

ARKADIUSZ BARUT

ORCID: 0000-0002-9347-7072

Wyższa Szkoła Humanitas w Sosnowcu

abarut@wp.pl

Dyskurs strukturalnej konieczności jako czynnik totalitaryzacji polityki i prawa. Efekt cieplarniany i pandemia COVID-19 jako polityczne „hybrydy”

Słowa kluczowe: rozumność praktyczna, *fronesis*, społeczeństwo ryzyka, pandemia COVID-19, efekt cieplarniany.

THE DISCOURSE OF STRUCTURAL NECESSITY AS A FACTOR IN THE
TOTALITARIANISATION OF POLITICS AND LAW: THE GREENHOUSE EFFECT
AND THE COVID-19 PANDEMIC AS POLITICAL “HYBRIDS”

Abstract

This article discusses the contemporary discourse of justifying the abandonment of the protection of rights by a higher necessity, which is presented as resulting both from the indications of science and from the structural features of modern society. Such ideas are proclaimed, among others, on the occasion of the phenomena referred to as the COVID-19 pandemic and the greenhouse effect and climate crisis, and are in turn addressed by institutional and political actions. The aim of the article is to analyze this discourse and its effects on the way of understanding politics and law, and in particular the totalitarian tendencies it generates. The author adopts a hermeneutical perspective as a methodological starting point and refers to a certain understanding of politics and law as based on practical reason, which is established in the Western philosophical tradition. This then serves to outline an ideal type of discourse of structural necessity as a rejection of this type of rationality. In doing so, the author refers to the interpretation of commonly known ideological tendencies and institutional facts. The presentation of the less obvious feature of this discourse, i.e. the identification of natural and political necessity, is supported by the author with references to contemporary philosophical and political concepts dealing with the relationship between the social and natural spheres. The conclusion is that this discourse eliminates the idea of the subject, politics understood as the sphere of manifestation of subjectivity, law as an art based on practical rationality, and finally the separation of science and power.

Keywords: practical reason, *phronesis*, risk society, pandemic COVID-19, the greenhouse effect.

Wstęp

Przedmiotem niniejszego artykułu jest współczesny dyskurs uzasadniający odejście od ochrony praw podmiotowych koniecznością przedstawianą jako wynikająca zarówno ze wskazań nauk ścisłych, jak i z cech strukturalnych współczesnego społeczeństwa. Idee takie są głoszone przez media i niemal wszystkie oficjalne siły polityczne przy okazji fenomenu określanego jako pandemia COVID-19. Tego typu hasła formułuje się również w przekazie dotyczącym takich fenomenów jak „dziura ozonowa” czy efekt cieplarniany, a odpowiadają im podejmowane działania instytucjonalne i polityczne. Dyskurs ten będę dalej określał jako dyskurs strukturalnej konieczności. Używając pojęcia dyskursu, sięgam do koncepcji Michela Foucaulta i przez dyskurs rozumiem idee uzasadniające relacje władzy, a nadto same relacje władzy wpływające na sposób rozumienia tych idei¹. Używam pojęcia struktury, ponieważ odwołuje się do niego analizowana w niniejszym artykule sformułowana przez Ulricha Becka koncepcja społeczeństwa ryzyka, będąca jedną z postaci koncepcji modernizacji refleksyjnej. Na gruncie koncepcji modernizacji refleksyjnej strukturę uznaje się za czynnik obiektywny, a zarazem kształtowany przed indywidualną i grupową aktywność. Takie założenie koreluje z wykazywanym w artykule politycznym charakterem „konieczności”.

Celem artykułu jest analiza dyskursu konieczności strukturalnej i jego skutków dla sposobu rozumienia polityki i prawa, a zwłaszcza tendencji totalitarnych, które ów dyskurs generuje poprzez destrukcję utrwalonego sposobu rozumienia tych praktyk instytucjonalnych. Jako metodologiczny punkt wyjścia przyjmuję perspektywę hermeneutyczną i odwołuję się do pewnego utrwalonego w tradycji zachodniej rozumienia polityki i prawa. Służy to następnie do nakreślenia typu idealnego dyskursu strukturalnej konieczności. Czyniąc to, odwołuję się do interpretacji tendencji ideowych i instytucjonalnych, których jesteśmy świadkami. Unaocznienie mniej oczywistej cechy tego dyskursu, to jest utożsamiania konieczności przyrodniczej i politycznej, popieram odwołaniami do współczesnych koncepcji filozoficzno-politycznych mających za przedmiot relację między sferą tego, co społeczne, a sferą tego, co naturalne.

Dzieląc politykę, jak to się często czyni, na *polity* (sfera instytucji i symboliki), *politics* (sfera działań politycznych) i *policy* (działania polityczne),² przyjmuję, że polityka, przynajmniej w sensie normatywnym, we wszystkich trzech znaczeniach winna być postrzegana jako oparta na względnej nieokreśloności znaczenia idei i symboli wyznaczających tożsamość społeczności politycznej (*polity*), a także nieokreśloności celów i środków do nich prowadzących (odpowiednio *politics* i *policy*). Jest tak zarówno wtedy, gdy oceniamy politykę, w tym działanie poli-

¹ O pojęciu dyskursu w takim znaczeniu zob. D. Howarth, *Discourse*, Buckingham-Philadelphia 2000.

² F. Ryszka, *O pojęciu polityki*, Warszawa 1992, s. 21–23; F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984, s. 15–16.

tyczne, z perspektywy wspólnotowej i aretycznej (klasyczna filozofia polityki — koncepcje Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, a współcześnie na przykład Michela Villeya), jak i wtedy, gdy koncentrujemy się na działaniach jednostki, czy to o charakterze symbolicznym (ujawniających indywidualną wyjątkowość w dziedzinie publicznej, niemożliwych, z istoty rzeczy, do ujęcia w reguły rządzące wytwarzaniem — koncepcja Hannah Arendt), czy to o charakterze czysto faktycznym (działania, których sukces w dużej mierze zależy od zawsze niepewnej Fortuny — Niccolo Machiavelli), czy wreszcie określanych przez Weberowską etykę odpowiedzialności (przyjęcie odpowiedzialności za z istoty niepewne skutki działania politycznego). Na istotową nieokreśloność polityki obecnie zwracają uwagę Ernesto Laclau i Chantal Mouffe. Przyjmuję założenie, że właśnie dzięki tej „nieokreśloności” działania politycznego można jego cel ujmować holistycznie — jako dobro całej wspólnoty, którego z istoty rzeczy nie można zdefiniować *a priori* lub redukować do ściśle określonego aspektu czy elementu.

Z tej samej hermeneutycznej perspektywy względna nieokreśloność jawi się jako cecha prawa. Będzie tak zarówno wtedy, gdy za Arystotelesem uzna się je za część polityki (czyli praktyki społecznej zorientowanej na wspólne wartości legitymizujące stosunki władzy)³, jak i wtedy, gdy uzna się je za praktykę argumentacyjną rządzoną przez reguły, czy to o charakterze uniwersalnym (koncepcje Jürgena Habermasa i Roberta Alexy’ego), czy to wytworzone i podtrzymywane przez środowisko prawnicze (retoryka Chaima Perelmana, jursycentryzm Artura Kozaka). W tej pierwszej perspektywie prawo orientuje się z kolei na fundacyjne dla niego wartości — tak jak w klasycznych koncepcjach Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu — bądź na powszechnie lub lokalnie obowiązujące reguły argumentacji.

Najwyraźniej te cechy polityki i prawa ujawniają się jednak, o ile przyjmie się ich normatywną koncepcję jako rodzaju działania rządzonego przez arystotelesowską cnotę roztropności (*fronesis*). Zarazem koncepcja roztropności wskazuje na różnicę między myśleniem praktyczno-normatywnym, właściwym polityce i prawu, a myśleniem teoretycznym, unaoczniając przez to niebezpieczeństwa będące skutkiem pomylenia obu porządków.

