- Maryniarczyk, A. (2009). *Człowiek wobec świata*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Meister, C. (2018). *Wprowadzenie do filozofii religii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mendeluk, P. (2018). *Trzy koncepcje zła w myśli filozoficznej oraz religijnej*. „Studia z Historii Filozofii”, 9(4), s. 217–235. <https://doi.org/10.12775/szhf.2018.059>.
- Mistrz Eckhart. (2020). *Dzieła wszystkie*, t. 1. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze.
- Mroczkowski, I. (2000). Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze. „Roczniki Teologiczne”, 47(3), s. 31–45.
- Nowak, M. (2016). *Teodycea między św. Augustynem a Leibnizem*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, s. 93–107.
- Nowakowski, D. (2010). Św. Augustyn a paradoks zła. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 23, s. 61–88. <https://doi.org/10.18778/0208-6107.23.04>.
- Olam ha-ba*. <https://www.britannica.com/topic/olam-ha-ba> (dostęp: 7.05.2023).
- Orlewicz, E. *Plotyn i początki neoplatonizmu, część 2: Antropologia, Jednia*. <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://zpe.gov.pl/pdf/>



- PnFkTdJZT&ved=2ahUKEwiPjurCjeWGAXWrR\_EDHfXDBbMQFnoECA4QAQ&us-g=AOvVaw0NceII\_tKwcjYRePUZQnLY.
- Ozоровski, E. (2000). *Dziecięctwo Boże a dziecko*. „Studia nad Rodziną”, s. 25–32.
- Pabjan, T. (2017). *Gottfrieda W. Leibniza idea świata najlepszego z możliwych*. „Studia z Historii Filozofii”, 4(8), s. 107–124. <https://doi.org/10.12775/szhf.2017.044>.
- Piotr z Alkantary. (2015). *Pokój duszy*. Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- Plotyn. (1951). *Enneady*. Warszawa.
- Ricoeur, P. (1992). *Filozofia osoby*. Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Ricoeur, P. (1992). *Zło. Wyzwanie dla filozofii i teologii*. Warszawa.
- Rolston, III, H. (1992). *Disvalues in Nature* „The Monist”, s. 250–276.
- Sawicka, J. (2013). *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, s. 47–68.
- Scarlett, B. (2003). *God and Animal Pain*. „Sophia”, 42, s. 61–75. <https://doi.org/10.1007/BF02824842>.
- Scholem, G. (2010). *O mistycznej postaci bóstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Scholem, G. (2020a). *Mistyctyzm żydowski i jego główne kierunki*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Scholem, G. (2020b). *Kabała i jej symbolika*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Singer, P. (1976). *Animal Liberation*. London: Jonathan Cape.
- Spirit and Body: Final Correction (Gmar Tikun)*. <http://lib.kabbalah.info/?e=d-00000-00---0newtest-00-0-0-10-0---0---0prompt-10---4-----0-0l--11-gd-50---20-help---00-0-1-00-11-1-1eucZz-kr-10&cl=CL1.2.1&d=HASH018bd04b6124540b2048cdd3.5&gt=2> (dostęp: 8.05.2023).
- Ślęzak, A. (2016). *Człowiek ogranicza rolę drapieżników w przyrodzie*. <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C412005%2Cczlowiek-ogranicza-role-drapieznikow-w-przyrodzie.html> (dostęp: 17.03.2023).
- Vital, C. *Shaarei Kedusha*. [https://www.sefaria.org/Shaaarei\\_Kedusha%2C\\_Introduction.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Shaaarei_Kedusha%2C_Introduction.1?lang=bi) (dostęp: 30.06.2023).
- Wiara*. [W:] *Encyklopedia powszechna PWN*. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wiara;3995315.html> (dostęp: 9.03.2023).
- Wojtysiak, J. (2023). *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wolter. (2001). *Kandydm czyli optymizm*. Kraków.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- The Zohar. Vol 2: Beresheet B, Noach*. (2003). Los Angeles: The Kabbalah Centre International Inc. Dean Rav S. P. Berg Shlita.



**Recenzja książki Łukasza Perlikowskiego  
*Teoretyczne podstawy  
badania stabilności politycznej***

**(Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika,  
Toruń 2023, ss. 193)**

Pojęcie stabilności zdaje się często pojawiać w debacie publicznej. Jak wskazuje autor we wstępie, stabilność jest wartością, do której przywiązuje się wagę bez względu na perspektywę ideologiczną. Recenzowana publikacja nie wartościuje stabilności politycznej, lecz ujmuje ją jako kategorię teoretyczną w naukach o polityce. Autor wprowadza siatkę pojęć umożliwiającą badanie reżimów politycznych z nowej perspektywy.

Autorem książki jest doktor Łukasz Perlikowski, adiunkt na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Dotychczasowe badania autora są związane z kategorią stabilności politycznej, którą – jak sam wskazuje – zainteresował się za sprawą rozprawy doktorskiej o demokracji deliberatywnej.

W recenzowanej publikacji, co warto podkreślić, stabilność polityczna nie jest rozpatrywana jako wartość, w związku z czym autor nie argumentuje za wybraną wersją stabilności lub przeciw niej. Jak wskazuje, badany temat został ujęty w ramach teorii polityki oraz komparatystyki ustrojowej, co zostało rozszerzone o wątki filozoficzne oraz logiczne, jeśli było to konieczne. W badaniu zastosowano metodę systemową.

