

Stępiona gilotyna Hume'a?

Patricia S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press 2012

Patricia S. Churchland jest kanadyjską filozofką umysłu i neurofilozofką. Po ukończeniu studiów w Oksfordzie (B. Phil. w 1969 roku) podjęła pracę na University of Manitoba. Wraz z mężem, Paulem Churchlandem, pracowali na tym uniwersytecie przez 14 lat, by w roku 1984 przenieść się na Uniwersytet Kalifornijski w San Diego (UCSD), z którym filozofka związana jest do dzisiaj. Patricia S. Churchland współpracuje również z Salk Institute for Biological Studies w La Jolla w Kalifornii.

Jej najważniejsze indywidualne prace to: *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (1986), *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy* (2002) oraz *Touching a Nerve: The Self as Brain* (2013). Wraz z T.J. Sejnowskim napisała *The Computational Brain* (1992), a z Paulem Churchlandem wybór artykułów *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997* opublikowany w 1998 roku.

Moralność mózgu – jedyna książka Autorki, jaka dotąd ukazała się po polsku, jest świadectwem jej swoistego „przebudzenia się”, a więc dostrzeżenia, a także, co niezwykle cenne, naukowego wyjaśnienia faktu, że różne etyczne systemy normatywne lub, co może jeszcze ciekawsze, różne religie nadal istnieją i mają się dobrze.

Churchland pisze, że „mądre może być unikanie założenia, zgodnie z którym jedynie ludzie mają »prawdziwą« moralność, zaś inne zwierzęta mogą być uspołecznione, ale ściśle rzecz biorąc są *amoralne*”¹. I dalej: „Wydaje się oczywiste, że także ssaki inne niż ludzie dysponują wartościami społecznymi: dbają o swoje młode, a czasem także o krewnych i przyjaciół (*juveniles, and sometimes mates, kin, and affiliates*), kooperują, mogą karać inne osobniki, a także godzić się po konflikcie. Możemy zaangażować się w semantyczną kłótnię o to, czy wartości te są rzeczywiście wartościami moralnymi, lecz spór o słowa najczęściej nie prowadzi do satysfakcjonujących rezultatów. Oczywiście, jedynie ludzie mają ludzką moralność, ale nie jest to żadna nowość, a jedynie uciążliwa tautologia. Równie dobrze można powiedzieć, że tylko marmozety mają *marmozetową* moralność i tak dalej. Możemy zgodzić się co do tego, że mrówki nie są moralne tak jak ludzie i że zachowania społeczne pawianów oraz bonobo są znacznie bliższe naszym”². Jeżeli zatem, tak jak chce tego Churchland, spór ten ma mieć rzeczowy, a nie terminologiczny charakter, to z powyższej argumentacji wynika jedno z dwojga: albo wszystkie zwierzęta, także te dużo prostsze od ssaków, mają swoją moralność, (np. mrówki *mrówczą*, a koniki morskie (pławikoniki) *koniczomorską*), albo

1 P.S. Churchland, *Moralność mózgu. Co nauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Kraków, Copernicus Center Press 2013, s. 54.

2 Tamże.

też mają ją tylko niektóre zwierzęta wyższe (np. tylko ssaki). Oczywiście, granica między światem zwierząt moralnych i amoralnych może być rozmyta i niekiedy możemy mieć trudność z rozstrzygnięciem, czy pewne zwierzęta są (już) *moralne* czy nie, podobnie jak niekiedy mamy kłopot z uznaniem niektórych mężczyzn w średnim wieku za łysych lub nie.

Co do pierwszej możliwości wydaje się czymś dziwnym i niepotrzebnym takie posługiwanie się językiem, w którym wszystkie zwierzęta, także te najprostsze, są moralne, choćby każdy gatunek (rodzaj, rodzina?) był moralny „inaczej”, po swojemu. Samo użycie terminu *moralność/moralny* w istocie nie wnosiloby tu żadnej nowej treści i byłoby zbędnym wielosłowiem. Wydaje się, że możliwość ta nie wchodzi więc w grę. Sama Autorka zresztą w innych miejscach książki zdaje się opowiadać za drugą z wymienionych wyżej opcji, o mrówkach, pszczołach czy np. pławikonikach więcej nie wspominając. Chętnie posługuje się natomiast przykładami dotyczącymi ssaków, zwłaszcza gryzoni, czasami, choć dużo rzadziej wspomina także o ptakach. Jest zatem tak, że zachowania moralne, będące – jej zdaniem – szczególnym rodzajem zachowań społecznych, cechują także inne gatunki ssaków. Nie dowiadujemy się od niej co prawda, czy jeśli wszystkie ssaki przejawiają już zachowania moralne, to niższe organizmy jeszcze *nie*. Być może część z nas milcząco zakłada, co skądinąd wydaje się rozsądne, że *gdzieś* w rozwoju ewolucyjnym istnieje taka granica, a więc na przykład, że zachowania takie wykazują ssaki i być może ptaki, a prostsze organizmy, takie jak pławikoniki i pielęgnice, nie. Takie przekonanie byłoby zresztą w duchu naukowego podejścia Autorki, jednak nie wyraża go ona nigdzie wprost. Znaczące wydaje się tu jednak jej stwierdzenie dotyczące hominidów. Churchland pisze, że skoro „nie wiemy, czy zachowania społeczne hominidów, takich jak *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis* czy *Homo heidelbergensis*, były bardzo zbliżone do zachowań społecznych współczesnych ludzi, może powinniśmy odłożyć tę kwestię do czasu, kiedy nauka dostarczy nam argumentów do głębszego jej zrozumienia”³.

