

PRESSJE

3 (9)/2020



Zielony ascetyzm

GOŁĘBIOWSKA – GÓRSKI – GRAD – KWIATKOWSKI – PIŁAWA – SOBUNIEWSKA – WONS – WÓJCIK



PRESSJE

3 (9)/2020

REDAKCJA

Agnieszka Barszcz
Przemysław Batorski
Jakub Broła
Bartosz Brzyski
Daria Chibner
Anna Grąbczewska
Marek Grąbczewski
Piotr Kaszczyszyn (współredaktor naczelny)
Łukasz Kożuchowski
Konstanty Pilawa (współredaktor naczelny)
Piotr Popiołek
Michał Rzeczycki (szef warszawskiego kolegium)
Błażej Skrzypulec
Kamil Wons

STALI WSPÓŁPRACOWNICY

Marcin Kędziński
Mikołaj Kwiatkowski
Paweł Musiałek
Bartosz Paszcza
Piotr Trudnowski
Piotr Wójcik

Mikołaj Kwiatkowski
Paweł Musiałek
Bartosz Paszcza
Piotr Trudnowski

KOREKTA

Jakub Broła

SKŁAD I ŁAMANIE

Magdalena Milert

OKŁADKA I ILUSTRACJE

Magdalena Milert

WYDAWCA



**Klub
Jagielloński**

KONTAKT

Pałac Spiski
Rynek Główny 34,
30-010 Kraków
tel. 124290273
pressje@klubjagiellonski.pl

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

SPIS TREŚCI

PRESSJA REDAKCJI

Katolicy nierzadko praktykują dziś ideały slow movement, upatrując w nich recepty na chaos nowoczesności. Tymczasem chrześcijaństwo, na czele z ideałem ascezy i franciszkańską formą duchowości, daje nam o doskonalszą receptę na kształtowanie ekologicznych praktyk i życie zgodne z ideą work-life balance.

CHRZEŚCIJAŃSKI ASCETYZM ODPOWIEDZIĄ NA EKOLOGICZNY SLOW LIFE

Konstanty Pilawa

7

ZIELONY ASCETYZM

Jak w sposób praktyczny realizować chrześcijańską wizję slow-life? Proponujemy trzy różnorodne podejścia: oparcie się o katolicką liturgię, sięgnięcie do koncepcji ojkofilii autorstwa Rogera Scrutona oraz inspirację jedną konkretną biografią.

LITURGIA KATOLICKA A DUCH TURBOKAPITALIZMU

Paweł Grad

16

IDEA I PRAKTYKA OJKOFILII WEDŁUG ROGERA SCRUTONA

Bernadeta Gołębiowska

22

ZIELONY KONSERWATYSTA Z GALICJI. O JANIE GWALBERCIE PAWLIKOWSKIM

Mikołaj Kwiatkowski

26

ZALEGŁE EKO-LEKTURY

W ramach kompletowania „zielonej biblioteczki” dla zielonego konserwatyzmu sięgamy po dwie ważne pozycje: Epokę człowieka. Retorykę i marazm antropocenu Ewy Bińczyk oraz Szóste wymieranie. Historię nienaturalną Elizabeth Kolbert.

BEZRADNY HOMO SAPIENS PATRZY NA KLIMAT

Maria Sobuniewska

36

CZŁOWIEK NISZCZY ŚWIAT, ALE MOŻE GO TEŻ ODBUDOWAĆ

Filip Górski

40

METAFIZYKA NEOLIBERALNEGO KAPITALIZMU

Analizując kapitalizm i neoliberalizm często redukujemy je do ich wymiaru użytkowego i technicznego. Tymczasem, aby dotrzeć do właściwej istoty tych zjawisk, należy sięgnąć po narzędzia teologicznego i filozoficznego.

„ZŁA NIESKOŃCZONOŚĆ” I GNOSTYCKIE OBLICZE KAPITALIZMU

Kamil Wons

46

CZŁOWIEK-FIRMA Z PODRĘCZNIKA NEOLIBERALNEGO COACHINGU

Piotr Wójcik

51

PRESSJA REDAKCIJI

CHRZEŚCIJAŃSKI ASCETYZM ODPOWIEDZIĄ NA EKOLOGICZNY SLOW LIFE

KONSTANTY PILAWA

Katolicy nierzadko praktykują dziś ideały slow movement, upatrując w nich recepty na chaos nowoczesności. Lektura popularnych poradników i podążanie za wskazówkami ekologicznego coachingu nie są jednak konieczne, by katolik zapanował nad swoim zabieganym życiem. Chrześcijaństwo, na czele z ideałem ascezy i franciszkańską formą duchowości, daje nam o doskonałą receptę na kształtowanie ekologicznych praktyk i życie zgodne z ideą work-life balance.

SZALONY TANIEC NOWOCZESNOŚCI

Szczepan Twardoch w *Pokorze*, swojej najnowszej powieści, przedstawia losy śląskiej rodziny żyjącej na przestrzeni ostatnich dekad XIX w., I wojny światowej i czasu bezpośrednio po 1918 r. To nie tyle saga rodzinna, co dosadna krytyka nowoczesności: napięcia klasowe, etniczne i temat wielkiej wojny tworzą wybuchową mieszankę sprawiającą wrażenie ironicznego prelude do apokalipsy.

Alojz, główny narrator powieści, tak opisuje swojego ojca, Antona: „Już tylko z gniewu się składał, gniew napędzał go jak sprężona para napędza damfmaszyny (maszyny parowe – przyp. K.P) [...] Mój ojciec nie wierzył w nic. Akceptował istnienie Kościoła, państwa i króla, a potem kajzera, ale nie wierzył w ani jedno słowo wypowiedane przez księży, landrów, ofi-



cerów i w cesarskie odezwy też nie wierzył [...] Z gniewu mojego ojca wynikało skąpstwo, wynikała wieczna gorycz, bo ojciec mój nigdy się nie uśmiechał, z gniewu wynikały wściekła samodyscyplina i pracowitość. Jedną tylko radość miał mój ojciec w życiu, jedno wytchnienie, jedną przyjemność – ojciec mój kochał robić dzieci. [...] Anton Pokora płodził dzieci, bo gniewał się na świat. Potomstwo było wyzwaniem rzuconym światu, obelgą i zemstą jednocześnie”.

W tej narracji człowiek zostaje sprowadzony do roli trybiku w pruskiej maszynie historii. Ko-

lejne rządy, wojny i epoki to zaledwie eteryczny landszaft podlegający nieustannym zmianom. Jedyłą stałą jest tytułowa pokora. Człowiek pozbawiony godności, zmuszony do tytanicznej pracy, wrzucony w tryby zawrotnego tempa nowoczesności, wielkomiejskiego i wojennego przemysłu, nie ma innego wyjścia – jedynie upór i niemy gniew mogą utrzymać go przy życiu. Rzeczywistość pozbawiona metafizycznego odniesienia staje się tułaczką bez celu. Prędkość napędzana jest przez wściekłość. Kopalnia, front, małżeńskie łóżko. Wszędzie chodzi o to samo. O dynamizm zdolny ukryć lęk przed stałością i nudą oznaczającą nieistnienie.

Prędkość nie przynosi jednak niczego ponad pustkę, a wraz z nią pojawia się potrzeba jeszcze większego pośpiechu. Jednak im szybciej płynie czas, tym szybciej przemija wszystko, co nas otacza, a ostatecznie szybciej traci na znaczeniu. Twardoch nie tyle tworzy fikcję, co reportaż o przyspieszeniu historii w XX w. Opowiada o rzeczywistości, którą w 1848 r. na fali wiośny ludów opisywał Karol Marks w *Manifeście komunistycznym*, gdzie przekonywał, że „wszystko, co stałe, rozpyływa się w powietrzu”. Kompulsywne dążenie do zmiany i postępu – oto jedyna religia szalonego tańca nowoczesności.

Kilkadziesiąt lat później nastrój „dnia gniewu”, mimo tragicznych skutków I wojny światowej, nie opuszczał Europy. „Nasze serce nie zna spokoju, ponieważ karmi się ogniem, nienawiścią i prędkością” – stwierdził Filippo Tommaso Marinetti, włoski futurysta i zwolennik Benita Mussoliniego, zapowiadając następną erę nowoczesnego przyspieszenia. Śląski górnik, niemiecki socjolog i włoski artysta czują i wyrażają to samo. Na gruzach starego świata Logosu zapanał chaos – możesz albo wejść do pędzącego pociągu, albo zginąć pod jego kołami.

DROMOLOGIA – NAUKA STOSOWANA NOWOCZESNOŚCI

Jak zawrotna pogoń końca XIX i początku XX w. ma się do czasów współczesnych? Żyjemy jeszcze szybciej, w jeszcze bardziej spektakularny

sposób tracąc orientację w świecie. Paul Virilio, francuski postmodernista, jest twórcą para-nauki zwanej dromologią (grec. dromos – bieg, tor wyścigowy). Virilio postanowił przyrzeć się historii ludzkości z perspektywy dziejów postępu w doskonaleniu pojazdów. Wraz z następstwem czasu zmniejszają się nie tylko odległości między określonymi punktami w czasoprzestrzeni, zmianie ulega samo postrzeganie rzeczywistości. Świat traci kontury, a my – orientację.

Oglądamy rzeczywistość jak widok za oknem superszybkiego pociągu – wszystko jest zamazane. Coraz trudniej wyodrębnić jasne granice bytów. Świat nie ma ani początku, ani końca. Nie ma też jasno ustalonej granicy. Jak pisali Gilles Deleuze i Félix Guattari – rzeczywistość ma strukturę kłącza, nie korzenia. To niekończący się horyzont pozbawiony głębi. Dominujące koncepcje filozoficzne i naukowe są uzależnione od prędkości, pod dyktando której ułożona jest cała ludzka egzystencja.

Większa część historii Zachodu to dzieje jazdy konnej, jednak wraz z pojawieniem się parowozu przyspiesza nie tylko gospodarka – pojawiają się również radykalni krytycy dawnej kultury. Wynalazek kolei żelaznej był natomiast prawdziwym wstrząsem dla wielu XIX-wiecznych humanistów. Kolej zabija bowiem realizm przestrzeni, realny pozostał wyłącznie czas. Pasażerowie, dzięki „puszce na szynach” zostali sprowadzeni do ludzkich przesyłek, które nadają same siebie do dowolnego miejsca na mapie coraz intensywniej industrializującej się Europy.

Od tamtej pory historia dromologii oznacza redukcję przestrzeni na rzecz rosnącej hegemonii czasu. Każdy kolejny środek lokomocji – metro, samochód, samolot – potęgował tylko alienację przestrzeni na rzecz jego rosnącej mocy. Czas stał się wielkością absolutną. Nie ma już pieniędzy, bo pieniądze w społecznym odbiorze to w zdecydowanej mierze wyłącznie liczby na koncie pozbawione realnego ekwiwalentu, „uzupełniane” obywatelom co miesiąc. Nasze życie zawodowe zostało zredukowane do samo-

zwrotnej transakcji – oddajemy czas i otrzymujemy czas pod postacią fikcyjnej mamony. To czas na konsumpcję i obowiązki, by zarobić na kolejny jego odcinek.



Powstanie i rozpowszechnienie Internetu oznaczało ostateczną śmierć przestrzeni. Bez przestrzeni, bez realnego odczuwania świata wokół nas trudno wytyczać granicę między pracą a odpoczynkiem. I to szczególnie wówczas, gdy obie formy życia najczęściej realizujemy dziś za pośrednictwem komputera. To szczególnie wykańczające dla kondycji naszych ciał. Jak pokazał Bartosz Paszcza w tece *Praca ludzka*, harujemy dziś najintensywniej w historii. I to nie dlatego, że 12 godzin musimy spędzać w modernistycznej fabryce, jakbyśmy byli robotnikami w XIX-wiecznym Manchesterze. Powód jest bardziej prozaiczny i pokazuje skalę naszego uzależnienia – dobrowolnie zmuszamy nasze mózgi do użytkowania wycieńczającej nas technologii nie tylko podczas coraz mocniej „rozlewających się” się godzin pracy, ale także w trakcie krótkich chwil odpoczynku.

„Chłoń życie pełne wrażeń”, „odkrywaj siebie”, „poznawaj inne kultury”, „bądź fit” – nieustanne bodźcowanie przez popkulturę tego rodzaju przekazaem pozwalało do tej pory zapanować nad społecznym gniewem. Jak słusznie zauważali kulturowi marksiści z Herbertem Marcusem na czele, kapitalizm zredukował bezsens pędzącej na złamanie karku cywilizacji dzięki kulturze nadkonsumpcji. Libidynalne pragnienie pochłaniania stało się lekiem na całe zło. Pochłaniamy wszystko i ile się da, byleby tylko

zakopać gdzieś ten ból i gniew. Taniec obowiązków i przyjemności kompensującej wściekłość to rzeczywistość turbokapitalizmu, w której dziś funkcjonujemy.

SLOW LIFE JAKO REAKCJA SYSTEMU IMMUNOLOGICZNEGO NOWOCZESNOŚCI

Reakcją na turbokapitalizm jest współczesny światopogląd ekologiczny. W wymiarze osobistym – w kontrze do jego politycznych czy społecznych przejawów – oznacza on indywidualny zestaw praktyk wynikających z refleksji na temat szkodliwości codziennego życia współczesnego człowieka Zachodu dla kondycji przyrody, a także dla indywidualnego dobrostanu każdego człowieka i społeczeństwa jako całości.

Jasne, że idee takie jak slow life narażone są na infantyлизację, komercjalizację czy fasadowość, nie zapominając o prostej prawdzie, że sprowadzają się one często do krótkotrwałej mody, bo przecież nie wypada dziś nie „być eko”, szczególnie w wielkim mieście. Chrześcijanie nie powinni tych para-duchowych ćwiczeń bezrefleksyjnie małpować, a zarazem czynić ze swojej religii kolejnego lifestyle'u, przed czym przestrzega w tym numerze *Pressji* Paweł Grad. Proponuję jednak, żeby na wspomniane ruchy społeczne spojrzeć życzliwym okiem. Każdy racjonalny wysiłek zmierzający do nadania elementarnego sensu rzeczywistości turbokapitalizmu zasługuje na uwagę. Ideał powolnego życia jest immunologiczną reakcją społecznego organizmu na zawrotne tempo nowoczesności.

Co więcej, uważam, że rygorystyczne i intelektualnie dojrzałe postawy członków, nazwijmy to, globalnego ruchu na rzecz spowolnienia, zasługują na docenienie. Są bowiem przykładami pewnej filozofii w klasycznym rozumieniu tego słowa, gdzie racjonalny namysł nad rzeczywistością idzie w parze z codzienną praktyką. Obowiązkiem chrześcijanina jest odnajdywać w drugim człowieku najpierw okruchy prawdy, a dopiero w kroku drugim tropić potencjalne struktury zła. Z perspektywy katolickiej na-

uki społecznej sam ateizm lub agnostycyzm nie uniemożliwiają przecież skutecznej troski o przyrodę, właściwego stosunku do środowiska i promowania bardziej uporządkowanego modelu życia, w którym zdecydowanie więcej uwagi poświęca się na odpoczynek, ograniczenie korzystania z technologii i budowanie relacji z drugim człowiekiem.

Jeśli ktoś ogranicza godziny spędzone w pracy na rzecz spędzania czasu z bliskimi, zmienia swoje przyzwyczajenia konsumenckie, rygorystycznie podchodzi do segregacji śmieci, oszczędza wodę, nie nabywa nadmiernej ilości ubrań, stara się nie kupować plastikowych toreb, myje zęby bambusową szczoteczką, nie goli się jednorazową golarką, ogranicza spożycie przemysłowo hodowanego mięsa, hoduje własną żywność itd., to dlaczego mam widzieć w ekologii ideowego antagonistę, jak czynią to nierzadko



konserwatywnie zorientowani chrześcijanie?

W poglądach Carla Honoré'a, dziennikarza i autora książki *Pochwała powolności. Jak zwolnić tempo i cieszyć się życiem*, który został okrzyk-

nięty „ojcem chrzestnym ruchu zwolnienia”, można doszukiwać się tęsknoty za cyklicznym czasem charakterystycznym dla życia religijnego. Zachód pędzi, przekonuje Honoré, ponieważ zrezygnowaliśmy z rytmu nadawanego naszej egzystencji przez kołową koncepcję czasu, w której powtarzające się pory roku dawały nam poczucie bezpieczeństwa, w sposób naturalny przeplatając sferę sacrum ze sferą profanum. Dziś czas ma charakter wyłącznie linearny, wyrugowaliśmy z niego przestrzeń dla szeroko rozumianej świętości, jako taki przypomina niekończący się i pokonywany sprintem maraton.

Powodem szaleńczego tempa, które nadajemy życiu, miałyby być również, według Kanadyjczyka, ucieczka przed metafizyką. Autor rozumie to pojęcie mocno popkulturowo – zdaje się, że chodzi mu przede wszystkim o zanik głębokiej refleksyjności, o brak dystansu spowodowany pogonią za życiem, a w związku z tym chaos wymagający uporządkowania. To kolejny, obok Jordana Petersona, autor, który zwraca się do nas z prostym komunikatem – zacznij porządek od swojego pokoju, zwolnij tempo swojego życia.

Wydaje się, że skala popularności Petersona i Honoré’a mówi nam coś istotnego o kondycji współczesnego społeczeństwa Zachodu i jako taka może być pośrednim dowodem na dokuczliwy brak sensu, z jakim zmagamy się w zderzeniu z turbokapitalizmem. *Eko slow life* może być postawą sensowną, polegającą na, rozumianym po Arystotelesowsku, wytrwałym kształtowaniu stałej dyspozycji do dobrego – ekologicznej cnoty.

CHRZEŚCJAŃSKA ASCEZA

Chrześcijanie znajdują się dziś w dwuznacznej sytuacji. Pozostajemy pod urokiem ekologicznego lifestyle’u, bo odnajdujemy w nim tęsknotę, którą i my odczuwamy – pragniemy ładu, rytuału, kształtowania wymagających postaw. Niektórzy zapisują się do „globalnego ruchu na rzecz spowolnienia”, drudzy zaś przyglądają

się mu podejrzliwie, dostrzegając w tych praktykach kolejną odsłonę patchworkowej religijności spod znaku New Age. Nie chcę rozstrzygać tego sporu, bo najczęściej przypomina on manichejski konflikt „otwartego katolicyzmu” z tymi, którzy chcą polować na „lewackie czarownice”. Jeszcze trudniej jednak, będąc chrześcijaninem, traktować indywidualną formę praktykowania postaw ekologicznych jak modę i wymysł zachodniej hipsterii.

Chrześcijanie nie muszą patrzeć z zazdrością na niereligijny światopogląd ekologiczny, również w jego indywidualnym i praktycznym wydaniu. Nie musimy powoływać się też wyłącznie na *Laudato Si* papieża Franciszka, choć w encyklice tej znajdziemy wiele myśli rozwijających społeczną naukę Kościoła w tym zakresie. Chrześcijańska ekologia kształtująca bezpośrednio indywidualne postawy ma o wiele dłuższą historię. Tradycja ascezy i franciszkańska droga duchowości, bo o tych aspektach Tradycji tutaj mowa, wydają się doskonalszą formą rozumienia cielesnych aspektów naszego człowieczeństwa i relacji ze środowiskiem naturalnym, mogą też skuteczniej kształtować nasze ekologiczne cnoty.

