

ASCEZA PROKLIMATYCZNA A DUCH KAPITALIZMU. ROZWAŻANIA NA TEMAT ZASADNOŚCI USPRAWIEDLIWIANIA KAPITALIZMU W OBLICZU KATASTROFY KLIMATYCZNEJ

Bartosz Kamiński
Uniwersytet Warszawski

Słynna teza Maxa Webera na temat wpływu etyki protestanckiej na rozwój kapitalizmu była często komentowana i z czasem stała się swego rodzaju uzasadnieniem rozwoju i działania tego systemu gospodarczego. Rosnące w XXI wieku nierówności, zależność krajów Globalnego Południa od Globalnej Północy, zbliżająca się katastrofa klimatyczna oraz wiele innych negatywnych zjawisk nie pozwalają jednak uniknąć pytań związanych ze szkodliwością i nieszczęściami wynikającymi z funkcjonowania kapitalizmu. Szczególnie w przypadku zapobiegania kryzysowi klimatycznemu można mówić o zupełnie innym zestawie postaw i wartości niż te, które cechowały siedemnastowiecznych purytanów.

W niniejszym artykule chciałbym prześledzić sposoby usprawiedliwiania działania kapitalizmu i zestawić je z wybranymi teoriami wskazującymi, jak można przeciwdziałać katastrofie klimatycznej. Celem takiego porównania jest podanie w wątpliwość legitymizowania kapitalizmu oraz w dalszej kolejności zaproponowanie i zarysowanie alternatywnej perspektywy, którą można określić jako „ducha antykapitalizmu”. Oba zjawiska zostaną przedstawione w nawiązaniu do pojęć ascezy oraz użytku, pojawiających

się przede wszystkim w pismach Johna Locke’a, Maxa Webera oraz Giorgia Agambena. Wyszczególniony cel warto krótko wyjaśnić.

Przed wszystkim chciałbym wskazać, dlaczego legitymizowanie kapitalizmu jest niepożądane, zwłaszcza w obliczu katastrofy klimatycznej. Kapitalizm, jako system gospodarczy oparty na własności prywatnej oraz nieustannym akumulowaniu kapitału, w założeniach nie tylko dopuszcza, ale wręcz sprzyja istnieniu nierówności (Piketty 2015: 410–413) – przede wszystkim finansowych, lecz wtórnie także społecznych i klasowych (Marks, Engels 2007). Innymi słowy to relacje podporządkowania i dominacji wynikające z tego, że jedni posiadają więcej od innych, stanowią o nierównościach w ramach kapitalizmu.

Władza, ale w ramach podejmowanego tematu przede wszystkim zarządzanie związane z własnością prywatną, pozwala na określenie dystansu, a więc różnicy od gorzej sytuowanych, natomiast „dystans podmiotu wobec przedmiotu, będący warunkiem abstrahowania, wywodzi się z dystansu wobec rzeczy, jaki pan uzyskać może dzięki temu, nad którym panuje” (Horkheimer, Adorno 2023: 24). Dystans, różnica pozwala na zbudowanie hierarchii na podstawie takich opozycji jak podmiot–przedmiot, dusza–ciało czy ożywiony–nieożywiony, a istnienie szczebli w hierarchii umożliwia określenie stopnia uprzywilejowania.

Narzędziem dystansowania uprzywilejowanych względem gorzej usytuowanych, zmarginalizowanych i podporządkowanych jest własność prywatna, której podstawową zasadą jest wykluczanie możliwości korzystania z danej rzeczy przez innych, a zatem wytyczenie granicy (różnicy) między tymi, którzy posiadają, a tymi, którzy nie posiadają. Możliwość dysponowania rzeczami, czasem i możliwościami innych określa przywilej oraz hierarchicznie rozumianą władzę, a im więcej dana jednostka akumuluje kapitału, tym bardziej oddala się od tych, których sobie podporządkowała – ma więcej tak cennej dla niej „wolności”.

W tym kontekście ochrona wolności to ochrona przywileju – ochrona istnienia hierarchii i nierówności. Dlatego właśnie należy stwierdzić, że obrona kapitalizmu, która może się przejawiać przez jego legitymizowanie, jest obroną nierówności i uprzywilejowanej pozycji tych, którzy na tym systemie najwięcej zyskują i tym samym najbardziej przyczyniają się do utrzymywania *status quo*, w którym katastrofa klimatyczna staje się coraz bardziej realna (Negin 2022; Watts 2024).

W tym artykule chciałbym zająć się przede wszystkim dwoma zjawiskami, które w swoich następstwach pozwoliły utrzymywać *status quo* i tym samym umacniać pozycję kapitalizmu: teorią własności Johna Locke’a oraz

wplywem tezy Maxa Webera o oddziaływaniu protestantyzmu na rozwój ducha kapitalizmu. Uzupełnieniem tych teorii będzie współczesna analiza autorstwa Luca Boltanskiego i Ève Chiapello dotycząca legitymizowania kapitalizmu w czasach porządku neoliberalnego. Każde z tych zjawisk zostanie przywołane w skrótovej formie, aby zasygnalizować najważniejsze problemy związane z poruszonym zagadnieniem; sposób, w jaki można je względem siebie odnosić; oraz jak je interpretować w świetle pracy Giorgia Agambena zatytułowanej *Oikonomia. Królestwo i chwała*. Całość zostanie uzupełniona spostrzeżeniami i teoriami zwolenników koncepcji „postwzrostu”, których punkt widzenia pozwala spojrzeć na rozwiązania włoskiego filozofa również w perspektywie systemowej.

Oczywiście istnieje wiele innych prac i teorii, w ramach których autorzy dokonują legitymizowania kapitalizmu, jak na przykład publikacje Adama Smitha (1954), Wernera Sombarta (2019) czy też z bardziej współczesnych: Roberta Nozicka (2010) bądź Johana Norberga (2024), których ze względu na dopuszczalną długość artykułu nie udało się w satysfakcjonujący sposób tutaj uwzględnić.

Początki zjawiska, które współcześnie określamy jako kapitalizm, często wiążane są z XV–XVII wiekiem (Wood Meiksins 2002: 3–4; Braudel 2013: 51–61; Hickel 2021: 66–77), jednak dla licznych wczesnych teoretyków (na przykład fizjokratów, jak Adama Smitha) istotne było, jak wskazuje w swoich pracach Agamben, uzasadnienie tego zjawiska nadal jeszcze wtedy kluczową narracją chrześcijańską i argumentacją teologiczną. Włoski filozof nie uważa jednak, żeby z porządku teologicznego kiedykolwiek zrezygnowano: „nowoczesność, usuwając Boga ze świata, nie tylko nie porzuciła teologii, lecz w pewnym sensie spełniła projekt opatrnościowej *oikonomía*” (Agamben 2023a: 372). Czym jednak jest opatrnościowa *oikonomía*, jak się ma do współcześnie rozumianej ekonomii i – szerzej – do kapitalizmu? Na czym polegałby teologiczny charakter ekonomii?

/// Oikonomía

Źródłem zarówno współczesnej ekonomii, jak i średniowiecznej *oikonomía* jest starożytne pojęcie *oikos*, pojawiające się w pracach Arystotelesa i Ksenofonta (Arystoteles 2010: 25–44; Ksenofont 2020), oznaczające dom lub – szerzej – gospodarstwo domowe. *Oikos* oraz sprawy z nim związane przeciwstawione były w starożytności sferze politycznej, *polis* – pierwsze polegało na **zarządzaniu** potrzebami związanymi z koniecznościami bytowymi (*oikonomía*), drugie zaś na **władaniu** (*politiká*) przez wolnych oby-

wateli (Arendt 2010: 47–58). Hannah Arendt, rekonstruując te zależności, zaznaczała, że „siła i przemoc w [...] sferze [*oikos*] są usprawiedliwione, ponieważ są to jedyne środki pozwalające zapanować nad koniecznością” oraz że „panowanie nad koniecznościami życia w gospodarstwie domowym jest warunkiem wolności *polis*” (2010: 50–51). Innymi słowy przemoc i podporządkowanie niewolników, kobiet i dzieci potrzebom utrzymania gospodarstwa domowego były uzasadnione, ponieważ zapewniały przetrwanie oraz umożliwiały wolność pana (obywatela).

Pojęcia *oikos* i *oikonomia* z czasem zmieniły znaczenie – poza zarządzaniem sprawami gospodarstwa domowego zaczęły dotyczyć zaspokajania potrzeb życiowych, karmienia, natomiast w perspektywie upowszechniającego się chrześcijaństwa: „*Oikonomia* jest [...] czymś, co jest zlecane – dlatego też jest czynnością i zadaniem” (Agamben 2023a: 57–61). Zmiana, jakiej uległo pojęcie *oikonomia* w czasach średniowiecznych, może być też związana z przemieszaniem tradycji grecko-rzymskiej z judaistyczną. Elementy tego złączenia opisywał między innymi Michel Foucault w pracy *Ommes et singulatim*, w której wskazywał, że do tradycji judaistycznej należało ślepe podporządkowanie władcy rozumianemu jako pasterz, który dba o swoje stado (2000: 221–224), w odróżnieniu od tradycji grecko-rzymskiej, w której ludzie sami sobą władali (*polis*) i zarządzali (*oikos*).

Połączenie tradycji grecko-rzymskiej i judaistycznej dokonało się, gdy sfera gospodarstwa domowego została „przeniesiona” na plan boski i podobnie jak wcześniej wiązała się z zarządzaniem, tylko tym razem panem był Bóg, a zleconym przez Niego zadaniem – zarządzanie, wprowadzenie (w sensie praktycznym) porządku w świecie doczesnym. To zadanie było równolegle wykonywane zarówno przez Boską opatrność, jak i podlegające jej byty – dlatego, jak wskazuje Agamben w pracy o tym samym tytule, *oikonomia* opisywała zarówno „uporządkowany układ”, jak i działanie, które ma do niego doprowadzić (2023a: 78–81). Właśnie z tego powodu zdaniem włoskiego filozofa *oikonomia* była zadaniem praktycznym, odróżnianym od (choć nadal pozostającym w relacji do) ontologii i teologii, które opisywały hierarchię bytów oraz wynikające z niej panowanie Boga: „teologia chrześcijańska nie jest »opowieścią o bogach«; jest ona **bezpośrednio** ekonomią i opatrnością, to znaczy działaniem polegającym na samoobjawieniu, rządzeniu i troszczeniu się o świat” (Agamben 2023a: 90).

