

KULTURA HISTORIA



Wydawca

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Adres Redakcji

Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin

E-mail

czasopismokulturaihistoria@gmail.com

Redaktor Naczelny

dr hab. Andrzej Radomski, prof. UMCS

Redaktor naukowy

Sidey Myoo

Redaktor tematyczny

Kamil Stępień

Redaktor techniczny

dr Adrian Mróz

Redaktorem prowadzącym numerów 1-9 był Krzysztof Karauda

Redaktorem prowadzącym numerów 10-29 był Radosław Bomba

Redaktorem prowadzącym numeru 30 był Andrzej Radomski

Redaktorami prowadzącymi numerów od 31 są Andrzej Radomski i Sidey Myoo

Autor logo

mgr Sebastian Zonik

Kultura i Historia

nr 42 / 2022 (2)



UMCS

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Spis Treści

Przemysław Solga: Antyczne antycypacje średniowiecznej recepcji teocentrycznej legitymizacji władzy	1
Tomasz Piędzioch: Ocena działalności Pierwszego Kongresu Kontynentalnego na podstawie pierwszej polemiki Aleksandra Hamiltona z Samuelem Seasbury	22
Roman Bromboszcz: Analetyczność w kulturze współczesnej. Przykłady, zasięg i stopień oddziaływania zjawiska.....	39
Karol Dąbrowski: Wojna przeciw wszystkiemu co żyje. Artykuł recenzyjny książki Josepha Pugliese: Biopolitics of the More-Than-Human.....	58

Antyczne antycypacje średniowiecznej recepcji teocentrycznej legitymizacji władzy

The Ancient Anticipations of the Medieval Reception of Theocentric Legitimation of Power

PRZEMYSŁAW SOŁGA¹

Abstract

The belief that power comes from God, which originated from the letter of St. Paul to the Romans, became the foundation of legitimization of authority in many different circles of the Judaeo-Christian culture. This text takes into consideration its early forms in the pre-Christian era, as well as its various interpretations in the Middle Ages. A gradual shift towards an anthropocentric legitimization of authority is shown, however theocentric connotations towards secular institutions of authority did not vanish in the Christian world.

Keywords: Power, Legitimism, Christianity, Antiquity, Middle Ages

Abstrakt

Przekonanie o tym, że władza pochodzi od Boga, mające swoje źródło w Liście św. Pawła do Rzymian, legło u podstaw legitymizmu władzy w wielu kręgach kultury judeochrześcijańskiej. W tekście uwzględniono jego antycypacje z ery przedchrześcijańskiej, a także sposób interpretacji w epoce średniowiecza. Ukazano stopniowe przejście do antropocentrycznego legitymizmu władzy, który w chrześcijaństwie nigdy nie stracił całkowicie teocentrycznych odniesień jeśli chodzi o instytucję władzy świeckiej.

Słowa kluczowe: władza, legitymizm, chrześcijaństwo, starożytność, średniowiecze

¹ Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, ORCID: 0000-0002-0670-8857.

Wstęp

Celem artykułu jest ukazanie wpływu starożytnej legitymizacji władzy w interpretacji chrześcijańskiej na jej recepcję średniowieczną. Związek władzy ze sferą sacrum jest znany odkąd tylko istnienie instytucja tej pierwszej; zmieniał się jedynie sposób interpretacji tego związku w zależności od wyznawanej religii. Podstawą chrześcijańskiej wykładni znaczenia władzy świeckiej w średniowieczu była egzegeza biblijna, która również stwarzała pewne pole do partykularnej interpretacji, zgodnie z interesami władzy świeckiej. Autor postara się jednak wykazać zasadnicze różnice zachodzące pomiędzy recepcją starożytną a średniowieczną; zbieżności zachodzące pomiędzy nimi nie deprecjonują bowiem odmiennych źródeł, na których się zasadały oraz ich interpretacje.

Legitymizacja władzy w erze przedchrześcijańskiej

W czasach starożytnych udzielano różnorodnych odpowiedzi na pytanie o genezę państwa i źródło jego istnienia. Odpowiedź o najstarszej metryce brzmiała: najdawniejsza władza należała do Boga lub bogów, którzy przekazali ją następnym królom, będących od tej pory ich namiestnikami. Dopiero w późniejszym czasie, w wolnych polis greckich kultywowano przekonanie, że władza państwowa powstała z czystej inwencji ludzkiej, zrodzona nawet siłą (Baszkiewicz 1998, s. 38). Nie mniej jednak władza polityczna na starożytnym Bliskim Wschodzie wyewoluowała z religii, była jej pochodną i na niej też się w dużym stopniu opierała. W zasadzie instytucja państwa i władzy państwowej nie mogłaby się rozwinąć w tym regionie bez wpływu czynnika religijnego. U starożytnych pojęcie patriotyzmu interpretowanego jednak inaczej niż dzisiaj, łączyło się ono na ogół z religią (Kornatowski 1965, s. 202). Zdaniem Ewy Wipszyckiej w czasach starożytnych znane były dwa podstawowe typy legitymizowania władzy monarchy: w pierwszym należał on zarówno do świata ludzi, jak i do świata bogów, z racji tej natury jego poczynania posiadały boską sankcję; w drugim typie pozostawał człowiekiem, ale powołanym do rządzenia przez bogów, którzy się nim opiekowali dopóki, dopóty wykazywał względem nich posłuszeństwo. Kult władcy jako z pierwszego wariantu był rzecz jasna nie do zaakceptowania dla monoteistycznych żydów czy chrześcijan, drugi jednak był akceptowalny – przeniknięty przekonaniem o władcy pełniącym

na ziemi wolę Boga, stając się czasem Jego namiestnikiem (Wipszycka 2006, s. 132-133). Paradoksem jest to, że grunt do takiego postrzegania władcy przygotował największy przeciwnik chrześcijaństwa, jakim był Diokecjan. Chciał on widzieć w sobie wybrańca, realizatora woli najwyższego bóstwa z rzymskiego panteonu – Jowisza, co wyrażał nadając sobie odpowiednie przydomki. Cesarz, otoczony aurą sacrum, nadawał świętą, sakralną sankcję w zasadzie wszystkiemu, co go dotyczyło: od edyktów, przez gwardię i kancelarie palcowe, aż po sypialnię. Służył temu specjalny dworski ceremoniał: padanie przed nim na twarz, podawanie mu przedmiotów dłońmi owiniętymi welonem, czy też baldachim rozpostarty nad jego głową w trakcie publicznych przemówień (Wipszycka 2006, s. 133).

Prawowitość władcy w starożytnym Egipcie opierała się na jego sukcesji jako potomka wywodzącego się bezpośrednio od każdego z bóstw lokalnych (Drioton, 1970, s. 44). Król egipski, w okresie Nowego Państwa, choć „w ludzkich potrzebach musiał zwracać się do uzdrawiającego bóstwa, w wierzeniach ludowych aż po czasy rzymskie uzyskał miejsce w szeregach herosów posiadających właściwości uzdrawiające. (...) Naturalnie, że działa tu dawna boskość króla, teraz jednak władca był już tylko pośrednikiem, skoro transcendentny bóg utworzył takie pośrednictwo pomiędzy swą niebotyczną wysokością a zwykłym człowiekiem na ziemi. Król nie był żadnym pośrednikiem z punktu widzenia godności króla-boga, lecz – podobnie jak niejeden obywatel – herosem posiadającym właściwości uzdrawiające, i to tylko czasami” (Morenz 1972, s. 105). Mezopotamski król-człowiek w obrzędzie, ponawianym co roku, wskrzeszał pierwowzorowe zdarzenie, którego bohaterem był król-Bóg. Ów król-bóg zaś w określonym momencie swego życia zawierał święte gody z boginią, w następstwie których słabł, zapadał w głęboki sen lub umierał; w każdym razie zstępował do podziemia, by po pewnym czasie, za przyczyną tej samej bogini, powstać ze śmiertelnego snu i znowu władać nad ziemią – do następnych godów (Zwolski 1983, s. 247). Świadczy o tym ugarycki tekst z XIV w. p.n.e. W Syrii królowie przybierali tytuł Ben-Hadada, czyli syna Hadada, który był bóstwem narodowym. Faraon w Egipcie był uważany za syna Amona, w Babilonii i Asyrii królowie w określonych okresach także byli deifikowani. Również w Izraelu król był uważany za przybranego syna Bożego, lecz na o wiele skromniejszych zasadach niż w przytoczonych powyżej przypadkach (Wojciechowski 2008, s. 40-41). Oznaką Bożego wybraństwa króla w Izraelu był rytuał namaszczenia głowy oliwą, poprzez które osoba króla stawała się postacią sakralną, „Pomazańcem”. Początkowo król był namaszczany przez

proroka, z wyraźnej woli Bożej, potem obrzęd ten wykonywali kapłani (Wojciechowski 2008, s. 38). Ten zwyczaj namaszczenia głowy olejem zostanie później przyjęty przez średniowiecznych władców i będzie się odwoływał bezpośrednio do starotestamentowej sakry królewskiej. Boskie pochodzenie faraonów w starożytnym Egipcie implikowało jednocześnie ich kapłaństwo (Drioton 1970, s. 59) i wizerunek władcy-kapłana jest czymś typowym dla antycznej filozofii władzy. Ludzie żyjący w otoczeniu Aleksandra Wielkiego traktowali bardzo poważnie zarówno swoją religię, jak i nimb boskości, jaki spoczywał na ich władcy (Green 2004, s. 277). Również w starożytnym Rzymie cesarz pełnił funkcje kapłańskie jako najwyższy z spośród osób pełniących ten urząd i nosił tytuł pontifex maximus – najwyższy kapłan – przydomek, którym posługiwał się już Julisz Cezar.

W starożytnym Rzymie uważano, że władca jako rządzący z boskiego mandatu, jest bogiem albo synem Boga. W sposób szczególny uwidocznilo się w tzw. okresie późnym jego historii: „w epoce późnego Cesarstwa Rzym stał się monarchią typu orientalnego – z władcą pochodzącym z nadania bóstwo i z tego powodu w pewien sposób uczestniczącym w bóstwie” (Marrou 1997, s. 22). Jego narodzinom i życiu towarzyszyły nadnaturalne wydarzenia (Hasenfratz 2006, s. 54). Jednocześnie mieli oni posiadać nadnaturalne możliwości. Cesarz Wespazjan uzdrowił ślepcę dotykając śliną jego oczu a także paralytyka, stawiając na nim swoją stopę (Hasenfratz 2006, s. 54). Ten motyw władcy-uzdrowiciela powróci jeszcze w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych i uwidoczni się zwłaszcza w przypadku francuskiej monarchii. Rzymski pryncypat był w istocie formą monarchii, choć sami cesarze nie nazywali się monarchami, podobnie nie nazywali ich tak rzymscy obywatele. Princeps był jednak kimś wyjątkowym, i to w kontekście transcendentnym. Jak stwierdził cesarz Kaligula: „pasterze wołów i kóz nie są wołami i kozami, zatem cesarz jako pasterz ludzi też nie może być zwykłym człowiekiem – lecz jest właśnie bogiem”. Stąd w późniejszej tytulaturze rzymskich cesarzy pojawiają się takie określenia jak dominus et deus (pan i bóg) czy też dominus noster (nasz bóg) (Hasenfratz 2006, s. 57-58). Było to rozwinięcie i zacementowanie przydomku August, który senat rzymski nadał cesarzowi Oktawianowi. Termin trudny do wyjaśnienia i zrozumienia w dzisiejszych czasach, którego zasadnicze meritum opiera się na fakcie wywyższenia na ziemi danej jednostki przez bóstwo. Rzymianie byli przekonani o boskości swoich pierwszych królów, którzy pochodzili od boga Marsa, zaś po śmierci przechodzili apoteozę. Tego rodzaju sakralizacja władcy znajdowała swoje uzasadnienie w ideologii rzymskiej monarchii,

republiki i cesarstwa. (Rożek 1986, 8). Juliusz Cezar, odmawiając sukcesywnie koronacji na króla, rządził m.in. jako Pontifex Maximus – „najwyższy kapłan”. Po śmierci Juliusza Cezara, dokonano jego deifikacji, zaś jego następca, Oktawian August, rządził już jako „boży syn” – filius Dei. (Rożek 1986, s. 9). Boska sankcja władzy cesarzy rzymskich w późniejszym okresie nie została zmieniona, także gdy przyjęli oni chrześcijaństwo. Miała ona metrykę pogańską, która jednak nie przeszkadzała chrześcijanom (Wipszycka 2006, s. 134).

Starożytność grecko-rzymska przewidywała całkowite podporządkowanie obywatela państwu, widząc szczęście człowieka tylko w udziale całej społeczności. Chrześcijaństwo z kolei, choć nakazywało szacunek do władzy, to jednak kładło duży nacisk na prawo jednostki „do swobodnego rozwoju własnej osobowości”. Taka postawa czerpała swoje źródło z nowo przyjętego celu ludzkości, jakim było dążenie do Boga i obcowania z nim w przyszłym życiu, mającym się realizować w indywidualnym wiecznym zbawieniu (Kornatowski 1980, s. 180).

Władza źle sprawowana wiązała się z jej osłabieniem, czasem także z usunięciem władcy. Królowie Izraelscy, którzy dążyli do maksymalizacji swoich prerogatyw władczych, osiągnęli przeciwność swoich dążeń, a mianowicie tracili władzę na skutek niezadowolenia ludu (Salij 1998, s. 233). Biblia w zasadzie nie przeciwstawia się takiej postawie, widząc w uciskaniu ludu przez władcę wystarczający argument do jego usunięcia. „Pismo Święte jest wobec władzy państwowej bardzo krytyczne. Uznaje jej prawowitość, ale pod warunkiem, że władza służy bezpieczeństwu obywateli i sprawliwemu prawu” (Wojciechowski 2004, s. 84). Mimo wszystko, „Całą Biblię cechuje głęboki szacunek do władzy, która służy dobru wspólnemu i chroni ludzką godność” (Salij 1998, s. 232). Biblia podaje także czasem mądrościowe uzasadnienie władzy (Michałowski 2008, s. 64).

Michał Wojciechowski zauważa, że w Biblii pojęcie władzy odnosi się generalnie do królów, ponieważ w czasach starożytnych zdecydowanie dominował ustrój monarchiczny, jednakże sposób legitymizacji ich władzy oraz jej zakres prezentował się bardzo różnie w zależności od regionu (Wojciechowski 2004, s. 76). W Pięcioksięgu odnośnie do władzy świeckiej mowa jest jedynie o tym, że król nie powinien się wywyższać nadmiernie nad innymi oraz że pełni on rolę stróża prawa. W pozostałych księgach Starego Testamentu znajdziemy wiele odniesień do konieczności istnienia władzy, ale

jedynie w kontekście dążności do sprawiedliwości, którą władca musi respektować. Eksponują one jednoznacznie przeświadczenie, że władza podlega prawu, a nie odwrotnie (Michałowski 2004, s. 77).

Nowy Testament zaleca płacenie państwu należnych podatków, jednak zaznacza wyraźnie, że podleganie władzy nie wyłącza od obowiązków i nakazów moralnych i religijnych (Mt 22, 2). Jednak można w nim dostrzec pewną odrazę do władzy i sposobów jej sprawowania jakie miały miejsce w czasach, w których rozgrywają się opisywane w nim wydarzenia. Nie pozwala żadnemu członkowi Kościoła na piastowanie godności czy zaszczytnych stanowisk. Władza w Kościele musi odbiegać od modelu władzy świeckiej który podówczas funkcjonował, stwarzając podstawy własnej organizacji na podstawie aksjomatów wyniesionych od osoby i misji Jezusa Chrystusa. Władza Kościoła wynika jedynie z głoszenia ewangelii i ogranicza się w swoim zakresie do tej misji, jest ona zarazem jednym z działań Ducha Świętego, który kieruje Kościołem. Ponieważ wszyscy członkowie Kościoła są zaangażowani w jego misję, to też wszyscy mają swój udział we władzy, stąd władza w Kościele posiadała wówczas bardziej inklinacje demokratyczne aniżeli absolutystyczne (McKenzie 1973, s. 113-114).

Te elementy demokracji nie przesłaniają jednak autorytatywnej i niczym nieskrępowanej władzy papieża, która legitymuje się z bezpośrednio z boskiego nadania. Pochodzenie władzy od Boga/bogów w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu było oparte na mitycznych opowieściach, władza biskupa Rzymu – na historycznej postaci Chrystusa, którego enuncjacje mogli poświadczać naoczni świadkowie. Stąd władza papieża, w przekonaniu Chrześcijan, a co za tym idzie – władza Kościoła wraz z późniejszą Tradycją, została usankcjonowana w sposób rzeczywisty i ostateczny, nie będąc powiązaną, zgodnie z przekonaniem, z czynnikiem ludzkim.

Nowotestamentalny legitymizm władzy i jego reperkusje

Najbardziej znanym tekstem z Nowego Testamentu dotyczącym legitymizmu władzy są słowa św. Pawła z 13 rozdziału listu do Rzymian: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się

porządkowi Bożemu” (Rz 13, 1-2). Interpretacja tych słów od wieków wzbudza kontrowersje i nastrocza pewnych trudności. Teolog luterański Ernst Käsemann stwierdził kiedyś, że „Kto podejmuje się przeglądu i analizy (tego) tekstu ciągu ostatnich 30 lat, ten staje się pożałowania godną ofiarą nauki, ponieważ od razu znajdzie się w dżungli o tropikalnie pleniącej się gęstwinię, którą prawie nie sposób rozwikłać” (Buchala 1969, s. 97). Nie sposób jednak traktować wypowiedzi św. Pawła na temat pochodzenia władzy od Boga całkiem dosłownie. Warto w tym celu przytoczyć dalszą część fragmentu 13 rozdziału Listu do Rzymian odnośnie do władzy świeckiej: „Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4). Gdy zatem uświadomimy sobie, że sam św. Paweł został ścięty mieczem z rozkazu władzy świeckiej, w przypadku dosłownej interpretacji jego słów dochodzimy do granic absurdu.

Hipolit Rzymski odczytywał słowa św. Pawła jako przesłanie mające na celu skłonić ludzi do pełnienia dobrych czynów, nie zaś beznamiętnego posłuszeństwa każdej władzy świeckiej. Pisał on: „Ci, którzy wierzą w Boga, nie powinni być obłudni ani obawiać się posiadających władzę, jeśli sami nic złego nie czynią. Jeśli jednak z powodu wiary w Boga zmusza się ich do czynienia czegoś niezgodnego z ich przekonaniem, to miłszą rzeczą byłoby dla nich raczej umrzeć niż spełniać te rozkazy. Dlatego też gdy Apostoł powiada: Każdy niech będzie poddany wszystkim władzom”, to nie w tym sensie, żebyśmy zapierając się naszej wiary i przykazań otrzymanych od Boga wykonywali wszystko, co tylko ludzie rozkażą, lecz abyśmy, z obawy przed władzą, niczego złego nie popełniali i nie musieli być przez nią karani jako przestępcy” (Rahner 1986, s. 42). Znany polski biblista, Michał Wojciechowski wskazuje na dwa ważne aspekty: „Zdania te wymagają wyjaśnień. Po pierwsze, sprawiedliwość władzy jest traktowana jako założenie konieczne i naturalne. Św. Paweł ma z resztą na względzie aktualną sytuację w Rzymie, rządzonym sprawiedliwie przez filozofa Senekę i prefekta Burrusa w imieniu niepełnoletniego jeszcze Nerona. Po drugie, słowo „władza”, po grecku *exousia*, ma inną konotację niż po polsku. Chodzi o autorytet i legalność władzy, a nie dowolna władze faktyczną. Te bowiem cechy władzy pochodzą od Boga; władza sama siebie uzasadniać nie może” (Michałowski 2004, s. 78). Nie bez znaczenia jest fakt, że ta znana perykopa z Listu do Rzymian następuje bezpośrednio po zaleceniach Apostoła Narodów, by chrześcijanie znosili cierpliwie prześladowania – zdaniem o. Jacka Salija nie jest to zestawienie przypadkowe (Salij 1998, s. 132). W tym

kontekście Rudolf Buchała skłania się ku stwierdzeniu, że św. Paweł jest anty-anarchistą, który dopatrywał się we władzy świeckiej narzędzia, służącego do skutecznej obrony przed społecznym nieładem. Słusznie konstatuje, że autor Listu do Rzymian nie wypowiada się ani o strukturze władzy, ani o zasadach, na jakich ma ona porządkować życie ludzi. Św. Paweł nie legitymuje bowiem żadnego świeckiego systemu politycznego (Buchała 1969, s. 100). Choć powyższy tekst autor pisał w Polsce Ludowej i jest on skażony socjalistycznymi inklinacjami, nie sposób odmówić jego autorowi racji. Ma to także uzasadnienia w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Interpretując słowa św. Pawła papież Jan XXIII cytuje św. Jana Chryzostoma, doktora Kościoła: „Cóż mówisz? Czy każdy władca jest przez Boga ustanowiony? Nie twierdzą tego - mówi - nie chodzi mi bowiem teraz o poszczególnych władców, ale o samą władzę. Twierdzą więc, iż to mądrość Boża sprawia, że istnieją władze, że jedni rządzą, a inni są im podlegli i że żadne sprawy nie zależą od przypadku ani nie są prowadzone lekkomyślnie”. Ponieważ bowiem Bóg stworzył ludzi jako istoty z natury swej społeczne, żadna społeczność „nie może istnieć, jeśli w niej ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu, dlatego polityczna społeczność ludzka musi mieć władzę, która sprawuje w niej rządy. Dlatego władza ta, podobnie jak i społeczność, z natury swej pochodzi od samego Boga – Stwórcy” (Jan XXIII 1963, s. 46). Jest to właściwie ostatnia oficjalna wypowiedź Kościoła na ten temat i można ją uznać za oficjalną wykładnię słów św. Pawła. Całość tego nauczania streszcza Czesław Strzeszewski „Władza pochodzi od Boga w tym znaczeniu, że Bóg jest najwyższym władcą i prawodawcą, Twórcą człowieka i jego natury społecznej, która domaga się istnienia władzy... Władza pochodzi od Boga w znaczeniu samej zasady władzy społecznej i to każdej władzy społecznej, nie tylko w państwie, ale i w rodzinie, zawodzie, przedsiębiorstwie itp.” (Strzeszewski 1985, s. 499). Należy zatem wyraźnie odróżnić instytucję władzy, która wynika z pobudek moralnych i dążności do ładu społecznego, od każdej sprawowanej na bieżąco władzy, która nie może uchodzić za legitymowaną bezpośrednio z Bożego nadania.

