

Edyta B. Pietrzak
Politechnika Łódzka
ORCID: 0000-0003-1878-7545

Współczesne teorie społeczeństwa obywatelskiego w świetle antropocenu¹

Kategoria społeczeństwa obywatelskiego miewa okresy popularności, kiedy to dużo się o niej pisze i dyskutuje oraz okresy, kiedy odchodzi w cień wypierana przez inne problemy polityczne. Najważniejszymi pojęciami teorii polityki drugiej połowy XX wieku były demokracja i sprawiedliwość. Obywatelstwo było wobec nich tylko pojęciem pochodnym i sprowadzało się w znacznej mierze do posiadania praw. Jednakże to właśnie za sprawą procesu poszerzania się katalogu praw o prawa obywatelskie wieku XVIII, prawa polityczne w wieku XIX i prawa społeczne w wieku XX, poszerzała się także grupa obywateli. O ile więc pod koniec lat 70. mówiono, że społeczeństwo obywatelskie wyszło z mody, to już na początku lat 90. za sprawą demokratycznych przemian w Europie Środkowo-Wschodniej było na ustach wszystkich. Nastąpił tzw. zwrot deliberacyjny i teoretycy demokracji zaczęli interesować się procesem debaty publicznej (*deliberation*) kształtującym opinię publiczną. W tym samym czasie miał miejsce także zwrot w kierunku teorii obywatelstwa (Dryzek 2000) i z czasem zaczęło pojawiać się coraz więcej głosów optujących za stwierdzeniem, że obywatelstwo powinno odgrywać normatywną rolę w teorii polityki.

Właśnie w obszarze teorii polityki i myśli politycznej należy umiejscowić ten artykuł. Jest on prezentacją badań opartych na analizie i interpretacji tekstów, a nie badaniu zjawisk czy praktycznych przedsięwzięć. Słowo „teoria” pochodzi wszakże od greckiego *theatai* (obserwatorzy). Obserwując, przyjmujemy punkt widzenia niedostępny dla biorących udział w akcji lub

¹ Tekst jest polską, zmodyfikowaną wersją angielskiej publikacji E. B. Pietrzak, *Is the Idea of a global Civil Society Still Attractive? Local, Global and Transnational Citizenship in the Era of the Anthropocene*, “The International Journal of Interdisciplinary Global Studies”, vol. 16, issue 2, 2021.

spektaklu. Jak zauważa Hannah Arendt, tylko obserwatorzy zajmują miejsce pozwalające im oglądać sztukę w całości, a wycofanie się poza grę jest warunkiem rozumienia jej sensu (Arendt 1977, 93). Podstawą do zrozumienia, wyjaśnienia i uzasadnienia przedstawionych tu zagadnień jest zatem sztuka rozumienia, czyli hermeneutyka (Gadamer 2004). W tym artykule przyglądam się teoriom społeczeństwa obywatelskiego, a za podstawę ich klasyfikacji przyjmuję zasugerowane przez Reinharta Kosellecka kryterium rozszerzania się praw obywatelskich. Będą to więc teorie o wymiarze lokalnym, globalnym i transnarodowym. Posłużą mi one za odniesienie do tytułowej koncepcji antropocenu, będącej jedną z ciekawszych współczesnych prądów w naukach społecznych, a także kontekstem dla możliwości nowego odczytania idei społeczeństwa obywatelskiego. Możemy bowiem postawić hipotezę, że motywem skłaniającym do organizowania się społeczeństwa obywatelskiego w aspekcie globalnym jest nieposłuszeństwo obywatelskie ruchów społecznych próbujących przezwyciężyć marazm antropocenu.

Struktura prezentowanego opracowania składa się z trzech części. Pierwsza dotyczy zagadnienia społeczeństwa obywatelskiego, druga teorii antropocenu, a trzecia, łącząca dwie poprzednie, ukazuje kategorię społeczeństwa obywatelskiego w dobie antropocenu. Sama kategoria antropocenu została tu przedstawiona jako kontekst z zakresu teorii politycznej do omówienia zmian zachodzących we współczesnym społeczeństwie obywatelskim, zwłaszcza w jego globalnym wymiarze.

Społeczeństwo obywatelskie jako teoria o wymiarze lokalnym

Klasyfikację współczesnych teorii społeczeństwa obywatelskiego oprócz możemy na dwóch modelach: dwu- i trójdzielnym (Pietrzyk-Reeves 2015, 115-116). Model dwudzielny, oparty na tradycji Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Karola Marksa oraz koncepcji liberalnej, ujmuje społeczeństwo obywatelskie jako różne od państwa, ale obejmujące sferę ekonomii będącą jego jądrem. Tu kluczowe są ujęcia Johna Keane'a (Kean 1988a, 1988b, 2001), Darrowa Schectera (Scheter 2000) i Ernesta Gellnera (Gellner 1994). Model trójdzielny zaś opiera się na tradycji Alexisa de Tocqueville'a i Antonio Gramsciego, w których społeczeństwo obywatelskie oddzielone jest od państwa oraz od sfery ekonomii. Tworzą go koncepcje Jeana Cohena (Cohen, Arato 1994) i Andrew Arata (Arato 2000) oraz Jürgena Habermasa (Habermas 1995).