Pierwszy rozdział recenzowanej publikacji nakreśla myślenie o stabilności politycznej w filozofii polityki. Autor w staranny i wyczerpujący sposób referuje pojmowanie stabilności politycznej od starożytności po nowożytność. Znajdziemy tu więc spojrzenie na problem stabilności politycznej Platona, Arystotelesa, Polibiusza, Cyncerona, Tomasza z Akwinu, Niccola Machiavellego, Thomasa Hobbesa, Jamesa Harringtona, Davida Hume'a, Bolingbroke'a, Monteskiusza oraz autorów *The Federalist* – Alexandra Hamiltona, Jamesa Madisona oraz Johna Jaya. Przed podsumowaniem rozdziału autor zamieszcza tabelę, która w czytelny sposób przedstawi podstawy myślenia o stabilności politycznej w ujęciu wyżej wymienionych filozofów.



Umożliwia to czytelnikowi zorientowanie się, w jaki sposób dany filozof diagnozował problem stabilności, jaką przyjmował metodę rozwiązania problemu stabilności oraz jaki przyświecał mu cel polityczny.

Następny rozdział jest poświęcony uzasadnieniu wykorzystania metody systemowej do badania stabilności politycznej oraz operacjonalizacji pojęć. Autor proponuje rozumienie pojęcia stabilności politycznej, wskazuje najważniejsze założenia odnoszące się do struktury systemu, ontologii systemów, roli instytucji oraz dynamiki systemu, co wynika z metodologii pracy. W toku wywodu badacz zwraca uwagę na pojęcie polityczności rozumiane jako autorytatywna alokacja wartości dla wspólnoty oraz elementy systemu wyróżnione na podstawie obiektów, które mogą być przedmiotem wsparcia.

Trzeci rozdział dotyczy kwestii ontologii stabilności politycznej. W świetle rozważań w tym rozdziale istotny jest wniosek, że stabilność nie opiera się wyłącznie na zjawiskach lub realnie występujących bytach, lecz na potencjale i potencjalności zachodzenia pewnych stanów. Wniosek ten wynika zarówno z perspektywy naukowej, jak i scenariuszowej. Przywołując słowa Seymoura Lipseta, autor dowodzi, że bardziej stabilne politycznie będzie państwo cieszące się wysoką legitymizacją, lecz o niskiej skuteczności działań, aniżeli państwo o wysokiej skuteczności, lecz niskiej legitymizacji. Zarazem potencjał dobrze zarządzanej kolonii będzie mniejszy niż potencjał stabilnego politycznego bytu, ale niecieszącego się wysoką efektywnością. W wykorzystaniu metody scenariuszowej autor proponuje stosowanie macryc decyzyjnych czy drabiny eskalacji jako modeli do badania potencjału politycznego danego bytu, świadczącego o poziomie jego stabilności.

W następnej części pracy autor pochyła się nad kwestią wpływu decydowania politycznego na procesy stabilizacyjne. Perlikowski za punkt wyjścia rozważań w rozdziale przyjmuje krytykę koncepcji decyzyjonizmu Carla Schmitta. Badacz skupia się na dwóch kwestiach – korelacji między decyzyjonizmem a politycznością oraz na tym, w jaki sposób decyzyjonizm wyjaśnia kwestie decydowania politycznego. Przechodząc następnie do decydowania politycznego i jego związku ze stabilnością w podejściu systemowym, badacz dookreśla, jakie decyzje dotyczą stabilności politycznej, a jakie nie. Na uwagę zasługuje podrozdział *Modelowe przypadki stabilizowania w decydowaniu politycznym* i znajdujące się w nim dwa wykresy. Pierwszy wykres, skonstruowany na wzór układu współrzędnych, dotyczy modeli stabilizowania. Na osi Y mamy przyporządkowane dwie zmienne – opór i zgodę, a na osi X – nieformalne i formalne. Z tego wykresu badacz wyprowadza kolejny, umieszczając wartości na kontinuum – od destabilizacji, przez stabilizowanie norm społecznych, stabilizowanie norm prawnych i finalnie rutynowe stabilizowanie.



W piątym rozdziale autor prezentuje możliwe konfiguracje stabilności politycznej. Przedstawia dziewięć konfiguracji podmiotowo-przedmiotowych stabilności politycznej, w których podmiotami stabilności są judykatura, egzekutywa oraz legislatura, a przedmiotami – wspólnota, organy rządowe lub system polityczny. Modele stabilizowania politycznego, zależnie od przedmiotu oraz podmiotu stabilności politycznej, są oparte na następujących zjawiskach politycznych: judykalizacji polityki, kontroli sądowej, liberalnym konstytucjonalizmie, populizmie, dyktaturze, autorytaryzmie, systemie monopartyjnym, suwerenności parlamentu lub społeczeństwie obywatelskim.

Szósty rozdział jest poświęcony paradoksowi stabilności politycznej. Autor wskazuje różnice w paradygmacie klasycznym oraz nowożytnym politycznej teorii. Paradoks stabilności napędza ekspansję władzy politycznej i przez niego granice władzy politycznej oraz jej funkcjonowania są płynne. Badacz prezentuje mechanizmy stabilności politycznej stanowiące przejawy paradoksu stabilności. Są to: logika rozwoju ekspansji imperialnej, cykl przymusu-ekstrakcji, prawo malejącego zwrotu oraz prawo wzrastających wydatków publicznych. W dalszej części rozdziału zostały opisane metody rozwiązania paradoksu stabilności, którymi są: eksport niestabilności, transformacja ustrojowa, katalaksja oraz decentralizacja.

Książka ma dużą wartość merytoryczną i umożliwia zrozumienie zjawiska stabilności nie poprzez dogmatyczne, ideologiczne spojrzenie na to zagadnienie, lecz przez pryzmat teorii polityki, pozwalając w ten sposób na badanie praktyki ustrojowej reżimów demokratycznych i niedemokratycznych. Dzięki pracy Łukasza Perlikowskiego jesteśmy w stanie zrozumieć meandry stabilności politycznej jako kategorii teorii polityki, a nie tylko jako wartościującego, często o nieokreślonym znaczeniu, pojęcia w debacie publicznej.

