

ADAM CHMIELEWSKI*

Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0001-6001-5309

SŁAWOMIR CZAPNIK*

Uniwersytet Opolski
ORCID: 0000-0001-6479-5066

Racjonalność, miasto, polityka. Z Adamem Chmielewskim rozmawia Sławomir Czapnik

**Rationality, city, politics.
Interview with Adam Chmielewski
conducted by Sławomir Czapnik**

CYTOWANIE

Chmielewski, Adam i Czapnik, Sławomir. 2023. „Racjonalność, miasto, polityka. Z Adamem Chmielewskim rozmawia Sławomir Czapnik. *Studia Krytyczne* 12: 11–27.

Sławomir Czapnik: Szanowny Panie Profesorze, zacznijmy od kwestii fundamentalnej i paląco aktualnej. Jako autor *Psychopatologii życia politycznego. Podręcznika ilustrowanego* (Chmielewski 2009), jak Pan ocenia ostatnie lata w polityce globalnej i polskiej? Czy nie sądzi Pan, że skala psychopatologii tej sfery życia społecznego przez te kilkanaście lat niepomierne wzrosła? Psychiatra sądowy Bandy X. Lee wprost mówi o „dzielonej psychozie” Donalda J. Trumpa i jego zwolenników (Lewis 2021), w naszym kraju zaś od lat wielu politykom zarzuca się w dyskursie publicznym szaleństwo lub przynajmniej bycie „chorym z nienawiści” (np. mly 2021).

Adam Chmielewski: W minionym dziesięcioleciu polskiego życia politycznego znacznie nasiliły tendencje dostrzegalne już w początkowej

* Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: adam.chmielewski@uwr.edu.pl

** Instytut Nauk o Polityce i Administracji, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 89, 45-061 Opole; e-mail: czapnik.slawomir@gmail.com

fazie transformacji. Choć zwolennicy materialistycznej teorii dziejów odmawiają jednostkom sprawczości historycznej, to w przypadku wąsko rozumianej polityki nie można nie doceniać wpływu jednostek na kształtowanie kierunków rozwoju życia politycznego. W odpowiedzi na to pytanie należy wskazać tę jednostkę, która w Polsce odegrała i nadal odgrywa rolę szczególnie toksyczną i która jest odpowiedzialna za proliferację patologicznych zjawisk w polskim życiu publicznym. Osobą tą jest Jarosław Kaczyński. Jego program polityczny jest zorientowany na zdobycie i zachowanie jego osobistej władzy. Sformułował program polityczny, który na płaszczyźnie polityki wewnętrznej jest zbudowany na filarze wroga wewnętrznego, zagrażającego polskiej suwerenności i dobrobytowi. Ten wróg wewnętrzny ma twarz Donalda Tuska; jest on ucieleśnieniem wszelkiego zła, które należy zniweczyć. Narracja ta uzyskuje spójność za pomocą powiązania Tuska z wrogami Polsce państwami, Rosją i Niemcami niepodzielnymi władającymi całą Unią Europejską. Powiązanie to stało się szczególnie łatwe ze względu na silną rolę polityczną, jaką Tusk uzyskał w Unii Europejskiej i w świecie. Gdyby Kaczyński był człowiekiem przyzwoitym i racjonalnym, uznałby silną pozycję Tuska za atut do wykorzystania na rzecz Polski. Jednak w przypadku Kaczyńskiego to, co prywatne, przeobraża się w polityczne: posłużył się polityką jako pasem transmisyjnym swojej osobistej zawiści, zakazając nią znaczną część społeczeństwa.

Nie to jest jednak najgorsze. Kaczyński ponosi osobistą odpowiedzialność za zbudowanie mechanizmu dobrowolnej służalczości, która jak wirus zaraziła cały kraj. Jej toksyczne oddziaływanie dało się dostrzec w postępowaniu nie tylko jego partyjnych zwolenników, ale urzędników państwowych wszelkiego szczebla, co doprowadziło do podporządkowania państwa jego arbitralnej woli. Decydenci, od ministra po posterunkowego, szybko odkryli, że mogą zachować swoje stanowiska na dwa sposoby: albo przez podejmowanie decyzji niekontrolowanych i w pełni zgodnych z oczekiwaniami partii, byle się nie narazić i zachować stanowiska, albo przez przystąpienie do rywalizacji na nowatorskie sposoby przypodobania się zwierzchności. Ponieważ zwierzchności najbardziej podobały się nowatorskie sposoby osłabiania przeciwnika politycznego, stąd sfera publiczna rychło wypełniła się pomysłami na zniszczenie politycznego oponenta. Jak w każdej rywalizacji, jej uczestnicy z biegiem czasu zaczęli osiągać nieznanie wcześniej poziomy innowacyjności i wyrafinowania w retoryce nienawiści i zapiekłości. Tak prowadzona polityka nie pozostawiała wiele miejsca na współpracę z przeciwnikiem, który w nieuchronny sposób przeobraził się we wroga, którego należy zniszczyć. Warto przypomnieć słowa, że osoby nieheteronormatywne to nie ludzie, tylko ideologia, czy liczne wypowiedzi byłego ministra edukacji, nieprześcignionego w prostackiej brutalności, który dzięki tej właśnie cesze zyskał uznanie w oczach zwierzchności.

Energia populistycznie rozniecanej nienawiści do rozmaitych grup społecznych i jednostek ujawniała się na rozmaitych frontach wojen kulturowych. Doprowadziło to do radykalizmu w sferze dyskursu politycznego, co miało niebezpieczne skutki. Wyrazem tej radykalizacji było symboliczne wieszanie europosłów na szubienicach oraz liczne inne podobne bulwersujące działania. Konsekwencją tego radykalizmu było zabójstwo prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza.

Istotną cechą tego mechanizmu była i pozostaje jego zawziętość. Ta osobista cecha Kaczyńskiego jest naśladowana przez jego zwolenników i jest przez nich rozumiana jako świadectwo ich nieustępliwej wiary w przywódcę. Ta zawziętość i nieustępliwość, która usprawiedliwia brutalność, była nie tylko autentyczna, ale także była celowo i świadomie demonstrowana, upozowana. Można być bowiem zawziętym bez ujawniania tej mało pochlebnej cechy. W przypadku polskiej nacjonalistycznej prawicy demonstracja zawziętości była obliczona na efekt performatywny: jest postrzegana jako świadectwo determinacji i niezłomnej wiary w słuszność celów, ku którym członkowie i beneficjenci tego systemu zmierzali, i a *fortiori*, niepowątpiewalnej prawdziwości przekonań, z których te działania wypływają. Słuszność ich celów uświęcała wszelkie środki. Wymienione cechy mechanizmu służalczości, jaki zbudował Kaczyński, daje komfort pewności i immunizuje jego członków na krytykę. Wskutek tego jego zwolennicy stali się niewolnikami własnej ekskluzywistycznej retoryki. Zawziętość i nieustępliwość zwolenników Kaczyńskiego jest przez nich traktowana jako świadectwo woli i determinacji trwania w prawdzie. Z tego powodu nie można ich przekonać, iż trwają w kłamstwie lub że się mylą. Nie można z nim ani jego zwolennikami racjonalnie dyskutować. Jest to też mechanizm samonapędzający się. Nie można go zwalczyć. Można co najwyżej liczyć na wyczerpanie się energii tego ogniwa nienawiści. Po wyborach 15 października ta energia się wyczerpuje, lecz nie jest to powód do wielkiego optymizmu. Duch ekskluzywizmu, obudzony i zaprzężony przez Kaczyńskiego do realizacji jego celów, nie rozwieje się zbyt szybko. Choć wodze tej uprzęży wymykają się Kaczyńskiemu, niebawem znajdzie się jego następcę.