Można by sądzić, że jest to drugorzędna kwestia, innymi słowy, że na obecnym etapie rozwoju nauki powinno nam wystarczyć samo zgrubne wskazanie, że zachowania moralne charakterystyczne są dla wielu (niektórych?) gatunków ssaków, a nie tylko dla ludzi, oraz że na szczegółowe wyjaśnienie naukowe, dlaczego tak jest, trzeba będzie poczekać. Moim zdaniem jednak odwołanie się do przyszłej nauki kryje tu głębszą trudność, o tym jednak za chwilę.

Tak czy inaczej, Churchland chętnie posługuje się przykładami szczurów, myszy, rzadko wilków, ale najchętniej przykładem norników preriowych, przeciwstawiając je nornikom górskim. Pisze tak: „Chociaż zwykle zakłada się, że długotrwałe przywiązanie do osobników niespokrewnionych jest specyficznym ludzkim wzorcem zachowania, obserwowane jest ono u około 3% ssaków, w tym bobrów, marmozet, małp titi, gibonów, myszy kalifornijskich, wilków stepowych i nornic. Większość ssaków, nawet tych uspołecznionych, jest promiskuityczna lub sezonowa w doborze swoich partnerów. Znacznie większy odsetek gatunków ptaków – około 90% – jest w stanie nawiązywać silne i długotrwałe więzi z osobnikami niespokrewnionymi. Nasi najbliżsi krewni – szympansy i bonobo – nie wiążą się w trwałe pary, podobnie jak większość gryzoni i małp.

Trwałe wiązanie się z osobnikami niespokrewnionymi jest niezwykle ważną formą uspołecznienia: kochamy inną osobę, chcemy z nią współpracować, być z nią, widzieć jak się rozwija, dbać o nią. Odczuwamy niepokój w czasie rozłąki, gdy nasz partner jest ranny

3 Tamże, s. 55.

albo znajduje się w niebezpieczeństwie. Po śmierci partnera często wpadamy w depresję i czujemy się źle⁴. Jak pokazują badania genetyczne przeprowadzone na gryzoniach i ludziach, tego rodzaju przywiązanie wcale nie oznacza seksualnej wyłączności⁵.

Churchland nurtuje pytanie o to, jaki mechanizm neuronalny odpowiedzialny jest za zdolności niektórych gatunków do tworzenia trwałych związków. W szczególności, jakie jest wyjaśnienie faktu, że norniki preriowe są skłonne do wiązania się na całe życie, jednak norniki górskie już nie?⁶

„Norniki to gryzonie, które wyglądają jak grubiutkie myszy z krótkimi ogonkami. Norniki górskie i preriowe, choć fizycznie do siebie podobne, diametralnie różnią się od siebie, jeżeli chodzi o stopień uspołecznienia. Norniki preriowe łączą się w pary na całe życie, natomiast norniki górskie nie. Samce norników preriowych bronią swoich samic i gniazd przed intruzami, realizują rodzicielstwo poprzez pielęgnację potomstwa, opiekę i obronę. W przypadku norników górskich jedynie samice zajmują się wychowaniem potomstwa. Na dodatek robią to przez krótszy okres niż norniki preriowe. Ponadto różnią się one także, jeśli chodzi o ogólny poziom towarzyskości. Umieszczone losowo w dużym pomieszczeniu norniki preriowe zwykle gromadzą się razem i skupiają w bliskiej odległości; norniki górskie preferują samotność⁷”.

Skąd biorą się te różnice? Co różni oba gatunki norników? Otóż okazuje się, że kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia „tych niezwykłych wzorców przywiązania”, by posłużyć się aparaturą pojęciową Autorki, ma tu gęstość receptorów oksytocyny (OXT), a także wazopresyny argininowej (AVP), w dwu specyficznych strukturach podkorowych mózgu: gałce brzusznej i jądrze półleżącym (obydwie te struktury są częścią układu nagrody i kary) samców obu tych gatunków gryzoni.

Oksytocyna to prastary hormon peptydowy, o co najmniej 700 milionów lat poprzedzający pojawienie się na Ziemi ssaków, złożony zaledwie z dziewięciu aminokwasów. Wazopresyna argininowa jest także hormonem, który różni się od oksytocyny pod względem budowy tylko dwoma aminokwasami. Oba te hormony pełnią u ssaków liczne i ważne (także z punktu widzenia uspołecznienia) funkcje. I tak, by wymienić tylko niektóre z podanych przez Autorkę: „wydzielanie oksytocyny w mózgu powoduje pojawienie się pełnego repertuaru »matczyń« zachowań, takich jak zaabsorbowanie potomstwem, karmienie i zapewnienie dzieciom ciepła, czystości i bezpieczeństwa⁸”, przy czym jej uwolnienie towarzyszy najprawdopodobniej także matczynom zachowaniom wywołanym przez dziecko adoptowane. Gdy potomstwo czuje się bezpiecznie i jest zadowolone, oksytocyna jest uwalniana w mózgu zarówno matki, jak i niemowlęcia. U samców szczurów OXT korzystnie wpływa na erekcję i szczytowanie; a jej wstrzyknięcie do mózgu nieaktywnych seksualnie owiec wywołuje pojawienie się więzi z jagnięciem⁹.

4 Autorka wyjaśnia: „Miarą depresji u norników jest na przykład obserwacja tego, jak energicznie pływają, gdy zostaną wrzucone do wiadra z wodą, albo jak energiczna lub obojętna jest ich hedoniczna reakcja na podawany pokarm” – tamże, s. 86, przypis 45.