Cechą charakterystyczną typowego dla teorii o wymiarze lokalnym modelu społeczeństwa obywatelskiego rozwijającego się w latach 90. XX wieku jest obszar jego funkcjonowania umiejscowiony między sferą polityczną a prywatną w postaci tzw. trzeciego sektora. Podstawowym zagadnieniem jest tu kwestia lokowania społeczeństwa obywatelskiego w ramach państwa

lub poza nim. O ile stanowisko socjaldemokratyczne koncentruje się na tezie, że społeczeństwo obywatelskie nie może istnieć bez pomocy państwa, które musi regulować konflikty, naprawiać nierówności wynikające z siły i słabości różnych grup, zapobiegać wykluczeniu i działać na rzecz wolności politycznej i pluralizmu, to stanowisko związane z liberalizmem opiera się na autonomii i wolności jednostek i obronie ich przed władzą urzędników państwowych. W interpretacji komunitariańskiej społeczeństwo obywatelskie to natomiast wspólnota, w której istnieją afektywne relacje, wspólne wartości, normy, historia i tożsamość oraz nastawienie na realizację dobra wspólnego, a także wysoki poziom wrażliwości na potrzeby członków grupy. Szczególną rolę w krzewieniu takiej idei społeczeństwa obywatelskiego mają amerykańscy komunitarianie tacy, jak Charles Taylor (1990), Amitai Etzioni (1991, 1993, 2000), Michael Walzer (1998), Michael Sandel (1982), Alisdair MacIntyre (1988), którzy pokazali, że liberalne obywatelstwo jest powiązane z liberalnymi prawami jednostki, ale także z ideami przynależności do konkretnej wspólnoty.

W dobie ponowoczesności metafora trzeciego sektora powoli ulegała rozmyciu. Społeczeństwo obywatelskie przestało być już mediatorem między kapitałem a suwerennością, zostało wchłonięte przez państwo. Na skutek tego pojawiło się w państwie mnóstwo elementów koordynowanych dotąd przez społeczeństwo obywatelskie. Jednocześnie zostało także wchłonięte przez struktury intymne, jak rodzina, seksualność czy płeć, czego skutkiem w życiu prywatnym pojawiło się szereg elementów dotąd wiązanych z władzą. Przestało funkcjonować pojęcie społeczeństwa obywatelskiego jako zorganizowanego systemu administrowania na rzecz mobilności, plastyczności i nieustannego różnicowania się gatunku ludzkiego. Co więcej, wraz z tym, jak współczesna demokracja stawała się coraz bardziej kosmopolityczna, obywatelstwo nie mogło już być budowane tylko w odniesieniu do perspektywy narodowej. Powstały więc ponadnarodowe koncepcje obywatelstwa.

Społeczeństwo obywatelskie jako teoria o wymiarze globalnym

O ponadnarodowych sieciach, organizacjach i relacjach napisano tak wiele, że same te teksty w jakimś sensie wywołały ideę globalnego społeczeństwa obywatelskiego (Sters 2008, 32). Jej powstanie jest udokumentowane w roczniku *Global Civil Society* wydawanym przez London School of Economics, redagowanym przez Mary Kaldor, Helmuta Anheiera i Marlies Glasius. Do najważniejszych publikacji na ten temat należą: *Toward a Global Civil Society* Micheala Walzera (1995), *Global Community: The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World* Akiry Iriye (2002), *One World: The Ethics of Globalization* Petera Singera (2002), *Global Civil Society?*

Johna Keane'a (2003), będąca próbą skonceptualizowania globalnego modelu społeczeństwa obywatelskiego oraz *The Global Civil Society. An Answer to War* Mary Kaldor (2003) lub praca *From Empire to Community: A New Approach to International Relations* Amitaia Etzioniego (2004). Trzeba tu także wspomnieć dzieła Urlicha Becka (1988, 2005) oraz Manuela Castellsa (1997, 2000) czy Davida Helda (1999, 2004).

Przyczynami powstania globalnego społeczeństwa obywatelskiego i zarazem najbardziej wyrazistymi cechami je charakteryzującymi są: ryzyko i rozwój technologii. Powszechne odczuwanie ryzyka (Beck 1988), które jako najbardziej demokratyczne ze współczesnych zjawisk, opisane przez Becka w słynnym *Spółczesnym ryzyku*, oplata cały świat. Odczucie to sprzyja także wytwarzaniu się wspólnoty ryzyka i wspólnemu podejmowaniu pracy na rzecz jego eliminacji lub przynajmniej oswojenia go. Rozwój technologii natomiast spowodował, że pojawił się nowy — następujący po modelu Maxa Webera (1978) przedstawiającym społeczeństwo jako mechanizm biurokracji czy modelu Georga Ritzera (1993) opisującym społeczeństwo jako restaurację McDonalds — model współczesnego społeczeństwa. Cokolwiek byśmy powiedzieli o globalnym społeczeństwie obywatelskim, nie istniałoby ono bez sieci. I choć trudno wyobrazić sobie społeczeństwo pozbawione granic, to sieci ich nie mają, są otwarte, rozszerzają się i kurczą w zależności od interesów i wartości. Skupiająca się wokół sieci społeczna dynamika prowadzi do zaniku społeczeństwa jako stabilnej formy organizacji (Castells 2013).