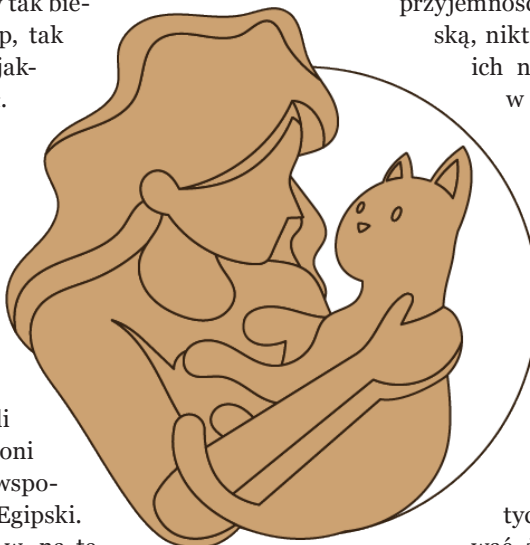
Warto spojrzeć na pierwotny ruch pustelniczy, a także na duchowość Franciszka z Asyżu jak na drogę, dzięki której nasze życie może stać się uporządkowane, a nasze sumienie bardziej odporne na zawrotne tempo współczesności. Asceza niewiele ma tak naprawdę wspólnego z popkulturowym wyobrażeniem na jej temat, co dobrze pokazuje przykład mnichów z *Imienia Róży* Umberto Eco, którzy zawzięcie biczowali swoje ciało, by zadośćuczynić odbywaniu stosunków seksualnych z pewną wiejską dzierlatką.

Asceta ma zgoła odmienny stosunek do swojej cielesności. Wie, że człowiek stanowi jedność, dlatego nie powinniśmy dbać jedynie o duszę, ale pielęgnować także nasze ciało; nie powinniśmy go niszczyć. Teolog i rekolekcjonista Piotr Ślabeł [w rozmowie](#) z Dawidem Gospodarkiem

podaje charakterystyczny w tym kontekście cytat z rozważań św. Makarego Egipskiego, jednego z ojców pustyni: „Trzeba aby mnich [człowiek] ciągle trwał w gotowości, tak jakby musiał umrzeć jutro, a z kolei by tak używał swego ciała, jakby musiał żyć z nim jeszcze przez wiele lat”.

Nie znaczy to jednak, że umartwianie ciała jest błędną postawą. Kluczowe jest tutaj pojęcie postu, który w pierwszej kolejności dotyczy nie ciała, lecz duszy. Pościmy po to, aby osiągnąć większą kontrolę nad naszym ciałem i myślami, a przez to stać się bardziej opanowanymi ludźmi. Asceza często porównywana jest do walki, do pracy nad cnotą męstwa. Święty Paweł pisze: „Czy nie wiecie, że zawodnicy na stadionie wszyscy biegną, a tylko jeden zdobywa nagrodę? Tak biegnijcie, abyście nagrodę zdobyli. A każdy zawodnik od wszystkiego się wstrzymuje, tamci wprawdzie, aby znikomy zdobyć wieniec, my zaś nieznikomy. Ja tedy tak biegnę, nie jakby na ośle, tak walczę na pięści, nie jakbym w próżnię uderzał. Ale umartwiam ciało moje i ujarzmiam, abym przypadkiem, będąc głosiцеlem dla innych, sam nie był odrzucony” (1 Kor 9, 24-27).

Pierwszymi ascetami chrześcijańskimi byli Ojcowie Pustyni: Antoni Wielki, Arseniusz i wspomniany już Makary Egipski. Żyjący pod koniec III w. na terenach Egiptu, Syrii i Palestyny, uznawani są jednocześnie za pierwszych mnichów chrześcijańskich. Oni też rozwijali, również teoretycznie, ideał ascezy. Oczywiście nie chodzi mi teraz o to, żeby zostawić wszystko i wyruszyć w Bieszczady, resztę życia poświęcając rygorystycznym postom i modlitwie. Asceza nie musi być realizowana w radykalnym odosobnieniu ani w klasztorze.



Ideał ascetyczny może być praktykowany w życiu społecznym i wpływać na nasz stosunek do przyrody. Jest to pewien chrześcijański wariant teologii ciała, dzięki której otrzymujemy normatywny wzorzec, zalecany całej wspólnocie wiernych, regulujący sposoby „zarządzania” swoim ciałem, który w konsekwencji kształtuje dobre praktyki również w stosunku do przyrody ożywionej i nieożywionej. Jeśli np. na przestrzeni kilkunastu lub kilkudziesięciu piątków w roku radykalnie ograniczymy nasze uwikłanie w nowoczesną nadkonsumpcję dla wypracowania prawidłowego stosunku do własnego ciała i Boga, to ubocznym skutkiem takiej praktyki będzie wypracowanie właściwej relacji wobec przyrody.

Na poziomie praktycznym będziemy mniej kupować, mniej śmiecić, mniej używać dóbr luksusowych, na poziomie teoretycznym zrozumiemy zaś, że prawo do korzystania z tych przyjemności jest przywilejem i łaską, nikt nie zagwarantował nam ich na zawsze. Spostrzeżemy w końcu, że nasze ciała nie potrzebują tak monstrualnej liczby kalorii, cukru, kawy i innych używek. Poczujemy się jak palacze, którym skutecznie udało się porzucić nałóg.

Dzięki ascezie wypracujemy więc w sobie pokorę, posłuszeństwo i wstrzemięźliwość. Bez tych cech trudno oczekiwać, że będziemy w stanie potraktować ekologiczny *lifestyle* jako coś więcej niż krótkotrwałą modę lub maskę dla naszych hedonistycznych przyzwyczajęń. Istotna jest jednak hierarchia wartości. Katolicy nie mogą zrezygnować z dobrze pojętego antropocentryzmu. Nie dbamy o przyrodę dla niej samej. Dbamy o nią, bo zostaliśmy do tego powołani przez Boga. Ten aspekt chrześcijańskiej ekologii dobrze ilustruje przykład św. Franciszka z Asyżu.

W tradycji franciszkańskiej istotne jest to, że troska o stworzenie nie jest środkiem, ale celem. Tak samo jak realizowany do dziś przez franciszkanów ideał ubóstwa sam w sobie nie stanowi celu – jest zaledwie sposobem jego realizacji. Kierunkiem dążeń jest oczywiście Chrystus, życie według wzoru przekazanego nam w Ewangelii. Warto zwrócić uwagę, jak w duchowości franciszkańskiej rozumiane jest szczególnie posłannictwo człowieka, który ma dbać o przyrodę. Franciszek, przywiązując tak dużą wagę do dobrostanu zwierząt i przyrody nieożywionej, powtarzał niejako misję Chrystusa, który z Boga stał się człowiekiem, aby wziąć za nas odpowiedzialność. Święty Franciszek czyni podobnie – w swojej ziemskiej posłudze mamy naśladować Jezusa. Dlatego tak jak Bóg stał się człowiekiem, żeby odkupić ludzkość, tak człowiek został powołany, aby z pozycji zwierzęcia wziąć odpowiedzialność za świat. Franciszek, obecny w popkulturze przede wszystkim jako prostoduszny wesołek, jest odpowiedzialnym, czułym zarządcą (*Laudato Si*), który nazywa zwierzęta braćmi po to, aby troszczyć się o nie w imię godności Stworzenia.

Zarówno w duchowości starożytnych ascetów, jak i w duchowości franciszkańskiej zachwyca dziś przede wszystkim ich aspekt praktyczny, chciałoby się powiedzieć – „męski”. Proste zadanie: ograniczyć siebie i uporządkować to, co jest najbardziej pozbawione ładu. Nie jest to chrześcijaństwo nastawione wyłącznie na kontemplację i modlitwę – choć są to konieczne warunki, aby post miał szansę powodzenia – posiada natomiast pewien element ćwiczeń duchowych, które bezpośrednio dotyczą codziennej rzeczywistości. Z tego też powodu są konieczne, jeśli chcemy myśleć o chrześcijańskiej ekologii.

TRZY SŁABOŚCI EKOLOGICZNEGO LIFESTYLE’U

Gdyby pokusić się o ryzykowną generalizację, można byłoby stwierdzić, że w niechrześcijańskim światopoglądzie ekologicznym obecne są trzy słabości. Po pierwsze, w pismach niektórych popularnych autorów – na przykład u Pe-

tera Singera – mamy do czynienia z deklaracyjnym odejściem od antropocentryzmu. Taki pogląd, zdaniem australijskiego etyka, zawsze kończy się tzw. szowinizmem gatunkowym. Jeśli będziemy myśleć o człowieku jak o „królu dżungli”, inne stworzenia zawsze będziemy traktowali instrumentalnie, krzywdząc i niszcząc przyrodę ożywioną. Nasze postawy nigdy nie będą prawdziwie ekologiczne, bo zawsze – wychodząc od takich założeń – nawet najbardziej błahy interes ludzki będziemy przedkładać nad interes całej biosfery.

Słabością takiego podejścia jest uchylanie się od odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Jeśli, jak chce tego Bruno Latour, żyjemy dziś w epoce tzw. antropocenu, a więc w epoce geologicznej, w której człowiek ma bezprecedensowy wpływ na stan Ziemi, to rezygnacja z władzy nad stworzeniem może być równoznaczna ze zrzeczeniem się obowiązku troski za nie. Pogląd proponowany przez Singera, obecny dziś w debacie publicznej, może skończyć się swoistą dezercją: jeśli nie powinniśmy władać przyrodą, nie możemy się o nią troszczyć. Niech każdy gatunek żyje swoim życiem, resztę zastąpi natura.

Raczej nie zastąpi. Dużo rozsądniejsze wydaje się rozwiązanie zaproponowane przez papieża Franciszka, który określa rolę człowieka jako odpowiedzialnego zarządcy; właśnie dlatego, że mamy dziś bezprecedensowy wpływ na przyrodę, tradycyjne koncepcje filozoficzne nie straciły nic ze swojej aktualności.

Drugą słabością niechrześcijańskiego światopoglądu ekologicznego jest ryzyko banalizacji proponowanego lifestyle’u. Na fali popularności książki Carla Honoré’a slow life został uzupełniony przez slow food, slow fashion, slow travel, slow parenting czy nawet slow sex. Każdy z tych elementów ulega oczywiście monetyzacji, tworząc konkretną ofertę konsumencką, jednocześnie jednak generuje kolejne gałęzie gospodarki kapitalistycznej. Ludzie upatrujący nadziei w prostych życiowych poradach są po prostu wykorzystywani. Za sprzedawanymi ideami stoi „wyższa” idea – finansowy zysk.

Ruch chrześcijańskiej ekologii, korzystający z tradycji ascetycznej i franciszkańskiej, odwraca tę logikę. Życie ekologiczne nie jest deklarowanym celem tej drogi, ale środkiem dążącym do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiego życia, a więc zbliżenia się do Boga. Dlatego nie może być jeszcze jednym wariantem lifestyle'u, kolejnym poradnikiem na półce obok publikacji dotyczących diety, jogi i zarządzania. Jest trwałą formą życia zapisaną w wielowiekowej tradycji.

Trzecią słabością niechrześcijańskiego światopoglądu ekologicznego jest radykalny dualizm ekologii realizowanej w skali mikro i makro. Oddolni aktywiści, często tak emocjonalni i sfrustrowani, nie czują własnego sprawstwa, bo związek między zakupem bambusowej szczoteczki do zębów a ocaleniem klimatu przed zagładą wydaje się co najmniej nieoczywisty. Politycy zaś, nawet jeśli również starają się „być eko”, często nie mogą lub nie chcą podejmować strategicznych, a więc zawsze trudnych decyzji.

W tym zakresie chrześcijaństwo nie ma atrakcyjnej dla nowoczesności odpowiedzi. Wezwanie Kościoła pozostaje również wezwaniem

skierowanym w stronę polityków, którzy – przynajmniej ci nominalnie chrześcijańscy – powinni respektować zasady chrześcijańskiej ekologii w taki sam sposób jak czynią to zwykli obywatele. Oczywiście wiara w realizację tego postulatów to mrzonka: niezależnie od wyznawanej wiary i afiliacji ideowej polityk zawsze pozostaje uwikłany w doczesny system polityczny.

Nasza walka o klimat, dobrostan zwierząt i przyrody nieożywionej nie jest jednak walką na śmierć i życie. „Przemija bowiem postać tego świata” – musimy wytrwale i z determinacją dążyć do tak nakreślonych celów, ale nie od nas ostatecznie zależy, czy będziemy powołani do ich osiągnięcia. Stąd też chrześcijanie, którzy w imię ascezy i zbliżenia do Boga dbają o przyrodę, nie odczuwają frustracji i bezsilnego gniewu. Trwają w pokorze.

KONSTANTY PILAWA

Współredaktor naczelny czasopisma idei „Pressje”. Redaktor, wydawca i szef działu „Kultura nieoczywista” na portalu opinii Klubu Jagiellońskiego. Przygotowuje doktorat z filozofii politycznej oświeconego sarmatyzmu w Szkole Doktorskiej Akademii Ignatianum w Krakowie.

ZIELONY ASCETYZM

Jak w sposób praktyczny realizować chrześcijańską wizję slow-life?
Proponujemy trzy różnorodne podejścia: oparcie się o katolicką liturgię,
sięgnięcie do koncepcji ojkofilii autorstwa Rogera Scrutona oraz
inspirację jedną konkretną biografią.

LITURGIA KATOLICKA A DUCH TURBOKAPITALIZMU

PAWEŁ GRAD

Istnieje pokusa, aby w prosty sposób przeciwstawić katolicyzm światu. Aby stworzyć z niego kolejny kontrkulturowy projekt, alternatywny styl życia, religijny odpowiednik popularnych ostatnio propozycji slow-life'u spod znaku filozofii hygge i tym podobnych. Tymczasem katolicka forma życia nie da się zredukować do żadnego religijnego mindfulnessu.

LENIWY JAK KATOLIK?

„Powierzchnowa analiza i pewne współczesne wrażenia mogłyby skłaniać do sformułowania tego przeciwieństwa w ten sposób, że to większa »obcość wobec świata« katolicyzmu, ascetyczne rysy wskazywane przez jego największe ideały musiały wpajać jego wyznawcom największą indyferencję wobec dóbr tego świata. (...) Katolik jest [...] spokojniejszy; wyposażony w słabszą dążność do zarabiania, większą wagę przypisuje możliwie bezpiecznemu życiu, nawet z mniejszymi dochodami, niż życiu niepewnemu i pobudzającemu, ale mogącemu przynieść honor i bogactwo. Ludowe żartobliwe porzekadło mówi: albo jeść dobrze, albo spać spokojnie. W przypadku, którym się tu zajmujemy protestant chciałby jeść dobrze, a katolik spać spokojnie” – tak o katolicyzmie pisał klasyk socjologii Max Weber.

Stereotyp leniwego katolika ma dość długą historię. Sięga swoimi korzeniami sięga protestanckich filipik przeciwko „próżniaczemu” życiu mnichów. Niepogodzony z nowoczesnością, niezdolny do samodyscypliny i wyrzeczeń związanych z pracą według reguł narzuconych przez kapitalizm, zacofany, niechętny wobec modernizacji technologicznej i społecznej – taki obraz katolika rzeczywiście może narzucać się przy „powierzchnowej analizie”. Pomyślmy o gorącym katolicyzmie południa Włoch, o biednej i uciskanej Irlandii, o słowacko-czeskim antagonizmie ekonomiczno-religijnym, o różnicy między katolickimi a protestanckimi kantonami w Szwajcarii, pomyślmy o historii wielkiego przemysłu Polsce. Coś jakby jest na rzeczy...

A jednak już Max Weber wiedział, że mamy tu do czynienia raczej z „powierzchnową analizą i współczesnymi wrażeniami” niż efektem

rzetelnych badań i bezstronnej obserwacji. Jak wyjaśnić pojawienie się załazków gospodarki kapitalistycznej w średniowiecznych, gorliwie katolickich i zasobnych miastach północy Włoch? Jak można przeoczyć, że bieda Irlandii przez wieki wynikała nie z różnic religijnych, ale z politycznej dominacji Anglii, która to dominacja zaczęła się w czasach, gdy Anglia była jeszcze katolicka? Podobnie w przypadku Czech i Szwajcarii pozostaje trudne do rozstrzygnięcia, pytanie czy różnica wyznaniowa była przyczyną, czy może raczej okolicznością towarzyszącą niezależnie powstałym różnicom ekonomicznym i politycznym. Wreszcie Polska – w porządku, może w XIX wieku nie przeżyliśmy swojego skoku w nowoczesność (ale czy z powodu wyznania czy raczej geopolitycznego przeznaczenia?), za to od przełomu XX i XXI wieku nasz (niektórzy dodaliby: rzekomo) katolicki kraj zaharowuje się, żeby „jeść tak dobrze” jak na Zachodzie, dla którego skądinąd pozostaje rezerwuarem taniej i bardzo zmobilizowanej siły roboczej.

Czyli to nie takie proste. Niemniej nawet mądry Max Weber, który rozumiał komplikację tej materii, wiedział jednocześnie, że między chrześcijaństwem (i jego „denominacjami”) a kapitalistyczną nowoczesnością zachodzą głębokie oddziaływania, które nie pozostawiają obu stron tej relacji niezmiennymi. O te oddziaływania warto pytać zwłaszcza wtedy, gdy żyjemy – na skutek szeregu typowo późnnowoczesnych nieporozumień – w przekonaniu, że religia to pewna „tożsamość” albo „styl życia” znajdujący się na zupełnie innej płaszczyźnie niż nasza praca, aspiracje, nawyki i sposób spędzania wolnego czasu. Bynajmniej. Rzeczywistość późnego kapitalizmu to współczesna postać „tego świata”, w którym przychodzi nam walczyć o zbawienie naszej duszy. Warto zastanowić się, w jaki sposób wpływa to na życie religijne i jak życie religijne może wpływać na ten świat.

Skupmy się na kwestiach związanych z katolicką liturgią, która nie tylko jest „źródłem i szczytem” katolickiego życia, ale rzeczywistością angażującą nasze nawyki, ciało i percepcję, a więc

sfery bardzo silnie przekształcane przez styl życia późnej nowoczesności. W tym kontekście chciałbym wskazać na dwie rzeczy. Po pierwsze: „dzieło Boże”, kult, będący wyrazem i nieodłącznym narzędziem żywej wiary, wymaga zerwania z obłędem „tego świata”, czyli świata późnego kapitalizmu. Po drugie: choć katolicka liturgia wymaga tego zerwania, nie jest ona kolejnym alternatywnym lifestyle’em, jakimś „źródłem i szczytem” duchowości słow, która pozwala kompensować przeciążenia wywoływane życiem w warunkach turbokapitalizmu.



KULTURA ROZPROSZENIA I REKOLEKCJE ŚW. AUGUSTYNA

Na temat bolesnych skutków życia w późnym kapitalizmie, w którym znaczenie ciężkiego przemysłu spadło, wzrosło znaczenie usług oraz nastąpił rozkwit mediów cyfrowych, napisano setki książek i stworzono tysiące memów. Stereotyp, w którym jednak jest ziarno prawdy, mówi, że jest to życie niestabilne i stresujące, w którym zagrożenia nie są może tak naturalne jak w społeczeństwach nowoczesnych i wcze-

sno-kapitalistycznych, ale za to mocniej odbijają się na naszej psychice i dobrostanie duchowym.

Ilość przyswajanych bodźców, konieczność szybkiej adaptacji do równoległe odgrywanych wzajemnie niekompatybilnych ról społecznych, niepewna struktura zatrudnienia, zatarcie się granicy między pracą i odpoczynkiem, wymóg lub neurotyczna potrzeba nieustannej dostępności, utrata prywatności, rozluźnienie więzi rodzinnych, zapośredniczenie życia w świecie cyfrowych symulaków – tę wyliczankę haseł, z których każde wywołuje u większości z nas natychmiastowe skojarzenia, można by długo kontynuować.

