

 John Milbank¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4270-1633>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Pomiędzy katastrofami: Bóg, natura i ludzkość

 <https://doi.org/10.15633/9788383701059.02>

Pandemia koronawirusa ma charakter naturalnego „wydarzenia” o tyle, o ile jej rzeczywistość wykracza poza nasze możliwości pełnego jej wyjaśnienia pod względem pochodzenia, przyczyn, zakresu czy konsekwencji.

Niemniej jednak, nie jest pewne czy okaże się ono rzeczywiście epokowe. Dla niektórych komentatorów pozostaje ono po prostu przejściowym zakłóceniem, uzasadniającym nadzwyczajną, ale doraźną reakcję. Dla innych to znak znacznie szerszego i pogłębiającego się kryzysu ekologicznego. Obie te grupy z zadowoleniem przyjmują obecny powrót do zwiększonej aktywności państwa i współpracy społecznej.

Jeszcze inni uważają tę nadzwyczajną reakcję nie za tymczasową czy dobroczynną, lecz za przejaw nasilenia istniejących niepokojących procesów polityczno-ekonomicznych, prowadzących zarówno do nadzoru, jak i wzajemnej izolacji².

1 Emerytowany profesor na Wydziale Teologii i Studiów Religijnych Uniwersytetu Nottingham, profesor wizytujący w Instytucie Filozofii Edyty Stein w Granadzie. Twórca radykalnej ortodoksji, teolog anglikatolicki.

2 Zob. M. D'Eramo, *The philosopher's epidemic*, „New Left Review” marzec–kwiecień 2020 nr 122, s. 25–28.

Ten kontrast znajduje pewne echo w duchowych i religijnych ocenach naszej obecnej sytuacji. Dla wielu ludzi pandemia jest ostrzeżeniem przed pozbawionym równowagi stosunkiem ludzi do życia na Ziemi; dla innych sama już reakcja na nią sugeruje, iż przeceniamy życie jako takie. Nazbyt unikając ryzyka, nie dostrzegamy, że umyka nam prawdziwa wartość i sens życia – polegający być może na przygotowaniu do tego ważniejszego życia po śmierci.

Rozważmy krótko te trzy sporne wymiary naszej obecnej globalnej sytuacji: jak bardzo znaczący jest ten kryzys? Czy oznacza on koniec neoliberalizmu, czy też nasilenie tyranii w imię wyższej konieczności? I czy rzeczywiście stawiamy życie ponad pieniądze, czy raczej przedkładamy kalkulację strat w ludziach nad obarczone ryzykiem dążenie do prawdziwie ludzkiego istnienia?

1. Pomędzy katastrofami

Po pierwsze, czy prawdą jest, że „nic już nigdy nie będzie takie samo”, czy to po prostu długotrwały przestój – jak twierdzi Alain Badiou?³ W pewnym sensie pandemia jest zjawiskiem starym jak świat: w historii było ich wiele, a ta jest stosunkowo łagodna. Pandemie rażą ludzkość niczym grom z jasnego nieba, są metaforycznymi „atakami” banalnych czynników naturalnych, pozbawionymi jakiegokolwiek większego znaczenia. COVID-19, a ściślej SARS-CoV-2, to po prostu najnowsza z serii stosunkowo łagodnych współczesnych plag, których skutki są wprawdzie dotkliwe, ale jednak przemijające. Pandemia może nasilić pewne istniejące tendencje do cyfryzacji i pracy zdalnej oraz pogłębić upokorzenia doświadczane przez tych pracowników, którzy nie mogą sobie na to pozwolić – ale to wszystko. Nikt nie mógł dokładnie przewidzieć tego, co nadeszło, a środki podjęte przeciw pandemii były po prostu pragmatyczne, podobne do tych stosowanych w czasie wojny. Przejście do keynesowskiej polityki gospodarczej nie oznacza zatem trwałej zmiany i działania te zostały wdrożone w celu obrony lokalnego kapitalizmu w obliczu zawieszenia niektórych łańcuchów globalnych. Priorytetem nadal był sektor finansowy, a pracownicy otrzymali wsparcie jedynie w takim zakresie, w jakim rynek był w stanie udźwignąć załamanie popytu.

