Antropologia demokratyczna: wolność, godność i sprawczość w perspektywie Eddiego Glaude'a Jr.

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje koncepcję antropologii demokratycznej Eddiego Glaude'a Jr, która odrzuca skrajny indywidualizm oraz determinizm strukturalny. Autor definiuje człowieka jako podmiot relacyjny – zależny, lecz zdolny do samostwarzania poprzez samozałganie i krytyczną diagnozę rzeczywistości. Kluczowym elementem jest redefinicja wolności: od braku przeszkód, przez realne możliwości (capabilities), aż po brak dominacji i arbitralnej władzy. Wolność ta przejawia się jako efektywne współautorstwo własnego życia, chroniące przed traktowaniem człowieka wyłącznie jako zasobu czy kosztu. Tekst podkreśla, że godność podmiotowości wymaga uznania jednostki za osobę z własnymi celami, a nie tylko statystyczny profil użytkownika w systemach pracy i technologii AI.

The article analyzes Eddie Glaude Jr.'s concept of democratic anthropology, which rejects extreme individualism and structural determinism. The author defines the human being as a relational subject—dependent, yet capable of self-creation through self-assumption and critical diagnosis of reality. A key element is the redefinition of freedom: from the absence of obstacles, through real capabilities, to the absence of domination and arbitrary power. This freedom manifests as effective co-authorship of one's own life, protecting against treating a human being solely as a resource or a cost. The text emphasizes that the dignity of subjectivity requires recognizing the individual as a person with their own goals, rather than just a statistical user profile in labor systems and AI technology.

Artykuł proponuje nową antropologię demokratyczną, która odrzuca skrajne wizje człowieka jako albo całkowicie autonomicznego atomu, albo biernego produktu struktur

społecznych. Autor stawia tezę, że prawdziwa wolność i godność realizują się w koncepcji podmiotu relacyjnego – istoty z natury współzależnej, która jednak zachowuje zdolność do samostwarzania i efektywnego współautorstwa własnego życia. Kluczowym punktem wywodu jest przejście od modelu heroicznego przywództwa (opartego na dominacji charyzmatycznego lidera) ku modelowi powiernictwa warunków sprawczości. W tym ujęciu rola liderów i instytucji nie polega na kierowaniu ludźmi, lecz na pielęgnowaniu ich kompetencji i ochrony przed arbitralną władzą, tak aby zależność od systemu nie stała się dominacją. Analizując m.in. zjawisko samozatrudnienia i wpływ algorytmów, tekst dowodzi, że godność nie wynika z rynkowej wydajności, lecz z uznania podmiotowości epistemicznej każdego człowieka. Ostatecznie wolność zostaje zdefiniowana nie jako brak więzi, lecz jako jakość relacji, w których jednostka może rozwijać swoją sprawczość bez utraty prawa do zmiany i rekonstrukcji samego siebie.

SŁOWA KLUCZOWE

antropologia demokratyczna | sprawczość relacyjna | wolność jako niedominacja | teoria capabilities Amartyi Sena | efektywne współautorstwo | godność podmiotowości | self-trust | antagonistic cooperation | responsybilizacja neoliberalna | autonomia relacyjna | zasada antysubstytucyjności | demokratyczna infrastruktura sprawczości | podmiot relacyjny | powiernictwo warunków sprawczości

Człowiek jako podmiot relacyjny i sprawczy

Człowiek między zależnością a sprawczością: wolność, godność, praca i odpowiedzialność w antropologii demokratycznej

Cały dotychczasowy wywód opiera się ostatecznie na konkretnym założeniu antropologicznym. Teoria przywództwa, organizacji, samozatrudnienia czy sztucznej inteligencji zawsze zawiera implicite odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, którego instytucje mają organizować. Jeśli wyobrażamy go sobie jako gotowego, racjonalnego podmiotu, który pojawia się na rynku przed wszelkimi relacjami społecznymi, wolność staje się przede wszystkim kwestią usuwania zewnętrznych ograniczeń. Jeśli natomiast potraktujemy go wyłącznie jako produkt struktur klasowych, kulturowych, rasowych, technologicznych i instytucjonalnych, trudno będzie wskazać

miejsce, z którego mogłaby rozpocząć się samodzielna zmiana. Projekt Glaude'owski jest interesujący właśnie dlatego, że odrzuca obie te antropologie w ich skrajnej postaci.