Oikonomia była zatem przede wszystkim dbaniem o świat od momentu jego stworzenia aż po moment zbawienia. W tym czasie ludzie nie mogą pozostać bezczynni, dlatego „należy zająć tych, którzy oczekują. Oczekiwanie musi być od początku do końca zorganizowane” (Deleuze 2016: 68–69).

Zdaniem Agambena tą organizacją nie zajmował się Bóg jako władca, lecz jego aparat administracyjny – kapłani, ziemscy królowie, aniołowie i inni – za pośrednictwem prawa, które ma dotyczyć wszystkich i godzić transcendencję z immanencją (2023a: 113–130). W średniowieczu takim systemem organizacji, przynajmniej częściowo, był feudalizm oraz instytucje Kościoła, na przykład liturgia.

Oikonomia nie zakładała jednak zarządzania światem i biernymi ludźmi – jak zaznacza Agamben, oczekiwaną reakcją wiernych na uczestniczenie w tym procesie było wychwalanie Boga i tych, którzy sprawowali jego rządy. Dlatego właśnie rządzący przywdziewali konkretne stroje i insygnia władzy – ich odróżnianie się od innych poddanych było konstytuowaniem suwerenności, przez co dystans, różnica względem innych w sposób performatywny określały granicę prawa, do którego należy się stosować i które należy zaakceptować oraz wychwalać (Agamben 2023a: 240–259). Innymi słowy dzieło realizowane w ramach *oikonomía* zasługuje na chwałę, a ludzie, którzy z niego korzystają, dostarczają chwały przez aklamację.

W dalszej części swojej analizy Agamben wskazuje, że być może Bóg nie jest potrzebny i „wychwalanie [...] samo, jako skuteczny rytuał, wytwarza chwałę” (2023a: 299) oraz utrzymuje ten system. Religijny charakter *oikonomía* miał więc służyć jedynie skutecznemu zarządzaniu ludźmi przez ludzi i określaniu w performatywny sposób hierarchii w społeczeństwach Europy. Wprowadzony porządek wedle włoskiego filozofa miał za zadanie przede wszystkim zorganizować życie na ziemi, a konkretnie działanie, jakie będą podejmować ludzie, by wypełnić swój czas. Tym działaniem bardzo często była praca lub rządzenie na rzecz Boga albo tego, kto zajął Jego miejsce w tym układzie – ludzie wychwalali Go, pracowali dla Niego, aby móc osiągnąć, tak jak On, beczynność w życiu wiecznym (Agamben 2023a: 320–323).

W momencie narodzin nowożytnego rozumienia ekonomii średniowieczne wpływy nadal były widoczne – Agamben wskazuje to w pracach Karola Linneusza czy Adama Smitha zapowiadających ekonomię jako naukę o produkcji oraz dystrybucji dóbr i usług (Agamben 2023a: 362–370). Nowożytna ekonomia, nawet jeśli nie odwołuje się już do Boga, zachowała ten sam porządek i sposób funkcjonowania co *oikonomía*, co postaram się dalej ukazać na przykładzie teorii związanych ze zjawiskiem ducha kapitalizmu i pojęcia własności prywatnej.

Agamben nie jest przy tym jedynym autorem, który podejmuje temat ekonomii teologicznej – w ciągu ostatnich kilku lat badacze wykorzystywali go jako analityczną strategię (Dean 2018), między innymi względem ekonomii politycznej (Ratajczak 2015), analizowali pojęcia własności prywatnej

(McRorie 2020) czy zjawiska zarabiania w kontekście chrześcijańskiego czyśca (Boland, Griffin 2020). W tym kontekście warto przywołać także pracę Germana Maifredy'ego *From Oikonomia to Political Economy* (2012), w której autor omawia przekształcenia rozumienia ekonomii od renesansu do XIX wieku. Większość tego rodzaju prac rzadko pisana jest jednak z wykorzystaniem teorii Johna Locke'a oraz Maxa Webera, szczególnie w kontekście katastrofy klimatycznej.

/// Teoria własności Johna Locke'a

Rozważania Locke'a zawarte w *Dwóch traktatach o rządzie* najczęściej traktowane są jako zapowiedź późniejszych teorii demokracji liberalnej i inspiracja dla takich autorów jak Monteskiusz czy amerykańscy federaliści piszący pod koniec XVIII wieku (Król 2019: 36–42; Szahaj, Jakubowski 2005: 42–44). Przedstawiona przez niego teoria własności oraz jej usprawiedliwienie warte są jednak przywołania, ponieważ są istotnym punktem odniesienia dla wspomnianego już narzędzia dystansowania, budowania nierówności i hierarchii oraz – wraz z tradycją prawa rzymskiego – w ważny sposób kształtują współczesne rozumienie własności prywatnej.

Locke uznawał, że własnością jest cokolwiek, co człowiek „wydobył [...] ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego” (2015: 271). Przede wszystkim jednym z założeń filozofa jest możliwość, a wręcz powinność korzystania z (czyli zawłaszczania i używania) rzeczy stworzonych przez Boga – stwierdza on, że „nie można [...] przypuszczać, by zamiarem Boga było, by wszystko pozostawało wspólne i nieuprawiane” (Locke 2015: 274). Użytek wymaga więc istnienia własności prywatnej i jest konieczny, ponieważ „Bóg nam wszystkiego obficie udziela do używania”, w dodatku „Bóg, który dał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygod” (Locke 2015: 272, 270). Innymi słowy Bóg stworzył świat, aby ludzie go używali dla własnej korzyści, co mogą czynić za sprawą własności prywatnej, której powinno być coraz więcej, skoro świat nie może pozostawać wspólny i nieuprawiany.

Ponadto własność prywatna może powstać tylko w wyniku pracy człowieka, a konkretnie wydzielenia i wydobywania rzeczy z nieokreśloności natury – aby rzecz stała się „nasza”, musi powstać prawo własności, ponieważ „praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne prawo innych” (Locke 2015: 271). Prawo, podobnie jak w przypadku państw narodowych,

opiera się w tym wypadku na pojęciu granicy – włączenia oraz wyłączenia. Przez zawłaszczanie człowiek może włączyć („przyłączyć”) rzeczy, które objął swoim prawem własności, tym samym wyłączając („wykluczając”) możliwość korzystania z nich przez innych. Na podobnej zasadzie w ramach średniowiecznych rytuałów opisywanych przez Agambena wytwarzano chwałę – chodziło o stworzenie uzasadnienia dla hierarchii i władzy w praktyczny sposób. Prawo własności, podobnie jak prawo królów i władz kościelnych, w performatywny sposób dokonywało ukonstytuowania suwerenności, a więc dystansu określającego relacje władzy między posiadającymi a nieposiadającymi.

W jaki sposób Locke usprawiedliwia istnienie systemu opartego na takich relacjach? Poza wspomnianymi już założeniami o tym, że Bóg stworzył świat do korzystania przez ludzi, angielski filozof dostrzegał problem nieograniczonego zawłaszczania, jednak wprowadził warunki (znane jako *Lockean proviso*), które miały przeciwdziałać temu problemowi. Po pierwsze, ludzie mogą zawłaszczać ziemię i rzeczy, dopóki są w stanie używać tego, co zgromadzili, a więc nic, co do nich należy, nie może się zepsuć przez marnotrawstwo (Locke 2015: 272–273, 277). Po drugie, „kiedy [...] ktoś pozostawi czegoś więcej, niż inny może wykorzystać, to tak, jakby nic nie zabrał” (Locke 2015: 274), a zatem zawłaszczanie jest uzasadnione, dopóki nie zostaną wyczerpane zasoby pozostawione ludziom przez Boga. W przypadku niespełnienia tych warunków człowiek wykracza poza prawo natury, czyli sprzeciwia się porządkowi boskiemu. Prawu należy się więc podporządkować, ograniczyć własną wolę i działanie, aby zachować boski porządek.

Ograniczenia te można jednak również unieważnić, na przykład działaniem, które współcześnie określono by jako zaradne i innowacyjne. Jeśli człowiek wymieni rzeczy, które mogą się zepsuć, na bardziej uniwersalne (idealne pod tym względem są pieniądze), jednocześnie pozostawia innym zasoby do wykorzystania – ciągle używanie (czyli wymiana, inwestycja) rzeczy pozwala nie wykraczać poza boskie prawo natury, a zatem zachować czyste sumienie. Niczym nieograniczone zawłaszczanie zostało w ten sposób uzasadnione pod względem racjonalnym – jako czynność, która „nie uszczupla, a powiększa zasoby rodzaju ludzkiego” (Locke 2015: 276), jest efektywna i można by rzec, życiodajna, ponieważ pozwala na rozwój i wzrost. Zawłaszczanie jest także uzasadnione moralnie (Macpherson 2011: 203–220) – jako czynność dobra, ponieważ należąca do boskiego planu opatrnościowego, pozwalająca wychwalać to, co zostało stworzone przez Boga, poprzez zawłaszczanie i używanie.

W związku z tym w teorii Locke’a człowiek używa tego, co posiada, aby posiadać jeszcze więcej, a „wynałazek pieniądza dał sposobność do [...] utrzymania i powiększania” ludzkich majątków (2015: 283). Istnienie własności prywatnej jest więc w tym przypadku nieodłączne od użytku, a sam użytek związany jest nierozdzielnie z pracą, która – jak w teorii Agambena – określa, czym ludzie mają się zajmować w życiu doczesnym w ramach *oikonomia*. Locke zastrzega, że „praca [...] jest bezsprzecznie własnością pracownika”, jednak w sytuacji gdy nie ma już więcej ziem lub rzeczy do zawłaszczenia, „człowiek wolny czyni sam siebie sługą innego, sprzedając mu na określony czas posługi, jakie mu świadczy, aby uzyskać wynagrodzenie” (2015: 271, 303). Innymi słowy tak jak rzeczy „zyskują [...] na wartości dzięki ludzkiej pracowitości” (Locke 2015: 279), tak również majątki tych, którzy już posiadają, zyskują na wartości dzięki pracy innych. Człowiek używa zgromadzonego majątku, aby włączyć pracę innych do swego prawa własności, jednocześnie wyłączając ich prawo do stworzonych rzeczy: innymi słowy dokonuje alienacji (dystansowania) twórców od owoców ich pracy (Marks 2005) – zarządza ich czasem i zasobami, z których mają korzystać.