Dlatego globalne społeczeństwo to ogół struktur i działań mieszczących się na przecięciu sfery państwa, sfery prywatnej i sfery gospodarczej, których celem nie jest rządzenie państwem ani osiąganie zysku ekonomicznego, lecz wpływ na władzę i jej monitorowanie. W odróżnieniu od wcześniejszych modeli społeczeństwa obywatelskiego, które odwołują się do władzy lokalnej, tutaj władza pojmowana jest globalnie. Trwałe struktury zastępowane są tu przez luźne koalicje i spontaniczne ruchy nieformalne. Aktorzy globalnego społeczeństwa obywatelskiego z jednej strony zdani są na państwa, a z drugiej strony są głównymi przeciwnikami państw i koncernów ekonomicznych. Mobilizacja globalnego społeczeństwa polega na dostarczeniu informacji przez organizacje społeczne korzystające z mediów spoza głównego nurtu oraz wzbudzeniu oburzenia. Globalne społeczeństwo jest wielopoziomową, gęsto powiązaną przestrzenią istniejącą w relacjach i dynamice społecznej. Charakteryzuje je pokojowe nastawienie i organizowanie się przeciwko przemocy i nietolerancji, dążenie do zapewnienia wolności, równości i solidarności za sprawą organizacji pozarządowych, które funkcjonują we wszystkich zakątkach świata oraz odpowiedzialność za świat. Tak jak inne modele ten typ społeczeństwa obywatelskiego koncentruje się wokół kategorii Arystote-

lesowskiego dobra wspólnego. Umiejscawiane jest ono jednak już nie w perspektywie *polis*, ale w perspektywie *kosmos*.

Teoria globalnego społeczeństwa obywatelskiego poddana została ostrej krytyce. Głównym jej powodem był jej normatywny charakter. Odnosiła bowiem się bardziej do pozytywnej wizji niż do stanu faktycznego. Pierwszym argumentem tych ataków był zarzut, że opisuje kategorię czysto teoretyczną i niespotykaną w życiu politycznym.

Społeczeństwo obywatelskie jako teoria o wymiarze transnarodowym

W związku z krytyką teorii globalnego społeczeństwa obywatelskiego, a także wydarzeniami politycznymi, jak np. kryzys finansowy w 2008 r., aneksja Krymu, kryzys migracyjny czy pandemia Covid-19, czy wreszcie rosyjska inwazja na Ukrainę, spójne wizje globalnego społeczeństwa zmuszeni byliśmy odłożyć. Teoretycy nie odeszli jednak zupełnie od koncepcji obywatelstwa i ich wpływu na realne życie polityczne. Dostosowali je natomiast do panujących warunków. Już w pierwszej dekadzie XXI wieku pojawiły się w związku z tym propozycje widzenia społeczeństwa obywatelskiego w optyce transnarodowej.² Nawet w sytuacji kryzysowej zmuszeni jesteśmy bowiem do współdziałania. Za sprawą zmian, jakie w prowadziła w nasze życie globalizacja, nie ma już możliwości odgradzenia się od świata w lokalnych państwach narodowych. Konieczne jest współdziałanie.

Za podmioty transnarodowe uznaje się pozapaństwowych, pozarządowych, niesuwerennych i nieterytoryalnych uczestników, których działalność świadomie przekracza granice państw i wywiera wpływ na stosunki wewnątrzpaństwowe i międzynarodowe. Różnego rodzaju organizacje obywateli wykraczające w swych działaniach poza obszar granic narodowych, zorientowane wokół wspólnych celów, interesów bądź projektów, zalicza się do transnarodowej działalności obywatelskiej. *Transnational networks* to jednak również nieformalne powiązania, tj. łańcuchy migracyjne, organizacje religijne czy działalność przestępcza. Rozkwit sieci transnarodowych jako ro-

² Idea transnarodowości, jaką znamy obecnie, pojawiła się w naukach społecznych już na początku lat 70. XX w. jako reakcja na rosnącą złożoność rzeczywistości społeczno-kulturowej, hybrydyczność i wielość przynależności poszczególnych jednostek. W najszerszym rozumieniu odwołuje się do wspólnoty kulturowej, powiązań komunikacyjnych i regulacji społecznych przekraczających granice państw narodowych i zachodzi w wymiarach: ekonomicznym, polityczno-prawnym, społecznym czy kulturowym jako wielolokalny proces (*plurilocal*) odbywający się na różnych poziomach geograficznych: lokalnym, mikroregionalnym, narodowym, makroregionalnym i globalnym. „Jednocześnie termin zwraca uwagę, na to co neguje, czyli znaczenie tego, co narodowe” (Hannerz 1993, 6).

dzaju aktywności w społeczeństwie obywatelskim koresponduje z modelem deliberatywnej demokracji, zakładającej autonomiczność i komunikację jako podstawy wypracowywania wspólnych działań w sferze publicznej. Efektem takiego modelu integracji jest rozumienie instytucji i zarządzania na szczeblu wspólnoty w kategoriach transnarodowych (*transnational governance*).