Wynika stąd, że autorytet władzy jest poniekąd pochodną władzy Boga nad światem. Aby jednak władza pełniła godnie „służebną” rolę względem Absolutu, wymaga się od niej, aby była sprawiedliwa. Stąd w Starym Testamencie, a także w Księdze Apokalipsy św. Jana można się natknąć na wiele przypadków krytyki władcy czy władców, oraz zsyłania na tych ostatnich kar ze strony Boga za niesprawiedliwe rządy (Michałowski 2004, s.

78-83). Św. Jan w swojej Apokalipsie nazywa Cesarstwo Rzymskie Wielką Nierządnicą, a jest to ta sama instytucja władzy, co do której św. Paweł zalecał posłuszeństwo. Michał Wojciechowski widzi tutaj podwójne oblicze władzy: jako sprawiedliwej, która się legitymizuje autorytetem samego Boga, oraz zbrodniczej, która pochodzi od Szatana i w związku z tym można ją unicestwić (Michałowski 2004, s. 83.). Ten dualizm, czy też dychotomia władzy jako projektu boskiego lub szatańskiego jest wyraźnie wyeksponowany w nauczaniu św. Augustyna z Hippony.

Teza św. Pawła z Tarsu o pochodzeniu władzy od Boga rozwijała się równoległe z innymi dewizami, w których pokutowało przekonanie o diabliskim pochodzeniu władzy pogańskiej, co było skutkiem przede wszystkim prześladowania chrześcijan w pierwszych wiekach istnienia cesarstwa rzymskiego. Były to jednak elementy spychane poza obręb oficjalnej doktryny Kościoła; dewizy o pochodzeniu władzy od Boga nie kwestionowano nawet wówczas, gdy cesarze rzymscy skazywali chrześcijan na śmierć. Wykładnią tej postawy jest teza chrześcijańskiego myśliciela Orygenesa z III w., który jawnie konstatował, że władza jest darem Bożym, mogącym zostać wykorzystanym do dobrych lub złych celów (Baszkiewicz 1998, s. 41). Autorytetowi św. Pawła przeciwstawiano także inne, jak np. ewangelisty św. Łukasza, gdzie w rozmowie z Chrystusem diabeł mówi o poddaniu mu wszystkich królestw świata. Jeszcze innym, chętnie przywoływanym fragmentem była perykopa ze Starego testamentu, w której Żydzi domagali się od proroka Samuela ustanowienia nad nimi króla, na co Bóg przystał z oburzeniem wyrzekając słowa: „Mną wzgardzili, iżbym nie królował nad nimi” (Baszkiewicz 1998, s. 43).

Niesprawiedliwość i prześladowania mogłyby pchnąć pierwszych chrześcijan do buntu wobec władzy, dlatego też apostołowie i ich następny pieczołowicie czuwali nad tym, aby wierni ze społeczności religijnej nie przemieniali się w społeczność polityczną. Stąd zalecają lojalność wobec władzy oraz nie uciekanie się do politycznych środków obrony w obliczu prześladowań ze strony władz państwa rzymskiego (Salij 1998, s. 232). Trudno zgodzić się z tezą Jerzego Godlewskiego, który w swojej książce pisanej w marksistowskim żargonie stwierdza, iżby chrześcijanie ugruntowali ustrój niewolniczy (Godlewski 1985, s. 235). Chrześcijaństwo, jak słusznie podnosi Wiktor Kornatowski, stworzyło podwaliny do zniesienia niewolnictwa i zlikwidowało obowiązującą przed nim zasadę, jakoby niewolnik był rzeczą. W wymiarze praktycznym wyzwalało niewolników

było przez Kościół pochwalane. Częstość wykupywano ich na koszt gmin chrześcijańskich, z czasem wykształcił się także zwyczaj *manumissio in ecclesia*, czyli wyzwalań niewolników w Kościołach. Nakaz św. Pawła, który w jednym ze swoich listów nawołuje do posłuszeństwa niewolników swoim panom w istocie wynikał z przekonania o konieczności zniesienia niewolnictwa (Kornatowski 1965, s. 127-128). Orygenes idzie jeszcze dalej i zauważa: „ponieważ inne przestępstwa karane są przez prawa państwowe, okazało się rzeczą zbyteczną objąć zakazem prawa bożego to, co już wystarczająco zastało uregulowane prawem ludzkim. (...) Wynika stąd, że sędzia tego świata wypełnia większą część prawa Bożego. Wszystkie bowiem przestępstwa, których ukarania Bóg pragnie, nie chciał oddać karzącej ręce biskupów i zwierzchników Kościołów, lecz sędziego tego świata. Wiedząc zaś o tym św. Paweł słusznie nazywa go sługą Boga i mścicielem tego, kto źle czyni...” (Rahner 1986, s. 45).

Pisarze chrześcijańscy, choć wskazywali na autorytet władzy i respekt, którym powinna się cieszyć ze strony poddanych, na pierwszym miejscu stawiali zawsze prawo Boże i nie stosowali się do poleceń władzy rzymskich, jeśli były z nimi sprzeczne; podobną postawę zalecali innym wiernym. Zdaniem św. Augustyna państwo wydając rozkazy sprzeczne z ustawodawstwem bożym dopuszcza się niesprawiedliwości, zaś asertywna postawa chrześcijan może je uchronić zgubnymi tego skutkami, przede wszystkim zaś nieuniknionym chaosem. Państwo wyzute ze sprawiedliwości myśliciel z Hippony porównywał do „zbojeckiej bandy” (Kornatowski, 1965, s. 180). Św. Augustyn wskazywał wyraźnie na boskie pochodzenie władzy. Skoro wypływa ona z natury ludzkiej to znaczy, że ma swoje źródło w zaplanowanym przez Boga porządkiem świata. Bóg jednak nie ustanawia bezpośrednio władzy, ale poprzez prawo naturalne oraz prawo pozytywne. Jednocześnie została ona ustanowiona przez samego Boga, zanim zaczął istnieć Kościół (Kornatowski 1965, s. 177). Państwo zdaniem św. Augustyna istnieje i rozwija się z woli Bożej. Jego podstawową komórką i przyczyną (podobnie jak w myśli Arystotelesa) jest rodzina, która rozrastając się w państwo, musi być posłuszna jego nakazom. Najwyższym prawodawcą jest jednak Bóg, którego nakazy stoją wyżej niż nakazy państwa (Kornatowski 1965, s. 171). Afrykański biskup rozróżniał dwa rodzaje władzy: władztwo sprawujące opiekę i władztwo despotyczne. Wedle woli bożej władzę mogą sprawować zarówno ludzie pobożni jak i bezbożni. Władcy który kierują się dobrem poddanych sprawują swoje władztwo jako pośredni wykonawcy rozkazów Chrystusa. Drugiej zaś strony bezbożny władca to wynik kary

Bożej wymierzonej na ludzkość za popełniane przez nią grzechy. Każdy wierny zobowiązany jest w ramach pokuty do posłuchu także i tej władzy, o ile jej postanowienia nie są sprzeczne z prawem Bożym (Kornatowski 1965, s. 182). Św. Augustyn z Hippony uznawał, że władza państwowa jest koniecznością wynikającą upadłej natury człowieka. Bóg uposażył ludzkie społeczności w instytucję państwa, która ma na celu chronić ludzkość przed zagładą, która może być naturalną konsekwencją grzechu (Baszkiewicz 1998, s. 55). Głównym zadaniem państwa w jego koncepcji było poskramianie złych czynów ludzi; z czasem jednak św. Augustyn dostrzegł, że istnienie wyraźna potrzeba występowania państwa przeciwko heretykom (Baszkiewicz 1998, s. 53).

Było to preludium do rozwinięcia katolickiej nauki o znaczeniu państwa, a w późniejszym czasie – także narodu jako wartości moralnych, będących także pokłosiem Bożego zamysłu. W ten sposób, legitymizm władzy, wraz z jej powszechną demokratyzacją, nie będzie już rozwijany w katolickiej doktrynie, a zastąpi ją szeroko pojęta nauka o państwie i prawie oraz etyka polityczna, wyrażona w katolickiej nauce społecznej.

Średniowieczny legitymizm i spór o supremację władzy duchownej

Pochodzenie władzy monarszej od Boga, wywodzące się od czasów antycznych było na ogół powszechnie przyjętą dewizą w średniowieczu. Epokę tę jednak cechuje interferencja władzy świeckiej i duchownej oraz spór o to, która ma pierwszeństwo. Św. Tomasz w „Summie Teologicznej” wskazuje na wyższość władzy duchownej nad świecką, skąd ma wynikać prawo do ingerowania tej pierwszej w decyzje drugiej. Papież w jego opinii zajmuje stanowisko wikariusza Bożego, któremu poddanie się przez władców świeckich jest równoznaczne z poddaniem się samemu Chrystusowi (Baszkiewicz 1964, s. 183). O służebnym charakterze władzy świeckiej wobec duchownej, oraz dualistycznym charakterze panowania papieża wypowiedziało się wielu średniowiecznych teologów, m. in. Wilhelm z Auxerre, Robert Grosseteste, św. Bonawentura czy Albertus Magnus (Baszkiewicz 1964, s. 12-185). Wedle tych koncepcji świecki monarcha de facto pełnił rolę papieskiego urzędnika. W średniowieczu rozwijano doktrynę, wedle której państwo ma za zadanie prowadzić człowieka do wiecznej szczęśliwości. Św. Tomasz z Akwinu, bazując na filozofii Arystotelesa, zracjonalizował tradycyjną w Kościele teorię o boskim

pochodzeniu państwa – nie było ono dla niego instytucją służącą poskromieniu grzesznej natury człowieka, jak uczył św. Augustyn z Hippony. To ludzka natura miała przesądzić o powstaniu społeczności ludzkiej, a władza państwowa pochodzi od Boga tylko w sposób pośredni – boska jest jedynie sama zasada władzy – *principium praelationis* (Szmulik, Żmigrodzki 2002, s. 27-28). Niektórzy anachronicznie przypisywali św. Tomaszowi z Akwinu sympatyzowanie z ustrojem monarchii absolutnej. W rzeczywistości Akwinata nie miał styczności z takim ustrojem w tamtych czasach, a nawet gdyby miał, to zapewne nie byłby jego zwolennikiem – zbyt wiele mówi się w jego dziełach o partycypacji w rządach wielu ludzi (Machowski 2011, s. 378). Według św. Tomasza władza pochodzi od Boga w trójnasób. Po pierwsze, władzy domaga się ludzka natura, która pochodzi od Boga. Po drugie, zostaje ona czasem zdobywana wbrew niemu i obowiązującym normom moralnym. Po trzecie zaś, może ona mieć nawet charakter buntu przeciwko niemu. Ten dualizm władzy sprawiedliwej i niesprawiedliwej św. Tomasz zaczerpnął z Polityki Arystotelesa i podnosi, że jest ona sprawiedliwa jedynie wtedy, gdy jest ukierunkowana ku dobru wspólnemu, a nie ku partykularnym interesom rządzącego. Istotnym novum w nauce Akwinaty jest bowiem określenie niesprawiedliwej władzy nie tylko jako buntu przeciwko Bogu, ale także społeczeństwu (Salij 1998, s. 164-167).

Idea władcy, który rządzi jedynie z bożej łaski nie odnosi się wyłącznie do cesarza; przekonanie to rodzi się już od V-VI w., kiedy to odnoszono ją do germańskich królów, później zaś została upowszechniona za panowania Karolingów (Bazzkiewicz 1964, s. 32). Co ciekawe, z ideą władcy jako bożego namiestnika wcale nie licowała elekcyjność królów; o istocie sakralnego charakteru ich władzy przesądzały raczej zewnętrzne znaki, podobne do sakramentaliów; symbolem legalności jego władzy jest sakra królewska, która nie tylko ją legitymizuje, ale także nadaje władcy rangę króla jako kapłana i bożego namiestnika (Bazzkiewicz 1964, s. 33). Koncepcja o boskim pochodzeniu władzy królewskiej o wiele bardziej niż na zachodzie zakorzeniona była na Wschodzie, w kręgu kultury greckiej (Bazzkiewicz 1964, s. 33). „Powoływanie monarchy na tron królewski w swych zasadniczych elementach było identyczne lub bardzo podobne. We Francji, Anglii, Niemczech, Czechach i w Polsce oraz w innych krajach zobowiązania monarchy, jego namaszczenie świętymi olejami, nałożenie korony, przekazania insygniów władzy królewskiej i intronizacja były uzewnętrzniane przez takie same czynności oraz wyrażone w rytuale przez te same zwroty, przemówienia, błogosławieństwa i przedmioty” (Sawicki 1972,

s. 280). Panujący po akcie namaszczenia był kimś w rodzaju „biskupa zewnętrznego” (*episcopus externus*), który w pewnym stopniu posiada prerogatywy członka episkopatu. Z drugiej strony pełnił on rolę pośrednika pomiędzy stanem świeckim a duchownym. Hierarchia duchowna posiadała jednak kompetencję kontroli jego rządów oraz mogła się powołać na odpowiednie instrumenty w sytuacji, gdyby rządził niesprawiedliwie, nie wywiązując się ze swojej przysięgi złożonej w trakcie koronacji (Sawicki 1972, s. 282).

Cesarz Karol Wielki występował w roli protektora Kościoła, a nawet działał w jego zastępstwie, dopóki ten ostatni nie będzie w stanie przejąć kierownictwa. Podstawą legitymizmu jego władzy była koncepcja stricte teokratyczna, w której identyfikowano Karolingów z królami pojawiającymi się na kartach Pisma Świętego, przede wszystkim Saulem i Dawidem. Analogicznie do królów żydowskich król Franków miał w sobie uosabiać zarówno prerogatywy królewskie jak i kapłańskie. Dzięki temu popularność zyskała idea Franków jako Ludu Bożego, a ich króla jako przedstawiciela Boga na ziemi. Była to to proceder tak daleko posunięty, że Karol Wielki w trakcie synodów, które zresztą sam zwoływał, nakazywał tytułować go królem i kapłanem. Po części wynikało ono z rzymskiej koncepcji, w której cesarz obok funkcji państwowych pełnił funkcje religijnej, a w istocie miało także swój aspekt propagandowy – Karolingowie dzięki teokratycznej legitymizacji swojej władzy mogli oddalić zarzuty o uzurpację władzy względem dynastii Merowingów, którzy zostali przez nich zdetronizowani (Wasilewicz 2017, s. 24).

W monarchii francuskiej, zwłaszcza w czasach Kapetyngów, władza monarcha była mocno zaciętrzewiona w sferze sacrum. Fakt boskiego pochodzenia władzy monarchy przejawiał się w jego codziennym działaniu, które miało się przejawiać m. in. poprzez nadprzyrodzone zjawiska, takie jak uzdrawianie przez króla poddanych chorujących na skrofuły, namaszczenie króla krzyżmem pochodzącym z ampułki z Reims, która miała zostać uprzednio zesłana przez Ducha Świętego w czasie gdy Chlodwig przyjmował chrzest, czy też panujące powszechnie przekonanie o tym, że królowie kapetyńscy są święci, czego niezbitym dowodem miała być m.in. kanonizacja Ludwika Świętego w 1297 r. (Pysiak 2002, s. 252). Koronacje odbywały się zwykle w jakiejś kościelnej świątyni. Namaszczenie Filipa Augusta miało być boskim dziełem, w którym dokonuje się epifania Ducha Świętego. Kronikarz Rigord wskazywał, że o boskim majestacie jego władzy świadczyć miały

także liczne cuda, takie jak rozmnożenie zbóż, otwarcie grotty w skale z której wypłynęła woda, z kolei jego poddani widząc to nabierają bojaźni i respektu wobec władcy (Pysiak 2002, s. 264).

W XI wieku zaczęła się krystalizować koncepcja, wedle której to poddanie się papieżowi stanowi o bezpośrednim pochodzeniu władzy od boga: legitymizował ją Ojciec Święty swoim autorytetem i bożym pomazaniem oraz boskim charakterem władzy, którą posiadał. Uznaniu tej koncepcji dał wyraz m.in. władca Włoch południowych, Robert Giscard (Baszkiewicz 1964, s. 62). Królestwo sakralne stało się rzeczywistością; monarchów za pośrednictwem papieża mianował sam Bóg i panowali oni z jego łaski. Według papieskiej wykładni władca chrześcijański był pomazańcem bożym (Christus Domini), który posiadał poza ludzką naturą także cechy boskie i rządził w ten sposób jako *persona mixtra* – „osoba mieszana” (Rożek 1987, s. 18). Od chwili koronacji król, jako Boży pomazaniec cieszył się nietykalnością. Oprócz niego taki przywilej posiadali jedynie biskupi; władza królewska zyskiwała z także z czasem „biskupie” prerogatywy. Władza pomazańca miała nadprzyrodzony charakter, a korona stała się *signum sacerdotalis* – znakiem kapłańskim (Rożek 1987, s. 18).

Jednocześnie poparcie Kościoła dla ustroju monarchicznego w średniowieczu cementowało feudalny porządek społeczny. Jak zaznacza Przemysław Urbańczyk, „Kościół był najważniejszym sprzymierzeńcem terytorialnej władzy królewskiej w początkowym etapie jej umacniania, dostarczając jej ideologii, która uświęcając status monarchy, pomogła złamać niezależność polityczną lokalnych przywódców. (...) Chrześcijaństwo, dostarczając ideologicznych podstaw legalności władzy królewskiej, uczyniło Kościół najważniejszym pomocnikiem monarchii w fazie jej umacniania. Był on instytucją wpisaną w świat porządku doczesnego (...), a bunt przeciw temu porządkowi był zarazem buntem przeciw Kościołowi, którego obecność symbolizowała łączność z pankontynentalną kulturą elit władzy” (Urbańczyk 2008, s. 189).

Emancypacja elit wojskowych w poszczególnych krajach prowadziła także do osłabienia władzy europejskich monarchów w średniowieczu. Zjawisko to uwidoczniło się już około 1000 roku – jakkolwiek nie dotyczyło raczej Anglii i Niemiec, tak w innych częściach Zachodniej Europy książęta, hrabiowie, markizowie czy inni urzędnicy ze starej karolińskiej szlachty zyskiwali dominację; nawet dobni rycerze byli w stanie zawierać uprawnienia

urzędnicze i pewne przywileje, jak możliwość zawierania małżeństw z osobami wywodzącymi się ze „starożytnej” szlachty (Howe 1988, s. 319). W takim wypadku niezwykle istotne było to, aby przy użyciu odpowiednich środków lub ideologii wzmacniać prestiż władzy monarszej. Anglosascy królowie angielscy już we wczesnym średniowieczu wykorzystywali Kościół jako podstawowy środek służący stworzeniu stabilnej i trwałej władzy. Monarchowie wzmacniali pionowe relacje z duchowieństwem poprzez nadawanie określonych ról osobom wywodzącym się z kleru, często bliskim krewnym, przez co zapewniało się im odpowiednią pozycję społeczną. Chrześcijańska religia cementowała koncepcję królów jako przywódców wyznaczonych przez Boga, przez przyczyniała się do spójności więzów wszystkich poddanych, wywodzących się z różnych społeczności, które w przeciwnym wypadku mogłyby ulegać rozwodnieniu. Ale nie tylko skonceptualizowana, chrześcijańska ideologia władzy była atrakcyjna dla królów: religijny styl życia pozwalał ustabilizować życie społeczne w poszczególnych, pomniejszych skupiskach ludzi, takich jak miasta i osady (Wright 2015, s. 28). W ten sposób idea boskiego pochodzenia władzy odgrywała wielką rolę społeczną, przyczyniając się do integracji społeczeństwa nie tylko pod szyldem wspólnego monarchy, ale i idei legitymizującej jego władzę, odwołującej się do istotnych przecież kwestii związanych z religią, która determinowała wówczas całe życie społeczne, społeczno-gospodarcze i prywatne poszczególnych jednostek.

Pobożność, sama w sobie, była nie tylko „pożytkiem duchowym”, ale miała także wielkie znaczenie prestiżowe. Status arystokratycznej kultury dworskiej mógł być łatwo podniesiony poprzez manifestację różnego rodzaju hojności czy wielkoduszności, wynikających z pobudek religijnych. Dawanie jałmużny i wspieranie mnichów zajmujących się jej udzielaniem podnosiło autorytet ludzi sprawujących władzę z perspektywy Kościoła, oraz w pewnym stopniu uzależniało tego ostatniego od datków z ich strony (Howe 1988, s. 334). Szeroko praktykowana w średniowieczu, zwłaszcza na Zachodzie Europy była taktyka wzajemnego wręczania darów pomiędzy miejscową arystokracją a wspólnotami kościelnymi, zwłaszcza klasztorami. Otrzymanie podarunku obligowało drugą stronę do przekazania daru o podobnej wartości, w perspektywie krótko lub długo-terminowej. Podarunki te miały kluczowe znaczenie dla utrzymywania pozytywnych relacji pomiędzy jedną a drugą stroną, a składać się na nie mogły majątek ziemski, pieniądze, modlitwy, nabożeństwa, a nawet ludzie. W ten sposób stawały się kolejnym środkiem integracji społecznej (Bijsterveld 2000, s. 123-124).

