

Barbara Brzezicka

W poszukiwaniu ludzkiej skali

„Quantity has a quality all its own” – mawiają Anglosasi i Anglosaski. Ilość ma swoją własną jakość, a raczej: ilość sama w sobie stanowi pewną jakość. Zasadę tę odnieść można nie tylko do rzeczywistości fizycznej, w której ani subatomowa skala mikro, ani kosmiczna skala makro nie dają się zredukować do zasad znanych nam z obserwowalnego świata *physis* dostępnego na co dzień ludzkim zmysłom. Rzeczywistość społeczno-gospodarcza stawia nas również przed problemem skali, szczególnie teraz, kiedy rozpędzony kapitalizm sprawia, że przekraczamy kolejne punkty krytyczne globalnej temperatury i wydolności. W obliczu tych faktów zgodnie z popularnym zawołaniem „myślimy globalnie”. Skala globalna jest zresztą niezwykle użyteczna poznawczo, przede wszystkim dzięki swojej jednoznaczności – to skala końca skali, skala całości, której zewnątrz ma w oczywisty sposób inną naturę (nawet jeśli podobnie jak ziemskie terytoria podlega eksploracji i podbojowi). Granica ziemskiej atmosfery jest znacznie bardziej satysfakcjonująca intelektualnie niż jakiegokolwiek granice wytyczane w ramach mnogości zjawisk i rzeczy występujących wewnątrz tej bańki

Barbara Brzezicka (ORCID: 0000-0002-6387-3250) – romanistka, filozofka i tłumaczka. Pracuje w Instytucie Filologii Romańskiej Uniwersytetu Gdańskiego. Naukowo zajmuje się przede wszystkim przekładem pojęć filozoficznych. Tłumaczyła m.in. dzieła Jacques’a Derridy, Georges’a Didi-Hubermana, Alaina Badiou i Anne Dufourmantelle. Jest autorką monografii *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques’a Derridy w Polsce* (2018) i członkinią redakcji „Czasu Kultury”. Kontakt: barbara.brzezicka@ug.edu.pl.

gazów umożliwiających życie. Prostota owego wyobrażenia może jednak ukrywać mnogość tego, co Anna Tsing nazywa *nonscalability* – nieskalowalnością¹.

Tworzona przez Tsing teoria nieskalowalności stanowi punkt wyjścia dla niniejszych rozważań, jednak chodzi nie tylko o zakwestionowanie pewnej wiedzy czy obrazu świata z perspektywy klasycznej, korespondencyjnej definicji prawdy, ale też o zastosowanie pojęcia prawdy przedstawionego przez Michela Foucaulta w *Subjectivité et vérité* ('Podmiotowości i prawdzie'). W wykładzie z 7 stycznia 1981 r. przytacza on opowieść o słoniu będącym w królestwie zwierząt uosobieniem ideału wierności małżeńskiej². Problem prawdy, który formułuje francuski myśliciel, nie dotyczy tego, czy słonie faktycznie są tak monogamiczne, jak chcą cytowane opisy, ale w jaki sposób stosunek do tej prawdy kształtuje relację podmiotu z sobą samym, przy czym owo „sobą samym” przybiera formę liczby mnogiej: „*nous-même*” i odnosi się jednocześnie do podmiotu partykularnego, jak i ogólnego podmiotu wiedzy czy też tego, jak postrzegamy podmiotowość innych³. Jak pisze Cezary Rudnicki,

właściwy problem dotyczy sposobu, w jaki podmiot doświadcza siebie samego, gdy zostanie skonfrontowany z możliwością lub obowiązkiem zaakceptowania pewnej odnoszącej się do niego prawdy. Chodzi tu o analizę sposobu, w jaki doświadczenie samego lub samej siebie jest formowane bądź modyfikowane przez dotyczące podmiotowości dyskursy, które w danym społeczeństwie uchodzą za prawdziwe. Mówiąc jeszcze inaczej, chodzi o rozważenie wpływu, jaki wywiera na jednostkę nawiązanie relacji z czymś, czemu nadano status prawdy⁴.

Mamy zatem pewien obraz świata, który zarazem nas samych i same uwzględnia, a to z kolei kształtuje pojęcie, jakie mamy o samych sobie. Tę myśl Foucaulta odczytuję nie tylko jako pewną wizję etyki, ale również z perspektywy egzystencjalnej.

1 A. Tsing, *On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales*, „Common Knowledge” 2012, vol. 18, No. 3, s. 505–524.

2 M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980–1981)*, Seuil/Gallimard, Paris 2014, s. 3–12.

3 Tamże, s. 14.

4 C. Rudnicki, *Etyka przeciwko moralności. Foucaultowskie studia nad starożytnością i wczesnym średniowieczem*, Wydawnictwo Benedyktynów „Tyniec”, Kraków 2023, s. 244.

Niniejszy esej stanowi próbę podjęcia postulowanej przez Tsing teorii nieskalowalności i odniesienia tej kategorii do pojęć filozoficznych. Celem jest po pierwsze, sformułowanie problemu skali. W drugim kroku podejmuję próbę zdefiniowania ludzkiej skali w sposób, który nie redukuje się do dychotomii skończoność–nieskończoność, odnosi się do skali globalnej oraz uwzględnia mnogość nieskalowalnych elementów i relacji. Kategoria ludzkiej skali ma na celu włączenie perspektywy kształtowania się podmiotowości, doświadczenia egzystencjalnego i postaw etycznych w relacji do obowiązującego obrazu świata.