Do najbardziej znanych publikacji wykorzystujących termin społeczeństwa transnarodowego należą prace *Creating Credibility: Legitimacy and Accountability for Transnational Civil Society* (Batiwala 2006) oraz *Transnational Civil Society: An Introduction* L. Davida Browna (2008), jak również *The Third Force: The Rise of Transnational Civil Society* Ann Florini (1999). Brown pisze o transnarodowej arenie, która pojawiła się wraz z rozwojem globalizacji. Arena ta daje możliwości rozwoju organizacjom pozarządowym, a tym samym społeczeństwu obywatelskiemu, których nigdy wcześniej nie było. Do rozwiązania lokalnych problemów nie wystarcza bowiem działać lokalnie, trzeba wznieść się na poziom ponadlokalny i ponadnarodowy.

Czym różni się teoria transnarodowa społeczeństwa obywatelskiego od globalnej? Nie odwołuje się do idei wspólnoty konstruowanej ponad podziałami, a raczej oparta jest na wielości i różnorodności oraz przypomnieniu idei państwa narodowego i tożsamości narodowej podmiotów. Pozostaje ona jak sama nazwa wskazuje na poziomie relacji między nimi. Co więcej, o ile globalne społeczeństwo obywatelskie to raczej kategoria ponadhierarchiczna i ponadstrukturalna, bezgraniczna wspólnota, o tyle określenie „transnarodowy” stosowane jest w kontekście ruchów społecznych, organizacji lub instytucji, a przede wszystkim sieci oraz aktorów sfery publicznej. Odnosi się ono zatem bardziej do praktyki polityczno-prawnej aktorów transnarodowych.

Teoria antropocenu

Bruno Latour uważa, że antropocen to podarunek badaczy z zakresu nauk ścisłych dla humanistów (2014). Tymi badaczami byli amerykański biolog Eugene F. Stroemer i holenderski badacz atmosfery Paul J. Crutzen, którzy zasugerowali, by współczesną epokę geologiczną nazwać antropoceniem (Crutzen, Stroemer 2000, 17-18). Pisali o zakresie i wpływie człowieka na planetę i zasugerowali, że stał się on siłą o znaczeniu geologicznym. To człowiek dokonuje bowiem modyfikacji parametrów systemów planetarnych, a nawet przekracza granice plantarne, zmieniając klimat, degradując glebę, zakwaszając oceany, zaburzając cykle biochemiczne i przyczyniając się do utraty bioróżnorodności. Symbolicznym początkiem antropocenu była dla Stroemera i Crutzena rewolucja przemysłowa i opatentowanie silnika parowego przez Jamesa Watta (1784).

W mediach głównego nurtu antropocen zaistniał w 2010 roku, a w 2014 hasło to zostało dodane do *The Oxford English Dictionary*. Wydawane są także profesjonalne czasopisma naukowe poświęcone wyłącznie tematyce antropocenu: „The Anthropocene Review“, „The Anthropocene“ czy „Elementa. Science of the Anthropocene“. Mówi się nawet o wielowymiarowym, interdyscyplinarnym zwrocie w stronę antropocenu (Nixon 2014), który może stać się najważniejszą dyskusją XXI w.

Antropocen zdefiniowano jako epokę, w której obsewujemy aktywne ingerowanie człowieka w procesy kierujące geologiczną ewolucją planety (Angus 2016, 53). Idea ta ucieleśnia wyzwania teoretyczne, dylematy filozoficzne, napięcia aksjologiczne i obawy niestabilnego stulecia, w którym żyjemy. Lokuje również pytanie o zakres ludzkiej sprawczości i odpowiedzialności. Zatem debata o *homo sapiens* jako gatunku w znaczeniu geologicznym przypieczętowała konieczność ustanowienia odpowiedzialności człowieka za systemy planetarne. To istotna kwestia w analizie zagadnienia społeczeństwa obywatelskiego w kontekście jego zakresu lokalnego, globalnego, czy transnarodowego. Skoro problem kryzysu ekologicznego jest w swym rdzeniu jak najbardziej planetarny, nie mamy już odwrotu od koncepcji społeczeństwa obywatelskiego opartego na globalnej odpowiedzialności za planetę we wspomnianym sensie *kosmos*.

Współczesne dyskusje środowiskowe stale redefiniują to, co uznajemy za wartość ochrony (Dryzek 1997), a jednym z podstawowych zagadnień w dyskusji o antropocenie jest nieodwracalna utrata natury, bioróżnorodności i stabilności klimatycznej. W dyskusjach tych uwydatnia się też zagadnienie hipersprawczości człowieka (Proctor 2013, 83-92). Modyfikując własne otoczenie, dokonaliśmy nieznaną dotąd redystrybucji sprawczości, w wyniku czego świat dotąd znany i rozumiany przestał być rozpoznawalny. Z pewnością *homo sapiens* jako siła o znaczeniu geologicznym zajmuje zupełnie inną pozycję niż jakikolwiek inny gatunek. Wracamy tu do pytania o dopuszczalny zakres ludzkiej wolności. Do jakiego stopnia mamy prawo ingerować w funkcjonowanie atmosfery, litosfery i hydrosfery? Czy wolno dopuścić do klimatycznej inżynierii człowieka?