Człowiek jest historycznie ukształtowany, ale nie historycznie wyczerpany; społecznie zależny, lecz nie pozbawiony autorstwa; zdolny do samostwarzania, choć nie samowystarczalny. Intuicja ta wyraża się poprzez połączenie self-trust, radykalnej odpowiedzialności i antagonistic cooperation. Samozaufanie oznacza tu angażowanie własnej inteligencji zamiast delegowania jej w ręce jakiegoś bohatera; proroctwo zostaje zastąpione codzienną zdolnością do krytycznej diagnozy i wyobrażenia sobie alternatywy, a samostwarzanie zachodzi wewnątrz odziedziczonego świata i w relacji z innymi. W dalszej części rozważania ta triada ulega uproszczeniu: samozaufanie, organizacja lokalna oraz odmowa czekania na zewnętrzne pozwolenie zostają przedstawione jako trzy filary nowej polityki demokratycznej. Nie jest to zatem antropologia suwerennej samotności. Jej podmiot istnieje poprzez relacje, lecz nie chce w nich utracić zdolności do własnego sądu.

Na tej podstawie wolność należy rozumieć szerzej niż tylko jako brak bezpośrednich przeszkód. Pomocne okazują się trzy tradycje, których nie należy utożsamiać, gdyż oświetlają one odmienne aspekty problemu. Pierwsza z nich kładzie nacisk na przestrzeń indywidualnego wyboru i ochronę przed ingerencją.

Druga, rozwijana przez Amartyę Sena w ramach teorii capabilities, pyta nie tylko o to, czy dana czynność jest formalnie dozwolona, lecz czy człowiek posiada rzeczywistą możliwość jej wykonania. Capability oznacza realną, substancjalną zdolność bycia lub działania; przejście od zasobu czy prawa do faktycznej możliwości zależy tu od osobistych, społecznych i środowiskowych warunków jego wykorzystania.

Wolność jako efektywne współautorstwo i uznanie podmiotowości

Trzecia, republikańska teoria wolności jako niedominacji, kieruje uwagę na sytuację, w której człowiek może aktualnie nie doświadczać ingerencji, a mimo to podlegać niekontrolowanej i arbitralnej władzy innego podmiotu. Połączenie tych perspektyw pozwala precyzyjniej opisać problem samozatrudnienia. Podmiot może być wolny w pierwszym znaczeniu, gdyż nikt bezpośrednio nie zakazuje mu wypowiedzenia umowy. Może być jednak mniej wolny w sensie zdolnościowym, jeśli brakuje mu ekonomicznie realnej alternatywy. Może także znajdować się w relacji dominacji, gdy druga strona dysponuje możliwością jednostronnej i słabo kontrolowalnej zmiany podstawowych warunków jego funkcjonowania. Nie twierdzę przy tym, że każda

asymetryczna relacja kontraktowa jest dominacją. Należy badać raczej, czy istnieją zabezpieczenia przeciw arbitralności, realne możliwości wyjścia, procedury sprzeciwu, konkurencyjne alternatywy oraz instytucje ograniczające jednostronność decyzji.

Można z tego wyprowadzić pojęcie wolności jako efektywnego współautorstwa. Nie chodzi o to, aby człowiek współdecydował o wszystkim, co na niego oddziałuje – taki ideał byłby niewykonalny w złożonym społeczeństwie. Chodzi raczej o wystarczającą możliwość kształtowania własnych podstawowych warunków życia, wybierania między rzeczywistymi alternatywami oraz kwestionowania decyzji tych podmiotów, od których jest istotnie zależny. Współautorstwo nie oznacza pełnej kontroli; oznacza, że człowiek nie jest wyłącznie adresatem cudzych projektów.