Mechanizm ten sprzyjał również awansowi ludzi pozbawionych skrupułów, kręgosłupa moralnego, nikczemnych i zachłannych i dzięki takim ludziom mógł w ogóle działać. Dlatego w systemie Kaczyńskiego było tak wiele bezwstydnego korupcji i zwyczajnego złodziejstwa. To nie była zwyczajna, potępiana przez Arystotelesa zachłanność. To była gorączkowa kradzież, ponieważ mieli świadomość, że ten system nie może trwać bez końca.

Jak zauważa bliski panu David Ost (2007: 19), „Gniew, solidarność i demokracja tradycyjnie sobie towarzyszyły. Postępy demokracji dokonywały się przeważnie wtedy, gdy ludzie, wpadł-

szy w gniew z powodu wykluczenia ich z bogactwa i władzy, solidarnie łączyli szeregi. Nie oznacza to wyłącznie masowych demonstracji czy działań destrukcyjnych”. Czy nie uważa Pan, że jedną z tragedii Polski po 1989 roku było kierowanie gniewu przeciwko Innemu, nie-katolikowi, nie-Polakowi, nie-patriocie? Jak twierdził Eric Hobsbawm, zawsze najłatwiej obwiniać obcych, co rodzi nietolerancję i ksenofobię. Brytyjski historyk nie mylił się chyba pisząc o Europie Środkowo-Wschodniej po upadku realnego socjalizmu, że „To bardzo niebezpieczna sytuacja. Ludzie będą szukać kogoś, kogo można by obwinąć o ich porażki i niepewności” (Hobsbawm 2011: 6).

To zagadnienie wiąże się ściśle z poprzednim i nie dotyczy wyłącznie Europy Środkowo-Wschodniej. Większość ludzi odczuwa potrzebę negatywnego odniesienia się do innej grupy, która staje się symbolem tego, co odmienne i złe i przeciwko której można się jednoczyć. Samo istnienie i negatywne odnoszenie się do takiej grupy pozwala osiągnąć trzy efekty: po pierwsze, pozwala tym łatwiej budować własną tożsamość, po drugie, daje poczucie odrodzenia własnej grupy od tego, co złe, po trzecie zaś umożliwia zbudowanie poczucia własnej lepszności, przekonania, że jest się ucieleśnieniem „samego dobra”. Ten mechanizm jest bardzo powszechny. Służy wykluczeniu ludzi odmiennego pochodzenia etnicznego, jak przypadku ludzi odmiennego koloru skóry, Żydów, Rohingya, kobiet, wyznawców odmiennych religii, obecnie wyznawców islamu, osób nieheteronormatywnych lub przynależnych do potępianych organizacji, przy czym każdą organizację można uznać za podejrzaną i godną potępienia. Takie ksenofobiczne wzorce są kultywowane w wielu krajach. Powszechność tej potrzeby nie zmienia faktu, że jest to istotnie dramat naszego kraju. Upowszechnianie i nasilenie postaw ksenofobicznych w Polsce jest niewątpliwą tragedią, tym bardziej, że mogło być inaczej. Istnieją kraje i narody, zwłaszcza skandynawskie, w których, mimo rozmaitych problemów, ludzie raczej wstydzą się swojej niechęci wobec innych aniżeli ją bezwstydnie demonstrują. W Polsce mieliśmy okazję obserwować, w jaki sposób retoryki i ideologie polityczne w naszym kraju starały się uzyskać rozmaitymi metodami wyżej wskazane trzy efekty: budowania tożsamości, izolacji od zła i moralnej wyższości. Najlepiej powiodło się zwolennikom polityki izolacjonistycznej i ksenofobicznej, na różne sposoby definiującej Innego, który jest przeobrażany w Obcego, a następnie Wroga. Symbolem niewątpliwego powodzenia retoryki i ideologii ksenofobicznej były niesławne uchwały samorządowe ustalające strefy bez LGBTQ, niezgoda na przyjęcie uchodźców, czy nieludzkie traktowanie uchodźców na wschodniej granicy.

Christopher Lasch w *Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* (1996) ubolewa nad zdradą demokracji, która w jakimś sensie tego słowa została zastąpiona ideałem mery-

tokracji czy też technokracji. Symbolem pogardy dla zwykłych ludzi był choćby amerykański liberal Walter Lippmann, wedle którego kwestie merytoryczne można bezpiecznie pozostawić ekspertom, których dostęp do wiedzy naukowej uodpornił na emocjonalne „symbole” i „stereotypy”, które zdominowały debatę publiczną (Lasch 1996: 11). Czy nie jest tak, że brak poważnej debaty o tym, co naprawdę istotne, przyczynia się do zauważalnego od wielu lat w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej wzrostu zubożenia na sprawy publiczne. Może mówiąc nieco prowokacyjnie, faktycznym wzorcem osobowym jest idiota i idiotka, pojmowani klasycznie, czyli nie jako głupcy, lecz osoby zamknięte w kręgu spraw prywatnych?

W teorii polityki profesjonalizacja lub ekspertyzacja polityki to idee bliskie stanowiskom deliberacyjnym, które posługują się argumentem, że szeroki udział w procesach politycznych jest zagrożeniem dla sprawnego działania instytucji państwowych, ponieważ masy są podatne na to, co David Ost bardzo trafnie określił mianem „zmiennej emocjonalnej”. Lekceważenie owej zmiennej emocjonalnej to cechy stanowisk liberalnych i neoliberalnych. W racji doktrynalnych racjonalistycznie usposobieni liberałowie ignorowali rolę i siłę emocji politycznych. Tę abdykację wykorzystała radykalna, nacjonalistyczna i populistyczna prawica, która je zawłaszczyła i wypełniła przestrzeń publiczną spektaklem negatywnych emocji. Skutkiem tego idea dobra wspólnego ulega całkowitemu wyparciu zarówno z debat, jak i realnych procesów.

