

Waldemar BULIRA 

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

waldemar.bulira@mail.umcs.pl

BIOPOLITYCZNE RUCHY TOŻSAMOŚCIOWE I RACJONALNOŚĆ MATERIALNA

PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI O POTRZEBIE NOWEJ WERSJI TEORII KRYTYCZNEJ

ABSTRACT Biopolitical Identity Movements and Material Rationality: A Contribution To the Discussion On the Need For a New Version of Critical Theory

In the article, the author argues for the need to formulate a new version of critical theory. This would be a theory that, unlike the proposal developed by members of the Frankfurt School, builds its identity around the so-called substantive (material) rationality. According to the author of the paper, the usefulness of this new version of critical theory is revealed when it is applied to the phenomena occurring in the postmodern public sphere, especially in the context of the analysis of biopolitical identity movements. The article consists of three parts. The first briefly recalls the main critical arguments made by Frankfurters against instrumental rationality. The second attempts to define the concept of substantive rationality. The last – third – part of the article, the author begins with a definition of biopolitics, and then focuses his attention on a specific version of it, which are the aforementioned biopolitical identity movements.

Keywords: biopolitics, new social movements, postmodern politics, public sphere, critical theory, material rationality

Słowa kluczowe: biopolityka, nowe ruchy społeczne, polityka ponowoczesna, sfera publiczna, teoria krytyczna, racjonalność materialna

Chociaż historia teorii krytycznej zaczyna się w pierwszych dekadach XX wieku, kiedy to za sprawą grupy badaczy skupionych wokół Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie, określanych po latach mianem szkoły frankfurckiej, ujrzała ona światło dzienne, to w oczywisty sposób jej korzenie sięgają tradycji zachodniej myśli filozoficznej i politycznej. Jej główną inspiracją intelektualną była szeroko rozumiana „filozofia podejrzeń”. I tak oto, chociaż w pracach frankfurczyków można odnaleźć istotne wpływy myśli Hegla, najwięcej zawdzięczają oni rozważaniom tzw. młodego Karola Marksa, twórczo interpretowanym kilka dekad później przez (również młodego) Györgya Lukácsa. Obaj wymienieni myśliciele nie znaleźli się tu zresztą przypadkiem, wszak to właśnie autor *Historii i świadomości klasowej* przywołuje słynne dictum Marksa z *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, zgodnie z którym *być radykalnym znaczy to sięgać do korzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek*¹. Przesłanie tych słów, które fundują w istocie teorię krytyczną, jest czytelne: namysł nad światem spraw społecznych winien zarówno mieć charakter dogłębny, jak i przyczyniać się do emancypacji. Innymi słowy, badacz rzeczywistości społecznej (politycznej, kulturowej...) nie tylko nie może zadowalać się zwykłym opisem obserwowanych przez siebie zjawisk/wydarzeń/procesów w niej zachodzących – kolekcjonowaniem czystych danych – jak doradzali mu pozytywiści, lecz także powinien dążyć do zrozumienia i ujawnienia rzeczywistych mechanizmów rządzących owymi fenomenami (*sięgać do korzeni rzeczy*). Imperatyw radykalności, o którym mówi Marks, realizowany jest tu zatem drogą demaskowania złudzeń i kłamstw, skrywających dominację i niesprawiedliwości tkwiące w świecie. Natomiast potencjał emancypacyjny tych działań przejawia się w uznaniu człowieka jako nadrzędnej wartości tak zaprojektowanej działalności badawczej. Radykalny namysł nad światem spraw międzyludzkich ma bowiem sens o tyle, o ile przynosi on poprawę sytuacji tych jednostek (grup społecznych), które znalazły się na marginesie życia danej wspólnoty – zostały z niej niejako strukturalnie wykluczone.

W międzywojennych Niemczech lewicowi myśliciele wchodzący w skład szkoły frankfurckiej przyczyni się do istnienia wspomnianych nierówności, niesprawiedliwości i wykluczeń doszukiwali się, za Marksem, w kapitalistycznym charakterze opisywanej przez siebie formacji społeczno-ekonomicznej. Wiązało się to przede wszystkim z dążeniem do demaskowania obecności w różnych sferach świata nowoczesnego tzw. racjonalności instrumentalnej – swoistego *modus operandi* systemu kapitalistycznego. Można chyba powiedzieć, że koncentrując swą uwagę właśnie na instytucji racjonalności instrumentalnej, ówczesna wersja teorii krytycznej stosunkowo dobrze oddawała specyfikę społeczeństw funkcjonujących w warunkach wielkiej depresji. Mając jednak na uwadze banalną konstatację zmieniającego się charakteru świata, warto zapytać o aktualność tej propozycji teoretyczno-metodologicznej, która, powtórzę, już względnie niedługo

¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1962, s. 466. Lukács używa tych słów jako motta dla swojego eseju poświęconego problematyce urzeczowienia jednostki w świecie kapitalistycznym. Zob. G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1988, s. 198.

obchodzić będzie setną rocznicę powstania. Czy w równie dobrym stopniu pozwala ona analizować świat współczesny, który zwłaszcza po doświadczeniach XX wieku jawi się bardziej złożony niż ten, o którym opowiadał w swych pracach Marks? Czy nie jest tak, że w przypadku różnych aspektów, fenomenów czy przestrzeni tego świata do głosu dochodzą różne formy/wersje racjonalności? A jeśli tak rzeczywiście jest, to czy taki stan rzeczy nie rodzi potrzeby rewizji tradycyjnej teorii krytycznej i pomyślenia takiej jej wersji, która pomogłaby ukazać mechanizmy dominacji, niesprawiedliwości i wykluczenia niezwiązane bezpośrednio ze sferą ekonomii? W swej wypowiedzi chciałbym przyjrzeć się jednej z takich propozycji nowej teorii krytycznej, która swoją tożsamość buduje (mogłaby zbudować) wokół tzw. racjonalności substancjalnej (materialnej). Jej walory ukażę w kontekście analiz biopolitycznych ruchów tożsamościowych.

Swą wypowiedź dzielę na trzy części. W pierwszej przypominam pokrótce główne argumenty krytyczne, jakie frankfurczycy wytaczali wobec racjonalności instrumentalnej, by w drugiej podjąć próbę zdefiniowania pojęcia racjonalności substancjalnej. W ostatniej – trzeciej – części wychodzę od próby definicji biopolityki, a następnie koncentruję swoją uwagę na specyficznej jej wersji, jaką są wspomniane biopolityczne ruchy tożsamościowe.