Władzę polityczną Kościoła w czasach średniowiecza determinowała jego pozycja ekonomiczna – do 1100 r. w jego własności znajdowała się ok. 1/3 gruntów ornych w Europie Zachodniej. Władza świecka w istocie była uzależniona od duchownej, nie tylko ze względu na potęgę gospodarczą Kościoła – poniekąd to poparcie Rzymu wpływało na akceptację władcy przez poddanych (Ekelund, Hébert, Tollison 2011, s. 306).

W wiekach średnich toczyła się też walka papieżstwa z cesarstwem o inwestyturę, czyli możliwość obsadzania stanowisk kościelnych, która miała w istocie jednak szerszy kontekst i dotyczyła sporu o wyższość władzy duchownej nad świecką. Papież Grzegorz VII swoje roszczenia uzasadniał przyrodzoną mu zwierzchnością nad Kościołem i światem, która wynikała z Chrystusowego namiestnictwa. W swoim *Dictatus Papae* wskazał na prawo papieża do składania z tronu cesarza i wskazał na siebie jako jedyne, któremu „stopy całować mają wszyscy książęta” (Gieysztor 1947, s. 11). „W zasadzie papieżstwo dąży do objęcia władzy świeckiej nad światem, ale w istocie, jakkolwiek wpływ na jego sprawy doczesne jest olbrzymi, nie dochodzi do objęcia przez nie kierownictwa spraw politycznych Europy” (Gieysztor 1947, 19). Innocenty III uznawał, że „władza królewska od mocy papieskiej otrzymuje blask swego dostojęstwa” (Gieysztor 1947, s. 17). Czasem bywało tak, że papieżstwo rościło sobie prawo do ustanawiania i obalania władców. Widzimy je na przykładzie listu papieża Grzegorza VII do Gejzy, w który przypomina mu, że tylko papież, a nie cesarz, może stanowić o legalnej władzy na Węgrzech (Baszkiewicz 1964, s. 25). Ta zależność od papieża utrzymała się później jedynie w przypadku tych władców, którzy przy jej pomocy próbowali legitymizować swoją chwiejącą się władzę. Mimo wszystko, w opinii ówczesnych zależność od papieżstwa nie była czymś równoznacznym z uszczerbkiem na wolności czy niezależności politycznej. Niektórzy biskupi Rzymu, nawiązując do tego toku myślenia, odwoływali się do augustyńskiej koncepcji wolności, wedle której prawdziwa wolność danego państwa przejawia się w jego posłuszeństwie wobec Kościoła (Baszkiewicz 1964, s. 26).

Papież Bonifacy VIII rozwinął najpełniej koncepcję o doczesnej władzy Ojca Świętego na ziemi. Wedle niej Bóg postawił go nad wszystkimi królami i krajami, przysługuje mu także prawo do sądzenia wszystkich ludzi. Odstępstwem od wiary jest natomiast jego zdaniem odrzucenie zwierzchnictwa papieskiego nad królami. Kto sprzeciwia się tej władzy – ten sprzeciwia się samemu Bogu. Papież ma prawo wpływać na politykę królów,

on też sprawuje nad nimi władzę sądowniczą, co w konsekwencji daje mu prawo do odsuwania władców od tronu (Baszkiewicz 1964, s. 334). W późniejszej koncepcji Innocentego III papież nie tyle sądzi kwestie świeckie, co orzeka o grzechu (Baszkiewicz 1964, s. 335). Z kolei literatura polityczna w XIII wieku, za rządów Fryderyka II kreowała prawdziwy kult cesarza. Egzemplifikacje tego procesu znajdziemy m.in. w panegirykach Piotra della Vigna, który kreował wizerunek cesarza jako władcy całego świata, którego wielbi nie tylko ziemia, ale i niebo. Zdaniem włoskiego prawnika i poety władza cesarska była oparta nie tylko na *ius civile*, ale także na kanonach kościelnych (Baszkiewicz 1964, s. 94).

Po przyjęciu Chrztu przez Polskę i jej wejściu w orbitę państw chrześcijańskich także polscy kronikarze od samego początku hołdowali przekonaniu, że ród Piastów rządzący Polakami dzierży władzę z boskiego charyzmatu. Nie koronowany książę ich zdaniem również cieszył się przywilejem Bożego pomazania, którą nabywał poprzez więzy krwi łączące go z rodem Piastów (Kürbis 1977, s. 28). Sakralny charakter władzy zdaniem polskich kronikarzy odnosił się do rodu Piastów jeszcze zanim przyjęli oni chrzest, czego dokonał książę Mieszko I w 966 r. Gall Anonim przytacza w swojej kronice dawne podanie o rozmnożeniu chleba w domu Piasta. Wskazuje także na to, że przeciwnik polityczny został mu usunięty z drogi wskutek ingerencji boskiej (Kürbis 1977, s. 28). Boski charakter władzy był zatem istotny dla jej prestiżu. Warte odnotowania jest to, że „cudowne” wydarzenia związane z władzą piastowską odnotowywane były już przez chrześcijańskich kronikarzy – co było istotne dla legitymizmu władzy władców, za rządów których odnotowywali historię ich rodu, możliwe, że na ich życzenie. Analogiczną postawę władców można dostrzec w czasach starożytnych, gdzie np. cesarze rzymscy nakazywali czasem deifikować swoich poprzedników, z którymi byli spokrewnieni (lub tak deklarowali), by podkreślić prestiż swojej władzy i jej religijne konotacje. Taka postawa, rzecz jasna, miała sens jedynie w czasach, w których ludzie odznaczali się wielką religijnością, a religia wywierała ogromny wpływ na życie społeczno-polityczne.

Podsumowanie i uwagi końcowe

Antyczna legitymizacja władzy, o biblijnej proveniencji, legła u podstaw jej interpretacji w średniowiecznej Europie. Idea władcy jako „pomazańca

Bożego”, wyniesiona ze starożytnego Izraela, była chętnie wykorzystywana przez monarchów w celu zwiększenia prestiżu ich władzy. Namaszczenie króla, mające na poły „sakralny” charakter, dawała mu możliwość ingerowania także w sprawy zarezerwowane władzy duchownej, choć uznanie supremacji tej ostatniej było nieodzowne choćby z tego względu, że bez niej niemożliwym byłoby przyjęcie sakry królewskiej. Można jednak powiedzieć, że w pewnym sensie „boskość” władzy w czasach starożytnych miała charakter fikcyjny, w czasach średniowiecza – rzeczywisty. W tym drugim przypadku legitymizował ją fakt dokonywania cudów przez władcę, co wyrażało się przede wszystkim w mocy uzdrawiania chorych, w którą wierzone i którą poświadczano. Namaszczenie na króla miało formę sakramentalium – widocznego znaku, w którym w niewidoczny sposób wyraża się działanie Boga. „Cuda” towarzyszące władcom starożytnych opierały się na ludowych podaniach i miały raczej baśniowy charakter, były pozbawione waloru percepcyjnej namacalności, którego nawet nie próbowano wyrazić, w przeciwieństwie do władców z epoki wieków średnich. Hagiograficzne podania o średniowiecznych władcach, mające po części także baśniowy charakter, nie deprecjonują tego faktu – wiara w cuda i ich obecność była w średniowieczu czymś powszechnym.

Teocentryzm władzy w wiekach średnich miał charakter wertykalny; w czasach antycznych – horyzontalny. Posłuszeństwo wobec władzy świeckiej w średniowieczu było istotne z punktu widzenia dążności do zbawienia – sprzeniewierzenie się jej postrzegano jako grzech i na tym także zasadzał się jej wertykalny charakter, bardziej prowadzący do rzeczy wyższych aniżeli będący czymś wyższym sam w sobie, ale i przez to postrzegany w kategoriach teocentrycznych, obligujących do posłuszeństwa. Elementy „boskości” mieścił w sobie sam starożytny władca, będąc bogiem, pół-bogiem lub kimś wywyższonym przez bóstwo (vide rzymski przydomek august). W średniowieczu teocentryzm władzy był zaś ukierunkowany na bóstwo – jako źródło świeckiej władzy, a także związanych z nią praw i działań, również tych „nadprzyrodzonych”, jakimi odznaczał się władca. Elementy osobowej boskości mogłyby natomiast zostać potraktowane jako bluźnierstwo. Stąd wynikał także pewien paradoks – pomimo iż legitymizm władzy niechrześcijańskiego króla w czasach starożytnych rozwijał się ściśle w osnowie boskości, ta ostatnia miała charakter bardziej antropocentryczny, zaś w czasach średniowiecza – teocentryczny. Sakralny charakter władzy średniowiecznego króla ukierunkowany był na Boga – względem którego władca występował raczej w formie służebnej, a nie jako ten, który odbiera

czyć, ponieważ ta ostatnia wyrażała się właśnie bardziej w stosunku do istoty jego władzy, niż do niego samego. Per analogiam, etymologia pojęcia Ojciec Święty w Kościele powszechnym nie odnosi się do świętości samej osoby, ale urzędu, który sprawuje.

Bibliografia

1. Baszkiewicz, Jan. (1964). *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.* Warszawa: Książka i Wiedza.
2. Baszkiewicz, Karol. (1998). *Myśl polityczna wieków średnich.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
3. Bijsterveld A.J.A.. (2000). *The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power: A Comparative Approach*, [W] E. Cohen, M.B. de Jong (red.), *Medieval Transformations: Texts, Power, and Gifts in Context*, , Brill Academic Publishers.
4. Buchała, Rudolf. Czy władza pochodzi od Boga? *Więź*, 5.
5. Drioton E.. (1970). *Egipt faraonów.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
6. Ekelund R.B., Robert Jr, Hébert F., Tollison R.D. (2011). *The Political Economy of the Medieval Church*, [W] , R.M. McCleary (red.), *The Oxford Handbook of the Economics of Religion* (305-321). Oxford University Press.
7. Gieysztor, Aleksander. (1947). *Cesarstwo i papieżstwo w walce o władzę powszechną.* Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
8. Godlewski, Jerzy Feliks. (1985). *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
9. Green, Peter. (2004). *Aleksander Wielki.* Warszawa: W.A.B.
10. Hasefratz, Hanz-Peter. (2006). *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim.* Kraków: Wydawnictwo WAM.
11. Howe, J. (1988). „The Nobility's Reform of the Medieval Church”, *The American Historical Review*, 2 (93), 317-339.
12. Jan XXIII. (1963). *Pacem in terris.*
13. Kornatowski, Wiktor. (1965). *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna.* Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
14. Kürbis, Brygida. (1977). *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu. Studia Źródłoznawcze*, 22, 19-40.

15. Machowski, Adam. (2011). *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
16. Marrou, Henri-Irénée. (1997). *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III-VI wiek*. Warszawa: Volumen, Bellona.
17. McKenzie, John. (1973). *Władza w Kościele*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Pysiak, Jerzy. (2002). *Sakralizacja władzy królewskiej w ideologii monarchicznej Kapetyngów w XII-XIV wieku. Monarchia eschatologiczna, w: Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, red. Jerzy Pysiak, 151-186.
18. Morenz S. (1972). *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
19. Rahner, Hugo. (1986). *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
20. Rożek, Michał. (1987). *Polskie koronacje i korony*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
21. Salij, Jacek OP. (1998). *Szukającym drogi*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów.
22. Sawicki, Witold. (1972). „Rytuał sakry – koronacji królewskiej jako źródła prawa i ustroju państw średniowiecznej Europy”. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 24, 279-292.
23. Strzeszewski, Czesław. (1985). *Katolicka Nauka Społeczna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
24. Szmulik Bogumił, Żmigrodzki Marek. (2002). *Geneza państwa*. [W] Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce, B. Szmulik, M Żmigrodzki (red.), Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
25. Urbańczyk, Przemysław. (2008). *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
26. Wasilewicz, Urszula. (2017). *System relacji między Kościołem katolickim i Francją. Studium historyczno-prawne*. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
27. Wipszycka E. (2006). *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

28. Wojciechowski, Michał. (2004). „Krytyka państwa i władzy w Biblii”. *Więź*, 5 (547).
29. Wojciechowski, Michał. (2008). *Biblia o państwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
30. Wright D.W. (2015). „Early Medieval Settlement and Social Power: The Middle Anglo-Saxon ‘Home Farm’”, *Medieval Archaeology*, 59 (1), 24-46.
31. Zwolski, Edward. (1983). Religia i polityka w Grecji. Na marginesie pięciu rozpraw o tyranii greckiej, w: *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane Izie Biezuńskiej- Małowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów*, red. Jerzy Kolendo. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ocena działalności Pierwszego Kongresu Kontynentalnego na podstawie pierwszej polemiki Aleksandra Hamiltona z Samuelem Seasbury

Evaluation of the Activities of the First Continental Congress based on Alexander Hamilton's First Polemic with Samuel Seasbury

TOMASZ PIĘDZIOCH¹

Abstract

After convening the First Continental Congress in 1774, a debate on the amount of freedom of the colonies towards the metropolis emerged in the Thirteen Colonies. The decisions made by the Congress were received differently by politicians of the colonies, depending predominantly on their personal views. The opponents' of weakening Great Britain's influence and negative judgement about the activities of the Congress was included in Samuel Seasbury's pamphlet. According to loyalists, the decisions made by politicians of the colonies were the treachery of the interests of society. Alexander Hamilton's text presenting the viewpoint closer to patriots was a response to loyalists' criticism. He perceives the activities of the Congress as an attempt to protect the rights of the colonies. The authors of both texts appeal to farmers – one of the most numerous social groups – trying to convince them of the validity of their judgement about the activities of Congress.

Keywords: First Continental Congress, Aleksander Hamilton, Samuel Seasbury, Thirteen Colonies, United States of America

Abstrakt

W 1774 r. po zwołaniu Pierwszego Kongresu Kontynentalnego w społeczeństwie Trzynastu Kolonii trwała debata na temat zakresu wolności kolonii względem metropolii. Decyzje podjęte przez Kongres w Filadelfii spotkały się z mieszanym odbiorem polityków kolonii, zależnym przede wszystkim od osobistych poglądów. Negatywna ocena działań Kongresu podjęta przez przeciwników osłabienia wpływów Wielkiej Brytanii została zawarta w pamflecie duchownego Samuela Seasbury. Szczególnie negatywnie oceniana była decyzja o bojkocie handlowym, której duchowny przeciwstawił cały szereg argumentów ekonomicznych. Według lojalistów decyzje polityków kolonii były zdradą interesów społeczeństwa. Odpowiedziom na krytykę lojalistów był tekst Aleksandra Hamiltona, przedstawiający punkt widzenia bliższy organizacji Sons of Liberty. Postrzega on działania Kongresu jako próbę ochrony praw mieszkańców kolonii zagrożonych działaniami metropolii. Autorzy obu tekstów zwracają się do farmerów – jednej z najliczniejszy grup społecznych starając się ich przekonać do swej oceny działalności Kongresu.

Słowa kluczowe: Pierwszy Kongres Kontynentalny, Aleksander Hamilton, Samuel Seasbury, Trzynastcie Kolonii, Stany Zjednoczone

¹ Wrocław, Uniwersytet Wrocławski, 314193@uwr.edu.pl

Spośród grupy ojców założycieli Stanów Zjednoczonych bez wątpienia jedną z najciekawszych postaci był Aleksander Hamilton. W przeciwieństwie do innych istotnych polityków tego okresu takich jak Thomasa Jeffersona czy też np. Jamesa Madisona, którzy pochodzili z rodzin średnio zamożnych Hamilton wychował się w biedzie jako sierota¹. Kolejnym aspektem wyróżniającym Hamiltona spośród pozostałych ojców założycieli był fakt, że nie urodził się on na terenie Trzynastu Kolonii, lecz na wyspie Nevis położonej na morzu Karaibskim². Odmianę swego losu zawdzięczał on szczęśliwemu zbiegowi okoliczności oraz talentowi pisarskiemu. W 1772 r. Hamilton napisał list do ojca, w którym opisał niszczycielski huragan, który przeszedł przez Karaiby. Zaprzyjaźniony prezbiteriański pastor Hugh Knox pod wrażeniem listu zdecydował się na opublikowanie go w lokalnej gazecie - *Royal Danish -American Gazette* pierwszy raz prezentując prozę młodzieńca większemu gronu odbiorców³.

Dzięki zbiórce funduszy zorganizowanej przez zaprzyjaźnionego pastora Hamilton w 1772 r. wyjechał na studia do Nowego Jorku⁴. W następnych latach jeszcze wiele razy chwycił za pióro, zapisując między innymi, jako współautor, pierwszy komentarz do konstytucji amerykańskiej (*The Federalist Papers*) oraz przemyślenia dotyczące kraju oraz gospodarki⁵. Jednym z najważniejszych pism okresu młodzieńczego Hamiltona była jego polemika z biskupem kościoła episkopalnego Samuelem Seasbury. Hamilton, prezentując szereg argumentów, podważył negatywną ocenę działalności Pierwszego Kongresu Kontynentalnego zawartą przez duchownego w pamflecie. Tekst Hamiltona był dowodem jego dojrzałości i inteligencji oraz świadectwem trwającego w społeczeństwie amerykańskim sporu nad decyzjami podjętymi przez polityków kolonii w Filadelfii.

Bezpośrednią przyczyną zorganizowania w 1774 r. w Filadelfii Pierwszego Kongresu Kontynentalnego był incydent mający miejsce rok wcześniej w Bostonie i jego konsekwencję. Grupa przeciwników wydanego przez brytyjski parlament w 1773 r. *Tea Act* faworyzującego w kwestii sprzedaży

¹ L. Patusiak, *Prezydenci Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Warszawa 1999, s.77-101; I. Rusinowa, *Aleksander Hamilton*, Wrocław 1990, s. 9-10.

² I. Rusinowa, *Aleksander Hamilton*, s.8.

³ *Ibidem*, s.16.

⁴ *Ibidem*, s.15-17.

⁵ M. A. Jones, *Historia USA. Narody i cywilizacje*, przekład P. Skurowski, P. Ostaszewski, Gdańsk 2002, s. 89.

herbaty Kompanię Wschodnioindyjską zdecydowała się zademonstrować swoje niezadowolenie⁶. Członkowie organizacji *Sons of Liberty* w przebraniu Indian Mohawków wdarli się na statki handlowe i zniszczyli ładunek herbaty należący do kompanii co wywołało ostrą reakcję metropolii⁷. Brytyjski parlament zdecydował się odizolować Massachusetts od pozostałych kolonii i w ramach represji wydał *Coercive Act* zgodnie, z którymi zdecydowano się między innymi na zamknięcie portu w Bostonie aż do czasu spłacenia dokonanych zniszczeń.⁸ Doprowadziło to do faktycznego uniemożliwienia prowadzenia wymiany handlowej na terenie stanu Massachusetts. Poza tym ograniczono kompetencję rządu kolonialnego Massachusetts poprzez ingerencje Brytyjczyków w skład rady gubernatorskiej. Zmieniono również zasady kwaterunku wojsk na terenie całej kolonii na korzystniejsze dla metropolii. Działania parlamentu spotkały się z oporem ludności kolonii, która wyraziła poparcie dla Bostonu. Reakcja Brytyjczyków zostały przez nich odebrane jako zagrożenie dla autonomii i dlatego zdecydowano się zwołać I Kongres Kontynentalny⁹.

Jednym z najważniejszych dokumentów uchwalonych w Filadelfii było *Declaration of Rights and Grievances* określające prawa przysługujące społeczeństwu kolonii na mocy praw naturalnych, aktów Parlamentu dotyczących kolonii oraz angielskiej konstytucji¹⁰. Na mocy tej deklaracji Kongres uznał za bezprawne część z działań Parlamentu względem Trzynastu Kolonii. Chodziło między innymi o kwestie nakładania nowych podatków oraz utrzymywania stałej armii brytyjskiej w koloniach w czasie pokoju bez porozumienia z władzami lokalnymi¹¹.

Aby zmusić metropolię wycofania się z *Coercive Acts* Kongres podjął decyzję o zastosowaniu presji ekonomicznej¹². Kwestia bojkotu handlu z Wielką Brytanią zawarta w *Continental Association* została zdefiniowana w trzech zasadach - *Non-importation, Non-consumption, Non-exportation*¹³.

⁶ B.W. Labaree, *The Boston Tea Party*, Northeastern University Press 1979, s. 143-144.

⁷ *Ibidem*, s. 189-193.

⁸ W Trzynastu Koloniach ustawę tą określano jako *Intolerable Acts*; R. Middlekauff, *The Glorious Cause: The American Revolution, 1763–1789*, New York 2005, s. 236.

⁹ *Ibidem*, s.239-240; M. A. Jones, *Historia USA. Narody i cywilizacje*, s. 54.

¹⁰ H.J. Henderson, *Party politics in the Continental Congress*, New York 1974, s. 40-41.

¹¹ *Ibidem*.

¹² D. Ammerman, *In the common cause: American response to the Coercive acts of 1774*, Charlottesville 1974, s. 84.

¹³ *Ibidem*.

W przeszłości metodą bojkotu kolonii udało się wymusić na Wielkiej Brytanii rezygnację z *Stamp Act* w 1766 r. Tą samą metodą doprowadzono również do uchylenia *Townshend Acts* można więc z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że Kongres spodziewał się przeforsowania swych żądań sprawdzoną już metodą. Aby odpowiednio egzekwować wykonanie decyzji podjętych w Filadelfii członkowie Kongresu podjęli decyzję o powołaniu komitetów inspekcyjnych, które miały prawo karać za złamanie bojkotu¹⁴.

W Filadelfii zdecydowano się również wystosować petycję do króla oraz Parlamentu z prośbą o rekompensatę wyrządzonych przez metropole szkód oraz odwołanie *Coercive Acts*¹⁵. Brak zadowalającej dla Kongresu odpowiedzi wyrażającej chęć ustępstw Wielkiej Brytanii względem Trzynastu Kolonii był jednym z powodów ostatecznego rozczarowania społeczeństwa polityką metropolii i rozpoczęcia się 1775 r. wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych¹⁶.