Grzyb na końcu świata

Nieskalowalność to pojęcie wprowadzone przez Tsing w opozycji do *skalowalności*, zasady rozpowszechnionej przede wszystkim w kapitalistycznym myśleniu biznesowym. Jeśli firma chce się rozwijać, to jej model funkcjonowania powinien być skalowalny, czyli umożliwiać działanie na większą skalę bez zmiany zasady tego działania. Skalowalność zakłada zatem, że skala nie ma znaczenia i swojej własnej jakości. Oczywiście w realnych firmach sposób funkcjonowania również ewoluje, jednak ideałem jest właśnie skalowalność, czyli opracowanie modelu, który daje się aplikować bez większych zmian na coraz większą skalę i w jak największym stopniu ułatwia wzrost i rozwój. Tsing słusznie zauważa, że tak pojęty rozwój firm najczęściej obudowany jest elementami nieskalowalnymi, które nie mieszczą się w pięknie zaprojektowanych modelach biznesowych. Takim elementem opisanym w książce *Mushroom at the End of the World* jest grzyb matsutake. Firmy sprzedające ten luksusowy towar (głównie w Japonii) nie obejmują swoim modelem ani jego powstawania, ani tego, w jaki sposób pozyskiwany jest przez zbieraczy w Oregonie czy chińskiej prowincji Junnan⁵. Grzyba matsutake nie da się uprawiać niczym trzciny cukrowej na skalowalnych plantacjach wyzyskujących w systematyczny i przewidywalny sposób niewolniczą pracę, tak jak to miało miejsce chociażby na terenie dzisiejszego Haiti⁶. Owocniki pojawiają się często w lasach

5 A. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2015.

6 Taž, *On Nonscalability...*, s. 510–511.

zdevastowanych gospodarką leśną, a do tego wyrastają pod warstwą gleby, a więc są niewidoczne dla niewprawnego ludzkiego oka. Z kolei zbieracze i zbieraczki to nie pracownicy najemni i pracownice najemne, ale mieszanek ludzi pochodzących z różnych kultur i mających różne doświadczenia życiowe (często traumatyczne doświadczenia wojen w regionie nazwanym przez kolonizatorów i kolonizatorki Indochinami). Co więcej, zbieracze i zbieraczki często postrzegają swoją aktywność nie jako wyzyskiwaną pracę (*labor*), ale jako swobodę łowcy-zbieracza czy łowczyni-zbieraczki⁷. Ich motywacje i sposób pracy są zatem równie nieskalowalne, co nieprzewidywalny grzyb matsutake.

Podstawowym odniesieniem dla pojęcia nieskalowalności jest jednak świat przyrody jako takiej. Tsing słusznie zauważa, że wzrost każdego organizmu, populacji czy ekosystemu polega na spotkaniu z innością, a ono zawsze jest w taki czy inny sposób transformacyjne⁸. Różnica między osobnikiem dojrzałym a niedojrzałym raczej nie daje się zredukować do wymiarów, niezależnie czy mówimy o królestwie roślin, zwierząt czy grzybów. Podobnie pojawianie się nowych gatunków w ekosystemie nie polega na prostym dodaniu elementu do zbioru, ale przekształca sieć relacji, która ów ekosystem stanowi. Te wzajemne spotkania rządzące światem przyrody wymykają się zarówno ludzkiej logice harmonii, jak i podboju⁹.

Nieskalowalność to pojęcie, które Tsing odnosi przede wszystkim do projektów gospodarczych, sieci relacji międzyludzkich i szeroko rozumianych ekosystemów. Dla niniejszego wywodu najważniejsze będą jednak wstępne rozpoznania zawarte w tekście *On Nonscalability*. O ile sama autorka rozważa w późniejszych pracach nieskalowalność z perspektywy elementów pracujących w ramach danego systemu, jednak niemieszczących się w skalowalnych modelach, o tyle w niniejszym tekście kluczowe będzie rozpoznanie dotyczące pojęć, które stosujemy na określenie pewnych zjawisk niezależnie od ich skali, podczas gdy opisywane elementy rzeczywistości istotnie się różnią, w zależności od tego, w jakiej skali rozpatrujemy

7 Taż, *The Mushroom...*, s. 77.

8 Taż, *Skażenie jako współpraca*, przeł. A. Brylska, M. Rogowska-Stangret, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2022, nr 30, s. 163.

9 Taż, *The Mushroom...*, s. 5.

to czy inne pojęcie. Za przykład może posłużyć fragment, kiedy Tsing, podając przykłady dobrych i złych nieskalowalnych rzeczy, obok feudalizmu i różnorodności ekologicznej wymienia miłość. Prawdopodobnie odwołanie się do tego intuicyjnie zrozumiałego zjawiska ma zasugerować, że miłość jako relacja przekształca się w miarę wzrostu, zmienia naturę wraz z dojrzewaniem i pod wpływem wspólnych doświadczeń. Można jednak użyć tego przykładu w stosunku do pojęć, którymi operujemy. Mimo stosowania tego samego słowa w większości języków europejskich¹⁰ intuicyjnie zmieniamy definicję wraz ze wzrostem zakresu pojęcia. Inaczej rozumiana jest miłość romantyczno-erotyczna, tradycyjnie powiązana z małżeństwem, w której pojedynczość drugiej osoby i poczucie przeznaczenia łączą się z najwyższą intensywnością uczucia i pragnienia. Trudno się oprzeć wrażeniu, że nie odeszliśmy pod tym względem zbyt daleko od mowy Arystofanesa z Platońskiej *Ucztu*¹¹, o czym świadczą takie określenia, jak angielskie *the one* czy polska *druga połówka*. Znaczenie to jednak zmienia się, jeśli rozszerzyć skalę do najbliższej rodziny: dzieci, rodzeństwa, rodziców. Miłość do rodziny ma już zupełnie inną naturę, trudno nawet powiedzieć, czy w ogóle można w ten sposób uogólnić tak różne uczucia. A co z miłością do ludzkości? Cały czas mowa jest o miłości, której przedmiotem są ludzie, jednak zmiana skali pociąga za sobą zmianę znaczenia w nie mniejszym stopniu niż zmiana natury przedmiotu.

Pojęcie (w) wieczności

Używamy tych samych pojęć do zjawisk o różnej skali, ponieważ często *implicite* przyjmujemy istnienie jakiejś niezmiennej idei lub niezależnego od skali i zmienności historycznej sensu. W jednym ze słynnych wykładów o filozofii Georga Hegla Alexandre Kojève porządkuje historię filozofii według klucza zestawiającego Pojęcie z wiecznością i czasem. Jest to klucz dalece upraszczający poprzedzającą niemieckiego myśliciela tradycję

10 Pomijam tutaj kwestię nieprzekładalnej reszty, która w każdym języku i kulturze będzie nieco inna. Por. C. Auvray-Assayas i in., *Aimer*, [w:] *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. Cassin, Seuil, Le Robert, 2004, s. 33–44.