5 Tamże, s. 85-86. Autorka cytuje tu: L. Belkin, *The Evolution of Dad*, „New York Times Magazine” 2010, June 16.

6 W jednym z wywiadów telewizyjnych Autorka wspomina, że badania nad tymi gryzoniemi były dla niej swoistym odkryciem i skłoniły ją do zmiany dotychczasowego sposobu myślenia nt. podstaw moralności. Zob. https://www.youtube.com/watch?v=8_4RV7V5Dzs.

7 P.S. Churchland, dz. cyt., s. 86-87.

8 Tamże, s. 66.

9 Tamże, s. 87-88.

Badania przeprowadzone na wspomnianych wcześniej samcach norników preriowych wykazały, że gdy te dwa peptydy (OXT i AVP) wiążą się z odpowiednimi receptorami, samce, które nie miały żadnego doświadczenia rodzicielskiego, spontanicznie angażowały się w opiekę rodzicielską nad niespokrewnionymi młodymi, które im przydzielono, i to zarówno bierną (przytulanie w gnieździe), jak i czynną (odnajdywanie i lizanie). Gdy jednak podawano im blokery receptorów OXT i AVP, norniki przestawały dbać o przydzielone im potomstwo, a wręcz zaczynały atakować młode¹⁰.

Dodajmy jeszcze jedno z bardziej interesujących odkryć. Otóż od dość dawna wiadomo, że warunki stresowe, takie jak ograniczenie wolności, spowalniają gojenie się ran, zarówno u gryzoni, jak i u ludzi. Zaobserwowano, że podawanie OXT szczurom przyspiesza gojenie się ran. Jak to opisuje Churchland, w jednym z badań przyjrano się gojeniu ran u 37 par ludzi o różnym stopniu wzajemnego przywiązania¹¹. Na wstępie zbadano u tych osób poziom OXT i AVP w ślinie. Okazało się, że u par, które łączył silny afekt i które się wzajemnie wspierały, poziomy obu hormonów były wyższe niż u tych, które nie umiały się porozumieć (*negative communication*). „Raną”, jaką każdej z badanych osób zadano, był niewielki bąbel na przedramieniu. Jak się okazało, u osób z wysokim poziomem OXT oraz u kobiet z wysokim AVP gojenie następowało znacząco szybciej.

Jak pisze Churchland, to właśnie wyniki badań wskazujących na związek poziomu OXT i AVP z opieką i troską o młode, rozszerzonymi z czasem także na osobniki spokrewnione i niespokrewnione lecz znajome, skłoniły ją do tego, by ową troskę i przywiązanie zacząć utożsamiać z zachowaniem moralnym u ludzi. Ten etap swych rozważań podsumowuje ona stwierdzeniem, że: „Być może właśnie to Hume uznałby za załączek »sentymetu moralnego«”¹².

Powoli zaczyna się zatem wyłaniać główny cel Autorki, jak wiemy, czołowej neurofilozofki, zaanonsowany zresztą w tytule książki. Otóż najważniejszym, do czego chce nas ona w swej książce przekonać, jest to, że z najnowszych odkryć neuronauki, o których (skrótowo) była mowa wyżej, dowiadujemy się ważnych rzeczy na temat pochodzenia, natury i samych podstaw moralności. Dodajmy, że dla wsparcia swej tezy, posługuje się ona danymi nie tylko z zakresu neuronauki, lecz korzysta szeroko także z ustaleń innych dyscyplin nauki: psychologii ewolucyjnej, prymatologii, antropologii kulturowej, kognitywistyki, by wymienić te najważniejsze. Swoją projekt osadza Autorka zarazem w tradycji, w której moralność jest zasadniczo „z tego świata”, a więc, w szczególności, *moralność/to, co etyczne* nie pochodzi od boskiego prawodawcy; dotyczy przede wszystkim zwykłego, praktycznego życia człowieka i problemów z nim związanych; nie jest zbiorem abstrakcyjnych reguł; pobudzają nas do etycznego działania raczej emocje niż rozum. Staje zatem Churchland w jednym szeregu z Arystotelesem, Dawidem Hume’em i Adamem Smithem oraz Karolem Darwinem. Przeciwstawia się za to Platonowi i Immanuelowi Kantowi, a także, w podobnym – jeśli można się domyślać – duchu wrogości wobec zewnętrznych w stosunku do naszej biologiczności zasad, innym myślicielom, m.in. Johnowi Rawlsowi i Peterowi Singerowi.

Otóż, moim zdaniem, cały projekt Churchland jest pouczający i ciekawy; przynosi dużo interesujących faktów i pozwala zrozumieć lepiej rozmaite, ewolucyjnie ukształtowane,

10 Tamże, s. 101. Autorka podaje tę informację za: K.L. Bales et al., *Both Oxytocin and Vasopressin May Influence Alloparental Behavior in Male Prairie Voles*, „Hormones and Behavior” 2004, nr 45(5), s. 354-61.

11 Tamże, s. 99. Autorka podaje tę informację za: J.-P. Gouin et al., *Marital Behavior, Oxytocin, Vasopressin, and Wound Healing*, „Psychoneuroendocrinology” 2010, nr 35(7), s. 1082-1090.

12 Tamże, s. 88.

formy ludzkiego społecznienia, jednak zasadniczo chybia celu, nie mówi bowiem niczego na temat natury moralności.