Hamilton nie był bezpośrednio zaangażowany w działalność Kongresu Kontynentalnego i nie komentował publicznie jego działań aż do czasu, gdy pod koniec 1774 r. duchowny Samuel Seabury zdecydował się na wydanie pamfletu odnoszącego się do obecnej sytuacji w kolonii¹⁷. Był on zagorzałym lojalistą i jednym z sygnatariuszy tzw. *White Plains Protest* występującego przeciwko nielegalnie zwołanemu Kongresowi, który ich w opinii szkodził kolonii¹⁸. Protest ten zapewniał o pełnym poparciu udzielonym królowi Jerzemu III i Parlamentowi, odcinając się od działań Kongresu¹⁹.

Seabury pod pseudonimem A.W. Farmer zdecydował się wypunktować w pamflecie błędy jakie w jego opinii popełniono w Filadelfii²⁰. *Free thoughts, on the proceedings of the Continental Congress held at Philadelphia, Sept. 5, 1774* było wyrazem pełnego poparcia dla postępowania Brytyjczyków i potępieniem działań Kongresu. Duchowny zarzuca politykom kolonii brak

¹⁴ M. A. Jones, *Historia USA. Narody i cywilizacje*, s. 51-55.

¹⁵ *Ibidem*, s.55

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ I. Rusinowa, *Aleksander Hamilton*, s. 24.

¹⁸ O. Hufeland, *Westchester County During the American Revolution, 1775-1783*, Westchester County 1926, s. 48.

¹⁹ T.J. Scharf, *History of Westchester County, New York, including Morrisania, Kings Bridge, and West Farms, which have been annexed to New York city*, Philadelphia 1886, s. 726.

²⁰ R. N. Hebb, *Samuel Seabury and Charles Inglis: Two Bishops, Two Churches*, Fairleigh Dickinson Univ Press, 2010, s. 114.

woli złagodzenia konfliktu i działanie, które nazywa wprost zdradą interesów kolonii²¹. Szczególnie uderza on w nawoływanie kongresu do bojkotu brytyjskich towarów i zaprzestania eksportu towarów z kolonii na Wyspy Brytyjskie²².

W swym pamflecie zwraca się on wprost do rolników prowincji Nowy Jork, którzy jak przewiduje, mieli ponieść największe straty zapowiadanego bojkotu²³. Duchowny bez wątpienia był świadom niskiego poziomu edukacji jaki osiągnęli przedstawiciele jednego z najuboższych stanów społecznych co czyniło ich wyjątkowo podatnymi na sugestywny tekst. Jednocześnie była to na tyle liczna grupa by przedstawiciele kolonii musieli się z nią liczyć. Seabury jeszcze przed dokładnym omówieniem konsekwencji działań kongresu przemawia do wrażliwości farmerów zapewniając ich o szkoda, które bojkot wyrządzi zwykłym Brytyjczykom, którzy przecież nie wyrządzili kolonii żadnej krzywdy²⁴. Nie ma on wątpiwości, że działania Kongresu doprowadzą do tego, że dotychczasowi przyjaciele staną się ich wrogami co przyniesie negatywne konsekwencję dla całej ludności kolonii i może doprowadzić do działań odwetowych²⁵.

Duchowny stara się przekonać czytelników o bezcelowości bojkotu zapewniając, że towary, które dotychczas sprowadzane były z Trzynastu Kolonii mogą być zastąpione przez Brytyjczyków importem z innych kolonii, które dodatkowo by na tym się wzbogaciły korzystając z „szaleństwa” Kongresu²⁶. Jest on przekonany, że tak wielki naród jak Brytyjczycy tylko na krótki czas odczują skutki działania buntowniczej kolonii i na pewno znajdą

²¹ *They have taken no one step that tended to peace: they have gone on from bad to worse, and have either ignorantly misunderstood, carelessly neglected, or basely betrayed the interests of all the Colonies.* - S. Seabury, *Free thoughts on the proceedings of the Continental Congress held at Philadelphia, Sept. 5, 1774*, New York 1774, s. 2.

²² *But my first business shall be to point out to you some of the consequences that will probably follow from the Non-importation, Non-exportation, and Non-consumption Agreements, which they have adopted, and which they have ordered to be enforced in the most arbitrary manner, and under the severest penalties.* - *Ibidem*.

²³ (...) *and also, because the interest of the farmers in general will be more sensible affected, and more deeply injured by these agreements, than the interest of any other body of people on the continent.* - *Ibidem*, s. 3.

²⁴ *But where is the justice, where is the policy of this procedure? The manufacturers of Great-Britain, the inhabitants of Ireland, and of the West-Indies, have done us no injury.* - *Ibidem*, s. 5.

²⁵ *Of friends it will make them our enemies; it will excite the resentment of the government at home against us; and their resentment will do us no good, but, on the contrary, much harm.* - *Ibidem*, s.7.

²⁶ *Canada would furnish them with many articles they now take from us; flour, lumber, horses, &c.-* *Ibidem*, s. 9.

sposób na rozwiązanie tego problemu²⁷. W ten sposób duchowny stara się podważyć sens działań Kongresu przedstawiając je jako wyrządzenie większej krzywdy własnym obywatelom niż Brytyjczykom.

Kolejny argument przywołany przez Seasbury'ego to porównanie przypuszczalnych straty, jakich spodziewano się w związku z bojkotem, z kosztami jakie poniesiono po wprowadzeniu *Tea Act*. Zwraca on również uwagę na bardzo ograniczone możliwości jakie stoją przed Amerykanami przede wszystkim ze względu na brak własnej floty niezbędnej do ochrony szlaków handlowych. Bez tego kolonia nie może prowadzić samodzielnego handlu niezależnego od metropolii. Dotychczas flotę zapewniała Wielka Brytania jednak buntownicza postawa Trzynastu Kolonii mogło to zmienić. Kolejnymi potencjalnymi problemami były braki niezbędnego personelu zdolnego zapewnić kontrakty zagraniczne²⁸. Gdyby nawet jednak znaleziono sposób na nawiązanie nowych kontaktów handlowych zagranicą, duchowny przekonuje, że i tak nie przyniosłoby to korzyści dla kolonii, gdyż porty amerykańskie mogłyby zostać całkowicie zablokowane przez brytyjską flotę. Brak handlu zaś natychmiast odbiłby się na społeczeństwie kolonii w tym najbardziej na ubogich rolnikach²⁹. Wszystkie te problemy to dla Seasbury'ego dowód na niemożność funkcjonowania kolonii bez pomocy metropolii.

Duchowny zwraca się również bezpośrednio do swych czytelników zapewniając ich o kolejnych negatywnych konsekwencjach ustawy *non importation*. Zmniejszenie się ilości towarów poprzez brak importu z Wielkiej Brytanii przy jednoczesnym zachowaniu dotychczasowej konsumpcji miało doprowadzić do podniesienia cen to zaś miało dotknąć bezpośrednio mieszkańców kolonii³⁰. Jednocześnie stara się on przedstawić

²⁷ *Her wealth is great. Her people enterprising, and persevering in their attempts to extend and enlarge, and protect her trade. The total loss of our trade would be felt only for a time. Her merchants would turn their attention another way. New sources of trade and wealth would be opened; new schemes pursued-* Ibidem, s. 13.

²⁸ *We have no influence abroad no ambassadors, no consuls, no fleet to protect our ships in passing the seas, or our merchants and people in foreign countries.* - Ibidem, s.14.

²⁹ *That it will excite the resentment of the government at home against us, and induce the Parliament to block up our ports and prevent our trade entirely (...)* Should the government interpose, we shall have no trade at all, and consequently no vent for the produce of our farms. - Ibidem, s. 25-26.

³⁰ *What will you do when the prices of goods are advanced a quarter, for instance, or an half? To say that the prices of goods will not be raised, betrays your ignorance and folly; (...)* the quantity of goods will be daily lessened by daily consumption; and the prices will gradually rise in proportion. - Ibidem, s. 15.

w negatywnym świetle bogatych kupców z Nowego Jorku, którzy mieli jako jedyni zyskać dzięki przewidywanym podwyżkom. Seasbury zapewnia rolników o tym, że działania Kongresu są korzystne jedynie dla kupców, którzy zdecydują się je poprzeć bez względu na los reszty społeczeństwa. Z racji na braki niezbędnych towarów mogliby oni dyktować ceny wiedząc o tym, że biedni rolnicy i tak będą musieli je kupić³¹. W momencie, gdy zaprzestanie się importu farmerzy będą nieuchronnie skazani na łaskę kupców, którzy zaślepieni rządzą zysku będą żądać wygórowanych cen³². Gdy zaś dodatkowo, jak przekonuje autor, weźmie się pod uwagę fakt, że znaczna część farmerów posiada zaciągnięte zobowiązania finansowe to w tym gorszej sytuacji się oni znajdą w momencie, gdy postanowienia Kongresu wejdą w życie. Ostrzega on, że odsetki oraz wygórowane ceny przyniosą im z czasem bankructwo i utratę ich posiadłości³³. Jest to, dla duchownego, doskonałe podsumowanie oceny *non importation* i ostateczny dowód na to, że Kongres zdradził farmerów nie licząc się z losem własnych obywateli³⁴.

Duchowny spodziewa się również wraz z upływem czasu upadku części biedniejszych kupców, których zapasy towarów nie wystarczą do czasu zawieszenia decyzji o braku importu. To z kolei miało doprowadzić do jeszcze większego wzrostu bogactwa zamożnych kupców, którzy zmonopolizowałyby wtedy rynek amerykański. W momencie, gdy już zniszczą oni swą konkurencję, nie zagrożeni w żaden sposób przez biedniejszych kupców, według Seasbury'ego, będą oni dążyć do zniesienia bojkotu i ponownego sprowadzania towarów z Wielkiej Brytanii, aby znów

³¹ *But the merchants of New York have declared, that they will demand only a reasonable profit. Who is to judge what a reasonable profit is? (...) If you won't give the price, your neighbour perhaps is in greater necessity, and must give it. - Ibidem, s. 16-17.*

³² *Whatever their particular sentiments may be, they all appear to acquiesce in this fatal determination of our deluded Congress. (...) We Countrymen are in this situation. No more goods can be imported; the merchants have us at their mercy; let them set their price high. Necessity will oblige us to come to their terms- Ibidem.*

³³ *From the day that the exports from this province are stopped, the farmers may date the commencement of their ruin (...) But without selling your produce, you can neither pay the one, nor the other; the consequence will be, that after a while, a process of law will be commenced against you, and your farms must be sold by execution. Ibidem, s.27-28.*

³⁴ *Think a little, and then tell me— when the Congress adopted this cursed scheme, did they in the least consider your interest? No, impossible! they ignorantly misunderstood, carelessly neglected or basely betrayed you. - Ibidem, s. 29.*

zapełnić swe magazyny³⁵.

Seasbury jest przekonany o tym, że równie wiele szkód miało wyrządzić społeczeństwu decyzja o *Non-exportation*. Odbiję się to negatywnie na wszystkich dziedzinach gospodarki i doprowadzi do utraty pracy przez wielu obywateli kolonii. Gdy zaś zabraknie im funduszy na zaspokojenie niezbędnych potrzeb wielu z nich będzie zmuszonych kraść, aby przeżyć co w konsekwencji groziło im więzieniem lub też stryczkiem³⁶. W ten sposób duchowny stara się przekonać farmerów, że działania Kongresu doprowadzą ich do ruiny ekonomicznej oraz narażą ich na bardzo poważne dylematy moralne.

Pamflet Seasbury'ego odnosi się krytycznie do niemal każdej istotnej decyzji podjętej przez Pierwszy Kongres Kontynentalny. Duchowny przedstawia jego decyzję jako zdradę interesów i działalność na szkodę własnych obywateli. Liczne argumenty ekonomiczne oraz dodatkowo zapowiedź odwetu ze strony Wielkiej Brytanii miały przekonać farmerów co do bezcelowości działań Kongresu, który zadbał jedynie o interesy bogatych kupców. Obraz społeczeństwa amerykańskiego zaprezentowany w pamflecie to przede wszystkim znacząca rozbieżność ekonomiczna, która w przewidywaniach Seasbury'ego w efekcie działań Kongresu miała się jedynie powiększyć. Punkt widzenia zaprezentowany przez duchownego to sposób myślenia lojalistów obawiających się, że buntownicza postawa polityków kolonii może doprowadzić do pogorszenia się relacji z metropolią oraz poważne reperkusje ekonomiczne.

Tekst Seasbury'ego po publikacji szybko stał się popularny w Nowym Jorku zyskując swoich zwolenników jak i przeciwników. Członkowie organizacji *Sons of Liberty* uznali pamflet za wrogi ideałom jakie wyznawali i zachęcali oni do publicznego palenia tekstu. Duchownego przed infamią uchroniło jedynie ukrycie autorstwa publikacji pod pseudonimem (A.W. Farmer)³⁷. Pośród czytelników pamfletu był również Hamilton, który nie zgadzając się

³⁵ *The wealthy merchant can wait till the small stores are exhausted, and then he may command a double profit; As soon as the wealthy merchant finds his store near empty, he will have influence enough to break the agreement, and money and credit enough to import largely again. But the inferior merchant is ruined.* - *Ibidem*, s. 23-24.

³⁶ *That is to say - the lower class of people are to be deprived of their daily bread, by being thrown out of employment by the non-exportation agreement; to prevent starving, many of them will be tempted to steal; if they steal, they are to be hanged.* - *Ibidem*, s. 29.

³⁷ R. N. Hebb, *Samuel Seabury and Charles Inglis: Two Bishops, Two Churches*, s. 33.

z jego treścią zdecydował się wejść w polemikę z jego autorem. W niecały miesiąc przygotował on swoją odpowiedź, którą uważa się za jedno z pierwszych istotnych pism Hamiltona o charakterze politycznym³⁸. W swoim tekście zatytułowanym *A Full Vindication of the Measures of the Congress from the calumnies of their enemies, in answer to a letter, under the signature of A.W. Farmer* odpowiedział on na zarzuty postawione Kongresowi przez Seasbury'ego.

Jako sam powód konfliktu kolonii z metropoliami Hamilton uznaje zagrożenie wolności i dobrobytu Amerykanów przez działania Parlamentu. Dzieje się to mimo tego, że prawa naturalne przysługują każdemu człowiekowi i dodatkowo chronione są przez konstytucję³⁹. Odnosząc się do licznych argumentów ekonomicznych przywołanych przez duchownego Hamilton zwraca również uwagę, że źródłem konfliktu nie jest *Tea Act*, a raczej kwestia nakładania nowych podatków przez metropolie⁴⁰.

Już na samym początku tekstu Hamilton krytycznie odnosi się do jednego z najpoważniejszych zarzutów Seasbury'ego względem Kongresu. W przeciwieństwie do duchownego, przekonującego w swym pamflecie o zdradzie interesów społeczeństwa, Hamilton w działaniach polityków kolonii dostrzega chęć zabezpieczenia wolności społeczeństwa amerykańskiego i zbudowania podstaw pod przyszłe bogactwo⁴¹. Nie ma on wątpliwości, że głównym celem zwołania Kongresu Kontynentalnego było dążenie do obrony obywateli kolonii przed łamaniem ich praw przez Parlament⁴². Sprzeciwia się on również podstawą władzy króla i parlamentu w Trzynastu

³⁸ I. Rusinowa, *Aleksander Hamilton*, s. 24.

³⁹ *What then is the subject of our controversy with the mother country? — It is this, whether we shall preserve that security to our lives and properties, which the law of nature, the genius of the British constitution, and our charters afford us ; or whether we shall resign them into the hands of the British House of Commons, which is no more privileged to dispose of them than the Grand Mogul?— A. Hamilton, A full vindication of the measures of the Congress, from the calumnies of their enemies, in answer to a letter, under the signature of A.W. Farmer, New York 1774, s. 4.*

⁴⁰ *What can actuate those men, who labour to delude any of us into an opinion, that the object of contention between the parent state and the colonies is only three pence duty upon tea? (...) The parliament claims a right to tax us in all cases whatsoever; Its late acts are in virtue of that claim. — How ridiculous then is it to affirm, that we are quarrelling for the trifling sum of three pence a pound on tea; when it is evidently the principle against which we contend. - Ibidem, s. 5.*

⁴¹ *Have on the contrary, devised and recommended the only effectual means to secure the freedom, and establish the future prosperity of America upon a solid basis. - Ibidem, s. 4.*

⁴² *The design of electing members to represent us in general congress, was, that the wisdom of America might be collected in devising the most proper and expedient means to repel this atrocious invasion of our rights. It has been accordingly done. -Ibidem, s.6.*

Koloniach ze względu na fakt, że nie zostali oni wybrani przez społeczeństwo kolonii. Z tego powodu, w opinii Hamiltona, zarówno król jak i Parlament nie mają sprawiedliwych podstaw, aby narzucać prawa Amerykanom. Na potwierdzenie swych słów powołuje się na on angielską konstytucję, która nie dopuszcza możliwości opodatkowanie bez reprezentacji podmiotu⁴³. Wszystko to działa jako argument przeciw działaniom Parlamentu oraz odpowiada na zarzut Seasbury'ego dotyczący nielegalnego zwołania Kongresu.

Hamilton odpowiada również na podnoszone przez przeciwników decyzji Kongresu argumenty wzywające do łagodzenia konfliktu z metropolią i rozwiązania go za pomocą petycji. Jak zauważa autor działania te w żaden sposób nie gwarantowały powodzenia, natomiast presja ekonomiczna odnosiła już w przeszłości zamierzone efekty⁴⁴. Przypomina on w tym miejscu, że to właśnie zagrożenie interesom ekonomicznym Wielkiej Brytanii poprzez bojkot doprowadził do ostatecznego odwołania *Stamp Act*, zaś proponowana przez lojalistów metoda składania zażaleń nie przyniosła w tej materii żadnych korzyści⁴⁵. Również i w tym wypadku Kongres zaadresował do króla skargę z prośbą o naprawienie szkód wyrządzonych działaniami Parlamentu i tak jak we wcześniejszych przypadkach nie przyniosło to skutku⁴⁶. Kolejnym przywołanymi przez autora argumentem za bojkotem oraz przeciw petycji jest potrzeba pokazania własnej siły ekonomicznej. Taka demonstracja siły miałyby skłonić Parlament do zmiany swej polityki względem Trzynastu Kolonii. Bojkot, według Hamiltona, ma szansę odnieść skutek przede wszystkim z powodu dużego znaczenia, jaki import z

⁴³ *No reason can be assigned why one man should exercise any power, or pre eminence over his fellow creatures more than another; unless they have voluntarily vested him with it. Since then, Americans have not by any act of theirs's impowered the British Parliament to make laws for them, it follows they can have no just authority to do it (...) Besides the clear voice of natural justice in this respect, the fundamental principles of the English constitution are in our favour. It has been repeatedly demonstrated, that the idea of legislation, or taxation, when the subject is not represented, is inconsistent with that. - Ibidem, s.5.*

⁴⁴ *The only scheme of opposition, suggested by those, who have been, and are averse from a non-importation and non-exportation agreement, is, by Remonstrance and Petition. The authors and abettors of this scheme, have never been able to invent a single argument to prove the likelihood of its succeeding. On the other hand, there are many standing facts, and valid confederations against it. - Ibidem, s. 6.*

⁴⁵ *The total repeal of the Stamp act, and the partial repeal of the revenue acts took place, not because the complaints of America were deemed just and reasonable; but because these acts were found to militate against the commercial interests of Great Britain; This was the declared motive of the repeal. - Ibidem, s. 7.*

⁴⁶ *The congress have petitioned his Majesty for the redress of grievances. - Ibidem, s.20.*

Trzynastu Kolonii miał dla Wielkiej Brytanii. Powiązania ekonomiczne obu gospodarek, są w opinii autora, zbyt duże, aby zagrożona bojkotem metropolia pozostała przy łupieżczej polityce względem kolonii⁴⁷.

Hamilton zwraca uwagę, że motywem działania Brytyjczyków jest w znacznej mierze strach przed uzyskaniem niepodległości przez Amerykanów. Dlatego Parlament decyduje się na działania mające na celu zmniejszenie bogactwa kolonii wykorzystując jej zasoby i w ten sposób doprowadzając do zażegnania potencjalnego wzrostu tendencji separatystycznych⁴⁸. Gdyby zaś ta polityka nie przynosiła spodziewanych skutków i Wielka Brytania zdecydowała się podjąć próbę zbrojnej pacyfikacji kolonii to wojska, które byłaby ona w stanie przetransportować na kontynent amerykański zostałyby przytłoczone ilością i determinacją mieszkańców Trzynastu Kolonii⁴⁹. Perspektywa wojny byłaby równoznaczna dla Wielkiej Brytanii z drastycznym załamaniem handlu skutkującym natychmiastowo znacznym obniżeniem dochodów zarówno państwa jak i społeczeństwa. Z równie wielkimi kosztami wiązałyby się odpowiednie uzbrojenie i wyposażenie armii, która miałaby wyruszyć za ocean, aby spacyfikować zbuntowaną kolonię. Taki stan rzeczy wpłynąłby również na pozycję międzynarodową Wielkiej Brytanii i zwiększyłby potencjalne zagrożenie atakiem jednego z jej licznych wrogów⁵⁰. Perspektywa olbrzymich kosztów i poświęceń niezbędnych do złamania oporu Kongresu wydają się autorowi wystarczającym argumentem, aby odrzucić sugerowaną przez Seasbury'ego groźbę interwencji zbrojnej Wielkiej Brytanii⁵¹.