11 Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 79–85.

filozoficzną, jednak użyteczny na potrzeby niniejszego wywodu, zwłaszcza w celu odróżnienia pojęć *wieczność* i *nieskończoność*. Pisane wielką literą Pojęcie stanowi dla Kojève'a „spójną całość poznania pojęciowego mającego pretensje do bycia prawdą”¹². Przez większość tradycji filozoficznej – od Platona i Arystotelesa po Kanta – Pojęcie istnieje w wieczności, co Kojève ilustruje działaniem $P=W'$. Wyjątkiem jest Spinoza, u którego podobnie jak u Parmenidesa Pojęcie tożsame jest z wiecznością ($P=W$), zaś punktem przełomowym jest filozofia Hegla, w której Pojęcie tożsame jest z czasem ($P=C$). Pojęcie istniejące w czasie, a co za tym idzie zależne od historycznej zmienności, nie jest z kolei według tego myśliciela możliwością filozoficzną¹³. Wersję $P=W'$ można z łatwością rozszerzyć na pojęcia w liczbie mnogiej: idee wolności, sprawiedliwości, miłości itd. Niezmienne trwanie w nieruchomej wieczności to cecha Platónskich idei, która w dużym stopniu przetrwała również w tzw. światopoglądzie potocznym.

Specyficzne jest w tym kontekście samo pojęcie *wieczność*, które można utożsamić z nieskończonym czasem, aczkolwiek znacznie częściej będzie się odnosić do metafizycznego niezmiennego trwania poza czy ponad czasem. Takim metafizycznym pojęciem wieczności jest na przykład nieskończoność w *Całości i nieskończoności* Emmanuela Levinasa. Nie jest to matematycznie wyrażalna nieskończoność znanego i nieznanego Wszechświata, ale niedająca się objąć poznaniem wieczność będąca owego poznania zewnątrz, a jednocześnie czymś obecnym w każdym człowieku¹⁴. Konsekwencją takiego rozumienia wieczności dla istniejących w niej pojęć będzie nie tyle nieskalowalność, co nieadekwatność dwóch porządków. Z jednej strony – niepoznawalny lub poznawalny w ograniczonym stopniu porządek Absolutu, z drugiej zaś – porządek dostępnego zmysłom świata, w którym różnice między tym, co jednostkowe, wspólnotowe i globalne, są w najlepszym razie drugorzędne w świetle dualizmu fundującego myślenie metafizyczne. Można zatem

12 A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 358.

13 Tamże, s. 360.

14 E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 47–49 i in.

powiedzieć, że w takiej wizji cały porządek świata materialnego zostaje zeskalowany w imię fundamentalnej różnicy między tym, co materialne, a tym, co niematerialne.

Jeśli, idąc za Foucaultem, zapytamy o to, w jaki sposób istniejące w wieczności pojęcia i wiedza kształtują stosunek podmiotu do samego siebie, odpowiedzią może być taka wizja podmiotowości, która sama również w pewien sposób istnieje w wieczności, lub też podmiot, który pomimo własnej skończoności ma do tej obiektywnie istniejącej wiedzy dostęp. Można oczywiście twierdzić, że pojmowana w ten sposób wiedza nie jest źródłem, ale konsekwencją metafizycznego pragnienia jaźni i ekstrapolacją jej partykularnego doświadczania świata i siebie. Niezależnie jednak od rozstrzygnięcia tego dylematu wieczność jawi się jako kategoria o ludzkiej skali: pojmowanie prawdy oparte na pojęciach w wieczności i sposób, w jaki myślenie takie zawiera w sobie pewną wizję podmiotu, nie są dla tego podmiotu alienujące w tym sensie, że wizja świata, którą podmiot uznaje za prawdziwą, i jego egzystencjalne doświadczenie dają się pogodzić w spójną wizję siebie w świecie, na podstawie której można wypracowywać pewną efektywną postawę etyczną.

Globalność w trzeciej dekadzie XXI w.

Skala globalna w świetle pojęć istniejących w wieczności oraz samego pojęcia *wieczność* nie stanowi problemu, chociaż realna historia rozszerzania takich pojęć jak *wolność* na inne części świata okupiona była przemocą epistemiczną oraz fizyczną, w tym przemocą niewolnictwa¹⁵. Nie chodzi jednak o kolejną analizę zbrodni kolonializmu, ale o wydobycie problemu skali globalnej. Jest ona łatwa poznawczo tylko wówczas, jeśli na Ziemię patrzemy znikąd¹⁶. Fakt, że w każdej chwili możemy wyświetlić sobie na ekranie rzeczywiste zdjęcie wykonane z orbity, tylko utwierdza nas w przekonaniu o adekwatności naszego wyobrażenia na temat zamieszkiwanej przez nas planety. W tym sensie faktycznie myślimy globalnie – dysponujemy

15 Por. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 31 i n.

16 Por. D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 1988, vol. 14, No. 3, s. 581.

wiedzą o katastrofie klimatycznej, niesprawiedliwości opartego na międzykontynentalnych łańcuchach dostaw kapitalizmu, problemie głodu i innych niedoborów dotyczących globalne Południe. Nasza wiedza dalej ma jednak charakter pojęć w wieczności, jest abstrakcją tego, co jesteśmy sobie w stanie wyobrazić w oparciu o partykularną skalę własnego doświadczenia. Ponadto jest to wiedza radykalnie uproszczona i niekompletna, o czym świadczyć może fakt, że większość z nas zaskoczył wybuch pandemii w 2020 r., choć było wiadomo, że jedną z konsekwencji nieodpowiedzialnej hodowli zwierząt na masową skalę może być pojawienie się kolejnych groźnych dla ludzi wirusów¹⁷.