Tak sformułowana wolność prowadzi bezpośrednio do godności. Godność bywa w debacie publicznej używana jako słowo o ogromnej sile retorycznej i małej precyzji analitycznej. W kontekście niniejszego artykułu powinna być rozumiana przede wszystkim poprzez status podmiotu: człowiek nie może być traktowany wyłącznie jako środek, zasób, koszt, profil użytkownika, element podaży pracy czy element masy politycznej. Nie oznacza to, że instytucje nie mogą ujmować ludzi statystycznie – administracja, przedsiębiorstwo czy związek zawodowy muszą agregować dane. Problem rozpoczyna się wtedy, gdy użyteczna abstrakcja przysłania fakt, że każdy przypadek statystyczny jest zarazem osobą posiadającą własne cele, zobowiązania i zdolność tworzenia znaczenia.

Teoria uznania Axela Honnetha dostarcza tu dodatkowego aparatu. W rekonstruowanej na gruncie tej tradycji koncepcji rozwój pozytywnej relacji człowieka do siebie zależy od różnych form uznania: relacji troski budujących samozaufanie, prawnego respektowania człowieka jako równego i autonomicznego podmiotu oraz społecznego uznania wartości jego specyficznych zdolności i wkładu. Nie oznacza to, że każda jednostka ma prawo do społecznego podziwu. Istotna jest struktura relacji, w której człowiek może doświadczać siebie jako kogoś, czyje prawa są rzeczywiste i czyj wkład zostaje rozpoznany jako mający znaczenie. Pozwala to lepiej dostrzec związek pomiędzy godnością a pracą. Praca jest oczywiście źródłem dochodu, lecz redukcja jej znaczenia do ceny świadczonej usługi pomija jej rolę społeczną. W pracy człowiek wykorzystuje część swoich zdolności, wchodzi w system współzależności, uzyskuje lub traci możliwość wpływania na otoczenie oraz doświadcza społecznej oceny własnego wkładu. Honneth wiązał sprawiedliwą organizację pracy między innymi z warunkami materialnymi pozwalającymi na godne życie oraz możliwością postrzegania własnych zadań jako społecznie znaczącego wkładu. Międzynarodowa Organizacja Pracy z kolei umieszcza prawa w świecie pracy bezpośrednio w szerszej tradycji praw człowieka, podkreślając ich związek z godnością osoby.

Godność to uznanie podmiotowości poza wydajnością

Nie należy jednak na podstawie tych przesłanek budować romantycznej antropologii pracy. Człowiek nie musi definiować całej swojej wartości poprzez zawód, a społeczeństwo nie powinno wymagać, by praca stanowiła główne źródło sensu jego życia. Może ona być fascynującym powołaniem, neutralnym sposobem zdobycia środków na inne aktywności, przykrym obowiązkiem lub zmienną mieszaniną tych wszystkich doświadczeń. Teoria godności nie może zatem uzależniać statusu osoby od jej produktywności.

Właśnie dlatego kluczowe jest rozróżnienie między uznaniem wartości człowieka a oceną ekonomicznej wartości jego konkretnego świadczenia. Rozgraniczenie to staje się szczególnie istotne w gospodarce, która coraz precyzyjniej mierzy wydajność: algorytm ocenia czas realizacji zadania, klient przyznaje gwiazdki, system zarządzania porównuje wyniki, a model predykcyjny oblicza prawdopodobieństwo określonego zachowania. Choć miary te mogą być racjonalnie użyteczne, żadna z nich nie wyczerpuje statusu człowieka.

Problem godności pojawia się w momencie, gdy wskaźnik efektywności zostaje przekształcony w całościową kwalifikację podmiotu i gdy człowiek traci możliwość zakwestionowania sposobu, w jaki został sklasyfikowany. Z tego względu współczesna praca cyfrowa wymaga nie tylko ochrony dochodu, lecz także proceduralnego uznania podmiotowości. Jeśli decyzja algorytmiczna może istotnie ograniczyć dostęp do pracy, godność nie jest chroniona samym zapewnieniem przeciętnej stawki. Znaczenie zyskuje możliwość zrozumienia faktu podjęcia decyzji, zakwestionowania jej, przedstawienia informacji pominiętych przez system oraz uzyskania rozstrzygnięcia obarczonego odpowiedzialnością. Człowiek ma być traktowany jako uczestnik relacji normatywnej, a nie wyłącznie obiekt optymalizacji.