⁴⁷ *The experiment we have made heretofore, shews us of how much importance our commercial connexion is to her; and gives; us the highest assurance of obtaining immediate redress by suspending it. - Ibidem, s. 12.*

⁴⁸ *We cannot therefore doubt, but, that the British Parliament, with a view to the case and advantage of itself, and its constituents, would oppress and grind the Americans as much as possible. Jealousy would concur with selfishness; and for fear of the future independence of America, if it should be permitted to rise to too great a height of splendor and, opulence, every method would be taken to drain it of its wealth and restrain its prosperity. - Ibidem, s. 11.*

⁴⁹ *The disciplined troops Great Britain could send against us, would be but few, our superiority in number would over balance our inferiority in discipline. It would be a hard, if not an impracticable talk to subjugate us by force. – Ibidem, s.12.*

⁵⁰ *Besides, while Great Britain was engaged in carrying on an unnatural war against us, her commerce would be in a state of decay. Her revenues would be decreasing. An armament, sufficient to enslave America, would put her to an insupportable expense (...) She would be laid open to the attacks of foreign enemies. - Ibidem.*

⁵¹ *We cannot therefore suspect Great Britain to be capable of such frantic extravagance as to hazard these dreadful consequences. - Ibidem, s. 13.*

Przywołuje on również słowa Seasbury'ego mówiące o tym, że działania Kongresu zmienia dotychczasowych przyjaciół we wrogów. Hamilton zwraca uwagę, że postanowienia ustalone przez polityków kolonii w Filadelfii, wobec wcześniejszych niepowodzeń odniesionych przy petycjach, to jedyne pokojowe rozwiązanie pozwalające im skutecznie bronić swych praw przed niesprawiedliwą polityką metropolii. Jeśli więc są rzeczywiście przyjaciółmi Trzynastu Kolonii nie mogą oni mieć pretensji tylko przez obronę swych praw⁵².

Kolejnymi argumentami działającymi na korzyść decyzji podjętych przez Kongres są kwestię powiązań gospodarczy. Hamilton nie zgadza się ze stwierdzeniem duchownego zapewniającego czytelników, że Wielka Brytania poradzi sobie bez importu z Trzynastu Kolonii sprowadzając potrzebne towary z innych krajów lub samemu posiadając wystarczający potencjał, aby zaspokoić potrzeby rynku wewnętrznego. Autor zwraca uwagę, że przywołana przez duchownego jako potencjalny partner Holandia to handlowy rywal Wielkiej Brytanii, którego gospodarka wymaga znacznej ilości surowców, dlatego nie może on zapełnić luki wywołanej bojkotem. Innym krajem przywołanym przez Seasbury'ego była Kanada, która może zapewnić jedynie bardzo niewielki eksport produktów. Jeszcze trudniejszy do zastąpienia byłby importu żywności do Indii Zachodnich z Trzynastu Kolonii, od którego są one niemal całkowicie zależne⁵³. Hamilton nie ma wątpliwości, że duchowny przecenia możliwości importu towarów z pozostałych kolonii brytyjskich jednocześnie dyskredytując rolę importu z Ameryki.

Hamilton, podobnie jak wcześniej Seasbury, zwraca się również bezpośrednio do farmerów pragnąc przekonać ich o mylności autora pamfletu ukrywającego się pod pseudonimem A.W. Farmera, który starał się ich zmanipulować. Już na samym początku wywodu zwraca on uwagę, że autor *A Full Vindication of the Measures of the Congress* nie jest tak naprawdę

⁵² *To these objections I reply, first, with respect to the inhabitants of Great-Britain, that if they are our friends, as is supposed, and as we have reason to believe; they cannot, without being destitute of rationality, be incensed against us for using the only peaceable and probable means, in our power, to preserve our invaded rights. - Ibidem, s.17.*

⁵³ *The Dutch are rivals to the English in their commerce. They make large quantities of fine linens, gauze, laces, &c. which require the flax to be picked before it comes to feed; for which reason, it is not in their power to raise much more feed than they want for their own use. (...) As to Canada, I am well informed it could at present afford, but a very inconsiderable quantity. (...) Ten or fifteen years diligence, I grant, might enable Canada to perform what is now expected from her; but, in the mean time, the West-Indians might have the satisfaction of starving. - Ibidem, s.18-19.*

farmerem, lecz raczej jednym z urzędników lub wysłanników Parlamentu. Aby zjednać sobie serca tak licznej i istotnej grupy społecznej autor pamfletu podstępnie podał się za jednego z nich i przekazał im swe kłamstwa na temat działań Kongresu⁵⁴. Dlatego Hamilton, aby wyprowadzić ich z błędu, zwraca się bezpośrednio do nich. Na początku przypomina on, że farmerzy w Wielkiej Brytanii posiadają własną reprezentację w Parlamencie chroniącą ich przed wyzyskiem. Nie jest więc sprawiedliwe atakowanie Kongresu za to, że stara się on w podobny sposób zadbać o interesy wszystkich swych obywateli⁵⁵. Kluczowe jest jednak odrzucenie przez autora pochodzącego z pamfletu wydzwisku spływającego wszystkie działania Kongresu do walki z *Tea Act*, Hamilton uświadamia farmerów, że prawdziwym problemem z jakim zmagano się w Filadelfii to kwestia czy tego Parlament może kiedy tylko zechce nadawać nowe prawa i nakładać nowe podatki kolonii nie zważając na jej sprzeciw⁵⁶. Kwestia *Tea Act* była więc jedynie jednym z wielu nowych podatków w ostatnich lat, które doprowadziły do debaty nad problemem zawartym w popularnym w haśle *No taxation without representation*⁵⁷. Brak odpowiednio ostrej reakcji, według Hamiltona, może jedynie pogorszyć sytuację kolonii i dać przyzwolenie Parlamentowi na dowolność w kwestii nakładania nowych podatków⁵⁸. Dodatkowo, jak ostrzega autor, polityka biernego wykonywania wszelkich poleceń metropolii może doprowadzić do ingerencji Wielkiej Brytanii w kwestię religijne i wolności osobistej⁵⁹. Hamilton odwołuje się do sytuacji w Kanadzie, gdzie po wprowadzeniu w 1774 r. *Quebec Act* uznano prawnie szczególne uprzywilejowanie kościoła katolickiego co w Trzynastu Koloniach odebrano jako zagrożenie wolności

⁵⁴ *I can venture to assure you, the true writer of the piece signed A. W. Farmer, is not in reality a farmer. He is some ministerial emissary, that has assumed the name to deceive you and make you swallow the intoxicating potion he has prepared for you. - Ibidem, s. 22-23.*

⁵⁵ *And yet it seems the English farmers are to be governed and taxed by their own Assembly, or Parliament: and the American farmers are not. - Ibidem, s. 24.*

⁵⁶ *But some people try to make you believe, we are disputing about the foolish trifle of three pence duty upon tea. They may as well tell you, that black is white. Surely you can judge for yourselves. Is a dispute, whether the Parliament of Great-Britain shall make what laws, and impose what taxes they please upon us, or not; I say, is this a dispute about three pence duty upon tea? The man that affirms it, deserves to be laughed at. - Ibidem.*

⁵⁷ J.P.Reid, *The Concept of Representation in the Age of the American Revolution*. University of Chicago Press 1989, s. 31-33; M. A. Jones, *Historia USA. Narody i cywilizacje*, s. 52.

⁵⁸ *This you may depend upon, if ever you let the Parliament carry its point, you will have these and more to pay. - A. Hamilton, A full vindication of the measures of the Congress, s.25*

⁵⁹ *But being ruined by taxes is not the worst you have to fear. What security would you have for your lives? How can any of you be sure you would have the free enjoyment of your religion long? would you put your religion in the power of any set of men living? -Ibidem.*

religijnej⁶⁰.

Aby wzmocnić swój przekaz autor przypomina czytelnikom o sytuacji w Bostonie po wystąpieniu *Sons of Liberty* przeciw *Tea Act*. Port został całkowicie zablokowany, a w mieście stacjonują brytyjskie wojska. Jest to, w opinii Hamiltona, sporym nadużyciem, gdy weźmie się pod uwagę przyczynę tak ostrej reakcji Brytyjczyków. Zamiast schwytać i osądzić faktycznych sprawców *bostońskiego picia herbatki* Parlament zdecydował się wprowadzić represję względem całej prowincji Massachusetts⁶¹. Dlatego to tak naprawdę polityka Parlamentu, a nie Kongresu, mogłaby doprowadzić społeczeństwo amerykańskie do ruiny finansowej.

Odwołując się do ostrzeżeń Seasbury'ego dotyczących chciwości kupców i wykorzystania przez nich postanowień Kongresu dla swych własnych zysków, Hamilton zwraca uwagę na to, że owi kupcy również będą częściowo zależni od farmerów w momencie, gdy wejdzie w życie zakaz importu. Będą oni wtedy skazani na kupowanie żywności oraz ubrań od farmerów⁶². Takiej wzajemnej zależności powinny chronić obie grupy przed nadmiernym wyzyskiem. Poza tym Kongres, aby chronić swych obywateli, podjął decyzję o zakazie nadmiernego podnoszenia cen, co duchowny zupełnie zignorował w swym pamflecie, a *Continental Association* miało również kontrolować działalność kupców⁶³. Autor nie wierzy również w zapewnienia duchownego, którzy przekonywał w swym pamflecie, że w bojkot towarów zostanie wycofany w momencie, gdy najbogatszym kupcom zabraknie towarów. Decyzja Kongresu nie była jednak podyktowana nadrzędnym interesem kupców, lecz całego społeczeństwa, dlatego polityka ekonomiczna nie zmieni

⁶⁰ *The Romish faith is made the established religion of the land, and his Majesty is placed at the head of it. The free exercise of the protestant faith depends upon the pleasure of the Governor and Council. – Ibidem, s. 26. Więcej na temat Quebec Act patrz M. A. Jones, Historia USA. Narody i cywilizacje, s.54*

⁶¹ *The port of Boston is blocked up, and an army planted in the town. (...) It was not the act of the whole province, but the act of a part of the citizens; instead of trying to discover the perpetrators, and commencing a legal prosecution against them; the parliament of Great-Britain interested in an unprecedented manner, and inflicted a punishment upon a whole province, untried, unheard, unconvinced of any crime.- Ibidem, s. 25-26.*

⁶² *The merchants and mechanics are already dependent upon the farmers for their food, and if the non-importation should continue any time, they would be dependent upon them for their clothes also. - Ibidem, s.27*

⁶³ *The same congress that put a stop to the importation of them, has also forbid raising the prices of them. The same committee that is to regulate the one, is also to regulate the other. - Ibidem, s. 30.*

się w wypadku niezadowolenia części z kupców⁶⁴.

Na koniec swych wywodów Hamilton raz jeszcze podkreśla, że Kongres wbrew słowom Seasbury'ego nie zdradził interesów społeczeństwa amerykańskiego. Wszelkiego działania podjęte w Filadelfii miały, według autora tekstu, tylko i wyłącznie na celu ochronę praw przysługujących kolonii. Aby osiągnąć ten cel wybraną jedyną metodę, która już w przeszłości udowodniła swą skuteczność i wszystkie przywołane przez Hamiltona argumenty przemawiają na korzyść decyzji o bojkocie⁶⁵.

Tekst Hamiltona, podpisany *A Friend to America*⁶⁶ wydany został w Nowym Jorku i szybko stał się popularny. Artykuł trafił również do samego Seasbury'ego, który zdecydował się odpowiedzieć Hamiltonowi publikując jeszcze jeden pamflet⁶⁷. Stał się on początkiem drugiej polemiki pomiędzy mężczyznami, w której raz jeszcze spierali się oni nad oceną działalności Kongresu.

Pierwsza polemika Aleksandra Hamiltona i Samuela Seasbury jest obrazem podziałów społeczeństwa amerykańskiego w przeddzień wybuchu wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych. Duchowny przedstawia postawę całkowitej lojalności, wobec Wielkiej Brytanii, zaś tekst Hamiltona jest dowodem na coraz większe niezadowolenie społeczeństwa amerykańskiego z działań metropolii. Ocena działalności Kongresu podjęta w dwóch tekstach prezentują zupełnie różne punkty widzenia, zależne od osobistych poglądów ich autorów. W oczach duchownego i grupy lojalistów podzielających jego poglądy decyzje podjęte w Filadelfii były zdradą interesów, która mogła doprowadzić kraj do ruiny i nawet zbrojnej interwencji Wielkiej Brytanii. Punkt widzenia Hamiltona prezentowany w jego artykule jest bliższy poglądom patriotów choć w momencie pisania *A Full Vindication of the Measures of the Congress* nie był on, podobnie jak większość polityków amerykańskich, zwolennikiem pełnej niepodległości⁶⁸. Tekst Hamilton jest

⁶⁴ *The making of a non -importation agreement did not depend upon the merchants; neither will the breaking of it depend upon them. - Ibidem, s. 29.*

⁶⁵ *I have shewn, that the congress have neither " ignorantly misunderstood, carelessly neglected, nor basely betrayed you;" but that they have desired and recommended the only effectual means to preserve your invaluable privileges. - Ibidem, s. 34.*

⁶⁶ P. Gould, *Wit and Politics in Revolutionary British America: The Case of Samuel Seabury and Alexander Hamilton*, {w:] *Eighteenth-Century Studies* Vol. 41, No. 3 (2008), s.384.

⁶⁷ I. Rusinowa, *Aleksander Hamilton*, s. 24-25.

⁶⁸ M. A. Jones, *Historia USA. Narody i cywilizacje*, s. 56.

dowodem na coraz większy wpływ myślenia o prawach jakie należą się kolonii i potrzeby posiadania wpływu na los swej ojczyzny. Decyzje podjęte w Filadelfii, w tym komitety powołane do kontrolowania ustaleń o bojkocie, są dla Hamiltona i ludzi podzielających jego poglądy dowodem determinacji polityków w dążeniu do wymuszenia zmiany polityki brytyjskiej względem kolonii. Presja ekonomiczna spowodowana bojkotem jest, w ich opinii, jedyną rozsądną drogą do osiągnięcia celu nadrzędnego jakim była ochrona praw społeczeństwa amerykańskiego. Wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych, rozpoczęta kilka miesięcy od polemiki Hamiltona z Seasbury, była ostatecznym rozłamem społeczeństwa, w którym większość Amerykanów zdecydowała się opowiedzieć po stronie Kongresu.

Źródła

32. Hamilton. A, *A full vindication of the measures of the Congress, from the calumnies of their enemies, in answer to a letter, under the signature of A.W. Farmer*, New York 1774.
33. Seabury. S, *Free thoughts on the proceedings of the Continental Congress held at Philadelphia, Sept. 5, 1774*, New York 1774.

Opracowania

34. Ammerman. D, *In the common cause: American response to the Coercive acts of 1774*, Charlottesville 1974.
35. Gould. P, *Wit and Politics in Revolutionary British America: The Case of Samuel Seabury and Alexander Hamilton*, {w:] *Eighteenth-Century Studies* Vol. 41, No. 3 (2008).
36. Hebb, R.N, *Samuel Seabury and Charles Inglis: Two Bishops, Two Churches*, Fairleigh Dickinson Univ Press, 2010
37. Henderson. H. J, *Party politics in the Continental Congress*, New York 1974.
38. Hufeland. O, *Westchester County During the American Revolution, 1775-1783*, Westchester County 1926.
39. Jones. M. A, *Historia USA. Narody i cywilizacje*, przekład P. Skurowski, P. Ostaszewski, Gdańsk 2002.
40. Labaree. B.W, *The Boston Tea Party*, Northeastern University Press 1979.
41. Middlekauff. R, *The Glorious Cause: The American Revolution, 1763–1789*, New York 2005.
42. Patusiak. L, *Prezydenci Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Warszawa 1999.
43. Reid, J.P, *The Concept of Representation in the Age of the American Revolution*. University of Chicago Press 1989
44. Rusinowa. I, *Aleksander Hamilton*, Wrocław 1990.
45. Scharf. T.J, *History of Westchester County, New York, including Morrisania, Kings Bridge, and West Farms, which have been annexed to New York city*, Philadelphia 1886.

Analetyczność w kulturze współczesnej. Przykłady, zasięg i stopień oddziaływania zjawiska

Analethic Quality in Contemporary Culture. Examples, Depth and Degree of Influence

ROMAN BROMBOSZCZ¹

Abstract

The text encompasses phenomena of contemporary culture under analysis of one, main, new category. It introduces a new category which helps understand contemporaneity. The paper starts from reinterpretation of Martin Heidegger's papers. I suggest that Martin Heidegger's theory of truth is very useful and often omitted in logical and metaphysical investigations of empirical school and American thinkers. In the text are enlisted scientists and philosophers who are interested in the truth as important value. The category is elaborated for description of separated technology, sport, religion, mass media, art. In conclusion it proposes full list of basic influences the analethic quality brings.

Keywords: Analethicity, Apocalypticity, Truth, Culture, Technology

Abstrakt

Tekst obejmuje zjawiska kultury współczesnej analizowane poprzez jedną, główną, nową kategorię. Wprowadza nowy termin, która pomaga zrozumieć współczesność. Artykuł rozpoczyna się od reinterpretacji myśli Martina Heideggera. Sugeruję, że teoria prawdy Martina Heideggera jest bardzo użyteczna i często pomijana w logicznych i metafizycznych dociekaniach szkoły empirycznej i u myślicieli amerykańskich. Kategoria została opracowana dla opisu wyodrębnionych: techniki, sportu, religii, mass mediów, sztuki. Na zakończenie proponuje pełną listę podstawowych korzyści i wpływów, jakie zaobserwować można korzystając z jakości analetycznej. Wskazuję na ukryty, podszywający się pod prawdę charakter religii objawionej, która w pewnym stopniu wprowadza do gry nicomość. Mówię o sporcie, który podminowany jest dopingiem, a także o reklamie, która gromadzi informacje o użytkownikach bez ich wiedzy. Aczkolwiek zasadniczym adwersarzem staje się technika wraz z jej rozwiązaniami patentowymi, wadliwymi u zarania i nie podatnymi w sensie legalnym na zmianę, przetworzenie, mods i circuit bending.

Słowa kluczowe: analetyczność, apokaliptyczność, prawda, kultura, technika

¹ Pracownia Badań Intersemiotycznych i Intermedialnych, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, <https://orcid.org/0000-0002-2255-5459>, roman.bromboszcz@gmail.com

Wprowadzenie

W artykule podejmę się zagadnień związanych z wartościami takimi jak prawda i wolność. W szczególności poświęcę uwagę Martinowi Heideggerowi traktując jego dociekania jako zorientowane głównie na problem prawdy lub zagadnienia i zjawiska wprost do niej się odnoszące, takie jak jawność, nieskrytość, otwartość, prześwitywanie. Przyjrzę się tym sprawom, nazywając tę pulę problemów aletycznością.

Na tym tle wprowadzę zarys teorii kultury, gdzie istotną rolę odgrywała będzie kategoria **analetyczność**. Ta kategoria jest oryginalnym nawiązaniem do pojęcia „aletyczny”. O ile zwrot „aletyczny” można tłumaczyć jako „prawdziwy”, ale także, w szczególności w nawiązaniu do pism Heideggera „jawny”, „nieskryty”, o tyle, „analetyczność” będzie antonimem względem tego terminu, wraz z pewną resztą, nadmiarem semantycznym. Chodzi mi o to, że „analetyczność” można tłumaczyć jako „niejawność”, „skrytość”, „zaszyfrowanie”, ale takiego typu, które jednocześnie pozostawia to, co zasłonięte częściowo odkryte i jednocześnie umożliwia penetrację w głąb, w stronę warstw skrywania i odsłaniania.

Zwrot „aletyczny” wywieść można z języka greckiego, odnosząc go do terminu „aletheia”, który obok takich nazw jak: „pragmatikoteta”, „ortoteta” i „prawdba” oznaczają prawdę, materię i rzeczywistość. Termin „aletheia” obecny jest, w sposób intensywny i istotny w pismach Martina Heideggera. Zwrot pojawia się w *Byciu i czasie* (2008) i powiązany zostaje z odkrywaniem oraz nieskrytością, ale nie zyskuje pierwszoplanowego znaczenia. Natomiast w artykułach i rozprawach takich jak „O istocie prawdy” (1999), „O istocie podstawy” (1999), „Czym jest metafizyka?” (1999) odgrywa rolę kluczową. Pojawia się także i pełni ważną ale nie najważniejszą rolę w „Przyczynkach do filozofii”. (1996)

Termin „aletyczny” pojawia się w logikach modalnych jako nazwa modalności obok innych, odnoszących się do konieczności, możliwości, prawdopodobieństwa i faktyczności. Sam fakt, że nazwą tą objęte zostają takie zjawiska, które za kluczowe dla swoich definicji przyjmują pojęcia istnienia i świata prowadzić może do dwojakiemu rodzajowi wniosków. Po pierwsze, że „aletyczny” należałoby rozumieć jako „istniejący w świecie”. Po drugie, że być może kwestia prawdy, pomijając prawdziwość w sensie logicznym, daje się zredukować do problemów związanych z istnieniem.

Nawiasem mówiąc takie rozwiązanie będzie dla wielu autorów, w tym dla Martina Heideggera (1999: 330), ale raczej nie dla Richarda Rortiego (2009: 62-63), sygnałem ostrzegawczym przed pewną formą nihilizmu.

Główną inspiracją do napisania tego artykułu jest istnienie różnych licencji związanych z programami i usługami komputerowymi. W szczególności odnoszę się do tak zwanego oprogramowania *shareware* charakteryzującego się zamkniętym, ukrytym, niedostępnym kodem źródłowym, co oznacza w praktyce, że użytkownicy nie są w stanie zrozumieć, ani zmienić budowy danego produktu, usługi. Samo zasłonięcie czegoś, co z punktu widzenia kultury jest czymś istotnym będę nazywał **enkapsulacją** w nawiązaniu do czynności wykonywanych w ramach programowania. Natomiast hipotetyczną możliwość odsłonięcia treści ukrytych, nawiasem mówiąc, w ramach różnych dziedzin kultury jednocześnie, nazywał będę **apokaliptycznością**, w nawiązaniu do tak zwanej prawdy objawionej, która w tym wypadku może objawić się dzięki wysiłkowi pewnych grup społecznych i za sprawą ich zaangażowania politycznego.