Z jednej strony, demonstrowana bezwstydnie populistyczna zapiekłość zniechęca do zaangażowania się w politykę ludzi zwyczajnie przyzwyczajonych, którzy wycofują się w prywatność, za to stanowi zachętę do wkraczania do niej przez ludzi, którzy nie potrafią lub nie chcą kontrolować swoich emocji, pozbawionych poczucia wstydu. Z drugiej zaś, media upowszechniają obraz polityki jako dziedziny eksperckiej, co wzmacnia przekonanie, że „prosty” lud jest niedojrzały do sprawowania władzy. Na podstawie takiego oglądu polityki demokratyczny przeciętny przedstawiciel ludu nabiera przekonania, że nie posiada zdolności i kompetencji do udziału w procesie decyzyjnym. Oba te obrazy polityki skłaniają jednostki do całkowitej rezygnacji z udziału w niej i popadają w to, co nazywam agorafobią publiczną. Winę za wycofanie się ludu z polityki ponosi także instrumentalne traktowanie edukacji, w tym edukacji kulturalnej. Najpotężniejszą instytucją edukacyjną pozostaje Kościół, który nie wspiera aktywnych, demokratycznych form udziału we władzy i kontroli nad nią. Ostatecznie współczesne systemy polityczne, choć są udekorowane sztafą demokracji, przeobrażają się w zbiór technik służących zarządzaniu tłumem i nie mają wiele wspólnego z autentycznym demokratycznym współzrządzeniem. Mamy więc do czynienia z atrofią demokracji.

Jest to skutek systemowego problemu współczesnych demokracji przedstawicielskich: ponieważ lud nie może rządzić brać udziału w rządzeniu wspólnotą polityczną w trybie ciągłym, powierza swój głos swoim reprezentantom. Zgodnie z ideą mandatu wolnego, zaproponowaną przez Emmanuela-Josepha Sieyesa, każdy reprezentant winien współrządzić wspólnotą polityczną z myślą nie o partykularnych interesach jego wyborców, lecz z myślą o dobru wspólnym państwa. To najsłabszy punkt demokracji reprezentatywnej: nikt bowiem nie jest w stanie na bieżąco kontrolować tego, w jakiej mierze aktywność danego reprezentanta jest zgodna z interesem wspólnym, a na ile jest ona zorientowana na interesy partykularne czy egoistyczne. Jedynym sposobem obywatelskiej straży nad strażnikami dobra wspólnego jest mechanizm jawności, realizowany przez media publiczne, i mechanizm odpowiedzialności, realizowany przez władzę sądowniczą. Ze względu na kluczową dla demokracji rolę mediów i sądownictwa, demokracje takie jak polska czy węgierska zostały okaleczone przez świadomy demontaż niezależnych mediów i jurysdykcji.

Lecz to nie koniec problemów współczesnych demokracji. Przekazanie politycznej sprawczości przez lud elitom sprawia, że sam lud przeobraża się w podmiot niepolityczny. Odpolitycznienie ludu demokratycznego, który wybrałszy swoich reprezentantów wychodzi poza politykę, aby skupić swoją uwagę na prywatności, jest z kolei odczytywane przez elity polityczne za sygnał, że one również mogą opuścić politykę i zawłaszczyc mechanizmy polityczne dla prywatnych interesów. W ten sposób działa mechanizm prywatyzacji polityki, zaś jedynym sposobem na jego ograniczanie jest, jak argumentuje Jacques Rancière, ponowne wkroczenie ludu do polityki. Nowy populizm można wyjaśnić stwierdzając, że w pewnym momencie ktoś orientuje się, że polityka została pozostawiona sama sobie i głośno woła, aby zwrócić uwagę ludu demokratycznego, że nikt nie troszczy się o jego sprawy. Taką właśnie althusserowską interpelacją są radykalne ruchy w całej Europie. Interpelowany lud ożywia się w proteście, a następnie powierza swoje losy tym, którzy zwrócili jego uwagę. Na tym polega moment powrotu polityczności. Dodać należy, że lud budzi się co jakiś czas po to tylko, aby niebawem znowu zapaść w polityczną bierność.

Trudno odmówić racji przekonaniu Klemensa Szaniawskiego (1998: 232), że „Zwolennicy racjonalności nie mają dziś łatwego życia, przede wszystkim dlatego, że rzeczywistość, która nas otacza – mam na myśli tę, na którą w zasadzie możemy mieć wpływ, czyli rzeczywistość społeczną – wymyka się wymogom racjonalności”. Jak można reagować na pleniące się niczym chwasty teorie spiskowe, ruchów antyszczepionkowców czy nawet płaskoziemców? Czy aby nie winna jest sama nauka? Czy słuszności nie ma Terry Eagleton (2010: 82), iż „Racjonalizm

naukowy i wolność badań zaprzężono w służbę komercyjnego zysku i przemysłu zbrojeniowego”, zaś „Oświecone zaufanie do beznamiętnego rozumu zdegenerowało się i oznacza teraz jedynie najmowanie badaczy i ekspertów do rozpowszechniania propagandy państwowej i korporacyjnej”?

Biologiczny stan narodu i jego przyszłość jest w centrum uwagi współczesnej polityki. Dlatego jest ona w istotnej mierze biopolityką; zajmuje się przyrostem naturalnym, rozrodczością, prokreacją, zdrowiem matek i dzieci, w znacznie mniejszym stopniu ojców, aborcją, zapłodnieniem *in vitro*, wspomaganiami finansowym rodzin posiadających dzieci, ubezpieczeniem zdrowotnym, wiekiem emerytalnym, migracją i innymi kwestiami, które dotyczą biologicznego dobrostanu narodu. Fundamentalne znaczenie biopolityki uświadamia nam, że ludzie, to znaczy siła robocza, stanowią najważniejszy kapitał współczesnych państw: bez nich nie da się uaktywnić pozostałych postaci bogactwa i na nich kapitalizować.

Istotność kwestii biopolitycznych sprawia, że stają się one pożywką dla teorii konspiracyjnych. Jest bowiem rzeczą łatwą przedstawić rządowe inicjatywy biopolityczne jako zamach na ludzkie zdrowie, życie, wolność, równość czy dostatek. Wiara, że istnieje tajemnicze, działające z ukrycia źródło zła, celowo sprowadzające na ludzi choroby, wojny, głód, niedostatek i wszelkie inne dotkliwości, zaspokaja potrzebę zrozumienia nieszczęść dotykających człowieka. Teorie konspiracyjne odpowiadają na tę potrzebę łatwym, zazwyczaj spersonalizowanym wyjaśnieniem, wskazując zarazem zestaw wartości, których należy bronić. Kontestacja publicznych inicjatyw biopolitycznych jako konspiracji – na przykład – Billa Gatesa i George’a Sorosa jest sposobem na publiczne zaistnienie ludzi cynicznych, którzy są zdolni posunąć się do wszelkiej nikczemności, byle skupić na sobie uwagę, nie ponosząc zarazem żadnej odpowiedzialności za wyrządzone szkody.