Było wiadomo to sformułowanie, które doskonale ukrywa opisywany przez Foucaulta stosunek wiedzy i władzy¹⁸ czy też prawdy i władzy¹⁹. W świetle postawionego problemu nie chodzi jednak o analizę treści owej wiedzy czy prawdy w jej uwikłaniu z władzą, ale o skalę dostępnego w XXI w. zbioru informacji. W pewnym momencie nowożytności pojedynczy człowiek przestał być w stanie wiedzieć wszystko, co w jego kręgu kulturowym o świecie wiadomo²⁰. Dzisiaj jesteśmy do tego tak przyzwyczajeni, że trudno nam uwierzyć, iż kiedyś mogło być inaczej. Można jednak odnieść wrażenie, że doświadczamy obecnie kolejnego punktu krytycznego w rozwoju ludzkiej wiedzy. Dotychczas przerastała ona pojedynczy podmiot poznania, jednak panowało przekonanie, że dzięki skoordynowanym wysiłkom instytucji naukowych dochodzi do sumowania się tej wiedzy, że można wyobrazić sobie zbiorowy i rozproszony, ale jednak ludzki podmiot adekwatnie ujmujący to, jak działa świat. Więcej nawet –

17 Por. J. Anomaly, *What's Wrong with Factory Farming?*, „Public Health Ethics” 2015, vol. 8, No. 3, s. 246–254.

18 Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1998, s. 29 i in.

19 W przytaczanym już późnym okresie twórczości Foucault kładzie większy nacisk na pojęcie prawdy. Por. M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 34 i n.

20 Jeśli wierzyć Karlowi Pearsonowi i Andrew Robinsonowi, ostatnim pokoleniem, które mogło objąć stan dostępnej Europejczykom wiedzy, byli intelektualiści tworzący w pierwszej połowie XIX w., tacy jak Wilhelm von Humboldt czy Thomas Young. Por.: K. Pearson, *The Grammar of Science*, Adam and Charles Black, London 1911, s. 13; A. Robinson, *The Last Man Who Knew Everything*, Oneworld, Oxford 2006.

można było sobie wyobrazić dobrze poinformowanych obywatela i obywatelkę, którzy dzięki popularyzacji nauki i aktualnym wiadomościom ze świata dysponują wiedzą uproszczoną, ale w dalszym ciągu pozwalającą na stworzenie sobie adekwatnego obrazu świata, a co za tym idzie – na podejmowanie świadomych i dostosowanych do sytuacji decyzji.

Być może ów punkt krytyczny wiąże się z rozpowszechnieniem innego podmiotu wiedzy, który ma nieporównanie wyższe kompetencje w obsłudze danych, a to właśnie one postrzegane są dzisiaj jako zasadnicza treść wiedzy. Mowa oczywiście o szeroko rozumianej sztucznej inteligencji opartej na algorytmach, choć warto tu zwrócić uwagę na wzajemność również w tej relacji wiedzy i jej podmiotu. Po pierwsze, dane to tylko pewien sposób myślenia o wiedzy czy też pewien jej element. W opublikowanym na łamach „New Yorkera” eseju Jill Lepore przedstawia wiedzę jako biurową kartotekę z czterema szufladami: w pierwszej znajdują się tajemnice i zagadki (*mysteries*), w drugiej – fakty, w trzeciej – liczby, a wreszcie w czwartej – dane. W zależności od epok historycznych szuflady wypełnione były w różnych proporcjach, a obecnie zdecydowanie dominują dane²¹. Zachwyty nad potencjalną kompletnością tak rozumianej wiedzy sprawiły, że zaczęliśmy gloryfikować algorytmy, które potrafią sensownie analizować owe terabajty informacji. Zachwyty nad algorytmami prowadzi zaś do coraz większego utożsamiania wiedzy z sumą dostępnych danych. Mamy więc mechanizm błędnego koła, który oprócz generowania kolejnych opracowań danych wytwarza alienację ludzkiego podmiotu wiedzy w tym sensie, że sam charakter prawdy czyni ją dla owego podmiotu niedostępną. Zwłaszcza że oświeceniowy ideał poinformowanego *citoyen* dalej obowiązuje, przynajmniej w szeroko pojętych kręgach europejskiej inteligencji. Chcemy przynajmniej ogólnie orientować się w tym, jak działa *blockchain*, co oznaczają dla nas płonące lasy Kalifornii czy też jaki jest ślad węglowy filiżanki kawy z kapsułki. Teoretycznie mamy do tych wszystkich danych nieograniczony dostęp, oświeceniowy ideał encyklopedii powszechnej doczekał się bowiem pod tym względem realizacji dalece wykraczającej poza marzenia Denisa Diderota i jego kolegów. Problem w tym, że wiedza ta, obejmująca niemal wszystko, co wiadomo,

21 J. Lepore, *Data-Driven*, „The New Yorker”, 3 IV 2023, s. 17.

na niespotykaną dotąd skalę, przekracza możliwości ludzkiego podmiotu i w rezultacie wytwarza podmiot głęboko zadłużony – podmiot, któremu użyczono niebotycznej sumy informacji, w którego zainwestowano całą mądrość ludzkości, a który nie jest w stanie swoim działaniem i swoimi decyzjami spłacić chociażby ułamka tego bogactwa. Byłoby to niemożliwe nawet przy założeniu, że dostępna nam wiedza jest rzetelna, złożona z faktów sprawdzonych i teorii dyskutowanych na poważnie w środowisku naukowym. Wiemy jednak, że jest inaczej i że oprócz ogromu informacji złożonych na barki dzisiejszych inteligentki czy inteligenta mamy jeszcze moralny obowiązek odsiewania *fake newsów* i teorii spiskowych, nie mówiąc już o sceptycyzmie wobec artykułów sponsorowanych czy badań naukowych finansowanych przez wielkie korporacje.