1. TRADYCYJNA TEORIA KRYTYCZNA I PROBLEM RACJONALNOŚCI INSTRUMENTALNEJ

Tradycyjna teoria krytyczna, tak jak została zaprojektowana przez Maxa Horkheimera w słynnym esej *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna* i twórczo rozwinięta w licznych tekstach członków i sympatyków szkoły na przestrzeni kolejnych lat, ma za zadanie demaskowanie nierówności, niesprawiedliwości, wykluczeń oraz dominacji, jakie mają miejsce w nowoczesnych (czyt. kapitalistycznych) społeczeństwach. Punktem wyjścia rozważań frankfurczyków jest konstatacja zakorzenienia ludzkiego poznania w rzeczywistości społeczno-kulturowej, wykluczająca możliwość obiektywnego poznania rzeczywistości, a więc poglądu, który zdominował ówczesny sposób rozumienia i uprawiania nauki². Horkheimer mówi wprost o konieczności odrzucenia mrzonki o istnieniu tzw. nągich faktów społecznych, które są obiektywnie opisywane przez neutralnych badaczy, ponieważ każdy opis danego przedmiotu badań jest już zawsze jakąś jego interpretacją, a ta z kolei komuś/czemuś służy. Świadomość takiego stanu rzeczy mają ci badacze, którzy odrzucają „teorię tradycyjną” i zamiast niej uprawiają naukę w duchu „teorii krytycznej”. Intencjonalnie i jawnie proponują oni określoną interpretację rzeczywistości społeczno-politycznej, dążąc przy tym, tak przynajmniej było w przypadku szkoły frankfurckiej, do demaskowania tkwiących w niej niedostatków. Wszystko po to, by następnie te ułomności wyeliminować. Celem teorii krytycznej jest zatem emancypacja, która jest z kolei możliwa dzięki ujawnianiu i zwalczaniu dominującej we

² M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, przeł. J. Łoziński, [w:] *Szkoła frankfurcka*, t. 2, red. J. Łoziński, Warszawa 1987, s. 137.

współczesnym świecie racjonalności instrumentalnej³ czy też – jak niekiedy określa ją sam Horkheimer – subiektywniej⁴.

Racjonalność lub rozum instrumentalny/subiektywny to taki, który przy doborze środków gwarantujących skuteczną realizację celu pozostaje „naiwny” w wyborze samego celu⁵. Mamy tu do czynienia z odwrotną zależnością pomiędzy możliwościami (głównie technicznymi) człowieka a rzeczywistą wartością/jakością celów, których realizację te środki umożliwiają. W rezultacie – oto swoisty paradoks zachodzącego postępu w życiu społeczeństw nowoczesnych – im większe techniczne możliwości ludzkie, tym większe niebezpieczeństwo czyha na samego człowieka, ponieważ, jak czytamy z kolei w *Krytyce instrumentalnego rozumu, progresywnemu rozwojowi środków technicznych towarzyszy proces odczłowieczenia. Istnieje groźba, że postęp zniweczy cel, który ma urzeczywistnić – ideę człowieka*⁶. Ów proces odczłowieczenia oznacza przede wszystkim urzeczowienie i alienację jednostki. Mowa tu o zjawiskach skrupulatnie, wielowątkowo i barwnie-sugestywnie opisanych przez Marksa oraz Lukácsa – frankfurczycy zdają się przyjmować w pełni te wątki ich diagnozy⁷.

Zainspirowany tą myślą doktryny marksistowskiej teoretyk krytyczny, który tropi przejawy dominacji racjonalności instrumentalnej, jest szczególnie wyczulony na bolączki i niedociągnięcia społeczeństwa kapitalistycznego. A jako że zapoczątkowana przez szkołę frankfurcką tradycja krytycznej refleksji nad sferą spraw społecznych jest ciągle żywa, to w dalszym ciągu za swój główny obiekt analizy-troski obiera problem negatywnej w swych skutkach obecności racjonalności instrumentalnej w ramach obecnie istniejącej wersji społeczeństwa nowoczesnego. Jest ona atrakcyjna przede wszystkim dla tych przedstawicieli nauk społecznych oraz szeroko rozumianej humanistyki, którzy, jak barwnie ujmują to Magdalena Mikołajczyk i Mirosław Karwat we wstępie do pracy zbiorowej zatytułowanej *Politologii model krytyczny, postrzegają siebie samych [...] jako rzeczników wszystkiego, co wypierane i zapomniane, marginalizowane i wykluczane. Z obowiązkami edukacyjnymi, z szacunkiem dla społecznego aktywizmu*⁸.

³ Zob. np.: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008.

⁴ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007.

⁵ *Tamże*, s. 112.

⁶ *Tamże*, s. 34.

⁷ Przypomnę, że obaj myśliciele odnoszą się oczywiście do wspomnianych fenomenów z perspektywy materialistycznej, zwracając uwagę przede wszystkim na negatywny i niebezpieczny w swej istocie charakter tzw. stosunków produkcji – to właśnie w ich organizacji widząc przyczynę rosnącej dezintegracji typowego nowoczesnego społeczeństwa. Lukács pisze: *Mechanizacja produkcji uczyniła z jej podmiotów abstrakcyjne i odosobnione atomy, których wzajemna więź nie ma już charakteru bezpośrednio-organicznego, określanego przez ich udział w samym procesie pracy, lecz raczej w stale rosnącym stopniu jest zapośredniczana wyłącznie przez abstrakcyjne prawidłowości mechanizmu, w który są włączone*. Zob. G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa...*, s. 211. W efekcie tych procesów dochodzi do sytuacji, w której wszelkie stosunki pomiędzy podmiotami zostają urzeczowione – stają się towarami, tak samo zresztą jak jednostka ludzka. Zarówno ona, jak i jej egzystencja okazują się zdolne wyłącznie do działań o charakterze jednostronnym. Sprzyja temu sama zasada organizacji i funkcjonowania społeczeństwa kapitalistycznego, symbolicznie ucieleśniona w instytucji podziału pracy.

⁸ M. Mikołajczyk, M. Karwat, *Wstęp*, [w:] *Politologii model krytyczny*, red. M. Mikołajczyk, M. Karwat, Kraków 2017, s. 6.

Również cel ich działalności rodzimi teoretycy polityki ujmują w duchu propozycji frankfurczyków: *wśród determinant przywoływanych w opisie, diagnozie i wyjaśnianiu mankamentów współczesnego świata znajdują się związane z globalizującą się gospodarką kapitalistyczną, z ekspansją kultury korporacyjnej, hipertrofią administracji, z poddaną technokratycznym wymogom polityką społeczną, modernizowanymi nieustannie systemami komunikacji, dysfunkcjami tych segmentów systemu społecznego, które Jürgen Habermas nazwał sferą publiczną, a w podręcznikach szkolnych i akademickich nadal kojarzy się je z demokracją (formalną przedstawicielską, ale także partycypacyjną i deliberatywną). Krytyka jako narzędzie służyć ma zmianie, nie każda jednak transformacja będzie w tej optyce pożądaną. Tylko taka, która otwiera kolejne przydrutowane ideologiami szlabany, pozwala na emancypację i uwłasnowolnienie jednostek i grup czy kategorii społecznych, zapobiega urzeczowieniu, interweniuje w sytuacjach alienacji*⁹. Powtórzę: można odnieść wrażenie, że powyższe słowa – napisane przez Mikołajczyk i Karwata w 2017 roku – doskonale oddają ducha prac członków szkoły frankfurckiej z pierwszej połowy minionego wieku.