W trudnych warunkach niestabilności antropocenu, epoce inżynierii klimatu i projektów terraformowania należy na nowo przemyśleć pojęcie wolności i zdefiniować je w kierunku rozsądnej odpowiedzialności planetarnej. Antropocen to epoka, w której decyzje inwestycyjne mają wymiar geologiczny, polityczny i egzystencjalny, a gospodarka globalna musi być ujmowana jako siła sprawcza kształtująca biosferę (Dalby 2016, 33-51). Czy w sferze publicznej toczy się debata, że ze względu na granice planetarne już w pierwszej połowie XXI wieku będziemy potrzebowali głębokich zmian społecznych i ekonomicznych? Jak zatem urzeczywistnić marzenie o pla-

netarnej odpowiedzialności? Postulaty globalnej odpowiedzialności i zrównoważonego rozwoju uczyniono przedmiotami międzynarodowej dyskusji podczas konferencji ONZ „Szczyt Ziemi” w Rio de Janeiro już w 1992 r. Etyka odpowiedzialności globalnej krystalizuje się dzięki refleksji na temat wzrastającej sprawczości człowieka w dobie cywilizacji przemysłowej i broni masowej zagłady i podejmuje problematykę zagrożeń dla przyszłości cywilizacji. Odpowiedzialność globalna rozumiana jest zaś jako odpowiedzialność za obecne i dalsze trwanie ludzkości na Ziemi. Idea odpowiedzialności globalnej łączy się również z pytaniem, kto jest tej odpowiedzialności podmiotem i jaki jest zakres jego sprawczości i wolności. Dodatkowo pojawia się tu pytanie wobec jakich instancji odpowiedzialność o wymiarze globalnym powinna być ponoszona? Czy chodzi tu o naturę czy przyszłe pokolenia?

Trzeba także zauważyć, że kondycję refleksji antropocenu cechują rozczarowanie i bezradność. Określa się ją jako epokę wyparcia, krótkowzroczności i chowania głowy w piasek denializmu (szczególnie w aspekcie *climate change denial*), a nawet — o czym pisze Ewa Bińczyk — marazmu. Marazm antropocenu wiąże się z irracjonalnością wpisaną w dominujący system gospodarczy późnego neoliberalnego kapitalizmu niedostrzegającego kosztów środowiskowych. Parafrazuąc indiańskie przysłowie: „System rozpozna, że nie można jeść pieniędzy dopiero wtedy, gdy zostanie ścięte ostatnie drzewo — nie wcześniej” (Foster 2009, 206). Kolonizacja świata społecznego przez logikę zysku i myślenie prorynkowe sprawia, że wyobraźnia społeczna wykazuje oznaki zmęczenia. Efektem jest marazm środowiskowy i deficyt refleksji środowiskowej (Polanyi 1947, 115). Wartości alternatywne wobec wzrostu gospodarczego jak czas wolny czy społeczne poczucie dobrobytu nieczęsto są brane pod uwagę. Marazm wzmacniają też uwarunkowania geopolityczne, brak woli działania, solidarności i zaufania na poziomie międzypaństwowym. Władza i sprawczość koncernów paliwowych, przemysłu wydobywczego i motoryzacyjnego doprowadziły do tworzenia kampanii dezinformacyjnych wzmacniających denializm. Kolejną przyczyną marazmu jest zła kondycja współczesnych systemów demokratycznych, gdzie polityczna apatia obywateli opiera się na wsobności kultury konsumeryzmu państw rozwiniętych, w których dominują postawy indywidualistyczne i brak miejsca na troskę o dobro wspólne (Bińczyk 2018, 275).

Kondycja moralna antropocenu to kondycja niepowetowanych strat, utraconych szans, utraty przyszłości i planety. Dlatego dyskusje o antropocenie napędzane są także przez lęk o utratę kontroli i równowagi. Chodzi tu po pytanie, czy posunęliśmy się już jako ludzkość tak daleko, że świat wymyka nam się spod kontroli?

Stawką jest tu sterowalność i przewidywalność w aspekcie społecznym, polityczno-prawnym i organizacyjnym. Cała dyskusja wokół antropo-

cenu koncentruje się na kwestii, czy taką sterowalność można osiągnąć lub utrzymać na obecnym poziomie. Programy polityki niskoemisyjnej, zrównoważonego rozwoju, polityki natury, postwzrostu koncentrują się wokół współistnienia na zasadach podlegających stabilnemu planowaniu, bez konfliktów, kryzysów i zapaści. Od nas zależy przyszłość uwarunkowań, dzięki którym możliwe jest przetrwanie ekosystemów umożliwiających trwanie rolnictwa. By zmiany klimatyczne, podnoszenie się poziomu wód i oceanów, susze i anomalie nie doprowadziły do konfliktów rozsadzających systemy polityczne i prawne. Dlatego właśnie zagrożenie klimatyczne dotyczy przede wszystkim społeczeństwa, świata ludzi, a nie samej planety jako takiej.