Zacznijmy od tego, że sam dobór gatunków zwierząt, o zachowaniach których pisze Churchland, jest problematyczny. Niektóre ryby, np. pielęgnice, mają bardzo rozbudowane strategie rodzicielskie – niektóre ukrywają swój narybek w pysku w sytuacji zagrożenia. Znane są ich gatunki, które tworzą wielopokoleniowe rodziny. Samce innych ryb, a mianowicie pławikoników, posiadają torbę lęgową, do której samice składają ikrę, i to w organizmach samców inkubowane są jaja. Nasi najbliżsi krewni, a mianowicie bonobo, czyli szympanse karłowate (*Pan paniscus*), nie łączą się w trwałe pary, nie utrzymują trwałych związków rodzinnych, tworzą luźne stada o egalitarnym (w porównaniu do innych naczelnych) charakterze. W odróżnieniu jednak od szympanсів zwyczajnych (*Pan troglodytes*) nie polują na inne małpy, ale np. podobnie jak ludzie spółkują w pozycji twarzą w twarz i całują się z użyciem języka. Wyróżniają się pokojowym usposobieniem, ich samice używają seksu do znoszenia konfliktów między zwaśnionymi samcami, pokonfliktowego godzenia się, a także „odpłacają” seksem za pożywienie. Bonobo wykazują także wiele innych zachowań społecznych, takich jak: zabawa, wzajemne iskanie się, okazywanie sobie troski i współczucia. Również wilki (*Canis lupus*) są bardzo społeczne. W wilczym stadzie, liczącym na ogół kilka osobników, każdy ma swoją funkcję, np. kary wymierza samiec, który nigdy nie staje się samcem alfa. Co ciekawe, wymierzane kary mają niemal zawsze charakter symboliczny. Zachowania społeczne cechują także przecież niektóre owady, np. mrówki, pszczoły czy termity.

Mamy zatem szeroki zestaw przykładów pokazujących różne formy społecznych zachowań zwierząt, nie tylko niektórych gatunków ssaków, ani nawet nie tylko kręgowców. Niektóre z nich polegają na rozszerzającej się na coraz większe kręgi trosce o inne (nawet niespokrewnione) osobniki oraz przywiązaniu do partnera, inne nie. Niektóre z tych zachowań przypominają zachowania cenione przez nas, ludzi, a przynajmniej znaczną nas część (np. opiekuńczość samców norników preriowych lub wyjątkowa rzadkość zdrad u łabędzi czarnodziobych), inne nie. Można by zaryzykować tezę, że niektóre zachowania zwierzęce mogą budzić nasz ludzki podziw. Być może należałoby nawet powiedzieć, że są to zachowania mające cechy supererogacji (np. odwiedzanie przez dorosłe orangutany młodych w stworzonych przez człowieka schroniskach dla osieroconych, często niespokrewnionych orangutanich sierot).

Czy jednak, przyglądając się tym różnym formom zachowań społecznych ssaków, widzimy, jak chce Churchland, wyłaniająca się ewolucyjnie ścieżkę wiodącą wprost do typowo ludzkich zachowań moralnych? Nie. Czy owe wysoko cenione przez Autorkę w tej książce zachowania, a są przecież takie, a więc w szczególności np.: trwała troska o najbliższych czy przywiązanie do partnera, charakterystyczne są tylko dla ludzi? Też nie. Sam ich zestaw jest więc także problematyczny.

Oczywiście, nie oznacza to, że Churchland myli się całkowicie. To, że *Homo sapiens* jest z natury skłonny do współpracy, a współpraca sprzyja przetrwaniu gatunku, jest faktem dowiedzionym przez naukę, podobnie jak naukowym faktem jest zdolność rozpoznawania emocji czy intencji innych przedstawicieli naszego gatunku. Wiemy, albo często trafnie się domyślamy, co czują lub zamierzają inni, potrafimy sprawić im (również niespodziewaną) przyjemność, gdyż tak działają nasze mózgi; odpowiedzialne są za to w znacznym stopniu już zidentyfikowane ich struktury (np. neurony lustrzane) i/lub odpowiednie

związki chemiczne (np. OXT). Prawdopodobnie też to właśnie te, wskazane tu i w innych miejscach przez Churchland, mechanizmy doprowadziły do powstania społecznych norm – nauczyliśmy się jako gatunek, które zachowania *naszych współplemieńców* z obopólną korzyścią warto wspierać, a które należy poddawać karze. Prawdopodobnie także ten sam ewolucyjny rodowód ma mechanizm podejmowania decyzji, w tym decyzji dotyczących postępowania wobec innych ludzi.

Ale czy to wszystko mówi nam cokolwiek, *jak powinniśmy postępować*? Innymi słowy, czy dowiadując się tego, jak wyewoluowały nasze zachowania społeczne, dowiadujemy się czegoś o moralności? Czy zatem padają tu odpowiedzi na pytania etyczne? Moim zdaniem, nie.

Choć wydawać się może to komunałem: nauka mówi o tym, jak jest, a nie, jak być powinno, i nie może mówić o tym drugim. Churchland oczywiście doskonale wie, jak działa „gilotyna Hume’a”, zna także zarzut błędu naturalistycznego i stara się swój projekt przed tymi zarzutami obronić. Wskazuje, że rutynowe zastosowanie zasady, wedle której nie można wywieść *powinien z jest*, w stosunku do „naukowych podejść” do moralności jest niefortunne, gdyż zasada ta ogranicza się jedynie do tych form rozumowania, które spełniają wymogi *wynikania logicznego*, czy też, by użyć oryginalnego pojęcia Autorki, „wnioskowania dedukcyjnego”; my zaś (a dokładnie: nasze mózgi) w podejmowaniu decyzji, w tym także decyzji moralnych, *bardzo rzadko* myślimy w niezawodny logicznie sposób¹³.