Z pozoru chrześcijaństwo, a zwłaszcza jego tradycja ucieleśniona w liturgii katolickiej, wydaje się czymś, co stanowi bezpośrednią antytezę wspomnianych konsekwencji późnonowoczesnego życia. Skoncentrowana na Jednym, kontemplatywna, jasno wyznaczająca role swoim wyznawcom, wyłączona z codziennej krzątaniny, wspólnotowa. Przebodźcowanemu, wyobcowanemu z własnego ciała i żyjącego w sieci cyfrowych interakcji człowiekowi sama konieczność skupienia się przez kilka minut dziennie, by – na przykład – odmówić różaniec i razem z całą sekwencją dobrze znanych słów i gestów podporządkować się czemuś jednemu, może wydawać się sposobem na wyzwolenie.

Jeśli do tych mikrostruktur nawyków i osobistych ćwiczeń duchowych dołożymy makrostruktury roku liturgicznego, obchodów świąt Pańskich i wspomnień Jego świętych, wreszcie całe tysiąclecie tradycji Kościoła, w którą wierny włącza się swoją modlitwą i swoim zmaganiem duchowym, to uzyskamy obraz czegoś, co właściwie można by zapakować do podręcznika minfulnessu inspirowanego katolicyzmem. Podręcznik taki mógłby wejść na rynek bogatej oferty antidotów, po które sięga schorowany człowiek późnej nowoczesności, aby jakoś przetrwać tę niewolę, w którą się oddał. Na pewno wyszłoby mu to bardziej na zdrowie niż weekendowy reset przy alkoholu i serialach.

Coś w tym jest, jednakże od razu czujemy, że tracimy z oczu coś istotnego. Otóż wiara i tradycja, w tym liturgia Kościoła, nie są propozycją terapeutyczną (choć mogą mieć terapeutyczne skutki). Również tak zwana „późna nowoczesność” ma swoje swoiste bolączki – przed chwilą częściowo wskazane – jednakże jej swoistość nie polega na tym, że dostarcza zbyt wielu bodźców, okłamuje, odrywa od życia duchowego i zmusza do życia gdzieś poza sobą, w zapomnieniu własnego przeznaczenia.

Pod pewnymi względami przymus i poddanie koniecznościom życiowym istotnie utrudniającym życie duchowe są dziś nieporównanie mniejsze niż dawniej. W Kościele, w szczególności w jego wspólnotach oddanych całkowicie służbie Bożej, zwłaszcza tej liturgicznej (jak u mnichów), zawsze obecne było przeświadczenie, że „świat” poza granicami klasztoru jest niebezpieczny przede wszystkim dlatego, że odciąga siłą swoich konieczności od życia duchowego. Wśród tych konieczności były też, a może przede wszystkim, takie, które skądinąd uznawano za sprawiedliwe: praca, rodzina czy służba polityczna (ta ostatnia u znaczącej mniejszości). Pomyślmy o niezbyt długim, pełnym wycieńczającej pracy życiu przednowoczesnego chłopca. Czy jego psychofizyczna kondycja była dużo lepsza niż dzisiejszego pracownika korporacji? Oczywiście, w chrześcijańskiej Europie jego życie obudowane było gęstą siatką rytuału, która potrafiła uczynić jego życie wielkim (z duchowego punktu widzenia), nawet jeśli było to życie ciężkie, czasem wręcz zwierzęce w swoim znoju.

Rozważania św. Augustyna o czasie, czytane często jako autonomiczna spekulacja filozoficzna o naturze tego zjawiska, są tak naprawdę częścią dzieła dotyczącego nawrócenia. Swoje życie przed nawróceniem, życie człowieka ambitnego i walczącego o uznanie retora, a zarazem miłośnika widowisk teatralnych (ówczesny teatr nie był bynajmniej teatrem klasycznym w dzisiejszym rozumieniu) oraz rozwiązłego młodzieńca, Augustyn określa jako życie „w rozproszeniu”. Mnogość „bodźców” i gonitwa wyniszczających

go pragnień sprawiała, że nagromadzenie zdarzeń i przeżyć nie układało się w żaden spójny wzór, w uporządkowaną całość mającą swój jasno określony cel, a przez to przynoszącą zadowolenie i spokój. Każde indywidualne przeżycie było silne i pociągające, ale ich nagromadzenie oraz skutki były dla Augustyna unieszczęśliwiający. Odnalezienie Boga w duszy – w tej samej duszy, która mierzy czas i transcenduje każdą chwilę, która przemija – pozwoliło Augustynowi zebrać swoje rozproszone życie w jedno, „pozbiierać się do kupy”, jak kolokwialnie można by oddać termin *recollectio*, używany w Wyznaniach przez Augustyna .



WSPÓŁCZESNE ŻYCIE „WYOBRAŻONYCH TOŻSAMOŚCI”

Z tej perspektywy kultura, w której żyjemy jest kulturą rozproszenia w takim samym stopniu, w jakim „ten świat” jest zawsze domeną nieporządku, rozpadu, chaosu, bezładu. Tak było w czasach św. Augustyna, tak jest i dziś. Tym,

co się zmienia, są przyczyny i charakter tego rozproszenia. Spośród kluczowych w tym kontekście zjawisk wyróżniających epokę późnej nowoczesności wymienilibym następujące.

Po pierwsze, zmiany charakteru pracy, która nie służy bezpośrednio własnemu przetrwaniu ani wytwarzaniu dóbr materialnych, a częściej polega na wykonywaniu ściśle określonych zadań na wąskim odcinku wyznaczonym przez bardzo złożony podział pracy społecznej. Dużo częściej niż kiedyś zadania te nie polegają już na zdobywaniu dóbr naturalnych będących bezpośrednim wytworem naszej pracy, ale na zarządzaniu procesami (lub ich fragmentami), które składają się na jeszcze większe procesy, często produkujące dobra, których finalnie w ogóle nie oglądamy.

Temu postępującemu procesowi dywersyfikacji i specjalizacji pracy oraz nakierowaniu jej na dobra „nienaturalne” towarzyszy ujednoczenie sposobów życia i preferencji oraz spłaszczenie hierarchii wzorców kulturowych. Mówiąc w skrócie: wszyscy ubieramy się dość podobnie, jemy podobne rzeczy, oglądamy te same seriale, mamy te same wzorce spędzania wolnego czasu, słuchamy podobnej muzyki itd. Oczywiście możemy mieć na to mniej lub więcej pieniędzy, ale odcienie różnic kulturowych, których doświadczamy obcując z mieszkańcami innych krajów i innych klas ekonomicznych globalnego Zachodu są naprawdę nieznaczne (Polska, jako ekonomicznie zaawansowany aspirant globalnego Zachodu, również ulega temu upodobnieniu pod względem aspiracji i stylu życia, nawet jeśli ekonomiczna i kulturowa baza wciąż stawia opór temu procesowi).

„Nagie życie” jest bardzo podobne, różnimy się natomiast swoimi „tożsamościami”. W efekcie doświadczamy wszystkiego, co nie sprowadza się do zarządzania naszą podobną u wszystkich egzystencją biologiczną (jedzeniem, pracą, rozrywką), jako „towaru kulturowego” albo „tożsamości”, które pozostają w dość luźnym związku z ową biologiczną podstawą naszego życia. To, w połączeniu ze wspomnianą denaturalizacją

pracy oraz wirtualizacją naszych doznań (chodzi o specyficzny dla mediów elektronicznych sposób zapośredniczenia naszego przeżywania świata), prowadzi ostatecznie do tego, że przeżywamy nasze życie mniej więcej w ten sposób, że ponad twardą, ale względnie stabilną w naszych czasach egzystencją biologiczną („zwykłym życiem”) przesuwają się pochód symulaków tożsamościowych, kulturowych, symbolicznych, spośród których możemy wybierać właściwie w bardzo arbitralny sposób.

Nadaje to późnonowoczesnemu rozproszeniu i bezładowi „tego świata” zupełnie swoisty charakter: nasze zwierzęce życie jest stabilne, żyjemy długo, rzadko ryzykujemy naszym życiem. Z drugiej strony nasza duchowa i psychiczna egzystencja odbywa się w próżni wytworzonej brakiem biologicznego nacisku – sfera ta wydaje nam się obszarem wolnych wyborów bez zobowiązań i konsekwencji, bytów nie realnych a „wyobrażonych”, konstruowanych tożsamości. Tutaj nic nie jest stabilne, wszystko się zmienia, a zarazem jakby nic nie jest naprawdę.



KATOLICKI MINDFULNESS?

Liturgia i duchowość katolicka, postrzegane jako narzędzia kompensacji późnonowoczesnego rozproszenia, składałyby się właśnie na taką „tożsamość”, tworząc religijnie zabarwioną technikę poprawiania dobrostanu psychicznego. Owszem: życie tradycją i liturgią Kościoła, czyli po prostu korzystanie z całego skarbcza narzędzi, jakie katolik ma do dyspozycji, aby wzmocnić swoją żywą wiarę i pozwalać jej owocować, musi oznaczać nawrócenie się ze sposobu życia „tego świata”. Czasem będzie to oznaczało proste zerwanie: odmowę lub ograniczenie udziału w sposobie życia tego świata.

Tak na przykład z pewnością rzeczywisty udział w życiu liturgicznym Kościoła wymaga zerwania z postrzeganiem jej jako symulakru będącego „konstruktem symbolicznym” zaspokajającym nasze potrzeby duchowe. Często jednak – a zapewne wiele współczesnych nawyków ma taki właśnie charakter – to nawrócenie oznaczać będzie nie tyle zerwanie, co właśnie uporządkowanie działań, które bez tej orientacji przenikającej całą liturgię katolicką, orientacji na Boga, musiały być raczej narzędziami rozproszenia. Św. Augustyn powściągnął swoje rozpasane namiętności i przestał chodzić do teatru, ale swoich umiejętności retora użył do głoszenia kazań i pracy teologa.

Jest to pewna ogólna reguła: łaska i jej narzędzia, takie jak kult, potrafią (ale nie muszą) przeciąć nasze nawyki czy odmienić naszą kulturę. Jednakże kierunek działania łaski pokrywa się na pewnym odcinku z naturalnymi dążeniami, które znajdują swój wyraz w tychże nawykach i kulturze. Wynika to z tego, że cele naturalne – co do zasady – uzyskują swoje wypełnienie dzięki łasce w perspektywie ostatecznej, choć cele nadprzyrodzone nieskończenie je przekraczają, a w perspektywie doczesnej łaska musi czasem usuwać, jako przeszkody, dążenia nabudowane na dążeniach naturalnych. W efekcie, gdy obserwujemy momenty zetknięcia się działania łaski z naszą kulturą i sposobem życia (dzieł naszej naznaczonej grzechem natury),

może powstać wrażenie, że łaska przychodzi po to, aby je zniszczyć albo zmienić. Czasem to robi, ale nie po to przychodzi.

Liturgia katolicka nie stanowi więc po prostu „odpowiedzi” na kulturę rozproszenia, a tam, gdzie ją rzeczywiście zmienia, czyni to nie przez „zmniejszenie ilości bodźców”, „wyciszenie”, ale przez zorientowanie wszystkiego na Boga. Liturgia mierzy dalej, w kierunku horyzontu nadprzyrodzonego, a przyrodzony zmienia niejako po drodze, jako konieczny środek.

Gdy zdarzyło mi się kilka razy w życiu trafić na krótko, na parę dni, do tradycyjnego klasztoru benedyktyńskiego z zamiarem zaledwie częściowego – takiego, jakie jest możliwe dla „gościa” z zewnątrz – uczestnictwa w jego życiu liturgicznym, reakcją mojego organizmu było zmęczenie. Jeśli ustępowało, to na krótko przed końcem mojego pobytu. Zmęczenie to wynikało z faktu, że zanurzenie w tryb życia całkowicie przeniknięty służbą Bogu jest dla kogoś „ze świata” męczące, bo wymaga wielu cnót i nawyków, których nie wyrabiamy żyjąc w świecie.

Pobudka o świecie, długie, choć podzielone, godziny w chórze, praca fizyczna, która wbrew bukolicznym przekonaniom bywa w murach klasztornych naprawdę ciężka i pośpieszna, by zmieścić się w tych skromnych ramach dnia nie wypełnionych chórem – to wszystko nie wygląda jak wyjazdowe warsztaty mindfulnessu. Jest to raczej intensywny, choć nie drakoński, kurs w „szkole służby Bożej”.

Ktoś może powie, że klasztor to ekstremalny przykład, ale nawet utrzymanie dyscypliny

modlitwy w ciągu dnia czy włączanie się w życie Chrystusa i Kościoła poprzez uczestnictwo w cyklu roku liturgicznego również bywają „męczące”; wymagają uwagi, skupienia, a czasem po prostu poświęcenia. Nie zawsze są czymś, co pozwala nam odpocząć lub „zwolnić”. Rzeczywiście jednak dysponowanie czasem i siłami, aby w tym wszystkim brać udział, wymaga pewnego wycofania ze współczesnej kultury rozproszenia.

CYWILIZACJA JAKO PRODUKT UBOCZNY DZIAŁANIA ŁASKI

Stąd prawdopodobnie może wynikać mylne wrażenie, jakoby liturgia katolicka stanowiła potencjalnie „antidotum” lub „przeciwagę” dla stylu życia późnego kapitalizmu. Tak jednak nie jest: usuwa ona niejako „przy okazji” pewne szkodliwe nawyki tego świata, aby zrobić miejsce na kult prawdziwego Boga i skierować całość życia ludzkiego ku Niemu. Zawsze warto w tym kontekście przypomnieć *Przemówienie do przedstawicieli ludzi kultury* Benedykta XVI, który wyłożył tę zasadę katolickiej „teologii politycznej” bardzo jasno.

Celem liturgii katolickiej nie jest jednak usuwanie, ani nawet budowanie jakiegokolwiek kontr-kultury. Na tym właśnie polega pułapka myślenia w kategoriach jakiegokolwiek „opcji katolickiej” albo „opcji Benedykta”: katolicyzm i jego serce, służba Boża, ma skutki cywilizacyjne, ale te skutki nie są jego zasadniczym celem. Jego celem jest co innego: szukanie Boga, *quaerere Deum* i zorientowanie człowieka ku Niemu.

PAWEŁ GRAD

Redaktor pisma „Christianitas”. Autor książki *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pa-mięci*. Przygotowuje doktorat z filozofii w SNS IFiS PAN. Junior Visiting Fellow Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

IDEA I PRAKTYKA OJKOFILII WEDŁUG ROGERA SCRUTONA

BERNADETA GOŁĘBIEWSKA

Jak konserwatysta może odnaleźć się w sytuacji kryzysu ekologicznego? Inspirującą odpowiedź na to pytanie znajdziemy w idei i praktyce ojkofilii autorstwa brytyjskiego filozofa Rogera Scrutona. W telegraficznym skrócie chodzi tu o lokalizm, oddolność, samoorganizację i umiłowanie miejsca, w którym przyszło nam wieść życie.

OJKOFILIA ZNACZY KOCHAĆ SWÓJ DOM

W optyce autora *Zielonego konserwatyzmu* punktem wyjścia do ochrony środowiska jest umiłowanie miejsca, w którym przyszło nam żyć. Ojkofilia oznacza właśnie miłość do własnego domu. Zdaniem Scrutona rozwiązanie problemów o skali globalnej wymaga odwołania się do tego, co lokalne. Ojkofilia bywa również impulsem do osobistego zaangażowania – jesteśmy skłonni bronić miejsca, w którym żyjemy. Prowadzi do pogłębiania relacji z ludźmi poprzez związki z tym co lokalne, bliskie codzienności. Potrzeba przywiązania i przynależności realizuje się we wspólnocie, w konkretnym miejscu.

Kultura tymczasowości prowadzi natomiast do nadmiernej eksploatacji zasobów, jak w przypadku paliw kopalnych. Ojkofilia, jak przekonuje Scruton, „nakazuje nam, abyśmy kochali, a nie wykorzystywali; szanowali, a nie wyciskali. Zachęca nas do patrzenia na rzeczy w naszym domowym krajobrazie tak jak patrzymy na osoby, nie ja na środki tylko, ale jak na cele same w sobie”. Z niej wypływa umiłowanie piękna i szacunek dla sfery sacrum. Rzeczy uznawane są za wartościowe same w sobie, posiadające wartość pierwotną. Przejawy ojkofilii są bardziej wyraźne wśród rdzennej ludności na całym świecie, co odsyła nas choćby do ostatniej adhortacji papieskiej *Querida Amazonia*.

Środowisko naturalne otaczane jest u południowoamerykańskich Indian większym szacunkiem i troską. Żyją zgodnie z przekonaniem, że „ojczyzna to miejsce, w którym jest ci dobrze”. Swoją miłość do kraju wyrażają w nauce: „Kochaj ziemię. Odziedziczyłeś ją po swoich rodzicach, by pożyczyć ją swoim dzieciom”. Takie podejście w swojej prostocie realizuje postulat sprawiedliwości międzypokoleniowej, naruszonej obecnie w wyniku degradacji planety i katastrofy klimatycznej. Jak można zatem wzmacniać ojkofilię?

LOKALNE ZAANGAŻOWANIE ZAMIAST WSZĘDOBYLSKIEGO „KAPITANA PAŃSTWO”

Jako konserwatysta Scruton kładzie silny nacisk na znaczenie autonomicznych stowarzyszeń i organizacji niezależnych od państwa.

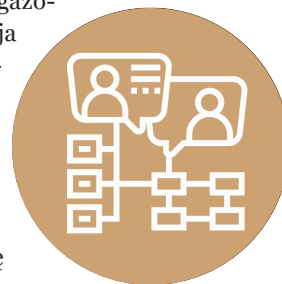
Mają one charakter autoteliczny: funkcjonują poza logiką realizacji konkretnego celu, niejako stale „towarzyszą” życiu ich członków. Są to stowarzyszenia na rzecz rozwoju lokalnego (konkretnych gmin i miejscowości), lokalnych przedsiębiorców działających

w logice ekonomii społecznej czy różnego rodzaju spółdzielnie.

W tym modelu rolę rządu jest godzenie interesów różnych grup obywateli, a nie narzucanie im gotowych rozwiązań. Scentralizowane podejście lekceważy aspekt motywacyjny działań człowieka. W negocjacjach międzynarodowych rachunek doraźnych zysków i strat przeważa nad troską o przyszłość planety. Społeczeństwo obywatelskie może skutecznie radzić sobie z lokalnymi wyzwaniem bez ingerencji ze strony państwa. Jak przekonuje Scruton, stowarzyszenia obywatelskie są homeostatyczne – po identyfikacji błędów dążą do równowagi. Inicjatywy państwa mogą niszczyć pętle sprzężenia zwrotnego

i tłumić poczucie odpowiedzialności.

Problemy związane z ochroną środowiska naturalnego powinny być – według brytyjskiego filozofa – rozwiązywane przez tworzenie odpowiednich bodźców do zaangażowania społecznego (np. edukacja wzmacniająca myślenie w kategoriach lokalnych, domowe wychowanie bazujące na ojkofilii). Im bardziej odległe instytucje decydują o regulacjach, tym więcej patologii. Powyższa zasada odnosi się również do katastrofy klimatycznej, na którą decydenci starają się odpowiedzieć na poziomie międzynarodowym i krajowym.