Co istotne, sugestia ustanowienia antropocenu epoką geologiczną pojawiła się wśród przedstawicieli nauk ścisłych wtedy, kiedy przedstawiciele nauk humanistycznych zaczęli poważnie rozważać porzucenie antropocentryzmu, czyli sposobu myślenia stawiającego w centrum człowieka i wyróżniającego wszystko, co ludzkie. W dyscyplinach takich jak antropologia, etyka środowiskowa czy studia nad nauką i technologią dyskutowano o dokonaniu zwrotu postantropocentrycznego, podkreślając wartość wielogatunkowej sprawiedliwości. Zmianom tym towarzyszyły postulaty tworzenia stanowisk posthumanistycznych, korekt teorii społecznych i rozwijania ekologii politycznej, której celem miałyby być troska o stabilną przyszłość zbiorowości, jaką tworzą ludzie i czynniki pozaludzkie, nie zaś o przyrodę czy społeczeństwo, do czego przekonał analityków Bruno Latour. Uważał, że nie ma już sensu stosować retoryki ochrony natury (2011). Dlatego ważnym punktem dyskusji o antropocenie jest także kwestia przyjęcia alternatywnego, nieantropocentrycznego punktu widzenia. Pytanie, czy jest to w ogóle możliwe do zrobienia i co miałyby stanowić legitymizację dla antyantropocentryzmu? Empatia i solidarność planetarna? Pozostaje także zadać pytanie, jak bardzo antropocentryczny jest antropocen? Chcąc znaleźć uzasadnienia moralne w zapewnieniu dobrostanu przyszłym pokoleniom, pozostajemy przecież w kręgu antropocentryzmu. Alterantywą dla antropocentryzmu musiałby być konsekwentny ekocentryzm, ale czy jest on w góle możliwy w przypadku ludzkich społeczności, choćby zważywszy na wspomniany już lęk przed utratą kontroli nad światem? Przyznać trzeba również, że jako ludzie nie unikniemy także antropocentryzmu w wymiarze poznawczym. Może jednak warto, by nasz antropocentryzm był chociaż jak najbardziej pokorny, krytyczny i refleksyjny? (Bińczyk 2018, 280).

Społeczeństwo obywatelskie w dobie antropocenu

Przedstawione zagadnienia opisują współczesną rzeczywistość społeczno-polityczną. Jest to rzeczywistość ogarnięta kryzysem, borykająca się z kon-

sekwencjami życia *post*, a jednocześnie próbująca stworzyć nowy paradygmat pozwalający człowiekowi ów świat wyjaśnić i ocalić. Biorąc pod uwagę ludzkie zmagania w tej kwestii w ostatnich latach, wydaje się, że drepczemy w miejscu. Być może z lęku, być może z braku moralnych kompetencji naciągamy spiralę tego, co nam znane i ocieramy się o punkt krytyczny.

Co wspólnego ma antropocen z ideą społeczeństwa obywatelskiego? Możemy postawić hipotezę, że motywem skłaniającym do organizowania się społeczeństwa obywatelskiego w aspekcie globalnym jest nieposłuszeństwo obywatelskie, skupiające ruchy niezadowolonych z obecnej sytuacji obywateli. Okazuje się także, że krytykowana jeszcze niedawno teoria globalnego społeczeństwa obywatelskiego w kontekście antropocenu zyskuje nowe życie. Jego działania są tak naprawdę działaniami skłaniającymi się w kierunku tego, co Giorgio Agamben nazywa profanacją nieprofanowalnego.³ Wiążą się z odwołaniem od kapitalistycznej religii konsumpcjonizmu i zwróceniem się ku prostemu używaniu rzeczy czy idei. Wiążą się z prostym byciem tu i teraz, świadomym określaniem swoich potrzeb i ich zaspokajaniem, z szacunkiem do siebie samych jako istot ludzkich, jak i do wszelkich innych istot żywych i świata w ogóle oraz rozumieniem, że wszyscy żyjemy na tej samej planecie, która nigdy jeszcze nie była tak „mała” jak obecnie oraz z faktem, że to, co wydarzy się w jednej jej części będzie miało swoje konsekwencje i w innej, że nie ma wśród nas lepszych i gorszych, co w dzisiejszej globalnej rzeczywistości powinno być już oczywiste.