W tym miejscu godność spotyka się z Glaude'owskim self-trust. Instytucja poniża człowieka nie tylko poprzez jawne zaprzeczenie jego wartości; może również osłabiać jego podmiotowość, systematycznie dając mu do zrozumienia, że nie jest zdolny do interpretowania własnej sytuacji, potrzebuje stałego tłumacza lub że jego doświadczenie nie stanowi wiedzy godnej uwagi. Glaude wiąże krytykę "court prophets" właśnie z takim przejęciem kompetencji interpretacyjnej przez elitę i przekształceniem obywateli w biernych obserwatorów.

Godność demokratyczna posiada zatem wymiar epistemiczny. Oznacza uznanie człowieka za potencjalnego uczestnika przestrzeni powodów: osobę zdolną do wiedzy, argumentacji, mylenia się, korygowania i wymagania uzasadnienia. Choć nie każdy dysponuje równą wiedzą specjalistyczną, nierówność kompetencji nie unieważnia statusu człowieka jako podmiotu, wobec którego decyzja

wymaga wyjaśnienia. Ekspert wie więcej w danej dziedzinie, lecz ta przewaga epistemiczna nie czyni drugiego człowieka materiałem eksperckiego działania.

Perspektywa Honnetha pozwala ponadto zrozumieć, dlaczego samozatrudnienie może mieć dla jednostek znaczenie wykraczające poza rachunek podatkowy. Dla wielu osób przedsiębiorcza forma działania jest nośnikiem uznania siebie jako samodzielnego profesjonalisty, twórcy, rzemieślnika lub właściciela własnej praktyki.

Uznanie podmiotowości ponad formalną kategorią zatrudnienia

Próba administracyjnego usunięcia tej formy w imię ochrony mogłaby zatem naruszać nie tylko preferencje ekonomiczne, ale ważny składnik praktycznej tożsamości tych osób. Z drugiej strony przymusowe przedstawianie jako przedsiębiorcy człowieka, który nie posiada realnych cech autonomii, może stanowić równie głębokie fałszywe rozpoznanie jego pozycji. Dobra polityka nie powinna zatem z góry narzucać jednej tożsamości całej kategorii JDG. Pojęcie uznania chroni przed oboma błędami: redukcją człowieka do zależnego pracownika wbrew jego faktycznej autonomii oraz redukcją zależnego pracobiorcy do przedsiębiorcy wbrew jego rzeczywistemu położeniu. W obu przypadkach instytucjonalna kategoria może przestać odpowiadać doświadczeniu i strukturze relacji.

Nie oznacza to, że prawo ma odzwierciedlać każdą subiektywną samoidentyfikację. Oznacza raczej, że kwalifikacje prawne i polityka publiczna powinny pozostawać wrażliwe na rzeczywiste sposoby działania, ryzyka i zależności. Z tej perspektywy pojęcie pracobiorcy uzyskuje głębszą funkcję antropologiczną. Nie służy ono jedynie dodaniu kolejnej kategorii pomiędzy „pracownikiem” a „przedsiębiorcą”, lecz przypomina, że u podstaw wielu form gospodarczych leży osobista aktywność człowieka, której nie da się całkowicie oddzielić od jego czasu, cielesności, zdolności poznawczych i biografii. Kapitał można częściowo odseparować od właściciela i inwestować go równolegle w wielu miejscach; osobistej pracy nie da się wykonywać bez zużywania części skończonego czasu ludzkiego życia.

Ten fakt uzasadnia szczególną normatywną uwagę wobec relacji pracy, niezależnie od zróżnicowanych form kontraktowych. Nie prowadzi to do tezy, że każda godzina pracy powinna podlegać temu samemu reżimowi ochronnemu, lecz pokazuje, dlaczego język czystej wymiany handlowej bywa niewystarczający. Człowiek sprzedający przedmiot oddziela się od rzeczy po zakończeniu transakcji. Człowiek świadczący osobiście usługę angażuje w nią część swojej zdolności

działania i czasu, których nie może odzyskać. Ekonomia pracy od dawna opiera się na świadomości tej szczególnej właściwości, choć sposoby jej prawnego ujmowania pozostają historycznie zmienne.