1. *Fronesis* jako podstawa polityczności i prawa

Według Arystotelesa rozsądek (*fronesis*) to „trwała dyspozycja do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”⁴. Przypisanie komuś tej cnoty zakłada, że przypisujemy mu określony sposób myślenia i działania.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 201.

⁴ *Ibidem*, s. 197.

Po pierwsze, jest to mądrość praktyczna, rządząca działaniem, opierająca się na wiedzy dotyczącej spraw ludzkich, z istoty zmiennych, czyli wiedzy o tym, co „może być inaczej”. Rozsądek wskazuje to, co jest dobre dla jakiegoś bytu lub jakiejś klasy bytów (człowieka lub ludzi w określonej sytuacji lub określonych warunkach), a nie to, co jest i musi być dobre w każdym przypadku. Wiedza ta różni się od wiedzy dotyczącej zasad ogólnych i „rzeczy, które nie mogą być inaczej”, czyli od wiedzy naukowej, a także (według Arystotelesowskiego rozróżnienia) teoretycznej⁵.

Po drugie, rozsądek to całościowy namysł nad działaniem, czyli w przypadku jednostki, nad dobrym życiem, a nie tylko nad osiągnięciem poszczególnych sprawności i dóbr, na przykład zdrowia, siły fizycznej, dobrobytu materialnego, w przypadku rodziny — nad dobrem całej rodziny, w przypadku państwa — nad dobrem całej wspólnoty politycznej. Nadto, obejmuje on namysł i ocenę zarówno celów, jak i środków. Dlatego działanie kierowane przez *fronesis* różni się od tworzenia. Również tworzenie opiera się na wiedzy o tym, co może być inaczej, ponieważ nie dotyczy rzeczy, które istnieją lub powstają z konieczności w sposób naturalny. Jednak cel tworzenia leży poza czynnością tworzenia — „rzeczy, które mają powstać, mają swą przyczynę w tworzącym, a nie w tym, co stworzone”. Przy działaniu jest inaczej, „ponieważ tu samo powodzenie w działaniu jest celem”. Rozsądek różni się więc od myślenia czysto instrumentalnego — „sprytu”, który — jak wskazuje Arystoteles — może wskazywać prawidłowe środki do złych celów⁶.

Niemniej jednak rozsądek nie istnieje bez umiejętności rozumowania instrumentalnego. *Fronesis* ma bowiem, po trzecie, charakter rozumny. Cnota ta nie zależy wyłącznie od emocji czy woli. Rozsądek jest zastosowaniem ogólnych zasad rozumu do konkretnych przypadków, chociaż nie w drodze dedukcji. Nabywa się go w drodze doświadczenia zinterpretowanego w rozumny sposób. Nie jest sprzeczny z opieraniem się w działaniu na wiedzy teoretycznej i naukowej w przypadkach, w których jest to uzasadnione⁷.

Po czwarte, *fronesis* ma charakter polityczny: „polityka i rozsądek są tą samą trwałą dyspozycją, ale ich sposób przejawiania się jest różny”⁸. Przedmiotem rozsądku może być, jak wskazuje sam Arystoteles, jednostka (rozsądek w ścisłym znaczeniu tego słowa), rodzina — tutaj jest określony jako sztuka zarządzania domem — oraz państwo — tutaj jest on tożsamy z polityką w znaczeniu szerszym (która z kolei dzieli się na politykę w znaczeniu węższym, to jest sztukę naradzania się i sądzenia, oraz sztukę prawodawczą)⁹. Na gruncie koncepcji Arystotelesa związek rozsądku z polityką wyraża się jednak przede wszystkim w celu, który

⁵ *Ibidem*, s. 199–200.

⁶ *Ibidem*, s. 196–197, 203–204, 208.

⁷ *Ibidem*, s. 208–210.

⁸ *Ibidem*, s. 201.

⁹ *Ibidem*, s. 201–203.

ma jedna i druga sprawność — polityka i *fronesis*. Polityka jest bowiem dziedziną przejawiania się indywidualności w sferze publicznej. *Fronesis* poprzez namysł nad celami ma umożliwić dobre życie. Celem jest więc człowiek jako całość, człowiek spełniony. Etyka odwołująca się do *fronesis* jako cel stawia sobie holistycznie ujęty przedmiot: życie człowieka dojrzałego — Arystotelesowski człowiek wielkoduszny (*spoudaios*) musi być również człowiekiem roztropnym (*fronimos*) lub dobro całej wspólnoty politycznej we wszystkich jego aspektach: duchowym, materialnym, instytucjonalnym. Etyka ta nakazuje oceniać nie tylko skutki działania instytucjonalnego i politycznego, lecz także środki do nich prowadzące. Podkreślić należy, że przyjmując roztropność jako sposób działania w sferze politycznej, zarazem odrzucamy jej antytezy: kierowanie się wyłącznie rozumem teoretycznym oraz traktowanie jej jako przedmiotu działań twórcy. Jeśli odrzucić te paradygmaty, to paradygmat roztropności muszą przyjąć zarówno obywatele, występujący raz w roli rządzących, raz rządzonych, jak i jednowładca, o ile nie chce występować w roli tyrańca lub demiurga.

2. Dyskurs strukturalnej konieczności jako zaprzeczenie *fronesis*

Funkcjonowanie współczesnych społeczeństw przynosi wiele przykładów dyskursu konieczności. Dotyczy to zwłaszcza okresu określanego jako pandemia COVID-19, kiedy dyskurs ten wyraził się zarówno w sposobie uzasadniania następujących wówczas ograniczeń praw podmiotowych, jak i w charakterze tych ograniczeń. Zjawiska prawne, społeczne i polityczne, które wówczas zachodziły, należy uznać, sięgając do terminologii cywilnoprosesowej, za notoryjne. Wystarczy więc wskazać, na przykładzie Polski, wprowadzane wówczas uregulowania niszczące instytucjonalny charakter prawa z niespotykaną wcześniej intensywnością — ustanawianie daleko posuniętych ograniczeń praw konstytucyjnych, motywowanych walką z zagrożeniem naturalnym, mimo niewprowadzenia przewidzianego w Konstytucji stanu klęski żywiołowej, wprowadzanie ich w drodze rozporządzenia, bez upoważnienia ustawowego lub ze znacznym przekroczeniem jego granic, „konkretyzowanie” w rozporządzeniach przepisów blankietowych zawartych w ustawie, brak *vacatio legis*, rezygnację z zasady nakładania na jednostkę obowiązku w drodze decyzji administracyjnej, a przede wszystkim wprowadzanie „obostrzeń” z całkowitym pominięciem zasady proporcjonalności¹⁰. Co więcej, sferze zinstytucjonalizowana została sfera nieokreśloności na pograni-

¹⁰ Stan ten podsumowuje Sąd Najwyższy w uzasadnieniu uchwały składu siedmiu sędziów z dnia 26 kwietnia 2023 roku, której nadał moc zasady prawnej (III PZP 6/22). Zob. też A. Barut, *Departure from the Rule of Law as Consolidation of Biopower: Example of Polish Legislation Justified by Fighting the COVID-19 Pandemic*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2021, nr 3, s. 5–21.

czu prawa i działań faktycznych: przedstawiciele władz przyznawali, że niektóre ograniczenia i nakazy nie mają charakteru prawnego, ale jednak wymagali ich przestrzegania i popierali szykany skierowane wobec osób, które się do nich nie stosowały. W ten sposób zaatakowano prawo jako instytucję. Szkody, jakie poniosło, zwłaszcza w zakresie społecznego prestiżu, są być może nie do naprawienia.