Kształtowanie tej współczesnej wersji inteligentckiego etosu zaczyna się już zresztą na etapie edukacji przedszkolnej. Cztero- i pięcioletnie dzieci uczą się o wymieraniu rafy koralowej, żółwiach wpłatających się w plastikowe torby czy wielorybach umierających w wyniku zatrucia produkowanymi przez nas śmieciami. Wszystko to oczywiście w myśl zasady: „myśl globalnie, działaj lokalnie” – najpierw pouczająca lekcja o śmiertcionośnych wodach Pacyfiku, a następnie część warsztatowa, podczas której dzieci wykonają ekologiczne torby na zakupy czy posadzą w pobliskim parku drzewka. Problem w tym, że to rzekome budowanie poczucia sprawczości na naszych oczach przeradza się w swoje przeciwieństwo. Osiągnęliśmy pewien punkt krytyczny, po angielsku *tipping point*, w którym układ szal na wadze odwraca się. Dzisiejsze nasto- i dwudziestolatki całe życie segregowały śmieci, co roku sprzątały świat, zmuszały rodziców do rezygnacji z oleju palmowego, mięsa, podróży samolotem czy innych przyjemności w imię lepszego świata. W pewnym momencie orientują się jednak, że w skali globalnej ich działania nie znaczą nic. W rezultacie zamiast budowania sprawczości mamy do czynienia z masową produkcją bezsilności.

W skali globalnej jesteśmy bowiem bezsilni – epistemologicznie i etycznie. W porównaniu do skali ludzkiej cielesności i jej aparatu poznawczego ogrom zamieszkiwanej przez nas planety i tego, co możemy o niej wiedzieć, porównywalny jest z nieskończonością matematycznego ciągu liczb, których wymawianie (lub malowanie, jak w przypadku polskiego

artysty Romana Opalki²²) może zająć całe ludzkie życie, a w dalszym ciągu będzie niczym w obliczu teoretycznej możliwości nieskończonego dodawania. W filmie Lecha Majewskiego *Ogród rozkoszy ziemskich* znalazła się scena, w której główny bohater stoi na moście w Wenecji i mówi, że w czasie jego życia liczba ludzi się podwoiła, a następnie z całą mocą i rozpaczą krzyczy w przestrzeń kanału. Ten jego krzyk rozpaczony wydaje się dobrze wyrażać ludzką niemoc w obliczu ogromu świata, niezależnie od tego, czy odnosi się do ośmiu miliardów ludzi, sześćdziesięciu czterech trylionów gigabajtów danych stanowiących internet²³ czy nieskończoności wszechświata. Krzyk wyraża to znacznie bardziej niż poprzedzające go zdanie o podwojeniu się liczby ludzi. Dla osoby urodzonej w roku 1950 zdążyła się ona już zresztą potroić. To jednak nie mnożnik stanowi o przytłaczającym wymiarze tego faktu – podwójność i potrójność towarzyszą nam w życiu codziennym. Dopiero próba objęcia ośmiu miliardów wyobraźnią, która chce zachować godność i partykularność każdego człowieka, wagę informacji o każdym nieszczęściu i o każdym szczęściu, obraz każdej twarzy, pejzażu, planu dzielnicy i wnętrza każdego domu czy też ciągnące się przez setki kilometrów wyspy śmieci produkowanych przez owe osiem miliardów ludzi – dopiero ten wspólny wysiłek wyobraźni i rozumu nieuchronnie prowadzi do rozpacz.

W obliczu skali globalnej metafizyczne pojęcia w wieczności wydają się wręcz swojskie. Bez wątplenia zaś skrojone są na ludzką skalę. Niezależnie od tego, czy uznajemy, że istnieje niezmienna istota takich pojęć jak *wolność* lub *sprawiedliwość*, czy też widzimy w nich jedynie ekstrapolację jednostkowych i wspólnotowych doświadczeń, to te ostatnie sprawiają, że nasze pojęcia ewoluują. Jesteśmy w stanie zredukować dysonans między doświadczeniem i pojęciem nie tylko poprzez próby dostosowywania działań do wyznawanych prawd, ale też rewidując owe prawdy²⁴. Często

22 B. Kuźniarz, *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 501 i n.

23 Dane szacunkowe z 2020 r. *How Big Is the Internet, and How Do We Measure It?*, „Health IT” [online, dostęp: 7 XII 2023]: <<https://healthit.com.au/how-big-is-the-internet-and-how-do-we-measure-it/>>.

24 Pewną interpretacją tego procesu jest wprowadzona przez Johna Rawlsa i rozwijana przez kolejnych myślicieli zasada refleksyjnej równowagi. Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, A. Romaniuk, J. Pasek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 53 i n.

mechanizm ten stosowany jest również w obliczu problemów globalnych, tylko że tutaj nie działa. Po pierwsze, wiemy, że zmienianie obrazu świata tak, by ten nowy kontekst był bardziej zgodny z naszymi działaniami, usprawiedliwiał je lub wręcz nadawał moralną wartość, to najczęściej mechanizm powstawania teorii spiskowych, negacjonizmu klimatycznego czy ruchów antyszczepionkowych. Próba dostosowania indywidualnego działania do globalnej odpowiedzialności prowadzi z kolei do sposobu życia, w którym każdy najdrobniejszy gest codzienności wykonujemy z myślą o cierpieniu zwierząt, wymieraniu gatunków czy płonących lasach Amazonii, co Bartosz Kuźniarz nazywa etyką ciężkości²⁵, a co w świetle powyższych rozważań należy nazwać etyką nieludzką w tym sensie tego słowa, który konotuje okrucieństwo, a nie przyporządkowanie gatunkowe.

Nieludzkość globalnej skali nie daje się też pogodzić z myśleniem politycznym zakorzenionym we wczesnej nowożytności. Tacy intelektualiści jak John Locke, którego filozofia polityczna w dalszym ciągu wpływa na potoczne imaginarium, operowali w skali, która w porównaniu do perspektywy dzisiejszej pracownicy najemnej lub pracownika najemnego była niejako obcięta z dwóch stron. Po pierwsze, jak słusznie zauważa Elsa Dorlin, domyślny obywatel to u Locke'a zamożny biały mężczyzna posiadający własność, a co za tym idzie sprawczość, której pozbawiona jest większość społeczeństwa²⁶. Skala jest zatem obcięta u dołu. Ponadto w XVII w. obywatel działał na skalę państwa, i to najczęściej dość niewielkiego jak na dzisiejsze standardy – około roku 1700 Anglia liczyła niewiele ponad pięć milionów mieszkańców²⁷. Terytoria zamorskie i dobrobyt żyjących w nich ludzi i zwierząt nie budziły wówczas masowych wyrzutów sumienia. Mamy zatem również skalę obcięta z góry – efektywność działania politycznego ogranicza się do państwa i jego rządu. Z punktu widzenia dzisiejszej mieszkanki półperyferii bez kapitału społecznego taka wizja obywatelstwa i działania politycznego (uprzywilejowany obywatel

25 B. Kuźniarz, *Król...*, s. 121 i n.

26 E. Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, Paris 2017, s. 83 i n.

27 E.A. Wrigley, R.S. Schofield, *The Population History of England, 1541–1871. A Reconstruction*, Harvard University Press, Cambridge 1981, s. 208–209.

w małym państwie) jest nieadekwatna, i to nie tylko ze względu na pierwszorzędą konieczność zapewnienia sobie materialnego przetrwania.