Można przypuszczać, że zwrot „aletheia”, zaczerpnięty z języka greckiego, oznaczający prawdę i rzeczywistość, zbudowany został na bazie negacji w stosunku do części „lethe” lub „letheia”. Można znaleźć sugestie, które przy pewnej interpretacji pomogłyby w ten sposób rozumieć te sprawy. (Heidegger 2008: 42, 45-6) Jeśli rozumieć prawdę jako odkrywanie, odsłanianie, to zarówno zjawisko rozumieć powinno się jako to, co pierwotnie zakryte, ale także fałsz będzie rozumiany jako to, co niejawne. Uwzględniając taki tok myśli, z pewnym nadłożeniem drogi, można oczekiwać, że „aletheia” i aletyczność, to coś, wtórnego, powstającego w drugim rzędzie wobec pierwotnej skrytości, niejawności, zafałszowania.

Wskazany sposób myślenia jest niezwykle atrakcyjny, nietuzinkowy, będę starał się go rozwinąć, ale zgodnie ze słownikami omawiany termin, podobnie jak w języku polskim nazwy takie jak „aliteracja”, „abrewiatura” nie powstał w wyniku zaprzeczenia czemuś, tak jak „atonalny”, „achromatyczny”. Niemniej jednak, po części, w sposób fikcyjny, wykorzystując podobieństwo brzmień, konsonans wewnątrz wyrazów, część „lete” można wprost odnieść do istnienia mitycznej rzeki w Hadesie, która wiązana była z utratą pamięci. Posługując się takim tokiem myślowym wywieść można wniosek, że pojęcie „analetyczny” reprezentuje trzecią czynność, trzecią warstwę, trzeci zestaw technik mające na celu częściowe pozbawienie użytkownika

kompetencji służących do posługiwania się danym artefaktem, danym fragmentem wiedzy.

Na tle omawiania prawdy, kładąc nacisk na rozumienie jej przy pomocy pojęcia „aletyczny” tak jak ją ujmuje Martin Heidegger oraz w odniesieniu do wykorzystania tego pojęcia w logikach modalnych, wprowadzam kategorię „analetyczność” jako swoistą przeciwagę dla prawdziwości, aczkolwiek nie będzie moim celem utożsamienie jej z fałszem. Możemy go rozumieć jako to, co pierwotnie nieznanne, niejawne lub zapomniane, natomiast analetyczność to sytuacja i stan, w którym ujawnienie zostaje zaprzeczane, odwołane, ale nie jest niemożliwe.

Martin Heidegger poświęcił wiele miejsca kwestii prawdy, którą nazywał jawnością, otwartością, nieskrytością, prześwitem i innymi nazwami. Myślę, że Martin Heidegger w wątpliwościach odnośnie techniki (1977), chciał przekazać pewien lęk. Ten lęk zwrócony był ku niejawności ale takiej, która jest jednocześnie pierwotna ale możliwa do zniesienia przez pracę interpretacyjną, myślenie odsłaniające, ukazujące. Chciałbym poświęcić uwagę czemuś, co jako wtórna wtórność, nadrzędna wobec uprzedniej operacji intelektualnej lub zautomatyzowanej czynności nazwana może zostać analetycznością. Ta nazwa jest jednocześnie przeciwieństwem jawności i skrytości, ale jest nimi do pewnego stopnia. Dwuwartościowy podział na prawdę i fałsz, jawność i skrytość zastępuję układem ternarnym.

W odniesieniu do powyższych analiz na temat analetyczności można sformułować wątpliwość, czy nie jest nadmiarowy. O ile aletyczność znosi pierwotny fałsz, niejawność, skrytość, brak, nieistnienie to, czy prawdą nie będzie, że termin analetyczny reprezentuje drugą, podwójną negację? Staram się pokazać, że ta negacja nie znosi tej pierwszej, związanej z aletycznością i jest to zgodne z nieklasycznymi, intuicjonistycznymi logikami. (Dummet 1998: 110) Podwójna negacja prowadzi do trzeciej, można tak to ująć, wartości, tak jak dajmy na to w wyborze z trzech: czerni, bieli i odcieni szarości.

We współczesnej kulturze, bardzo mocno nasyconej środkami technicznymi i ekranami, brak już możliwości wycofania się z miasta i cywilizacji, nie ma zatem możliwości ucieczki przed konsekwencjami postępu technicznego, który w jakiejś mierze opiera się na nieujawnianiu pewnej wiedzy i faktów. W kulturze cybernetycznej skrytości i niejawności nie doświadczamy bezpośrednio, jako stanu pierwotnego, analogicznego do stanów

przyrodniczych. Analetyczność jako podstawowy fenomen kultury współczesnego człowieka to splot i uwarstwienie dające się częściowo rozwikłać i rozplątać, ale nie dające się zdjąć i odstawić na bok, w sensie całkowitym.

Analetyczność kultury współczesnej

Chciałbym przejść teraz do badania kultury współczesnej w jej różnych wymiarach zwanych przeze mnie sektorami lub atomami. Myślę w szczególności o takich formach symbolicznych jak religia, sztuka, mass media, moda, reklama, codzienność i technika jako nauka oraz polityka jako pewna upodmiotowiona władza. Te kategorie wynikają z namysłu nad złożonością kultury i z jej podziałów, proponowanych przez Ernsta Cassirera (1998), Johannesesa Huizingę (1998) i Rogera Calloisa (1973), a także Georga W. F. Hegla. (1990) We wskazanych sektorach możemy śledzić występowanie różnych jakości. Możemy spytać, jak wymienione sektory łączą się ze sobą uwzględniając, na przykład, prawdę, prawdziwość lub piękno i pozór. Spytam jednak o coś innego, spytam o obecność w każdej z tych części niejawności, jako czegoś aktywnego, istotowego, a jednak, ukrytego, zasłoniętego, wycofanego ze sceny, z widoku.

Nastroje najbardziej bliskie lękowi, jaki przedstawiał Martin Heidegger w odniesieniu do postępu, może budzić tylko technika. To ona w pierwszej kolejności zostaje oskarżona o ukrywanie czegoś, co jest człowiekowi niesprzyjające. Wymienię tutaj całą serię niekorzystnych efektów postępu technicznego. Pierwszy negatywny efekt to likwidacja gatunków, drugi to rozregulowanie ekosystemów za pomocą gatunków genetycznie modyfikowanych. Po trzecie, wpływ na zdrowie plastiku, tworzyw sztucznych i środków konserwujących żywność. Po czwarte, wspieranie najsilniejszych przedsiębiorców, przy ich metodach pozyskiwania energii.

Na piątym miejscu wskazałbym na całą rodzinę niejawnych odniesień w stosunku do usług w internecie. Ta rodzina znaczeń to wgląd w skrzynki pocztowe, zbieranie danych do *cookies*, tracking, geo-lokalizacja i inne techniki przechwytywania danych o użytkowniku bez jego wiedzy, w ukryciu, lub w sposób, na który on nie wyraża zgody lub nie wyraża jej wprost. Warto podkreślić, że programy komputerowe są opatrzone klauzulami braku odpowiedzialności za ich wadliwe działanie. W Stanach Zjednoczonych toczy się dyskusja nad tym, w jaki sposób powinniśmy

dowiadują się o wadach systemów operacyjnych. Ich istnienie uznaje się za nieusuwalne, tak jakby pewna rysa była tutaj konieczna. Jednak wady systemowe, służące, z dwóch stron, do podsłuchu i do łamania praw obywatelskich, swobody prywatności, są częścią z użytkowników znane.

W tym miejscu widać pewną demarkację sieci komputerowej zwanej internetem. Granica o której mówię dotyczy tych, którzy niczego nie wiedzą o ustawach dających możliwość naruszania prywatności w celach szpiegowskich i bezpieczeństwa państwowego, a także tych, którzy znają sposoby inwigilacji, ale wykorzystują je lub nie, jako hakerzy, w końcu grupa agentów specjalnych, którzy mają dostęp do kont bankowych, skrzynek pocztowych, rozmów, wybieranych numerów i czegokolwiek na dyskach twardej. (Mitchell 1996: 122-123)

W ramach techniki rozumianej przeze mnie jako część nauki, rozważyć należy patent jako sposób na ukrywanie pewnej idei pod postacią zapieczętowanej wiedzy, gdzie właściwy, głęboki aspekt przedmiotu zostaje zaprogramowany, zaszyfrowany, jako rysunek, lub kalkulacja, a ona sama zostaje zamknięta, zalakowana, jak sztywna koperta w szerszym zbiorze, tak jak w bazie danych pewna relacja. Patent zamyka wiedzę techniczną w sztywnych ramach gotowego rozwiązania, pewnej skończonej liczby ruchów tworzących technologię, na przykład, ekranu dotykowego. Ta technologia jest zaślepiona od środka, niejawną poprzez ukrycie sposobu wytworzenia.

Z tym aspektem ukrywania wiedzy technicznej wiążą się zjawiska podrabiania markowych przedmiotów, wywiad handlowy, a także kwestie dotyczące łamania praw pracowników. Podrabianie przedmiotów obecne jest w dużej sile w Chinach. W Polsce przed 1989 rokiem istniały wydawnictwa kasetowe, które wydawały muzykę bez wykupywania licencji. Obok tego istniały fabryki Fiata 126, na którego kupiono licencję z Włoch.

Obok techniki możemy rozważyć sport, gdzie niejawnymi zjawiskami są stosowanie dopingu (Sahaj 2001) oraz przekupność i korupcja związków sportowych. Te zjawiska, o ile jesteśmy w stanie niezbitcie uznać, pobudzają sport do wyższych obrotów, pozwalają na pojawienie się wyższego stopnia ryzyka, a ono zwrótnie wiąże sport z ryzykiem utraty zdrowia i wolności. W sporcie otwarcie bycia jest tak daleko posunięte, że grozi utrata jego istoty, wolności. W innej zupełnie terminologii możemy powiedzieć, że bycie zbliża się tutaj do *illinx* (Caillois 1973: 325), gry która przyprawia o zawrót głowy. Tutaj, z jednej strony, publiczna strona nie ujawnia

niebezpiecznego oblicza, ale prywatnie, wiążemy sport z wieloma wypadkami, trwałymi uszkodzeniami zdrowia, a także, upadkiem publicznym, jak na przykład, Maradona uwikłany w działanie mafii w Argentynie.

Obok sektorów techniki i sportu istnieje sektor mass mediów. To on wprost budzi niepokojące nastroje poprzez pewną selekcję informacji, jakie gromadzi i poprzez mechanizmy reklamy i perswazji. Mass media oceniają wydarzenia polityczne, ukrywając i ujawniając równocześnie w pewnej mierze, sympatie polityczne. Widać wyraźnie jak Gazeta Wyborcza popiera Donalda Tuska, w różnych jego pomyłkach i wadach. Są media, które sprzyjają pewnym ugrupowaniom. Pytaniem ważnym dla demokracji jest pytanie o związek mediów z polityką oraz o kapitał, który stoi za mediami. W Stanach Zjednoczonych, tak jak to przedstawiają alterglobaliści, istnieje związek pomiędzy mediami masowymi a koncernami, na przykład takimi jak Monsanto i Rządową Organizacją ds. Żywności.

Codziennosc jako atom to sfera gdzie znajdują się razem technika i mass media, a także moda, religia, reklama, z tego powodu, że atomy te przenikają się tworząc molekułę kultury lub w innej nomenklaturze klaster sektorów. W codzienności jesteśmy u siebie, poza pracą, albo jeszcze trochę w niej, ale bez obowiązku, konieczności. W codzienności jest niejawnosc tego, co przed nami, jako najbliższa przyszłość. Ta najbliższa przyszłość opisywana jest bardzo często jako dystopia. Jest to polityka, która ma złe oblicze, ale istnieje ciągle możliwość ucieczki, przełamania się przez ciemność do jakiegoś rozprysku światła. Myślę o rządach za pomocą złych decyzji, które są ukrywane i dementowane przez polityków.

Polityka posiada swoją ukrywaną twarz, która jest uprawiana poza kamerami, poza mass mediami, w hotelach, na delegacjach, poza prasą, w sferze porozumień stolikowych, obrad, gdzie pojawia się gotówka w kopercie, małe podarunki o wielkiej wartości, przywożone w bagażnikach, przesyłane kurierem lub pod postacią cyfrową. Dość odważnie mówi się o związkach polityki i biznesu, a także ze środowiskiem mafii. Różne mafie infiltrowane są przez agentów bezpieczeństwa. Ta struktura nie może zostać ujawniona, to czarne źródło polityki, z którego wyrasta spór między premierem a prezydentem w każdym rozwiniętym kraju demokratycznym.

Przesłanianie prawdy jako jawności poprzez inne wartości takie jak prawda, skuteczność, reżim, różnicę, wielość to fakt, z jakiego zdają sprawę tacy

autorzy jak Levi Strauss, John Rawls i Jürgen Habermass. U każdego z nich na różny sposób mówi się o tym, że polityka nie traktuje prawdy jako obowiązku (Sepczyńska 2015), co różni ją zasadniczo od filozofii, choć także i ona jak wskazują takie postaci Rorty (2021) może wybierać inne wartości ponad elitarne i niebezpieczne, jak pokazał to przykład Sokratesa.

W modzie ukrywanie ma charakter mniej spektakularny, ale nie mniej ważny. W modzie ukrywa się pochodzenie tkanin, a także miejsce wytworzenia. Na metkach pozostaje nazwa domu mody, a także, kraj wytworzenia. Znika ślad po rzemieślniku, w wymianie pojawia się pomysł na ubranie, ale pewna część informacji nie zostaje przekazana. Tu chodzi, na przykład, o toksyczne formy barwienia praktykowane w Indiach i Bangladeszu. Ponadto moda karmi się pewną dysproporcją w oszacowaniu wartości ostatecznej części garderoby. Wartość z jaką spotyka się odbiorca jakiegoś ubrania to zarówno jakaś cena i jakaś rzecz lub przedmiot. Uznajmy, że jest to sukienka wytworzona w jednym egzemplarzu. Ta rzecz ma wysoką wartość wymienną i pewną cenę, która określa, na przykład, wartość siły roboczej.

Istnieje duża rozbieżność między kosztami pracy w strefach handlowych Indonezji a ceną ubrania w butik w Pradze. Bierze się to stąd, że produkcja w społeczeństwie post-przemysłowym jest przeniesiona poza Europę i Stany Zjednoczone, do Chin, Indonezji, Meksyku, Indii i w parę innych miejsc. Warto, przy tej okazji wskazać na nieobecność na tej liście Polski. O ile Polska była jednym z koni napędowych Rosji, to po 1989 roku nie została koniem napędowym Unii Europejskiej lub N.A.F.T.A. Polska odgrywa rolę wielkiego kupującego towar z Zachodu, to znaczy, stanowi dużą masę kupujących przedmioty zbytkowne, nie potrzebne wprost, ale wynikające, bardzo często, z chęci uczestniczenia w technice, bycia w komunikacji zapośredniczonej.

Myślę, że moda wykorzystuje część ze swoich niejawnych zabiegów, do tego, by ożywić konkurencję i rynek. Część z projektantów, bardzo inteligentnie reaguje na ataki, ze strony artystów graffiti, którzy niszczą ich witryny sklepowe, zarówno w Warszawie jak i w Paryżu. Obok mody, gdzie wykorzystuje się różnego rodzaju strategie, w tym szczególnie, uwodzenie, poprzez erotyzm, zapachy, dobraną muzykę, silne bodźce, ale dodatkowo elegancja, szyk, a także szokowanie i kontrowersje (Różyc 2012: 158-161), istnieje też duża różnica między użytecznością i ceną. Zysk jest duży, ale nie ma pewności, że dana linia ubrań zejdzie i bywa tak, że są straty tak duże, że

projektanci sprzedają swoje marki, otwierają nowe lub pracują dla kogoś, w tym czasie, silniejszego rynkowo.

Widać tu, że zarówno sport jak i moda są atomami podwyższonego ryzyka. W sporcie, niejawni aspekt, anestetyczny, prowadzi w stronę utraty zdrowia, a w modzie, jej niejawną część, służy podwyższaniu dochodów i do powiększania różnicy między użytecznością i wartością dodatkową, czyli zyskiem, po odjęciu kosztów pracy. Z kosztami pracy ubrań takich marek jak Tommy Hilfiger, Nike, Adidas nie liczą się Europejczycy, bo są one w zasięgu ich kieszeni, ale są to odłamki wartości za jaką zostają wytworzone w krajach rozwijających się Azji. Nie ma tu wprost wysokiego krawiectwa, jest natomiast moda wytwarzana masowo i stąd chęć w sensie dosłownym, pomnożenia zysku z pracy, a nie zysku z pomysłu, tak jak to się ma w wysokim krawiectwie.

W reklamie świat jest odwrócony za pomocą pozorów. Ten pozór nie jest jakimś specjalnym ukrywaniem, co najwyżej można ukrywać swoje ogromne zarobki z reklamy. Brak w reklamie takiej dynamiki jak w modzie, gdzie projektanci wymieniają się na innych, w rywalizacji. Podobnie w sporcie, istnieje zmiana w ekstraklasie, żaden z zawodników nie ma szans na wieczne liderowanie. Sport i moda, żywią się zmianą, pochłaniają ją i sycą się jej przejawianiem się.

W reklamie nie mówi się wprost o tym, ile kosztuje zamówienie w agencjach reklamowych. Nie wiadomo wprost ile wynoszą zarobki menadżerów w takich dziedzinach jak reklama i bankowość. Ale nie jest to jakieś ważne ukrywanie, choć daje nam do myślenia to, że reklama nie jest ukrywaniem, bo posługuje się pozorem, który jest raczej obsceniczny, aniżeli aluzyjny, zanikający. Reklama i sztuka, którą nazwiemy wysoką, coś, co jest poza sztuką popularną pod postacią sztuki współczesnej, w galeriach, to raczej ujawnianie, przechodzenie do stanu jawności powiadomiania, przekazu. W reklamie i sztuce współczesnej, mam wrażenie, bardziej obecna jest chęć ujawnienia niż zasłonięcia, ukrycia, ale oczywiście, zarówno polityka, jak mass media łączą się ze sztuką w jakiejś molekułę, w jakimś splątaniu, powiązaniu, klastrozie. Z tego względu sztuka nawiedzana jest przez te same problemy, co polityka i mass media.

Dialektyka w reklamie

W *Filozofii reklamy* Magdalena Napierała sugeruje, że istotą reklamy jest perswazja. Współcześnie, zadaniem autorki, nie dostrzegamy często samej perswazji, a jej ubiór, przedstawienie, które zbliża reklamę do sztuki współczesnej. (Napierała 2012: 192-193) Perswazja jest tutaj widziana jako silne narzędzie, przeniesione z poziomu języka na poziom polisemiotyczny, wielotworzywowy, w pewnym zakresie, multimedialny. Reklama korzysta z wielości odniesień do gatunków artystycznych, takich jak malarstwo, grafika, fotografia, film, sztuka komputerowa, muzyka, teatr i poezja.

Mówiłem do tej pory o technice, jako zasadniczym adresacie pewnego zarzutu. Chodzi o obawę przed złym wyborem, który doprowadzi do dystopii. Ten wybór może wykonać technika, jako w pewnym sensie, w pełni autonomiczny atom, lub jako część molekuly, gdzie jest razem z polityką. Dotychczas pytałem również o mass media, sport i modę. Pytanie o codzienność było o tyle trudne, że zmuszało do stworzenia jakiejś nadrzędnej struktury wobec jej sektora. Teraz chciałbym wyprowadzić jakąś generalizację w terminologii wprowadzonej w pierwszej i drugiej części. Będę mówił o jasności, jako o prawdzie, a także o ciemności jako o fałszu, skrywaniu, niedostatecznym ujawnianiu, blokowaniu dostępu, i tym podobne.

Cała wymieniona seria sektorów, gdzie występują moda, sport, codzienność, mass media, polityka, religia objęta jest chorobą ukrywania czegoś o sobie. Uważam, że to coś, nie jest warte tego, by to ujawnić. Ta ciemna strona kultury wpędza w ruch stronę jasną, publiczną, prezentowaną przez media, powielaną przez kulturę popularną i poprzez poezję. Ta ciemna strona kultury w miejscu gdzie jest reklama i sztuka współczesna ukazują rozświetlający się płat prześwitu, jawności.

W tym miejscu poświęcę więcej miejsca oszacowaniu miejsca jakie zajmuje reklama. Mówiłem dotąd o tym, że reklama ukazuje swoją formę, mówi o sobie, że jest umowna, ale zarazem trafia ze swoją treścią, która jest popularna, wesoła, erotyczna, żartobliwa. Nie każdy zastanawia się nad reklamą jako medium. Wiele osób reklamę traktuje jako konieczne zło, konieczną ciemność spowodowaną odmienną ekonomią. W tym wypadku można spojrzeć na społeczeństwa pierwotne, które nie miały reklamy, ale miały rytuały wymiany.

Reklama odsłania siebie, swoją formę, jest mocno umowna, ale z drugiej strony reklama jest po stronie ciemności. Reklama pozostaje po stronie ciemności, bo, co prawda, odsłania oszustwo swojego powiadamiania, ale nie odsłania podstępów, które decydują o jej skuteczności. To, że reklama ukazuje swoją kabaretową aluzyjność do erotyki, żartu i kiczu, nie oznacza, że nie robi równoległe czegoś ponadto. Możemy wprost wskazać *eye-tracking* (Kaczmarek 2012) oraz lokowanie produktu jako zaawansowane techniki przewagi nad odbiorcą reklamy, w sposób, który abstrahuje od treści.

Okazuje się, że reklama ma coś do ukazania, jako swoją konstrukcję i jest to przekaz dla zaawansowanych interpretatorów, ale istnieje szeroka grupa osób nie zainteresowana formą społeczną i wtedy odbiór jest natychmiastowy, identyfikacja ze stylem życia i marką, która go wytwarza. Reklama jest wypowiedzią skomplikowaną medialnie, jako pewien zestaw techniczny, który anektuje fotografię, literaturę i młodych ludzi, często zajmujących się profesjonalnie sprzedażą własnego widoku. Reklama wykorzystuje wiele narzędzi retorycznych, na przykład, slogany (Barry 2010: 103) i branża reklamowa jest niezwykle samoświadomą swojego zawodu.