Wątpliwości w kwestii podmiotowo-przedmiotowej konfiguracji stabilności politycznej budzi nieuwzględnienie uwarunkowań systemu totalitarnego. Jak wskazaliśmy powyżej, autor pośród zjawisk politycznych warunkujących stabilizowanie polityczne wymienia m.in. dyktaturę, autorytaryzm czy system monopartyjny, lecz ich opis nie oddaje w pełni istoty totalitarnego aparatu partyjno-państwowego oraz kontrolowanej przez niego mobilizacji mas (Bäcker, 2011, s. 36–37). Powstaje więc pytanie: jaki model stabilizowania politycznego występuje w ustroju totalitarnym? Czy nie byłoby słusznym rozwiązaniem wyjście poza trójpodział władzy, by uwzględnić aparat partyjno-państwowy jako podmiot stabilizowania politycznego?

We wstępie, co też zaznaczyliśmy w niniejszej recenzji, autor książki podkreśla, że pryzmat, przez który spogląda na badany temat, jest ukonstytuowany przez teorię polityki oraz komparatystykę ustrojową. Jednakże odniesień do ustrojów politycznych mogłoby być więcej, chociażby w formie przykładów. Przyporządkowanie ustrojów



politycznych państw jako przykładów w modelach podmiotowo-przedmiotowej konfiguracji stabilności politycznej zwiększyłyby walor tej części pracy. Autor w ogólny sposób przyporządkował tym modelom zjawiska polityczne bez konkretnego wskazania, gdzie obecnie lub historycznie taki model występuje.

Postawimy także pytania w kontekście przedstawionych wariantów przejawów paradoksu stabilności oraz metod rozwiązania tego paradoksu. Mianowicie: czy występuje predylekcja między danym przejawem paradoksu lub metodą jego rozwiązywania a ustrojem politycznym państwa? Czy zachodzi korelacja między danym przejawem paradoksu a metodą jego rozwiązywania? Czy paradoks stabilności może objawiać się na więcej niż jeden sposób? Czy może być rozwiązany na więcej niż jeden sposób?

Jeśli w przypadku Stanów Zjednoczonych oraz Federacji Rosyjskiej mamy do czynienia z logiką rozwoju ekspansji imperialnej, to w jaki sposób państwa te rozwiązują paradoks stabilności? W przypadku Rosji z dużym prawdopodobieństwem jesteśmy w stanie stwierdzić, że „negatywna tożsamość” służy rozwiązaniu paradoksu poprzez eksport niestabilności (Nadskakuła-Kaczmarczyk, 2020, s. 29–43). Czy w przypadku Stanów Zjednoczonych mamy do czynienia z tym samym modelem rozwiązywania paradoksu stabilności?

Odnosząc się jeszcze do interpretacji Carla Schmitta w wykonaniu autora, zdecydujemy się na wejście w polemikę z nim. Zgadzamy się ze stwierdzeniem, że Schmitt postrzegał pojęcie wyjątku zbyt abstrakcyjnie i prowadząc badania nad stabilnością polityczną oraz decydowaniem politycznym, należy wyjątek postrzegać mniej abstrakcyjnie. Pojmowanie przez Schmitta stanu wyjątkowego jako stanu pozakonstytucyjnego i nieprzewidzianego przez żaden akt prawny znacząco utrudnia poszukiwanie suwerena w systemie politycznym, gdy stan wyjątkowy w rozumieniu Schmitta nie występuje.

Jednakże, co warto podkreślić, Schmitt zakładał pluralizm na arenie międzynarodowej oraz występowanie wroga – innego politycznego bytu. Schmitt za fundamentalny dla pojęcia polityczności uważał podział my–oni, przy czym najlepiej, jeśli „oni” znajdowali się poza granicami kraju, i błędem – w przekonaniu niemieckiego teoretyka – było przekonanie o braku występowania wroga na zewnątrz, gdyż uchylało to wolę polityczną istnienia danego narodu (Schmitt, 2012, s. 282–285). Jak stwierdził Niemiec: „Zadaniem normalnego państwa jest jednak przede wszystkim zabezpieczenie pokoju wewnątrz własnych granic, na swoim terytorium. [...] Każda norma zakłada bowiem istnienie normalnej sytuacji. Normy tracą ważność w sytuacjach całkowicie nienormalnych” (Schmitt, 2012, s. 276). W związku z tym wskazujemy, że Schmitt zakładał istnienie zarówno stanu nie-wyjątkowego, jak i stanu wyjątkowego. Stan wyjątkowy w takim przypadku nie byłby aż tak abstrakcyjny, gdyż Schmittańskim stanem wyjątkowym stałaby się przewaga sił antysystemowych lub co najmniej



sytuacja, w której wymagana byłaby koalicja z dominującą pozycją tychże sił (co miało miejsce w Republice Weimarskiej od roku 1930) (Krasuski, 2008, s. 383–396). Jako inne przykłady takich sytuacji możemy podać okupację albo rozpad państwa (jak rozpad ZSRR). Schmittańska jedność oznacza nic więcej jak brak podziałów wewnątrz państwa (Kaczorowski, 1998, s. 66). W tym miejscu chcielibyśmy wskazać, że naszym zdaniem Schmittański stan wyjątkowy (stan pozakonstytucyjny/stan bez nazwy) zachodzi wtedy, gdy występuje podział wewnątrz państwa i wewnątrz powstają podziały my–oni (Schmitt, 2012, s. 260–261). Istnienie wroga zewnętrznego w przekonaniu Schmitta – co wskazaliśmy wcześniej – jest konieczne dla politycznej egzystencji narodu, z kolei istnienie wroga wewnętrznego stanowi drogę do upadku jego politycznej egzystencji jako niepodległego bytu politycznego.