Właśnie dlatego godność pracy nie powinna być mylona z jej sakralizacją. Godność należy do osoby, a nie do stanowiska. Jeżeli działalność jest monotonna, nisko ceniona albo przejściowa, człowiek nie traci z tego powodu prawa do respektowania jego podmiotowości. Współczesne teorie uznania podkreślają, że prawny szacunek i społeczna estyma są różnymi formami uznania; nierówny prestiż zawodów nie powinien zatem przekładać się na nierówny podstawowy status ludzi. Ta separacja jest kluczowa dla demokratycznego społeczeństwa, ponieważ rynek z konieczności różnicuje ceny, ale nie powinien automatycznie różnicować wartości osób. Z problemem godności bezpośrednio łączy się odpowiedzialność – Glaude nadaje temu pojęciu bardzo wysoką rangę.

Odpowiedzialność musi być proporcjonalna do realnej sprawczości

Analizowany materiał przedstawia czarny demokratyczny perfekcjonizm jako przeniesienie odpowiedzialności za świat na zwykłych ludzi – odejście od oczekiwania na politycznego mesjasza i gotowość do wykorzystania własnych zdolności mimo niepewności co do rezultatu. Jednocześnie wcześniejsza analiza neoliberalizmu ujawniła niebezpieczeństwo responsybilizacji, czyli przerzucania na jednostkę odpowiedzialności za skutki działania struktur, których ona sama nie kontroluje. Te dwa znaczenia odpowiedzialności należy zatem bezwzględnie rozdzielić.

Odpowiedzialność demokratyczna oznacza przyjęcie na siebie tej części współautorstwa świata, która rzeczywiście znajduje się w zasięgu naszego działania. Responsybilizacja neoliberalna natomiast przypisuje jednostce winę za to, czego nie miała realnej możliwości kontrolować. Pierwsza z nich zwiększa podmiotowość; druga może przekształcić strukturalną bezsilność w poczucie osobistej porażki. Z tego wynika zasada proporcjonalności odpowiedzialności do sprawczości: im większa zdolność aktora do kształtowania reguł, im szersza wiedza o ich konsekwencjach i im więcej zasobów pozwalających uniknąć szkody, tym większa jest jego odpowiedzialność. Osoba mająca niewielki wybór spośród dostępnych kontraktów nie powinna być obciążana takim samym ciężarem za konstrukcję rynku, jak podmiot ustalający standardowy wzór umowy dla tysięcy wykonawców.

Członek związku odpowiada za własne decyzje w organizacji, lecz lider – dysponujący dostępem do danych, aparatu i zewnętrznych negocjatorów – ponosi dodatkową odpowiedzialność wynikającą z rozszerzonego zakresu możliwości działania. Ta zasada pozwala przeformułować również etykę

przywództwa. Przywódca nie powinien być traktowany jako człowiek bardziej wartościowy; dysponuje on jednak w określonym czasie większą sprawczością, a zatem szerszym zakresem odpowiedzialności. Władza przestaje być tytułem do czci i staje się ciężarem uzasadnienia. Im dalej sięgają konsekwencje decyzji, tym silniejszy powinien być obowiązek wyjaśnienia przesłanek, wysłuchania informacji zwrotnej i przyjęcia odpowiedzialności za przewidywalne następstwa. Takie ujęcie radykalnie odwraca perspektywę Carlyle'a.

W heroicznej antropologii wyjątkowe zdolności tworzą szczególne roszczenie jednostki do posłuchu. W antropologii demokratycznej szczególne zdolności tworzą przede wszystkim szczególne zobowiązanie wobec innych. Talent negocjatora nie uprawnia go do zawłaszczenia mandatu, lecz zobowiązuje do używania tego talentu w jego granicach. Wiedza eksperta nie buduje politycznej zwierzchności, lecz zwiększa odpowiedzialność za rzetelność informacji. Charyzma nie daje prawa do traktowania poparcia jako własności; zwiększa raczej obowiązek niedopuszczenia, aby osobista atrakcyjność zastąpiła merytoryczny argument.