Zygmunt Bauman uważa, że jeżeli solidarność międzyludzka, poczucie wspólnoty, odpowiedzialność za wspólną przyszłość i troska o innych mają być podniesione na ponadpaństwowy poziom, to potrzebują ram instytucjonalnych. Może właśnie w tym pomóc globalne społeczeństwo obywatelskie. Obecnie mamy do czynienia z dwoma komplementarnymi logikami, które wydają się ten ewentualny przyszły ład kształtować. Pierwsza z nich to logika okopów, druga globalnej odpowiedzialności i globalnych aspiracji (Bauman 2008, 250-251). Ta pierwsza odnosi się do poszerzania baz terytorialnych i zasobów w ramach strategii rywalizacji między lokalnymi państwami terytorialnymi. Chodzi tu o zrekonstruowanie sieci prawno-instytucjonalnej, która nie utrzymuje narodowej gospodarki w obrębie granic wyznaczonych

³ Poświęcać (*sacere*) to przenieść rzeczy poza sferę ludzkiego prawa, a profanować to dokonać ich restytucji, czyli ponownego przekazania ludziom. Rzeczy sprofanowane to rzeczy, które ze świętych na powrót stały się własnością ludzi. Są to rzeczy czyste, świeckie, wolne od określeń „uświęconych”. Za święte uznawano rzeczy będące własnością bóstw, nie można było nimi swobodnie rozporządzać ani ich sprzedawać. Świętokradztwo zaś polegało na pogwałceniu porządku nierozporządzalności rzeczy świętych. Dlatego rzeczy przywrócone porządkowi ludzkiemu stają się świeckie, wolne od uświęconych określeń, a ich użytkowanie jest czymś naturalnym (Agamben 2007, 73-92).

przez suwerenność państwa narodowego i stworzenie większych jednostek terytorialnych, co tak w istocie niczego jednak nie zmienia, gdyż porządkiem tym nadal rządzi logika odseparowania i podziału. Ta druga stawia sobie za cel konfrontowanie się z globalnymi problemami, zakładając, że do trwałych i skutecznych rozwiązań dojść można przez ich ponowne przedyskutowanie i zreformowanie sieci globalnych zależności. Chodzi tu o zbudowanie nowego globalnego porządku opartego nie tylko na gwarancji zysków ekonomicznych, ale biorącego pod uwagę także czynniki społeczne. Tutaj mogą pojawić się problemy, gdyż jak zauważa Jürgen Habermas (2001, 104) solidarność obywatelska zakorzeniona jest w tożsamościach zbiorowych, natomiast solidarność kosmopolityczna czy transnarodowa opierać się może jedynie na uniwersalnej koncepcji praw człowieka. Trudno nie dostrzec także faktu, że kulturze politycznej globalnego społeczeństwa brak także wspólnego wymiaru etycznego kształtującego tę wspólnotę.

W języku francuskim istnieją dwa słowa na określenie przyszłości: *futur* i *avenir*. Pierwsze oznacza przyszłość jako kontynuację teraźniejszości, realizację tendencji już dziś się zarysowujących. Drugie wskazuje na zerwanie z teraźniejszością i odwołanie się do tego, co nadejdzie. Slogan „No future” może więc być traktowany dwuznacznie, nie jako domknięcie i niemożliwość zmiany, ale raczej to, do czego powinniśmy dążyć, wyzbycie się „katastroficznej” wizji przyszłości i dążenie ku czemuś nowemu (Žižek 2012, 139-140). Nie wiemy, co będzie w przyszłości, która z tych dwóch logik zyska przewagę. Trafna w tej sytuacji jest metafora przełęczy górskiej Reinharta Kosellecka, którą sformułował do opisu sytuacji osiemnastowiecznych Europejczyków (Koselleck 2004). Otóż, idąc pod górę nie wiemy, co czeka nas za kolejną granią, dowiemy się tego dopiero na szczycie. To, co nam pozostaje, to kroczyć do przodu. Wszelkie próby wizjonerskich przewidywań nie mają sensu, gdyż nie dysponujemy nawet językiem, który byłby w stanie oddać przyszłość. Trzeba jednak przyznać, że logika globalnej odpowiedzialności może przygotować nas na kolejne przygody i pomóc radzić sobie z marazmem antropocenu.

Literatura

- Agamben, Giorgio. 2007. *Profanations*. New York: Zone Books.
- Angus, Ian. 2016. *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press.
- Arato, Andrew. 2000. *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*. Oxford: Rowman & Littlefield, Lanham.