3 A. Badiou, *On the epidemic situation*, „Verso”, <https://www.versobooks.com>.

Bruno Latour w pewnym stopniu potwierdza ten pogląd, twierdząc, że kryzys wywołany przez SARS-CoV-2 nie jest „próbą generalną” przed nadchodzącą katastrofą ekologiczną⁴. To zjawisko towarzyszy nam od wieków, czego dowodem jest ożywienie roli państwa narodowego i formy „biopolitycznej” kontroli, które według Michela Foucaulta funkcjonują już od roku 1800. Rządy celowo starały się selektywnie wpływać na medyczne przedłużanie niektórych istnień, jednocześnie „ekonomizując” inne i uznając je za ofiary konieczne dla funkcjonowania gospodarki i podtrzymania życia ludzkiego w ogóle. Co więcej, przywrócono typowo współczesny dualizm kultury i natury: rzekomo jesteśmy zjednoczeni jako ludzie przeciw obcej sile przyrody, z którą tocymy „wojnę”. Jednak głębszy kryzys ekologiczny, z którym się mierzymy, jest zupełnie inny: po pierwsze, to zagrożenie o wiele bardziej ogólne, którego nie da się opanować wyłącznie poprzez działania instytucji państwowych. Po drugie, w tym przypadku to jakby ludzie byli „wirusem” zagrażającym naturze, mimo że oni także stanowią jej część. Właśnie z tego powodu zmierzenie się z tym bardziej ogólnym zagrożeniem (zmiany klimatu, wymieranie gatunków itd.) wymaga zakwestionowania podziału na naturę i kulturę.

Z tego punktu widzenia kryzys ten może nie zmienić świata tak bardzo, jak nam się wydaje, i nie można go w tak oczywisty sposób uznać za część ogólnego kryzysu ekologicznego.

Istnieją powody, by zarówno potraktować to podwójne ostrzeżenie poważnie, jak i częściowo je zakwestionować. Za sprzeczne można uznać twierdzenie Badiou, że nikt nie przewidział tego, co się stało, oraz że to po prostu kolejna z serii epidemii wirusa SARS. Właśnie z tego drugiego powodu – choć nikt nie mógł przewidzieć tej konkretnej pandemii w takim kształcie – eksperci od lat ostrzegali przed możliwością wystąpienia tego rodzaju pandemii, a rządy w różnym stopniu się na nie przygotowywały. I choć obecny kryzys można porównać do tego, który wywołała grypa hiszpanka około 1920 roku, to znacznie większa globalizacja i rozwój struktur państwowych sprawiają, że skala zorganizowanego zawieszenia normalnego życia na całym świecie pozostaje bez precedensu.

Co więcej, nowe wirusy, w tym ten, nie mogą być po prostu postrzegane jako akty boskie. Wręcz przeciwnie – zazwyczaj dochodzi do ich przeniesienia

4 B. Latour, *Is this a dress rehearsal*, „Critical Inquiry”, <https://critinq.wordpress.com/2020/03/26/is-this-a-dress-rehearsal/>.

z dzikich zwierząt na ludzi, a to, w wyniku działalności człowieka, staje się coraz bardziej prawdopodobne. Przyczyn można upatrywać nie tylko w być może nieuniknionej postępującej ekspansji ludzi na tereny dzikiej przyrody, lecz także w zamykaniu dzikich zwierząt w coraz ciasniejszych przestrzeniach, ograniczeniu różnorodności gatunków i utrudnionym rozwoju odporności u zwierząt⁵. Dodatkowo, jak zauważa Badiou, globalizacja znacznie zwiększa prawdopodobieństwo spotkania archaicznych praktyk, takich jak tradycyjne uliczne targi żywności, z ultranowoczesną komunikacją. Stare zagrożenia zostają wzmocnione przez nowe. Dlatego, jak podkreśla sam Latour, pandemii nie da się trafnie ująć w ramach opozycji między naturą a kulturą – takie ujęcie jedynie zaciemnia obraz. Nie grozi nam tak naprawdę jedynie czynnik biologiczny; jest on czynnikiem aberracyjnym tylko dlatego, że jego sprawczość została spotęgowana przez wiele poziomów ludzkiego działania – zarówno indywidualnego i przypadkowego (handlarze na targu w Wuhanie?), jak i sieciowego i nawykowego (różne powiązania gospodarcze i systemy polityczne, a także różnice w ludzkim materiale genetycznym, które miały ogromny wpływ na działanie wirusa w różnych miejscach i czasie). Nasze różnorodne ludzkie reakcje w nieprzewidywalny sposób będą kształtować to, jak długo wirus będzie się utrzymywał i jak dalece się zmutuje.