Okazuje się zatem, że mimo upływu blisko stulecia, jakie dzieli nas od pierwszych prac frankfurczyków, tworzących zręby teorii krytycznej, zdaniem obecnych kontynuatorów ich myśli największe niebezpieczeństwo dla jednostki oraz społeczeństwa jest dokładnie takie samo jak wcześniej – jest nim rynek. To w nim, a nade wszystko w rządzącej zachowaniami działających na rynku podmiotów racjonalności instrumentalnej upatrują oni zagrożenie dla jednostki, jej autonomii i prawa do / możliwości rozwoju. To on ma też być źródłem erozji – anomii, atomizacji – modelowej wspólnoty nowoczesnej, której kolejne sfery są kolonizowane przez logikę rynku¹⁰. Znany z prac frankfurczyków swoisty pesymizm kulturowy udziela się również ich współczesnym naśladowcom.

2. RACJONALNOŚĆ MATERIALNA

Niezaprzeczalny powab teorii krytycznej od zawsze wiązał się z przenikliwością i wyrazistością diagnoz oferowanych przez jej protagonistów. Jednocześnie, jak się wydaje, owa wyrazistość nierzadko okazywała się niebezpiecznie jednowymiarowa, co z kolei

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ Szczególną troskę rodzimych politologów krytycznych budzi sytuacja uniwersytetu i edukacji, które – zgodnie z proponowaną diagnozą – w coraz większym stopniu ulegają urynkowieniu. Zob. na ten temat np.: F. Pierzchalski, *Politolog na rozdrożu. Między opium kapitalistycznych filistrów a postawą krytyczną*, [w:] *Uniwersytet i nauka o polityce. Sprawdziany tożsamości*, red. M. Karwat, F. Pierzchalski, Warszawa 2021, s. 221-240; T. Klementewicz, *Niewolnicy Elsewiera. Konsensus Waszyngtoński w naukach społecznych?*, „Studia Krytyczne” 2019, nr 8, s. 13-14; M. Karwat, *Hunwejbini bibliometrycznej „rewolucji”*, Teoria polityki, 11 XI 2019, [online] <https://www.teoriapolityki.com/post/miros%C5%82aw-karwat-hunwejbini-bibliometrycznej-rewolucji>, 30 VII 2024; J.P. Hudzik, *O nauce, polityce i innych dylematach nadwiślańskiego akademika*, Teoria polityki, 18 X 2021, [online] <https://www.teoriapolityki.com/post/jan-p-hudzik-o-nauce-polityce-i-innych-dylematach-nadwi%C5%9Bla%C5%84skiego-akademika>, 30 VII 2024.

w oczywisty sposób skutkowało nadmiernie redukcjonistycznym i uproszczonym obrazem świata oferowanym przez jego autorów. Jest to istotny mankament tego podejścia teoretycznego, ściśle zresztą związany z jego Marksowską spuścizną. Trudno wszak bez zastrzeżeń zgodzić się z diagnozą, w której głównym (czasem można odnieść wrażenie, że wręcz jedynym) zagrożeniem wolności i autonomii jednostki, a także spójności i poprawnego funkcjonowania społeczeństwa nowoczesnego, są wyłącznie kapitalistyczny rynek oraz mechanizmy, jakie nim rządzą. Nie chodzi oczywiście o to, że ta diagnoza nie jest, co do zasady, słuszna, ponieważ rzeczywiście można (i należy) wskazać istotne mankamenty funkcjonowania gospodarki rynkowej oraz liczne przykłady zawłaszczania przez logikę rynku (racjonalność instrumentalną) innych sfer funkcjonowania społeczeństwa nowoczesnego. Jednocześnie nie jest jednak tak, że to wyłącznie rynek jest źródłem (rzeczywistej i potencjalnej) opresji i zniewolenia współczesnego człowieka – gdyby tak było, uniwersalnym sposobem ich rozwiązania byłaby likwidacja rynku, a tego rodzaju zabieg, jak wiemy z historii, nigdy jeszcze nie przyniósł spodziewanych rezultatów, by nie powiedzieć, że był przeciwnie skuteczny¹¹. Innymi słowy, koncentracja nadmiernej uwagi zwolenników teorii krytycznej na obecności w życiu społecznym racjonalności instrumentalnej nie pozwala im dostrzec innych realnych zagrożeń czyhających na mieszkańców nowoczesności. Ten swoisty grzech przeoczenia bierze się stąd, że pochodzą one z innego źródła niż wszechogarniająca i mająca imperialne ambicje logika kapitalizmu. Jest to zresztą bolączka, z którą zmagala się już stara teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Szkoła frankfurcka o ile proponowała często trafne i inspirujące analizy społeczeństwa kapitalistycznego, o tyle okazywała się zadziwiająco bezradna w chwili, gdy na jej horyzoncie pojawił się inny rodzaj społeczeństwa – typu radzieckiego – w którym chociaż rynku kapitalistycznego nie było, jednostka dysponowała jeszcze mniejszym zakresem wolności niż mieszkańcy tzw. świata zachodniego. Analiza tego rodzaju alternatywnie zaprojektowanego społeczeństwa wymagała zwrócenia uwagi na inny rodzaj racjonalności, która w nim dominowała. Jako jedni z pierwszych zwrócili na to uwagę członkowie tzw. szkoły budapeszteńskiej¹², którzy w swej pierwszej emigracyjnej (i ostatniej zarazem napisanej razem) pracy, zatytułowanej symbolicznie *Dictatorship over Needs*, podkreślali, że w funkcjonowaniu społeczeństwa typu radzieckiego zdecydowanie większą rolę od racjonalności instrumentalnej odgrywała racjonalność substancjalna¹³.

¹¹ Pierwszą taką próbę podjęli jakobini w czasie swych kilkunastomiesięcznych rządów w trakcie trwania rewolucji francuskiej. Zob. na ten temat np.: F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge 1987.

¹² Więcej na temat szkoły budapeszteńskiej zob.: W. Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej. Od totalitaryzmu do postmodernizmu*, Toruń 2018, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.