Teza to, przynajmniej, odważna, na tyle jednak kontrowersyjna, że wymagająca niezależnego, silnego uzasadnienia, które nie pojawia się na łamach książki. Nadto, samo przyjęcie zawężonej interpretacji zasady o niemożności wyprowadzenia powinności z bycia, co zrobiła Churchland dla obrony swojego projektu, również budzi kontrowersje.

To, że współdziałając z innymi ludźmi, okazując im pomoc i życzliwość, czy sprawiając im przyjemność, my sami czujemy się dobrze, wiemy dobrze od dawna i niepotrzebna nam do tego nauka. Dlaczego czujemy się wtedy dobrze, jakie zakotwiczenie ma to w mózgu – to pytania, na które odpowiada neuronauka. Ale że powinniśmy być życzliwi i pomocni, że jest to słuszne i właściwe, tego żadna nauka nie mówi i powiedzieć nie może. Więc skąd to wiemy? Ścisłe mówiąc: nie wiemy. Czy powinno to nas martwić? Raczej nie – odpowie zapewne mądry życiowo moralista.

Paweł Dziliński
Uniwersytet Warszawski

13 Jak mówi: „Ogólnie rzecz biorąc, proces rozwiązywania problemów – zastanawiania się i rozumowania – nie wygląda jak proces obliczania lub stosowania algorytmu. [...] Istotny dla moich rozważań wniosek jest więc prosty: to, że nie można wyprowadzić powinności z bycia, ma bardzo małe znaczenie w rozważaniach nad rozwiązywaniem problemów występujących w świecie”. Tamże, s. 24-25.

Genealogia biopolityki

M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010 oraz M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2011

Na przekłady kolejnych tomów wykładów Michela Foucaulta musieliśmy czekać przeszło dziesięć lat¹. Dwa tomy: *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*² oraz *Narodziny biopolityki*³ będące zapisem wykładów, które Francuz prowadził w *Collège de France* odpowiednio w latach 1977/78 oraz 1978/79, zostały wydane w polskim przekładzie Michała Herera w 2010 i 2011 roku nakładem Wydawnictwa Naukowego PWN. Jak pisze francuski redaktor obu tomów Michel Senellart, tworzą one rodzaj dyptyku z uwagi na wspólną problematykę⁴. Obie książki dotyczą problemów związanych z pojęciem biowładzy, które robi we współczesnej filozofii zawrotną karierę. Świadczą o tym choćby nazwiska tych filozofów, którzy poddają pojęcie to krytycznej refleksji: Michael Hardt, Antonio Negri, Giorgio Agamben czy Roberto Esposito. To jednak właśnie myśli Foucaulta zawdzięczamy impuls do współczesnej refleksji nad tak zwaną biowładzą. Agamben zauważa co prawda, że życie biologiczne jako przedmiot zainteresowania polityki pojawia się już u Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej*⁵, jednak to przede wszystkim Foucault spowodował, że problematyka ta przebiła się do grupy najżywiej dyskutowanych zagadnień w filozofii XX i XXI wieku.

Pierwsze wzmianki dotyczące biowładzy pojawiają się u Foucaulta w wykładzie z 17 marca 1976 roku zamieszczonym w zbiorze *Trzeba bronić społeczeństwa*⁶ oraz w *Woli wiedzy*, pierwszym tomie *Historii seksualności*⁷. Biopolityka ukazana jest tam jako jeden z dwóch kierunków rozwoju władzy nad życiem; pierwszym byłaby władza dyscyplinarna, tresura ciała, anatomopolityka, drugim zaś właśnie „biopolityka populacji” koncentrująca się na „ciele-gatunku”, które stanowi podłoże wszelkich biologicznych procesów⁸. Ta nowa technologia władzy nie zrywa z dyscypliną, wykorzystuje ją i zaprzęga, by tak rzec, do własnych celów: do osaczenia człowieka jako gatunku biologicznego, do „etatyżacji biologiczności”, do regularyzacji wielogłowego ciała populacji⁹. Przedmiotem zainteresowania tej nowej technologii władzy są zatem śmiertelność, dzietność, problem starości, zachorowalność

1 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo KR 1998. Książka stanowi zapis wykładów, które Foucault wygłosił w *Collège de France* w latach 1975-1976.

2 Tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.

3 Tenże, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.

4 M. Senellart, *Umiejscowienie wykładów*, [w:] M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, dz. cyt., s. 451.

5 G. Agamben, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa, Prószyński i S-ka 2008, s. 13.

6 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 237-260.

7 Tenże, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa, Czytelnik 1995, s. 118-127.

8 Tamże, s. 121-122.

9 Tenże, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 237-244.

i inne procesy, które na poziomie jednostkowym wydają się przypadkowe, na poziomie populacji zaś układają się w statystyczne prawidłowości.

W dwóch omawianych tu tomach wykładów nie będziemy mieli zbyt wielu okazji, by przyrzeć się temu, czym jest sama biopolityka. Foucault podejmuje się w nich bowiem innego zadania. Chodzi mu mianowicie o określenie kontekstu, w jakim wyłania się biopolityka, o przeświecenie przemian, które ją umożliwiły, o odkopanie rozproszonych śladów nowego procesu urządzania, o zarysowanie źródeł pochodzenia „epoki krytycznego rozumu urządzającego”, które stanowią „zespół zjawisk i mechanizmów prowadzących do tego, że pewne zasadnicze cechy biologiczne gatunku ludzkiego mogły zostać włączone w obszar polityki, stając się przedmiotem pewnych politycznych strategii, pewnej ogólnej strategii władzy”¹⁰, czyli właśnie biowładzy. W wykładach filozof-archeolog skrupulatnie oczyszcza kolejne warstwy przeszłości biopolityki, nie tracąc jednak z oczu horyzontów współczesności i nie zapoznając pytania o to, co dla nas – dziś – znaczy biowładza.