W obliczu ekonomii teologicznej przywołanej przez Agambena można by powiedzieć, że to własność prywatna, podobnie jak gesty i insygnia władzy w chrześcijańskim średniowieczu, w performatywny sposób utrzymuje cały system, a tym samym także panujące nierówności i relacje władzy. Do analizy włoskiego filozofa można dodać, że zmiana względem średniowiecza polegała jednak na tym, że performatywne działania przedstawicieli Kościoła służyły zachowaniu statycznego i ekskluzywnego *status quo*, w przypadku zaś własności prywatnej pojawiła się idea wzrostu, awansu, postępu – im więcej posiadamy, tym bardziej upodabniamy się do tych, którzy rządzą, a ponadto im więcej chcemy posiadać, tym więcej siły roboczej i zasobów potrzebujemy. Można powiedzieć, że idea wzrostu stała się obietnicą sięgnięcia boskości, strefy *sacrum* jeszcze w tym życiu, przed śmiercią i życiem wiecznym – innymi słowy to własność prywatna oraz uczestniczenie w procesie jej powiększania stały się kryterium odróżniającym życie dobre (wartościowe), czyli *bios*, od zwykłej egzystencji, rozumianej jako *zoe* (Agamben 2008: 9–11).

/// Duch kapitalizmu

W związku z tym można stwierdzić, że teoria własności Locke’a dostarcza usprawiedliwienia (racjonalnego i moralnego) zaangażowania w powiększanie własności prywatnej. W ramach całości wykorzystane są elementy

teologiczne (świat stworzony przez Boga i oddany w ręce ludzi), które na potrzeby teorii własności zostały zsekularyzowane, a więc wydobyte z imaginarium religijnego, choć nadal funkcjonują w logice ekonomii teologicznej. W przypadku teorii angielskiego filozofa nie można jeszcze mówić o „duchu kapitalizmu”, ponieważ to pojęcie jeszcze wówczas nie istniało – zostało skonceptualizowane na początku XX wieku, aby doprecyzować specyfikę światopoglądu osób tworzących ten system gospodarczy. Pojęcie ducha kapitalizmu, posiłkując się pracami Webera oraz Boltanskiego i Chiapello, należy określić jako zestaw wartości i postaw życiowych „wobec zakładanego jako cel sam w sobie zainteresowania zwiększaniem własnego kapitału” (Weber 2023: 53–57) oraz – szerzej – „ideologii[e], która usprawiedliwia zaangażowanie w kapitalizm” (Boltanski, Chiapello 2022: 32).

Opisywana przez Webera postawa pozostawała komplementarna względem teorii własności przedstawionej przez Locke’a. Istotnym elementem teorii ducha kapitalizmu w ujęciu Webera był jej religijny komponent, a szczególnie doktryna predestynacji (2023: 134–135), w ramach której Bóg decydował o zbawieniu ludzkiej duszy. Jedynie niewielu mogło być zbawionych (Weber 2023: 142), a praca w świecie doczesnym stała się „najlepszym środkiem do uzyskania tej indywidualnej pewności” (Weber 2023: 153–162). Nawet jeśli zdaniem Webera kapitalizm z czasem przestał wymagać uzasadnienia religijnego, imaginarium zawierające elementy zbawienia (uratowania od konieczności bytowych życia doczesnego), izolacji względem innych ludzi oraz specyficznego braku zaufania do nich (2023: 147–149) pozostawało obecne jeszcze nawet w późniejszych pismach Friedricha von Hayeka, jednego z ojców opartego na kapitalizmie nurtu politycznego – neoliberalizmu (2020: 506–510 i 631–632). Troska o własny interes i powodzenie ekonomiczne to również dbanie o swoją podmiotowość („Kartezjańskie *cogito ergo sum* ówczesni purytanie przyjęli w [...] etycznej wersji” – Weber 2023: 176), jeszcze u Webera kojarzoną z racjonalnym, myślącym elementem duszy – nawet jeśli nie znamy boskiego planu, chcemy zadbać wyłącznie o siebie, ponieważ tylko „ja” pozostaje w relacji z Bogiem. Stawką w staraniach ludzi bogacących się jest więc zbawienie duszy, czyli „ja” początkowo w porządku duchowym, później jedynie doczesnym.

Podobnie jak w przypadku Locke’a w zsekularyzowanej perspektywie najważniejsze okazuje się czyste sumienie (Weber 2023: 173–174) – przekonanie, że pozostajemy w ramach boskiego prawa i porządku. Jeśli uznać bogacenie się za dążenie do stanu, w którym można zostać uratowanym od konieczności bytowych, to budowanie nierówności, dystansowanie się

względem innych (mniej bogatych czy zaradnych) również staje się moralnie uzasadnione, ponieważ „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie sami, a więc [...] kalwin swoje zbawienie, czy raczej jego pewność, stwarza sobie sam” (Weber 2023: 169). To stwarzanie sobie pewności zbawienia przypomina „tworzenie” własności przez „wydobywanie rzeczy ze stanu ustanowionego przez naturę” za pośrednictwem pracy – można powiedzieć, że własność staje się namacalnym dowodem na zbliżanie się do tej pewności. Oprócz tego, jak można ustalić na podstawie prac Agambena, stwarzanie sobie pewności bycia zbawionym jest także zbliżone do podtrzymywania istnienia Boga przez wychwalanie Go (2023a: 299–302). Ponadto „nierówny podział dóbr na tym świecie jest dziełem Bożej Opatrzności” (Weber 2023: 293), a więc nie ma nic złego w istnieniu tych różnic, a tym bardziej w dążeniu do ich powiększania. Bogacenie się może jednak nieść za sobą niebezpieczeństwa, dlatego właśnie potrzebna jest kontrola w postaci ascezy chrześcijańskiej, która wytycza granice tego, jak należy się zachować (Foucault 2014: 283–284), czyli wyznacza prawo, któremu należy się podporządkować. W przypadku Benjamina Franklina, przywoływanego przez Maxa Webera i Marię Ossowską, przykładem takiego podporządkowania jest „przeliczanie czasu na pieniądź, ta troska o nietracenie ani chwili i o to, by ta postawa życiowa stała się powszechną” (Ossowska 1956: 88).

Pod tym względem asceza purytańska jest wedle Webera zracjonalizowanym systemem działania, w którym należało wykazywać się samokontrolą i czujnością służącą zbawieniu duszy przez powiększanie bogactwa. Podobnie jak u Locke’a w opisie Webera pojawia się zastrzeżenie względem majątku i bogacenia się:

Za moralnie naprawdę naganne uchodzi **poprzestawanie** na bogactwie, **zażywanie** go – z takimi następstwami jak gnuśność i rozpusta, zwłaszcza zaś odwracanie uwagi od dążenia do życia „świętego” [...]. Nie gnuśność i konsumpcja, lecz **tylko działanie** służy według jednoznacznie objawionej woli Boga pomnażaniu jego chwały. (Weber 2023: 247)

W ujęciu Webera purytanie również nie mogą beczynn timer pozostawić pieniędzy w stanie biernym – należy cały czas działać, czynić z nich użytek, a więc inwestować, pożyczać na procent itp. (2023: 261–262). Marnotrawstwo czasu jest bowiem pod tym względem również naganne (Weber 2023: 247–248) jak marnotrawstwo zasobów i ziemi w przypadku koncepcji Locke’a. Ten obowiązek używania o charakterze kantowskim (Weber

2023: 268–269) oraz obawa o marnotrawstwo prowadziły jednak kolejno do ściśle uporządkowanego czasu oraz zawłaszczania i zużywania zasobów na wielką skalę.

Pod koniec przywołanego fragmentu Weber pisze także o tym, jak działanie służy pomnażaniu chwały Boga, a więc wypełnianie zleconego zadania pozwala temu systemowi trwać nieskończenie, aż po Sąd Ostateczny. Jak wskazuje autor na końcu swojej pracy, opisując czasy mu współczesne: „duch ascezy [...] opuścił ten system”, a kapitalizm działa już bez moralnego uzasadnienia (Weber 2023: 300).

W jaki sposób w związku z tym funkcjonuje „duch kapitalizmu” pod koniec XX wieku, a więc w okresie, który opisują Boltanski i Chiapello? Zdaniem badaczy w XX stuleciu duch kapitalizmu przebierał kolejno trzy formy (Boltanski, Chiapello 2022: 45–50): pierwszą była ta opisana przez Webera, natomiast drugą można kojarzyć z modelem zarządzania wprowadzonym przez Fredericka Taylora i Henry’ego Forda (Pietrykowski 1995). Ta postać ducha kapitalizmu wyczerpała się w latach 70. i ostatecznie została zastąpiona jego trzecią formą – istniejącą od lat 80. XX wieku i kojarzoną z modelem postfordowskim oraz ideologią neoliberalną.

Zdaniem Boltanskiego i Chiapello duch kapitalizmu ulega przekształceniom ze względu na krytykę, jakiej jest poddawany kapitalizm – w ten sposób się umacnia i mutuje, dostosowując się do panujących warunków. Zgadza się z tym także autorka pracy *Ekonomia obwarżanka*, Kate Raworth, która uważa, że „paradoksalnie polemika z istniejącym modelem tylko go wzmacnia” (2021: 29). Istotne jest też, aby „nowe formy akumulacji stały się w oczach ludzi czymś pociągającym [...], a jednocześnie uwzględniały ich potrzebę samousprawiedliwienia” (Boltanski, Chiapello 2022: 52), zarazem przekraczając to, co stało się przedmiotem krytyki w poprzednich formach omawianego ducha. Na potrzeby tego artykułu przywołam jedynie najważniejsze elementy, które francuscy autorzy kojarzą z duchem kapitalizmu charakterystycznym dla lat 90. XX wieku.