Co do reakcji uwarunkowań politycznych, rządząca partia PiS forsowała dyskurs walki ze wspólnym zagrożeniem bez względu na wymogi prawne, odwołując się nieraz do haseł „patriotycznych”, nawet do tradycji walki zbrojnej o niepodległość. Opozycja liberalno-demokratyczna (Koalicja Obywatelska), uznająca PiS za ugrupowanie populistyczne i sprzeciwiająca się jego polityce w imię poszanowania konstytucji i praw podmiotowych, co do zasady popierała jednak „obostrzenia”. Związany z tą opcją ideowo-polityczną Rzecznik Praw Obywatelskich Adam Bodnar, wytykający przypadki naruszenia przez legislację rządową zasad sprawiedliwości w sensie formalnym (i korzystając z środków zaskarżania w celu uchylania wydanych na ich podstawie decyzji i wyroków), nie sprzeciwiał się jednak ograniczaniu praw konstytucyjnych, o ile jego zdaniem, zostały wydane zgodnie z właściwą procedurą¹¹.

Sądownictwo polskie w jakiejś mierze dostrzegło problem i często reagowało odmową zastosowania pseudoprawnych regulacji lub zmieniało oparte na nich rozstrzygnięcia. Sądy powoływały się przede wszystkim na względy sprawiedliwości w sensie formalnym (hierarchię aktów prawnych, postulat jasności regulacji itp.)¹². W kontekście tematu artykułu należy zwrócić uwagę na podkreślanie rozróżnienia między stanem zwykłym a stanem nadzwyczajnym¹³. Zauważyć też należy, że Sąd Najwyższy w uzasadnieniu wyroku z 10 czerwca 2021 roku¹⁴ zwrócił uwagę na uszczerbek, jakiego doznał autorytet prawa jako instytucji na skutek niezastosowania uregulowań konstytucyjnych dotyczących stanów wyjątkowych. Wątpliwości co do materialnej zasadności wprowadzanych „obostrzeń” oraz krytyka instrumentalnego wykorzystania hasła zagrożenia pandemicznego pojawiły się w uzasadnieniu wymienionej uchwały Sądu Najwyższego z 26 kwietnia 2023 roku. Taka reakcja sądownictwa nie była jednak w latach 2020–2022 regulą i niekiedy sądy spychały wzgląd na „wewnętrzną moralność prawa” na drugi plan, a na siebie brały rolę strażnika regulacji wprowadzanych przez władzę wy-

¹¹ Na przykład *Ukarana za brak maseczki w 2020 r. Wtedy taki nakaz był jednak jeszcze niezgodny z prawem*. [AKTUALIZACJA] SN uwzględnił kasację RPO, brpo.gov.pl, 17.06.2021, <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/ukarana-brak-maseczki-w-2020-kasacja-rpo> (dostęp: 15.06.2023).

¹² Na przykład wyroki SN: z 5 maja 2021 r., II KK 106/21, LEX nr 3245216; z 27 maja 2021 r., II KK 49/21, LEX nr 3316878; z 23 września 2021 r., II KK 366/21, LEX nr 341765; z 7 grudnia 2021 r., II KK 342/21, LEX nr 3271454; z 30 marca 2022 r., V KK 74/22, LEX nr 3419046; z 10 czerwca 2021 r., I KK 56/21, LEX nr 3293177.

¹³ Wyrok NSA z dnia 18 listopada 2021 r., II GSK 1612/21, wyrok WSA w Opolu z dnia 21 grudnia 2021 r., II SA/Op 493/21, LEX nr 3308710.

¹⁴ Wyrok SN z 10 czerwca 2021 r., I KK 56/21, LEX nr 3293177.

konawczą, przykładem wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Bydgoszczy z dnia 17 listopada 2020 roku¹⁵.

Ujawniły się w ten sposób zjawiska i tendencje społeczne, które należy zakwalifikować jako totalitarne — naruszenie elementarnej symboliki nadającej sens więziom społecznym, a w rezultacie ich znaczne rozluźnienie, destrukcja autorytetu instytucji, powszechna, wzajemna nieufność i wrogość. Odwołując się do koncepcji Hannah Arendt, można powiedzieć, że zarówno społeczeństwo obywatelskie, jak i sfera instytucji politycznych oraz prawnych zatraciły w dużym stopniu swe podstawy, będące wcześniej barierami dla działania władzy, która stała się sferą płynności i nieokreśloności, umożliwiającą coraz dalej posuniętą dominację. Wskazał to już wiosną 2020 roku Giorgio Agamben¹⁶. Stwierdził on, że jedynym celem społeczeństw zachodnich stało się zachowanie życia, które w ten sposób stało się życiem „nagim” — zredukowanym do biologii, pozbawionym wymiaru podmiotowego, etycznego i społecznego, a zatem życiem nieludzkim¹⁷. Walka o bezpieczeństwo stała się jedyną religią, marginalizując dotychczasowe religie, tradycje i rytuały (zwłaszcza szacunek okazywany zmarłym), które podtrzymywały więź społeczną i z tego względu miały wymiar polityczny. Wraz z ostatecznym zwycięstwem biopolityki i zanikiem więzi społecznych nastąpiła zarówno całkowita destrukcja wolności podmiotowej, jak i odpolitycznienie życia zbiorowego. Permanentny stan wyjątkowy nie jest już ideą krytyczną — stał się „zwykłą”, coraz bardziej „oczywistą” rzeczywistością¹⁸.

Perspektywa fronetyczna pozwala na uchwycenie dyskursu przejawiającego się w wyżej wskazanych regulacjach prawnych i praktykach instytucjonalnych.

Przede wszystkim następuje rezygnacja z holistycznego ujęcia celów — dobrostanu człowieka jako istoty zarówno fizycznej, jak i duchowej oraz społeczeństwa pojętego nie jako zatomizowany zbiór jednostek, lecz społeczność obywatelska powiązana relacjami szacunku i zaufania. Przy ustanawianiu na przykład „obozów” uzasadnianych potrzebą ochrony przed pandemią pomija się pytanie, jak po zastosowaniu danego rozwiązania (nawet przy założeniu, że ma ono chronić przed real-

¹⁵ Wyrok WSA w Bydgoszczy z dnia 17 listopada 2020 r., II SA/Bd 834/20. Jak stwierdził w uzasadnieniu WSA: „należy w sposób szczególnie podkreślić konieczność zastosowania wszystkich środków w celu podjęcia walki z epidemią, co też władze publiczne, często w niedoskonały z prawnego punktu widzenia sposób, próbowały uczynić. Nie może jednak zniknąć z punktu widzenia zasadniczy problem, jakim jest konieczność przestrzegania obowiązującego prawa, którego treść winna być interpretowana w sposób pozwalający na maksymalne wykorzystanie istniejących procedur w celu zwalczania epidemii. [...] Skarżący, próbując wykorzystać luki prawne, podważa te wszystkie działania. Takie zachowanie nie może być aprobowane i korzystać z ochrony prawnej”.

¹⁶ Na przykład G. Agamben, *The Invention of an Epidemic*, „European Journal of Psychoanalysis”, 26.02.2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> (dostęp: 14.01.2021).

¹⁷ G. Agamben, *Clarifications*, „An und für sich”, 17.03.2020, <https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/> (dostęp: 14.01.2021).