Śmierć Boga, Cesarstwa i mądrości

Mówi się czasem o Leibnizu, że był ostatnim człowiekiem, który wiedział wszystko. Ta z pozoru niewinna uwaga, o której wspomina się w formie anegdoty, nabiera w wykładach Foucaulta poświęconych biowładzy, szerszego znaczenia. Okazuje się tu bowiem, że od około XVIII wieku ogarnięcie całości staje się niemożliwe. Nowa dziedzina wiedzy – ekonomia wyklucza możliwość spojrzenia z góry i sprowadzenia rozmaitych procesów polityczno-ekonomicznych do wspólnego mianownika oraz złożenie ich w jakiś całościowy kształt. Upada idea Cesarstwa i Kościoła, które miałyby objąć sobą wszystkie państwa i całą ludzkość. Mamy do czynienia z wielością państw i z wieloma religiami, z których każda proponuje własną wizję „prowadzenia się”. Bledną wskazania uniwersalnej mądrości, do której jednostka miałaby aspirować. Pojawia się człowiek kierujący się własnym interesem, który jest wpisany w interes wspólnoty. W ten sposób się go kontroluje, a także wytwarza, podtrzymuje i produkuje jego wolność w liberalizmie i neoliberalizmie, którym Foucault poświęca wiele miejsca w *Narodzinach biopolityki*. Biopolityka wyłania się niejako na przecięciu tych trzech śmierci: śmierci Boga, Cesarstwa i mądrości.

Śmierć Boga

W tomie *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* Foucault sporo miejsca poświęca przemianom duszpasterstwa i władzy pastoralnej, które w pełni dochodzą do głosu w chrześcijaństwie, po czym w wyniku buntów i stawiania oporu zaczynają pączkować różnymi obliczami reformacji i kontrreformacji, co skutkuje rozlicznymi propozycjami prowadzenia się i kontrprowadzenia. Bóg-pasterz umiera. Duszpasterstwu udaje się jednak rozbić greckie związanie sfery *oikos* z rodziną, ekonomia dusz zaczyna bowiem ogarniać nie tylko rodzinę, ale cały świat chrześcijański¹¹. Miejsce Boga zajmuje rozumna natura¹², co rodzi zainteresowanie procesami naturalnymi mającymi większą skalę niż sama tylko rodzina i posiadającymi określone skutki ekonomiczne. To zatem nie rodzina będzie centralnym zagadnieniem ekonomii, a populacja¹³. Celem polityki przestaje być podporządkowanie ludzi jakimś

10 Tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, dz. cyt., s. 23.

11 Tamże, s. 202.

12 Tamże, s. 243.

13 Tamże, s. 121-123.

nadrzędnym regułom narzucanym przez Boga lub suwerena. Chodzi raczej o ujęcie „żywiouli rzeczywistości”¹⁴, dynamiki świata i żyjących w nim ludzi w ich własnym ruchu. Pozwólmy ludziom robić swoje, pozwólmy światu biec własnym rytmem – to nowa zasada władzy. Na tym też zasadza się różnica między normalizacją dyscyplinarną a normalizacją urządzeń bezpieczeństwa¹⁵. W tym pierwszym przypadku Foucault mówi nawet nie o normalizacji, lecz o normowaniu: najpierw ustala się model, normę, a następnie dopasowuje doń ludzi, w wyniku czego powstaje podział normalne-nienormalne¹⁶. Urządzenie bezpieczeństwa, przeciwnie, będzie się opierać na tym, co dane¹⁷ i dopiero na tej podstawie będzie ustalać, co jest pożądane i co normalne, a w końcu także, co jest normą¹⁸. Władza zatem będzie jak cień śledzić poczynania człowieka, populacji i przemiany ich środowiska, by móc na tej podstawie określić normy i nie tyle nadzorować społeczeństwo, ile je kontrolować. Trzymać rękę na pulsie, nie zmieniając poszczególnych elementów zgodnie ze swoją wizją, lecz kontrolując je przez nie same i przez zmiany wprowadzane w ich otoczenie. Nową dziedziną wiedzy, która wychodzi naprzeciw władzy rozumianej jako urządzenie bezpieczeństwa, jest ekonomia polityczna¹⁹. To ekonomia bowiem jest „dziedziną ateistyczną, jedyną [...] obywatelką się bez Boga. Obywa się ona bez całości, powoli ujawniając nie tylko zbędność, ale i niemożliwość punktu widzenia suwerena, suwerennego spojrzenia na całość zarządzanego państwa”²⁰. Nowa technologia władzy zatem znalazła wsparcie w odpowiedniej dla siebie nowej formie wiedzy, która wyszła naprzeciw warunkom powoli wyłaniającej się biopolityki.

Śmierć Cesarstwa

Jak pisze Foucault: „Cesarstwo przestaje być formą, w której – zgodnie z oczekiwaniami czy marzeniami ludzi – zatrą się podziały między państwami”²¹. Śmierć Cesarstwa następuje dokładnie w 1648 roku, tj. w roku zawarcia traktatu westfalskiego²². To wówczas powstaje Europa, której tłem jest reszta świata. Europa ta jest zbiorem mniejszych i większych państw, nie pretenduje do uniwersalności, nie opiera się na hierarchii i dba o tak zwaną równowagę europejską, która chroni mniejsze państwa przed dominacją większych i w której żadne z najsilniejszych państw nie może podbić reszty i zyskać nad nimi przewagi. Naczelnym celem staje się więc bezpieczeństwo – każde państwo może się rozwijać tak, by nie zagrażać swoim rozwojem innym państwom²³. Stosunki z resztą świata oparte są zaś na ekonomicznej dominacji Europy²⁴, która czyni z reszty świata swoje kolonie będące przedłużeniem jej rynku zbytu²⁵. Europa to „relacyjne pole sił”²⁶, w jego ramach państwa konkurują ze sobą

14 Tamże, s. 70.

15 „Urządzenie bezpieczeństwa” to mechanizm władzy, który Foucault wyróżnia obok mechanizmów prawnych i dyscyplinarnych i uznaje za współczesny. Składa się nań m.in. poruszanie się w sferze prawdopodobieństwa zjawisk, rachunek zysków i strat oraz wartość średnia, optymalna, wyznaczająca granice akceptowalności danego zjawiska; patrz np. tamże, s. 28.