Powagę tego problemu można było docenić w trakcie pandemii SARS-CoV2, lecz ten problem znany jest z najdawniejszych czasów; z osłabieniem pandemii wcale nie znikł i nie zniknie. Skłonność do wiary w konspiracje znacznie utrudnia biopolityczne zarządzanie wspólnotami politycznymi. Zwolennicy teorii konspiracyjnych powołują się na przykład na konstytucyjne prawo do wolności, przeciwstawiając się zarządzeniom ograniczającym wolność, lecz chroniącym zdrowie i życie. Podobnie jak w przypadku populistów, nie ma miejsca na realną debatę z konspiracjonistami.

Cierpi na tym społeczne postrzeżenie wiedzy naukowej. Jest szczególnie perfidnym paradoksem, że w okresie pandemii SARS-CoV-2 antyszczepionkowe teorie konspiracyjne posłużyły się autorytetem Karla Poppera, wybitnego znawcy i miłośnika nauki, do podważania autorytetu nauki. Paradoks jest tym bardziej obezwładniający, że sama idea teorii konspiracyjnych została po raz pierwszy zdefiniowana, zdiagnozowana i opisana właśnie przez Karla Poppera. Dlatego zachodzi potrzeba udzie-

lenia odpowiedzi na zagrożenie nauki ze strony teorii konspiracyjnych. Moim zdaniem odpowiedzi tej można udzielić w duchu Popperowskim. Istotnie, namawiał on, aby w dociekaniach naukowych dążyć do obalania proponowanych hipotez naukowych, ponieważ dzięki krytycznej postawie potrafimy wyeliminować hipotezy fałszywe, uniemożliwiając im w ten sposób uzyskanie statusu teorii naukowych. Można więc odpowiedzieć zwolennikom teorii konspiracyjnych, że nauka zasługuje na zaufanie o tyle, o ile opiera się na systemowej nieufności do siebie samej. Odpowiedź ta polega na odróżnieniu racjonalnego zaufania od ślepej łatwości. Nauka zasługuje na zaufanie, ponieważ doskonali się dzięki nieufności do siebie samej. Nauka nie wymaga bezkrytycznej łatwości, wręcz przeciwnie; wbrew konspiracjonistom, nauka aktywnie przeciwstawia się bezkrytycznej łatwości. To pozwala wskazać na fundamentalną różnicę między nauką a teoriami konspiracyjnymi: to one wymagają bezkrytycznej łatwości i właśnie dlatego nie wolno im ufać.

Szaniawski stawia też pytania, na które nie daje odpowiedzi. Czy mógłby Pan pokusić się uczynić to, wyrażając własne stanowisko w następujących kwestiach: „Czy zatem nie jest bardziej racjonalne być od czasu do czasu szaleńcem? Ale jeśli całkowite stłumienie dionizyjskiego pierwiastka, który istnieje w każdym z nas i wymaga ekspresji, jest nierozsądne, to w jakich okolicznościach powinien on swobodnie wykonywać swoją pracę? Gdzie są racjonalnie wytyczone granice racjonalności?” (Szaniawski 1998: 240).

W odpowiedzi na przytoczone słowa Szaniawskiego, który był logikiem, należy wskazać, że pojmowanie racjonalności według wzorca logicznego jest, po pierwsze, zbyt uproszczone. Po drugie, racjonalność jest instrumentem zaprowadzania porządku w dynamikę ludzkiego umysłu, który, jak wiemy od Freuda, nie kieruje się wyłącznie logiką. Rozwijając tę tezę można sięgnąć dodatkowo po inspirację do krytycznej filozofii Davida Hume’a i powiedzieć, że rozum jest i powinien być tylko niewolnikiem namiętności. Lub ściślej: ludzka emocjonalność jest energią napędzającą ludzką racjonalność, zaś racjonalność jest przewodnikiem emocjonalności. Po trzecie, racjonalność jako instrument porządkowania ludzkiego wnętrza może przebierać rozmaite postacie. Dlatego racjonalność należy pojmować w sposób pluralistyczny: nie istnieje jedna racjonalność, lecz ich wiele.

Jeżeli zaakceptujemy te trzy tezy na temat ludzkiej racjonalności i jej związku z emocjami, odpowiedź na niepokoje Klemensa Szaniawskiego staje się nieco łatwiejsza, lecz musi mieć charakter dialektyczny. Po pierwsze, nie ma ścisłej opozycji między ludzkimi namiętnościami, pasjami i „szaleństwami” a ludzką racjonalnością. Po drugie, nasze pasje i szaleństwa są źródłem naszych motywów do działania: im są

silniejsze, tym większe rzeczy możemy osiągnąć. Warunkiem wielkich dokonań osiąganych pod wpływem silnych pasji – zarówno tych dobrych, jak i złych – jest, po trzecie, mocna kontrola naszych namiętności przez naszą racjonalność. Jednak aby osiągać rzeczy dobre i unikać złych, sama racjonalność nie wystarczy: ona sama musi być kierowana przez wartości moralne.

W jednym ze swoich tekstów, powołując się na Karla Poppera, pisze Pan o tym, że „abstrakcyjne społeczeństwo” stoi niejako w opozycji do biologicznej struktury człowieka, co jest szczególnie widoczne w miastach (Chmielewski 2020). Zygmunt Bauman (2003) w jednym ze swoich esejów wspomina o mieście lęków i mieście nadziei. Czy aby dzisiaj nie jest więcej owych lęków, aniżeli nadziei? Wedle Pana diagnozy, miasta stają się przestrzenią odosobnienia, izolacji i samotności, a także rozprzestrzeniania się postaw interpasynywnych, co jest ściśle związane z intensyfikacją kapitalistycznych procesów utowarowienia (Chmielewski 2020: 368, 370). Jednocześnie upatruje Pan pewnej nadziei w miejskiej sztuce, w czerpaniu z niej przyjemności i wrażeń estetycznych (Chmielewski 2015). Proszę przybliżyć swój tok rozumowania.

Ta sprawa jest poważna, ponieważ wiodący socjologowie miasta podkreślają, że ludzie gromadzą się w wielkich skupiskach ze względu na to, co Edward Glaeser nazywa „bliskością”, a Chirine Etezadzadeh określa mianem „dostępu”. Chodzi przede wszystkim o dostęp do innych ludzi, dzięki którym możemy w dalszej kolejności uzyskać dostęp do wszystkiego, co potrzebne do życia. Miasto jest więc potencjalnością, nawet jeżeli z tej potencjalności faktycznie się nie korzysta: sama świadomość posiadania możliwości daje poczucie bezpieczeństwa. Miasto jest więc miejscem nadziei. Problem polega na tym, że wskutek narastającej abstrakcyjności współczesnych społeczeństw miejskich owa bliskość, dostęp, a nawet sama świadomość możliwości korzystania z dostępu do innych ludzi ulegają znacznemu osłabieniu i stają się niepewne. Tym pilniejsze staje się pytanie pojawiające się w krytycznych badaniach nad współczesnymi formami miejskości: na ile nowoczesne miasto zaspokaja potrzebę ludzkiej bliskości.