Sztuka w stosunku do reklamy pozostaje autonomiczną sferą ujawniania, otwartości i narzędziem, które odbiera się jako rewolucyjne, ale gdzie rewolucja stała się co najwyżej grą. W wielu interpretacjach dotyczących roli sztuki na tle pozostałych atomów, widać, że przeważa teoria mediatora, gdzie sztuka łączy jakieś wymiary, albo atomy kultury albo czas jako redefiniowanie przeszłości i projektowanie przyszłości. W estetyce można szukać piękna, ale sztuka jako gra prowadzi do silniejszych oddziaływań i realizuje więcej ze sfery etycznej. Gra w sztuce prowadzi do stawiania siebie w zastaw i rzucania siebie w stawce.

O ile wiele z kategorii estetycznych zostało zdyskwalifikowanych, o tyle gra pozostaje w mocy, jest zwornikiem wielu nauk, które interesują się kulturą, jej wyjaśnianiem, w szczególności wyjaśnianiem współczesności. Mówię tu o ludologii, o grze słownej, grze zmysłów i formy oraz o igraniu, w jakie wprowadza odważna ironiczna sztuka współczesna, która nie boi się spierać z władzą i polityką, ale zarazem, albo jest autonomiczna, albo przeciwstawia się, wyraźnie podejmuje rozmowę ze swoim przeciwnikiem, polityką.

Poza ujawnianiem, grą, grą słowną i ironią widzę w sztuce współczesnej możliwość przetworzenia własnej świadomości, swoich relacji z innymi w społeczeństwie, w grupie, warstwie mody, stylu odzieżowym. Sztuka staje się

współcześnie narzędziem zbawienia, dla wielu osób, które szukają odpowiedzi na podstawowe pytania. Dzieje się tak wtedy, gdy artyści tworzą pozór a odbiorcy lub interaktorzy rozumieją to przedstawienie jako przemianę. Chodzi tu o przemianę prowadzącą do samodoskonalenia, która ma niezwykle znaczenie dla jednostki. Można porównać to doświadczenie do gnozy i w tym sensie sztuka może prowadzić do jakiegoś objawienia, odsłaniania, jako ujawnianie i zbawianie. Nie jest to już narzędzie rewolucji, która miałaby się odbyć w imię piękna. Nie jest to sztuka, która zmienia warunki społeczne. Ale jest to sztuka, która prowadzi do rozświetlenia świata z gruntu analetycznego. Tylko sztuka potrafi w świecie kierowanym przez technikę, kierować nas przez ciemność w stronę jasności. Nie ma innego atomu, który mógłby ożywić ciemność wytwarzaną przez atomy objęte chorobą nieujawniania i wprowadzić ją w intensyfikację płomienia.

Reklama posługuje się pozorem, który nazwać mógłbym również „fantomatycznością“. To wyrażenie ufundowane jest za sprawą zestawienia z czymś, co odgrywa rolę makiety, przyrządu do wykonywania ćwiczeń, ale jest równocześnie protezą i błyskiem z innego systemu, spoza tego, co naturalne jako byt równoległy, taki jak informacja. W nim osiągamy pewien stopień symulacji, ale ta symulacja nie ukrywa sztuczności, jest to wprost żart, erotyk lub wygrana z podstawionym przeciwnikiem. W reklamie nie ma niejawności treści, ponieważ to, co w niej obecne to ułuda, pozór, odmiana zjawiska, ale nie jasność stosunków społecznych, ani jawność wyzysku siły roboczej. Reklama ujawnia swoją umowność, ukazuje swoją groteskę lub niskie pobudki i w tym sensie odwraca się od dominanty niejawności jako pierwotnej siły kultury, ale ma własną, podszytą strategię, która polega na zbieraniu informacji o klientach, grupach docelowych i ma charakter kultuwowania pewnych zachowań, nawet kultury. Trudno zaprzeczyć, że reklama przechwytuje pewne wzorce i ogłasza je jako własne, w imię rozpowszechniania pewnych znaków towarowych.

Niejawność w religii

Nie poruszałem do tej pory kwestii obecności tego, co niejawne w religii. Przede wszystkim, jak twierdzą ci, którzy są jego wyznawcami, sam Bóg jest czymś, co jest ukryte. (Cassirer 1998: 137-138) Można powiedzieć, że jest to coś, co ma znaczenie, udział w stworzeniu lub go nie ma, i w tym sensie jest ostatecznie ukryty, nieistniejący. W zupełnie inny sposób, kościół, który

domaga się jednego Boga, na różne sposoby, stara się go monopolizować. Wyłącza go z wymiany z innymi bóstwami, otacza go szczelnym płaszczem cenzury i ironii, zawitych wyjaśnień i kary bez tłumaczenia. Każdy monoteizm, w jakimś sensie ukrywa istnienie czegoś obok, jako innego autorytetu. Imiona innych bogów nie wchodzi w grę, nawet grzech zazwyczaj przybiera kształt demona lub Lucyfera, ale zawsze zwyciężonego, zdławionego.

W perspektywie, którą rysuję mamy analetyczność jako nakrycie tego, co ujawniło zło lub grzech jako punkt wyjścia i dojścia, brak rzeczywistej wygranej jednej ze stron, ale dominujący mrok, wynikający z zasłaniania spraw najważniejszych dla człowieka. Ten stan jednostki ludzkiej jest zbliżony do snu, przeżywania pozoru bez większej aktywności z otoczeniem przyrodniczym lub urbanistycznym. Analetyczność jest tutaj rozumiana jako charakterystyczna cecha kultury zdominowanej przez technikę jako pewną molekułę.

W religiach można również mówić o ukrywaniu własnej genealogii. Hierarchia boska jednocześnie odzwierciedla i zaciera hierarchię władzy ziemskiej wraz z odpowiednimi tytułami. (Wright 2010: 93, 98) Ponadto ten z bogów, który okazuje się najważniejszy wciela, anihiluje pozostałych lub część z nich, przejmując ich atrybuty, zdolności, a w skrajnej wersji zbliża się asymptotycznie ku nicości. Jedni bogowie i ich święta są kliszami, transpozycjami innych, starszych i zapomnianych, wymazywanych z pamięci i historii.

Analetyczność jest samopobudzającą się jakością. Pobudza sport do brania procentu z zakładów ustawianych, przekupności i hazardu. Polityka za pomocą niejawnych porozumień i przewagi w dostępie do informacji pobudza kulturę do zadłużenia i wysokiego stopnia konsumpcji. Religia natomiast ustanawia reguły tego, co niewidzialne. Jeśli uznajemy część z rozumowań ustanowionych w religiach monoteistycznych, uznajemy także jakąś sferę poza informacją, a nawet jakąkolwiek percepcją.

Współcześnie wiele się mówi o informacji i informatyzacji. Religia jednak pozostaje w swoim zakresie pojęć i, ogólnie, w świecie niematerialnym. Świat pozbawiony materii jest czymś, co kwestionuje nauka, a w szczególności technika i przyrodoznawstwo. Niemniej filozofia może utrzymywać pogląd o trojakim byciu rzeczy. Po pierwsze, będą to trwania materialne, procesy, wydarzenia. Po drugie, będą to znaczenia, sensory,

odniesienia przedmiotowe, idee, wartości. Po trzecie, będą to nośniki informacji, programy komputerowe i pamięć. W tym zestawieniu widać, że zachowane zostaje wszystko to, co łączy postulaty sztuki, aksjomaty religii i bity nauk informatycznych, a pogłębiający się rozdział między nauką jako techniką i światem wartości oraz idei zostaje zażegnany. W filozofii wskazane płaszczyzny trzech istnień można pogodzić, ale nie są one równoważne. Informacja potrzebuje materii, by być przekazana. Jej zależność od materii decyduje o tym, że materia jest czymś pierwotniejszym. Tak samo sprawa przedstawia się w odniesieniu do stosunku myśli i materii. Materia jest pojemnikiem i bez niej nie ma sposobu na przekazanie myśli. Próby przesyłania czegoś bez kanału łączności, bez medium, należą do pseudonauki zwanej parapsychologią.

Pewna analityczność w technice

Analityczność kultury współczesnej odnosi zasadniczo do zastosowania jakie przynosi technika pod postacią ukrywania kodu źródłowego, ukrywania prawdy o produkcie w reklamie i w przemyśle komputerowym, gdzie rozpowszechniane są programy komputerowe i systemy operacyjne, a także w sieci internetu. W tym odniesieniu analityczność oznacza dla mnie jedną z jakości sztuki komputerowej, która stawia jako problem kwestię praw autorskich i zasad dzielenia się informacją i dostępem do niej. Sztuka komputerowa przekracza te bariery tworząc programy, akcje i wykłady, które popularyzują wolne, otwarte myślenie o programowaniu.

Otwartość niektórych systemów i środowisk programistycznych polega na tym, że ich dystrybucja jest dozwolona, o ile nie ukrywamy licencji, tak jak GNU GPL, która pozwala na modyfikowanie programu i jego ulepszanie. Istnieją producenci oprogramowania, którzy kierują się myśleniem otwartym, otwartym oprogramowaniem ale obok nich jest silna grupa przemysłu rozrywkowego związanego z grami komputerowymi. Tutaj nie ma mowy o udostępnianiu kodu, algorytmów zapisanych po stronie programu. Tutaj liczy się przewaga poprzez patent i interfejs.

W ramach rozrywki cybernetycznej pojawiają się wyświetlacze do wirtualnej rzeczywistości, ale sam kontakt z ekranem, gdzie symulowane jest nasze zanurzenie, ukazuje uwodzicielską moc przedstawienia i wzbudza empatię, lęk, w reakcji na wydarzenia na ekranie i dźwięki. W grze *Singularity* (2010) przedstawiono daleką wyspę Rosyjską, na północy, gdzie prowadzono

badania nad energią atomową. Wszystkie scenariusze, które wygenerować może użytkownik tej gry zależą, w swojej czepliwości, składalności, od kodu, a ten jest ukryty, więc albo go zdemaskujemy albo musimy go doświadczyć poprzez wygraną z przeciwnikiem w kadrze.

Technika i jej istota

Chciałbym powrócić teraz do spraw związanych z prawdą i zestawić je z tematem techniki. Poruszę sprawy związane z techniką pojmowaną w ogólności w stosunku do technologii oraz ewentualnej istoty techniki. Zestawię ze sobą dwie wypowiedzi na temat techniki pochodzące, po pierwsze, od Martina Heideggera, a po drugie, od Jürgena Habermasa. (1977)

U Martina Heideggera, pomimo pewnej niezgody na filozofię przedstawienia, taką jaką ufundował, w szczególności Kartezjusz, widać akceptację dla techniki jako wytwórczyni prawdy. Zarówno dla wypowiedzi Martina Heideggera jak i dla Jürgena Habermasa ważny jest kontekst. W przypadku tego pierwszego chodzi o zamówienie przemówienia dla uniwersytetu technicznego, dla drugiego, chodzi o jubileusz związany z Herbertem Marcuse. Te dość oczywiste fakty, w decydującym stopniu, ustanawiają wypowiedzi filozofów w pewnym nastawieniu. Heidegger wprowadza na plan pierwszy związek techniki współczesnej z odkrywaniem prawdy i likwidowaniem tego, co niejawne, nieujawnione. Takie wnioski wyciąga z analogii między techniką współczesną a sposobem pojmowania techniki, jaki obecny był w Grecji starożytnej.

W dociekaniach wspomnianego Niemca widzimy taką oto sugestię, technika w starożytnej Grecji związana była ze sztuką jako czymś, co wytwarza piękno oraz z poezją jako czymś, co służy wytwarzaniu, ale nie jest to wytwarzanie czegoś intelektualnego, myślowego czy teoretycznego. Pomimo dość dużej tolerancji dla współczesnej nauki i techniki, Martin Heidegger wskazuje na dość duży brak w technice polegający na zlikwidowaniu bezpośredniego związku z pięknem i poezją. Technika ma wspólne z poezją i pięknem to, że ujawnia coś, odkrywa i pozwala człowiekowi na realizowanie pewnych możliwości.

Kiedy więc człowiek jako badający obserwator nastaje na przyrodę jako pewien obszar własnego przedstawiania, jest już ugodzony pewnym sposobem odkrywania - takim, który jest dla niego wyzwaniem, by zwracać

się ku przyrodzie jako przedmiotowi badania, aż przedmiot także zaniknie w nieprzedmiotowości składu. (1977: 237)

U Heideggera obawa przed techniką polega przede wszystkim na pewnym wahaniu między dwoma wariantami ujawniania. Heidegger uznaje, że pewne aspekty przyrody powinny zostać nieodkryte i niemożliwe do odkrycia. Eksploatacja Ziemi prowadzi do uczynienia z niej obrazu, spenetrowania i zlikwidowania jej bycia na korzyść pewnych osiągnięć, które mogą się pojawić, gdy w odpowiedni sposób zestawimy ze sobą naszą aparaturę i jej byt. Odkrywanie, które jest obecne w technice, pomimo silnego związku z prawdą i jawnością, jaka dotyczy każdej jednostki, a także sztuki, nie jest do końca właściwe. Można powiedzieć, że wina techniki polega na pewnym zaślepieniu.

Jeśli chodzi o rozwikłanie pytania, o jakie zaślepienie może tutaj chodzić odwołam się do Jürgena Hebermasa. Ten ostatni uważa, że w kulturze współczesnej dominują działania racjonalne i instrumentalne. Działania racjonalne prowadzą do optymalizacji osiągnięcia celu, za pomocą pewnych wyborów, które w duże mierze, można zalgorytmizować. Postępowanie według zasad optymalizacji, zyskowości, o ile przenosi się z techniki do innych części kultury, o tyle zagraża jej pod postacią zaniku działań komunikacyjnych wykraczających poza przyczynowo-skutkowe następstwo. Wyjaśnianie przyczyn i oczekiwanie na te same następstwa to sposób na gospodarowanie Ziemią, jakiego nauczyli nas nowocześni naukowcy i technicy. Takie pojmowanie samych siebie uniemożliwia właściwe oddziaływanie zbiorowe, społeczną komunikację.

Konkluzje

W artykule poruszam sprawy związane z prawdą jako wartością. Odnoszę ją do prawdziwości, obszaru logiki a także do piękna i dobra, ponieważ poza logiką odnoszę się do zmysłowości w sztuce i w innych atomach kultury, a także do pewnej postawy etycznej, która wynika z ustanowienia jako najwyższej wartości, prawdy. W artykule pojawiają się zwroty równoważne dla prawdy, takie jak jawność, nieskrytość, prześwit, otwartość. Ten zestaw słów wynika z analizy pojęcia „aletheia”. Punktem wyjścia jest jasne i pozytywne odesłanie do umysłowości Greków i ich filozofii.

Rezygnuję z tego pozytywnego składnika namysłu nad jawnością i proponuję

jako punkt dojścia niejawność, skrytość, analetyczność, jako coś nieusuwalnego, ale także wielowarstwowego, splątanego i sfałdowanego. Widzę wiele argumentów, które przekonują mnie do takiego obrazu w technice, gdzie skrywa się pewien typ wiedzy po to, by osiągnąć przewagę konkurencyjną. Przyglądam się kulturze współczesnej rozumiejąc ją jako zestaw, dynamiczne złożenie pewnych atomów w molekuły, które tworzą całość. Poza techniką, takim atomem jest sztuka, a inne to reklama, moda, sport, polityka, religia, codzienność, mass media. W artykule, poza wskazaniem na skrytość techniki, pod postacią opatentowanych technologii podejmuję się spraw innych, związanych z religią, z reklamą, ze sztuką.

Występowanie analetyczności uznaję za probierz tego, czy dana część jest jasna, czy ciemna, czy jest przejrzysta, czy przesłonięta; skomasowana i chaotyczna. Najbardziej niejawna i skomasowana jest religia. Po niej, nieprzejrzysta w najwyższym stopniu ukazuje się molekuła, w której przenikają się polityka i mass media. W jakimś stopniu sport ukazuje się jako przestrzeń milczenia o pewnych sprawach, ale, bez wątplenia, sztuka pozostaje czymś, co raczej chce ujawniać, aniżeli coś ukrywać. Myślę, że sztuka współczesna, zarówno plastyka, poezja, wideo, sztuka komputerowa, w szerokim aspekcie widzi swoją odrębność od reszty kultury, w tym, że ma siłę mówienia otwartego. Natomiast reklama, na tle sztuki, jest czymś, co ukazuje przekaz jako pewien żart albo ironię, ale tak, by ukryć intencję albo funkcję.

Współczesna kultura ukazuje się jako molekuła, generalnie zmasowana, chaotyczna, złożona, o nieostrych krawędziach, zamazanych demarkacjach. Istnieje możliwość zobaczenia poprzez nią czegoś w przekroju. Ten przekrój wydziela pewną skończoność z nieokreśloności. Kultura współczesna jest, bez wątplenia, pewną całością. W tych analizach całość zostaje rozłożona na części i złożona ponownie, ale wnioski jakie wyprowadzam nie dotyczą w mocnym sensie określonej ściśle całości, są to wnioski wywiedzione z atomów lub molekuł dwu i trzy-atomowych lub też z klastrów sektorów.

Bibliografia

1. Barry P. (2010), *Pomysł w reklamie. Idee, strategie i kampanie*, tł. J. Huebner-Wojciechowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
2. Caillois R. (1973), *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
3. Cassirer E. (1998) *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
4. Dummet M. (1998) *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
5. Habermas J. (1977) *Technika i nauka jako „ideologia“*, tłum. M. Łukasiewicz [W] (red.) J. Szacki, *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa: Czytelnik.
6. Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Florian Nowicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
7. Heidegger M. (2008). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
8. Heidegger M. (1999). „O istocie podstawy”, tłum. J. Nowotniak [W] *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 113-178.
9. Heidegger M. (1999), „O istocie prawdy”, tłum. J. Filek [W] *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 157-178.
10. Heidegger M. (1999). „Czym jest metafizyka?”, tłum. K. Pomian [W] *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 95-112
11. Heidegger M. (1996). *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
12. Heidegger M. (1977). „Pytanie o technikę”, tłum. K. Wolicki [W] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik.
13. Huizinga J. (1998) *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Czytelnik.
14. Kaczmarek M. (2012) Mocne i słabe strony eye trackingu jako metody badania zachowań nabywców [W] (red.) K. Borodako, M. Nowosielski, Foresight w praktyce zarządzania przedsiębiorstwem. Analizy i studia przypadków, Poznań: Instytut Zachodni.

15. Mitchell W. J. (1996) *City of Bits. Space, Place and the Infobahn*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
16. Napierała M. (2012) *Filozofia reklamy. Historia, psychologia, techniki*, Kraków: Petrus.
17. Rorty R. (2009) *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
18. Rorty R. (2021). „Universality and Truth” [W] *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*. Cambridge, Massachusetts, London England: The Belknap Press of Harvard University Press, 47-83.
19. Różyc M. (2012) *Nowa moda polska*, Warszawa: Stowarzyszenie 40 000 malarzy.
20. Sahaj T. (2001) *Doping. Koń trojański współczesnego sportu* [W] (red.) Z. Dziubiński, *Aksjologia sportu*, Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP.
21. Sepczyńska D. (2015) *Problematyczny status prawdy w polityce. Strauss – Rawls – Habermas*, Kraków: Universitas.
22. Wright R. (2010) *Ewolucja Boga*, tłum. Z. Łomnicka, Warszawa: Prószyński Media.

Wojna przeciw wszystkiemu co żyje. Artykuł recenzyjny książki Josepha Pugliese: *Biopolitics of the More-Than-Human: Forensic Ecologies of Violence*, Duke University Press 2020, ISBN: 978-1-4780- 0907-8, DOI: 10.1215/9781478009078

War against all life. Review article – Joseph Pugliese: Biopolitics of the More-Than-Human: Forensic Ecologies of Violence, Duke University Press 2020, ISBN: 978-1-4780-0907-8, DOI: 10.1215/9781478009078

KAROL DĄBROWSKI¹

Abstract

The result of the biopolitics that pursues the war objectives in the Middle East is the death of people, animals, but also the destruction of animate and inanimate nature. The drones are a tool for violence and bio-wars. Their attacks are declaratory directed against terrorists, but in fact civilians are killed, including children, as well as dogs, domestic cattle, and even wild animals. The algorithms do not distinguish between humans and "non-human" beings. Killed people shared a common fate with destroyed wildlife. The military operations are directed against orchards, wells, flocks of sheep. In the twenty-first century exists an "ecocide". In this way global militarism deepens the ecological destruction of the planet.

Keywords: Biopower, Drones, Gaza Strip, Guantanamo Bay Detention Camp

Abstrakt

Wskutek biopolityki zaprzęgniętej do realizacji celów wojennych na Bliskim Wschodzie giną nie tylko ludzie, ale zwierzęta, niszczone jest przyroda ożywiona i nieożywiona. Narzędziem prowadzenia bio-wojen są szczególnie drony. Ich ataki są deklaratorywnie skierowane przeciwko terrorystom, ale faktycznie zabijani są cywile, w tym dzieci, a także psy, bydło domowe, a nawet dzikie zwierzęta. Dzieje się tak dlatego, ponieważ algorytmy oprogramowania komputerowego nie odróżniają człowieka od istot "nie-ludzkich". W ten sposób zabijani ludzie dzielą los niszczonej przyrody. Operacje wojskowe są zaś kierowane przeciwko sdom, studniom, stadom owiec. W XXI wieku mamy więc do czynienia z "ekocydem". Powszechny militarizm pogłębia zaś ekologiczne zniszczenie planety.