¹⁸ G. Agamben, *The Invention of an Epidemic...*

nym zagrożeniem i okaże się skuteczne) będzie wyglądało życie jednostki i wspólnoty — czy nie zostaną zerwane społeczne więzi, czy nie nastąpi pogorszenie się stanu psychicznego społeczeństwa, czy nie zwiększy się przemoc w rodzinach, czy nie ulegnie pogorszeniu standard leczenia innych, groźnych chorób. Rezygnację z dążenia do całościowo pojętego dobra człowieka i społeczeństwa uzasadnia się dążeniem do celów jednostkowych uznawanych w danej sytuacji za najważniejsze, na przykład zwalczenia choroby uznanej za szczególnie groźną, redukcji określonego rodzaju zanieczyszczenia, a „w ramach” tego celu, w danym momencie za jedynie ważne uznaje się cele „subjednostkowe”: możliwie najskuteczniejszą izolację jak największej liczby osób czy wprowadzenie określonego, „ekologicznego” rozwiązania. Skutkuje to również brakiem namysłu nad użytymi środkami, pominięciem kwestii, czy osiągnięcie tych celów jednostkowych jest warte użycia tego typu środków. Dyskursem konieczności uzasadnia się nadto zrywanie z najbardziej dotąd oczywistymi kryteriami racjonalności praktyczniej (przykładem wprowadzony w Polsce w marcu 2020 roku zakaz przebywania w lasach uzasadniany zwalczaniem choroby przenoszonej drogą kropelkową). Ostatecznie następuje wkroczenie „ograniczeń” w sferę fundamentalnej symboliki społecznej (na przykład uzasadniany tymi samymi względami „obowiązujący” w Polsce zakaz wejścia na cmentarze w dzień Wszystkich Świętych — 1 listopada 2020 roku). Społeczeństwo, w którym działaniami władzy oraz relacjami społecznymi w coraz większym stopniu rządzi dyskurs konieczności, nabiera cech totalitarnych.

Jest to najbardziej widoczne w sferze prawa i polityki. Skutkiem dyskursu konieczności jest bowiem odejście od rozdzielania myślenia politycznego od myślenia naukowego i czysto instrumentalnego. Rzekoma konieczność przenika do tego, co polityczne, eliminując ocenę działań władzy według zasad etyki odpowiedzialności, która — jak przyjmował Max Weber — jest charakterystyczna dla polityki. Polityk lub urzędnik stosujący „naukowo” uzasadnione środki do zwalczenia ryzyka, które „z istoty rzeczy” jest nie w pełni poznawalne, jawi się jako wyłączony z odpowiedzialności za ich skutki. Podejmowane są też starania o prawne wyłączenie odpowiedzialności w takich wypadkach. Następuje odejście od rozumienia działania politycznego jako kierowanego rozumem na rzecz wyłączenia pewnych obiektywnych rzekomo prawd z rozumnego namysłu lub nawet zaprzeczenia jednostkowej racjonalności jako tego, czym w polityce należy się kierować¹⁹.

Nie oznacza to jednak przyjęcia założenia, że to wyłącznie nauka ma rządzić polityką. Można obrazowo stwierdzić, że konieczność naukowa wchodzi do polityki, a polityka do konieczności naukowej. Myślenie o polityce jako opartej

¹⁹ Wyrazem takiej fatalistycznej postawy co do możliwości praktyczno-racjonalnej oceny wskazań ekspertów, które dotyczą poziomu ryzyka, jest pogląd Macieja Pichlaka: „w ramach procesu tworzenia ryzyka nie mamy innego wyboru, jak polegać na definicjach ekspertów. [...] W konsekwencji w procesie kształtowania opinii publicznej, społeczeństwo obywatelskie jest zastępowane przez ekspertyzę”. M. Pichlak, *Regulating Risk and a Theory of Social Reflexivity of Law*, [w:] *Law in the Risk Society*, red. U. de Vries, J. Fanning, Utrecht 2017, s. 94.

na względnej nieokreśloności pozwalało „zatrzymać” tę nieokreśloność właśnie w przestrzeni polityki, zapobiegając „przedostaniu się” jej zwłaszcza do sfery nauk przyrodniczych. Taka samoświadoma swego niedookreślenia polityka nie pretendowała do pewności na wzór nauk przyrodniczych, a zatem nie zgłaszała pretensji do ich regulacji. Obecnie polityka otwarcie wchodzi do sfery, która jak dotąd, przynajmniej w społeczeństwach liberalnych, wydawała się oparta na pozapolitycznych, obiektywnych podstawach, czyli sfery nauki. Generuje w ten sposób nieokreśloność kryteriów tego, co naukowe, i ich podatność na wyznaczanie przez władzę, która wprost stwierdza, co jest, a co nie jest wiedzą ekspercką, wyłączając określone tematy spod ogólnospołecznej, a także specjalistycznej dyskusji (przykładem postępowania dyscyplinarne lekarzy kwestionujących konieczność lub skuteczność szczepień przeciwko COVID-19).

Podobny proces, jak w przypadku sfery politycznej, zagraża prawu, gdzie może nastąpić odejście od utrwalonych kategorii prawnych, w tym praw podmiotowych. Kategoria prawa podmiotowego o ustalonej treści, na które powołują się przeciwnicy „obozów” uzasadnianych różnymi niebezpieczeństwami, staje się, przynajmniej w przekazie politycznym i medialnym, „politycznie podejrzana”. Powiązana zostaje ze sposobem widzenia świata rzekomo nieaktualnym w obliczu wciąż ujawniających się konieczności, a także z „egoizmem” i „nieuświadomieniem”. Zarazem w uregulowaniach i praktykach wyrażających dyskurs konieczności następuje odrzucenie zasady proporcjonalności, a zatem (jak należy uznać za Robertem Alexym) bezużyteczna staje się również kategoria zasad prawnych i ich wyważania. Według Alexy’ego zasadę proporcjonalności tworzą trzy zasady składowe: zasada odpowiedniości, zasada konieczności oraz zasada proporcjonalności w wąskim znaczeniu²⁰. Dyskurs konieczności eliminuje wszystkie te zasady. Traci w ten sposób znaczenie idea praworządności. Wyważanie zasad prawnych jawiło się dotąd jako przejaw odpowiedzialności za całościowo ujmowane skutki danej regulacji. Tymczasem względy walki z danym zagrożeniem stają się swego rodzaju Dworkinowskimi „kartami atutowymi”, tyle że w tym przypadku eliminującymi prawa podmiotowe. Rezygnuje się również z minimalnych wymogów instytucjonalnych, które winna spełniać dana praktyka kontroli, aby była uznana za prawo, czyli — jak należy uznać za Josephem Razem²¹ — wymogów perspektywności i jasności regulacji, umożliwiających świadome przestrzeganie norm prawnych. Destrukcji ulegają również związki polityczności z prawem. Polityka traci swą istotową niedookreśloność, a zaczyna ją cechować inna nieokreśloność, którą opisała Hannah Arendt — brak jakichkolwiek reguł, uzasadniany poddaniem jej konieczności *quasi*-przyrodniczej. Prawo nie może już tak pojętej polityce stawiać

²⁰ R. Alexy, *Constitutional Rights, Proportionality, and Argumentation*, [w:] *Proportionality, Balancing, and Rights. Robert Alexy’s Theory of Constitutional Rights*, red. J.-R. Sieckmann, Cham 2021, s. 1–10; por. M. Kordela, *Możliwość konstruowania ogólnej teorii zasad prawa. Uwagi do koncepcji Roberta Alexy’ego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 2, s. 16–19.

²¹ J. Raz, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, New York 1979, s. 214–218.

żadnych granic. Przystaje zarazem odzwierciedlać wartości uznawane wcześniej za wyznaczające tożsamość danej społeczności. Regulacje pozostające w dyskursie konieczności jawią się jako technika władzy, niezorientowana na żadne wartości konstytuujące wspólne życie poza realizacją celów „naukowo uzasadnionych”²².