- Arendt, Hannah. 1972. *Civil Disobedience. Crises of the Republic*, New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1997. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
- Batliwala, Srilatha., Brown, L. David. ed. 2006. *Transnational Civil Society: An Introduction*. Bloomfield CT: Kumarian Press.
- Bauman, Zygmunt. 2008. *Does Ethics Has a Chance in a World of Consumers?* Cambridge Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Beck, Ulrich. 1988. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ürlich. 2005. *Power in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Bińczyk, Ewa. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu [The Age of Man. The Rhetoric and Marasm of Anthropocene]*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brown, L. David. 2008. *Creating Credibility: Legitimacy and Accountability for Transnational Civil Society*, Bloomfield CT: Kumarian Press.
- Castells Manuel. 1997, *The Power of Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells Manuel. 2000. *The Rise of Network Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells Manuel. 2013. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Jean., Arato Andrew. 1994. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge Mass: MIT Press.
- Crutzen, Paul. J., Stoermer, Eugene. F. 2000. *The Anthropocene*. "Global Change Newsletter" 41.
- Dalby, Simone. 2016. *Framing the Anthropocene*. The Good, the Bad and the Ugly, "The Anthropocene Review".
- Dryzek, John. 1997. *Politics of the Earth. Environmental Discourses*, Oxford: Oxford University Press.
- Dryzek, John. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and practice of Equality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Etzioni, Amitai. 1991. *Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Etzioni, Amitai. 1993. *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publishers, Inc.
- Etzioni, Amitai. 2000. *The Third Way to a Good Society*. London: Demos.
- Etzioni, Amitai. 2004. *From Empire to Community: A New Approach to International Relations*, New York: Palgrave Macmillan
- Florini, Ann. ed. 1999. *The Third Force: The Rise of Transnational Civil Society*, Tokyo and Washington: Japan Center for International Exchange.
- Foster, John. Bellamy. 2009. *The Ecological Revolution*. New York: Monthly Review Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. London, New York: Continuum.
- Gellner, Ernest. 1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Habermas, Jürgen. 1995. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.

- Habermas, Jürgen. 2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannerz, Ulf. 1993. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London New York: Routledge.
- Held, David. ed. 1999. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, David. 2004. *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Iriye Akira. 2002. *Global Community: The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World*, Berkeley: University of California Press.
- Kaldor, Mary. 2003. *The Global Civil Society. An Answer to War*. Cambridge: Polity Press.
- Kean, John. (ed.).1988. *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London: Verso.
- Kean, John. 2001. *Civil Society: Old Images, New Visions*. Cambridge: Polity Press.
- Kean, John. 2003. *Global Civil Society?* Cambridge: Polity Press.
- Kean, John. 1988. *Democracy and Civil Society*. London: Verso.
- Koselleck, Reinhart. 1994. *Trzy światy obywatelskie? Wprowadzenie do porównawczej semantyki społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji — zarys dziejów teorii [Three Civil Worlds? Introduction to Comparative Semantics of Civil Society in Germany, England and France — an Outline of the History of Theory], [w:] Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo [Europe and Civil Society. Talks in Castel Gandolfo]*. Kraków: Znak.
- Koselleck, Reinhart. 2004 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Latour, Bruno. 2011. *Waiting for Gaia. Composing the Common World through Arts and Politics*. The French Institute in London. www.bruno-latour.fr/node/446
- Latour, Bruno. 2014 *Anthropology at the Time of Anthropocene — a Personal View of What is to Be Studied*, American Association of Anthropologists, Washington. www.bruno-latour.fr/node/607
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nixon, Robert. 2014. *The Anthropocene. The Promise of Pitfalls of an Epochal Idea*, „Edge Effects”, October 2014, www.edgeeffects.net/anthropocene-promise-and-pitfalls/ (20.06.2020)
- Pietrzyk-Reeves, Dorota. 2015. *Civil Society, Democracy and Democratization*, Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- Polanyi, Karl. 1947. *Our Obsolete Market Mentality. Civilization Must Find a New Thought Pattern*, “Commentary” No. 3.
- Proctor, James. 2013. *Saving Nature in Anthropocene*, “Journal of Environmental Studies and Sciences”. No. 3.
- Ritzer, George. 1993. *The McDonaldization of society an investigation into the changing character of contemporary social life*. New Bury Park: Pine Forge Press.

- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schechter, Darow. 2000. *Sovereign States or Political Communities? Civil Society and Contemporary Politics*. Manchester: Manchester University Press.
- Seters, Peter. 2008. *Approaching Global Civil Society*, [w:] Walker, James W., Thompson, Andrew. S. (eds.), *Critical Mass. The Emergence of Global Civil Society*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Singer, Peter. 2002. *One World: The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press.
- Taylor, Charles. 1990. *Models of Civil Society*, "Public Culture", Vol. 3, No. 1.
- Walzer, Michael. 1995. *Toward a Global Civil Society*, New York: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1998. *A Civil Society Argument: G. Shafer (ed.), The Citizenship Debates. A Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Žižek Slavoy. 2012. *The Year of Dreaming Dangerously*. London, New York: Verso.

Edyta B. Pietrzak

Contemporary Theories of Civil Society in the Light of the Anthropocene

Abstract

The idea of global civil society, which was popular at the turn of the 21st century, now seems to be an unattractive political project. Due to the subsequent economic, political or ecological crises, and the consequent ongoing radicalization of socio-political life, we have moved away from the global community in favour of transnational interests. However, is it not worth reconsidering it in the era of the Anthropocene? And maybe the categories of global responsibility and the common good do have the potential to be used?

This article, which should be placed in sphere of political theory, discusses issues related to the local, global and transnational theories of citizenship and their hermeneutical interpretation with regards to discourses on the Anthropocene. The objective of this text is to verify the hypothesis that the factor prompting the organization of global civil society is civil disobedience, clearly favored and endowed with new life by the Anthropocene crisis. The methodological background for justifying the issues presented here is Hans George Gadamer's hermeneutics.

Keywords: global civil society, citizenship, common good, Anthropocene.