16 Tamże, s. 75.

17 Tamże, s. 44.

18 Tamże, s. 81 i nast.

19 Tamże, s. 98.

20 Tenże, *Narodziny biopolityki*, dz. cyt., s. 283 i nast.

21 Tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, dz. cyt., s. 293 i nast.

22 Tamże.

23 Tamże, s. 301-304.

24 Tamże, s. 301.

25 Tenże, *Narodziny biopolityki*, dz. cyt., s. 77.

26 Tenże, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, dz. cyt., s. 313.

oraz pomnażają swoje siły przy użyciu dwóch technologii politycznych: dyplomatyczno-militarnych i policyjnych. Dzięki tym technologiom każde z państw zachowuje równorzędną pozycję, zdobywa wiedzę o innych państwach, ale także przekuwa indywidualne szczęście obywateli na coś użytecznego dla państwa²⁷.

Śmierć mądrości

Owo dbanie nie tylko o byt, lecz także o dobrobyt obywateli, który ma się pokryć z pomysłnością państwa, zazębia się z zagadnieniem podmiotu interesu. O ile wcześniej władza widziała w swoich strukturach nawiązanie do mądrości i prawdy, które wyrastały na gruncie całościowej wizji świata, o tyle współcześnie na pierwszy plan wychodzi racjonalność. Wraz z Kościołem i Cesarstwem odeszła zatem także i mądrość, dzięki której władza miała być oparta na rozpoznaniu prawdy, nadeszła zaś epoka interesu. Jednostka w tym nowym ujęciu ma dbać przede wszystkim o własny egoistyczny interes. Brak ingerencji państwa w te indywidualne dążenia jest kluczem do jego sukcesu. Mamy bowiem do czynienia z mechaniką, „w ramach której wola każdego samoczynnie i jak gdyby bezwiednie harmonizuje z interesem innych”²⁸. Człowiek stał się tu spekulantem na giełdzie interesów, interesuje się czymś, ponieważ ma w tym interes, zysk, korzyść, użytek; manipuluje grą interesów w imię zasad konkurencyjności rynku. Wyłania się stąd człowiek ekonomiczny, to znaczy człowiek przedsiębiorstwa, człowiek jako „przedsiębiorca samego siebie”, „będący swym własnym kapitałem, swym własnym producentem i źródłem dochodów”²⁹, który jest jednocześnie inwestycją i inwestorem. Jesteśmy swym własnym kapitałem, inwestujemy w samych siebie i w naszą przyszłość, nasze dzieci i edukacja to także inwestycje. Współcześnie korporacje sprzedają wartości (nie chodzi zatem o ich właściwe rozpoznanie, zdefiniowanie, wcielanie czy realizowanie) – dobre zdrowie, dobre życie, dobrą rodzinę, angażują się w projekty o charakterze społecznym i humanitarnym, tworząc i definiując przestrzeń dla nawiązywania relacji między ludźmi. Ta ekonomiczna metaforyka jest obecnie wszechogarniająca, dotyczy nawet (a może raczej przede wszystkim) tego, co wydaje się – na pierwszy rzut oka – nie mieć ekonomicznego charakteru. W ten sposób władza zakrada się tam, gdzie się jej nie spodziewamy, na tym polega jej spryt i podstęp. Pytaniem przy tym zasadniczym, które wynika z logiki dzieła Foucaulta, jest pytanie postawione przez Gillesa Deleuze’a w *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*: Jak możemy stawiać opór temu społeczeństwu-przedsiębiorstwu, jaka broń będzie skutecznie się mu przeciwstawiała?³⁰ Jak sądzę, współczesne rozważania nad biowładzą stanowią właśnie próbę zrozumienia zjawiska kontroli i odnalezienia skutecznego antidotum na tę propozycję urządzającego rozumu.

Ślady Darwina

Jacques Derrida w zbiorze *L'Animal que donc je suis* twierdził, iż filozofia borykająca się z problemem antropocentryzmu musi przede wszystkim przepracować cios zadany ludzkości przez Charlesa Darwina³¹. W ostatnim czasie obserwujemy wzrost zainteresowania Darwinem, próbę spojrzenia na brytyjskiego ewolucjonistę poza paradygmatami socjobiologicznymi.

27 Tamże, s. 331.

28 Tenże, *Narodziny biopolityki*, dz. cyt., s. 276.

29 Tamże, s. 231.

30 G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, [w:] tegoż, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu 2007, s. 184, 188.

31 J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, przeł. D. Wills, New York, Fordham University Press 2008, s. 136.