Boltanski i Chiapello, w przeciwieństwie do Locke’a i Webera, nie odwołują się do elementów teologicznych, skupiając się przede wszystkim na moralnych aspektach legitymizowania rozwiązań kapitalistycznych. Ich analiza pozostaje zbieżna z pracami wspomnianego już Hayeka (2020) – popularna staje się elastyczność pracowników, wizjonerstwo menedżerów, zjawisko konkurencyjności między jednostkami oraz przenoszenie odpowiedzialności (a nierzadko również konieczności wykonania towaru czy usługi) na klienta lub niższe szczeble w hierarchii firmy (Boltanski, Chiapello 2022: 113–135). Boltanski i Chiapello wiążą te zmiany z krytyką artystyczną i społeczną

z 1968 roku, w ramach których także sprzeciwiano się alienacji i technicyzacji w ramach porządku gospodarczego na Zachodzie.

Spostrzeżenia francuskich badaczy pozostają jednak spójne z dotychczasowymi narracjami usprawiedliwiającymi kapitalizm oraz opatrnościową *oikonomia*. W latach 90. również pojawia się imperatyw działania i zarządzania: dostępnymi zasobami, relacjami z innymi (branie pod uwagę, czy dana relacja przynosi zysk), ale przede wszystkim własnym czasem (Boltanski, Chiapello 2022: 232–233), przez co promowana konkurencyjność przypomina nastawienie względem innych ludzi, jakie Weber przywoływał przy opisie purytanizmu. Środkami do zarządzania czasem, relacjami i dobrami są własność swojej osoby oraz praca własnych rąk, z pomocą której można własność prywatną powiększać (Boltanski, Chiapello 2022: 235).

Taka skrókowa rekonstrukcja wybranych odmian ducha kapitalizmu ukazuje ich elementy wspólne z imperatywem działania albo aktywności, głównie podejmowanej w celu wzbogacenia się, ale też ograniczania marnotrawienia zasobów i czasu (to znaczy niegospodarnego nimi zarządzania), a tym samym podtrzymywania działania *oikonomia*. We wszystkich przywołanych przypadkach tego rodzaju postawy usprawiedliwiane są jedną lub kilkoma z wymienionych przyczyn: boskim przyzwoleniem, utylitarne mierzonym postępem całego społeczeństwa czy troską o wolność i samorealizację jednostek. Zdaniem Boltanskiego i Chiapello uzasadnienia zmieniają się ze względu na panujące warunki i krytykę: w czasach popularności religii potrzebne było Boskie poparcie, choć z czasem argumenty utylitarne stawały się bardziej przekonujące. Powojenny sojusz przedsiębiorstw z państwami opiekuńczymi częściowo był odpowiedzią na marksizm i potrzebę wprowadzenia zabezpieczeń społecznych. Według francuskich badaczy zjawisko współcześnie określane jako neoliberalizm również powstało w odpowiedzi na krytyki formułowane na przełomie lat 60. i 70. XX wieku.

Omówiony opis różnych form usprawiedliwiania kapitalizmu w obliczu koncepcji Agambena oraz dostosowywanie ich do bieżącej krytyki pozwalają stwierdzić, że działanie maszyny opatrnościowej, czyli całego procesu podtrzymywania *oikonomia* (2023a: 167–200), nie ulega wielkim zmianom, nawet jeśli zjawiska, pojęcia czy litera kreowanego przez nią prawa w poszczególnych epokach się różnią. Nadal podtrzymywany jest porządek działania, w którym istniejące hierarchie konstytuowane są w sposób performatywny przez osoby chroniące swój przywilej odpowiednimi insygniami władzy i ich wychwalaniem wraz z całym istniejącym systemem – w feudalizmie tymi insygniami były odpowiednie szaty i tron,

po których można było poznać władcę lub kapłana, w kapitalizmie stała się nimi własność prywatna, z pomocą której można komunikować swój status. Oczywiście takie zagadnienia jak zasady awansu społecznego, organizacji pracy czy skala tych systemów są różne na przestrzeni czasu, jednak samo działanie i powstały „uporządkowany układ” pozostają zbieżne, zachowując hierarchiczny charakter.

Czy cokolwiek może zagrozić funkcjonowaniu takiego systemu? Czy działania podtrzymujące i napędzające ten system mogą zostać przekształcone w taki sposób, aby nie reprodukować istniejących do tej pory relacji dominacji i podporządkowania? Czy można w ogóle pomyśleć o innym trybie działania, którym wypełniamy czas spędzany ze sobą, a który jednocześnie nie będzie zawierał pozycji uprzywilejowanych i podporządkowanych? Jeśli kapitalizm przekształca się i dostosowuje (Boltanski, Chiapello 2022: 58–67; Raworth 2021: 29; Fisher 2020: 16–19), to w co w takim razie miałby się przekształcić w obliczu krytyki formułowanej w związku z postępującą katastrofą klimatyczną?

/// Katastrofa klimatyczna

Rozwój kapitalizmu następował przede wszystkim za sprawą dostępności zasobów i taniej siły roboczej. Aby możliwe było osiągnięcie bogactwa i sukcesu takich państw jak Wielka Brytania, Stany Zjednoczone czy Francja w XIX wieku, potrzeba było ilości energii (rozumianej jako wynik spalania paliw kopalnych, ale też siła ludzkich mięśni) na niespotykaną do tej pory w historii skalę (Środa 2020: 67–85, 235–248; Mitchell 2011: 12–21). Brytyjski badacz Timothy Mitchell uważa ponadto, że systemy polityczne w państwach, które w XIX wieku dominowały w wyścigu kolonialnym, nie mogłyby zaistnieć bez zawłaszczania zasobów i siły roboczej z krajów podporządkowanych (2011: 1–6). Innymi słowy uprzywilejowana pozycja państw Zachodu została osiągnięta między innymi kosztem ludów gorzej sytuowanych – czy to niewolników albo osób skolonizowanych poza Europą, czy też robotników w fabrykach Starego Świata.

Wyprodukowanie wspomnianej energii nie odbywało się także bez kosztów środowiskowych, które szczególnie w drugiej połowie XX wieku stały się wyraźnie zauważalne. Już od kilkudziesięciu lat publikowane są raporty Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC), w których naukowcy wprost wskazują, że takie zmiany klimatyczne jak topnienie pokryw lodowych na biegunach, globalne ocieplenie, podnoszenie się poziomu wód, wzrost emisji

dwutlenku węgla oraz inne spowodowane są działalnością człowieka jako gatunku (IPCC 2023). Liczni komentatorzy zwracają uwagę, że częściową przyczyną jest wydobywanie i spalanie paliw kopalnych potrzebnych w rozmaitych dziedzinach przemysłu, masowe wycinanie drzew, niszczenie środowiska naturalnego oraz wiele innych. Część badaczy podkreśla, że to chęć zysku i akumulacji kapitału ujmowana jako wzrost gospodarczy jest jedną z głównych przyczyn problemów klimatycznych (Hickel 2021: 117–140; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 59–70; Jackson 2009; Bińczyk 2023: 9–11). Obecne przewidywania (2024/2025 rok) wskazują, że jeśli kraje najbardziej odpowiedzialne za podnoszenie globalnych średnich temperatur nie zmniejszą emisji dwutlenku węgla w ciągu najbliższych kilku lat (2030 rok), dojdzie do nieodwracalnych zmian klimatycznych, które mogą doprowadzić do wymarcia setek gatunków zwierząt i roślin, pojawienia się nowych groźnych chorób czy regularnych ekstremalnych zjawisk pogodowych, co z kolei prawdopodobnie pociągnie za sobą masowe migracje, głód, brak dostępu do czystej wody, energii czy środków czystości oraz wiele innych zjawisk (Figueres, Rivett-Carnac 2021; Klein 2019; Hickel 2021: 13–33).

W świetle zarysowanych powiązań między kapitalistycznymi mechanizmami bogacenia się a problemem katastrofy klimatycznej chciałbym skupić się przede wszystkim na pojęciu wzrostu gospodarczego, względem którego krytyczni są zwłaszcza zwolennicy idei postwzrostu (*degrowth*), między innymi Tim Jackson, Jason Hickel i Matthias Schmelzer (Jackson 2015, 2021; Hickel 2021; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022), wywodzący swoje poglądy z takich prac jak *Granice wzrostu* (Meadows i in. 1973) czy *The Entropy Law and the Economic Process* (Georgescu-Roegen 1971). Ich zdaniem to istnienie wzrostu gospodarczego, a więc produkcja dóbr i usług w danym kraju (opisywana za pomocą PKB – produktu krajowego brutto) sprawia, że z roku na rok procesy wpływające negatywnie na klimat nie tylko nie zwalniają, ale wręcz przyspieszają. To właśnie za sprawą wzrostu gospodarki krajów Zachodu muszą się ciągle powiększać, aby utrzymywać swoją konkurencyjność względem innych oraz zatroszczyć się o swoich obywateli.

W obliczu przywoływanych teorii dotyczących własności prywatnej, ducha kapitalizmu oraz *oikonomía* zjawisko wzrostu gospodarczego wydaje się szczególnie mocno związane z koniecznością działania i wychwalania (a więc legitymizowania) tego systemu, aby mógł dalej funkcjonować. Matthias Schmelzer, Andrea Vansintjan i Aaron Vetter przenikliwie zwracają uwagę, że „w ramach kapitalizmu wzrost stał się zsekularyzowaną obietnicą zbawienia” (2022: 53), czyli gwarancją uratowania się przed

koniecznościami bytowymi jeszcze w życiu doczesnym, ale tylko dla tych, którzy zostali „wybrani” do tego zbawienia, a zatem sami stworzyli sobie chwałę i dowiedli, że na nią zasługują. Innymi słowy *oikonomía* opatrnościowa nadal funkcjonuje, a zbawieni obecnie zajęli (puste) miejsce Boga – to oni z pomocą nowego insygnium władzy, jakim stała się własność prywatna, mogą na przykład wpływać na ruch „niewidzialnej ręki rynku” (Agamben 2023a: 368–370) lub oddziaływać na politykę suwerennych państw. I tak jak w starożytności „siła i przemoc w [...] sferze [*oikos*] są usprawiedliwione” (Arendt 2010: 51), tak współcześnie w ramach *oikonomía* również usprawiedliwiane jest istnienie rozwiązań i hierarchii opartych na sile (Norberg 2024: 109–130; Silver, Hyman 2018: 273–288; Peterson 2018: 352–360), co prowadzi do wyzysku i pogłębiających się nierówności (Bruder 2020; Zawadzka 2022).