Popperowskie pojęcie abstrakcyjnego społeczeństwa, pojawiające się w jego książce *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, warto przytoczyć, ponieważ jest użyteczne w rozumieniu problemów współczesnego miasta. Popper zaproponował następujący eksperyment myślowy: Wyobraźmy sobie społeczeństwo, którego członkowie praktycznie nie spotykają się ze sobą twarzą w twarz, w którym wszystkie sprawy są załatwiane przez ściśle izolowane jednostki, porozumiewające się ze sobą drogą listowną lub telegraficzną i przenoszące się z miejsca na miejsce w zamkniętych samochodach. Sztuczne zapłodnienie może umożliwić

rozmnażanie bez udziału ludzi. Takie fikcyjne społeczeństwo można nazwać społeczeństwem całkowicie abstrakcyjnym. Następnie stwierdził, iż nasze nowoczesne społeczeństwo przypomina pod wieloma względami taki abstrakcyjny twór. Bo choć nie zawsze jeździmy zupełnie sami w zamkniętych samochodach (i chociaż spotykamy się twarzą w twarz z tysiącami ludzi mijających nas na ulicy), skutek jest niemal ten sam, jak gdybyśmy to robili: nie ustanawiamy bowiem żadnych relacji osobistych z nimi.

Sięgając po inną metaforę można powiedzieć, że współczesne społeczności miejskie przypominają chwilowe wspólnoty (*flash communities*). Taką wspólnotą jest na przykład zbiór pasażerów w samolocie. Składa się ona z jednostek, które znalazły się w tym samym samolocie nie dlatego, że pragnęły być razem, lecz z powodu czystej zbieżności wynikającej z ich dążenia do indywidualnych, wzajemnie nieskoordynowanych celów. Takie chwilowe wspólnoty są konstytuowane nie przez wspólne pochodzenie czy wspólne zainteresowanie, lecz przez bliskość narzuconą przez strukturę środka transportu, logikę transferu i przypadkowej zbieżności celu podróży, i rozpraszają się z chwilą opuszczenia samolotu.

Chociaż Popper był gorącym zwolennikiem indywidualizmu, krytykował abstrakcyjność życia we współczesnych społeczeństwach. We współczesnych miastach wielu ludzi żyje w taki abstrakcyjny sposób: nie mają żadnych lub tylko bardzo nieliczne kontakty osobiste, żyją anonimowo i w izolacji. Uważał, że choć społeczeństwo nabrało cech społeczeństwa abstrakcyjnego, biologiczna struktura człowieka nie uległa zasadniczym zmianom: ludzie odczuwają nadal potrzeby społeczne, których nie można zaspokoić w społeczeństwie abstrakcyjnym.

Bardzo nieliczni żyją w trójpokoleniowych domostwach w ściśle powiązanych sąsiedzkich wspólnotach. Znacznie więcej spośród nas zamieszkuje quasi-korbusierowskie maszyny do mieszkania, które dogodnie oddzielają rodziny od ich bezpośrednich sąsiadów. Niektórzy, tak jak ja, rankiem zjeżdżają windą z mieszkania do garażu, wsiadają do samochodów i w ten sposób oddzieleni od zewnętrznego świata udają się do swoich miejsc pracy, wykonują swoje zadania za pomocą komputerów, telefonów i faksów, zamawiają jedzenie, ubrania rozrywkę i inne usługi za pośrednictwem Internetu, ograniczają niezapowiedziane spotkania osobiste do nieuniknionego lub niezbędnego minimum. Dzięki elektronicznym mediom społecznym nasze życie w coraz większym stopniu przenosi się z przestrzeni społecznej, publicznej i intymnej do cyberprzestrzeni: znajomym z Facebooka, którzy często są dla nas jedynie bezcielesnymi awatarami, poświęcamy więcej uwagi niż dotykającym bliskim.

Moim zdaniem silniejsza obecność sztuki w przestrzeni miejskiej ma zdolność rekonstruowania więzi społecznych. Spełnia ważną rolę edukacyjną, gromadzi jednostki i pozwala się im wzajemnie zobaczyć, w ten

sposób umożliwi dostrzeżenie wspólności zainteresowań czy losów, a także, co być może najważniejsze, zachęca do naśladownictwa i pobudza do indywidualnej twórczości i podmiotowości. Ze względu na wagę tych zadań i potencjalne korzyści, jakie mogą one mieć dla poprawy jakości życia i jego wzbogacenia, upowszechnianie sztuki w przestrzeni miejskiej i edukacji kulturalnej jest tak bardzo ważne. Zadania te powinny być realizowane przez władze publiczne i nie można pozostawić ich wyłącznie inicjatywom prywatnym.

Jaka jest zatem przyszłość miast? Wbrew temu, co twierdził Marshall McLuhan (2017), świat nie jest wszak globalną wioską, lecz globalnym miastem, a może raczej – jak trzeźwo zauważył Mike Davis (2009), planetą slumsów...

Pytanie o miejskość prowokuje jednak do poważniejszej refleksji o przyszłość miasta. Miasto od zawsze było ważnym problem filozoficznym. U początków filozofii filozofowie zajmowali się projektowaniem i ustanawianiem miast. Obecnie jednak ich rola sprowadza się do alarmistycznego uczulania na nawarstwiający się problemy miast.

Jest tak dlatego, że współczesne miasta wymykają się spod ludzkiej kontroli. Od 15 listopada 2022 roku na kuli ziemskiej mieszka 8 miliardów ludzi; połowa z nich mieszka w slumsach. Liczba ludności zamieszkującej slumsy powiększa się najszybciej. Pewne wyobrażenie o kierunku, w jakim zmierza rozwój miast, daje to, co dzieje się w Zatoce Gwinejskiej na zachodnim wybrzeżu Afryki. 600-kilometrowy odcinek od nigeryjskiego Lagos do Abidżanu na Wybrzeżu Kości Słoniowej przeobraża się w największe na świecie ponadnarodowe megalopolis, w którym do końca XXI wieku będzie mieszkało 500 milionów mieszkańców. Nie ma żadnej siły zdolnej zapobiec przeobrażeniu tego regionu w największy slums na ziemi. Państwa, na terenie których ten proces już się dzieje, tj. Wybrzeże Kości Słoniowej, Ghana, Togo, Benin i Nigeria, zmagają się z kondycją postkolonialną i nie są w stanie powstrzymać tego spontanicznego procesu, nad którym nikt nie panuje ani sobie z nim nie poradzi.