Odpowiedzią jest tutaj oczywiście cała szeroko rozumiana tradycja myśli lewicowej, w której właśnie bezsilność jednostki stanowi punkt wyjścia, a skuteczne działanie możliwe jest tylko na drodze wspólnoty, docelowo międzynarodowej, czyli właśnie globalnej. Nie chcąc tu proponować rozstrzygnięć problemów, które doczekały się tysięcy opracowań z zakresu różnego rodzaju nauk społecznych i humanistycznych²⁸, pragnę jedynie podkreślić, że również w tym przypadku pojawia się problem skali. Jednostka i jej podmiotowa perspektywa nie znikają, jeśli podmiotem aktywności politycznej staje się wspólnota, a sposób jej działania w dużym stopniu warunkowany jest właśnie przez skalę tej wspólnoty. Gdybyśmy mieli przeczytać książkę zatytułowaną na przykład *Problemy demokracji*, to jej treść byłaby diametralnie różna w zależności od tego, czy opisywałaby proces demokratyczny w ramach kolektywu anarchistycznego, Partii Pracujących w Brazylii, wyborów parlamentarnych w Indiach czy projektowanego ustroju światowego socjalizmu. Im większa skala, tym większe poczucie wyobcowania jednostki, a wraz z jej wzrostem problemy zmieniają swą naturę – wzrost wspólnoty jest nieskalowalny.

Ludzkie, więcej niż ludzkie

Czym zatem miałyby być ludzka skala wspólnoty czy działania politycznego? Na to pytanie w pewien sposób odpowiadają Carla Bergman i Nick Montgomery w książce *Joyful Militancy*, gdzie podejmują próbę przełożenia Spinozjańskiego pojęcia radości – rozumianej jako wzrost mocy myślenia i działania²⁹ – na praktykę działania aktywistycznego. Jednym z podawanych przez nich przykładów są walki rdzennych mieszkańców i mieszkank Ameryki Północnej o przynależne im terytoria. W przytoczonej przez nich rozmowie Leanne Simpson podkreśla, jak bardzo ziemia

28 W omawianym tutaj kontekście na uwagę zasługuje przede wszystkim koncepcja słabego oporu. Por. „Praktyka Teoretyczna” 2019, t. 32, nr 2.

29 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, na nowo oprac. L. Kołakowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 194.

i zamieszkująca ją przyroda karmią osoby angażujące się w ich obronę, jak wiele energii rdzenny aktywizm czerpie właśnie z tego zakorzenienia, którego nie dają takie pojęcia teoretyczne jak bioróżnorodność czy zmiany klimatyczne. Oczywiście poczucie więzi ze środowiskiem jest „równie bolesne co ożywcze [*nourishing*]”³⁰, ale ów bolesny aspekt nie jest smutkiem w sensie Spinozańskim, a raczej częścią afektywnego zaangażowania. Taka wymiana energetyczna, w której jednostki nie tylko dają swój czas i zaangażowanie, ale jednocześnie czerpią siłę i radość z otaczającej je przyrody i wspólnotowych więzi, sytuuje się na antypodach wyalienowanej jednostki, która samotnie zastanawia się, czy kawałek folii wrzucić do plastików, z którymi może trafić do żołądka morskiego zwierzęcia, czy do zmieszanych, gdzie najpewniej skończy w piecu i zwiększy tym samym emisję dwutlenku węgla. Problemem z hasłem „myśl globalnie, działaj lokalnie” jest bowiem nie tylko opisana wcześniej globalna wiedza, ale też generalne rozumienie lokalności jako prostego ułamka skalowalnej globalności.

Jeśli myślimy globalnie, to nasze lokalne działanie najczęściej nie jest celem samym w sobie, jak odzyskanie ziemi w walce rdzennych Amerykanów i Amerykanek. Lokalne korzyści stanowią co najwyżej atrakcyjny produkt uboczny globalnej troski. Więcej drzew w mieście to oczywiście więcej przyjemnego cienia w upalne dni, ale przede wszystkim nasza cegiełka do poprawy globalnego bilansu tlenowego. Przynajmniej w oficjalnej narracji, bo realne przekonywanie członków i członkiń lokalnej wspólnoty do tzw. ekologicznej polityki znacznie częściej odwołuje się do tych niższych argumentów. Cele walczących aktywistów i aktywistek coraz rzadziej są jednak lokalne. Lokalność i jej zasilający potencjał gubią się w obliczu globalnej katastrofy. W pewnym sensie bowiem myślenie globalne i działanie prawdziwie lokalne nie dają się pogodzić.

Tymczasem ludzka skala jest lokalna w tym sensie, że nasze doświadczenie ograniczają zarówno cielesność, jak i krótkie trwanie życia

30 C. Bergman, N. Montgomery, *Joyful Militancy*, AK Press, Institute for Anarchist Studies, Chico 2017, s. 146–147. Oryginalny wywiad: N. Klein, *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson*, „Yes!” [online], 6 III 2013 [dostęp: 28 XII 2023]: <<https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>>.

człowieka. W tym sensie jesteśmy „ubodzy w świat”, *weltarm*, nawet jeśli jednocześnie go kształtujemy, jesteśmy *welbildend*, jak chciał tego Martin Heidegger, odróżniając kondycję ludzką od kondycji zwierząt i materii nieożywionej w wykładach z lat 1929–1930³¹. Jako ludzie jesteśmy też zwierzętami i jako takie cechuje nas ubogość w świat. Nie ubóstwo jako kategoria negatywna, lecz bycie ubogim w coś, czego trochę mamy, ale jednak niewiele. Ów przymiotnik, który w języku niemieckim może też pełnić funkcję przyrostka, dobrze ilustruje małą skalę. Pojawia się również u Ewy Illouz, gdy określa wyobraźnię przednowoczesną jako ubogą w informacje³². Bycie ubogim lub ubogą w świat czy wiedzę mówi o tym, że można mieć więcej, jednak nie wyznacza to jednoznacznie ani celu, ani granicy poznania, doświadczania czy wyobraźni.