W tym kontekście za naiwne należy uznać przekonanie, że wystarczy przekierować priorytety osób dążących do powiększania władzy z działań opartych na własności prywatnej na dziedziny z nią niezwiązane (na przykład samorealizacja, hobby i inne elementy życia prywatnego), aby skutecznie przeciwdziałać katastrofie klimatycznej. Takie przeświadczenie może przypominać stanowisko zwolenników tak zwanego zielonego wzrostu, wedle których „trzeba tylko doprowadzić do odprężnienia [*decouple*] wzrostu produktu krajowego brutto od zużycia zasobów” (Hickel 2021: 200), by uratować planetę, a jednocześnie zachować wzrost gospodarczy. Wydaje się, że w ramach obu tych poglądów nie dostrzega się kosztów w postaci pracy i energii potrzebnych do utrzymania wzrostu gospodarczego oraz indywidualnych potrzeb jednostek. Autorzy związani z koncepcją postwzrostu nierzadko wskazują, że dobrobyt państw Zachodu (a także ich mieszkańców) oraz utrzymujący się w tych krajach wzrost gospodarczy od stuleci następują za pośrednictwem przywłaszczania taniej pracy, natury oraz emitowania gazów ze spalania paliw kopalnych (Hickel 2021: 200–206; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 86–92).

Innymi słowy, po pierwsze, wzrost gospodarczy unaocznia dążenie do władzy i dominacji, współcześnie często ukazywanej za sprawą uzależniającego konsumpcjonizmu (Jameson 2004: 52; Horkheimer, Adorno 2023: 135–136); po drugie, konsumpcjonizm jest nierzadko napędzany przez współzawodnictwo w ramach dziedzin na pierwszy rzut oka niezwiązanych z własnością prywatną (jak na przykład samorealizacja jednostek); po trzecie, dążenie do eliminowania przywilejów i hierarchii jest tym samym nieodłącznie związane z usuwaniem podziałów, jakie niesie własność prywatna.

Opisane wcześniej działanie *oikonomia*, które współcześnie zyskało nowy wymiar ze względu na przekształcenie konieczności pracy i używania dóbr wyraźnie widocznych u Locke’a i Webera w imperatyw wzrostu, pozwala ujrzeć groźny, czy wręcz śmiertelny, charakter tego procesu. Locke pisał o tym, jak praca i własność „powiększają zasoby rodzaju ludzkiego”, przez co rozwój prowadzi do nowego życia. Weber podkreślał, jak bycie bezczynnym można w ramach ducha kapitalizmu wiązać z chorobą (2023: 263), co również pozwala kojarzyć pracę i bogacenie się z oznakami zdrowia, Braudel zaś samo działanie gospodarki określał jako „żywy obszar” (2013: 26).

Argumenty te wielokrotnie jednak poddano krytyce (Wood Meiksins 2002: 109–115; Foster, Clark, Holleman 2022; Levins 2000), a współcześnie o wiele częściej pojawiają się stwierdzenia podkreślające, jak kapitalizm i wzrost gospodarczy prowadzą do śmierci (Han 2021: 1–16; Mbembe 2018), co bardzo dobrze pokrywa się z perspektywą katastrofy klimatycznej wywołanej działaniem człowieka (Moore 2025).

Punkt widzenia badaczy podkreślających śmiertelny charakter katastrofy klimatycznej, organizacji aktywistycznych sprzeciwiających się dalszemu utrzymywaniu procesów zwiększających średnią światową temperaturę i wielu innych ludzi o podobnym nastawieniu wskazuje na istnienie zjawiska, które na potrzeby tego artykułu można nazwać „duchem antykapitalizmu”. Jak się wydaje, przedmiotem uwagi osób charakteryzujących się taką postawą nie jest bogacenie się czy pewność zbawienia, lecz troska o życie – nie tylko swoje, ale całych społeczeństw i bytów nie-ludzkich.

Asceza, o której pisał Max Weber, była jednym ze sposobów dbania o utrzymywanie kapitalizmu – być może nie najbardziej skutecznym, ale takim, który zyskał popularność i wciąż jest kojarzony z postawami sprzyjającymi rozwojowi tego systemu. Asceza purytańska i wykonywana w jej ramach praca były przede wszystkim „najlepszym środkiem do uzyskania [...] indywidualnej pewności” co do własnego, jednostkowego zbawienia. Jakiego rodzaju asceza jest jednak potrzebna, aby ocalić nie jedną duszę, lecz życia milionów osób mogących zginąć w klęskach żywiołowych, epidemiach i innych katastrofach, które prawdopodobnie nastąpią w związku z globalnym ociepleniem? Jaka asceza może zagwarantować, że nie tylko wybrani zostaną ocaleni?

/// Duch antykapitalizmu i asceza proklimatyczna

Jeśli duch kapitalizmu był zestawem wartości i postaw życiowych „wobec zakładanego jako cel sam w sobie zainteresowania zwiększaniem własne-

go kapitału” (Weber 2023: 53–57) oraz „ideologią, która usprawiedliwia zaangażowanie w kapitalizm” (Boltanski, Chiapello 2022: 32), „duch antykapitalizmu” mógłby być odpowiednio zestawem wartości i postaw względem ochrony życia zakładanego jako cel sam w sobie i rozumianego autotelicznie niwelowania różnic, dystansu w ramach hierarchicznych relacji władzy oraz ideologią uzasadniającą sprzeciwianie się rozwiązaniom kapitalistycznym. W tym przypadku działanie i starania osób wypełnionych tym duchem skierowane są nie do wnętrza, a więc ku duszy lub interesowi własnemu, lecz na zewnątrz, czyli w stronę innych ludzi – ich życia, potrzeb – i dobra wspólnego. Tego rodzaju definicja wymaga jednak doprecyzowania, aby uniknąć łatwego utożsamienia „ducha antykapitalizmu” z licznymi innymi teoriami krytykującymi ten system.

Przed wszystkim skoro teza Webera wiązała się z ascezą purytańską, należy zapytać: jaką formę ascezy dałoby się pomyśleć w kontekście „ducha antykapitalizmu”? Według Michela Foucaulta asceza poza ograniczaniem się jest praktyką, ćwiczeniem się „nie w odniesieniu do instancji takiej jak prawo” (2012: 307), a względem własnego życia. Zarówno Foucault, jak i Agamben przeciwstawiają w związku z tym odpowiednio ascezę chrześcijańską i życie według liturgii kościelnej ascezie filozoficznej oraz formie życia wedle reguły monastycznej (Foucault 2014: 283–284, 2012: 318; Agamben 2023b: 122–126). Osią tego przeciwstawienia jest podporządkowanie prawu, szczególnie prawu nieodróżnialnemu od przemocy (Benjamin 2012: 69–80) – zarówno francuski, jak i włoski filozof poszukiwali w swoich pracach sposobów ujmowania życia ludzkiego i podmiotowości w kategoriach, które nie dają się łatwo pochwycić, a więc (upraszczając) ulec skategoryzowaniu i zostać wykorzystane (Agamben 2023a: 320–321) w urządzeniach określanych w literaturze także jako „układ” lub *dispositif* (Foucault 2010: 127–129), takich jak maszyna opatrzniościwa w perspektywie ekonomii teologicznej (Agamben 2023a: 167–200) czy aparat państwa w ramach biowładzy. Prawo, moralność czy praca według Agambena mogą pochwycić jednostki w układ władzy, który strukturalnie narzuca im pewne rozwiązania, tym samym nakierowując postawy, wartości czy zachowania reprodukcujące takie systemy jak kapitalizm czy państwo narodowe. W związku z tym asceza, którą roboczo można nazwać „proklimatyczną”, powinna być rozumiana w oderwaniu od systemu utrzymującego przemoc i hierarchiczne nierówności. Zdaniem Agambena, aby móc to osiągnąć, należy zająć się samym zagadnieniem życia.

W wielu innych swoich pracach Giorgio Agamben wskazywał na znaczenie pojęcia życia, ze szczególnym uwzględnieniem pochodzącego

ze starożytnej Grecji rozróżnienia na *bios* i *zoe* (2008: 9–11; Arendt 2010: 30–33). Podział ten okazał się zasadniczy w ramach jego projektu filozoficznego *Homo Sacer* – jedną z ważniejszych inspiracji stał się dla niego być może cytat z pracy Waltera Benjamin: „Falszywa i nikczemna jest teza, że egzystencja stoi wyżej niż egzystencja sprawiedliwa, gdy egzystencja nie ma znaczyć nic innego jak tylko nagie życie” (2012: 92). Pojęcie *la nuda vita* (z wł. „nagie życie”) zostało szeroko opisane w pierwszej pracy z cyklu *Homo Sacer* (Agamben 2008) i było rozwinięciem problemu postawionego przez Benjamin: w jaki sposób możemy odzyskać jedno rozumienie życia?

Odpowiedzi na to pytanie Agamben przynajmniej częściowo umieścił w późniejszych pracach ze wskazanego cyklu – w *Oikonomia. Królestwo i chwała* pisze on o beczynności przeciwstawionej działaniu, w które jest pochwycony podmiot przez urządzenie, jakim jest *oikonomia* opatrnościowa:

W tej beczynności życie, które żyjemy, jest wyłącznie życiem, którym żyjemy, wyłącznie naszą możliwością działania i życia, naszą **zdolnością-do-działania** [ag-ibilità] i naszą **zdolnością-do-życia** [viv-ibilità]. *Bios* zbiega się tu bez reszty z *zoe*. (Agamben 2023a: 327)

Beczynność zdaniem włoskiego filozofa „nie oznacza inercji czy aparycji, lecz formę działania, która nie wywołuje cierpienia ani zmęczenia” (Agamben 2023a: 326) i może przywodzić na myśl rozważania Barucha Spinozy (na którego Agamben również powołuje się w tym fragmencie) oraz Gillesa Deleuze’a na temat działania w ramach radosnych namiętności (Spinoza 2010: 316–319; Deleuze 2014: 136–143). Sama beczynność i złączenie dwóch sposobów rozumienia życia nie opisuje jednak jeszcze, jak mogłaby wyglądać „asceza proklimatyczna” – część propozycji można zaczerpnąć z prac Agambena: *Najnyższe ubóstwo* (2023b) oraz *The Use of Bodies* (2016).