Wobec nawarstwionych problemów Pekinu słaba okazuje się nawet potęga chińska. Odpowiedzią chińskich władz na problemy tego miasta jest... budowa nowego miasta, które nosi nazwę Xiong'an – „Nowy Obszar”. Jego budowę zlecił chiński przywódca Xi Jinping. Jest to raczej próba uniknięcia problemów Pekinu przez ucieczkę od nich aniżeli ich rozwiązanie. Usytuowane 100 kilometrów na południe od Pekinu, Xiong'an ma objąć obszar 2000 kilometrów kwadratowych i ma być najnowocześniejszym ośrodkiem miejskim. Jego celem jest przejęcie niektórych funkcji stolicy, zmniejszenie jej liczby ludności oraz redukcję zanieczyszczenia generowanego przez Pekin. Xiong'an ma być zasilane wyłącznie zieloną energią, będzie się składało z „trzech miast”: miasta właściwego na powierzchni, miasta podziemnego i miasta „w chmurze”.

Podziemne miasto to sieć instalacji użytkowych, obejmujących logistykę. Jego wirtualna kopia w chmurze służy do zarządzania miastem za pomocą sieci 5G.

Inny śmiały projekt urbanistyczny, pod nazwą Neom, obejmuje planowane miasto „Linia”. Pomysł, realizowany na zlecenie księcia Mohammeda bin Salmana na Półwyspie Arabskim, należy uznać raczej za fanaberię i działanie autopromocyjne ambitnego księcia, które nie rozwiązuje realnych problemów urbanistycznych. Futurystyczne miasto „Linia” ma być strukturą oddzieloną od świata zewnętrznego lustrzanymi murami o wysokości 500 metrów oddalonymi od siebie o 200 metrów, która przetnie w prostej linii pustynię na długości 170 kilometrów. Pozbawione ulic i samochodów miasto ma być przyjazne dla środowiska; mobilność jej 9 mln mieszkańców ma zapewnić szybka kolej, usługi zapewnią roboty, zaś sztuczna inteligencja zagwarantuje bezpieczeństwo i sprawne funkcjonowanie miasta. Projekt ten jest pełen fundamentalnych błędów. Deklarowane pretensje do przyjazności dla środowiska wydają się zwodnicze: nie można wznieść trwałej konstrukcji o wysokości 500 metrów z materiałów neutralnych pod względem emisji dwutlenku węgla; połączyć pustynne miasto ze światem zewnętrznym bez generowania ogromnego zanieczyszczenia; czy przeciąć pustyni za pomocą 170 kilometrów lustrzanego ostrza o wysokości pięciuset metrów bez szkody dla istniejących siedlisk ludzkich i ekosystemu. Wydaje się, że planiści pomylili dostęp, jaki miasto ma oferować, z izolacją jego mieszkańców; bezpieczeństwo z nadzorem; prywatność z odosobnieniem; miejską różnorodność z monotonią; miejską wolność z klaustrofobią, miejską aktywność z hodowlą ludzi.

Jak czytamy w *Manifeście komunistycznym*, nie potrzeba szczególnej przenikliwości, by pojąć, że wraz ze stosunkami społecznymi zmieniają się ich wyobrażenia i poglądy, czyli świadomość: „Czegóż dowodzi historia idei, jeżeli nie tego, że produkcja duchowa przeobraża się wraz z materialną? Ideami panującymi każdego okresu były zawsze tylko idee klasy panującej” (Marks i Engels 2009: 53). Stosując zatem metodę inżynierii odwróconej, jak można zrekonstruować – na podstawie dominujących idei – owe stosunki społeczne i klasę panującą?

Przeobrażenia w materialnej produkcji nieuchronnie znajdują odzwierciedlenie w wytworach duchowych. Pod tym względem Marks i Engels mieli rację. Jednak nie mogli przewidzieć tego, w jakiej mierze ludzka praca ulegnie coraz dalej idącym procesom dematerializacji. Tradycyjna praca niewolników i robotników, polegająca na przeobrażaniu materii, jest obecnie wspomagana przez coraz bardziej wyrafinowane urządzenia mechaniczne, automaty i roboty. Coraz większy udział w produkcji zajmuje wytwarzanie usług i przedmiotów niematerialnych. Transformacji ulegają również sposoby wytwarzania dóbr

nienamacalnych. Praca duchowa także jest wspomagana za pomocą skomplikowanych urządzeń, takie jak komputery, łączność internetowa oraz coraz bardziej skomplikowane programy komputerowe, przyspieszające i ułatwiające pracę nauczycieli, księgowych, artystów. Powstają zupełnie nowe zawody, zwłaszcza mające na celu wytwarzanie nowoczesnych środków produkcji, do których należą w coraz większej mierze programy sterujące komputerami, zanikają zaś zawody, w których ludzie byli kiedyś niezbędni, nie tylko tradycyjne rzemiosło. W komunikacji telefonicznej, wykorzystywanej w celach marketingowych, ludzie są wypierani przez boty i automaty sterowane przez sztuczną inteligencję, w niektórych krajach lektorzy podający informacje w telewizji są zastępowani przez elektroniczne awatary. Sztuczna inteligencja jest w stanie tworzyć dzieła literackie, plastyczne i filmowe, co zagraża tradycyjnej twórczości artystycznej. Można oczekiwać, że niebawem usłyszymy o tym, iż jakieś czołowe pismo naukowe dało się nabrać na publikację artykułu napisanego przez sztuczną inteligencję.

Transformacja ludzkiej pracy była niedawno interpretowana jako świadectwo zaniku klasy robotniczej; tak pisała na przykład Naomi Klein. Moim zdaniem tkwi w tym nieporozumienie wynikające z przyzwyczajenia do estetycznego stereotypu, który kazał postrzegać członków klasy robotniczej jako osoby zajmujące się wytwarzaniem cegieł i lokomotyw, przyodziane w drelichy, z młotkiem w ręce, z czarnym brudem za paznokciami oraz brudami i gniewem na zmęczonej twarzy. Ta archaiczna estetyka polityczna stoi na przeszkodzie w zrozumieniu, że ludzie zatrudnieni na stanowiskach, na których wytwarzają dobra niematerialne, również są robotnikami, a ich praca jest organizowana i wyzyskiwana przez kapitał. Teza o zaniku klasy robotniczej jest moim zdaniem nietrafna, lecz w jednym obszarze wyraża ważną myśl: rzesze robotników wytwarzających coraz większe masy towarów konsumowanych przez powiększające się masy ludzkie, są zdeintegrowane. Dawna ich bliskość w zakładzie pracy, zdolność do bezpośredniego porozumiewania się i rozumienia wspólnej kondycji sprzyjała więziom stanowiącym siłę rewolucyjną. Wielkoprzemysłowa klasa robotnicza z czasów Marksa i realnego socjalizmu uległa nieodwracalnym przeobrażeniom. Klasa robotnicza nie znikła, lecz jej rozproszenie faktycznie oznacza zniknięcie z politycznego pola podmiotu o historycznie bezprecedensowej sprawczości.