¹³ W przywoływanej pracy posłużono się pojęciem racjonalności materialnej, by ukazać prawdziwe, opresyjne oblicze systemu radzieckiego, którego funkcjonariusze właśnie w tym rodzaju racjonalności szukali legitymacji dla swych działań. W przypadku systemu radzieckiego ten rodzaj legitymizacji okazał się po prostu mitem – budapeszteńczycy dokumentują obecność tego mitu przynajmniej dwoma przykładami. Po pierwsze, partia rządząca starała się uzasadnić (legitymizować) swoje rządy potrzebą realizacji interesu klasy pracującej, której reprezentantem arbitralnie mianowała samą siebie. W tym przypadku powołanie się na racjonalność materialną polegało na przyjęciu założenia, że

Pojęcie racjonalności substancjalnej czy też materialnej, jak przyjęło się w polskiej literaturze przedmiotu tłumaczyć używany przez węgierskich autorów zwrot *substantial rationality*, wokół której formułują oni swą argumentację, zostało przez nich zaczerpnięte z socjologii Maxa Webera. Z kolei jego uwagi na ten temat znajdujemy przede wszystkim w *Gospodarce i społeczeństwie*. Zgodnie z jego słowami racjonalność materialna jest to *stopień, w jakim zaopatrywanie w dobra określonych grup ludzi [...], za sprawą gospodarczo zorientowanego działania społecznego, kształtowane jest przez pewne (dowolne) wartościujące postulatory, z punktu widzenia których było ono, jest lub może być rozważane*¹⁴. I chociaż te postulatory, co podkreśla sam autor, są bardzo zróżnicowane, to należy wskazać wśród nich przede wszystkim „wymogi” etyczne, polityczne, utylitarne, hedonistyczne, stanowe, egalitarne¹⁵. W związku z powyższym racjonalność materialna dominuje w przypadku wszelkich systemów, które mają *tendencje do regulowania gospodarki pod kątem realizacji ideałów utylitarnych, społeczno-etycznych lub kulturowych*¹⁶. W ich przypadku, a w grę wchodzi tu, jak się wydaje, głównie doktryny komunistyczna i socjalistyczna, zasadnicze znaczenie mają wspomniane „wymogi” etyczne i egalitarne. Innymi słowy, jak tłumaczy te wywody Webera Tadeusz Buksiński, pod pojęciem racjonalności materialnej powinniśmy rozumieć *skuteczność w osiąganiu celów, zadań, wartości, które realizują lub winny realizować, zgodnie ze swoim przeznaczeniem, poszczególne podmioty i przedmioty (podsystemy, instytucje etc.), przy uwzględnieniu właśnie specyficznych dla nich wartości, norm, celów. Tak rozumiana racjonalność osiągana jest na różne sposoby, wszak w różnoraki sposób można porządkować przedmioty oraz na różne sposoby być skutecznym*¹⁷. Buksiński dodaje jeszcze, że owe wartości (szerzej: racjonalność substancjalna) mogą *nadawać się do objaśniania teoretycznie ciemnych, nieprzezroczystych aspektów bytu ludzkiego oraz legitymizować istniejące struktury społeczne. [...] Wzrost racjonalizacji [w sensie racjonalności materialnej] występuje w postaci dostarczania coraz bardziej jednolitych i spójnych wyjaśnień, interpretacji danej dziedziny i całego świata*

interes proletariatu, jako wartość nadrzędna, musiał zostać zrealizowany w ramach nowego systemu społecznego, w którym partia komunistyczna zajmowała uprzywilejowane miejsce, ponieważ to właśnie ona, i tylko ona, mogła o ten interes odpowiednio zadbać. Nieskuteczność tej próby legitymizacji władzy partii przez odwołanie się do racjonalności materialnej brała się stąd, że pretensje partii do miana awangardy ruchu robotniczego były po prostu złudne i niczym nieuzasadnione. Po drugie, z deklaracji partii rządzącej, zgodnie z którymi dysponowała ona odpowiednią wiedzą naukową na temat tego, w jaki sposób powinno zostać osiągnięte oraz jak powinno być zorganizowane prawdziwie wolne i sprawiedliwe społeczeństwo. Również i w tym przypadku pojawiają się istotne wątpliwości – naukowość teorii społecznych i ekonomicznych Marksa, które to przecież stanowią główną inspirację ideologii komunistycznej, wydaje się wszak złudna, o czym świadczy przede wszystkim ich teleologiczny charakter. Jako takie okazują się one pewną formą metafizyki społecznej, która nie do końca i nie zawsze adekwatnie ujmuje rzeczywistość nowoczesną, kreśląc jej skrajnie uproszczony obraz. Zob. F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, *Dictatorship over Needs*, New York 1983. Omawiam szczegółowo te kwestie w: W. Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej...*, s. 110-186.

¹⁴ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 60.

¹⁵ *Tamże*, s. 61.

¹⁶ *Tamże*, s. 180.

¹⁷ T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, s. 389-390.

z perspektywy tej dziedziny, na przykład przez światopoglądy: intelektualne, religijne, utylitarne, estetyczne¹⁸. Tyle Max Weber oraz polski filozof. Teraz zastanówmy się nad tym, czy i w jaki sposób tak rozumiane pojęcie racjonalności materialnej może być przydatne w refleksji nad kondycją współczesnej zachodniej sfery publicznej.

3. RUCHY BIOPOLITYCZNE W PONOWOCZESNEJ SFERZE PUBLICZNEJ

Pojęcie biopolityki jest tak pojemne, że jego znaczenie często się rozmywa¹⁹. W najbardziej ogólnym ujęciu biopolityka to ten rodzaj polityki, który zajmuje się życiem (gr. *bíos*). Co to jednak znaczy? Jak zauważył Thomas Lemke, tego rodzaju stwierdzenie można interpretować przynajmniej trojako.

Biopolitykę można rozumieć w kategoriach naturalistycznych. Zwolennicy takiego podejścia traktują życie jako podstawę działań politycznych. Historycznie rzecz biorąc, takie rozumienie biopolityki wyrosło w klimacie intelektualnym roztaczanym w drugiej połowie XIX wieku przez tzw. filozofię życia (Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer), by kulminować w XX-wiecznych organicystycznych i rasistowskich teoriach państwa, narodu i organizacji życia społecznego.

Lemke mówi też o polityczystycznym ujęciu biopolityki. Jest to taki rodzaj polityki, którego przedmiotem są procesy życiowe. W tym przypadku chodzi o *pole działań lub wydzieloną dziedzinę polityki, zajmującą się regulacją i sterowaniem procesami życia*²⁰. Dwie główne grupy problemów podnoszonych w tym przypadku to kwestie związane z ochroną środowiska oraz rozwojem techniki (chodzi tu zwłaszcza o rozwój biotechnologii i nowe technologie medialne oraz o indywidualne, społeczne, polityczne i kulturowe konsekwencje tych procesów).

Pomiędzy tymi skrajnymi rozumieniami biopolityki Lemke lokuje trzecie podejście, które określa mianem relacyjnego i historycznego. Wiąże je z myślą Michela Foucaulta oraz z późniejszymi teoriami m.in. takich autorów jak Giorgio Agamben²¹ oraz duety: Michael Hardt i Antonio Negri²², a także Ágnes Heller i Ferenc Fehér²³. Choć biopolitykę Foucault rozumie na kilka sposobów²⁴, to wydaje się, że jego namysłowi

¹⁸ Tamże, s. 392.

¹⁹ T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 7.

²⁰ Tamże, s. 9.

²¹ Zob. np.: G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008; tenże, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

²² Zob. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa 2005.