Taką ubogą ludzką skalą byłoby też mierzenie czasu nie w odniesieniu do obiektywnych procesów obiegu Ziemi wokół Słońca i jej obrotu wokół własnej osi, ale za pomocą porównywania ludzkich aktywności. David Graeber w *Pracy bez sensu* pisze o tym, że pomimo powszechnego posługiwania się pojęciem czasu bezwzględnego w wielu kulturach, np. na Madagaskarze, gdzie prowadził badania, czas mierzy się choćby zagotowaniami garnka ryżu³³. Innym przykładem są modlitwy, co w naszej kulturze najlepiej ilustrują znane ze szkolnych lektur zdrowaśki. Funkcjonowanie dwóch niezależnych systemów – ludzkiego i gwiazdowego – czyni pojęcie nieskalowalne również z czasu, co wydaje się zasadne zwłaszcza w świetle dzisiejszej wiedzy o czasie bezwzględnym i jego początkach, która przeczy intuicji i potocznemu doświadczeniu.

Inną ilustracją nieskalowalności może być opisywany przez Graebera system pieniądza dłużnego, który za pomocą nacięć na gałązkach leszczyny pozwalał rozliczać codzienne zobowiązania zaciągane na potrzeby przetrwania gospodarstw domowych. Tak zwane rabosze mogły wejść do obiegu podatkowego³⁴, jednak system ten mógł również funkcjonować

31 M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1992, s. 274 i n.

32 E. Illouz, *Dlaczego miłość rani. Studium z socjologii*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 346.

33 D. Graeber, *Praca bez sensu. Teoria*, przeł. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019, s. 90.

34 Tenże, *Dług*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 68 i n.

bez żadnego związku i żadnej wspólnej skali łączącej go z bogactwami przechowywanymi przez władców w swoich skarbcach. Dzisiaj, w epoce czasu i pieniądza globalnego (gdzie wszystkie waluty powiązane są kursami reagującymi na zmiany w gospodarce z prędkością dostępną już tylko algorytmom na usługach giełdowych spekulacji), rzeczywistość codziennych wydatków i gospodarczej rywalizacji wielkich mocarstw została połączona – zeskalowana. Stąd zresztą popularne parę lat temu, choć mocno już wyśmiane przekonanie, jakoby powstrzymanie się od jedzenia tostów z awokado i picia sojowego latte miało wygenerować oszczędności pozwalające na zakup własnego mieszkania. Przekonanie nieprawdziwe nie tylko ze względu na kilkukrotnie przekraczającą ludzkie życie liczbę dni potrzebnych, by postulowaną ascezę przełożyć na odpowiednią kwotę, ale przede wszystkim dlatego, że mechanizmy rządzące cenami dóbr nie prowadzą się do zbierania ziarnka do ziarnka.

Uboga ludzka skala byłaby więc współdzielona z podmiotami nieludzkimi czy też światem obejmującej człowieka przyrody, który Tsing nazywa więcej niż ludzkim³⁵. Jest to skala dostępna niezapośredniczonemu poznaniu i efektywnemu działaniu. Być może, myśląc o dewzroście, potrzebujemy nie tylko wyobrażenia sobie konsekwencji zmniejszenia globalnej produkcji i skrócenia łańcuchów dostaw, ale też zmniejszenia samego myślenia i tego, co nazywamy naszym światem. Nie chodzi tu bynajmniej o heideggerowski gest wycofania się do górskiej *Hütte* czy to, co nazywamy po polsku emigracją wewnętrzną, ale o działanie zakrojone na ludzką skalę wspólnoty, o którym tak piszą piszą Bergman i Montgomery:

Każdy, kto doświadczył transformacji poprzez walkę, może potwierdzić jej moc uruchamiania nowych zdolności oporu, kreatywności, działania i wizji. Owo poczucie wspólnej mocy – poczucie, że coś się zmieniło, że *my* się zmieniliśmy, że tworzy się pewne potężniejsze „my”, które wcześniej nie istniało [...]³⁶.

Działanie polityczne nie jest tu grą o sumie zerowej, nie daje się sprowadzić do równania, w którym wydatek energii powoduje określoną

35 A. Tsing, *Mushroom...*, s. 35, 152, 180 i in.

36 C. Bergman, N. Montgomery, *Imperium, aktywizm, radość*, przeł. B. Brzezicka, „Czas Kultury” 2023, nr 3, s. 7.

zmianę w świecie. Wspólnota jest nieskalowalna, nie zachowuje tej samej dynamiki działania wraz ze wzrostem, ani nawet w czasie.

Moralność rozumiana jako pojęcie skalowalne prowadzi z kolei do nieludzkiego ciężaru globalnej odpowiedzialności, która pociąga za sobą pewną minimalną sprawczość, ale też na masową skalę produkuje bezsilność, co wydaje się nie bez związku z panującą obecnie epidemią depresji. Oczywiście taka uniwersalna odpowiedzialność nie jest niczym nowym i wpisuje się w paradygmat bohaterstwa obecny w niezliczonych tekstach kultury. Jednym z nich jest serial *Westworld*, w którym główna bohaterka – robot obdarzony pamięcią, dzięki której zyskuje samoświadomość osobistą i klasową – w imię walki z okrutnym systemem i wyzwolenia swojego gatunku kieruje się zawsze uniwersalnymi ideami. W imię tych idei potrafi uśmiercić najbliższą osobę, ale też w imię lepszego świata poświęcić całą pamięć stanowiącą jej jaźń. Tuż obok przez wszystkie sezony oglądamy jednak drugą bohaterkę, której najważniejszą motywacją jest odnalezienie córki. Jej pamięć to przede wszystkim wspomnienie zaprojektowanej przez programistów i programistki sceny szczęścia i bliskości ukochanej osoby. Jako postać jest tym rodzajem bohaterki, która zawsze mimochodem trafia w centrum wydarzeń i nieco wbrew sobie, ale też z nadzieją na odzyskanie dziecka, angażuje się w walkę ze złem. Jeśli o byciu człowiekiem możemy się czegoś dowiedzieć z eksperymentu myślowego, jakim jest proces emancypacji robotów, to poszukująca córki Maeve jest tym robotem, który stał się bardziej ludzki niż bezwzględnie zbawiająca świat Dolores.