Perlikowski stwierdza, że Schmitt koncepcją decyzyzjonizmu stworzył narzędzie wyjaśniające genezę zaistnienia ładu politycznego. Naszym zdaniem myśl polityczno-prawna Carla Schmitta w zakresie stabilizacji politycznej ma o wiele szerszy zakres wyjaśniający. Jak wskazuje Ryszard Skarżyński, Carl Schmitt był przeciwnikiem państwa totalnego, a więc sytuacji, w której społeczeństwo wyznacza granice polityczności, wychodząc poza wszelkie regulacje (Skarżyński, 2012, s. 41–53). Totalizacja polityczności, będąca efektem powstawania państwa totalnego (lub społeczeństwa totalnego), skutkowałaby powstaniem wewnętrznych podziałów, a więc zakłóceniem jedności. Rozwiązaniem tego problemu byłoby arbitralne eliminowanie podziałów oraz wskazywanie wroga zewnętrznego. W związku z tym możemy wyprowadzić wniosek, że Carl Schmitt dostrzegł paradoks stabilności. Korzystając z terminologii autora recenzowanej publikacji, należy zauważyć, że według Schmitta metodą rozwiązania tego paradoksu byłby eksport niestabilności poprzez wyznaczenie wroga na zewnątrz państwa (wspólnoty) i podtrzymanie w ten sposób jedności wewnętrznej.

Książkę można polecić osobom zainteresowanym kategorią stabilności politycznej zarówno od strony teorii polityki, jak i filozofii polityki. Autor wykazuje wysoce specjalistyczną wiedzę z zakresu tematycznego publikacji. Może jednak dziwić, że nie zdecydował się rozwinąć kwestii, które wskazaliśmy w toku recenzowania książki.

Chociaż wykazaliśmy w niniejszej recenzji, o co można by publikację rozszerzyć, nie ulega wątpliwości, że treści te mogą zostać wykorzystane do badań nad stabilnością polityczną poprzez szczegółowe omówienie zawilości tej kategorii w odniesieniu do wybranych ustrojów politycznych występujących zarówno historycznie, jak i współcześnie.



## Bibliografia

- Bäcker, R. (2011). *Nietradycyjna teoria polityki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kaczorowski, P. (1998). *My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie Republiki Weimarskiej*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.
- Krasuski, J. (2008). *Historia Niemiec*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Perlikowski, Ł. (2023). *Teoretyczne podstawy badania stabilności politycznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK. <https://doi.org/10.12775/978-83-231-5278-1>.
- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Skarzyński, R. (2012). *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.



### **Technologia w służbie komunizmu. Recenzja książki Aarona Bastaniego *W pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm. Manifest***

**(tłum. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Ekonomiczne  
Heterodox, Poznań 2022, ss. 308)**

Dla polskiej czytelniczki tytuł *W pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm. Manifest* może przy pierwszym kontakcie sprawiać dość niekorzystne wrażenie. Dla części osób użycie terminu komunizm, powszechnie kojarzącego się negatywnie albo anachronicznie, w najlepszym wypadku nie będzie zachęcało do lektury. Z drugiej strony, zbitka „zautomatyzowany luksusowy komunizm” jest nawiązaniem do mało poważnych grafik pojawiających się w internecie i dyskusji na różnych, dość hermetycznych forach. Jednakże książka Aarona Bastaniego nie jest ani anachroniczną próbą rehabilitacji pojęć sprzed lat, ani żartobliwym przypisem do niezrozumiałych debat toczących się w zamkniętym środowisku. Celem niniejszej pracy jest krótkie omówienie struktury tej książki i zawartych w niej tez oraz próba umiejscowienia jej treści w szerszym kontekście filozoficznym ze szczególnym uwzględnieniem myśli Karola Marksa.

Książka jest monografią składającą się z trzech rozdziałów, z których każdy podzielony jest na mniejsze podrozdziały poruszające odrębne zagadnienie. Oryginalne angielskie wydanie zostało opublikowane w 2019 roku, natomiast w Polsce publikacja ukazała się nakładem wydawnictwa Heterodox w 2022 roku. Autor posługuje się żywym i stosunkowo przystępnym językiem, a narrację prowadzi w konkretny sposób, unikając zbędnych dygresji. Warto również pochwalić aspekt pozamerytoryczny, ale nie bez znaczenia w kontekście lektury jako całości, a mianowicie wydanie książki. Polski wydawca zadbał o estetyczną oprawę, czytelny układ tekstu i praktyczny format wydania, co przy sprawnym prowadzeniu wywodu przez autora powoduje, że książka jest przyjemna w lekturze, zarówno jeśli chodzi o treść, jak i formę.

Pierwszy rozdział jest zwięzłym przedstawieniem diagnoz dotyczących obecnej sytuacji polityczno-gospodarczej na terenie Europy i USA. Zdaniem autora kryzys



ekonomiczny 2008 roku ostatecznie pogrzebał narrację o końcu historii w rozumieniu Francisa Fukuyamy (2017). Kryzys ten, powodując gwałtowne pogorszenie sytuacji materialnej znaczącej części społeczeństwa zachodniego, doprowadził do destabilizacji demokracji liberalnych, do tego momentu uważanych za ostateczną i niezmienną już formę organizacji politycznej. W opinii autora zaistniała sytuację w większości wypadków skuteczniej wykorzystały ruchy prawicowe, ponieważ organizacje odwołujące się do wartości lewicowych tkwią w teoretycznym i praktycznym marazmie z powodu braku odwagi do radykalnego zanegowania *status quo*. W tej części pracy Bastani odwołuje się do koncepcji realizmu kapitalistycznego Marka Fishera (2020), którą wprost przytacza. Punktem wyjścia jakiegokolwiek polityki emancypacyjnej ma być ponowne uznanie gospodarki kapitalistycznej za historycznie uwarunkowaną i możliwą do zmiany wraz z towarzyszącym jej ustrojem politycznym. Autor następnie wskazuje teorie będące zapleczem metodologicznym służącym mu do zbudowania narracji w dalszych partiach pracy oraz do przedstawienia programu reform politycznych.