Twierdzenia o obiektywnym charakterze zagrożeń, których jednostki nie są w stanie dostrzec bez przekazu medialnego, mogą być jednak niełatwe do obrony w klimacie intelektualnym, na który wpływ miały postmodernizm i konstrukcjonizm społeczny. Perspektywa fronetyczna pozwala unaocznic cechę, która różni dyskurs strukturalnej konieczności od innych dyskursów i ideologii uznających politykę (a w ślad za tym i prawo) za poddaną konieczności — biologicznej, ekonomicznej lub historycznej — tak jak to było w „socjologii” Auguste’a Comte’a, koncepcjach rasistowskich oraz w modernistycznym, „klasycznym” marksizmie²³. Różnice obecnej odmiany dyskursu konieczności w stosunku do tamtych dyskursów wyrażają się w werbalnej akceptacji idei praw podmiotowych (mimo coraz ostrzejszej krytyki kierowanej pod adresem ich rzekomo „egoistycznego” rozumienia) oraz w otwartym uznaniu, zarówno z zewnętrznego, jak i — co szczególnie istotne — wewnętrznego punktu widzenia, społecznego i politycznego charakteru konieczności. Stwierdzenie istnienia danego zagrożenia ma wynikać nie tylko, a nawet nie tyle z oceny zjawisk czysto fizycznych, ile ze skutków społecznych zaniechania walki z zagrożeniami. Najjaskrawszym przykładem takiego dyskursu było hasło katastrofy zagrażającej systemowi służby zdrowia w razie zaniechania stosowania obostrzeń uzasadnianych pandemią COVID-19 i napięć społecznych, do których mogłaby ona doprowadzić. Obaw takich, jako nieodpowiadających dyskursowi konieczności, nie budziły jednak zaniechanie leczenia innych chorób, ruina gospodarki, generowanie powszechnego strachu itp. Innym przykładem jest hasło demograficznych, ekonomicznych, politycznych zagrożeń, jakie spowodować ma podniesienie się temperatury na Ziemi. Skala tych zagrożeń wyłączała rzekomo dyskusję nad zjawiskami fizycznymi takimi jak rzeczywisty wpływ człowieka na klimat²⁴.

²² A. Barut, *Departure... passim*.

²³ Nie należy więc uznawać współczesnego dyskursu konieczności za całkowicie nowe zjawisko ideowo-społeczne, przekonanie o politycznym charakterze konieczności naukowej było obecne już wcześniej w mitycznym aspekcie marksizmu, zwłaszcza w koncepcji Ernsta Blocha, a także w mitycznym aspekcie narodowo-socjalistycznego rasizmu. Współcześnie polityczny charakter „naukowości” zyskuje jednak nowe uzasadnienia, związane z koniecznością „przezwyciężenia”, a właściwie heglowskiego „zniesienia” socjologicznego konstruktywizmu i postmodernizmu.

²⁴ Jako jeden z wyrazów takiego sposobu myślenia jawi się „zasada przezorności”, wyartykułowana w szczególności w zasadzie 15 Deklaracji z Rio de Janeiro z 1992 roku: „Tam, gdzie występuje zagrożenie poważnymi lub nieodwracalnymi zmianami w środowisku, brak co do tego całkowitej, naukowej pewności nie może być powodem opóźnienia efektywnych działań, których realizacja zapobiegałaby degradacji środowiska” (<http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1992.html>, zob. P. Sandin, *The Precautionary Principle: From Theory to Practice*, Stockholm 2002). Nie twierdzą, że zasada ta nie może zostać uzgodniona z przyjmowanym w niniejszym artykule fro-

Podobna „dialektyka” ujawniła się w krytyce, z którą spotkały się jeszcze w 2020 roku wypowiedzi Agambena. W dyskusji z nim wysunięto argument, że pandemia jest realna przede wszystkim politycznie. Widać to w wywodach jego najostrożniejszego krytyka z tego okresu — Sergia Benvenuto. Autor ten, przyjmujący obiektywne istnienie pandemii, wskazuje, że uzasadniona, a zatem rzeczywista jest przede wszystkim niepewność co do jej skutków i wynikające z niej lęki. Strach jest postulatem praktycznym, o jego znaczeniu decydują względy polityczne i wychowawcze, które muszą wziąć górę nad pozornym, jego zdaniem, płytkim racjonalizmem. Jest on bowiem postawą „racjonalną” w wymiarze społecznym, władza powinna wywoływać panikę z przyczyn politycznych. Nie dotyczy to tylko reakcji na zjawisko określane jako pandemia. Nową postawą obywatelską jest postawa ostrożności i zachowywanie się „tak jakby” poddawało się panice, najważniejsze w niej jest dostosowanie się do obostrzeń wprowadzanych „na wszelki wypadek”, nawet jeśli z punktu widzenia indywidualnej racjonalności mogą one budzić wątpliwości, a nawet sprzeciwi: „w niektórych przypadkach rozsiewanie przerażenia może być mądrzejsze niż ujmowanie spraw z »filozoficznego« punktu widzenia”²⁵. Autor ten wprost pochwała ugruntowywanie się w ten sposób nowego, globalistycznego porządku świata rządzonego przez międzynarodowe organizacje i ponadnarodowe korporacje w interesie całej ludzkości. Władza mająca charakter światowy i technokratyczny może, jak twierdzi Benvenuto, poradzić sobie z nowymi wyzwaniami i zapobiec populistycznym tendencjom współczesnych demokracji²⁶.

Pojawia się więc przekonanie o konieczności uznania danych „rozwiązań” za nowy standard społeczny i polityczny, a nawet nowy wzór organizacji życia zbiorowego²⁷. Zjawiska wskazywane jako źródło problemów (pandemia, zmiany klimatyczne) nie mają już stanowić okoliczności szczególnych, legitymizujących nowe standardy życia zbiorowego, lecz ich katalizatory, ujawniające pożądaną kształt nowego świata. Pojawia się więc, jako przesłanka uznania nowych standardów, afirmacja zjawisk społecznych (walka z ryzykiem, walka ze zmianami klimatycznymi), które uznawane są za tak ważne, że eliminują inne względy aksjologiczne i polityczne, jawią się więc jako nieredukowalna struktura życia zbiorowego, już ujawniona lub ujawniająca się w sposób konieczny. Tymczasem uznawanie w polityce i prawie „tradycyjnie” pojętego paradygmatu obiektywności naukowej, to jest obiektywności niezależnej od względów politycznych czy społecznych, na pozór obce wskazanemu wyżej paradygmatowi polityczności jako względnej nieokreśloności, może uzasadniać tezę, że pewne zjawisko, potencjalnie niebezpieczne,

netycznym paradygmatem polityki i prawa. Staje się jednak wyrazem dyskursu konieczności, gdy uzasadnia trwałą praktykę odchodzenia od ochrony praw podmiotowych.

²⁵ S. Benvenuto, *Welcome to Seclusion*, „European Journal of Psychoanalysis”, 3.03.2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> (dostęp: 14.01.2021).

²⁶ *Ibidem*; S. Benvenuto, *Forget about Agamben*, „European Journal of Psychoanalysis”, 20.03.2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> (dostęp: 14.01.2021).

²⁷ S. Žižek, *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, New York-London 2020, s. 97–105.

nie może być za takie prawnie uznane z braku naukowych dowodów. Co więcej, jako dyskwalifikujące tych, którzy głoszą hasła naukowo udowodnionych zagrożeń, jawiłoby się wówczas ujawnienie pozanaukowych czynników — ideowych, politycznych, instytucjonalnych — które mają na nich wpływ. Na gruncie politycznego kryterium obiektywności nie jest to już możliwe. Idea rzeczywistości przedmiotowej mogąca, na skutek wciąż odradzających się, dzięki znaczeniu techniki, idei scjentyistycznych, stać się granicą rewolucji polityczno-kulturowej, a nawet punktem wyjścia dla odrodzenia jakiejś idei obiektywnego porządku rzeczy²⁸, nie stawia już oporu projektowi zmian politycznych, ponieważ sama obiektywność jawi się jako zmiana polityczna.