²³ Zob. np.: F. Fehér, Á. Heller, *Biopolitics*, Avebury–Aldershot–Brookfield–Hong Kong–Singapore–Sydney 1994.

²⁴ Lemke mówi o przynajmniej trzech rozumieniach biopolityki przez Foucaulta: 1. biopolityka to cezura historyczna w myśleniu i działaniu politycznym, która zmienia pojęcie władzy suwerennej; 2. biopolityka jako czynnik odgrywający zasadniczą rolę przy narodzinach nowoczesnego rasizmu;

nad tym fenomenem przyświeca przede wszystkim pragnienie odpowiedzi na pytania o to, kiedy, w jaki sposób i dlaczego to właśnie życie (ciało, biologia) stało się przedmiotem zainteresowania polityki. W licznych pracach i wypowiedziach Foucault zdaje się sugerować, że biopolityka jest nowoczesną formą sprawowania kontroli zarówno nad jednostką, jak i nad całą populacją / całym społeczeństwem. Jako taka okazuje się ona użytecznym narzędziem, za pomocą którego władza reguluje procesy zachodzące wewnątrz społeczeństwa. W tym celu wykorzystuje ona nowe rodzaje wiedzy dostarczane przez nowe dyscypliny naukowe (np. statystyka, demografia, epidemiologia i biologia²⁵). Cel tych działań jest jasny: utrzymać w dobrej kondycji (a niekiedy nawet zachować przy życiu) określoną wspólnotę, populację czy nawet cały gatunek ludzki. Najważniejsza dla moich dalszych rozważań wydaje się konstatacja Foucaulta, że tak rozumiana biopolityka, która interesuje się człowiekiem jako takim, traci z pola widzenia konkretną jednostkę, chociaż to przecież w jej imieniu – dla jej ogólnie i arbitralnie zdefiniowanego dobra – działa.

Na ten wątek rozważań Foucaulta zwracają uwagę Heller i Fehér, którzy rozwijają go w kilku swych pracach. Problem ten pojawia się u nich w kontekście rozważań nad specyfiką funkcjonowania ponowoczesnej sfery publicznej, której głównymi podmiotami stały się tzw. nowe ruchy społeczne²⁶. Ruchy te są kolektywnymi podmiotami społecznymi, które w wyniku postępującej na przestrzeni ostatnich kilku dekad tzw. detotalizacji²⁷ współczesnej sfery publicznej zaczęły odgrywać w niej istotną rolę. To one z reguły inicjują wiele toczących się w tej sferze debat, dzięki czemu upolityczniają wybrane problemy, licząc na ich systemowe rozwiązanie. To dzięki nim przestrzeń publiczna stała się bardziej otwarta i demokratyczna. Nie tylko umożliwiły one zaangażowanie się wielu obywateli w sprawy istotne dla poprawnego funkcjonowania ich własnej wspólnoty, stając się dla nich swoistymi platformami do działania, lecz także pozwoliły na próbę rozwiązania wielu palących kwestii, które uprzednio zwykło się lokować poza sferą polityki, nie traktując ich zatem jako problemów podlegających bezpośredniej jurysdykcji instytucji państwowych. Pojawienie się nowych ruchów społecznych wiązało się więc z praktyczną redefinicją pojęcia polityczności²⁸.

W połowie lat 80. XX wieku Heller i Fehér zwrócili uwagę, że przynajmniej znacząca większość nowych ruchów społecznych w zasadzie od samego początku swej aktywności koncentrowała swą uwagę przede wszystkim na kwestiach związanych z realizacją

3. biopolityka jako sposób sprawowania rządów w arsenale nowoczesnego państwa liberalnego. Zob. T. Lemke, *Biopolityka...*, s. 43.

²⁵ Tenże, *Analityka biopolityki. Rozważania o przeszłości i teraźniejszości spornego pojęcia*, przeł. P. Szostak, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2-3, s. 18.

²⁶ Á. Heller, *Czy biopolityka zmieniła pojęcie polityczności?*, przeł. B. Blesznowski, „Kronos” 2014, t. 31, nr 4, s. 163-174; na temat nowych ruchów społecznych zob. np.: *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Lublin 2017.

²⁷ F. Fehér, Á. Heller, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge–New York 1989.

²⁸ Zob. na ten temat: Á. Heller, *O pojęciu polityczności raz jeszcze*, przeł. M. Szuster, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 69, s. 76-82; W. Bulira, *Nowe ruchy społeczne: nowa jakość w polityce ponowoczesnej?*, [w:] *Nowe ruchy społeczne...*, s. 27-36.

wartości życia, takich jak problem ubóstwa, głodu, dyskryminacji ze względu na rasę, płeć czy preferencje seksualne, a także wyzwania związane z postępującą degradacją środowiska naturalnego – by wymienić tylko najbardziej istotne społecznie zagadnienia tego rodzaju. Oznacza to, że ruchy te z założenia troszczyły się o człowieka rozumianego w kategoriach gatunkowych, a zatem uprawiały pewną wersję biopolityki²⁹, o czym świadczyło również to, że rozwiązywanie sygnalizowanych przez nie problemów wymagało politycznej (państwowej) ingerencji w sprawy związane z funkcjonowaniem ludzkiego ciała³⁰. Zarazem ta wersja biopolityki w pewnym stopniu różniła się od biopolityki opisywanej przez Foucaulta. O ile bowiem autor *Historii seksualności* traktował biopolitykę (m.in.) jako jedno z narzędzi w arsenale nowoczesnego państwa³¹, o tyle te nowe biopolityczne ruchy społeczne zrodziły się jako swoista przeciwwaga dla tradycyjnych podmiotów polityki – w tym dla instytucji państwa.

Fenomen zaistnienia nowych ruchów społecznych ukierunkowanych na biopolityczne cele bywa różnie oceniany. Z jednej strony, o czym już wspomniałem, tkwi w nich ogromny potencjał emancypacyjny i demokratyczny. To właśnie dlatego, z punktu widzenia postulowanej przez frankfurczyków teorii krytycznej, której zadaniem jest wskazywanie i znoszenie nierówności oraz niesprawiedliwości społecznych związanych z obecnością w społeczeństwie kapitalistycznym przejawów racjonalności instrumentalnej, ruchy te jawią się jako te podmioty, do których ta teoria jest przede wszystkim kierowana. Tego rodzaju diagnoza wydaje się oczywista, jeśli weźmiemy pod uwagę wartości, postulaty oraz realne działania różnego rodzaju ruchów pacyfistycznych, ekologicznych, feministycznych czy równościowych. Z drugiej jednak strony ruchy biopolityczne właśnie z uwagi na swój biopolityczny charakter uprawiają pewien rodzaj polityki tożsamości³², który w ostatnich latach spotkał się z wyraźną krytyką również ze strony środowisk liberalnych³³.

Problematyczność funkcjonowania biopolitycznych ruchów tożsamościowych, a nawet samej ich istoty staje się widoczna zwłaszcza wtedy, gdy przyjrzymy się im przez

²⁹ Zob. szerzej: Też, *From Red to Green*, „Telos” 1984, nr 59, s. 35-44.