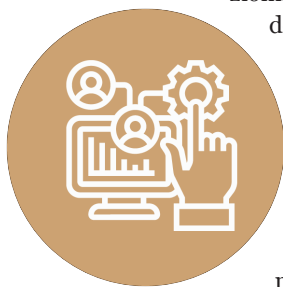


Scruton twierdzi, że ludzie tracą do siebie zaufanie, gdy państwo przejmuje odpowiedzialność za rozwiązywanie ich problemów. Należy pozwolić, powiada filozof, by ludzie sami reagovali na te problemy. Dzieje się to spontanicznie, w sposób, który równoważy koszty i korzyści, a jednocześnie minimalizuje ryzyko. Systemy homeostatyczne, do których należą wspólnoty lokalne, reagują natychmiast na zagrożenie dzięki dynamicznym sprzężeniom zwrotnym. W społecznościach lokalnych nie ma ludzi anonimowych i łatwiej o przypisanie konkretnej, osobowej odpowiedzialności. Rozwiązania problemów na poziomie lokalnym korzystają ze zdolności do reakcji i samoregulacji, natomiast odgórne reguły mogą osłabiać spontaniczne inicjatywy i chęć współpracy.

PRAKTYCZNY WYMIAR OJKOFILII

Zdaniem Scrutona system prawny powinien odwoływać się do narodowej tożsamości. Niezmiernie ważne jest przy tym poczucie przynależności, lojalność wobec wspólnoty. Rząd powinien wspierać osobistą inicjatywę, a państwo podejmować się tylko tych zadań, których nie mogą zrealizować obywatele, co odpowia-

da katolickiej zasadzie subsydiarności. Chodzi o rozsądny podział odpowiedzialności, tak żeby ograniczyć niedoskonałości rynku, wynikające z asymetrii informacji, np. pokusę nadużycia czy negatywną selekcję. Prawo zdaje egzamin jedynie wtedy, gdy jest konsekwentnie egzekwowane. Musi istnieć społeczna norma praworządności – przestrzeganie prawa powinno być postrzegane jako pożądane. Jest to utrudnione, gdy regulacje obarczone są błędami już na poziomie swych założeń i nie prowadzą do zakładanych skutków.



Scruton krytykuje dotacje dla rolników, ponieważ prowadzą do nadprodukcji. Regulacje, które miały rozwiązać jeden problem, prowadzą do kolejnych. Scruton postuluje wspieranie drobnych rolników: postuluje odrzucenie przepisów, które blokują swobodną działalność i umożliwić sprzedaż „w bramie” lub na targu bez opakowań. Lokalna gospodarka żywnościowa pozwoli na bardziej zrównoważone rolnictwo i internalizację kosztów – w środowisku lokalnym łatwiej o kontrolę. Koszty transportu powinny być ponoszone przez konsumentów, np. podatek paliwowy lub podatek od użytkowania dróg.

Ciekawą propozycją Scrutona jest decentralizacja produkcji energii. W większości krajów główne decyzje inwestycyjne w tym sektorze należą do polityków oraz dużych koncernów. W systemie zdecentralizowanym rośnie znacznie prosumentów oraz mniejszych producentów (opierających się na źródłach odnawialnych). Tworzy to silne bodźce do maksymalizacji oszczędności. Według Scrutona jedyną inicjatywą regulacyjną na poziomie państwa powinien być jednolity podatek od emisji dwutlenku węgla (bez względu na kraj pochodzenia produktu).

Scruton zwraca również uwagę na znaczenie piękna dla organizacji życia społecznego. Według niego piękno jest narzędziem koordynu-

jącym – jednoczy ludzi, wspiera dostosowywanie się i zgodę. Planowanie zagospodarowania przestrzeni powinno się opierać na osądzie estetycznym. W przypadku miast ważna jest obrona struktury ulicy. Te ostatnie powinny być miejscem życia publicznego, wspierać działalność ludzi. Centrum miasta powinno składać się z budynków użyteczności publicznej, miejsc pracy i odpoczynku, przestrzeni wspólnej. Scruton krytykuje modernistyczny styl projektowania domów mieszkalnych oraz inwestowanie w trasy szybkiego ruchu, które nie pozwalają na autentyczne zasiedlenie, „szatkując” przestrzeń. Piękno, powiada filozof, budzi miłość do przyrody, jest istotą ojkofilii.

Scruton przygląda się ludziom jako istotom odpowiedzialnym, aktywnym w życiu publicznym i zaangażowanym w ochronę lokalnego środowiska naturalnego. Dostrzega w człowieku coś więcej niż homo oeconomicus, który dąży do zaspokojenia swoich indywidualnych pragnień. Przekonuje, że „jesteśmy stworzeniami budującymi domy, współpracującymi w poszukiwaniu immanentnych wartości i ważne są dla nas cele, a nie środki naszej egzystencji”.

OJKOFILIA – POLSKIE STUDIUM PRZYPADKU

Na naszym krajowym podwórku warto wskazać na działalność Stowarzyszenia Ekologiczno-Kulturalnego Ziarno w Grzybowie, które promuje rolnictwo ekologiczne i edukuje w tym zakresie oraz organizuje kursy szkoły ludowej dla dorosłych mieszkańców wsi. Stowarzyszenie zajmuje się szeroko pojętą pracą na rzecz społeczności lokalnej, np. inicjując programy stypendialne, Koalicję Młodzi Razem działającą na rzecz młodzieży wiejskiej, wreszcie – wydaje lokalną gazetę. Wśród celów statutowych stowarzyszenia znajdziemy m.in. działanie na rzecz harmonii w środowisku przyrodniczym, stosun-



kach społecznych i ekonomicznych, tworzenie warunków do produkcji żywności naturalnej, działania na rzecz rozwoju demokracji lokalnej, działalność charytatywną na rzecz osób z rodzin zagrożonych społecznie i ekonomicznie.

Członkowie Stowarzyszenia, mimo tak bogatego zakresu działalności, tworzą wspólnotę opartą na osobistych relacjach. Za każdą inicjatywą Ziarna stoją ludzie, którzy wspierają się w działaniach, mają ze sobą bezpośredni kontakt, spotykają się w ramach integracji, spotkań strategicznych, czy wyjazdów studyjnych. Nad kierunkiem rozwoju organizacji czuwają jego inicjatorzy: Peter Stratenwerth oraz Ewa Smuk-Stratenwerth.

Małżeństwo stało się motorem zmian w Grzybowie, włączając w działalność społeczną i edukacyjną lokalnych rolników i mieszkańców. Do gospodarstwa przyjeżdżają studenci i wolontariusze z różnych środowisk i krajów. Na miejscu uczą się ekologii w praktyce, ale też czerpią inspirację do własnej aktywności. Poprzez naukę w działaniu oraz stały kontakt z gospodarzami mogą weryfikować swoje wizje i plany, które następnie realizują w innych miejscach.

—

Problemy związane z ochroną środowiska wymagają troski o wspólny dom, którym jest planeta; wymagają postawy ojkofilii, o jakiej pisał Scruton. Kluczowa jest osobista inicjatywa, uwalnianie potencjału ludzkiego, zachęcanie do pracy i wspieranie lokalnych rozwiązań. Edukacja powinna kształtować miłość do wspólnoty i miejsca, w którym przyszło nam żyć.

BERNADETA GOŁĘBIOWSKA

Doktorantka na Wydziale Nauk Ekonomicznych Uniwersytetu Warszawskiego. Wolontariusz i koordynator we wspólnocie Drabina Jakubowa oraz w Światowym Ruchu Katolików na Rzecz Środowiska.

ZIELONY KONSERWATYSTA Z GALICJI. O JANIE GWALBERCIE PAWLIKOWSKIM

MIKOŁAJ KWIATKOWSKI

Konserwatyzmowi nie jest dziś po drodze z ochroną przyrody. Z nieznanых przyczyn współcześni zachowawcy skupili się na konserwowaniu kulturowego status quo i obronie wąsko pojętego dziedzictwa kulturowego. Tymczasem jest to błąd, z powodu którego tracą z oczu najbardziej podstawowy wymiar dziedzictwa i zarazem miłości do ojczyzny, który wyraża się w umiłowaniu ziemi przodków. Jan Gwalbert Pawlikowski tego błędu nie popełnił.

KONSERWATYWNY PROBLEM Z EKOLOGIĄ

Podejście do ochrony przyrody jest dziś, zwłaszcza w kręgach, które chcą uchodzić za konserwatywne, niejednorodne i bardzo rozmaicie formułowane. Unaocznily to nam dyskusje wokół ustawodawstwa zakazującego hodowli

zwierząt futerkowych oraz każdorazowe spory wokół polityki węglowej czy ingerencji w tereny parków krajobrazowych, rezerwatów i parków narodowych. Dla wielu ludzi o szeroko rozumianej konserwatywnej wrażliwości nie do przyjęcia wydają się rozwiązania, które miałyby, w ich odczuciu, zrównać status zwierzęcia

czy rośliny ze statusem człowieka – co zresztą pozostaje w zupełnym oderwaniu od pierwotnych intencji myślicieli ekologicznych – a zatem sprowadzić rozbudowaną naturę człowieka do poziomu instynktownej natury zwierzęcia lub wegetatywnej rośliny.

Co łączy konserwatyzm – a więc wzniosłe idee i wartości – z ochroną przyrody? Na tak postawione pytanie należałoby odpowiedzieć, że właściwie wszystko, skoro względy doczesne, wydarzenia będące żywym dowodem realnego zagrożenia dla naszej egzystencji, takie jak płonące lasy Amazonii oraz topniejący lód na biegunach Ziemi i na Syberii, nie są dostatecznie przekonującym argumentem.

Błędne rozumienie refleksji ekologicznej wynika w moim odczuciu z pewnego pomieszania pojęć, które próbuje się filtrować przez kategorie teologiczne. Kard. Stefan Wyszyński w *Duchu pracy ludzkiej* pisze: „[W]okół siebie widzimy owoce pracy – świadectwo pracy. Zmienia ona oblicze ziemi, zmieni ludzi i ich oblicza. Ziemia zyskuje coraz to nowy wygląd, obraz jej nie jest ten sam, co przed wiekiem, a tym mniej sprzed tysiąca, dwóch tysięcy lat. Praca cywilizuje ziemię. Wystarczy dla przykładu porównać dżunglę afrykańską, gdzie dotąd żadnej pracy nie dokonano, z ziemią holenderską, gdzie nawet morze wypchnięto z ojczyzny i dno jego uprawiano. Praca ludzka czyni ziemię bardziej ludzką i bliższą Bogu, bardziej odpowiadającą jego myśli”.

Na pierwszy rzut oka sens tego wyводу wydaje się oczywisty: Prymas Tysiąclecia postuluje szeroką ingerencję w przyrodę, a techniczne przeobrażenie ziemi jest dobre jako nakazane przez Boga i cywilizujące świat. W takiej optyce osoba eksploatująca naturę zachowuje czyste sumienie – koniec końców po prostu realizuje ona wolę boską. Jednak w gruncie rzeczy tak nie jest.

Przyroda również jest sferą, do której stosują się kategorie dobra i zła – zwierzę odczuwa ból tak samo, jak człowiek, natomiast niszcze-

nie roślin nadal jest zachowaniem nagannym, analogicznym choćby do destrukcji własności publicznej w mieście. Przekonują o tym papież Jan Paweł II oraz Franciszek, którzy w ramach etyki chrześcijańskiej rozwijali także program etyki środowiskowej.

Przeciwnicy ekologii, jeżeli nie przyjmą argumentu z etyki chrześcijańskiej, mogą odwołać się do argumentu gospodarczego, wskazującego na konieczność technicznego przetwarzania fauny i flory w imię rozwoju ekonomicznego przedsiębiorstw i w konsekwencji bogacenia się społeczeństwa i państwa.

Odpowiada im Thomas Stearns Eliot, prywatnie zdeklarowany konserwatysta, w swoim dziele z 1939 r. *Idea społeczeństwa obywatelskiego*: „Mamy świadomość, iż organizowanie społeczeństwa na zasadzie prywatnego zysku, podobnie jak niszczenie sfery publicznej, prowadzi zarówno do wypaczenia człowieczeństwa przez niekontrolowane uprzedmiotowienie, jak i do wyczerpania bogactwa naturalnych. Wystarczy tylko wspomnieć, jako o przykładzie najświeższym w pamięci ogółu, o skutkach erozji ziemi – eksploatacji jej na wielką skalę dla zysku przez dwa pokolenia: są nim natychmiastowe korzyści, prowadzące do niedostatku i spustoszenia”. Przetworzenie natury i zysk ekonomiczny, zdobyty kosztem zła moralnego, jakim niewątpliwie jest wyjaławianie planety, nie jest kategorią z repertuaru myśli konserwatywnej. Rezygnacja z rozważnej eksploatacji przyrody i skazywanie przyszłych pokoleń na gorsze życie – to nie jest żaden konserwatyzm.

Myślę, że powyżej zarysowane zagadnienia pokazują nam integralną przynależność troski o naturę do imaginarium konserwatywnego. Jeśli chcemy to lepiej zrozumieć, warto odwołać się do życia i myśli Jana Gwalberta Pawlikowskiego, polityka, intelektualisty i działacza społecznego, jednego z ojców polskiej ochrony przyrody zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i intelektualnym. Refleksja nad dorobkiem tego myśliciela otwiera nowe perspektywy argumentacji na rzecz ekologii oraz stanowi inspirację

praktyczną dla naszych działań w ramach *zielonego ascetyzmu*.

ŻYWIOT NIETYPOWEGO GALICYJSKIEGO INTELIĞENTA

Pawlikowski w swoim życiu miał kilka miłości. Bezwzględnie były nimi góry, dzika przyroda oraz literatura, zwłaszcza romantyczna, szczególnie twórczość Juliusza Słowackiego. Wszystkie te pasje zlewały się w Pawlikowskim, co było widać w jego piśmarstwie: „[O]d czasu romantyzmu przyroda, stając się nieodzownym składnikiem poezji, stała się równocześnie składnikiem tego uczucia, które całą tę poezję przelewa, uczucia miłości ojczyzny. *Pan Tadeusz* jest dla nas księgą świętą jako epos naszych dziejów, ale jako epos naszej ziemi i nieba. Zresztą czy poezja nauczyła nas tego, czy i ona, i my mieliśmy wspólnego nauczyciela w tętnie tajemnym tej ziemi, dość, że tak jest: stepy i góry, pola i lasy, woda i trzęsawiska zdają się nam mówić własnym językiem, czuć ból i radość, którymi raduje się i smuci lud cały”.

Bohater niniejszego szkicu urodził się 18 marca 1860 r. w rodzinie ziemiańskiej w podkarpacie Medyce. Jego ojcem był Mieczysław Pawlikowski, matką Helena z Dzieduszyckich. Będąc dzieckiem, Jan Gwalbert spędził kilka powojstaniowych lat w Szwajcarii, co miało związek z karą więzienia, jaką odsiadywał jego ojciec, skazany za udział w walkach powstańczych. W 1867 r. Pawlikowscy powrócili do Galicji i przez cztery kolejne lata mieszkali w rodzinnym majątku w Radziszowie, skąd przenieśli się do Krakowa, gdzie młody Jan uczył się w elitarnym gimnazjum św. Anny. Jego głównymi zainteresowaniami były literatura, prawo, ekonomia i rolnictwo.

Po zdaniu egzaminu dojrzałości w 1878 r. Pawlikowski rozpoczął studia na wydziale prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, które zakończył w 1885 r. obroną doktoratu. W międzyczasie przez rok studiował ekonomię społeczną w Wiedniu. Lata studenckie stanowiły dla Jana okres inicjacji społecznej – był m.in. wicepre-

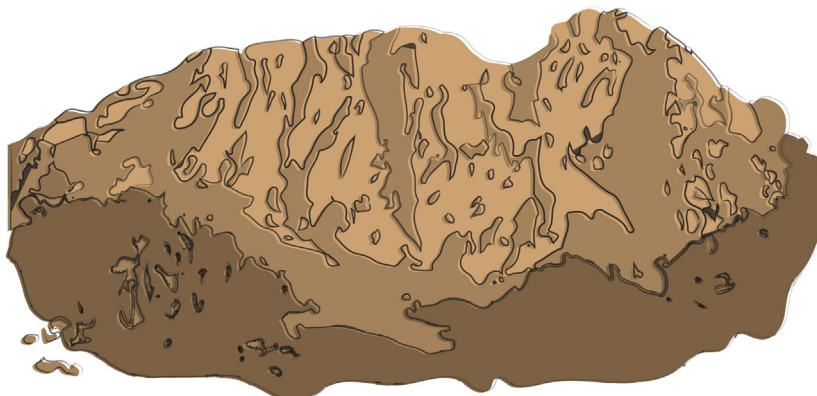
zesem, a następnie prezesem Czytelnicy Akademickiej oraz członkiem redakcji dwutygodnika studenckiego „Przyszłość”.

W publicystyce inspirował się pozytywizmem, krytykował politykę konserwatywnych Stańczyków oraz politykę egoizmu uprzywilejowanych grup społecznych, którym przeciwstawił program solidarności społecznej. Zwrócił wówczas uwagę na kulturę ludową, Podhale i Tatry, z pasją oddawał się wspinaczce górskiej. Wszystko to rozbudziło w nim później potrzebę refleksji intelektualnej nad zagadnieniem ochrony przyrody.

POZOSTAWIĆ GÓRY NIESKAŻONE

W opublikowanym w 1939 roku wspomnieniu pośmiertnym o Pawlikowskim botanik prof. Adam Wodiczko pisał, iż zmarły „z miłości do Tatr wysnuł naszą wielką ideologię taternicką, która sens turystyki wysokogórskiej widzi we współżyciu z pierwotną przyrodą gór jako miejscem oczyszczenia i podniesienia ducha, szkołą najwyższego stylu życia”. W swojej krótkiej karierze taternickiej Jan Gwalbert dokonał razem z ojcem oraz poetą Adamem Asnykiem i przewodnikiem Maciejem Siczką wejść na Wysoką, Pazdury, Szatana, Mnicha, Łomnicę, Durny Szczyt, Kieżmarski Szczyt, Lodowy Szczyt oraz Hruby Wierch. Wejście Pawlikowskiego na Mnicha, które miało miejsce w 1879 lub w 1880 roku, jest przez niektórych znawców tematyki uznawane za narodziny taternictwa jako takiego.





Zamiłowanie do gór przyczyniło się później do opracowania wytycznych dla nazewnictwa geograficznego w Tatrach. Jednocześnie poza zdobywaniem kolejnych szczytów, Pawlikowski interesował się eksploracją jaskiń w Dolinie Kościeliskiej i Tatrach Orawskich, co czyni go z kolei jednym z pierwszych speleologów na ziemiach polskich. „Pawlikowski bowiem postrzegał Tatry – konkluduje Remigiusz Okraska, wydawca pism Jana Gwalberta i redaktor „Nowego Obywatela” – nie tylko jako »perełkę« przyrodniczą, lecz także jako – będący jej pochodną – niezwykle, wartościowy i godny wyťažonych wysiłków ochronnych region etno-kulturowy”.

Mimo swoich sukcesów Pawlikowski nie kontynuował kariery sportowej w kolejnych latach. Wynikało to z jego niechęci do zdobywania szczytów za wszelką cenę i w krótkim czasie, traktowania ich utylitarnie i rozrywkowo. Postawa myśliciela była radykalna i wyrażała się w sprzeciwie wobec uprzystępnianiu gór, budowie schronisk i ułatwień dla wspinających się. W tej kwestii pozostał nieugięty do końca życia.