Dla uzasadnienia twierdzeń o obiektywności ryzyk, jakimi ma być naznaczony współczesny świat, i imperatywu walki z nimi przyjmuje się strategię intelektualną, którą można nazwać, nawiązując do koncepcji Bruno Latoura, hybrydyzacją oglądu świata. W celu unaocznienia i przeanalizowania tych tendencji należy sięgnąć do trzech wpływowych koncepcji socjologiczno-politycznych: społeczeństwa ryzyka, nowego materializmu, a na początek do koncepcji Aktora-Sieci, która wypracowała ideę społeczno-materialnej hybrydy. Założenia metodologiczne i teoriopoznawcze tych koncepcji są oczywiście zróżnicowane, ontologiczno-poznawcza „hybrydyzacja” oglądu świata ujawnia się w nich jednak szczególnie mocno, z zewnętrznego punktu widzenia tworzą więc spójny obraz.

3. Hybrydyzacja jako źródło dyskursu konieczności

Bruno Latour jest najbardziej znanym przedstawicielem koncepcji aktora sieciowego. Zakłada ona istnienie czynników sprawczych składających się ze zjawisk zaliczanych „tradycyjnie” do różnych kategorii — natury i kultury, podmiotów i przedmiotów, działań i aktów poznawczych. Jak to ujął Latour, istotą nowoczesności jest mnożenie się naturalno-kulturowych „hybryd”, takich jak klimat czy zdrowie. Hybryd nie da się sprowadzić ani do fenomenów przyrodniczych, ani do fenomenów kulturowych. Nowoczesność miała w nieuprawniony i szkodliwy sposób dzielić hybrydy na fenomeny naturalne i kulturowe (biologię i technikę, zasoby naturalne i politykę itp.). Na skutek tego hybrydy były „rozpoznawane”, jak twierdzi Latour, tylko w jednym porządku — bądź technicznym, bądź kulturowym — a przez to pozostawały wyjęte spod efektywnej kontroli etyczno-politycznej²⁹. Niemniej jednak, co pozornie zaskakujące, Latour bez zastrzeżeń

²⁸ O uzasadnianiu dziewiętnastowiecznego politycznego tradycjonalizmu przez odwołania do haseł pozytywistycznych zob. A. Barut, *Egotyzm, etyka, polityka. Myśl konserwatywna Maurycego Barrésa*, Kraków 2009, s. 48–50.

²⁹ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, zwłaszcza s. 21–24, 197–200; K. Abriszewski, *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 119.

przyjmuje obiektywny charakter niektórych hybryd, takich jak globalne ocieplenie (dyskwalifikując ewentualnie jedynie najbardziej alarmistyczne hasła głoszące konieczność wprowadzenia pełnej kontroli nad naturą), i uznaje sceptycyzm wobec nich za nienaukowy³⁰.

Koncepcja Latoura jest jedną z inspiracji koncepcji społeczeństwa ryzyka³¹, jej kategorii wprost stosuje również nowy materializm.

Ulrich Beck, przedstawiciel nurtu modernizacji refleksyjnej i autor najczęściej kojarzony z koncepcją społeczeństwa ryzyka, w stosunku do kwestii obiektywności ryzyka przyjmuje postawę opierającą się na swoistej dialektyce jego realności empirycznej i politycznej. W dyskusji realizm vs. konstruktywizm społeczny Beck zajmuje, jak sam stwierdza, pozycję „słabego konstruktywizmu”, który określa również jako realizm konstruktywistyczny i konstruktywizm instytucjonalny. W tym miejscu należy podkreślić, że Mary Douglas i Aaron Wildavsky, twórcy kulturowego podejścia do badań nad ryzykiem, sprzeciwiali się posługiwaniu się tą kategorią jako hasłem ideologicznym (na przykład przez ruchy ekologiczne) i wskazywali, że ujawnienie społecznej konstrukcji ryzyka umożliwi krytykę takich praktyk. Zalecali też powrót do postawy politycznej roztropności, z kluczowym dla niej wyważaniem wartości w konkretnej sytuacji problemowej³². Beck tymczasem uznaje ryzyko za konstrukcję kulturową, jednak uważa, że ma ono obiektywną realność instytucjonalną i polityczną. Konstruktywizm realistyczny zasadniczo różni się, jak wskazuje, od „konstruktywizmu naiwnego”. Konstruktywizm naiwny „nie dostrzega, że przekonujące inscenizacje rzeczywistości muszą ukryć to, że są konstrukcjami, bo w przeciwnym razie będą konstruowane jako konstrukcje rzeczywistości, a nie rzeczywistość”³³. Ryzyko nie ma być jednak wyłącznie użyteczną fikcją, sama przyroda jawi się bowiem jako instytucja. Znajduje się ona, jak wprost stwierdza Beck, wewnątrz społeczeństwa, chociaż nie redukuje się do konstrukcji kulturowej, którą można zmienić w sposób dowolny. Przykładem rozważania o kryzysie klimatycznym (którego istnienie jest dla Becka niepodważalne): nie można, jego zdaniem, mówić o przyrodzie w sobie, lecz można mówić o obiektywności nauki o przyrodzie, o „naukowej ekologii”, która wskazuje na przykład na dopuszczalny poziom zanieczyszczeń³⁴, „w konstruktywizmie realistycznym esencjalistyczną zawartość znaczeniową mówienia o przyrodzie zastępuje wiedza ekspertów i antyekspertów”³⁵. Obiektywność ta

³⁰ Na przykład B. Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. z języka francuskiego C. Porter, Cambridge-Medford 2017, zwłaszcza s. 10–14.

³¹ Ulrich Beck odwołuje się wprost do koncepcji Latoura, a także do koncepcji Donny Haraway, przedstawicielki nowego materializmu (U. Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012, s. 135–136).

³² M. Douglas, A.B. Wildavsky, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley 1983, s. 7, 72, 80–81, 184.

³³ U. Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka...*, s. 134.

³⁴ *Ibidem*, s. 126.

³⁵ *Ibidem*, s. 134.

kiej nauki jest nie tyle obiektywnością w sensie wewnętrznej spójności danego dyskursu, ile obiektywnością wpisania w strukturę społeczeństwa ryzyka. Beck przyjmuje więc pragmatyczne kryterium identyfikacji ryzyka, łatwo przekładające się na polityczne zagrożenia: „zagrożenia ze strony przyczajonych demonów nie mają takiej samej politycznej dynamiki jak wywołane przez ludzi ryzyka zmiany klimatycznej”³⁶ [wyróżnienie — A.B.]. Samo ryzyko staje się swego rodzaju instytucją, zarazem społeczeństwo ryzyka musi dla swej reprodukcji ukrywać, że ryzyka są konstruktami społecznymi. Ostatecznie o ustaleniu dopuszczalnego poziomu ryzyka decydują eksperci, zarówno ci, którzy już zostali oficjalnie za takich uznani, jak i ci do tego miana pretendujący („antyeksperci”). Z wywodów Becka wynika, że antyeksperci mogą kwestionować wskazywane przez oficjalnych ekspertów metody zapobiegania ryzyku, przyjmować nowe perspektywy, mogą również w konkretnej sytuacji kwestionować wyznaczenie dopuszczalnego poziomu ryzyka, a także żądać rozważenia celów o charakterze etycznym³⁷. Na gruncie koncepcji Becka antyeksperci nie mogą jednak zakwestionować samego paradygmatu zapobiegania ryzyku i czynienia z politycznie i medialnie identyfikowanych źródeł niebezpieczeństw problemu, który należy rozwiązać metodami instytucjonalnymi.