³⁰ Zob. np.: Też, *Biopolitics*...

³¹ Zob. np.: M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 97-98; Tenże, *Władza a ciało*, [w:] tegoż, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Blesznowski, K.M. Jaksender, K. Matuszewski, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2013, s. 345-353.

³² Polityka tożsamości (ang. *identity politics*) polega na tworzeniu „nowych języków” tożsamości w połączeniu z działaniem mającym na celu zmianę praktyk społecznych, zwykle poprzez tworzenie koalicji grup skupionych wokół pewnych wartości. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 520.

³³ Chodzi o tożsamości konstruowane wokół wybranych cech biologicznych. O potencjalnie destrukcyjnym wpływie tego rodzaju polityki na kondycję danej wspólnoty politycznej zob. np.: M. Lilla, *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2018; F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. J. Pyka, Poznań 2019; tenże, *Przeciw polityce tożsamości*, przeł. M. Warchała, „Przegląd Polityczny” 2018, nr 151/152, s. 16-17. Problem ten omawiam szerzej w: W. Bulira, *Dialog w cieniu różnicy. Liberalna krytyka polityki tożsamości*, „Myśl Polityczna. Political Thought” 2021, nr 4(10), s. 7-32.

pryzmat kategorii racjonalności materialnej. W dalszej części swej wypowiedzi zasygnalizuję tylko jeden, choć w moim przekonaniu kluczowy aspekt tego problemu. A zatem w świetle przyjętych przeze mnie założeń teoretycznych główny problem związany z tego rodzaju ruchami polega przede wszystkim na tym, że uprawiana przez nie *biopolityka jako polityka tożsamości stale koliduje z potrzebami wolności*, co oznacza, że *nie może ona prowadzić ani do wolności obywatelskiej, ani do wolności jednostkowej*³⁴. Ujmując rzecz najprościej, jeśli odwołać się do głęboko zakorzenionej w tradycji zachodniej (nowoczesnej) myśli politycznej i antropologii politycznej, zgodnie z którymi właściwym podmiotem wszelkich działań politycznych jest dysponująca określonymi prawami i wolnością jednostka, to okazuje się, że biopolityczne ruchy tożsamościowe mogą owe indywidualne prawa i wolności naruszać, ponieważ nie traktują one jednostki – zgodnie z Kantowską maksymą – jako celu samego w sobie.

Wspomniany brak poszanowania dla wolności jednostkowych bierze się przede wszystkim stąd, iż uczestnicy biopolitycznych ruchów tożsamościowych preferują holistyczną ontologię społeczną, której konstrukcja zasadza się na uznaniu prymatu wartości wspólnotowych nad jednostkowymi. Zgodnie z diagnozą Foucaulta, że biopolityka interesuje się *ciałem społecznym*³⁵, dla zwolenników przywoływanych ruchów jednostka ma znaczenie o tyle, o ile jest częścią składową czegoś większego od niej. Potrzeby, cele czy też działania indywidualne zostają zapośredniczone przez podmioty zbiorowe – przynależność do nich staje się najważniejszym czynnikiem kształtującym tożsamość jednostki. Jak powiada w tym kontekście Ágnes Heller, *na podstawie polityki biologicznej tożsamości jednostka jest zobowiązana zapomnieć o swojej własnej opinii po to, żeby wzmocnić tożsamość kolektywną*³⁶. Sama ta tożsamość jest zarazem od jednostki niezależna – jest produktem gotowym, istniejącym obiektywnie i danym jej niejako z zewnątrz, który powinna ona przyjąć, ponieważ przemawiają za tym jej cechy biologiczne, określające ją jako członka danego ruchu biopolitycznego. I tak oto kobieta zyskuje tożsamość kobiecą, ponieważ jest kobietą, mężczyzna powinien zachowywać się w sposób typowy dla mężczyzn, ponieważ jest mężczyzną, osoba o określonym kolorze skóry właśnie z uwagi na ów kolor skóry winna identyfikować się z wartościami i postawami typowymi dla innych osób o danym kolorze skóry itp. Mamy tu zatem do czynienia z pewnym – powtórzę – rodzajem polityki tożsamości, wedle której jednostki dysponują spójnymi (z góry i ostatecznie) określonymi tożsamościami, ucieleśniającymi ich własne cele, wartości i potrzeby. Indywidualne „ja” zostaje zastąpione zbiorowym „my”³⁷.

W świetle przyjętej holistycznej ontologii społecznej rola i znaczenie jednostki okazują się więc wtórne względem ruchu, który w obiektywny sposób uosabia jej cele, potrzeby i pragnienia. Legitymizacji dla swych działań ruchy biopolityczne szukają w racjonalności materialnej w tym sensie, że same mianują się ucieleśnieniem owych

³⁴ Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, [w:] tejsze, *Wykłady i seminarium lubelskie*, przeł. J.P. Hudzik, Lublin 2006, s. 36.

³⁵ M. Foucault, *Władza a ciało...*, s. 346.

³⁶ Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności...*, s. 36.

³⁷ *Tamże*, s. 36-37.

potrzeb, celów i interesów danej kategorii osób, odznaczających się określonymi cechami biologicznymi. Dla przykładu, potrzeby kobiet, których realizacja jest wartością nadrzędną dla ruchów feministycznych, mogą zostać zaspokojone tylko dzięki działaniom reprezentujących je ruchów³⁸. Parafrazując przywołaną uprzednio diagnozę budapeszteńczyków z *Dictatorship over Needs* odnośnie do nieskuteczności tej formy legitymizacji partii komunistycznych zarządzających społeczeństwami typu radzieckiego, można powiedzieć, że również w omawianym przypadku nieskuteczność tej próby legitymizacji wyjątkowej pozycji zajmowanej przez ruchy biopolityczne bierze się stąd, że ich pretensje do miana awangardy np. ruchu na rzecz praw kobiet lub afirmującego daną mniejszość rasową czy seksualną są po prostu złudne i niczym nieuzasadnione – są mitem. Nie ma bowiem czegoś takiego jak czysta, pozbawiona indywidualnych naleciałości tożsamość kobiety, geja, osoby ciemnoskórej itp. Zamiast o kobiecie jako takiej – by pozostać już tylko przy tym jednym przykładzie – możemy mówić jedynie o konkretnych kobietach, które z uwagi na odmiennność indywidualnych losów, osobistych doświadczeń, sytuacji życiowej, charakterów, zdolności czy też pragnień jako takie skrajnie różnią się od siebie – okazują się bytami indywidualnymi i zwyczajnie niepowtarzalnymi. Konstruowane przez ruchy biopolityczne podmioty kolektywne nie istnieją więc obiektywnie – są jedynie konstrukcjami właśnie. Nie można zatem mówić o gotowych tożsamościach kolektywnych, które są fikcyjne, konwencjonalne, umowne³⁹. Jednocześnie podejmowane w ich imieniu działania emancypacyjne charakteryzuje nierzadko maksymalizm moralny oraz manicheizm, co sprawia, że uczestnicy tych działań dryfują często ku pozycjom fundamentalistycznym. Sfera publiczna, w której do głosu dochodzą ruchy fundamentalistyczne, przestaje być sferą publiczną, albowiem tam, gdzie ścierają się racje fundamentalne, tam nie ma już dialogu. Bez możliwości wymiany myśli, która, jak nauczała Hannah Arendt, zawsze zakłada otwartość na czyjeś racje, a w konsekwencji również możliwość korekty własnej pozycji, nie ma też polityki, a więc i wolności. Paradoksalnie oferowana przez biopolityczne ruchy tożsamościowe emancypacja okazuje się emancypacją *à rebours*.