Pojęcie formy życia podjęte przez Agambena w analizie reguł franciszkańskich mnichów jest sposobem wykroczenia poza termin „urządzenie”, o którym pisał Foucault: „Poprzez użycie pojęcia »formy« reguła (*forma regulae*) i życie (*forma vivendi*) wkraczają w praktyce mnicha w próg nierozróżnialności”, przez co życie mnicha nie daje się zredukować do takich dziedzin jak prawo, praca czy moralność (Agamben 2023b: 99–101). Włoski filozof wykorzystał tę koncepcję, posiłkując się paradoksem reguły przedstawionym przez Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* (2012: 119–120; Agamben 2016: 240–244). Użytek, rozumiany inaczej niż w przypadku teorii Locke’a, pozwala mnichowi określać swoją regułę własnym życiem przez wkroczenie w próg nierozróżnialności (Agamben

2023b: 111), a więc stan, w którym wyjątek może stać się „regulą obowiązującą wszędzie” (Agamben 2008: 20). Tym samym mnich może uniezależnić się od narzucanych precyzyjnych praw i postanowień władzy.

Użytek, w tym przypadku niezależny od prawa (a tym samym też nie-należący do *oikonomia*), stał się także podstawą wyrzeczenia własności prywatnej. Zdaniem włoskiego filozofa franciszkanie dążyli do takiego rozumienia użytku z rzeczy, który nie oznacza własności, a więc nie niesie za sobą rozdzielenia natury wedle relacji władzy. Agamben rozwinął pojęcie używania w ostatniej pracy dotyczącej *Homo Saver* między innymi z pomocą greckiego pojęcia *chresthai*, które może oznaczać wiele działań w zależności od kontekstu, przez co również nie udaje się go łatwo pochwycić (2016: 24–30). *Chresthai* można jednak przeciwstawić używaniu rozumianemu jako działanie w teoriach Locke’a i Webera, ponieważ ze względu na performatywny użytek nie ulega ujęciu w ramy domkniętego zbioru zasad czy też takich opozycji jak podmiot–przedmiot.

Agamben, opisując jeden z przykładów wykorzystania *chresthai*, wskazuje, że sposoby rozumienia aktywności, bierności, podmiotu i przedmiotu nie dają się sprowadzić do współczesnych standardów, ponieważ dotyczą afektywnej relacji działającego z samym sobą (2016: 28), a więc ćwiczenia się w trosce o siebie (Foucault 2012: 25–33). Nieokreśloność pojęcia życia prowadzi tym samym do uczynienia bezczynnym (*inoperative*) podziału na podmiot i przedmiot, co pozwala pomyśleć o relacjach między takimi elementami systemu jak ludzie bez uprzywilejowanej pozycji. Innymi słowy nieokreśloność pozwala „zatrzymać” działanie systemu takiego jak kapitalizm przez wykroczenie poza jego reguły, czyli sposoby rozumienia użytku, oraz cele, a więc pomnażanie kapitału i ciągłą aktywność.

Jak rekonstruuje włoski filozof, zamiarem Świętego Franciszka było dopuszczenie możliwości, by bracia mniejsi mogli korzystać z dóbr (*simplex facti usus*) bez prawa do własności i używania. Ostatecznie nie udało się tego osiągnąć, ale przykład franciszkanów to ważny precedens. Asceza franciszkańska pozwala bowiem doprowadzić do „odwrócenia i zarazem absolutyzacji stanu wyjątkowego” (Agamben 2023b: 155), a zatem wykroczenia poza prawo pozytywne, a w sytuacji konieczności zwrócenia się do prawa naturalnego. Ograniczenie polega w tym przypadku na używaniu rzeczy w sposób, który nie gwarantuje żadnego prawa – podobnie jak w przypadku Webera bardziej chodzi tu o pewien zestaw wartości i postaw, który miał się stać przykładem („formę” Agamben rozumie właśnie jako przykład) dla innych.

Ślubowanie ubóstwa nie jest ślubowaniem „bycia ciągle chorym albo negatywnie ocenianym”, jak wskazywał Weber (2023: 263), ale może być

przykładem życia, które pozwala też innym zachować życie, jako że „ideal monastyczny, który narodził się jako indywidualna, samotnicza ucieczka od świata dał początek całościowemu modelowi życia wspólnotowego” (Agamben 2023b: 43). Ten zaś może się stać inspiracją w kreowaniu wartości i postaw nie tylko sprzeciwiających się kapitalizmowi, ale także potrzebnych przy przeciwdziałaniu katastrofie klimatycznej, w tym artykule określanych jako asceza proklimatyczna. Oczywiście warunkiem ocalenia planety nie jest wstąpienie do zakonu, lecz postawa, w ramach której nie traktuje się własności jako insygnium władzy, a innych ludzi tylko jako nagich żyć.

/// Business as usual i vita contemplativa

Perspektywa Agambena oraz przykład franciszkanów mogą jednak sprawiać wrażenie odległych czasowo, mało prawdopodobnych i skupionych na jednostkach, a nie systemowych rozwiązaniach problemów przeciwdziałania katastrofie klimatycznej i kapitalizmowi. Ostatnie lata pozwalają natomiast dostrzec wydarzenie, w obliczu którego wykroczenie poza prawo pozytywne, aby dbać o dobro wspólne i ratować życie w skali społeczeństw, a nawet państw, nie jest już nie do pomyślenia.

Temat ten podejmują również zwolennicy koncepcji postwzrostu – wspomniany już Tim Jackson oraz w Polsce Ewa Bińczyk, oboje wskazujący na bezprecedensowy charakter pandemii COVID-19 oraz nadzieje z tym związane. To właśnie w latach 2020–2021 doszło bowiem do tego, że „obszar »niemożliwego« (z punktu widzenia zdrowego rozsądku i trybu *business as usual*) okazał się nie tylko możliwy, a nawet względnie łatwo wykonalny” (Bińczyk 2023: 205). Jackson i Bińczyk uwidaczniają, jak rozwój gospodarczy oraz działanie zglobalizowanego systemu kapitalistycznego zostały na chwilę zatrzymane, **przestały działać** – bezprecedensowy charakter tego wydarzenia zadziałał tak jak nieokreśloność użytku w przypadku koncepcji Agambena, jednak na skalę międzynarodową. Nagle okazało się, że łatwo rozgraniczyć między sferami życia, które są niezbędne i wystarczające, a tymi, które są niepotrzebnym naddatkiem, luksusem. Warto zwrócić w związku z tym uwagę na dwa zagadnienia pozostające w połączeniu z dotychczasowymi ustaleniami.

Po pierwsze, przywołane przez Bińczyk określenie *business as usual* w kontekście przeciwdziałania katastrofie klimatycznej to „podążanie utartymi szlakami, uparte kontynuowanie praktyk i rozwiązań, które znamy, wbrew wszystkiemu” (2023: 191) – innymi słowy mowa o reprodukowaniu systemu kapitalistycznego, który stał się tak oczywisty i przezroczysty, że

kojarzony jest ze zdrowym rozsądkiem i uniemożliwia pomyślenie „śmia-
łych utopii i ambitnych celów politycznych” ze względu na „uwiad wy-
obraźni” (2023: 194; Fisher 2020). Obowiązywanie *business as usual* jest
również jedną z być może bardziej skutecznych metod utrzymywania *status
quo* porządku kapitalistycznego – nikogo nie dziwi, że po wyjątkowych wy-
darzeniach, świętach, wakacjach, wyjściu ze szpitala itd. „wracamy do co-
dzienności”, w której nieodłącznymi elementami są reklamy, niskopłatna
i wyczerpująca praca czy konsumpcjonizm. Dlatego właśnie Bińczyk pisze
o „uspołecznianiu antropocenu” oraz wprowadzeniu „ekowerwy”, a więc
programów „głębokiej, prośrodowiskowej transformacji gospodarek zgod-
nie z zasadami ich wystudowania, kultury czasu wolnego, postpracy, kre-
atywnego wytwarzania i wytchnienia od morderczego wyścigu za wzro-
stem PKB” (2023: 188). To program pomyślany w skali państwa, a jako
cel zakłada się w nim dokładnie to, co zostało zawarte w opisie ducha an-
tykapitalizmu – ochronę życia oraz ideologię uzasadniającą sprzeciwianie
się rozwiązaniom kapitalistycznym. Bińczyk formułuje w związku z tym
wizję świata w optyce nowego zdrowego rozsądku (2023: 194–197), w któ-
rym *business as usual* – w perspektywie tej pracy kojarzony z układem wła-
dzy narzucającym rozwiązania za pomocą pracy, moralności czy prawa –
przestaje być normą i oczywistością. Nowy zdrowy rozsądek przypomina
w związku z tym ascezę proklimatyczną, w której dążymy do uczynienia
bezczynnym kapitalistycznego *business as usual* przez przerwanie tego, co
oczywiste i służące pomnażaniu kapitału.