Z tego powodu, a także dlatego, że w przyszłości prawdopodobnie wystąpią inne pandemie, nie możemy mieć pewności, nawet na czysto „naturalnym” poziomie, czy ten kryzys pozostanie z nami, czy nie. Z powodów, które omówiliśmy, ma on rzeczywiście zarówno cechy tradycyjnej zarazy, jak i cechy związane z bardziej współczesnym zaburzeniem relacji człowieka ze światem przyrody. Co więcej, nawet jeśli bardziej oczywiste zagrożenia ekologiczne mają nieco inny charakter, obecny kryzys już teraz ujawnia niektóre z dylematów, które tamte zagrożenia postawią przed nami w sposób bardziej dotkliwy – jak pogodzić konieczność działania zbiorowego z zachowaniem ludzkiej wolności? Jak jednocześnie osiągnąć pragmatycznie potrzebną decentralizację działań i odpowiedzialności na szczeblu lokalnym, a jednocześnie oraz zwiększyć równie niezbędną globalną koordynację i solidarność? Jakie życia chronić, a jakie narażać? Jak zintegrować ludzką godność z równowagą w przyrodzie? Jak pogodzić przetrwanie z tym, czemu przetrwanie w ogóle ma służyć?

5 K. Jones, *Tip of the iceberg: is our destruction of nature responsible for Covid-19?*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe>.

2. Pomiędzy politykami

Drugie pytanie brzmi: jak ocenić reakcje polityczne na „wielką pauzę” w naszym obecnym życiu? Naturalnie skłaniamy się ku poglądom Slavoja Žižka, który głosi, że należy przyjąć z zadowoleniem fakt wzrostu ludzkiej solidarności, nawet jeśli – a może właśnie dlatego – iż musi się ona przejawiać poświęceniem przybierającym postać społecznej izolacji⁶. Dobrze, że ludzka tolerancja dla ekonomizmu i utylitaryzmu zdaje się mieć granice: optymizmem napawa jaskrawy wyjątek Szwecji, jednego z najbardziej nowoczesnych i zsekularyzowanych krajów na świecie, o wątych gospodarstwach domowych niezdolnych do utrzymania izolacji. Ostatecznie nawet obecni brytyjscy torysi zostali zmuszeni do wycofania się z polityki, która de facto prowadziła do poświęcenia osób starszych i chorych w imię ratowania idei Brexitu.

Zatem mało kto zgadza się z na wpół spiskowym poglądem Giorgia Agambena, że SARS-CoV-2 był po prostu szczególnie zjadliwym wirusem grypy, który wywołał nadmierną reakcję mającą na celu zawieszenie wszystkich normalnych procedur w imię trwałych rządów stanu wyjątkowego⁷. Choć wirus nie jest tak niebezpieczny, jak niektórzy początkowo sądzili, to jednak jest wystarczająco groźny, by uzasadnić podjęte środki nadzwyczajne – chyba że ktoś kieruje się bezduszną pogardą dla ludzkiego życia. Nie wydaje się też prawdopodobne, że rządy mogłyby rzeczywiście dążyć do sytuacji, która naraża na różne niebezpieczeństwa zarówno ich własne bogactwo, jak i władzę.

Z drugiej strony o wiele bardziej przekonujący jest pogląd, że kryzys faktycznie umożliwia zarówno państwu, jak i kapitałowi wygodne zawieszenie dotychczasowych norm. W warunkach *lockdownu* znacznie umocniła się pozycja gigantów technologicznych, a platformy sprzedaży internetowej odnotowały duży wzrost. Upowszechniła się też praca zdalna, która – poprzez izolację pracowników od wspólnotowej solidarności – zwiększa ich podatność na zdalną kontrolę. Pozorny odwrót od fordyzmu nie powinien przesłonić faktu, że może to oznaczać zakamuflowaną proletaryzację specjalistów i niższej kadry zarządzającej – ich podporządkowanie coraz bardziej rutynowym procedurom. Jednocześnie pozycja przetargowa pracowników fizycznych

6 S. Žižek, *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, Cambridge, Polity 2020.

7 Por. G. Agamben, *L'invenzione di un'epidemia*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Zob. także C. Eisenstein, *The Coronation*, <https://charleseisenstein.org/essays/the-coronation/>.

niekoniecznie poprawi się: w obliczu znacznego wzrostu bezrobocia, podporządkowania służbom, oraz dezorganizacji związków zawodowych tych pracowników może wręcz nastąpić odwrotny efekt.