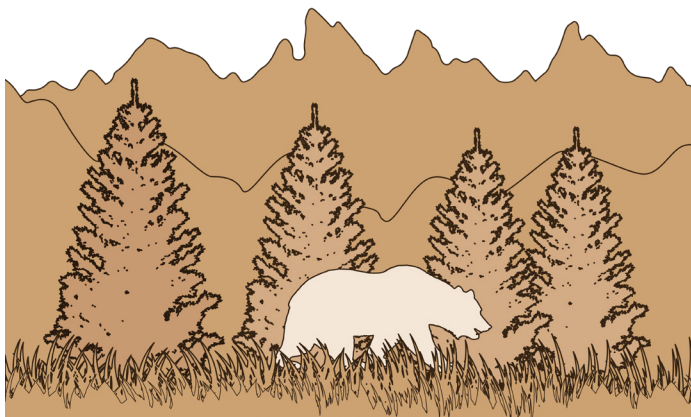
Po latach Pawlikowski napisał program wspinaczkowy Towarzystwa Tatrzańskiego, przez zachodnich alpinistów uznany później za wzorcowy i jako taki zaaprobowany przez Niemiecko-Austriacki Związek Alpejski oraz Międzynarodową Unię Alpinistyczną. Sympatia do Podhala doprowadziła intelektualistę do założenia w 1909 r. Towarzystwa „Sztuka Podhalańska”, promowania architektonicznego stylu zakopiańskiego, sztuki ludowej i współpracy

z architektem Stanisławem Witkiewiczem. Instytucjonalne działania na rzecz wcielenia swoich idei w życie myśliciel podejmował w ramach Towarzystwa Tatrzańskiego i utworzonej w jej ramach Sekcji Ochrony Tatr, która jest uznawana za pierwszą w historii Polski organizację działającą na rzecz ochrony przyrody. Jej aktywność polegała na publicystyce i staraniach o stworzenie parku narodowego na terenie Tatr.

Praktyczny program działania Pawlikowskiego najlepiej oddają jego własne słowa: „Propaganda słowem i piśmem, wpływanie na właścicieli ziemskich, aby chronili należące do nich pomniki przyrody, oddziaływanie na władze rządowe i autonomiczne, ażeby w zakresie własnej administracji przestrzegały zasad ochrony przyrody, czuwanie i odwracanie rozmaitymi dostępnymi środkami niebezpieczeństw na punktach zagrożonych, wykupywanie lub inicjowanie wykupna zagrożonych miejsc, celem stałego ich zabezpieczenia, inicjowanie aktów ustawodawczych”.

CZAS NAUKI I DZIAŁALNOŚCI I SPOŁECZNEJ

Po zakończeniu kariery wspinaczkowej, Pawlikowski edukował się dalej. Od 1884 r. studiował na uniwersytecie w Halle, następnie w Wyższej Szkole Rolniczej w Dublinach oraz w Wiedniu w zakresie ekonomiki rolnictwa, roli i uprawy roślin. Studia zakończył w 1887 r. Równoległe przez 28 lat, początkowo z ojcem, a po jego śmierci samodzielnie, sprawnie zarządzał liczącym 8600 hektarów majątkiem rodzinnym, wprowadzając w nim nowoczesne rozwiązania:



meliorację, nawożenie gruntów oraz nowoczesne maszyny. Solidna edukacja pozwoliła działaczowi na objęcie profesury w Dublinach, gdzie w latach 1891-1905 wykładał metodologię, historię gospodarstwa wiejskiego, naukę gospodarstwa społecznego i politykę agrarną. Działalność teoretyczną kontynuował w prasie i na wykładach, koncentrując się na sprawach hodowli zwierząt, stosowaniu nawozów, kwestiach podatkowych, pastwiskach oraz uprawie.

Myśliciel ostrzegał przed nadmierną eksploatacją natury, wskazywał na konieczność edukacji chłopów i ziemian w zakresie uprawy rolnej i roślin. Aby przeciwdziałać negatywnym zjawiskom założył w Medyce pierwszą na ziemiach polskich zawodową szkołę ogrodniczą, a także przynależał do rad nadzorczych banku parcelacyjnego oraz towarzystw rolniczych.

Pawlikowski był także aktywny na polu kulturalnym – Medyka była znanym miejscem na mapie kulturalnej Galicji na długo przed tym, zanim Jan przyszedł na świat. Jego rodzina przez lata gromadziła zbiory bibliofilskie, mapy, rękopisy, grafiki i obrazy. Zbiory te później zostały przetransportowane do Dublin, a w 1921 r. trafiły do Zakładu Narodowego im Ossolińskich we Lwowie.

Do zainteresowań myśliciela należała również literatura. Razem z Zygmuntem Wasilewskim, endeckim krytykiem literackim, a także Janem Ludwikiem Popławskim, politykiem i publicy-

stą obozu narodowo-demokratycznego oraz poetą Janem Kasproviczem, założył Związek Naukowo-Literacki. Uwielbienie dla twórczości Juliusza Słowackiego znalazło swoje urzeczywistnienie w dwóch rozprawach poświęconych temu zagadnieniu: *Studiach nad Królem Duchem* oraz *Mistyce Słowackiego*, a także w działalności popularyzatorskiej – w 1924 r. Jan Gwalbert

wydał *Króla Ducha* wraz z obszernym komentarzem, za co został przyjęty w skład Polskiej Akademii Umiejętności. Za całokształt swojej działalności literackiej w 1935 r. u Pawlikowski został odznaczony Złotym Wawrzynem Akademickim Polskiej Akademii Literatury.

W polu zainteresowań i działalności Jana Gwalberta, poza powyżej zarysowanymi, znalazła się także polityka. Pawlikowski zdecydował się związać z Narodową Demokracją, doceniając jej aktywność na rzecz samokształcenia chłopstwa i ludu. Na początku XX w. myśliciel dołączył do tajnej Ligi Narodowej, która koordynowała działania ruchu narodowego, choć pozostawała otwarta na osoby o innej proveniencji ideowej (jej członkami byli choćby Henryk Sienkiewicz, Wojciech Korfanty czy Wincenty Witos). Pawlikowski szybko awansował w hierarchii działaczy narodowych z Galicji, co skutkowało włączeniem go w skład Komitetu Centralnego i Rady Naczelnej Ligi. Równolegle przystąpił do jawnego Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego, w ramach którego opracował program gospodarczy i rolniczy partii. W 1905 r. Pawlikowski został wiceprezesem SDN, a dwa lata później prezesem jej galicyjskiego oddziału, którym pozostał do momentu wybuchu I wojny światowej.

W 1913 r. Pawlikowski opublikował na łamach czasopisma „Lamus” swój najważniejszy tekst na temat ochrony przyrody (*Kultura a natura*). Jak przekonują autorzy obszernego szkicu biograficznego Jana Gwalberta, Adam Wątor

i Tomasz Sikorski, „była to praca pionierska, wszechstronna, w której utylitarne i estetyczne aspekty ochrony przyrody łączyły się z wątkami etycznymi, patriotycznymi i uniwersalnymi wartościami humanistycznymi”. Razem z innymi publikacjami Pawlikowskiego stanowiła zbiór wytycznych etyki ekologicznej oraz ruchu „swojszczyzny”.

Przyjrzyjmy się teraz jego głównym tezom.

MIĘDZY PIĘKNIEM A UŻYTECZNOŚCIĄ

Natura, jak przekonuje nas Pawlikowski, może stać się źródłem doświadczenia o charakterze estetycznym. Podstawą refleksji ekologicznej polskiego społecznika było przekonanie o zależności człowieka od przyrody i wyrośnięciu kultury z natury jako efektu ujarzmiania tej drugiej.

Wyjałowienie przyrody Pawlikowski wiązał z długą tradycją racjonalistycznej ingerencji człowieka w naturę, z pragnienia opanowaniu przyrody dla czysto materialnego zysku. Potępiał nie tyle ingerencję w naturę jako taką, lecz działanie w duchu bezwarunkowego i maksymalnego zysku, kosztem wyniszczenia fauny i flory.

Groźbę wyniszczenia natury wiązał Pawlikowski również z terytorialną ekspansją miast i przemysłu zdobywającego kolejne przyczółki na obszarach wiejskich. „Z miasta też zaczyna wysuwać się coraz częściej do małych miasteczek na pół rolniczych i na wieś przemysł fabryczny. Przynosi on ze sobą dym, hałas, smród i wzory domów podobnych do odwachów lub więzień. Ten nowożytny moloch, przemysł ogłocił już lub ogłoci wkrótce przyrodę z wielu gatunków zwierząt, potrzebnych mu na futra i pióra; odpływy z jego fabryk wypłeniły doszczętnie ryby w wielu rzekach, a nawet wytruły ptaki chodzące po piaskach nadrzecznych” – przekonywał.

Wewnętrzna harmonia świata przyrody stanowi przeciwieństwo ładu, do którego usta-

nowienia dąży ludzki rozum. Lektura tekstów Pawlikowskiego przywołuje skojarzenia z refleksją estetyczną Immanuela Kanta i charakterystyczną dla niej figurą wzniosłości, która miałaby przysługiwać przyrodzie jako budzącej lęk w człowieku i przygniatającej go. Podobne nuty wybrzmiewają w passusach poświęconych Tatrom – górskie szczyty przerażają człowieka, ale jednocześnie są piękne; w ich sąsiedztwie człowiek staje się lepszy, stanowi ona wyzwanie dla człowieka i jest miejscem ćwiczenia, również duchowego. Jak przekonywał Jan Gwalbert, obcowanie z wierchami pozwala nam na przekroczenie samego siebie, wzniesienie się na własne wyżyny, wzmocnienie duchowe i fizyczne, a także odnalezienie szczęścia.

Radykalizm ekologiczny Pawlikowskiego objawiał się w sprzeciwie wobec uprzystępnianiu natury, komfortowemu i bezwysiłkowemu użytkowaniu jej przez zwykłych ludzi. Ten pogląd znalazł swoje urzeczywistnienie w walce ze schroniskami na szlakach górskich. Pisał o nich nie bez resentymentu: „pojętne podludki zrozumiały, że dzika natura musi być piękna, bo tak chce duch czasu; stać ich też było za swoje pieniądze do zmierzenia się z nią oko w oko; do tego potrzeba wdziać buty z gwoździami, opasać się liną, nakryć głowę kapeluszem (...) na serio człowiek współczesny potrzebuje komfortu. Schroniska więc zamieniły się w hotele, czemu przemysł gospodnio-szynarski przyszedł z ochotną pomocą. Jest to przecie w interesie wyższej kultury, jeśli umiłowanie dzikiej przyrody staje się nowym źródłem bogactwa krajowego, którego reprezentantami są panowie hotelarze”.

Pisarstwo Pawlikowskiego pełne jest retoryki rodem z pism religijnych. Mamy więc „świętynię przyrody”, „samotnie”, „zbezczeszczenie przyrody” i „apostolstwo idei ochrony przyrody”. Społecznik z Medyki nie deifikował jednak fauny i flory, nie znajdziemy tu również śladów panteizmu. W tej optyce natura okazuje się wartością doskonałą, przede wszystkim jednak duchową, polegającą na samej sobie i wzbogacającą człowieka.

Jednocześnie myśli Pawlikowskiego obcy jest sentymentalizm. Autor nie wierzy w powrót do środowiska naturalnego, nie ma tu mowy o „szlachetnych dzikusach” żyjących harmonijnie i w zgodzie z fauną i florą. „Z dylematu Rousseau »kultura czy natura« i z kryzysu cywilizacji współczesnej, Pawlikowski wskazuje jako rozwiązanie, nie odwrót od kultury na łono natury, ani dalszy, oddalający nas od przyrody rozwój kultury, lecz odrodzenie kultury przez pojednanie z naturą. Prawidłowy rozwój kultury winien prowadzić człowieka do nowego przymierza z naturą przez pogłębienie i uszlachetnienie jego stosunku do przyrody” - charakteryzował trafnie interesującą nas myśl wspomniany już Wodiczko.

Pawlikowski przekonuje nas, że stosunek do przyrody zależny jest od poziomu naszego „ukulturalnienia”. Dosłownie. Im jesteśmy bardziej kulturalni, tym mocniej dbamy o naturę, a nie odwrotnie. Porzucenie kultury na rzecz natury stanowiłoby regres dla człowieka, zaprzeczenie długiej drogi, którą przebyła ludzkość. W wizję postępu kulturalnego wpisana została troska o faunę i florę, a postęp techniczny jest tu przeciwstawiony etyce. W ten sposób idea ochrony przyrody staje się tezą normatywną, swoistym imperatywem kategorycznym nakazującym zachowanie moralne.

Sam autor sformułował to następująco: „Jeżeli bowiem dobro jakież, w tym wypadku dzika przyroda górską, może służyć albo do zaspokojenia potrzeb wysokowartościowych, albo do zaspokojenia potrzeb małej wartości, a jeden sposób użycia wyklucza drugi, wtedy dla zachowania pełnej wartości należy wykluczyć użytek drugi. Nikt nie będzie z płócien Matejki robił worków na mąkę”.

Wartości same w sobie są tu nadrzędne i to one stanowią główną intencję myśli i działania. Utylitaryzm jest wobec nich wtórny i od nich zależny. Pawlikowski dopuszcza użytkowe podejście do przyrody jedynie w wyjątkowych sytuacjach; posiłkuje się wówczas argumentami naukowymi. Przekonuje, że wraz z rozwojem technicz-

no-naukowym pewne rośliny mogą okazać się przydatne jako surowiec w opracowywaniu leków – choćby na raka – a nierozważna eksploatacja natury może nas pozbawić tej możliwości.

Ekologia Patriotyzm

Dostrzeżenie dziedzictwa w postaci lokalnego otoczenia przyrodniczego, powinno być tym elementem myśli Pawlikowskiego, który przyprawia konserwatystę o mocniejsze bicie serca. Ochronę fauny i flory Jan Gwalbert traktował jako przejaw patriotyzmu, polegającego w jego odczuciu na trosce o „swojszczyznę”.

Patriotyzm u Pawlikowskiego ma znaczenie dosłowne – oznacza także miłość do ziemi jako takiej: „W pojęciu »Ojczyzny« tkwią oprócz pierwiastków przyrodniczych, geograficznych i etnograficznych jeszcze pierwiastki historyczne i prawno-państwowe (...) o ile chodzi o ziemię w dosłownym znaczeniu, to jest to terytorium



z jego przyrodzonymi właściwościami, to jest miłość ziemi ojczystej, wchodząca w skład szerokiego pojęcia miłości ziemi ojczystej, jest właściwie tylko idealną projekcją realnego, organicznego uczucia, które nas łączy z ową *Heimat*, z ziemią rodzinną w ściślejszym znaczeniu”.

Wykładowczyni USKW Dominika Dzwonkowska pisze: „Istotą ochrony przyrody jest ochrona »swoistych rysów ziemi rodzinnej«, które tworzą wytwory przyrody, ale także wytwory

kulturowe, np. budowle, strój czy obyczaje. To właśnie miłość do ziemi rodzinnej jest, jak to określa Pawlikowski, dźwignią kultury. Kultura nie powinna zatem dążyć do uniformizacji pod wpływem czynników związanych z industrializacją. Powinna być pielęgnowaniem «swojszczyzny», własnego otoczenia».

W praktyce dla Pawlikowskiego uczucie wobec własnej ziemi rodzinnej oznaczało program jej gruntownego poznania: opis i badania nad lokalną roślinnością przeprowadzany z poznaniem ludu, obyczajów, budownictwa i zabytków historycznych. „Nie będąc specjalistami, nie będziemy się w życiu parać mikroskopem, natomiast poznanie dostrzegalnych i charakterystycznych zewnętrznych cech tworów, spotykanych na każdej ścieżce, kształci zmysł spostrzegawczy, czyni nas swojakiem na ziemi i otwiera źródła czystego i niewyczerpanego zadowolenia” – przekonywał społecznik.

Ślusznie zauważa Okraska, że refleksja ekologiczna Pawlikowskiego pozbawiona jest wątków nacjonalistycznych czy szowinistycznych. Interes narodowy jest wtórny wobec ochrony przyrody oraz równie wtórny wobec międzynarodowej współpracy prowadzonej celem obrony fauny i flory. Zdziwiająco dzisiaj muszą brzmieć pochodzące z międzywojnia propozycje Pawlikowskiego o wspólnym działaniu państwa polskiego i Czechosłowacji w ramach ekologii, co miałyby prowadzić do zacieśnienia relacji pomiędzy oboma krajami. „Wreszcie kultura, stanowiąca wspólne dobro narodów – czytamy w *Kulturze a naturze* – łączy je tym samym wspólnością zainteresowań i wytwarza dążność do wymiany doświadczeń, upodobnienia metod działania”.

SCHYLEK ŻYCIA

W latach 1914-1918 Pawlikowski koncentrował się na działalności politycznej, co nie powinno dziwić zważywszy, że był jednym z liderów stronnictwa Narodowej Demokracji w swoim rodzinnym regionie. Po zajęciu Lwowa przez Rosjan Jan Gwalbert nie opuścił miasta i roz-

począł organizację stowarzyszeń opozycyjnych wobec rządów państw centralnych. Pomimo prorosyjskich sympatii swojej partii nie pozostawał bezkrytyczny wobec polityki własnego środowiska politycznego. W 1915 r. jako pierwszy endeck ogłosił, że następstwem wojny powinna być niepodległa Polska i zjednoczenie ziem polskich. We Lwowie prezesował Polskiemu Komitetowi Ratunkowemu Galicji Wschodniej, który prowadził działalność charytatywną na rzecz Polaków. Po ofensywnie austriackiej w 1915 r., musiał opuścić miasto i osiadł w Żytomierzu, gdzie z kolei groziła mu deportacja w głąb Rosji za organizowanie szkolnictwa polskiego.



W okresie II RP Pawlikowski wycofał się z życia politycznego, ale nadal pozostawał swoistym „nestorem” ruchu narodowego. Przez lata finansował, a także uczestniczył w zjazdach i zebraniach kolejnych partii endeckich – SDN, Związku Ludowo-Narodowego oraz Stronnictwa Narodowego, jednak lata intensywnej aktywności na niwie politycznej miał już za sobą. Zamiast tego skupił swoje siły na działalności kulturalnej, przyrodniczej i folklorystycznej.

Wszedł w skład organizacji takich jak lwowskie Towarzystwo Naukowe, Związek Polskich Towarzystw Naukowych, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum; został członkiem zarządu Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie oraz honorowym prezesem Związku Naukowo-Literackiego. Wciąż promował ekologię na łamach założonego przez siebie w 1923 r. rocznika „Wierchy”, a także „Ochrony Przyrody”. Fascynacja Podhalem pchnęła Pawlikowskiego do twórczości artystycznej.

W latach Pawlikowski 1919-1925 doradzał Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w ramach Tymczasowej Komisji Ochrony Przyrody jako jej wiceprezes. Protestował wówczas „przeciwko masowej turystyce

pieszej, nieracjonalnej zabudowie urbanistycznej Podhala, rozwojowi handlu w pobliżu terenów górskich, budowie drogi i schroniska na Morskim Oku”, o czym wspominają Sikorski i Wątor.

Co ciekawe – przeciwstawiał się również umiejscowieniu krzyża na Giewoncie i przekonywał, że „nie każdy słup z poprzeczką jest krzyżem, jak nim nie jest lewar, maszt, sygnał kolejowy (...) rusztowanie żelazne dwupiętrowej wysokości w stylu wieży Eiffla nie budzi w nikim chyba pobożnego świętego narzędzia Męki Pańskiej (...) Tak się przedstawia stosunek uczucia religijnego do tego krzykliwego dzieła religijnej reklamy w stylu amerykańskim najgorszego rodzaju (pendant: armia zbawienia ze swoją kocią muzyką)”.