Konkluzje takie jawią się jako jeszcze bardziej uzasadnione na gruncie nowego materializmu³⁸. Zgodnie z jego założeniami na materię składa się zarówno materia „tradycyjnie” pojęta, to jest przedmioty poznania, jak i podmioty poznające, wiedza o materii, wreszcie wszelkiego rodzaju działania, w tym polityczne. Tak pojęta materia stanowi więc całość świata (nowy materializm nie jest materializmem w sensie mechanistycznym, lecz monizmem). Przyczynowość ciągle ma się tworzyć wraz z samą materią. Jak ujmuje to Karen Barad³⁹, prowizoryczny porządek w materii jest wprowadzany przez nieodróżnialny od niej samej akt jej badania, równoznaczny z kolei z działaniem, w tym politycznym. Takie, jak to

³⁶ *Ibidem*, s. 127.

³⁷ *Ibidem*, s. 184–186.

³⁸ Pod pojęciem tym rozumiem kierunek myśli politycznej przyjmujący jako naczelne założenie ideę materii jako samoistnego czynnika sprawczego, a w ślad za tym — uznanie postulatu politycznej i prawnej sprawczości bytów pozaludzkich. Nowy materializm jest z reguły kojarzony z myślą feministyczną, jednak nie może być uznany wyłącznie za jeden z kierunków feminizmu, o czym decyduje zakres tematów poruszanych na jego gruncie. Por T. Lemke, *New Materialisms: Foucault and the 'Government of Things'*, „Theory, Culture & Society” 32, 2015, nr 4, s. 3–4; D. Coole, [wywiad, bez tytułu], [w:] *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 251. O nowym materializmie jako odzwierciedleniu aktualnych nurtów ideowo-politycznych zob. A. Barut, *Nowy materializm jako ideologia postponowoczesności. Spojrzenie krytyczne*, „Studia Polityczne” 47, 2019, nr 3, s. 87–90.

³⁹ Autorka ta odwołuje się do teorii Nielsa Bohra zakładającej, że na „poziomie” cząstek elementarnych akt badawczy tworzy badaną rzeczywistość. O ile jednak, jak przyznaje sama Barad, Bohr traktował swą koncepcję jako epistemologiczną, ona przypisuje jej znaczenie ontologiczne. K. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Journal of Women in Culture and Society” 28, 2003, nr 3, s. 813 n.

określa Barad, intra-akcje powodują sprawcze „cięcie” — prowizoryczne jedynie wyodrębnienie przedmiotów, aktów poznawczych, praktyk, wreszcie podmiotów poznających⁴⁰. Tak pojęta materia obejmuje również kulturę i sferę polityczną, jednak nie w sensie jednostronnego determinowania określonych fenomenów kulturowych przez działające na nie czynniki fizyczne czy ekonomiczne. Na gruncie nowego materializmu materia nie jest uznawana za przyczynę istnienia i kształtu kultury, przez ten kierunek odrzucany jest dualizm, również materialistyczny⁴¹. W „naturo-kulturze”, jak to określa inna przedstawicielka nowego materializmu Donna Haraway, zaciera się granica między tym, co fizyczne, a tym, co językowe, bytami ludzkimi a bytami nieludzkimi, można powiedzieć, że występuje, podobnie jak w przypadku elektronów, „splątanie” trudne do wyjaśnienia w „tradycyjnych” kategoriach⁴². W tym miejscu pojawia się pytanie o to, kto będzie dokonywał „cięć” ontologicznych i prowizorycznie definiował „materię”. Nie można wskazać na naukę, która miałaby jakiś uprzywilejowany dostęp do świata przedmiotowego, ona sama jest bowiem częścią materii. Nauka „nowego materializmu” przyjmuje charakter otwarcie polityczny:

polityka i etyka stanowią podłoże dla walk i współzawodnictwa o to, co można zaliczyć jako [!] wiedzę racjonalną, bez względu na to, czy chcemy, czy nie chcemy przyznać, że chodzi o pole walki o różne projekty wiedzy w naukach ścisłych, przyrodniczych, społecznych i humanistycznych⁴³.

O ile więc w postmodernizmie przez politykę była uwarunkowana przede wszystkim epistemologia, to w nowym materializmie następuje podporządkowanie ontologii etyce, a w ślad za tym — polityce. O ile w postmodernizmie nastąpiła dekonstrukcja ludzkiego podmiotu jako czynnika hamowania zmian polityczno-kulturowych⁴⁴, to w nowym materializmie, z tych samych przyczyn, następuje dekonstrukcja pojęcia przedmiotu, już nie przez wykazywanie, że jest on społeczną konstrukcją, lecz poprzez uznanie go za ciągłe samo-tworzenie. Jeśli użycie danego instrumentu badawczego zmienia nie tyle wynik doświadczenia przyrodniczego, ile samą przyrodę, to taki sam wynik może przynieść „użycie” idei politycznej, również stanowiącej rodzaj „materii”.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 815.

⁴¹ *Ibidem*, s. 817–818.

⁴² Według Elizabeth Grosz relację między naturą a kulturą obrazować ma wstęga Möbiusa (E. Grosz, *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York-London 1995, s. VII).

⁴³ D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, „Ekologia i Sztuka. Think Tank Feministyczny”, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> (dostęp: 19.03.2019), s. 17. Stąd u Barad pojęcie onto-etyko-epistemologii (K. Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durnham-London 2007, s. 185).

⁴⁴ A. Barut, *Prawa człowieka jako dekonstrukcja symboliki prawno-politycznej społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa, 2019, s. 109–119.

4. Polityka i prawo jako hybrydy

Na gruncie analizowanych koncepcji sposób rozumienia polityki i prawa ulega gruntownemu przekształceniu. Beck zauważa, że paradygmat ryzyka zmienia znaczenie nawet tak utrwalonych kategorii prawnych jak sprawstwo i wina, uzasadniając, jak to określa, paradygmat „zorganizowanej nieodpowiedzialności”⁴⁵. W dziedzinie politycznej dążenie do wolności i równości zostaje, jak sam stwierdza, zastąpione przez dążenie do bezpieczeństwa. Rozważając możliwości społecznej kontroli nad wytwarzaniem ryzyka, Beck wygłasza w tej kwestii stwierdzenia trywialne — o potrzebie zapewnienia wolności dyskusji w gronach eksperckich i konieczności dyskusji społecznej i medialnej⁴⁶. Nie wskazuje, czy taka dyskusja może toczyć się w społeczeństwie, którego obraz zarysował. Ostatecznie stwierdza, że wobec strukturalnej, istotowej niewiedzy co do ryzyka i co do procesów społecznych z tym związanych należy zachować postawę „ironiczną”. Sceptycznie odnosi się więc do przeprowadzania krytycznych analiz tych zglobalizowanych zjawisk przez Mary Douglas i Michela Foucaulta na wzór, jak to określa, analiz państwa narodowego i uznawania społeczeństwa ryzyka za wytwór stosunków czy działań opresyjnej władzy⁴⁷.

Podstawa do krytyki dyskursu konieczności strukturalnej jest jeszcze słabsza na gruncie nowego materializmu. Kierunek ten ostatecznie rezygnuje z idei podmiotu ludzkiego jako uprzywilejowanej kategorii poznawczej, etycznej i politycznej, a zarazem kładzie nacisk na obiektywność określonych ideologii (na przykład feminizmu, *race studies*) uzasadnianych obiektywnością „materii”⁴⁸. Na jego gruncie traci sens koncentrowanie się na jednostce, jej jednostkowej racjonalności i jej prawach. Według Rosi Braidotti etyka nowego materializmu odrzuca zasadę wzajemności⁴⁹. Nowomaterialistyczna, inspirowana filozofią Spinozy perspektywa uzasadniać ma odrzucenie idei uznania za kluczową kategorii filozoficzno-politycznej⁵⁰, czego wyrazem jest używane przez Elizabeth Grosz hasło „polityki niezauważalności”⁵¹. Z tej perspektywy wolność ma być cechą lub władzą nie podmiotu, lecz procesu kształtowania się materii (zwłaszcza politycznego)⁵². Jeśli w nowym materializmie powraca idea praw, to już nie jako praw ludzkich,

⁴⁵ U. Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka...*, s. 68, 137–140.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 72–73.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 119–121.