Co więcej, mimo sporów o względne zalety strategii tłumienia epidemii w porównaniu z odpornością populacyjną oraz o konieczność wyboru między ratowaniem zagrożonych istnień ludzkich a podtrzymywaniem gospodarki, ostatecznie wszystkie rządy prawdopodobnie zastosują kombinację obu podejść i będą dążyć do osiągnięcia pewnego rodzaju równowagi. Gdybyśmy natomiast chcieli złagodzić te trudne wybory, musielibyśmy przejść na zupełnie inny porządek polityczny i gospodarczy.

Potrzebowalibyśmy przynajmniej takiego poziomu zaufania społecznego oraz koordynacji na szczeblu centralnym i lokalnym, jaki pozwolił demokratycznej i w dużej mierze chrześcijańskiej Korei Południowej wdrożyć politykę powszechnego śledzenia kontaktów i wybiórczej izolacji w celu szybkiego całkowitego opanowania wirusa. W mniejszym stopniu, lecz co szczególnie godne uwagi, subsydiarne i federalistyczne Niemcy poradziły sobie w tym zakresie znacznie lepiej niż Wielka Brytania.

Co ważniejsze, musielibyśmy na nowo przemyśleć całe zagadnienie sensu pracy oraz to, jak cele pracy dającej osobiste spełnienie i przynoszącej pożytek społeczny mogą wymagać różnych proporcji pracy indywidualnej i zespołowej w bezpośrednim fizycznym kontakcie. Musielibyśmy rozważyć, w jakim stopniu należy kompleksowo minimalizować zagrożenia związane z przebywaniem poza domem, jak je kompensować oraz jak zapewnić realne i solidne podstawy bezpieczeństwa dla osób zagrożonych bardziej niepewną egzystencją, w tym bezrobociem. Rzeczywiście, staralibyśmy się całkowicie wyeliminować tę niepewność i brak stabilizacji poprzez pełne uznanie równej społecznej wagi i trudności bardziej „podstawowych” zadań, takich jak budowanie, transport, obsługa i opieka. Zaczęlibyśmy je również postrzegać jako „sztukę” – i staralibyśmy się je w jeszcze większym stopniu tak traktować.

W świetle tych kryteriów trzeba ostatecznie stwierdzić, że kryzys prawdopodobnie zmieni niewiele, poza nasileniem istniejących negatywnych tendencji.

3. **Pomiędzy filozofiami**

Za obecnym napięciem na świeckiej lewicy – czy należy powitać nową „wojenną” solidarność wywołaną przez kryzys, czy raczej ubolewać nad ograniczeniem wolności, które ona za sobą niesie – można dostrzec znacznie starsze

spory: czy mamy skupić się na coraz to bardziej obcej wizji nowoczesności i negatywnie dialektycznym wpływie oświecenia przede wszystkim w kategoriach marksistowskiego wyobcowania pracy (jak u Badiou i Žižka), czy też raczej na weberowskiej kontroli biurokratycznej – postrzeganej różnie i czasem zamiennie z heideggerowską technokracją (Derrida, Nancy i Stiegler) bądź z foucaultowską biopolityką (Agamben i do pewnego stopnia Latour). Czy kapitał to wyobcowany ludzki podmiot sprawczy, który obalić może tylko prawdziwa sprawczość pracy, czy raczej problemem jest samo fantazjowanie na jawie o jednej sprawczej instancji kontroli, zwanej „państwem”, która próbuje stłumić wewnętrzną wielość sprawczości poprzez systemy złożonej instrumentalizacji, nadzoru i ingerencji w egzystencjalne oraz życiowe poziomy ludzkiej rzeczywistości? Z tego punktu widzenia chodzi nie tyle o to, by wyzwolić wspólną ludzką pracę, co niewyobcowaną ludzką podmiotowość, lecz o wielość współdziałających sprawczości – zarówno ludzkich, jak i innych. Albo więc człowiek powinien zawiesić „działanie” i odzyskać mityczną edeniczną zwierzęcość (Agamben), albo zaangażować się w demokratyczne konstytucyjne negocjacje ze wszystkimi innymi naturalnymi podmiotami (Latour).

W zależności od tego, czy ktoś woli Marksa, czy „lewicę weberowską”, może dostrzegać w obecnym kryzysie albo nadzieję, albo zagrożenie.