Oczywiście serial odtwarzający ograne tropy literackie nie mówi nam nic o skuteczności działania politycznego. Nie jest też celem niniejszego tekstu udowodnienie, że lokalne myślenie będzie miało korzystniejsze konsekwencje niż towarzyszące nam na każdym kroku myślenie globalne³⁷. Można jednak przyjąć robocze założenie, że z perspektywy konsekwencjalistycznej zmienia się niewiele. Główną stawką pozostaje

37 Istnieją jednak przykłady globalnej skuteczności działań obliczonych na skalę lokalną, jak kasus Bogoty, której burmistrz chciał przede wszystkim uszczęśliwić współmieszkańców i współmieszkanek, m.in. poprzez inwestycje w transport zbiorowy i rowery, by następnie z pewnym zaskoczeniem odbierać międzynarodowe nagrody za obniżenie emisji gazów cieplarnianych. Por. C. Montgomery, *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasta*, przeł. T. Teszner, Wysoki Zamek, Kraków 2015, s. 352–353.

wówczas foucaultowski stosunek do samej lub samego siebie, jak w przypadku wierności małżeńskiej:

[...] można oprzeć istotę praktykowania wierności na czystym poszanowaniu zakazów i zobowiązań w odniesieniu do swoich czynów. Ale można też budować istotę wierności na opanowaniu pragnień, na wypowiedzianej im zacieklej walce, na sile, z jaką człowiek potrafi oprzeć się pokusie – treścią wierności jest wówczas owa czujność i walka; nie same czyny i ich spełnianie, ale raczej sprzeczne porywy duszy będące w tych warunkach materiały praktyki moralnej. Prócz tego można budować ją na intensywności, ciągłości i wzajemności uczuć żywionych wobec małżonka, na jakości związku nieustannie wiążącego małżeństwo³⁸.

Na podobnej zasadzie rzeczywistość drzew nie zależy od tego, czy protestujemy przeciwko wycince w imię zahamowania zmian klimatu, czy w imię cienia i piękna. Zależymy od tego my.

Bibliografia

- Anomaly J., *What's Wrong with Factory Farming?*, „Public Health Ethics” 2015, vol. 8, No. 3.
- Auvray-Assayas C., Baladier C., Büttgen P., Cassin B., *Aimer*, [w:] *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. Cassin, Seuil, Le Robert, 2004.
- Bergman C., Montgomery N., *Imperium, aktywizm, radość*, przeł. B. Brzezicka, „Czas Kultury” 2023, nr 3.
- Bergman C., Montgomery N., *Joyful Militancy*, AK Press, Institute for Anarchist Studies, Chico 2017.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Dorlin E., *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, Paris 2017.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Słowo/Obraz, Terytoria, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1998.

38 M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Słowo/Obraz, Terytoria, Gdańsk 2010, s. 128.

- Foucault M., *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Foucault M., *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980–1981)*, Seuil/Gallimard, Paris 2014.
- Graeber D., *Dług*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Graeber D., *Praca bez sensu. Teoria*, przeł. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019.
- Haraway D., *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 1988, vol. 14, No. 3.
- Heidegger M., *Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1992.
- How Big Is the Internet, and How Do We Measure It?*, „Health IT” [online, dostęp: 7 XII 2023]: <<https://healthit.com.au/how-big-is-the-internet-and-how-do-we-measure-it/>>.
- Illouz E., *Dlaczego miłość rani. Studium z socjologii*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.
- Klein N., *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson*, „Yes!” [online], 6 III 2013 [dostęp: 28 XII 2023]: <<https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>>.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999.
- Kuźniarz B., *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2020.
- Lepore J., *Data-Driven*, „The New Yorker”, 3 IV 2023.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Montgomery C., *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasta*, przeł. T. Teszner, Wysoki Zamek, Kraków 2015.
- Pearson K., *The Grammar of Science*, Adam and Charles Black, London 1911.
- Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- „Praktyka Teoretyczna” 2019, t. 32, nr 2.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, A. Romaniuk, J. Pasek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Robinson A., *The Last Man Who Knew Everything*, Oneworld, Oxford 2006.
- Rudnicki C., *Etyka przeciwko moralności. Foucaultowskie studia nad starożytnością i wczesnym średniowieczem*, Wydawnictwo Benedyktynów „Tyniec”, Kraków 2023.

- Spinoza B., *Etyka*, przeł. I. Myślicki, na nowo oprac. L. Kołakowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Tsing A., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2015.
- Tsing A., *On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales*, „Common Knowledge” 2012, vol. 18, No. 3.
- Tsing A., *Skazenie jako współpraca*, przeł. A. Brylska, M. Rogowska-Stangret, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2022, nr 30.
- Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. Cassin, Seuil, Le Robert, 2004.
- Wrigley E.A., Schofield R.S., *The Population History of England, 1541–1871. A Reconstruction*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

In Search of Human Scale

The text refers to the theory of nonscalability proposed by Anna Tsing, making an attempt to apply that category to philosophical concepts, including those of eternity and infinity, with the goal of formulating the problem of scale. It then discusses the problem of the so-called human scale in reference to categories introduced by Tsing, as well as the theory of truth and subjectivity from Michel Foucault’s late lectures. These ideas are considered in reference to the climate and environmental catastrophe, and constitute a critical reflection on the ethical stance behind the slogan: “think globally, act locally”.

Keywords

NONSCALABILITY, SCALE, ETHICS, ANNA TSING, MICHEL FOUCAULT