W celu poparcia swojej tezy o historyczności kapitalistycznej gospodarki Bastani powołuje się na dorobek trzech autorów: Karola Marksa, Johna M. Keynesa oraz Petera Druckera. Mimo istotnych różnic w ich stanowiskach łączy je przeświadczenie o historyczności kapitalistycznej gospodarki jako pewnego etapu w dziejach ludzkości; etapu, który tak jak poprzednie formy organizacji gospodarczej nie będzie trwał wiecznie. Taki dobór autorów jako punktu wyjścia wydaje się dobrym rozwiązaniem, ponieważ pokazuje, że przekonanie o tym, że „kapitalizm może się skończyć”, nie jest bynajmniej przypadłością najbardziej radykalnych myślicieli ostatnich 200 lat, ale jest podzielane przez reprezentantów różnych formacji ideologicznych. Autor nie omieszczał tego podkreślić, przypominając o programowym antymarksizmie Keynesa oraz wskazując na szeroką akceptację myśli Druckera w kręgach liberalnych.

Traktując formy organizacji gospodarczej jako byty zmienne historycznie, Bastani zakłada, że przejścia między nimi dokonują się na skutek rewolucji technologicznych, które sprawiają, że dotychczasowe reguły wymiany gospodarczej przestają spełniać swoją rolę i muszą zostać porzucone, aby sprostać wyzwaniom związanym z nowymi technologiami. Wprost przytacza przy tym znane fragmenty z przedmowy do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* Marksa (1953, s. 5) dotyczące konfliktu między rozwojem środków produkcji a hamującymi go i popadającymi w sprzeczność przestarzałymi stosunkami produkcji. Takie kluczowe rewolucje technologiczne Bastani nazywa „zerwaniami” i wskazuje, że do tej pory w historii ludzkości miały miejsce dwa takie wydarzenia. Była to rewolucja neolityczna oraz rewolucja przemysłowa, obecnie zaś stoimy u progu trzeciego zerwania, które spowoduje, że gospodarka kapitalistyczna i założenia dotyczące zasad wymiany będą musiały zostać poddane fundamentalnej rewizji. Zbliżająca się zmiana ma się opierać na zjawisku „radykalnej podaży” polegają-



cym na dążeniu kosztów produkcji energii, wydobycia surowców i produkcji towarów do zera. Systemem mającym wyłonić się z kapitalizmu w efekcie trzeciego zerwania ma być właśnie „w pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm”.

W ostatnim podrozdziale tego rozdziału autor przedstawia uzasadnienie wykorzystania terminu komunizm w tytule swojej książki oraz wyjaśnia, dlaczego to właśnie jego luksusowa i zautomatyzowana odmiana ma być celem działania politycznego. Luksusowość tego komunizmu ma oznaczać pełną obfitość dóbr i brak konieczności jakiegokolwiek reglamentacji ich dostępności. W tym miejscu Bastani powołuje się na marksistowskie rozumienie komunizmu jako ustroju mającego pojawić się dopiero po etapie socjalizmu. Należy docenić, że autor na różne sposoby stara się udowodnić, że pojęcie komunizmu nie może być kojarzone jedynie z ZSRR, co wydaje się nie bez znaczenia w kontekście polskiej debaty filozoficznej.

Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do pojęcia komunizmu, które otrzymało osobny podrozdział skupiający się na jego zdefiniowaniu, autor nie podaje nigdzie tak klarownej definicji kapitalizmu, mimo że termin ten pojawia się wielokrotnie w licznych partiach tego i następnym rozdziałów. Wydaje się, że na potrzeby niniejszej pracy należy przynajmniej w najbardziej ogólnym stopniu określić, czym dla autora *W pełni zautomatyzowanego luksusowego komunizmu* jest kapitalizm. Na podstawie kilku uwag rozsianych w różnych fragmentach tekstu możemy dojść do następującego wniosku – dla Bastaniego kapitalizm jest systemem gospodarczym opartym na produkcji dla zysku, w którym cena towarów jest wiązana z krańcowym kosztem produkcji.

Drugi rozdział książki ma bardziej opisowy charakter i skupia się na wskazaniu wyzwań oraz zagrożeń, na które odpowiedzi musi znaleźć nastawiona na realizację potencjału trzeciego zerwania myśl społeczna. Wśród nich autor wskazuje katastrofę klimatyczną, zagrożenie technologicznym bezrobociem, problem eksploatacji zasobów w przestrzeni kosmicznej oraz starzenie się społeczeństwa obciążające system opieki zdrowotnej. W wypadku każdego z wymienionych problemów Bastani stara się nas przekonać, że jawią się one jako nierozwiązywalne jedynie w obrębie kapitalistycznej gospodarki zorientowanej na zarządzanie niedoborem w celu maksymalizacji zysku, a nie na zaspokajanie potrzeb społeczeństwa. Radykalna podaż energii ma pojawić się na skutek powszechnego dostępu do paneli fotowoltaicznych, wydobycie surowców ma osiągnąć poziom zaspokajający potrzeby produkcji z nawiązką po rozpoczęciu wydobycia na planetoidach, a konieczność zatrudniania kogokolwiek ma zniknąć z powodu pojawienia się autonomicznych robotów. Problem przeciążenia powszechnej opieki zdrowotnej ma zostać rozwiązany przez wprowadzenie tanich terapii genowych. Mankamentem dotyczącym tego rozdziału jest stosunkowo mała liczba przypisów wskazujących na źródła danych, które przywołuje autor. Umieszczenie w bibliografii rzeczowych i zwięzłych opracowań dotyczących spadku kosztów produkcji ogniw



fotowoltaicznych, wzrostu wydobywania surowców itp. byłoby pomocne dla czytelników w kontekście dalszej lektury na własną rękę w celu pogłębienia swojej wiedzy.