Można jednak argumentować, że możliwa jest synteza tych dwóch perspektyw na negatywny aspekt nowoczesności. Z jednej strony, praca jest wyobcowana częściowo dlatego, że – jak zauważył Ruskin – materializm jako taki nie potrafi wyobrazić sobie wzniosłego i duchowego celu pracy. Z drugiej strony, państwo nie dąży tylko do władzy dla samej władzy – dąży do wyobcowanej władzy, rozumianej wyłącznie jako kontrola, ponieważ utraciło wspólny duchowy horyzont. W tej perspektywie można zatem spróbować zintegrować wątek weberowski z kwalifikowaną wersją marksistowskiej analizy. Tak jak kapitalizm musi uczynić naturalnie dostępne dobra rzadkimi i wymyślać nowe dobra o ograniczonej podaży, by utrzymać konkurencję i rentowność, tak samo nasza polityka ma tendencję do „ekonomizacji” zarówno życia, jak i innych dóbr naturalnych – wybiórczo czyniąc je rzadkimi i bardziej niepewnymi, a także oferując relatywnie ekskluzywne środki zaradcze i „rozwiązania”, poddane jednocześnie mechanizmom rynkowym i biurokratycznej regulacji. W obu przypadkach władza rośnie proporcjonalnie do zysku, tak jak zysk kapitalistyczny jest nierozdzielny od władzy.

To, czego się szuka w obu przypadkach, to pusta i narcystyczna żądza panowania (*libido dominandi*), zdiagnozowana przez św. Augustyna. To jest

właśnie cel liberalizmu, rozumianego precyzyjnie jako filozofia oparta na primacie woli jednostki. Ostatecznie to właśnie porażka świeckiej myśli w zakresie identyfikacji wspólnych ram liberalizmu jako rzeczywistego problemu prowadzi do oscylowania między pieniądzem a władzą jako winowajcami nowoczesności. Albo też przyznaje się, że krytyka *nie* wykracza poza liberalne ramy. I tak, odwracając słowa Viktora Orbána, Žižek otwarcie stwierdza, że „komuniści to liberałowie z dyplomem”⁸. Ostatecznie oznacza to dla niego (w czysto hobbesowsko-locke’owskiej linii), że podmiot w swojej otwartej wolności jest dialektycznie tożsamy z otwartą przypadkowością materii. Oczywiście – jak zauważył Nietzsche – nie daje nam to żadnych metafizycznych podstaw do zakwestionowania działania czystej władzy, wyobcowanej pracy czy uwodzenia przez iluzoryczne widowisko (ponieważ nie istnieje żadna rzeczywistość poza lacanowskim „porządkiem rzeczywistym” – niedostępnym, niesamowitym widmem materii – podmiotowości), ani też dominacji ekologicznej człowieka nad naturą, ponieważ ta dominacja – wedle tej logiki – jest właśnie zupełnie naturalna.

Zadaniem równie metakrytycznym, co metafizycznym, byłoby raczej odkrycie nie dialektycznej tożsamości między podmiotem a naturą (czy *physis* jako „charakterem”, a więc i treścią), lecz twórczego napięcia między nimi, zakorzenionego we wspólnym uczestnictwie w porządku transcendentnym, który podtrzymuje rzeczywistość zarówno ducha, jak i obiektywnie pożądanym celów duchowej ekspresji, poprzez pracę nad materią i interakcję z innymi naturalnymi (a w pewnym stopniu także duchowymi) podmiotami.

4. Pomiędzy duchowościami

Prowadzi mnie to do trzeciej linii napięcia – pomiędzy tymi, którzy, jak Žižek, celebryją nasze obecne skupienie na życiu jako takim, a tymi, którzy, jak Agamben, w różnym stopniu, ostrzegają, że zostaliśmy teraz sprowadzeni do „prymitywnego życia”, które ostatecznie okaże się nie być w ogóle życiem. Co ciekawe, debata ta ma swój odpowiednik w kontekście kościelnym i teologicznym: zdecydowana większość przywódców religijnych uświęciła nowy priorytet, jakim stało się zdrowie, lecz inni – najbardziej skrajnie Rusty Reno – zasugerowali, że to jedynie ostateczna forma świeckiego zachęcania

8 S. Žižek, *Pandemic*, 46.

do traktowania każdego życia jako ważniejszego niż życie spełnione duchowo⁹. W ten sposób argumentowali przeciwko zamykaniu kościołów i odchodzeniu od publicznego kultu.