W 1934 r. Pawlikowski osiągnął swój największy sukces polityczny – Sejm uchwalił nowatorską ustawę o ochronie przyrody, o którą zabiegał przez wiele lat i na mocy której w Polsce powstało ponad 4,5 tys. pomników przyrody oraz ponad 180 rezerwatów.

Jan Gwalbert zmarł 5 marca 1939 we Lwowie. Jego zwłoki zostały przetransportowane do Zakopanego, gdzie pochowano go na Pęksowym Brzyzku. Na jego pogrzeb przybyły liczne delegacje polityków prawicy międzywojennej, górali, reprezentanci instytucji kulturalnych i władz samorządowych. Przed śmiercią Pawlikowski przygotował jeszcze publikację zatytułowaną

Poeci Tatr. Nie udało się Janowi Gwalbertowi storpedować budowy drogi do Morskiego Oka, zablokować umieszczenia płaskorzeźby śpiącego rycerza i ochronić Orlej Perci od ingerencji ludzkiej. Z drugiej jednak strony, co skrętnie wylicza Okraska, autorowi *Natury a Kultury* udało się skutecznie odwieść władze od realizacji innych brawurowych projektów: umieszczenia prochów Słowackiego w ścianie Kościelca, budowy schroniska pod Rysami oraz na ryglu skalnym Czarnego Stawu a także budowy kolejki zębatej na Świnicę.

Myśl i działalność Jana Gwalberta Pawlikowskiego wciąż może być dla nas inspiracją. Społecznik z Medyki potrafił łączyć osobiste umiłowanie przyrody z teorią oraz działaniem na rzecz jej ochrony. W jego dziele otrzymujemy konkretne wskazówki na temat pożądanego kierunku aktywności, na którą powinna się składać refleksja, promocja właściwych postaw, naciski na władze samorządowe i – jeśli to konieczne – lobbowanie w parlamencie. Nacisk na polityków ma większe szanse powodzenia, gdy zostaje odpowiednio wsparty na niwie teoretycznej.

Na tym nie koniec. Jan Gwalbert dostarcza nam szeregu argumentów w dyskusjach o ochronie środowiska naturalnego, kładąc przy tym podwaliny pod konserwatywną wizję ekologii i jej horyzont patriotyczny.

MIKOŁAJ KWIATKOWSKI

Absolwent historii i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Stały współpracownik czasopisma „Pressje”. Interesuje się historią dwudziestolecia międzywojennego, katastrofizmami i filozofią religii.

ZALEGŁE EKO-LEKTURY

W ramach kompletowania „zielonej biblioteczki” dla zielonego konserwatyzmu sięgamy po dwie ważne pozycje: Epokę człowieka. Retorykę i marazm antropocenu Ewy Bińczyk oraz Szóste wymieranie. Historię nienaturalną Elizabeth Kolbert.

BEZRADNY HOMO SAPIENS PATRZY NA KLIMAT

MARIA SOBUNIEWSKA

„Mamy rok 2393 i świat zmienił się niemal nie do poznania. Do całkowitego roztopienia Arktyki doszło już w roku 2060. Nastąpił po tym tzw. efekt sagana polegający na uwolnieniu się metanu ze zmarzlin Syberii. Proces ten doprowadził do wzrostu temperatury globalnej o dodatkowe 6°C. Następnym etapem było załamanie się lądolodu Antarktydy, a w konsekwencji spowodowało to drastyczny wzrost poziomu wód oceanicznych o 8 metrów. Aż 20% ludzkości musiało zmienić miejsce zamieszkania, opuszczając zalane przybrzeżne miasta i tereny wiejskie. Wyginęło 70% gatunków istot żywych zamieszkujących planetę”.

Ta apokaliptyczna wizja świata przyszłości pochodzi z eseju *Upadek cywilizacji zachodniej* Naomi Oreskes i Erica Conwaya. Książka stanowi inspirujące połączenie science fiction z... raportami klimatycznymi Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (IPCC). Autorzy zadają sobie jedno konkretne pytanie: dlaczego przez dekady ignorowaliśmy wyraźne ostrzeżenia przed zbliżającą się katastrofą klimatyczną? O przyczyny bierności klimatycznej pyta również Ewa Bińczyk w pracy *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*.

KRÓTKI PRZEWODNIK PO ANTROPOCENIE

Człowiek jako gatunek stał się czynnikiem o znaczeniu geologicznym. Intensywne zmiany środowiskowe zachodzące pod wpływem ludzkiej działalności zainspirowały geologów i klimatologów do wyznaczenia nowej periodyzacji epoki, która okrzyknięta została (na cześć człowieka) antropoceniem. Wraz z zaproponowaniem tego terminu przez Paula Crutzena i Eugene'a Stoermera w 2000 r., zainicjowana została szeroka dyskusja na temat wpływu czło-

wieka na środowisko naturalne. Publikacja Ewy Bińczyk jest pokłosiem tej debaty, dodatkowo ją poszerzającym o perspektywę socjologiczną i filozoficzną.

Autorka charakteryzuje człowieka jako hipersprawczego; w tej optyce stanowi on siłę, która z powodzeniem zdominowała środowisko naturalne od atmosfery po glebę, a efekty jego działań będą widoczne jeszcze przez setki, jeśli nie tysiące lat. Paradoxem współczesnej debaty, a jednocześnie główną tezą książki, jest konstatacja, że w obliczu planetarnego kryzysu klimatycznego potencjalnie „wszechmocny” człowiek nie potrafi zmobilizować się do działania. Idąc tym tropem, autorka prezentuje wszystkie kolejne wątki w złożonej debacie o antropocenie – począwszy od spornych punktów i kontrowersji, aż po niezbite fakty. Datując początek epoki człowieka na czas rewolucji przemysłowej, w syntetyczny sposób przedstawia skalę zmian, jakie zaszły na naszej planecie w wyniku ludzkiej aktywności.

Geologia dzieli historię Ziemi na epoki, które są zupełnie niezależne od wpływu człowieka na środowisko. Nawet najkrótsze z nich szacowane są na tysiące lat. Problem z antropoceniem polega na tym, że *homo sapiens* jest gatunkiem, którego obecność widoczna jest na wielu płaszczynach geologicznych: człowiek modyfikuje hydrosferę poprzez zakwaszanie oceanów, atmosferę poprzez emisję gazów cieplarnianych oraz litosferę przez wyjaławianie gleb. Co więcej, i co zarazem bardziej istotne, jeśli przyjmiemy – co zresztą sugeruje twórca terminu Paul Crutzen – że epoka antropocenu rozpoczęła się 200 lat temu, mamy do czynienia z nieprawdopodobnie szybkim przeobrażaniem geologicznym całej planety. Innymi słowy, człowiek przez ostatnie 200 lat przyspieszył zmiany, które naturalnie zachodziły przez tysiące, a nawet miliony lat.

Efektom antropocenu jest wyeksploatowanie środowiska: zanik bioróżnorodności, nadmierne zanieczyszczenie, wyczerpanie złóż oraz bezprecedensowe tempo zmian klimatycznych.

Podnoszone są również głosy o wpływie na skalę kosmiczną: wraz z topnieniem pokrywy lodowej na Grenlandii zauważalnie przechyliła się oś Ziemi. Antropocen to zatem epoka człowieka jako istotnej siły geologicznej.

Dyskusja o antropocenie to również dyskusja o przekraczaniu granic i proporcji. Trudność tej debaty polega na tym, że posiadamy niezaprzeczalne dowody na konsekwencje bierności klimatycznej, a jednocześnie nie jesteśmy w stanie znacząco ograniczyć konsumpcji i wykorzystania zasobów naturalnych. Autorka posługuje się w tym kontekście terminem marazmu – stanu organizmu, którego procesy poznawcze są upośledzone, a tym samym ograniczona jest możliwość działania. W konsekwencji próby implementacji polityk niskoemisyjnych kończą się fiaskiem. Naturalne wydają się zatem wątpliwości co do realnej sprawczości człowieka; stąd również postawione pytanie: czy antropocen jest początkiem epoki człowieka, a może już jej końcem?

Zmiany klimatyczne to według Bińczyk najlepiej zbadane zjawisko w historii Ziemi, będące jednocześnie przedmiotem intensywnej i złożonej debaty interdyscyplinarnej prowadzonej na bezprecedensową skalę. Autorka mierzy się z próbą usystematyzowania języka tej dyskusji, przedstawiając kategorie i pojęcia badaczy wywodzących się z najróżniejszych dyscyplin. Wprowadzone do humanistyki – przecież przyrodnicze! – pojęcie antropocenu przykuło uwagę nie tylko klimatologów, stratygrafów, geologów, historyków środowiska, ale również geografów społecznych, ekonomistów, badaczy zrównoważonego rozwoju, a w końcu filozofów i socjologów.

Uczestnicy debaty, stawiając najróżniejsze pytania, posługują się wspólnym słownikiem. Autorka rekonstruuje język tej wielowątkowej dyskusji i wylicza dziesiątki wspólnych dla badaczy pojęć, m.in. dotyczących problemu utraty natury (postprzyroda, utrata bioróżnorodności, szóste wielkie wymieranie), o charakterze egzystencjalnym i moralnym (nieod-

wracalność, granice planetarne, środowiskowe prawa człowieka), aż w końcu dochodzi do być może nieuniknionych zagrożeń (punkt bez odwrotu, utrata przyszłości, wyjątkowość przyszłego pokolenia). W konsekwencji większość debaty zdominowały określenia o charakterze egzystencjalnym, dotyczące obaw o przyszłość, nieodwracalność zachodzących zmian klimatycznych czy zwątpienie w sprawczość człowieka.

ŻYJEMY DZIŚ W EPOCE KLIMATYCZNEGO DENIALIZMU

Zdaniem Bińczyk żyjemy dziś w epoce denializmu: z jednej strony mamy świadomość własnej bierności i marnotrawionego czasu, z drugiej zaś staramy się tę perspektywę odsuwać od siebie i zaprzeczać procesom dziejącym się na naszych oczach. Zdaniem autorki *Epoki człowieka* wpływ na bierność klimatyczną ma spłot czynników ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Pierwsza przyczyna leży w „irracjonalności naszego systemu gospodarczego”, którego głównym założeniem jest maksymalny zysk z pominięciem kosztów środowiskowych. Takie podejście tłumaczy, dlaczego przedkładamy dochód z wycinki lasów ponad ochronę bioróżnorodności, czy – mimo alarmujących głosów naukowców – nie rezygnujemy z wydobywania paliw kopalnych (w perspektywie 2035 r. [plano- wane globalne inwestycje w sektorze wydobyw- czym](#) sięgają 23 bilionów dolarów), optujemy za wysokoemisyjnym handlem na dalekie odległości i rozwojem przemysłu mięsnego. Horyzonty inwestycyjne skupiają się na zbyt krótkiej perspektywie, by włączyć w straty koszty środowiskowe. W modelu ekonomicznym, którego celem jest nieograniczony i jak najszybszy zysk gospodarczy, potrzeby środowiskowe będą, siłą rzeczy, wypierane.

Drugą kategorią są przyczyny o charakterze społecznym. Dla przykładu, jeszcze w 2008 r. [71% Amerykanów](#) było przekonanych, że istnieją niezaprzeczalne dowody na zmiany klimatyczne. Rok później taką samą opinię wyraziło już tylko [57% ankietowanych](#). W tych latach nastąpił również wyraźny, bo aż o 11 punktów procentowych, spadek wiary w to, że to człowiek przyczynił się do podwyższenia temperatury na Ziemi. Tak nagle zmiana opinii publicznej w tak krótkim czasie jest według autorki skutkiem działania kampanii dezinformacyjnych i ruchu denialistycznego.



Ochrona klimatu oznacza konieczność zakwestionowania hiperkonsumpcyjnego stylu życia najbogatszej części świata, dlatego różnym grupom interesu zależy, by nadchodząca katastrofa klimatyczna wydawała się „rozdmuchanym” problemem. W większości przypadków za prowadzonymi kampaniami stoją konserwatywne think tanki i instytuty badawcze sponsorowane przez koncerny paliwowe, motoryzacyjne, a nawet żywnościowe. Autorka wymienia z nazwiska najważniejszych „badaczy” negujących zmiany klimatyczne i pokazuje, że „produkowanie sceptycyzmu na zlecenie” to jedna z najczęstszych strategii retorycznych w antropocenie.

Na sukces denialistów wpływa także malejące społeczne zaufanie do środowiska naukowego. W konsekwencji największą trudnością dla naukowców nie jest zbadanie zachodzącego zjawiska, ale przekonanie opinii publicznej do akceptacji wyników tych badań. Przykładowo, po zignorowaniu wystosowanego w 1992 roku apelu naukowców w sprawie nadchodzącego kryzysu klimatycznego, konieczne było jego powtórzenie; w 2017 r. pod tym [dokumentem](#) podpisało się już ponad 15 tys. naukowców z całego

świata. Było to niezbędne, by zapewnić opinię publiczną, że środowisko naukowe jest zgodne co do faktu zachodzenia zmian klimatycznych. Jednak sam konsensus środowiska naukowego nie wiedzie bezpośrednio do działań politycznych, które są rozstrzygające w procesie zahamowania postępujących zmian klimatycznych o charakterze negatywnym.

—

O sile książki Ewy Bińczyk stanowi jej interdyscyplinarność oraz mocne osadzenie w najnowszej anglojęzycznej literaturze przedmiotu. W konsekwencji w *Epoce człowieka* znajdziemy obszerną analizę kategorii antropocenu począwszy od historii epoki, przez naświetlenie szeregu zjawisk, które ją charakteryzują (marazm, denializm i alarmujące badania naukowców) oraz „plany awaryjne” inżynierii klimatycznej mające na celu błyskawiczne przeciwstawienie się zachodzącym zmianom. Jej lektura wydaje się co najmniej wskazana, gdyż samo pojęcie antropocenu może okazać się już wkrótce jednym z kluczowych pojęć naszej debaty publicznej.

MARIA SOBUNIEWSKA

Członkini zespołu Centrum Analiz Klubu Jagiellońskiego. Studentka stosunków międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

CZŁOWIEK NISZCZY ŚWIAT, ALE MOŻE GO TEŻ ODBUDOWAĆ

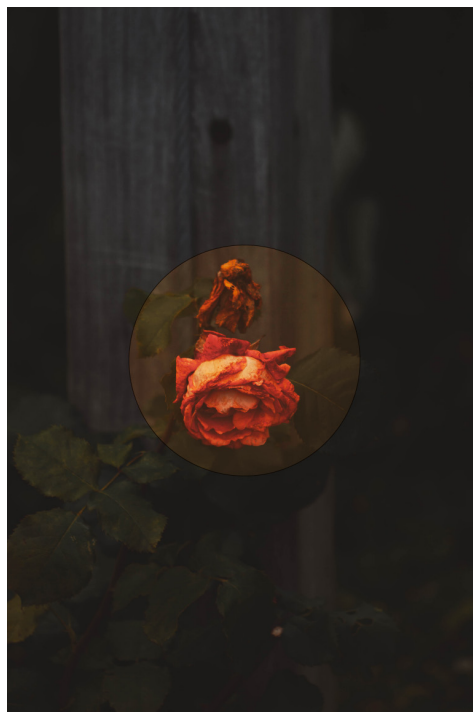
FILIP GÓRSKI

Niewiele znajdziemy książek, których okładka wypaczałaby sens całego utworu do tego stopnia, że możemy mówić o jego tabloidy-zacji. Ściskając w dłoniach nagrodzone Pulitzerem *Szóste wymieranie*. Historię nienaturalną autorstwa Elizabeth Kolbert, dziennikarki ekologicznej związanej z „The New Yorkerem”, w pierwszej kolejności zwracamy uwagę na ptaka oklejonego ropą naftową oraz wielkie kominy fabryczne. Całości dopełnia dodane przez polskiego wydawcę (i zupełnie niepotrzebne) pytanie retoryczne: „Czy grozi nam największa w dziejach zagłada gatunków?”. Wbrew pozorom nie jest to po prostu kilkusetstronicowa porcja analiz poświęconych postępującemu zanikaniu fauny. Warto zerknąć na podtytuł: *Historia nienaturalna*. Ta książka traktuje o historii życia.

OD STWORZENIA DO CYKLU WYMIERANIA

Zdaniem Kolbert bez zrozumienia historii życia na Ziemi (ale też: historii nauki o historii życia) nie zrozumimy tego, co dzieje się dzisiaj. Szóste wymieranie trwa, jest jednocześnie zwyczajne i nadzwyczajne. Zwyczajne – bo to normalne, że życie na ziemi przerywane jest „katastrofami”, gwałtownymi zjawiskami, które sięją spustoszenie w ekosystemach.

W tym celu Kolbert przypomina sylwetkę Georges’a Cuviera – francuskiego przyrodnika z przełomu XVIII i XIX stulecia – który jako pierwszy wysunął hipotezę, że nie wszystkie szkielety lub skamieniałości zwierząt znajdowane w ziemi są pozostałościami stworzeń wciąż stąpających po naszej planecie. Cuvier wprowadził do nauki kategorię wymierania, tym samym odrzucając paradygmat Linneusza, który skłaniał ówczesnych uczonych, by wszystkie osobliwe znaleziska (np. kości mamutów) wpisać w ramy znanych już struktur i schematów.



Koncepcja, w myśl której przed światem ludzi istniały jeszcze na Ziemi inne „światy”, była dla ówczesnych szokiem, ale dawała się, co ciekawe, w jakimś sensie uprawomocnić na gruncie wierzeń judeochrześcijańskich. Następujące po sobie światy były według Francuza oddzielone na osi dziejów katastrofami – choćby potopami.

Z czasem jednak okazało się, że nie wszystko da się wyjaśnić ten sposób. Brytyjski geolog Charles Lyell oraz czerpiący z niego Charles Darwin

odrzucili katastrofizm Cuviera, uznając, że za wymieranie gatunków w stu procentach odpowiadają powolne procesy, które zachodzą w sposób ciągły – również dzisiaj. Nowe podejście, nazywane uniformitarystycznym, zakładało, że wymieranie nigdy nie było powszechne.

Według Darwina i Lyella każdy nieistniejący dziś gatunek zniknął samotnie, padając ofiarą „walki o przetrwanie”, własnych defektów lub zmian powstałych wskutek powolnej transgre-

sji morza czy tektoniki płyt. I choć z lektury sztandarowego dzieła Darwina *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* można wywnioskować, że autor wiedział doskonale, iż człowiek również przyczynia się do wymierania organizmów, to wydaje się, że nie widział w tym nic niepokojącego.

Do przekonania o nadzwyczajnym charakterze szóstego wymierania, wykraczającego swoją skalą poza dotychczas znane procesy, świat nauki doszedł dopiero niedawno. „Uważana obecnie za standardową teorię

geologiczną teoria neokatastrofizmu mówi, że warunki na Ziemi zmieniają się powoli – chyba że coś się stanie” – pisze autorka. Dominujący obecnie paradygmat nie jest więc ani cuvierański, ani darwinowski. Syntetyzuje podstawowe elementy obu tych spojrzeń – ciągłe procesy (np. konkurencja gatunków) oraz zdarzenia nagłe (np. uderzenie asteroidy). Kolbert streszcza je w trafnym wyrażeniu: „długie okresy nudy przerywane od czasu do czasu paniką”. Dziś też „można panikować” – parafrazując tytuł głośnego filmu Jonathana L. Ramseya.

CZY ZARAZ ZGINIEMY?