* * *

³⁸ Co więcej, jak zauważa Heller, *na podstawie polityki biologicznej tożsamości trzeba akceptować wyłącznie autoreprezentację i wykluczać heteroreprezentację* (np. *mężczyzna nie może reprezentować sprawy kobiet, tylko kobiety mogą reprezentować kobiety*). *Tamże*, s. 36. Ciekawym przykładem tego rodzaju myślenia i praktyk społecznych jest powołanie na jednym z polskich uniwersytetów Zespołu ds. Równości, którego zadaniem było wdrożenie Planu Równości Płci. Chociaż przez dłuższy czas skład Zespołu nie był podany do wiadomości publicznej, to w końcu okazało się, że składa się on z... samych kobiet. Sytuacja ta jest o tyle ciekawa, że rodzi się pytanie, czy nie jest tak, że powołując Zespół do rozwiązania problemu dyskryminacji i nierówności, niejako założono (kto?), iż w imieniu osób potencjalnie pokrzywdzonych mogą wypowiadać się jedynie osoby tradycyjnie narażone na dyskryminację i doświadczające nierówności. I tu kolejne pytanie: czy można wyobrazić sobie sytuację, gdy w skład tego rodzaju Zespołu wchodziłoby wyłącznie mężczyźni, a zatem osoby, które w dyskursie tożsamościowym, co do zasady, postrzegani są nie jako ofiary dyskryminacji, lecz właśnie jako ci, którzy zwykli dopuszczać się zachowań dyskryminujących?

³⁹ Problem ten w kontekście feminizmu podejmuje w słynnej pracy Judith Butler. Zob. J. Butler, *Uwikłani w płć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.

We wznowionym niedawno polskim przekładzie opublikowanego pod koniec lat 80. minionego stulecia ważnego eseju Alaina Finkielkrauta pt. *Porażka myślenia*⁴⁰ znajdujemy następujący fragment: *jak dawni piewcy rasy, dzisiejsi fanatycy tożsamości kulturowej zakazują jednostce wyjścia poza jej przynależność. Jak tamci, absolutyzują różnicę i w imię wielorakości przyczyn naturalnych burzą wspólnotę natury czy kultury między ludźmi*⁴¹. Chociaż francuski filozof odnosi się w tych słowach bezpośrednio do kwestii związanych z przemianami w świadomości zachodnich społeczeństw okresu postkolonialnego, to wydaje się, że można je odnieść również do interesującego mnie tu problemu. Pojęcie tożsamości kulturowej stało się obecnie jeszcze bardziej skomplikowane – nie wiąże się wyłącznie z kulturami narodowymi, etnicznymi czy religijnymi, ale obejmuje swym znaczeniem także kultury pomniejsze, które nierzadko rodzą się (są naprędce tworzone) na naszych oczach. Chodzi tu o tożsamości mające np. fundamenty związane z cechami biologicznymi jednostek je przyjmujących, a zatem tworzone na bazie różnic o charakterze naturalnym. Tego rodzaju fenomen generuje przynajmniej dwa istotne problemy. Po pierwsze, można zauważyć, że w procesie dywersyfikacji tożsamości kulturowych różnice te ulegają absolutyzacji, w wyniku czego stają się one zwyczajnie niemożliwe do pokonania. Co więcej, często niemożliwy wydaje się nawet sam dialog pomiędzy przedstawicielami owych kultur, którzy inaczej już postrzegają wspólny dotąd świat, dążą odtąd do różnych celów, a nawet zdają się już mówić różnymi językami. I o ile różnorodność kulturowa towarzyszyła człowiekowi od zawsze, o tyle ten rodzaj różnorodności jest problematyczny, ponieważ odnosi się do członków tej samej wspólnoty / tego samego społeczeństwa. W rezultacie tego rodzaju dywersyfikacji dana wspólnota staje się swoistym archipelagiem diaspor, których mieszkańcy nie podzielają już żadnych wartości o charakterze uniwersalnym. Po drugie, kolejny problem francuski myśliciel wyraża słowami, zgodnie z którymi *fanatycy tożsamości kulturowej zakazują jednostce wyjścia poza jej przynależność*⁴². W interesującym mnie kontekście chodzi tu o to, że owe partykularne tożsamości kulturowe mają charakter względem jednostki nadrzędny. Jako takie stanowią konstrukcję paradoksalną: są jednocześnie swobodnie tworzone i akcentują swoją partykularność, zarazem jednak w ramach owej odrębności roszczą sobie prawa do statusu bytu absolutnego i uniwersalnego, stając się tym samym źródłem potencjalnej opresji względem jednostek, do których się odnoszą. Oboma tymi zjawiskami związanymi z postępującym różnicowaniem się kulturowym współczesnych społeczeństw zachodnich rządzi racjonalność materialna.

W niniejszym tekście argumentowałem na rzecz takiego właśnie odczytania funkcjonujących w ramach ponowoczesnej sfery publicznej biopolitycznych ruchów tożsamościowych. Są to ruchy, które zrodziły się i zyskały status istotnych aktorów współczesnej agory właśnie dzięki jej swoistej „dekolonizacji” (detotalizacji). Widziane z tej perspektywy jawią się jako niezwykle ważne podmioty działań emancypacyjnych. Jednocześnie – z uwagi na wspomnianą tendencję do absolutyzowania konkretnych, konstytuujących

⁴⁰ A. Finkielkraut, *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2023.

⁴¹ *Tamże*, s. 79.