Po raz kolejny argumentacja obu stron zawiera istotne racje. Twierdzenie, że środki podejmowane w obliczu wojny lub zarazy mają obowiązywać wiecznie, nosi znamiona histerii. A ponieważ jesteśmy istotami cielesnymi, samo życie rzeczywiście stanowi podstawę bardziej wzniosłych form istnienia. Z drugiej strony dobrze wiemy, że środki nadzwyczajne wprowadzone w czasach wojny często przetrwały – zarówno na dobre, jak i na złe. Niepokojąco oczywiste jest również to, że kościoły były często (a zwłaszcza w Wielkiej Brytanii) zamykane w stopniu niepotrzebnym i że były one, podobnie jak inne mniej utylitarne i bardziej wspólnotowe przestrzenie publiczne (w tym biblioteki, kluby i puby), ponownie otwierane jako jedne z ostatnich – właśnie dlatego, że nie służą wyłącznie podstawowym potrzebom egzystencjalnym i przetrwaniu ekonomicznemu.

W dłuższej perspektywie, tak jak widać, że pandemia zapowiada wzrost ludzkiej izolacji i brak realnego kontaktu fizycznego, sprzyjając tym samym ogromnemu wzrostowi zasady „dziel i rządź”, tak też można dostrzec, że zapowiada zwiastuje obsesję na punkcie unikania zagrożeń i niekończącej się, zinternalizowanej kalkulacji ryzyka z minuty na minutę – co jest obecnie jeszcze łatwiejsze dzięki urządzeniom cyfrowym. W przypadku ruchu i transportu – chodzenia, wspinaczki, jazdy na rowerze i żeglowania – a także w relacjach międzyludzkich, w tym seksualnych, oczywiste jest, że jako jednostki uznajemy pewne formy ryzyka za niezmiennie warte podejmowania – albo za powód, by pozostać w domu. Mamy tendencję do większego zahamowania wobec nich, gdy patrzymy na uśrednione dane i gdy otrzymujemy „rozwiązania” pozwalające ich unikać i je minimalizować. Ale wszystkie te rzeczy dostarczane są przez bezosobową agregację naszego życia przez państwo i rynek. To właśnie wtedy, gdy dajemy się przekonać, by postrzegać siebie przedmiotowo poprzez pryzmat widowiska publicznego, przestajemy żyć w zgodzie ze sobą jako samookreślające się podmioty, zdolni spontanicznie wyczuwać, które ryzyka warto podejmować, a których należy unikać – wszystko to oczywiście zgodnie

9 R. R. Reno, *Coronavirus reality check*, „First Things”, 27 kwietnia 2020, <https://firstthings.com/coronavirus-reality-check/>.

z wrodzonym lub nabytym temperamentem, który również stanowi część tego, kim jesteśmy.

Drugi aspekt tego wyobcowania od naturalnego ryzyka stanowi milczące przejście przez połączony Kapitał i Władzę ogromnego, uogólnionego ryzyka, które w rzeczywistości nieustannie naraża nas wszystkich na wykładniczo rosnące zagrożenia chorobami – zarówno fizycznymi, jak i psychicznymi – a ostatecznie także na śmierć. Tak więc, tak jak „czysta władza”, podobnie jak Kapitał, opiera się na uczynieniu natury czymś rzadkim, tak też pozorna sterylizacja otoczenia jednostki od ryzyka naprawdę zależy od wyobcowania ryzyka, które zostaje skonsolidowane w jedno zbiorowe zagrożenie – dokładnie jak bomba jądrowa. A zatem rządzenie poprzez tłumienie ryzyka („zdrowie i bezpieczeństwo”) to w istocie rządzenie poprzez stałe zawieszanie (w obu znaczeniach) ogromnego topora nad naszymi głowami.

Dlatego właśnie zostajemy (jak pokazuje praca Agambena) sprowadzeni do „nagiego życia” tylko dlatego, że to życie może ostatecznie zostać odrzucone, jak wykluczony kozioł ofiarny za bramami miasta. Logika wartościowania życia jako takiego, bez ryzyka, nie polega bowiem na tym, że *naprawdę* cenimy życie, lecz że całe życie zostało zekonomizowane, podporządkowane władzy i pieniądzwowi – nawet, co paradoksalne, życie samych możnych i bogatych. Liberalizm to nihilizm i odwrócenie wartości: jeśli liczy się tylko wolność negatywna, to jest to po prostu rozhamowanie siły materialnej, a więc jest to tożsame ze śmiercią.