Zanim pojawia się wspomniana „panika”, przekraczane zostają kolejne granice, swoiste „punkty zapalne”. Dopiero ich nagromadzenie daje odpowiednio dramatyczny efekt. Kolbert wskazuje te punkty – „jaskółki zmian” – we współczesnym świecie.

Jedną z największych zalet *Szóstego wymierania* jest pomieszanie gatunków narracyjnych. Z jednej strony czujemy, że autorka włożyła wiele wysiłku w faktograficzne podbudowanie tematu. Niektóre fragmenty przypominają solidnie napisany artykuł naukowy (poparty bogatą bibliografią). Z drugiej strony, właściwego kolorytu nadają książce dopiero rozdziały reporterskie, będące relacją z odwiedzin owych punktów zapalnych, w których autorka trafia na ślady obecnego lub poprzednich wymierań.

W ramach jednej z takich wypraw autorka zapuszcza się na dno

Morza Tyrreńskiego nieopodal włoskiego zamku Castello Aragonese. Kolbert traktuje ją jako punkt wyjścia do zwrócenia uwagi na zjawisko, o którym wciąż mówi się niewiele. Chodzi o „bliźniaka globalnego ocieplenia”, czyli postępujące zakwaszenie oceanów. Już teraz oceany są o 30% bardziej kwasowe niż w roku 1800 – jeśli tempo zmian się utrzyma, do końca XXI

wieku różnica ta wyniesie 150%.

Skutkować będzie to spadkiem bioróżnorodności w oceanach; podobnie jak w okolicach kominów wulkanicznych odwiedzanych przez autorkę, przetrwają tylko nieliczne gatunki. Kwaśny ocean przyszłości to miejsce toksyczne z powodu dynamicznego rozwoju sinic oraz pozabawione koralowców i wielu mięczaków, które

nie zdążą dostosować się do nowego pH, ponieważ jego spadek następować będzie zbyt szybko.

Rafy koralowe mogą zniknąć, zanim zabije je kwasowość. Bardziej destrukcyjne będzie przełowienie i spływ nasyconej nawozami wody z obszarów rolniczych, co zwiększy liczebność glonów konkurujących z koralowcami. Przede wszystkim jednak niezwykle szkodliwy będzie wzrost temperatury wody skutkujący „wybielaniem rafy”, czyli zaburzeniem kluczowych dla jej istnienia związków symbiotycznych polipów z mikroskopijnymi roślinami.



Kolbert sprawnie żongluje kolejnymi relacjami – w przypadku koralowej opowieści relacjonuje swój pobyt w stacji badawczej na jednej z wysp u wybrzeży Australii. Podróże autorki nie są osadzone na osi czasu, służą jedynie jako tło do poruszenia kolejnych wątków kluczowych dla „szóstego wymierania”. Innym miejscem, do którego nas zabiera, są tropikalne lasy Ame-

ryki Południowej, gdzie zwraca uwagę na zjawisko zanikających bądź przesuujących się stref klimatycznych, co nie zawsze idzie w parze z mobilnością gatunków (nie nadążających z przesuwaniem swoich siedlisk i zasięgów występowania).

CZŁOWIEK SZKODZIŁ ŚRODOWISKU OD ZAWSZE

Póki co najbardziej mobilny pozostaje jednak człowiek – i to właśnie jego ruchliwość, pęd ku zdobywaniu nowych terytoriów, eksploatawaniu ich stanowią mieszankę zabójczą dla ekosystemów. Antropocen nie rozpoczął się wraz z rewolucją przemysłową ani neolityczną. Kolbert sugeruje, że nadzwyczajna destrukcja świata ożywionego rozpoczęła się wraz z wywędrowaniem człowieka z Afryki, co można powiązać z wyginieciem holocenijskiej megafauny. Jest to destrukcja nadzwyczajna, bo nigdy żaden gatunek nie wpłynął na losy tak wielu gatunków, nie tylko przez emisję gazów, wycinanie habitatów i polowanie (nawet na swoich krewniaków – neandertalczyków). Człowiek przywłókł też na swoich butach, w wodzie balastowej czy poprzez celową introdukcję inne gatunki w miejsca, w których nigdy naturalnie nie występowały.

Przeniesione przez ludzi – przypadkowo lub intencjonalnie – okazy fauny zasiedlały nowe nisze ekologiczne i zmieniały bieg ewolucji, wygrywając konkurencję z podobnymi sobie rodzimymi gatunkami lub doprowadzając do wyginiecia inne ogniwa łańcucha (np. opisane w książce meksykańskie żaby lub amerykańskie nietoperze zarażone grzybami). Choć urbani-

zacja, budowa autostrad i wycinka lasów pod uprawy rolne tworzą lokalne „wyspy” – izolowane pozostałości terenów naturalnych, na których żyje zredukowana i mniej mobilna populacja danego gatunku – to światowy handel i ludzkie podróże sprawiają, że izolowanych obszarów na świecie jest coraz mniej. Kolbert posługuje się zręczną metaforą Nowej Pangei – świata, który co prawda nie jest jednym kontynentem, ale dzięki działaniom człowieka staje się wymieszany i homogeniczny, również w kontekście bioróżnorodności.

Autorce daleko jednak do odsądzania od czci i wiary lub rozliczania ludzkości za popełnione błędy. Wydaje się,

że Elizabeth Kolbert wierzy w wyjątkowość, kreatywność i odwagę homo sapiens – tę samą, która mobilizowała do wejścia do Azji i Europy, do przekroczenia Cieśniny Beringa.

Jak przyznaje, charakterystyczne dla ludzi wysokie umiejętności współpracy międzyosobniczej determinują nie tylko zdolność do

niszczenia świata, ale też do jego zmieniania. W całej książce przedstawia szereg pozytywnych przykładów postaci, które bez reszty angażują się w walkę o zachowanie gatunków, dokonując sztucznych zapłodnień lub przeprowadzając specjalistyczne badania.

Dla niektórych z tych osób praca ta stanowi swoistą misję. Czy jednak przyszłością ochrony gatunków są zamrożone i przechowywane w ciekłym azocie komórki organizmów zagrożonych wyginieciem? Niekoniecznie.

Celem długofalowym powinno być stworzenie takiej bioty, w której człowiek wraz z innymi ga-



tunkami może względnie koegzystować. Zanim jednak zaczniemy projektować takie utopijne rozwiązanie, warto przedsięwziąć kroki, które przynajmniej zatrzymają lub spowolnią tempo obecnej destrukcji bioróżnorodności. Należy do nich z pewnością redukcja emisji CO₂ i innych gazów, bardziej racjonalne gospodarowanie gruntami, większy nacisk na lokalność w gospodarce.

Jak jednak wynika z lektury *Szóstego wymierania* – nie musimy tego robić. W końcu to aż i tylko kolejne wymieranie. Jego ofiarą paść może również homo sapiens, a utracona bioróżnorodność – jak po każdym wymieraniu – z czasem odrodzi się, choć z pewnością już w zgoła innym kształcie. Nowa Pangea i tak ulegnie więc rozbrojeniu – pytanie tylko, czy na naszych warunkach.

Być może to właśnie ta słodko-gorzka wymowa książki, będącej zarazem „raportem o stanie świata”, ostrzeżeniem i zgrabnym pouczeniem, że jako ludzkość mamy wybór, stoi za jej sukcesem wydawniczym. Nikt nie lubi smutnych historii, a Elizabeth Kolbert od wisielczego pe-

symizmu stanowczo się odżegnuje, a tu i ówdzie pozwala sobie nawet na kilka nutek optymizmu.

Jakkolwiek autorka powołuje się na dokonania nauki, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna* należy przede wszystkim do gatunku literatury popularnonaukowej ze wszystkimi jej mankamentami, takimi jak skłonność do przesady, ale i gawędziarstwo, co i Kolbert, mimo dobrego warsztatu reporterskiego w niektórych fragmentach się przydarzyło. Dziennikarka nadrabia to jednak humorem (pisząc o poważnym problemie, nie stroni od żartów) oraz tłumaczeniem skomplikowanych zagadnień w sposób prosty – niewykluczone, że to zasługa również polskich tłumaczy. *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna* jest więc lekturą obowiązkową głównie dla wciąż nieuświadomionych w zakresie bioróżnorodności. Bez wątplenia każdy, kto zabiera się do lektury, utożsamiając wymieranie gatunków jedynie ze zniknięciem wielkich gadów, ma szansę zaopatrzyć się w podstawową wiedzę i ją uporządkować.

FILIP GÓRSKI

Członek Centrum Analiz Klubu Jagiellońskiego. Działacz społeczny, student gospodarki przestrzennej na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego, prezes Spatium UW.

METAFIZYKA NEOLIBERALNEGO KAPITALIZMU

Analizując kapitalizm i neoliberalizm często redukujemy je do ich wymiaru użytkowego i technicznego. Tymczasem, aby dotrzeć do właściwej istoty tych zjawisk, należy sięgnąć po narzędzia teologiczne i filozoficzne.

„ZŁA NIESKOŃ- -CZONOŚĆ” I GNOSTYCKIE OBLICZE KAPITALIZMU

KAMIL WONS

Czy można za pośrednictwem języka teologicznego dokonać interpretacji kapitalizmu? Owszem – to możliwe. Książka Bartosza Kuźniarza *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu* dowodzi nawet czegoś więcej – jedynie teologiczna i filozoficzna analiza kapitalizmu ma prawdziwy sens.

Pracę Bartosza Kuźniarza możemy interpretować jako intelektualną próbę oddania starej idei *universitas*, zanikającej we współczesnym, skupionym na fragmentaryzacji i specjalizacji świecie. Autor w swoim wywodzie powołuje się na wyniki badań pochodzących z rozmaitych dziedzin nauki: od biologii i psychologii ewolucyjnej, przez ekonomię, historię sztuki i literaturoznawstwo, aż po filozofię i teologię. Wbrew temu, co sceptycznemu czytelnikowi może sugerować druga część tytułu, rozważania te nie są oderwanym od rzeczywistości bujaniem w spekulatywnych obłokach. Metafizyczne wnioski wyciągane są bezpośrednio z wyników

badania tzw. twardej nauki. Punktem wyjścia rozważań jest dość zaskakujące dla współczesnego czytelnika stwierdzenie, iż człowiek jest istotą metafizyczną.

CZŁOWIEK WYCHYLONNY KU NIESKOŃCZONOŚCI

Już na pierwszych stronach książki Kuźniarz, podpierając się badaniami m.in. psychologów ewolucyjnych, przekonuje, że człowiek osadzony jest w empirycznej rzeczywistości o wiele słabiej niż mogłoby się nam wydawać na pierwszy rzut oka. Okazuje się bowiem, że podstawowym

sposobem odbierania świata jest nie empiria, lecz mit. Już od pierwszych lat życia przetwarzamy bodźce dochodzące do nas z zewnętrznego świata na zbiór mniej lub bardziej abstrakcyjnych symboli.

Właściwa dla wieku dziecięcego zdolność do postrzegania zwykłego patyka jako magicznej różdżki czy „tworzenia” morza z kałuży jest dokładnie tą samą cechą, która pozwala dorosłym grupować się w narody, z kawałka określonego materiału tworzyć symbole przynależności lub hierarchii, a z deklaracji „i nie opuszczę Cię aż do śmierci” uczynić sens życia. Wszystko, co w dorosłym życiu traktujemy śmiertelnie poważnie, jak obowiązek, honor, wolność czy miłość, jest tak naprawdę wyrazem metafizycznej części naszego życia.

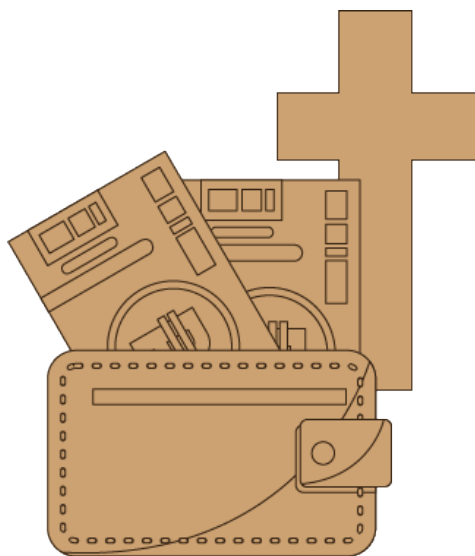
Istotne w metafizycznym wymiarze naszego funkcjonowania jest to, że próbując osadzić nasze życie poza wymiarem stricte empirycznym, skłaniamy się ku temu, co przekracza nasz jednostkowy byt. Wszak „miłość nie kończy się nigdy”, narody są „odwieczne”, a idee „wieczne”. Powstrzymanie przemijania i kruchości świata dzięki pomnikom, mitom, zdjęciom i obrazom jest wyrazem tęsknoty za tym, co nieskończone. Skończoność tego świata wydaje się stać w sprzeczności z największą transcendentną tęsknotą człowieka. Jednak nie chodzi tutaj o prostą liniową nieskończoność, w której rzeczy następują po sobie, bo to nadal pozostawia nas z dylematem wyboru - prawdziwym pragnieniem człowieka jest życie nie tyle nieskończenie długie, co nieskończenie gęste.

Definicja człowieka jako istoty metafizycznej, pragnącej i usilnie dążącej do nieskończoności, brzmi jak żywcem wyjęta z jakiegoś podręcznika teologii. Nie jest to skojarzenie przypadkowe, gdyż wynika wprost z przyjętej przez autora metodologii. W sposób w pełni świadomy Kuźniarz stosuje do opisu kapitalizmu język teologii, jednak, o czym nas co chwilę przekonuje, nie jest to wybór konfesyjny, a metodologiczny właśnie. Pozwala on na oddanie wielu istotowych cech kapitalizmu, które umykają innym

sposobom opisu, unikając przy tym tworzenia całkiem nowego języka. Jednocześnie język teologii pozostaje wystarczająco intersubiektywny z racji powszechnej znajomości jego terminów.

ESCHATOLOGICZNA OBIETNICA KAPITALIZMU

O ile skłonni jesteśmy zgodzić się co do metafizycznej natury człowieczeństwa, o tyle kapitalizm wydaje się nam na wskroś materialistyczny. Jak jednak udowadnia autor *Króla liczb*, nie bardziej mylnego. Wychodząc od rozwijanego przez Jacques'a Derridę marksowskiego konceptu fetyszyzmu towarowego, pokazuje, jak w wyniku nadawania rzeczom „wartości rynkowej” wyrażanej przez abstrakcyjną cenę powstaje drugi, widmowy obraz przedmiotu. Kanała poprzez swoją wartość rynkową z prostego mebla stać się może „sofą wartą 4000\$ obitą włoskim jedwabiem”. Pomimo naszych usilnych wewnętrznych racjonalizacji różnica pomiędzy urządzeniem elektronicznym z logotypem ugryzionego jabłka a drugim niemal identycznym nie ma charakteru materialnego, a metafizyczny właśnie.



W innym miejscu Kuźniarz, powołując się m.in. na *Filozofię pieniądza* Georga Simmela, ukazuje nam, w jaki sposób pieniądz i cena zastąpiły Boga w roli miary wszechrzeczy. Rzeczywistość

nie jest przez nas obecnie postrzegana jako zbiór obiektów posiadających swoją stałą substancję, lecz jako zespół ciągle płynnych ruchów i relacji. „Podstawową zasadą i najwyższym symbolem tradycyjnego świata substancji był Bóg. W nowoczesnym, relatywistycznym świecie procesów tę samą funkcję pełni pieniądz. W relatywistycznym świecie społecznym pieniądz mówi nam, czym dana rzecz jest. (...) Pieniądz jest zatem głosem Boga w mojej głowie, pouczającym mnie o obiektywnej wartości świata (...) widzi – a następnie wyraża za pośrednictwem ceny – powiązania i zależności, których nigdy nie były w stanie dostrzec mój ograniczony lub skończony umysł”. Powstająca w ramach mechanizmu rynkowego cena jest wynikiem ogromnej liczby kalkulacji, relacji, przekształceń i zależności. Ich ilość jest tak duża, że pozostaje dla nas nieodróżnialna od nieskończoności.

I to nieskończoność właśnie, a właściwie liczenie do nieskończoności, stanowi dla Bartosza Kuźniarza clue kapitalizmu. „Co jest istotą tego procesu? Pętla zysku i jego (re)inwestycji w celu osiągnięcia zysku. (...) Zadanie, które stawia przed ludźmi kapitalizm, jest zatem ostatecznie bardzo proste. Wystarczy policzyć do nieskończoności”. Autor, idąc za Heglem, pokazuje, że w istocie jest to „zła” nieskończoność. Czyli taka, która znajduje się poza bytem i jako taka wечно nieosiągalna. Postęp ku nieskończoności jest jak stale wydłużająca się linia, poza którą znajduje się właściwy cel. Pobjijając kolejne rekordy produkcji i wzrostu, pomimo ciągłego zbliżania się, pozostajemy od nieskończoności równie daleko, co w punkcie wyjścia.

Zło tego rodzaju nieskończoności polega na tym, że nie daje ona szansy na spełnienie. Zamiast ofiarować pełnię tworzy jedynie brak i niedosyt. „Tymczasem nieskończoność dobra i autentyczna to taka, która może zmieścić się w zamkniętej formie, nie tracąc przy tym niczego ze swej narzucającej się naszemu umysłowi wieczności”.

Tutaj dochodzimy do eschatologicznej obietnicy kapitalizmu, zgodnie z którą „kilka lat przemęczysz się na tym stanowisku, a potem awansu-

jesz”; „zaciskając pasa dziś, za 50 lat dogonimy Niemcy”; „teraz ciężko harujesz, ale na emeryturze” itd. itd. Gdzieś na horyzoncie migocze to zbawienie i zaspokojenie, którego nigdy nie osiągniemy, bo zawsze będzie coś innego, kolejny cel do zdobycia, kolejna liczba do wypowiedzenia w ciągu nieskończoności.

TRAGEDIA LIBERALNO-KAPITALISTYCZNEGO MELANCHOLIKA

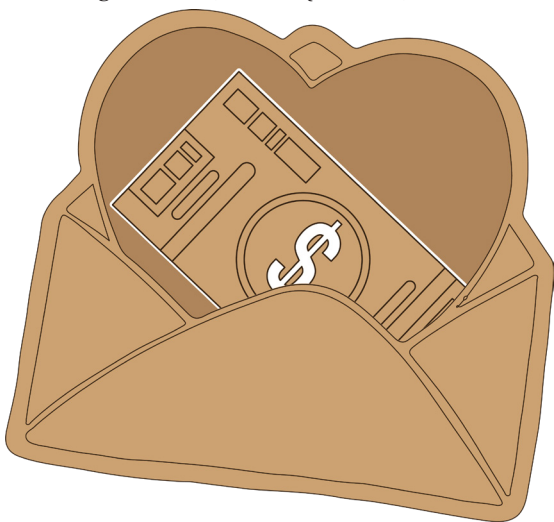
Poglębując antropologiczną charakterystykę człowieka jako istoty metafizycznej wychylonej ku nieskończoności, Kuźniarz sięga do podziału życia według Sorena Kierkegaarda. Duński filozof wyróżnił trzy etapy ludzkiej egzystencji: życie estetyczne, etyczne i religijne. Pierwszy z nich sprowadza się do poszukiwania kolejnych bodźców – bądź czysto zmysłowych, bądź natury estetycznej. Przejście na poziom etyczny wiąże się z akceptacją ograniczeń etyki dyscypliny i stanowi pośrednie stadium przed ostatecznym przyjęciem porządku religijnego i wiary. Jednak w tym systemie nie ma determinizmu – człowiek całe życie może pozostać na etapie życia estetycznego.