Po drugie, w pracy *Postwzrost. Życie po kapitalizmie* Jackson zwraca uwa-
gę, że podczas pandemii COVID-19 „uświadomiliśmy sobie, które zawody
są tak naprawdę ważne dla funkcjonowania społeczeństwa” (2023: 159),
a następnie rozwija tę myśl w kontekście podziału wprowadzonego przez
Hannah Arendt na pracę i wytwarzanie w ramach aspektu kondycji ludz-
kiej określanej przez nią jako *vita activa* (2010: 25). Jego zdaniem w obliczu
kapitalizmu „wartość procesu wytwarzania zostaje unicestwiona. Tracimy
możliwość wejścia w stan przepływu, przeżycia szczytowych doświadczeń
i odczucia solidarności cechującej trwały ludzki świat” (Jackson 2023: 180).
Można zatem powiedzieć, że kapitalizm doprowadził do pozbawienia war-
tości i marginalizacji z jednej strony pracy zapewniającej przetrwanie, która
stała się nieodzowna dopiero w obliczu pandemii, a z drugiej – samego
wytwarzania, które dla Jacksona – podobnie jak w przypadku uwag Marksa
czy przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej (Marks 2005; Horkheimer, Ador-
no 2023: 126–128) powinno prowadzić do spełnienia – powinno dążyć do
czegoś, co określa on jako „stan przepływu”. O ile należy się zgodzić, że

zmiany, jakie postulują zwolennicy teorii postwzrostu dotyczące znaczenia pracy jako tej dziedziny życia, która wiąże się z troską o innych i utrzymywaniem życia, są istotne i należy je powiązać z rozumieniem użytku, który udało się opisać na podstawie prac Agambena, o tyle pojęcie wytwarzania jest bardziej problematyczne.

Arendt w *Kondycji ludzkiej* wiąże wytwarzanie z próbą wykroczenia poza ludzką śmiertelność: „wytwarzanie i jego produkt [...] nadają ulotności śmiertelnego życia i przemijaniu ludzkiego czasu pewien stopień trwałości i stałości”, ponieważ tworzenie tych dzieł pozwala zbliżyć się do wieczności (2010: 27, 38, 169–172). Jackson komentuje ten element myśli Arendt, stwierdzając, że wytwarzanie dotyczy pragnienia nieśmiertelności, a następnie dodaje, że jest ono wyrazem potrzeby wyzbycia się lęku przed śmiercią (Jackson 2023: 166–167).

W obliczu takiej charakterystyki nietrudno o skojarzenia z opisywanymi wcześniej staraniami osób, które za pomocą własności prywatnej pragną właśnie „wyzbyć się lęku przed śmiercią”; upewnić się co do swojej możliwości zbawienia, skupiając przede wszystkim na własnym interesie, samorealizacji i powiększaniu majątku. Przykładowo założona firma może się stać dziełem, które wykroczy poza ludzką skończoność przedsiębiorcy.

Byung-Chul Han w swoim odczytaniu koncepcji Arendt dostrzega podobne problemy, wskazując, że „pęd do nieśmiertelności, do nieśmiertelnej chwały, jest według Arendt »źródłem i centrum *vita activa*»” (2025: 164). Autor ma na myśli przede wszystkim działanie (trzeci, poza pracą i wytwarzaniem, element *vita activa*), aczkolwiek do jego krytyki można dodać, że wytwarzanie – obok działania – jest wyrazem aktywności ludzkiej, która historycznie pozwalała odróżnić życie dobre (*bios*) od życia czysto zwierzęcego (*zoe*) – w starożytności przez gloryfikację sfery politycznej, w średniowieczu przez podporządkowanie moralności i polityki doktrynie chrześcijańskiej, od czasów zaś późnej nowożytności z opisywanym w tej pracy powiększaniem własności prywatnej.

Aby „zatrzymać” funkcjonowanie takiego systemu jak kapitalizm, wyeliminować podział na dwa rodzaje życia, uniezależnić rozumienie własności, używania i wytwarzania od logiki kapitalistycznej, potrzeba w związku z tym pojęcia związanego z odpoczynkiem i beczynnością, podobnie jak w przypadku Agambenowskiego użytku. Han dostrzega rozwiązanie problemu Arendt w pojęciu *vita contemplativa*:

Do samego końca Hannah Arendt nie potrafiła dostrzec, że to właśnie utrata zdolności kontemplacyjnych prowadzi do krytykowanego

przez nią zwycięstwa *animal laborans*, które wszystkie ludzkie działania podporządkowuje pracy. Wbrew jej przekonaniu przyszłość ludzkości nie zależy od siły działających ludzi, ale od ożywienia zdolności kontemplacji – mocy, która **nie działa**. Życie aktywne, które nie jest w stanie przyjąć życia kontemplacyjnego jako części siebie, degeneruje się w hiperaktywność i prowadzi do wypalenia nie tylko psychiki, ale i całej planety. (Han 2025: 168)

Zdaniem niemieckiego myśliciela to właśnie kontemplacja pozwala na odpoczynek, zatrzymanie, namysł, ale również święto, ponieważ „świętowanie odbywa się poza przestrzenią *oikos*” (Han 2025: 164). Dlatego właśnie opisywaną przez Hana kontemplację, po pierwsze, należy odróżnić od wszelkich form zdominowanych przez kulturę konsumpcyjną i kapitalizm, jak na przykład style życia określane jako *slow life* (Honoré 2004). Czym innym jest bowiem uczynić coś beczynnym, *inoperative* i tym samym unieszkodliwić działanie kapitalizmu, a czym innym możliwość doświadczenia świata za pośrednictwem uważności (*mindfulness*), co łatwo można wpisać w porządek kapitalistyczny. Po drugie, sformułowane przez Hana pojęcie *vita contemplativa* to istotne uzupełnienie ascezy proklimatycznej: „Ratunek polega zatem na radykalnym **przerwaniu tego, co teraz**. Tylko **anioł beczynności** byłby w stanie stawić opór ludzkim działaniom, które nieuchronnie przybierają apokaliptyczny charakter” (2025: 119). Han, parafrazując Benjaminowskiego anioła historii, pozwala dostrzec, że właśnie zaniechanie, powstrzymywanie *business as usual* może doprowadzić do zapobiegnięcia katastrofie, ponieważ „kapitał jest aktywnością w czystej postaci” (2025: 107).

Przeciwdziałanie katastrofie i być może też ocalenie nie tylko wybranych, lecz całych populacji jest zatem możliwe za pośrednictwem ascezy proklimatycznej, na którą składa się nie tylko Agambenowski użytek, lecz także wspieranie bardziej systemowych rozwiązań: przerywania reprodukcji kapitalizmu i ograniczenia do tych sfer działalności, które są ważne dla dobra wspólnego.

/// Zakończenie

Agamben, jak sam zastrzega, w ramach projektu *Homo Sacer* nie przygotował żadnego pozytywnego planu zmian w obliczu postawionych pytań (2016: 263) ani nie odnosił się bezpośrednio do problemu katastrofy klimatycznej. Uzupełniając jego myśl postulatami zwolenników koncepcji postwzrostu, można jednak sformułować rozwiązania również na poziomie

systemowym. Należy: ograniczyć pracę do poziomu dobrobytu wspólnoty, a nie zysku korporacji, wprowadzić więcej rozwiązań, w których dobra są współdzielone, a nie ekskluzywne, czy ograniczyć zużycie dóbr i energii do optymalnego minimum. W ostatnich latach powstało wiele prac, w których podobne wątki są podejmowane na różne sposoby: w ramach refleksji filozoficznej (Han 2025), propozycji polityki społecznej (Standing 2021) czy krytyki kultury (Graeber 2019; Suzman 2021).

Zwolennicy koncepcji postwzrostu nierzadko formułują dodatkowe rozwiązania problemu katastrofy klimatycznej – bezwarunkowy dochód i inne usługi podstawowe (Hickel 2021: 302–305; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 225–228), dobra wspólne, spółdzielczość i zrównoważona gospodarka (Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 215–224; Petridis 2022: 160–162) czy kwestia dobrze płatnej i satysfakcjonującej pracy (Hickel 2021: 292–298; Kreinin, Latif 2022: 333–343). Sprzeciw wobec wzrostu gospodarczego jest również sprzeciwem wobec konieczności działania, która jest narzucana w ramach *oikonomía* i kultury związanej z wartościami liberalnymi. Dlatego właśnie to przede wszystkim nie jednostki, lecz organizacje takie jak państwa narodowe czy międzynarodowe korporacje mające największą siłę głosu powinny podejmować wymienione działania (Klein 2019). W jaki jednak sposób w ogóle może nastąpić zmiana w sytuacji, gdy istnieje tak wielka asymetria władzy? Jak poszukiwać strategii oporu, kiedy konsumenci, obywatele czy pracownicy znajdują się na strukturalnie podporządkowanej pozycji?

W artykule podjąłem przede wszystkim tematykę ekonomii teologicznej w kontekście ducha kapitalizmu i katastrofy klimatycznej. Aby móc odpowiedzieć na ostatnie z wymienionych pytań, potrzebne jest badanie w ramach ontologii i próba pomyślenia zmiany także w tej perspektywie badawczej. Szczególnie rozważania wspomnianego już Spinozy (2010) oraz współczesne odczytania jego prac z perspektywy nowego materializmu (Braidotti 2014; Latour 1988; Fox 2023) wydają się pod tym względem istotne, jednak ich powiązanie z tematem ekonomii teologicznej ze względów ograniczeń tematycznych musi zostać opisane w innym miejscu.

Bibliografia:

/// Agamben G. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka.

/// Agamben G. 2016. *The Use of Bodies*, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press.

/// Agamben G. 2023a. *Oikonomia. Królestwo i chwała: przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rządu*, tłum. P. Laskowski, S. Matuszewski, P. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Agamben G. 2023b. *Najwyższe ubóstwo: reguły monastyczne i forma życia*, tłum. P. Laskowski, S. Matuszewski, P. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Arendt H. 2010. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arystoteles 2010. *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN.

/// Benjamin W. 2012. *Przytynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 69–96.

/// Bińczyk E. 2023. *Uspołecznienie antropocenu. Ekowerwa i ekologizowanie ekonomii*, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Boland T., Griffin R. 2020. *Purgatory*, [w:] *The Routledge Handbook of Economic Theology*, red. S. Schwarzkopf, Routledge, s. 47–54.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.

/// Braidotti R. 2014. *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Braudel F. 2013. *Dynamika kapitalizmu*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia.

/// Bruder J. 2020. *Nomadland: w drodze za pracą*, tłum. M. Tomczak, Wydawnictwo Czarne.

/// Dean M. 2018. *What is Economic Theology? A New Governmental-Political Paradigm?*, „Theory, Culture & Society”, t. 36, nr 3, s. 3–26, <https://doi.org/10.1177/0263276418787622>.

/// Deleuze G. 2014. *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Deleuze G. 2016. *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, Oficyna.