W tym kontekście warto też zauważyć, że Žižek ostatecznie zgadza się z Agambenem, ostrzegając przed globalnym kultem pomocy „humanitarnej”. Rzekomo czysto ludzka niedola głodujących, ekologicznie zubożonych, uchodźców i ofiar wojen to w rzeczywistości niedola ludzi pozbawionych tego politycznego wsparcia, które – według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu – stanowi istotę naszej ludzkiej natury. Ta niedola jest w dużej mierze wywoływana na co dzień przez samych sprawców zglobalizowanego spekulacyjnego cyfrowego kapitalizmu, takich jak Bill Gates i George Soros, którzy próbują potem skrycie załagodzić ją w sposób czysto „etyczny”. Ich rzeczywistym celem jest w istocie tłumienie populistycznego i lokalnego oporu wobec własnego globalizującego reżimu.

Kościół nie powinien więc być milczeć w czasie tego kryzysu ani tak chętnie współuczestniczyć w czynieniu przestrzeni sakralnych niewidzialnymi.

5. Przerwanie przerwania

Jeśli liberalizm jest ostatecznie problemem zdegenerowanej nowoczesności oraz brakiem nadmiaru sakralnych wskaźników, które zachowywałyby „nadwyżkę” ducha, to jak mamy rozumieć uwolnienie stłumionej energii w ruchu Black Lives Matter i kontrprotestach, które wywołał w Europie? Niezależnie od słuszności sprawy (zwłaszcza w kontekście skandalicznych praktyk amerykańskiej policji, systemu opieki społecznej i usług socjalnych), każdy, kto chce spojrzeć na to z krytycznej perspektywy, musi zadać sobie pytanie, czy liberałowie nie zwrócili się ku temu wydarzeniu z pewną ulgą – zarówno znajdując w nim odskocznnię od niezgłębionego wymiaru kulturowych i naturalnych aspektów wydarzenia, jakim była pandemia, jak i od wyzwania, jakie stanowiła ona wobec dominacji liberalizmu gospodarczego i hedonizmu kulturowego. Mamy tu rzekomo do czynienia z czysto ludzką i możliwą do zidentyfikowania sprawą, z rzekomo jasnymi i dostępnymi rozwiązaniami.

Powoływanie się na powiązania z kryzysem w kontekście większej podatności mniejszości etnicznych w Wielkiej Brytanii na wirusa jest w pewnym stopniu wątpliwe, ponieważ jest zakorzenione w szerszych czynnikach społecznych i prawdopodobnie genetycznych. Bardziej ezoteryczne, a jednak bardziej uderzające, wydaje się ciche przejście od jednego „biologicznego” tematu do innego, łatwiejszego do zarządzania – właśnie dlatego, że jest on jedynie quasi-biologiczny i przez to pozornie łatwiejszy do „naprawienia”. Podobnie apele (choć czasem zasadne) o nagłą i natychmiastową zmianę we wszystkich naszych zachodnich nawykach – wszędzie i we wszystkim (zwłaszcza w Europie, a przede wszystkim w Wielkiej Brytanii) – zdają się parodiować pandemiczny zarządzania kryzysowego. Z tą różnicą, że *ten* suwerenny wyjątek wydaje się czymś, co nie jest stosowane wobec nas, lecz przez nas samych. Po raz kolejny odwraca to naszą uwagę od czegoś problematycznie meta-ludzkiego, z czym liberalizm jest współwinny, ku czemuś znacznie wygodniej mieszczącemu się w ramach relacji międzyludzkich – które, jak zakłada liberalizm, można z łatwością zmienić. Nie chodzi o to, że rasizm nie jest plagą – oczywiście, że jest; ale istnieje ukryte i rozpraszające niebezpieczeństwo tymczasowego uznania, że to on jest *tą* plagą.

Dlatego „groteskowy” wybuch masowych protestów w maskach i towarzyszącej im przemocy w warunkach dystansu społecznego powinien stanowić ostrzeżenie przed prawdopodobną przyszłą zdolnością ludzkości do odciągania uwagi od choćby apokalipsy przez mniej istotne problemy. Nie można też

wykluczyć, że, mniej lub bardziej uzasadnione obalanie pomników, do którego doszło w czasie lockdownu, przekształci się w uogólniony ikonoklazm (przynajmniej na Wyspach Brytyjskich) pozostający w związku z deprecjacją wszelkich przestrzeni sakralnych strzegących ducha, którego istotną część stanowi pamięć. Rzeczywiście, napompowany „antyrasizm” zdaje się przedstawiać jako nowa quasi-religia o charakterze obrazoburczym – ostateczny protestantyzm Zachodu, który od początku do końca odrzuca Zachód jako pradawne, spróchniałe bóstwo.