To zainteresowanie, jak sądzę, zawdzięczamy również Foucaultowi i jego podkreśleniu wagi Darwina w przemianach, które skutkowały przejściem od historii naturalnej do biologii. Zdaniem Foucaulta to Darwin odkrył populację jako pośredniczącą między organizmem a środowiskiem³². Populacja stała się zaś kluczowym punktem odniesienia dla biowładzy – to populację jako całość należy kontrolować i w oparciu o obserwację populacji jako „zbioru zjawisk o charakterze naturalnym”³³ powstają rozmaite praktyki władzy. Populacja, jak wskazuje francuski myśliciel, jest czymś, co z jednej strony należy do świata przyrody ożywionej, z drugiej zaś otwiera się na różnego rodzaju ingerencje w środowisko naturalne³⁴. Czyni zatem człowieka „urządzalnym”, otwiera drogę do sprawowania nad nim kontroli.

W podobny sposób Foucault analizuje pojawienie się społeczeństwa obywatelskiego. Zagadnienie populacji, które skierowało zainteresowanie rozumu zarządzającego na zjawiska naturalne, umożliwiło pojęcie naturalności społeczeństwa. Społeczeństwo obywatelskie wyłania się „naturalnie” jako bufor pomiędzy rządem a rządzonymi³⁵. Odwołanie do Darwina umożliwiło odkrycie procesu interwencji władzy nie w jednostki poprzez ich ujarzmianie, lecz w środowisko ich życia. Dzięki tej ingerencji jednostka poddana jest kontroli, odpowiada bowiem ona na zmiany zachodzące w jej otoczeniu; jest zatem jednocześnie podatna na rządzenie i zachowuje poczucie wolności. Paradoks polega tu na tym, że jednostka jest *wytwarzana* jako wolna³⁶. To foucaultowskie użycie Darwina jest oczywiście tylko jedną z możliwości współczesnego przepracowania darwinizmu. W świetle słów Derridy warto jednak o niej wspomnieć, mając na uwadze popularność zagadnień związanych z biowładzą w dzisiejszej filozofii.

Wiele głosów, wiele spojrzeń

Lektura wykładów Foucaulta jest lekturą szczególną. Mamy tu bowiem do czynienia z pracą filozofa na gorąco, uchwyconą niejako w momencie dziania się, niedokończoną, otwartą na zawsze, niepokojąco przeplatającą historię z aktualnością. Foucault analizuje teksty historyczne i filozoficzne. Gubi przy tym tropy i śledzi ścieżki władzy, nie udając wcale, że kontroluje erupcję pojęć i tropów, które wyłaniają się z jego własnych słów. Maria Solarska w książce *Historia zrewoltowana* napisała, że być może Foucaulta można jedynie usłyszeć. Miała na myśli ogromne wrażenie, jakie wywarły na niej wykłady filozofa emitowane w radiu *France Culture*³⁷. Mimo wszystko jednak lektura wykładów zdaje się umożliwiać nam usłyszenie echa głosu filozofa. Czytając Foucaulta, widzimy, jak uzyskuje on „efekt pomnożenia samego siebie”. Wyłania się przed nami obraz filozofa, który mówiąc, zdawał się być „nie dającą się opanować bandą szympanсів triumfatorów, erudycyjnych i zadziornych”, „hydrą oratorską”³⁸, który nacierał na słuchacza natłokiem kończyn, gestów, spojrzeń, pomruków, pojęć, hipotez, skojarzeń, śladów, tropów porzucanych i podejmowanych na nowo z innej perspektywy. Lektura sprawia, iż wydaje nam się, że mówi do nas kilka osób jednocześnie.

32 M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, dz. cyt., s. 99.

33 Tamże, s. 355.

34 Tamże, s. 96.

35 Tenże, *Narodziny biopolityki*, dz. cyt., s. 288, 293.

36 Tamże, s. 87.

37 M. Solarska, *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza terażniejszości i projekt przyszłości*, Poznań, IH UAM 2006, s. 168 i nast.

38 C. Jaeglé, *Portret oratorski Gillesa Deleuze'a o kocim spojrzeniu*, przeł. M. Jacyno, Warszawa, Oficyna Naukowa 2013, s. 31 i nast.

Ta osobliwość tekstu Foucaulta powoduje, że rozczarowani będą ci, którzy po lekturze oczekiwali skondensowanych analiz, przystępnie wyłożonych definicji czy zwięzłej charakterystyki biowładzy. Powyżej zarysowana treść wykładów to jedynie wybór spośród wielości pojawiających się w obu książkach wątków. Taka skrótowa i wybiórcza prezentacja treści ma na celu uchwycenie korzeni biopolityki i pokazanie obszarów jej wyłaniania się. Wykłady Foucaulta z *Collège de France* to książki przede wszystkim dla tych, których interesuje droga myśli (a w szczególności jej manowce), śledzenie rozmaitych tropów wyłaniających się na marginesach i w przypisach, żywe filozofowanie, które budzi przeszłość dla terażniejszości i przyszłości.

Foucault patrzy na świat przez swoje dwuogniskowe okulary³⁹, widzi dokładnie to, co znajduje się w tle, co majaczy na horyzoncie i to, co wyłania się na pierwszym planie. Czytając jego wykłady, musimy przystosować swoje soczewki do szybkiej akomodacji, zmiany perspektyw, błyskawicznego dostosowywania ostrości widzenia raz do odległych, raz do bliskich planów. Jednocześnie nie wolno nam stracić z oczu własnej perspektywy, która zasili foucaultowską myśl kontrprzykładem, kontrpropozycją, sposobem kontrprowadzenia się, aktem oporu, z którego rodzi się spór, a więc polityka.

Monika Rogowska-Stangret
Uniwersytet Warszawski

39 Tu ponownie odwołuję się do obserwacji poczynionej przez M. Solarską w: M. Solarśka, Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza terażniejszości i projekt przyszłości, dz. cyt., s. 11 i nast.