Obecnie, mimo rozwoju środków komunikacji, ludzie uważają, że rewolucje stają się trudniejsze do zorganizowania i przeprowadzenia. Jednak, jak wskazuje historia wybuchu Wiosny Ludów, mogą się jednak pod tym względem mylić. W początkach stycznia 1848 na fasadach domów na ulicach Palermo pojawiły się wydrukowane ulotki informujące, że 12 stycznia dokona się tam rewolucja. Zaciekawiony tłum przyszedł zobaczyć, jak dokonuje się rewolucja. Ponieważ wbrew zapowiedzi rewo-

lucja sama się nie dokonała, więc tłum postanowił wziąć sprawy w swoje ręce i ją przeprowadził. Ogień rewolucyjny z Palermo rozprzestrzenił się na całą Europę. Wiosna Ludów nie była zaplanowaną i zorganizowaną rewolucją, przeciwnie: jest dowodem na wagę przygodnych czynników w dziejach. Czynniki przygodne odegrały także rolę iskier zapalających lonty rewolucji „Solidarności” czy Wiosny Arabskiej, wydarzeń o wielkim dziejowym znaczeniu.

Perspektywa rewolucji oddala się, ponieważ tracimy wiarę w jej możliwość. Pozostawiamy sobie w zamian walkę o cele zastępcze, zwłaszcza o uznanie. Walką o uznanie są demonstracje, jak te francuskich kierowców, którzy wspólność łączących ich problemów okazywali za pomocą żółtych kamizelek. Personel medyczny walczy o uznanie dla swoich problemów za pomocą bieli pielęgniarzkiego stroju; ekolodzy zwracają na siebie uwagę za pomocą obnażania się; zwolennicy równouprawnienia osób nieheteronormatywnych identyfikują się za pomocą tęczy. Trudno dostrzec jaki „kolor” miałby połączyć zróżnicowane masy wyzyskiwanych robotników. Walka o uznanie, o której teoretyzował Axel Honneth, nawet jeżeli jest skuteczna, to tylko chwilowo, a ponadto daje skutki jedynie zastępcze i nie rozwiązuje realnych problemów. Nie jest to argument przeciwko możliwości rewolucji, przeciwnie: za ich nieprzewidywalną możliwością.

Jak filozofować w antropocenie, a może raczej w *kapitałocenie* (Moore 2016)? Wedle raportu Oxfamu (2023: X), w 2019 roku emisja dwutlenku węgla do atmosfery super-bogatego 1 proc. ludzkości była równa emisji najbiedniejszych pięciu miliardów ludzi, co przyczyniło się do śmierci 1,3 miliona ludzi na całym świecie. Tymczasem jeden z czołowych globalnie etyków, Peter Singer, apeluje o dobroczynność miliarderów, upatrując w niej rozwiązania problemów ubóstwa, głodu czy chorób (Singer 2006; Solomon 2006). Czy na filozofach, w tym etykach, nie ciąży pewne specjalne zobowiązania, odmienne od wspierania tych, którzy i tak są już potężni? Dlaczego tak trudno wdrożyć w życie politykę uznania, w pełni godną swego miana (Chmielewski 2021)?

Odpowiedź na to pytanie rozpocznę od wskazania rozmaitych funkcji filozofii. Pierwsza z nich jest światopoglądowca: wszyscy budujemy sobie ogólny pogląd na świat, który opiera się na założeniach dotyczących konstytucji świata, społeczeństwa i nas samych. W tym tkwi paradoks filozofii: jest potrzebna każdemu i wszechobecna, a zarazem jest zajęciem specjalistycznym i elitarnym.

Filozofia pełni również zadanie wyjaśniania. Choć to zadanie przejęły wyodrębnione z filozofii naukowe, filozofia nadal bada zasady, których dobre wyjaśnianie winno przestrzegać oraz poszukuje wyjaśnień, choć głównie zjawisk życia duchowego. Łączy się z tym funkcja odkrywczą lub

spekulatywna: dociekanie mechanizmów odpowiedzialnych za budowę i zmienność świata.

Funkcją filozofii jest również krytyka, która kieruje się głównie ku temu, co człowiek sam wytwarza: jest to krytyka nauki, literatury, świata społecznego, polityki. Parafrazując słowa Alasdaira MacIntyre'a, celem nauczania filozofii nie jest przystosowanie człowieka do społeczeństwa, lecz jego nieprzystosowanie. Autentyczna siła i znaczenie filozofii polegają na tym, iż jest ona narzędziem szczerzej, bolesniej samokrytyki, nie zaś narcystycznej kultuwacji własnych przesądów.

Do funkcji filozofii należy analiza: chodzi w niej o staranność w doborze narzędzi, za pomocą których chcemy rozumieć i zmieniać rzeczywistość. Analiza naszych sposobów mówienia o świecie ma podstawowe znaczenie w walce z błędami, w jakie nieustannie popadamy, są potrzebne i okazują się użyteczne w każdej dziedzinie nauki i sferze życia. Filozofia realizuje również zadanie inspiracyjne; przyjmując dystans do rzeczywistości, pozwala jej rozumieć świat z perspektywy odmiennej niż nauki czy wiedza potoczna. Częścią zadań filozofii jest też praca interpretacyjna.

Lecz do tych rozlicznych funkcji należy dołączyć jeszcze jedną i zazwyczaj pomijaną, mianowicie funkcję interwencyjną. Filozofia wypełniała bowiem zadanie interwencyjne od chwili swych narodzin, aktywnie angażując się w sprawy publiczne, podejmując problemy religii, polityki, ekonomii, nauki, sztuki i kultury. Chciałbym się tu nieco zdystansować od Marksowskiej 11 tezy o Feuerbachu. Filozofowie nie tylko interpretowali świat: przyczyniali się do jego zmiany samymi jego interpretacjami, samo ich rozumienie rzeczywistości prowadziło do jej ważnych przemian. Lecz wcale nie jest to jedyny sposób realizacji funkcji interwencyjnej. Wraz przyspieszeniem historii i przeobrażeniem natury wiedzy filozoficznej, zadaniem filozofa jest również aktywnie dążenie do ich zmiany.

Trudno przeczyć, że taka funkcja interwencyjna filozofii jest obecnie, w świetle globalnych i bezprecedensowych zagrożeń, jawi się jako szczególnie istotna.

Zmiany klimatyczne w nieuchronny sposób stanowią obiekt zainteresowania, wyjaśniania, analizy, interpretacji i interwencji nie tylko filozofów, ale wielu intelektualistów i artystów. Trudno przewidzieć, w jakiej mierze uda się powstrzymać dokonywaną przez człowieka dewastację środowiska naturalnego. Dla przypomnienia: w latach 1980-tych amerykański hydrobiolog Eugene F. Stoermer doszedł do wniosku, że zasięg i nieodwracalność niszczących zmian ziemskiego globu spowodowanych przez aktywność człowieka wyznacza nową epokę geologiczną, która zasługuje na własną nazwę. Zaproponował nazwę „antropocen”, którą w roku 2000 spopularyzował Paul Crutzen, laureat nagrody Nobla w dziedzinie chemii. Lecz świadomość powodowanych przez człowieka

nieodwracalnych zmian istniała znacznie wcześniej. Uczeni radzieccy posługiwali się terminem „antropocen” już w latach 60-tych minionego stulecia. Jeszcze wcześniej, w latach 1930, Włodzimierz Vernadskij za pomocą terminu „noosfera” wyrażał przekonanie, że ludzka myśl stanowi potęgę o znaczeniu geologicznym.