Jeśli ten obecny nurt miałby się stać współwinny upolitycznionemu islamowi (a można argumentować, że już tak jest) i objął by on panowanie nad coraz większym terytorium Afryki, która leży na południowej granicy Europy, a Chiny wykorzystałyby to wszystko wobec Stanów Zjednoczonych pogrążonych w kryzysie – wówczas konsekwencje dla Europy byłyby rzeczywiście dramatyczne. Prezydent Macron ma całkowitą rację, że wobec tych zagrożeń Europa musi się zjednoczyć, by przeciwstawić się radykalnemu islamowi, zapobiec nadmiernej demograficznej penetracji Europy z Afryki oraz interweniować politycznie – lecz także nieść pomoc – w samej Afryce, by wesprzeć ją w dążeniu do bardziej konstytucyjnej i tolerancyjnej przyszłości.

6. Co po COVID-zie?

Jak nasza obecna sytuacja i powyższe rozważania mają się do naszego szerszego obecnego i przyszłego kryzysu ekologicznego?

Wielu – w tym i ja – zauważyło, że natura zdaje się lepiej rozwijać bez nas: ptaki śpiewają głośniejsze, ryby wracają do rzek i jezior, jelenie swobodniej wędrują – nawet w samym sercu naszych miast. Inni jednak zauważyli, że jest to częściowo mylące¹⁰. Kanie rude nie znajdują padliny przy drogach, a wiele innych udomowionych zwierząt i roślin marnieje bez naszej opieki. Myślenie o człowieku jako przeciwstawionym jednej zjednoczonej przyrodzie nie jest w istocie ekologiczne: nie – jesteśmy jednym z wielu naturalnych podmiotów i, jako jej część, mamy do odegrania dobrą, (być może nawet biblijną i nadzorującą) naturalną rolę. Chodzi nie o liberalną alternatywę: dominować nad naturą lub ją wyzwolić, lecz o wspólnotowe podejście – znalezienie właściwej

10 A. Searle, *Resurgent natures? More than human perspectives on Covid 19*, „Dialogues in Human Geography” 10 (2020) nr 2, s. 291–295, <https://doi.org/10.1177/2043820620933859>. Znany pisarz przyrody z Cambridge Robert Macfarlane poparł tę perspektywę na Twitterze.

równowagi między różnymi aktorami przyrody oraz między otwartą ludzką podmiotowością a względnie bardziej stałymi naturalnymi czynnikami i „charakterami”. One potrzebują naszej wolnej i elastycznej troski; my potrzebujemy ich bodźców i treści, by móc się spełniać.

Dobra relacja z naturą wymaga, byśmy nawiązali bardziej bezpośredni, osobisty i niewirtualny kontakt z naszym lokalnym środowiskiem, które musi być bardziej autonomiczne i samowystarczalne – zarówno w sensie ekologicznym, jak i politycznym. Jednocześnie nie możemy ignorować naszej specyficznie ludzkiej i planetarnej jedności, która wymaga znacznie lepszej międzynarodowej koordynacji, jeśli mamy przetrwać – nie mówiąc już o rozkwicie. Nie powinno to być – i najprawdopodobniej nie będzie – coś w rodzaju dosłownego rządu światowego kierowanego przez grupę przywódców. Z drugiej strony, globalna koordynacja jest niezbędna i, jeśli ma być skuteczna, nie może opierać się wyłącznie na „bezosobowym” podejściu ani na sztywnych zasadach i procedurach. Wygląda na to, że chodzi tu o jakąś formę współdzielonej suwerenności i wzajemnego międzynarodowego samorządu, która dopiero ma zostać wynaleziona – choć UE, mimo swych niedoskonałości, już częściowo zmierza w tym kierunku. Z całą pewnością jednak wymaga to wyłonienia się globalnej kultury metafizycznej – poczucia wspólnego globalnego sacrum, które jako jedyne może zagwarantować miejsce dla ducha, a tym samym godność ludzkiej pracy i wszystkich innych naturalnych podmiotów.