⁴⁸ Szerzej: A. Barut, *Nowy materializm...*, s. 96–100.

⁴⁹ R. Braidotti, *The Politics of „Life Itself” and New Ways of Dying*, [w:] *New Materialism. Ontology, Agency and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Durnham-London 2010, s. 214.

⁵⁰ M. Janik, *Benedykt Spinoza: ciało filozofii i polityka przekształcenia*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy...*, s. 155.

⁵¹ E. Grosz, *A politics of imperceptibility: A response to ‘anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification’*, „Philosophy and Social Criticism” 28, 2002, nr 28 (4), s. 463–472.

⁵² *Eadem*, *Feminism, Materialism, and Freedom*, [w:] *New Materialism. Ontology, Agency and Politics...*, s. 142–148, 151–153.

lecz praw wszelkich przejawów materii (na przykład rzek)⁵³. Polityka nie powinna więc, jak przyjmowała Hannah Arendt, opierać się na paradygmacie prezentowania indywidualnej, ludzkiej wyjątkowości w przestrzeni publicznej⁵⁴.

Zakończenie

Na gruncie dyskursu konieczności strukturalnej konieczność oznacza zachowanie określonych cech współczesnego społeczeństwa uznawanych za określające jego strukturę i wewnętrzną „logikę”. Następuje odejście od idei względnej „nieokreśloności” polityki i prawa. Z tej perspektywy polityka nie jest już ani praktyką wolnych podmiotów, ani nawet sposobem oddziaływania na ich świadomość, sama idea podmiotu zanika bowiem w aspekcie normatywnym. Idea prawa podmiotowego może być, co najwyżej, doraźnym hasłem politycznym, ewentualnie jedną z konstrukcji prawnych, możliwą do zastąpienia przez inne doktrynalne fikcje. Implikuje to nowe rozumienie liberalnej demokracji — prawa podmiotowe zostają nie tyle odrzucone i zaprzeczone, ile przedstawione jako aspekty struktury a-podmiotowej i ponadjednostkowej w aspekcie ontologicznym, poznawczym i politycznym. Jednocześnie kryterium obiektywności naukowej nabiera charakteru instytucjonalnego.

Co do prawa przedmiotowego, to wychodząc nieco w przyszłość, stwierdzić należy, że dyskurs strukturalnej konieczności uzasadnia jego rozumienie jako *quasi*-obiektywnej materii, swoście nadjednostkowej, a przy tym niemożliwej do ujęcia na przykład w kategoriach związków przyczynowo-skutkowych między celem regulacji a samą regulacją. „Materii” takiej nie można już sensownie stawiać wymagań na przykład co do jasności czy spójności tekstu, który przekazuje. Dyskusyjne może być oczywiście, w jakim zakresie współczesne prawo przeszło już w stan takiej „materii” i czy nauki prawne, a zwłaszcza filozofia prawa, są skłonne procesy te legitymować. Niekiedy wskazuje się, że należy od „przestarzałych” kategorii odejść⁵⁵. Otwarte pozostaje też pytanie, czy i jak prawo może funkcjonować w rzeczywistości transhumanistycznej⁵⁶. Wciąż uzasadniona jest jednak konstatacja, że jeśli miałyby nastąpić odejście od idei praworządności i praw podmiotowych, to by było ono legitymowane, powinno nastąpić w akcie politycznym — akcie ustanowienia ustroju nowego typu. To na razie nie nastąpiło.

⁵³ J.L. Smith, *I, River?: New materialism, riparian non-human agency and the scale of democratic reform*, „Asia Pacific Viewpoint” 58, 2017, nr 1, *passim*.

⁵⁴ T. Lemke, *New Materialisms...*, s. 16.

⁵⁵ E. Rubin, *Beyond Camelot. Rethinking Politics and Law for the Modern State*, Princeton-Oxford 2005.

⁵⁶ Zob. A. Sulikowski, *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole 2013.

Bibliografia

- Agamben G., *Clarifications*, „An und für sich”, 17.03.2020, <https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/>.
- Agamben G., *The Invention of an Epidemic*, „European Journal of Psychoanalysis”, 26.02.2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>.
- Alexy R., *Constitutional Rights, Proportionality, and Argumentation*, [w:] *Proportionality, Balancing, and Rights. Robert Alexy's Theory of Constitutional Rights*, red. J.-R. Sieckmann, Cham 2021, s. 1–10.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Barad K., *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durnham-London 2007.
- Barad K., *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Journal of Women in Culture and Society” 28, 2003, nr 3, s. 801–831.
- Barut A., *Departure from the Rule of Law as Consolidation of Biopower: Example of Polish Legislation Justified by Fighting the COVID-19 Pandemic*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2021, nr 3, s. 5–21.
- Barut A., *Egotyzm, etyka, polityka. Myśl konserwatywna Maurycego Barrèsa*, Kraków 2009.
- Barut A., *Nowy materializm jako ideologia postponowoczesności. Spojrzenie krytyczne*, „Studia Polityczne” 47, 2019, nr 3, s. 85–108.
- Barut A., *Prawa człowieka jako dekonstrukcja symboliki prawno-politycznej społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2019.
- Beck U., *Spoleczeństwo światowego ryzyka*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012.
- Benvenuto S., *Forget about Agamben*, „European Journal of Psychoanalysis”, 20.03.2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>.
- Benvenuto S., *Welcome to Seclusion*, „European Journal of Psychoanalysis”, 3.03.2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>.
- Braidotti R., *The Politics of „Life Itself” and New Ways of Dying*, [w:] *New Materialism. Ontology, Agency and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Durnham-London 2010, s. 201–220.
- Coole D., [wywiad, bez tytułu], [w:] *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemęcka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 251–254.
- Douglas M., Wildavsky A., *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley 1983.
- Grosz E., *Feminism, Materialism, and Freedom*, [w:] *New Materialism. Ontology, Agency and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Durnham-London 2010, s. 139–157.
- Grosz E., *A politics of imperceptibility: A response to ‘anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification’*, „Philosophy and Social Criticism” 28, 2002, nr 4, s. 463–472.
- Grosz E., *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York-London 1995.
- Haraway D., *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, „Ekologia i Sztuka. Think Tank Feministyczny”, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf>.
- Howarth D., *Discourse*, Buckingham-Philadelphia 2000.
- Janik, M., *Benedykt Spinoza: ciało filozofii i polityka przekształcenia*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemęcka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 150–162.
- Kordela M., *Możliwość konstruowania ogólnej teorii zasad prawa. Uwagi do koncepcji Roberta Alexy’ego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 2, s. 11–28.
- Latour B., *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. z języka francuskiego C. Porter, Cambridge-Medford 2017.

- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Lemke T., *New Materialisms: Foucault and the 'Government of Things'* „Theory, Culture & Society” 32, 2015, nr 4, s. 3–25.
- Pichlak M., *Regulating Risk and a Theory of Social Reflexivity of Law*, [w:] *Law in the Risk Society*, red. U. de Vries, J. Fanning, Utrecht 2017, s. 83–100.
- Raz J., *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, New York 1979.
- Rubin E., *Beyond Camelot. Rethinking Politics and Law for the Modern State*, Princeton-Oxford 2005.
- Ryszka F., *O pojęciu polityki*, Warszawa 1992.
- Sandin P., *The Precautionary Principle: From Theory to Practice*, Stockholm 2002.
- Smith J.L., *I, River?: New materialism, riparian non-human agency and the scale of democratic reform*, „Asia Pacific Viewpoint” 58, 2017, nr 1, s. 99–111.
- Sulikowski A., *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole 2013.
- Žižek S., *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, New York-London 2020.