Zbyt długie przebywanie w jego obszarze prowadzi z kolei do melancholii. Rozumieć ją tutaj należy nie jako pewien stan emocjonalny, a jeden z grzechów ciężkich. Jest to stan łączący znużenie i zmęczenie z ciągłym podnieceniem i poszukiwaniem nowych doznań. „To właśnie wówczas dochodzi do powstania charakterystycznej dla współczesnej kultury dialektyki słabości i perwersji, niewyspania i gorączkowej aktywności (...) »Jeszcze tylko sprawdzę pocztę« - mówimy do siebie o godzinie 22.30, aby cztery godziny później z przekrwionymi oczami i dojmującym poczuciem winy udać się do łóżka”.

To stan w którym „nic nam się nie chce”, ale ciągle czujemy jakieś pragnienie. Czegoś byśmy chcieli, ale nie wiemy, czego dokładnie. Czasem mamy wrażenie, że znaleźliśmy to „coś”, ale kiedy to otrzymujemy, odczuwamy jedynie chwilowe zaspokojenie. „W tym sensie współczesny

kapitalizm niewiele ma wspólnego z materią, a jego prawdziwą siłę stanowi składnik metafizyczny czy zgoła religijny: oprócz potrzeb ciała zaspokaja on po cichu tkwiący w człowieku instynkt wieczności. Rynek symuluje wieczność, wewnątrz hipermarketu to zapis nieudanej nieskończoności. Tragedia melancholika (...) bierze się stąd, że liberalno-kapitalistyczny esteta chce wszystkiego, ale o tym nie wie, w związku z czym jako obiekt swojego zainteresowania wskazuje obejrzany na wystawie samochód, podpatrzony u sąsiada styl życia lub (...) zapis numeryczny na rachunku oszczędnościowo-rozliczeniowym”.

W pierwszym rozdziale *Albo-albo* Kierkegaard demonstruje, w czym tkwi problem, gdy w aforystycznej formie zestawia litanie zbudowanych w ten sposób alternatyw: „Ożeń się, będziesz tego żałował; nie żęń się, będziesz także tego żałował, albo się ożenisz, albo nie oże-



niesz, będziesz żałował tego i tego”. Demaskuje on główny problem melancholika ludzającego się, że jakiś konkretny wybór da mu szczęście i spełnienie, podczas gdy jest to złudzenie. Odpowiedzią jest znalezienie kryterium znajdującego się poza tym wyborem. Jak pisze Kierkegaard, „osobowość jest uświadomioną syntezą nieskończoności i skończoności, która związana jest sama z sobą, której zadanie jest stanie się sobą, co może nastąpić tylko przez związek

z Bogiem”. Oczywiście eseista neutralizuje religijny wyraz tych słów, redukując je do zgodności ze swoją naturą dążącą ku nieskończoności.

Dlaczego jednak ludzie nie przezwyciężają stanu melancholii? Ponieważ popadają w jeszcze gorszy stan: miotający się melancholik po pewnym czasie akceptuje swoją kondycję. Uczy się znieczulać i otepiać samego siebie, a młodzieńcze odruchy buntu w końcu zastępuje mieszczańska codzienność. „Prawdziwą rozpaczą jest brak rozpaczy”.

GNOSTYCKA ISTOTA KAPITALIZMU

Dotychczas relacja pomiędzy człowiekiem „wychylonym ku nieskończoności” a „złą nieskończonością” kapitalizmu była co najmniej poprawna, obie strony jakoś się dogadywały, jakoś współpracowały. Sytuacja jednak powoli ulega zmianie. W tym kontekście Kuźniarz przytacza popularny passus autorstwa filozofa Fredrica Jamesona: „Łatwiej jest sobie wyobrazić koniec świata niż koniec kapitalizmu”. Co to oznacza? Że kapitalizm w swoim nieskończonym wzroście dla wzrostu coraz mniej potrzebuje samego człowieka.

W tym kontekście niepokojąco inspirujące jest dokonane przez eseistę zestawienie koncepcji Hegla z ideami Césara Hidalgo przedstawionymi na stronach jego popularnej książki *Why Information Grows. The Evolution of Order, From Atoms to Economies*. Autor *Fenomenologii ducha* opisywał działania ducha dziejów zawiadującego historią w celu uzyskania pełnej wolności. W tym modelu sami ludzie odgrywali rolę „robotników ducha”. U Hidalgo w tym schemacie wolność zostaje zastąpiona przez informację. W ten sposób świat staje się polem rywalizacji sił porządku przeciwko entropii i chaosowi. Na początku wszechświata była to informacja zawarta w konstrukcji atomów i wiązaniach, wraz z powstaniem życia nośnikiem stało się DNA, a przyszłość należeć ma do niematerialnego pieniądza.

Ten wątek płynnie kieruje nas do kolejnej tezy Bartosza Kuźniarza. Jego zdaniem kapitalizm jest współczesną formą gnostycyzmu. Dla uzasadnienia tej konstatacji autor *Króla liczb* powołuje się na Erica Voegelina, który interpretował heglizm i inne wywodzące się z niego nurty filozoficzne jako formę gnostycyzmu właśnie w związku z ich naciskiem na wiedzę dotyczącą ukrytej logiki świata. Rozpoznanie to zaś miało zabarwienie soteriologiczne, gdzie zbawienie nie było kwestią wiary i uczynków, lecz kumulacji ezoterycznej wiedzy.

Drugim elementem konstytuującym gnozę jest odrzucenie tego, co materialne. Ale i z tym współczesny kapitalizm nie ma problemu, o czym wcześniej już pisaliśmy. „Po jednej

stronie jest bóg jako przemierzająca kolejne eony iskra tęskniącej za pełnią wolności, aktualnie w postaci ekonomii cyfrowej, znajdująca się na etapie demontażu życia organicznego i psychofizycznej formy ludzkiej.(...) Rywalem dadaistycznego boga-informacji jest Bóg, który »nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony«. Ten drugi Bóg nie odcina się od ludzkiej cielesności”.

KAMIL WONS

Członek redakcji czasopisma idei „Pressje” i stały autor portalu opinii Klubu Jagiellońskiego. Członek Klubu Jagiellońskiego. Absolwent politologii i historii na Uniwersytecie Śląskim.

CZŁOWIEK-FIRMA Z PODRĘCZNIKA NEOLIBERALNEGO COACHINGU

PIOTR WÓJCIK

Coaching to coś więcej niż wątpliwej jakości oferta dla osób konfrontujących się z różnorodnymi problemami. Coaching sam staje się problemem i to od razu w skali społecznej. Zamiast deklarowanego otwarcia na drugiego człowieka, otrzymujemy egocentryczny przekaz prowadzący do społecznej znieczulicy

Liberalny kapitalizm stworzył własną wersję człowieka idealnego. Można go nazwać człowiekiem-firmą. To postać będąca skrzyżowaniem bohatera ze słupkami księgowymi. Bohatera, ponieważ nie boi się ryzyka i jest nieustannie gotowy do działania. Słupkami księgowymi, ponieważ motywem przewodnim tego działania jest wychodzenie na plus w bilansie korzyści i strat. Człowiek-firma jest więc bytem czujnym, aktywnym i analizującym. Trzyma rękę na pulsie, by nie przeoczyć żadnej szansy. Energicznie „chwyta byka za rogi” i „łapie wiatr życia w żagle”,

by pozostać na poziomie popularnych komunałów. Nieustannie kalkuluje dalekosiężne oraz krótkoterminowe skutki swojej aktywności, by w ustalonym horyzoncie czasowym osiągnąć zysk per saldo. Człowiek-firma to postać nie pozwalająca sobie na zastój, a nawet nie do końca określona, gdyż każdego dnia musi się zmieniać, by przeć do przodu. Przełamywać swoje ograniczenia, testować własne granice intelektualne i fizyczne, by móc je nieustannie przesuwać przynajmniej nieco dalej. Dla człowieka-firmy stagnacja oznacza regres.

Coaching stanowi logiczną konsekwencją liberalnego kapitalizmu. Jego głównym zadaniem wydaje się przekształcanie płaskich szaraczków w życiowo zautomatyzowanych ludzi-firmy. Coaching ze zwykłego człowieka tworzy atrakcyjne „projekty” z przemyślaną strategią marketingową, własną marką i zestawem wyuczonych praktyk. Wszystko po to, by stać się bohaterem gospodarki rynkowej, czyli nastawioną na życiową ekspansję przedsiębiorczą jednostką.

W tym celu coaching wykorzystuje niemal ten sam słownik pojęć i chwytów retorycznych, co w przypadku teorii zarządzania. Z tą różnicą, że ten rozbudowany wokabularz stosuje w odniesieniu do rozwoju pojedynczej osoby, a nie całej organizacji. Rozwój ten niekoniecznie oznacza wzrost ekonomiczny – chodzi tu również o rozwój umiejętności interpersonalnych, dietetycznych czy nawet seksualnych. Człowiek-firma jest konceptem holistycznym, zawiera w sobie wszystkie obszary życia jednostki i ekonomiczuje je. Dobrze jest odpowiednio się odżywiać i być świetnym w łóżku, gdyż nam się to po prostu opłaca, nasza własna marka na tym korzysta. „Każdy” chciałby współpracować z dobrze odżywionym, kreatywnym i pełnym wigoru herosem.

WADY FABRYCZNE CZŁOWIEKA

Liberalny kapitalizm wypracował własny język, który świetnie opisał Tomasz Markiewka w książce *Język neoliberalizmu*. Dominują w nim zwroty, które mają upowszechniać określoną wizję świata („zaradność”, „przedsiębiorczość”, „efektywność”). Jak się okazuje, coaching korzysta z tej liberalnej nomenklatury z wielkim entuzjazmem. Dowodzi tego Michał Mokrzan w wydanej w 2019 r. książce o przy-

długim tytule *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu*. Perswazja neoliberalnego urzędowania.



Na jej stronach przekonuje, że pierwszoplanowym celem coachingu jest krzewienie idei neoliberalnych, by następnie przeobrazić jednostki w ducha konceptu człowieka-firmy. Gwoli ścisłości – to ostatnie pojęcie u Mokrzana się nie pojawia, to moja własna inwencja. W tym ujęciu coaching stanowi instrument neoliberalizmu, którego zadaniem jest wpojenie ludziom przekonania,

że negatywne doświadczenia, porażki i wszystko to, co składa się na chropowatości ich życia, nie obarcza „systemu”, lecz stanowi efekt „wad fabrycznych” ich samych. Wady te można wyrugować w sposób zbliżony do tego, w jaki restrukturyzuje się firmę.

Mokrzan przywołuje koncepcje coachingu popularne wśród jego trenerów i promotorów. Według jednej z nich, coaching jest „technologią odpowiedzialniania”, czyli „czynienia jednostek przedsiębiorczymi i odpowiedzialnymi za swoje decyzje i działania”. Coaching czyni jego klienta lepszym kierownikiem samego siebie. „Celem coachingu »jest zawsze polepszenie umiejętności samozarządzania klienta«” - tu Mokrzan cytuje jeden z podręczników coachingu.

Coaching nie jest więc zwykłym szkoleniem, gdyż osoba biorąca w nim udział nie jest uczniem, lecz klientem, a celem nie jest nabywanie umiejętności, a lepsze zarządzanie własnym sobą jako człowiekiem-firmą. Zamiast metafory o wręczaniu wędki w miejsce ryby, jedna z trenerek stosuje metaforę „podstawiania drabiny”. To, czy z niej skorzystamy, stanowi kwestię indywidualnej postawy samego klienta,

który musi samodzielnie zdecydować, że chce „dokonać progresu” i „wziąć sprawy w swoje ręce”, „odważnie spojrzeć w przyszłość” oraz proaktywnie dokonać odpowiednich korekt w strukturze swojej „egzystencjalnej firmy”.

UODPOWIEDZIALNIJ SIĘ!

Mokrzan zauważa, że dążenie do większej produktywności w codziennym działaniu nie jest narzucane osobom poddawanych coachingowi. Pod wpływem szkolenia sami klienci zaczynają ciężać ku temu modelowi życia – przynajmniej w teorii. Ich umysły są tak nabite przekazem „prorozwojowym”, że podświadomie zaczynają funkcjonować w jego duchu. Możemy więc mówić o pewnej indoktrynacji. Człowiek, który nie wciela w życie paradygmatu samorozwoju, jawi się w tej optyce jako „ofiara” pozbawiona rzeczywistego wpływu na własną aktywność. Przeciwnością postawy ofiary jest przedsiębiorczość jako stan umysłu. Przedsiębiorczość jest tu trwałą dyspozycją osoby do brania odpowiedzialności za swój los. „Czyniąc jednostki sprawczymi, coaching urasta do rangi istotnego narzędzia neoliberalnego zarządzania” – przekonuje Mokrzan. Przedsiębiorcze „Ja” powinno nieustannie „rozważać potencjalne rezultaty dokonanych przez siebie wyborów”. Dokładnie tak, jak zarząd spółki analizuje poszczególne posunięcia w celu poprawienia wyniku operacyjnego.

Jednym z nurtów w coachingu jest „life coaching”. Jego głównym zadaniem jest wykreowanie w coachingowanych jednostkach poczucia własnej wartości. Mokrzan cytuje Barbarę Cruikshank, według której ten niewinny cel ma w istocie przeobrazić relacje społeczne oraz politykę publiczną. Samospełnienie staje się społecznym obowiązkiem każdego obywatela. W ten



sposób odpowiedzialność za dobrostan ludzi zostaje przeniesiona z poziomu wspólnoty na barki każdej jednostki z osobna. Bankrutujące przedsiębiorstwo upada z powodu złego zarządzania, tak samo upadający człowiek-firma przegrywa przez własne błędy w zarządzaniu samym sobą. Guru współczesnych wolnorynkowców, a w istocie jeden z czołowych youtubowych coachów, Jordan Peterson, przekonuje, że w pierwszej kolejności należy poukładać swój dom w idealnym porządku, zanim zacznie się krytykować świat. W ten sposób torpeduje się samą ideę jakiegokolwiek krytyki społecznej; skoro bowiem nikt nie jest ideałem, nikt nie ma również moralnego prawa narzekać na porządek społeczny.

RESTRUKTURYZACJA SAMEGO SIEBIE

Mokrzan wziął na warsztat również samych coachingowanych, by przestudiować motywacje stojące za decyzją o udziale w szkoleniach. Jedną z jego rozmówczyń jest Zofia, która nie potrafi zharmonizować swojego życia prywatnego z zawodowym i we własnym przeświadczeniu jest złą matką. Postanawia więc „poukładać siebie” na nowo, by odzyskać „utracony potencjał”. „Moja rozmówczyni jest już skłonna dobrowolnie pracować nad przekształceniem siebie” – pisze Mokrzan i zauważa, że Zofia cechuje się wysokim stopniem „coachowalności” („coachability”), a więc jest szczególnie podatna na wpływ szkoleniowca. Wysoki stopień „coachowalności” to tajemnica sukcesu każdej szkolącej się jednostki. Powinna się ona najpierw otworzyć na bycie kierowaną, niczym firma, do której wchodzi nowy zarząd przystępujący do restrukturyzacji. Praca nad poukładaniem siebie na nowo jest dla Zofii trudna emocjonalnie, ale każdy proces restrukturyzacji jest bolesny

– nieważne czy mówimy o przemyśle stoczniowym, górnictwie czy człowieku-firmie.

Kolejnym bohaterem wywiadów jest Wojtek, który wcześniej pracował na stanowisku menedżerskim. Jego głównym problemem były relacje z kobietami. Uznał więc, że ma pewne „braki kapitałowe” – dokładnie mowa jest o kapitale emocjonalnym. Problemy z relacjami nie sprowadzają się zatem do braku empatii; jawią się jako „deficyt aktywów”. Wojtek szkoląc się i zdobywając nowe umiejętności interpersonalne de facto zwiększa swój osobisty kapitał zakładowy. Dokapitalizowuje własną firmę, jest inwestorem samego siebie. Dzięki temu jego osobista marka stanie się bardziej atrakcyjna na rynku relacji damsko-męskich i będzie mogła prowadzić ekspansję w tym kierunku. Wojtek wspomina o pewnej udanej randce, która skończyła się świetnym seksem. Można więc powiedzieć, że dzięki doinwestowaniu Wojciech jako człowiek-firma może sprawniej dokonywać transakcji wymiany przeżyć seksualnych.



AKTUALIZACJA OPROGRAMOWANIA

„Mechanizmy perswazji są punktem łączności między scenariuszem terapii a technikami siebie. Ich celem jest umożliwienie podmiotowi opuszczenie spotkania terapeutycznego i przekształcenie go poprzez zainstalowanie w nim stałej hermeneutyki siebie” – Mokrzan cytując tu Nikolasa Rose’a. W tej optyce coaching polega na instalacji nowego software’u, z kolei zachowania, nawyki i życie w ogóle to po prostu zbiór przydatnych technik. Należy się ich nauczyć i wdrażać w codziennych zmaganiach.

Jeśli człowiek nie radzi sobie z rzeczywistością, to jest jak stary telefon, który nie nadąża za przemianami technologicznymi. Można go wymienić na nowy lub przynajmniej wgrać nowe oprogramowanie, które zwiększy jego osiągi. Wszelkie problemy psychiczne, poczucie wyobcowania czy niedopasowanie do środowiska społecznego przez coaching traktowane są jak wady sprzętowe. Niegroźne zresztą, bo przecież awarię można usunąć. Człowiek idący do coacha zgłasza niejako reklamację samego siebie.

Czy *coachee* (tzn. osoba coachingowana) wychodzący ze szkolenia od coacha, po zinternalizowaniu przekazywanych tam treści, rzeczywiście może zacząć sobie lepiej radzić w realiach liberalnego kapitalizmu? Być może. Czy stanie się dzięki temu szczęśliwy? Niekoniecznie. Bardziej prawdopodobny wydaje się scenariusz przeciwny. Traktowanie swojego życia jak zaplanowanego odgórnie projektu, a siebie samego jak przedsiębiorstwa, którym trzeba odpowiednio zarządzać i któremu trzeba nadać przemyślany kształt i markę, to najkrótsza droga do zatracenia. Życie nie zostało dane nam po to, by traktować siebie i innych jak tabelki w excelu. Relacje międzyludzkie powinny być przestrzenią swobodnej wymiany doświadczeń i uczuć, opartych na miłości oraz empatii, a nie na wyuczonych technikach prowadzących do osiągnięcia zakładanych z góry korzyści.

W coachingu najgorsze jest jednak to, że przeobraża członków społeczeństw w samotne żagłówki. Szczęście i powodzenie zawodowe zależeć ma wyłącznie od sprawności ich sternika. Coaching nie jest więc apolityczny – bo to

jeszcze nie byłoby niczym złym – ale jest antypolityczny. Tworzy fałszywe przeświadczenie, że struktury ekonomiczne i relacje społeczne są drugorzędne, o ile tylko zagwarantuje się podstawową wolność przedsiębiorczej jednostce. Zamiast obiecywanego otwarcia się na drugiego człowieka, dostajemy egocentryczny przekaz prowadzący do społecznej znieczulicy. Coaching nie jest więc już tylko wątpliwej jakości

ofertą dla poszczególnych członków społeczeństwa, którzy chcą w ten sposób poradzić sobie ze swoimi problemami. Coaching sam staje się problemem. Problemem społecznym.

PIOTR WÓJCIK

Publicysta ekonomiczny. Stale współpracuje z „Krytyką Polityczną”, „Przewodnikiem Katolickim” i „Dziennikiem Gazeta Prawna”. Autor serii powieści kryminalnych „Metropolia”.