Słowa kluczowe: biowładza, drony, Guantanamo, Strefa Gazy

¹ doktor nauk prawnych, socjolog, zatrudniony w Katedrze Historii Państwa Prawa na Wydziale Prawa i Administracji UMCS w Lublinie. Wydział Prawa i Administracji Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. karol.dabrowski@umcs.pl ORCID: 0000-0002-4513-3873

Joseph Pugliese podjął temat nośny, ale który często umyka uwadze prasy, telewizji, portali internetowych, a tym samym opinii publicznej i jednostkowym odbiorcom mediów społecznościowych, mianowicie przyrody, jako ofiary ludzkich wojen. Zniszczonymi, okaleczonymi, pokrzywdzonymi przez wojny, które ludzie wywołują między sobą, są – zdaniem Autora – nie tylko oni sami, ale zwierzęta, rośliny, obiekty przyrody nieożywionej, woda, gleba i powietrze.

We wprowadzeniu wyszedł on od opisu izraelskiego ataku w strefie Gazy z lipca 2014 roku: pół tuzina martwych osłów, z których rozprutych wybuchem brzuchów wylały się jelita; białego od pyłu figowego drzewa z połamanymi gałęziami i owocami leżącymi na ziemi; dziecka rozpaczającego nad zmasakrowanymi ciałami ojca i wuja „zmieszanymi razem jak mięso w sklepie rzeźnika” (s. 1).

Obrazy te skłoniły J. Pugliese do postawienia pytań o sens i granice biopolityki oraz ekologii kryminalistycznej tak, by wykroczyły one poza ramy antropocentryzmu. Dzięki temu objął rozważał status bytów innych niż ludzkie, które też padają ofiarami wojny i starał się podnieść temat ich śmierci do rangi problemu wymiaru sprawiedliwości. Ekologia kryminalistyczna ma – jego zdaniem – dostarczyć dowodów zbrodniczej przemocy dokonanej przez człowieka na przyrodzie. „Nie-ludzkie” szczątki stają się więc dowodami zbrodni wojennych dokonanych przez człowieka na przyrodzie. Winni bio-przemocy powinni – wedle jego toku rozumowania – za zabójstwa istot żywych i zniszczenie materii nieożywionej odpowiadać przed sądami międzynarodowymi. Metody kryminalistyczne wykażą zaś, co spowodowało śmierć istot żywych i destrukcję przyrody.

Akcentując status obiektów przyrody, jako *more-than-human* Autor chciał podkreślić swój sprzeciw wobec traktowaniu bytów innych niż ludzkie, jako odrębnych od ludzi. Jego zdaniem paradygmat wyjątkowości człowieka (*human exceptionalism paradigm*) jest nie do utrzymania, szczególnie w obliczu rdzennych epistemologii. Posłużył się również kategorią posthumanizmu, ponieważ – według niego – antropocen, nawet po wymarciu gatunku ludzkiego, będzie oddziaływał na planetę w sposób globalny przez tysiąclecia. Zniszczenia zwierząt, roślin i skał są dziedzictwem ludzkiej cywilizacji. Owa człowiecza destrukcja będzie więc posthumanistyczna w swej istocie – będzie tym (i jedynie tym), co ostanie się po człowieku i jego jakże ziemskiej egzystencji.

Zdeformowane i zespolone ze sobą, wskutek ataków militarnych, zwierzęce, roślinne i mineralne resztki stanowią swoistą całość, nazwaną przez niego *flesh of the world*. Postawił sobie więc za cel oddanie sprawiedliwości kryminalistycznym świadectwom militarnej przemocy, skierowanej przeciwko nim tylko dlatego, że są związane z człowiekiem i to bardziej nierozzerwalnie niżby się to wydawało. Przez to stają często wyłącznym obiektem ataków, gdy uderza się nie w skupiska ludzi, lecz szeroko rozumianą infrastrukturę. Co gorsza – jak podkreślił Autor recenzowanej pozycji – to, co „nie-ludzkie” jest przez ludzi kategoryzowane jako „legalnie zabijalne”. Zwrócił więc na fakt, że w języku ludzi mówi się o ludobójstwie, ale nie ma kategorii „zwierzęcobójstwa”. Wynika to jego zdaniem z gatunkowego szowinizmu i przewagi nadmiernego antropocentryzmu, wedle którego zabicie zwierzęcia nie jest morderstwem, a zwierzęta nie mają praw do własnego języka, podmiotowości, społeczności, reguł, zabawy itd. Chciał on zatem – jak obrazowo napisał – rozszczepić koncepcję biopolityki za pomocą nie-antropocentrycznego (a może wręcz anty- lub kontr-antropocentrycznego) pryzmatu.

Skrytykował też ducha prawa międzynarodowego publicznego i międzynarodowego prawa ochrony środowiska, które – w jego odczuciu – ocenia świat przyrody z punktu widzenia prawa własności, a nie jako wartość samą w sobie. Normy prawa międzynarodowego i prawo konfliktów zbrojnych nie chronią przyrody, co – jak podał – pokazały wojny w Wietnamie i Zatoce Perskiej. Przytoczył dlatego tubylczą narrację przyznającą podmiotowość prawną rzekom, górcom, puszczołom itd.

Przykładów biowładzy poszukał w atakach militarnych Izraela na Państwo Palestyńskie. Jako biopolityczne operacje wojskowe wskazał m.in. niszczenie sadów buldożerami, skażenie warstw wodonośnych i gleby, odstrzał krów i owiec. Działaniom izraelskim przypisał przymiot ataków kolonialnych, gdy wywłaszczeniu i eksterminacji towarzyszy utrata przez rdzenną ludność ziemi, drzew i zwierząt. Zwierzęta, stodoły, ludzie, domy, pasieki, krzewy pomarańczy, a nawet zmarli, gdy pocisk trafia w cmentarz i rozrzuca ludzkie kości wokół zniszczonych grobowców – to dla niego ofiary wojny. Żywi byli grzebani pod gruzami, a martwi – wyrzucani na wierzch ziemi tak, jakby chciano Palestyńczyków zabić dwukrotnie: raz za życia, drugi raz po śmierci.

Wspomniał o stosowanej przez izraelskie wojsko tzw. procedurze

weryfikacyjnej, gdy zabitego Palestyńczyka dla pewności należy „uśmiercić” strzałem w usta, wkładając lufę między zęby. Opisał przypadek zoo w Gazie – śmierci, głodu i traumy zwierząt, które znalazły się na celowniku ponadmiesięcznych walk między Hamasem a Izraelem. Nie pominął kwestii skażenia wód i gleby substancjami chemicznymi z pocisków, bomb i zniszczonej miejscowej infrastruktury. Skutkiem tego jest wyższa zapadalność palestyńskich kobiet na nowotwory. Wśród pacjentów notuje się wysokie wskaźniki chorób skóry i układu oddechowego.

Sporo miejsca poświęcił punktom kontrolnym, które pozbawiając prywatności i godności, odczłowieczają – jego zdaniem – Palestyńczyków. Tłoczą się oni między bramkami, w stalowych klatkach otoczonych drutem kolczastym. Przestają być odbierani przez obywateli Izraela, za istoty ludzkie, a wrogie „bestie”, przed którymi trzeba się bronić. Efekt tej biopolityki jest dla niego następujący: w latach 2000–2007 w punktach kontrolnych urodziło się 69 dzieci, przy czym zmarło pięć matek i 34 dzieci.

Palestyńczyków „tresuje” się wywołując poczucie wyuczony bezradności, gniewu, frustracji, kontrolując dostawy żywności, wody, elektryczności, leków. W takich warunkach pozbawia się ich prawa do posiadania roślin i zwierząt. Hodowanie – wymagających wody – roślin doniczkowych staje się wyrazem heroizmu i symbolem tak człowieczeństwa, jak i zależności poczucia własnej godności od więzi z naturą.

Strefa Gazy jawi się więc – w konstruowanym przez niego obrazie – jako rezerwat dla nieludzkich bestii: realnym bestiariem. Co ciekawe J. Pugliese unikał opisywania Palestyny jako getta, ale zasugerował istniejące skojarzenia Palestyńczyków z „ludźmi-zbrodniarzami”, jak w antropologicznej szkole prawa karnego Cesarego Lombroso. System „checkpoint`ów” porównał do pułapki i masowego uboju zwierząt, gdy bombardowani Palestyńczycy po prostu nie mieli gdzie uciec, jak Izrael zamknął Strefę od strony lądu, morza i powietrza. Przywołał też wydarzenia z lat 1947–1949, kiedy Żydzi dopuścili się aktów czystek etnicznych wobec Arabów, stosując metody analogiczne do tych, które... wobec nich użyli Niemcy w czasie Holokaustu. Nie unikał mocnych porównań, gdy zestawiał ze sobą „państwo osadników” z „państwem tubylców”, bez których to pierwsze istnieć nie może, a wieczna walka jest sensem jego istnienia. Izraelski osadniczy kolonializm, niszczący środowisko, prowadzi więc do „ekocydu” (*ecocide*) na wzór genocydu. Nienawiść wobec tubylców kieruje

się przeciwko wszystkiemu, co się z nimi kojarzy, z drzewami morwowymi włącznie.

Mieszkańcy Strefy Gazy są też celem dla nowych rodzajów broni. J. Pugliese przytoczył stwierdzenia wojskowych i polityków, którzy podkreślali znaczenie Strefy Gazy, jako „izraelskiego laboratorium testowania broni” (s. 71). Stwierdzili oni, że chcąc przetestować sprzęt wystarczy, że przejdą pięć lub dziesięć kilometrów od bazy, uruchomią go i od razu widzą, jak działa, po czym mogą wrócić do biura i pracować nad nim dalej. W trakcie wojny w Strefie Gazy wartość akcji izraelskiej spółki produkującej drony wzrosła więc o 6,1%. Przed zagranicznymi kontrahentami Izraelczycy chwalą się potem, że sprzedają wypróbowaną broń.

J. Pugliese pisał o strachu i stresie, jaki odczuwały krowy po bombardowaniu Strefy Gazy. Ludzie, zwierzęta, rośliny wspólnie uśmiercone w jednym gospodarstwie były dla niego symbolem jedności człowieka z przyrodą. Zauważył, że palestyńscy działacze, w sytuacji, gdy nie usłyszeli dostatecznych głosów potępienia działań zbrojnych ze strony organizacji stojących na straży praw człowieka, zaczęli – co może wydawać się absurdalne – dokumentować przypadki brutalnej śmierci zwierząt, aby zainteresować losem Strefy Gazy organizacje broniące praw... zwierząt. W sukurs sprawiedliwości ludzkiej pospiesza sprawiedliwość ekologiczna. Paradoxem jest jego zdaniem, że nawet w dyskusji prowadzonej przez ekologicznych aktywistów izraelskich konsumowane zwierzęta izraelskie wypierają militarnie zabijane zwierzęta palestyńskie.

W poszczególnych rozdziałach książki odniósł się też do statusu odhumanizowanych więźniów w Guantanamo oraz użycia amerykańskich dronów w Afganistanie, Jemenie, Pakistanie i Somalii, poszukując relacji między biopolityką a ekologią. Ataki dronów, które wyposażone w sztuczną inteligencję, same decydują o momencie ataku i wyborze ofiary, przyrównał do greckiego rytuału *sparagmos*. Drony rozrywają, rozczłonkują ludzi żywcem, rozrzucając i rozprasząc ich ciała, „karmiąc” nimi swoje algorytmy. Morderczy dron nie interesuje się człowiekiem, lecz telefonem komórkowym, który został zidentyfikowany jako używany przez terrorystów. Prowadzi to prostą drogą do zabijania przypadkowych osób.

W Jemenie – jak podał Autor – amerykańskie drony zabiły więcej osób niż Al-Kaida. W Pakistanie 96,5% ofiar byli to zwykli cywile, w tym kobiety i dzieci. W przypadku nieudanego ataku, próby są ponawiane, ponieważ

program nie wie, czy upatrzony terrorysta faktycznie zginął. W ten sposób dron zabija upatrzonego terrorystę na przykład sześć razy, aż komputer uzna, że jest dostatecznie martwy.

Każdy atak pociąga za sobą kolejne ofiary. Do zabicia jednego dowódcy pakistańskiego potrzeba było uśmiercić 164 osoby, w tym 11 dzieci. W nowomowie „algorytmicznej wojny” wszyscy, łącznie z kobietami i dziećmi, nie są określanymi mianem cywilów, lecz *non-combatant*, co jest przykładem łamania prawa międzynarodowego.

J. Pugliesie opisał mechanizmy doboru ofiar: jeśli śledzony telefon komórkowy i przypisana do niego karta SIM zostanie namierzona w tej samej lokalizacji, co na przykład trzy inne monitorowane karty (w domyśle: właśnie w meczecie trzech terrorystów spotkało czwartego), to algorytmy automatycznie przesuną takie karty wyżej w hierarchii celów do unieszkodliwienia, zwiększając prawdopodobieństwo ataku przez stacjonującego w danym rejonie drona. Jeśli zaś w tym samym miejscu i czasie pojawi się do tej pory neutralna karta i zostanie skojarzona z pozostałymi kartami, to algorytmy dopiszą ją do listy celów, ale na niższych pozycjach, jako „nowy, potencjalny cel”. Argumentacja Autora jest zatem taka, że USA prowadzi posasądowe egzekucje.

Działanie administracji Baracka Obamy było logiczne w swej przewrotności: skoro – przez wzgląd na opinię międzynarodową i część demokratycznych wyborców – należało dążyć do zamknięcia obozu w Guantanamo i nie można było już przesłuchiwać schwytanych z użyciem tortur, to należało tak prowadzić interwencje militarne, aby w ogóle nie brać jeńców, których potem trzeba by było transportować do zamkniętych obozów. Pojawił się więc nowy paradygmat „Kill, don't capture”. Tym sposobem nie trzeba było również wysyłać oddziałów na pole walki, ponieważ drony były sterowane przez pilotów pracujących tysiące mil dalej. Za kadencji Donalda Trumpa egzekucje zaczęły być przeprowadzane wręcz „na skalę przemysłową” (s. 176).

By zostać zabitym, wystarczy więc używać „podejrzanego” telefonu. W Afganistanie, Jemenie, Pakistanie, Somalii nikt nie mógł być pewnym dnia ani godziny. Codzienny strach przed inwigilacją ze strony dronów, które latają nad głowami ludzi i domostwami 24 godziny na dobę, paraliżuje zgromadzenia na wolnym powietrzu, chodzenie do szkoły, odprawianie nabożeństw, pracę w gospodarstwach (gdy pasterze chcą spędzać owce),

rodzinne spotkania i odwiedziny u przyjaciół. Ludzie nie mogą prowadzić działalności gospodarczej ani przygotowywać wizyt turystów. J. Pugliese podał przypadek podjęcia próby zidentyfikowania unieszkodliwionego obiektu. Były już operator drona stwierdził, że jest to zabite dziecko, ale oprogramowanie skanujące zakwalifikowało ów obiekt, jako psa. Zainteresowany zadał wówczas pytanie: „Pies na dwóch nogach?” (s. 185).

Autor ujął tę sytuację modelowo: oto gatunkowo szowinistyczny algorytm dopuszcza zabicie dwunożnego „dziecka-psa” w akcie uśmiercenia zwierzęcia, który w świetle amerykańskiego prawa wojskowego nie podlega kryminalizacji. Na pytanie: kogo więc tak naprawdę zabijają drony? J. Pugliese dał odpowiedź cytując pakistańskiego sędziego. Odpowiedział on, że większość ofiar ataków to: kobiety, dzieci, niemowlęta, bydło i dzikie zwierzęta.

Akcje dronów napędzają również nienawiść do wszystkiego co amerykańskie, pchając wprost w objęcia talibów, jemeńskich lub somalijskich partyzantów. Ponadto, „samouczące się” algorytmy, nie korygują swoich błędów. To znaczy, że śmierć dziecka nie prowadzi do korekty informatycznego kodu, lecz dalszego stosowania chybionego rachunku prawdopodobieństwa. W atakach na gospodarstwa giną wszyscy: ludzie, zwierzęta, rośliny. Zwłoki ludzkie wymieszane są z truchłem kóz. Wszystko zamienia się po wybuchu w stopioną masę, wraz z resztkami ścian i pojazdów. Resztki te są przez rodziny i sąsiadów chowane we jednym masowym grobie. Nie jest to łatwe, ponieważ drony wracają, atakując ratowników oraz orszaki pogrzebowe. Ludzie nie tylko nie mogą uratować swoich bliskich, ale nawet ich pochować. Konstatacja Autora o tym, że amerykańskie drony stacjonują w Anglii, Australii, Niemczech, Włoszech brzmi po prostu złowieszczo. Jak stwierdził: pod pozorem bezpieczeństwa „wszystko i wszyscy mogą zostać unicestwieni” (s. 212).

J. Pugliese zwrócił następnie uwagę na negatywną rolę armii USA, w kontekście zmian klimatycznych. Politycznie umotywowane operacje wojskowe przyspieszają albowiem degradację przyrody. Wojsko amerykańskie jest – według niego – jednym z największych na świecie „instytucjonalnych konsumentów” zasobów naturalnych, producentów gazów cieplarnianych i toksycznych odpadów, a zarazem jednym z największych w historii „trucicieli klimatu”. Amerykański imperializm – jak to ujął – opiera się więc na „toksycznym militarystyce”. Co więcej, wojsko,

w swych działaniach, pod pretekstem „narodowego bezpieczeństwa” zwolnione jest z obowiązku przestrzegania przepisów prawa ochrony środowiska, pozostając poza kontrolą inspekcji ochrony środowiska.

Pisząc o obozie w Guantanamo zauważył, że osadzeni – w przeważającej mierze niewinni (a sprzedani amerykańskiej administracji w niewolę przez zwaśnionych wodzów plemiennych) – mają mniej praw niż będące pod ochroną tamtejsze legwany. Kontakt z dzikimi zwierzętami zapewnia jednak izolowanym więźniom pustkę, będącą efektem braku interakcji międzyludzkich. Dla jednego z więźniów, który z 5,5 lat, cztery spędził w całkowitej izolacji bez dostępu do światła dziennego, jedynym towarzyszem były... przywędrowujące do jego celi mrówki. Jak potem zeznawał: były to jedyne stworzenia, które nie tylko, że chciały go odwiedzać, to jeszcze niosły nadzieję, życie i dawały radość z obserwacji ich zbiorowych zachowań.

Kontakty więźniów z dzikimi zwierzętami były zakazane, a za dokarmianie groziła kara. Uwięzieni potajemnie więc podrzucali zdziczałym kotom resztki pożywienia, mimo iż cyklicznie spotykała ich za to kara, a strażnicy urządzali polowania na owe koty. Między torturowanymi ludźmi a zabijanymi zwierzętami zawiązał się więc ponadgatunkowy sojusz przeciwko tyranii. Więźniom nie wolno było rozmawiać ze sobą, więc na „spacerniaku” komunikowali się z hutiami kubańskimi i małymi ptakami. Inny z więźniów miał ulubioną legwanę, z którą wspólnie jadł obiad. Gdy jednak rozpoczął strajk głodowy, a ona nadal przychodziła do jego celi w porze lunchu, ten odczuwał wstyd, że nie ma niczego, co by mógł dać jej do jedzenia. Ludzkie uczucia, których wedle amerykańskiego państwa nie miał prawa posiadać, przeniósł na jaszczurkę.

J. Pugliese często w swoich rozważaniach odwoływał się do doktryn kapitalizmu, imperializmu, kolonializmu, rasizmu, oceniając w ten sposób neutralne zdawałoby się instytucje społeczne oraz ideologizując w ten sposób określone zachowania zbiorowe. Na przykład zmiany klimatyczne nazwał formą środowiskowego rasizmu, skierowanego przez białego człowieka wobec rdzennej ludności. W interesujący sposób ujął relacje między kolonializmem a cywilizacją białego człowieka, argumentując, że tak naprawdę dla rdzennej ludności antropocen zaczął się dopiero z chwilą przybycia osadników i kolonizatorów.

Poszukiwał tym samym „ekologicznej sprawiedliwości”. Różnorodne byty, będące części przyrody, muszą w jego ujęciu otrzymać „prawo do prawa” –

bycia podmiotem prawa, wejść w zasięg wymiaru sprawiedliwości nie jako przedmiot postępowania sądowego, ale jego podmiot. One bowiem, wraz z ludzkim społeczeństwem, współtworzą świat, wpływając na to, jak ludzie organizują się w społeczeństwo.

Omawiana pozycja jest godna uwagi przez wzgląd na odwagę J. Pugliese w podejmowaniu niepoprawnych politycznie i religijnie tematów. Wprost zakwestionował dla przykładu dogmat wyjątkowości człowieka, wpisując się w narrację ekologiczną. Owszem, jego perspektywa – jak w przypadku Palestyny – jest jednostronna, ponieważ nie uwzględnia ofiar zamachów po stronie izraelskiej, ani destrukcyjnego dla tego samego ekosystemu, który jest niszczonego przez Izraelczyków, konfliktu między Hamasem a władzami Autonomii Palestyńskiej. Działania Izraela i USA wybrał jako egzemplifikacje dla uzmysłowienia czytelnikom i czytelniczkom, że konsekwencją ekobójczych działań wielkich kompleksów militarnych będą takie zmiany klimatyczne, które nie będą respektować ani granic państw, ani ich suwerenności.

Fascynujące jest, że w recenzowanej monografii nie znajdziemy moralnej oceny wojny. Autor potrafił tak poprowadzić narrację, że bodajże ani razu nie pada stwierdzenie na temat dobra i zła. Mimo, iż wracał do tych samych wątków, potrafił omówić je z innej perspektywy. Czytelniczki i czytelnicy otrzymują opis – owszem niekiedy przeładowany nadmiernymi interpretacjami, ale generalnie spójny – kulturowych relacji wojny ludźmi ze sobą i przyrodą. Recenzowana monografia nie jest też nadmiernie obciążona dyskursem antropologicznym, dzięki czemu zrozumiała dla odbiorcy. Zawiera naturalnie odwołania do prac Derridy, Foucaulta, Merleau-Ponty`ego oraz klasyków filozofii. Otwiera jednocześnie wiele wątków, które w przedkładanej recenzji pragnąłem zasygnalizować.