Antropocen odnosi się do ludzkiej władzy przeobrażania świata. Jeżeli początkowo sprawczość człowieka była pojmowana jako prometejska, to późniejsze, skumulowane jej skutki sprawiły, że Prometeusz okazał się w istocie Epimeteuszem, który uwolnił z puszki Pandory rozmaite nieszczęścia. Jak twierdzi Bernard Stiegler, człowiek jest nie tyle dzielnym i zdobywczym Prometeuszem, lecz niezbornym, nierozumnym, roztrągnionym, nieświadomym konsekwencji swoich czynów Epimeteuszem. Albo jeszcze inaczej: zjawisko antropocenu jest dowodem, że nieodłączną częścią istoty myślącej jest zdolność do zadawania gwałtu: *homo sapiens* jest w istocie *homo rapiens*. Stawia to pytanie, czy ludzkie myślenie, ludzka wiedza i cywilizacja mogłyby się w ogóle rozwinąć, gdyby gatunek ludzki nie posuwał się do przemocy wobec natury i siebie samego. Innymi słowy, jak potoczyłyby się losy ludzkości, gdyby nie pojawił się ów zaborczy człowiek z filozofii Jean-Jacquesa Rousseau, który jako pierwszy ogrodził część dziewiczej, wspólnej ziemi i uznał ją za swoją wyłączną własność.

Filozofia zachodnia bardzo wcześnie doszła do wniosku, że przyroda może mu służyć pod warunkiem ujawnienia jej mocy i zapanowania nad nimi oraz że natura niechętnie wyjawia swoje sekrety. Pojawiła się więc prometejska myśl, że przyrodę można i trzeba do ujawnienia swoich tajemnic przymuszać. Idea zmuszania natury za pomocą tortur do ujawniania swoich tajemnic ma na Zachodzie długą tradycję. Hipokrates w traktacie medycznym uważał za konieczne zadawanie gwałtu Naturze, by ujawniała ukrywane przed nami lecznicze moce. Nowożytny prekursor empiryzmu i metody eksperymentalnej Francis Bacon uważał, że tajemnice natury można wydrzeć jej gwałtem, a metodę eksperymentowania porównywał do „tortur”: tajemnice natury, *occulta*, łatwiej odkrywać za pomocą tortur zadawanych za pomocą sztuki mechanicznej aniżeli gdybyśmy poprzestali na obserwacji natury pozostawionej sobie samej. Ideą torturowania natury posługiwał się jeszcze Kant. Odmienne zdanie miał Johann Wolfgang Goethe, który uważał, że natura poddana torturom milczy i nie ujawnia swoich tajemnic.

Obecnie, pod presją antropocenu, prometejska zachodnia filozofia odkrywa mądrość, na której opiera się cała filozofia Wschodu: *tat tvam asi*, co w sanskrycie znaczy: „jesteś nieodłączną częścią wszechświata”. Idea ta, wyrażona przez Shankarę, najważniejszego myśliciela niedualistycznej szkoły filozoficznej Advaita Vedanta, wyraża nierozdzielność człowieka i wszechświata oraz konstytutywną relację między człowiekiem i przyrodą. Świadomość tej prawdy, podważającej zachodnią wiarę, iż mamy czynić sobie ziemię poddaną, jest w filozofii zachodniej

coraz silniejsza. Pozostaje liczyć, że przyczyni się ona do pohamowania naszych destrukcyjnych instynktów.

Dziękuję za rozmowę.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. 2003. *City of fears, city of hopes*. London: Goldsmiths College, University of London.
- Chmielewski, Adam. 2009. *Psychopatologia życia politycznego. Podręcznik ilustrowany*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Chmielewski, Adam J. 2015. „Uses of art in the urban space”. *International Journal of Social Economics* 42(9): 841–851. DOI: 10.1108/IJSE-03-2015-0073.
- Chmielewski, Adam. 2020. „Abstract society in the time of plague”. *Philosophy of the Social Sciences* 50(4): 366–380. DOI: 10.1177/0048393120920228.
- Chmielewski, Adam. 2022. *Politics and recognition: Towards a new political aesthetics*. Abingdon–New York: Routledge.
- Davis, Mike. 2009. *Planeta slumsów*, przeł. Katarzyna Bielińska. Warszawa: Książka i Prasa.
- Eagleton, Terry. 2010. *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, przeł. Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Hobsbawm, Eric. 2011. *On history*, London: Abacus.
- Lasch, Christopher. 1996. *Revolt of the elites and the betrayal of democracy*. New York–London: W. W. Norton & Company.
- Lewis, Tanya. 2021. *The ‘shared psychosis’ of Donald Trump and his loyalists*. “Scientific American”, January 11. Data dostępu: 23 listopada 2023 r., <https://www.scientificamerican.com/article/the-shared-psychosis-of-donald-trump-and-his-loyalists/>.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 2009. *Manifest komunistyczny*, przeł. Edward Karolczuk. Warszawa: Jirafa Roja.
- McLuhan, Marshall. 2017. *Galaktyka Gutenberga*, przeł. Andrzej Wojtasik. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- mly, 2021. *Fala komentarzy po występie Tuska w Gdańsku: „Nie porywa już tłumów”; „Ten facet jest chory z nienawiści”; „To jest foliarz”*. „wPolityce”, 19 lipca. Data dostępu: 23 listopada 2023 r., <https://wpolityce.pl/polityka/559236-fala-komentarzy-po-wystepie-tuska-jest-chory-z-nienawisci>.
- Moore, Jason W. redakcja. 2016. *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland, CA: PM Press.
- Ost, David. 2007. *Kłęska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, przeł. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza SA.
- Oxfam. 2023. *Climate equality: A planet for the 99%*. Oxford: Oxfam.
- Singer, Peter. 2006. „What should a billionaire give – and what should you?”. *The New York Times*, 17 December. Data dostępu: 24 listopada 2023 r., <https://www.nytimes.com/2006/12/17/magazine/17charity.t.html>.
- Solomon, Jolie. 2010. „Peter Singer on the Buffett Club: Billionaires behaving beneficently (or not)”. *CBS*, 10 December. Data dostępu: 24 listopada 2023 r., <https://www.cbsnews.com/news/peter-singer-on-the-buffett-club-billionaires-behaving-beneficently-or-not/>.
- Szaniawski, Klemens. 1998. *On science, inference, information and decision-making: Selected essays in the philosophy of science*. Edited by: Adam Chmielewski, Jan Wolenski. Dordrecht: Springer Science+Business Media.