/// Figueres C., Rivett-Carnac T. 2021. *Przyszłość zależy od nas. Przewodnik po kryzysie klimatycznym dla niepoprawnych optymistów*, tłum. A. Szymczyk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Fisher M. 2020. *Realizm kapitalistyczny: czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Foster J.B., Clark B., Holleman H. 2022. *Kapitał i ekologia choroby*, tłum. A. Kopka, „Praktyka Teoretyczna”, nr 3(45), s. 167–202.

/// Foucault M. 2000. Omnes et singulatim: *przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, s. 219–246.

/// Foucault M. 2010. *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, PWN.

/// Foucault M. 2012. *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN.

/// Foucault M. 2014. *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, PWN.

/// Fox N.J. 2023. *Green Capitalism, Climate Change and the Technological Fix: A More-Than-Human Assessment*, „The Sociological Review”, t. 71, nr 5, s. 1115–1134.

/// Georgescu-Roegen N. 1971. *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press.

/// Graeber D. 2019. *Praca bez sensu. Teoria*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej (e-book).

/// Han B.C. 2021. *Capitalism and the Death Drive*, tłum. D. Steuer, Polity Press (e-book).

/// Han B.C. 2025. *Vita Contemplativa albo o beczynności*, [w:] tegoż, *Duch nadziei i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 87–180.

/// Hayek F. 2020. *Prawo, legislacja i wolność: nowe sformułowanie liberalnych zasad sprawiedliwości i ekonomii politycznej*, tłum. G. Łuczkiewicz, Wydawnictwo Aletheia.

/// Hickel J. 2021. *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, tłum. J.P. Listwan, Karakter.

/// Honoré C. 2004. *In Praise of Slow: How a Worldwide Movement is Challenging the Cult of Speed*, Random House Canada.

/// Horkheimer M., Adorno T.W. 2023. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// IPCC. 2023. Intergovernmental Panel on Climate Change, *Synthesis Report of the IPCC Sixth Assessment Report (AR6)*, https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_LongerReport.pdf, dostęp: 6.01.2025.

/// Jackson T. 2015. *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*, tłum. M. Polakowski, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Jackson T. 2023. *Postwzrost. Życie po kapitalizmie*, tłum. E. Bińczyk, J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Jameson F. 2004. *The Politics of Utopia*, „New Left Review”, nr 2(25), s. 35–54.

/// Klein N. 2019. *On Fire: The Burning Case for a Green New Deal*, Alfred A. Knopf (e-book).

/// Kreinin H., Latif T. 2022. *An Overview of Strategies for Social-Ecological Transformation in the Field of Paid Work and the Case of Just Transition in the Aviation Sector*, [w:] *Degrowth and Strategy: How to Bring about Social-Ecological Transformation*, red. N. Barlow, L. Regen, N. Cadiou, E. Chertkovskaya, M. Hollweg, Ch. Plank, M. Schulken, V. Wolf, Mayfly Books, s. 332–350.

/// Król M. 2019. *Krótką historia myśli politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Ksenofont. 2020. *Ekonomik*, tłum. D. Tymura, Fundacja Świętego Mikołaja.

/// Latour B. 1988. *The Pasteurization of France*, tłum. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press.

/// Levins R. 2000. *Is Capitalism a Disease?*, „Monthly Review”, nr 4(52), s. 8–33, <https://monthlyreview.org/2000/09/01/is-capitalism-a-disease/>, dostęp: 6.01.2025.

/// Locke J. 2015. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Aletheia.

/// Macpherson C.B. 2011. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press.

/// Maifreda G. 2012. *From Oikonomia to Political Economy: Constructing Economic Knowledge from Renaissance to the Scientific Revolution*, tłum. L.V. Manucci, Ashgate.

/// Marks K. 2005. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, tłum. K. Jeżdżewski, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/index.htm>, dostęp: 6.01.2025.

/// Marks K., Engels F. 2007. *Manifest Partii Komunistycznej*, https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf, dostęp: 6.01.2025.

/// Mbembe A. 2018. *Polityka wrogości. Nekropolityka*, tłum. U. Kropiwiec, Karakter.

/// McRorie Ch. 2020. *Property and Ownership*, [w:] *The Routledge Handbook of Economic Theology*, red. S. Schwarzkopf, Routledge, s. 116–125.

/// Meadows D.K., Meadows D.L., Randers J., Behrens III W.W. 1973. *Granice wzrostu*, tłum. W. i S. Rączkowsky, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.

/// Mitchell T. 2011. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Verso.

/// Moore J.W. 2025. *Antropocen czy Kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, tłum. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, słowo/obraz terytoria.

/// Negin E. 2022. *It's Time for Charles Koch to Testify about His Climate Change Disinformation Campaign*, <https://blog.ucsusa.org/elliott-negin/its-time-for-charles-koch-to-testify-about-his-climate-change-disinformation-campaign/>, dostęp: 6.01.2025.

/// Norberg J. 2024. *Manifest kapitalistyczny: jak wolny rynek uratuje świat*, tłum. U. Ruzik-Kulińska, Wielka Literatura.

/// Nozick R. 2010. *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubialka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Ossowska M. 1956. *Moralność mieszczańska*, Zakład im. Ossolińskich.

/// Peterson J. 2018. *12 życiowych zasad. Antidotum na chaos*, tłum. K. Zuber, Fijor Publishing.

/// Petridis P. 2022. *Evaluating Strategies for Emancipatory Degrowth Transformations*, [w:] *Degrowth and Strategy: How to Bring about Social-Ecological Transformation*, red. N. Barlow, L. Regen, N. Cadiou, E. Chertkovskaya, M. Hollweg, Ch. Plank, M. Schulken, V. Wolf, Mayfly Books, s. 160–169.

/// Pietrykowski B. 1995. *Fordism at Ford: Spatial Decentralization and Labor Segmentation at the Ford Motor Company, 1920–1950*, „Economic Geography”, t. 71, nr 4, s. 383–401.

/// Piketty T. 2015. *Kapitał w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Ratajczak M. 2015. *Divine Management of Worldly Matters: Agamben's Theological Genealogy of Economy as a Political Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 3(17), s. 75–105.

/// Raworth K. 2021. *Ekonomia obwarżanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, tłum. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Schmelzer M., Vetter A., Vansintjan A. 2022. *The Future Is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism*, Verso.

/// Silver Ch., Hyman D.A. 2018. *Overcharged: Why Americans Pay Too Much for Health Care*, Cato Institute.

/// Smith A. 1954. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sombart W. 2019. *Żydzi i narodziny kapitalizmu*, tłum. M. Brokmanowa, Wektory.

/// Spinoza B. 2010. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, PWN.

/// Standing G. 2021. *Dochód podstawowy. Jak możemy sprawić, żeby to się udało*, tłum. M. Szlinder, P. Kaczmarek, T. Plomiński, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Suzman J. 2021. *Praca. Historia tego, jak spędzamy swój czas*, tłum. F. Filipowski, Zys i S-ka.

/// Szahaj A., Jakubowski M.N. 2005. *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Środa M. 2020. *Obcy, inny, wykluczony*, słowo/obraz terytoria.

/// Watts J. 2024. *Just 57 Companies Linked to 80% of Greenhouse Gas Emissions since 2016*, „Guardian”, <https://www.theguardian.com/environment/2024/apr/04/just-57-companies-linked-to-80-of-greenhouse-gas-emissions-since-2016>, dostęp: 7.01.2025.

/// Weber M. 2023. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu i inne pisma*, tłum. B. Baran, J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia.

/// Wittgenstein L. 2012. *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN.

/// Wood Meiksins E. 2002. *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso.

/// Zawadzka A. 2022. *Praca fizyczna zabija*, „Dialog”, nr 9(790), <https://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/praca-fizyczna-zabija>, dostęp: 7.01.2025.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest rozważenie, czy zmiany związane z katastrofą klimatyczną nie doprowadzają do dyskredytacji „ducha kapitalizmu”, a także czy współcześnie nie jest potrzebne wprowadzenie „ducha antykapitalizmu”.

Istnienie kapitalizmu było usprawiedliwiane od początku jego funkcjonowania – czynił to John Locke w XVII wieku; Max Weber wyjaśniał, w jaki sposób wykorzystywana do tego była etyka protestancka, a na przełomie XX i XXI wieku podobne analizy tego zjawiska przeprowadzali Luc Boltanski i Ève Chiapello. W artykule przeprowadzona została analiza tych koncepcji w kontekście ekonomii teologicznej przedstawionej przez Giorgia Agambena.

Punktem odniesienia dla sformułowania pojęć ducha antykapitalizmu i odpowiadającej mu ascezy proklimatycznej są prace Giorgia Agambena, Ewy Bińczyk i Tima Jacksona.

Słowa kluczowe:

katastrofa klimatyczna, duch kapitalizmu, Giorgio Agamben, asceza, *oikonomia*

/// Abstract

Pro-Climate Asceticism and the Spirit of Capitalism: Reflections on the Justification of Capitalism in the Context of the Climate Catastrophe

The aim of the article is to consider whether the changes associated with the climate catastrophe are leading to the discrediting of the “spirit of capitalism” and whether there is a contemporary need to introduce the “spirit of anti-capitalism.”

The existence of capitalism has been justified since its inception – John Locke did so in the 17th century; Max Weber explained how Protestant

ethics were used to this end; and at the turn of the 20th and 21st centuries, similar analyses of this phenomenon were conducted by Luc Boltanski and Ève Chiapello. The article analyses these concepts in the context of the economic theology presented by Giorgio Agamben.

The works of Giorgio Agamben and Michel Foucault serve as inspiration for formulating the notions of the “spirit of anti-capitalism” and the corresponding “pro-climate asceticism” in the article.

Keywords:

climate catastrophe, spirit of capitalism, Giorgio Agamben, asceticism, *oikonomia*

/// Bartosz Kamiński – adiunkt w Katedrze Historii Idei i Antropologii Kulturowej Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się historią idei oraz nowożytną i współczesną filozofią polityczną. Publikował między innymi w „Stanie Rzeczy” i „Praktykach Teoretycznych”. Jest laureatem Nagrody II stopnia im. Floriana Znanieckiego, przyznawanej przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6136-6063>

E-mail: bartosz.kaminski@uw.edu.pl