Rozdział ten charakteryzuje pewien specyficzny sposób myślenia, który można nazwać „engelsowskim optymizmem”. Jest to stosunek do niedalekiej przyszłości, który pojawiał się w części prac Fryderyka Engelsa. Swój najjaskrawszy wyraz przybrał we wstępie do *Walk klasowych we Francji* (Engels, 1949b) oraz we fragmentach *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* (Engels, 1949a, s. 51–53), gdzie Engels w bardzo optymistyczny sposób przedstawia najbliższą przyszłość ruchu robotniczego, wskazując, że z uwagi na całokształt sytuacji polityczno-gospodarczej w Europie końca XIX wieku przejście do socjalistycznej organizacji społeczeństwa musi być już bardzo bliskie i nieuniknione. Alternatywne projekty polityczne są skazane na porażkę, ponieważ popadają w konflikt z obiektywnie opisanymi tendencjami, które są immanentnymi cechami gospodarki kapitalistycznej.

Przy pierwszym kontakcie wydaje się, że rozdział ten jest najmniej znaczący, jeśli chodzi o ładunek filozoficzny, ponieważ nie znajdziemy w nim zbyt wielu wyrażonych wprost stanowisk. Można jednak wskazać w nim występujące *implicite* nieobojętne filozoficznie elementy. Jednym z nich jest traktowanie przez autora pojęcia postępu jako uniwersalnego i jednokierunkowego procesu, którego liderami wciąż są państwa zachodnie. W kilku miejscach pojawiają się sugestie, że taki stan rzeczy może być w jakimś stopniu korzystny dla krajów do tej pory wykluczonych z udziału w tak rozumianym postępie, ponieważ mogą one w pewnym sensie „przeskoczyć” niektóre etapy rozwoju. Jako przykład w tekście pojawia się upowszechnienie się telefonii komórkowej oraz internetu radiowego w Nigerii i RPA z pominięciem rozbudowy sieci stacjonarnej i kablowej, przez którą musiały przejść państwa zachodnie, zanim telefony komórkowe stały się wystarczająco tanie i dostępne. Przypomina to poglądy Lwa Trockiego w kwestii „przywileju zacofania”: „Kraj zacofany, wlokący się w ogonie państw przodujących, nie przestrzega kolejności; przywilej zacofania historycznego – a taki przywilej rzeczywiście istnieje – zezwala, a raczej zmusza do przedterminowego przyswajania sobie gotowych wzorów, z pominięciem szeregu przejściowych etapów rozwojowych” (Trocki, 1932, s. 13).

Tak silne przywiązanie Bastianiego do sfery technologii i gospodarki powoduje też, że jego zdaniem dopiero trzecie zerwanie umożliwia myślenie o realizacji komunistycznych idei, a wszystkie próby ich wcielenia w życie w XX wieku były przedwczesne i skazane na porażkę. Takie stanowisko jest zastanawiające, ponieważ sam autor odnosi się do modelu, w którym komunizm jest bliżej niesprecyzowanym ustrojem, pojawiającym się dopiero po socjalizmie. Nawet w wypadku rewolucji październikowej celem nie było wprowadzenie komunizmu „od razu”, ale budowa socjalistycznej gospodarki właśnie jako koniecznego etapu przejściowego.



Pojawiające się w tytule słowo „manifest” nie jest użyte na wyrost, ponieważ ostatni rozdział książki stanowi zwięzłe przedstawienie najważniejszych zdaniem autora działań politycznych, które należy podjąć, aby stworzyć warunki społeczne umożliwiające pełne wykorzystanie potencjału, który pojawia się wraz z trzecim zerwaniem. Najogólniej można je opisać jako odejście od wymiany rynkowej jako środka zaspokajania potrzeb ludności. W konsekwencji autor sprzeciwia się popularnej obecnie propozycji wprowadzenia bezwarunkowego dochodu podstawowego. Zdaniem Bastaniego program ten będzie konserwował założenia gospodarcze sprzeczne z nową logiką ekonomiczną wynikającą z trzeciego zerwania. Jego kontrpropozycją jest wprowadzenie powszechnych i darmowych usług podstawowych, wśród których wymienia opiekę zdrowotną, mieszkalnictwo i energetykę. Usługi w tych obszarach mają być świadczone darmo każdej osobie w równym stopniu. Autor wskazuje też na konieczność wprowadzenia nowego wskaźnika, który będzie miał na celu pomiar jakości życia członków społeczeństwa. Odejście od wskaźnika PKB mierzącego wartość wszystkich transakcji rynkowych ma być niezbędne, ponieważ coraz więcej usług będzie świadczonych poza rynkiem jako takim.

Drugim z kluczowych postulatów jest uspołecznienie finansów i wykorzystanie celowych dotacji do tworzenia spółdzielni pracowniczych. Ma to się stać kołem zamachowym dla procesu uspołecznienia zakładów pracy. Osoby znające klasyczne pozycje XIX-wiecznej myśli emancypacyjnej zauważą dużą zbieżność tego pomysłu z *Manifestem komunistycznym* i pojawiającym się w nim żądaniem stworzenia jednego, państwowego banku (Marks, Engels, 1953, s. 80). Jednakże, w odróżnieniu od tego postulatu, Bastani skłania się ku stworzeniu wielu mniejszych społecznych banków. Trzecim dużym postulatem jest powołanie Międzynarodowego Banku Dobrobytu Energetycznego, który będzie finansował przejście na tanią energię odnawialną krajów, które nie mogą sobie na to pozwolić we własnym zakresie. Nietypowym faktem w kontekście współczesnych dyskusji jest całkowite pominięcie przez autora elementów feministycznych oraz szeroko pojętych kwestii praw mniejszości i skupienie się wyłącznie na kwestiach gospodarczych czy też pracowniczych. Przedstawiony program wydaje się stosunkowo konkretny, a jego lektura nie pozostawia uczucia niedosytu, jakiego zdarza się doświadczyć po lekturze innych programów, często zdecydowanie bardziej znanych autorów/autorek. Jest tak na przykład w wypadku projektu politycznego przedstawionego w *NIE to za mało* Naomi Klein (2018).