⁴² *Tamże*.

tożsamości zwolenników danych ruchów różnic (arbitralnie wskazanych cech, przede wszystkim o charakterze biologicznym) – stają się one potencjalnie opresyjne względem współtworzących je jednostek, a także antagonistycznie nastawione do pozostałych członków danego społeczeństwa. Ich uprzywilejowana względem jednostek pozycja bierze się z pozornie silnej legitymacji, jaką owe ruchy posiadają, tzn. z faktu powoływania się przez nie na pojęcie racjonalności materialnej, która uzasadnia podejmowane przez nie działania poprzez konieczność realizacji określonych wartości egalitarnych i etycznych. Potencjalna opresyjność oraz destrukcyjny wpływ ruchów biopolitycznych na jednostkę i na społeczeństwo sprawiają, że ich funkcjonowanie domaga się krytycznego namysłu. Widzę w tym miejscu rolę dla tych badaczy życia społecznego i politycznego, którzy kultywując długą, owocną i zwyczajnie ciekawą tradycję myślenia krytycznego, nie zawahają się przekroczyć pewnych utartych ograniczeń tego podejścia. W świecie, w którym, jak się okazuje, nie tylko racjonalność instrumentalna może niewolić jednostkę, jest bowiem również miejsce dla innego rodzaju teorii krytycznej⁴³.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Agamben G., *The Invention of an Epidemic*, „European Journal of Psychoanalysis” 2020, [online] <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/coronavirus-and-philosophers/>.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005.
- Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.
- Bulira W., *Dialog w cieniu różnicy. Liberalna krytyka polityki tożsamości*, „Myśl Polityczna. Political Thought” 2021, nr 4(10).
- Bulira W., *Nowe ruchy społeczne: nowa jakość w polityce ponowoczesnej?*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczevska-Rytko, D. Maj, Lublin 2017.
- Bulira W., *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej. Od totalitaryzmu do postmodernizmu*, Toruń 2018, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.

⁴³ Oczywiście przeprowadzona w duchu tak rozumianej nowej wersji teorii krytycznej ogólna analiza ponowoczesnych ruchów biopolitycznych jest tylko przykładem potencjalnej użyteczności tego podejścia w refleksji nad kondycją współczesnego społeczeństwa zachodniego – warto by się przyjrzeć w ten sposób również innym zachodzącym w nim fenomenom. Stosunkowo ciekawym obiektem tego rodzaju refleksji wydają się np. media. Zwracają na to uwagę tak nieoczywiści teoretycy mediów, jak Giorgio Agamben oraz Peter Sloterdijk. I chociaż oni sami nie przywołują *explicite* pojęcia racjonalności materialnej, to wydaje się ona obecna w ich analizach (1) skrajnie negatywnej roli, jaką odegrały media w czasie pandemii, stając się narzędziem w rękach państwa, sprawującego biopolityczny nadzór nad jednostką/wspólnotą (Agamben) oraz (2) zjawiska stałego odtwarzania współczesnych społeczeństw przez media – tym razem jako *wspólnot stresu* (Sloterdijk). G. Agamben, *The Invention of an Epidemic*, „European Journal of Psychoanalysis” 2020, [online] <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/coronavirus-and-philosophers/>, 6 XII 2023; P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018.

- Butler J., *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Fehér F., *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge 1987.
- Fehér F., Heller Á., *Biopolitics*, Avebury–Aldershot–Brookfield–Hong Kong–Singapore–Sydney 1994.
- Fehér F., Heller Á., *From Red to Green*, „Telos” 1984, nr 59, <https://doi.org/10.3817/0384059035>.
- Fehér F., Heller Á., Márkus G., *Dictatorship over Needs*, New York 1983.
- Fehér F., Heller Á., *The Postmodern Political Condition*, Cambridge–New York 1989.
- Finkelkraut A., *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2023.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Władza a ciało*, [w:] M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Blesznowski, K.M. Jaksender, K. Matuszewski, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2013.
- Fukuyama F., *Przeciw polityce tożsamości*, przeł. M. Warchała, „Przegląd Polityczny” 2018, nr 151/152.
- Fukuyama F., *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. J. Pyka, Poznań 2019.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.
- Heller Á., *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, [w:] Á. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, przeł. J.P. Hudzik, Lublin 2006.
- Heller Á., *Czy biopolityka zmieniła pojęcie polityczności?*, przeł. B. Blesznowski, „Kronos” 2014, t. 31, nr 4.
- Heller Á., *O pojęciu polityczności raz jeszcze*, przeł. M. Szuster, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 69.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007.
- Horkheimer M., *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, przeł. J. Łoziński, [w:] *Szkola frankfurcka*, t. 2, red. J. Łoziński, Warszawa 1987.
- Hudzik J.P., *O nauce, polityce i innych dylematach nadwiślańskiego akademika*, Teoria polityki, 18 X 2021, [online] <https://www.teoriapolityki.com/post/jan-p-hudzik-o-nauce-polityce-i-innych-dylematach-nadwi%C5%9Bla%C5%84skiego-akademika>.
- Karwat M., *Hunwejbini bibliometrycznej „rewolucji”*, Teoria polityki, 11 XI 2019, [online], <https://www.teoriapolityki.com/post/miros%C5%82aw-karwat-hunwejbini-bibliometrycznej-rewolucji>.
- Klementewicz T., *Niewolnicy Elsewiera. Konsensus Waszyngtoński w naukach społecznych?*, „Studia Krytyczne” 2019, nr 8, <https://doi.org/10.25167/sk.2114>.
- Lemke T., *Analityka biopolityki. Rozważania o przeszłości i teraźniejszości spornego pojęcia*, przeł. P. Szostak, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2-3, <https://doi.org/10.14746/prt.2011.2.1>.
- Lemke T., *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010.
- Lilla M., *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2018.
- Lukács G., *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1988.
- Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczevska-Rytke, D. Maj, Lublin 2017.

- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1962.
- Mikołajczyk M., Karwat M., *Wstęp*, [w:] *Politologii model krytyczny*, red. M. Mikołajczyk, M. Karwat, Kraków 2017.
- Pierzchalski F., *Politolog na rozdrożu. Między opium kapitalistycznych filistrów a postawą krytyczną*, [w:] *Uniwersytet i nauka o polityce. Sprawdziany tożsamości*, red. M. Karwat, F. Pierzchalski, Warszawa 2021.
- Sloterdijk P., *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

Waldemar BULIRA – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, zatrudniony na stanowisku profesora uczelni w Katedrze Teorii Mediów Wydziału Politologii i Dziennikarstwa UMCS w Lublinie. Zajmuje się zagadnieniami współczesnej filozofii polityki, a szczególnie szeroko rozumianego liberalizmu, teorii krytycznej, fenomenu totalitaryzmu i Holokaustu oraz głównych idei filozoficznych stosowanych w polityce: wolności, sprawiedliwości, równości, władzy. Interesuje się również filozofią i teorią mediów, problematyką przemian współczesnej sfery publicznej oraz statusem intelektualistów. Redaktor prac zbiorowych, autor książek poświęconych teorii krytycznej członków szkoły budapeszteńskiej: *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller* (2009), *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej. Od totalitaryzmu do postmodernizmu* (2018) oraz szeregu artykułów w czasopismach i pracach zbiorowych. Laureat konkursu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej programu Monografie (2018). Współtłumaczył i współredagował pierwsze polskojęzyczne prace Ágnes Heller pt. *Wykłady i seminarium lubelskie* (2006), *Eseje o nowoczesności* (2013), a także przełożył z języka angielskiego liczne eseje autorów wywodzących się z kręgu szkoły budapeszteńskiej.