Na koniec warto zwrócić uwagę na to, że w całej książce nie znajdziemy praktycznie żadnego stanowiska dotyczącego rodzaju środków politycznych, z których wykorzystaniem miałyby zostać zrealizowane proponowane postulaty. Fakt ten może na początku dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w swojej książce Bastani często powołuje się na prace Marksa i zdradza wyraźnie pozytywny stosunek do dorobku tego filozofa



kojarzonego powszechnie z koncepcją walki klas i rewolucji. Autor recenzowanej publikacji z pewnością podziela również charakterystyczne dla Marksa przekonanie o uzależnieniu realizacji emancypacyjnego potencjału technologii od sposobu jej społecznego zastosowania, także rozumienie komunizmu jest wyraźnie inspirowane Marksowskim stanowiskiem w tej kwestii. Dodatkowo Marksowski pogląd na znaczenie rewolucji przemysłowej w kontekście kształtowania się kapitalizmu stanowi punkt wyjścia do całej koncepcji trzech zerwań. Jak widać, możemy znaleźć przynajmniej kilka elementów łączących obu autorów, więc warto się zastanowić, czy istnieje jakaś konkretna przyczyna, dla której walka klas i rewolucja jako zjawisko polityczne nie pojawiają się w książce *W pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm*.

Bastani wykorzystuje kilka terminów zaczerpniętych od Marksa, ale nie stosuje siatki pojęciowej *stricte* Marksowskiej, ponieważ nadaje tym terminom inne, choć zbliżone znaczenie. Przykładem może być właśnie pojmowanie kapitalizmu, które Bastani wiąże z wykorzystaniem pojęć ekonomii głównego nurtu, co powoduje, że patrzy na niego z perspektywy rynku i konsumpcji. Oznacza to, że nie jest to pojmowanie kapitalizmu w Marksowskim rozumieniu tego terminu jako systemu produkcji opartego na sprzedaży siły roboczej właścicielom środków produkcji. Różnice te mogą się wydawać bez znaczenia, ale zdradzają pewne istotne rozbieżności metodologiczne między autorami i prowadzą do odmiennych stanowisk w kwestii roli walki klas jako czynnika politycznego.

Autor *W pełni zautomatyzowanego luksusowego komunizmu* porzuca wyraźną optykę klasową oraz wątki związane z walką klas, ponieważ te kategorie odnoszą się w tradycyjnie ekonomicznym rozumieniu nie do sfery wymiany, ale do sfery produkcji. Analizując społeczeństwo z perspektywy sfery wymiany, podmioty biorące w niej udział wykazują różnice w swojej sile nabywczej, czyli różnią się między sobą w sensie ilościowym, a członkowie społeczeństwa leżą na spektrum rozpiętym między „biednymi” i „bogatymi”. Podmioty biorące udział w wymianie zdają się mieć zbieżne interesy, a ewentualne konflikty między nimi mogą wystąpić jedynie w wypadku powszechnego niedoboru jakiegoś towaru.

Myśl Marksa traktuje kapitalizm jako formę społecznej organizacji produkcji, i to z tej perspektywy go opisuje. Wynika to z założenia o społecznym wymiarze produkcji jako pewnej całości warunkującej charakter wszystkich zjawisk społecznych. Z tego też powodu produkcja jest tutaj nadrzędną kategorią analizy (zob. Marks, 1968, s. 146), której momentami będą wymiana oraz konsumpcja (zob. Marks, 1986, s. 51), każda o pewnych określonych cechach. Przyjęcie takiego punktu widzenia sprawia, że społeczeństwo rozpada się na odrębne jakościowo grupy, które odgrywają różne role w procesie produkcji; tradycyjnie dwie klasy: proletariat i burżuazję. To, jak podzielony zostanie cały produkt pracy społecznej, zależy od efektu walki między tymi jakościowo



różnymi klasami, a walka ta ma miejsce jeszcze przed wkroczeniem na rynek w celu zakupu towarów. W tym ujęciu walka klas jest nieodłącznym elementem życia gospodarczego, natomiast trudno jest je opisać, przyjmując perspektywę rynku i wymiany (zob. Lebowitz, 2003, s. 172). Pociąga to za sobą także inny stosunek do pojęć ekonomii. Dla Marksa pojęcia te odnoszą się do historycznych i abstrakcyjnych form przejawiania się pewnych zjawisk społecznych. Z tego powodu dla Marksa pojęcia ekonomii politycznej niejako „programowo” ukrywają konfliktowy charakter produkcji gospodarczej. Forma płacy roboczej sprawia wrażenie wynagradzania pracownika/pracowniczki za całą wykonaną pracę i tym samym ukrywa proces wyzysku, a kategoria zysku jest jedną z form przejawiania się wartości dodatkowej, która sprawia wrażenie, że jego źródłem jest sam kapitał (Marks, Engels, 1951, s. 268).

Tę różnicę widać również we fragmentach dotyczących zagrożenia bezrobociem technologicznym. Bastani posługuje się tam pojęciami pracy i kapitału w rozumieniu *stricte* ekonomii głównego nurtu. Kapitał to fundusze na środki produkcji, praca to fundusze na zatrudnienie pracownika/pracowniczki. U Bastaniego „przejście pracy w kapitał” oznacza sytuację, w której w efekcie całkowitej automatyzacji dochodzi do braku konieczności opłacania pracowników/pracowniczek. Taki pozbawiony napięcia społeczny język umożliwia opis w „neutralnym języku ekonomii” abstrahującym od kontekstu społecznego.

W wypadku Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej, której celem jest „odsłonięcie” społecznej istoty zjawisk ekonomicznych, dochodzi natomiast do swoistego „rozszerzenia” znaczenia pojęć zaczerpniętych z ekonomii klasycznej. Zgodnie z Marksowskim ujęciem kapitalistyczny stosunek produkcji jest stosunkiem społecznym, pojęcia ekonomiczne odnoszą się tylko do jego poszczególnych momentów na poziomie abstrakcji. Kapitał nie może istnieć bez pracy, ponieważ są to kategorie odpowiadające dwóm klasom społecznym, których istnienie warunkuje się wzajemnie. Na gruncie takiego rozumienia pojęć pracy i kapitału „przejście pracy w kapitał” oznaczałoby zniesienie antagonistycznego stosunku klasowego poprzez uspołecznienie środków produkcji, czyli zjawisko zdecydowanie bardziej polityczne niż gospodarcze. Opis kapitalistycznego stosunku produkcji w ujęciu Bastaniego jest pozbawiony relacji władzy, więc próba jego zmiany może być łagodna i stanowić efekt skumulowanego rozwoju technologicznego. Natomiast Marksowskie ujęcie stosunku kapitalistycznego jest nierozzerwalnie związane z walką klas, czyli relacją *stricte* antagonistyczną i asymetryczną. Przyjęcie takiej perspektywy pociąga za sobą wniosek, że próba zmiany stosunku kapitalistycznego będzie musiała mieć gwałtowny, zdecydowanie polityczny przebieg. Szczególnie jeśli zgodzimy się ze stanowiskiem, głoszącym, że jednym z zadań kapitalistycznego państwa jest utrzymanie relacji władzy jednej klasy nad drugą (zob. Jessop, 2013, s. 19–20). To właśnie te różnice metodologiczne powodują, że mimo wielu



podobieństw na poziomie terminologicznym poglądy Bastaniego i Marksa dotyczące drogi do porzucenia kapitalizmu są diametralnie różne. W pewnym stopniu jest to też odpowiedź na pytanie, dlaczego Bastani dystansuje się od XX-wiecznych projektów socjalistycznych związanych z gwałtownymi przemianami politycznymi.

Wydaje się, że także wspomniany wcześniej „engelsowski optymizm” ma przynajmniej po części swoje źródła w odejściu od Marksowskiego sposobu analizy rzeczywistości społecznej. Kładąc większość nacisku na kwestię postępu technologicznego, abstrahuje się od konfliktu społecznego i ewentualnej porażki politycznej. Wynik sporu jest z góry przesądzony, ponieważ kwestie obiektywne jednoznacznie wskazują na konieczność oraz kierunek zmian. Przyjęcie takiej optyki powoduje również, że to element technologiczny jest tym, który jest kluczowy i wymusza zmianę systemu gospodarczego w określonych momentach historycznych. Dzieje się to poniekąd wbrew woli autora, ponieważ ostatnie podrozdziały książki skupiają się właśnie na wykazaniu, że to od członków społeczeństwa i ich zaangażowania zależy, czy projekt luksusowego i zautomatyzowanego komunizmu zostanie zrealizowany. Trudność jednak polega na tym, że fragmenty te są utrzymane w motywacyjnej i indywidualistycznej narracji maskującej spór, który w jakiejś formie musi wyniknąć, gdy klasy będące beneficjentami w obecnym systemie poczują się zagrożone utratą swojej uprzywilejowanej pozycji. W efekcie książka Bastaniego prowokuje do refleksji nad zakresem możliwych przemian w obrębie otaczającego nas porządku politycznego, nawet jeśli zgodzimy się, że rzeczywiście znajdujemy się u progu trzeciego zerwania.

Podsumowując, *W pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm. Manifest* jest z pewnością pozycją wartą lektury z powodu rzadko dziś spotykanej odwagi autora dotyczącej formułowania stanowczych tez, dalekosiężnych postulatów oraz próby ponownego stworzenia projektu utopijnego w pozytywnym znaczeniu tego terminu. Autor jest zwolennikiem rzadziej spotykanych w polskiej debacie publicznej rozwiązań, co dodatkowo przemawia za sięgnięciem po tę publikację w celu zapoznania się z mniej widoczną częścią spektrum postulatów lewicowej myśli społeczno-politycznej. Te dwa aspekty sprawiają, że nawet jeśli nie zgodzimy się z wybranymi poglądami autora, to staną się one punktem wyjścia do merytorycznej dyskusji.





## Bibliografia

- Engels, F. (1949a). *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Engels, F. (1949b). *Wstęp*. [W:] K. Marks, *Walki klasowe we Francji od r. 1848 do r. 1850*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fisher, M. (2020). *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- Fukuyama, F. (2017). *Koniec historii i ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Kraków: Znak.
- Jessop, B. (2013). *The Capitalist State. Marxist Theories and Methods*. Oxford: Martin Robertson.
- Klein, N. (2018). *NIE to za mało. Jak stawić opór polityce szoku i stworzyć świat, jakiego nam trzeba*, tłum. M. Jedliński. Warszawa: Muza.
- Lebowitz, M. (2003). *Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class. Second Edition*. London: Palgrave Macmillan.
- Marks, K. (1953). *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, tłum. E. Lipiński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1977). *Kapitał*, t. 2. [W:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 24, tłum. J. Maliniak. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1986). *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z. J. Wyrozembski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., Engels, F. (1951). *Listy wybrane*, red. E. Wolicka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., Engels, F. (1953). *Manifest komunistyczny*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Trocki, L. (1932). *Historia rewolucji rosyjskiej. Rewolucja lutowa*, tłum. S. Łukomski. Warszawa: Biblijon.