Dlatego proponowanego modelu nie należy nazywać antyelitarnym. Demokracja potrzebuje elit kompetencji w tym elementarnym sensie, że nie wszyscy potrafią równie dobrze wykonywać wszystkie zadania. Problem zaczyna się wtedy, gdy elita kompetencji staje się elitą podmiotowości i uznaje, że sprawność w pełnieniu funkcji daje jej jakościowo silniejsze prawo do określania cudzych celów. Demokratyczne przywództwo zachowuje hierarchie funkcjonalne, ale odrzuca ich antropologiczne absolutyzowanie.

John Dewey pozwala osadzić tę zasadę w jeszcze szerszym pojęciu demokracji. Dla niego nie była ona wyłącznie mechanizmem wyboru władz, lecz sposobem wspólnego życia, w którym jednostka ma odpowiedzialny udział – zgodnie ze swoimi zdolnościami – w kształtowaniu działalności grup, do których należy, zaś grupa powinna sprzyjać rozwojowi potencjału swoich członków. Jest to niemal bezpośredni filozoficzny odpowiednik proponowanej tutaj zasady: człowiek współtworzy wspólnotę, a wspólnota jednocześnie powiększa jego zdolność do dalszego współtworzenia. Wolność, godność i odpowiedzialność tworzą zatem układ wzajemnie zależny. Bez wolności odpowiedzialność staje się obciążeniem za cudze decyzje. Bez odpowiedzialności wolność może zostać zredukowana do prywatnej korzyści, bez uwzględnienia konsekwencji dla innych. Bez godności obie mogą zostać rozdysponowane instrumentalnie: wolność jako przywilej najbardziej użytecznych, odpowiedzialność zaś jako dyscyplina najsłabszych.

Dojrzała autonomia relacyjna jako wolność od dominacji

Demokratyczna antropologia musi utrzymywać wszystkie trzy kategorie równocześnie, uzupełniając ten układ o uznanie zależności. Nowoczesne narracje autonomii często przesłaniają fakt, że niemal każdy z nas jest zależny od innych: od infrastruktury, prawa, opieki, technologii, systemu pieniężnego, wiedzy ekspertów, instytucji publicznych czy sieci gospodarczych. Zależność sama w sobie nie jest przeciwieństwem wolności.

Kluczowa jest jej forma. Można być wzajemnie zależnym w systemie, który pozwala wszystkim stronom zachować głos, lub też zależeć jednostronnie od podmiotu sprawującego arbitralną kontrolę. Republikańska teoria niedominacji przenosi zatem uwagę z utopii niezależności ku jakości relacji zależności. Ta intuicja jest kluczowa dla samozatrudnienia, gdyż ideał absolutnie niezależnego przedsiębiorcy w złożonej gospodarce pozostaje w dużej mierze fikcją. Nawet najbardziej autonomiczny freelancer zależy od klientów, systemów płatniczych, regulacji, infrastruktury telekomunikacyjnej i koniunktury. Nie chodzi więc o usunięcie zależności, lecz o zapobieganie sytuacjom, w których staje się ona jednostronna, nieprzejrzysta i niemożliwa do zakwestionowania. Autonomia oznacza tutaj zdolność poruszania się wśród współzależności bez utraty elementarnej pozycji współautora. To właśnie jest dojrzała autonomia relacyjna.

Dziecko wyobraża sobie czasem wolność jako brak potrzeby innych; dojrzała autonomia rozpoznaje natomiast, że korzystanie z cudzej pomocy nie musi oznaczać podporządkowania. Członek związku może być bardziej autonomiczny dzięki organizacji, użytkownik AI dzięki odpowiednio użytemu narzędziu, a przedsiębiorca dzięki publicznej infrastrukturze prawnej. Pytanie brzmi: czy relacja zwiększa repertuar możliwych działań człowieka, czy sprawia, że stopniowo traci on zdolność funkcjonowania bez konkretnego pośrednika? W tym miejscu powraca model generatywności.

Relacja emancypacyjna powinna pozostawiać człowieka z większą liczbą zdolności niż przed jej rozpoczęciem. Dobry nauczyciel rozwija u ucznia umiejętność samodzielnej nauki; dobra organizacja zwiększa sprawczość członka; dobre przywództwo kształtuje nowych liderów, a dobrze zaprojektowana technologia poznawcza poszerza zdolność użytkownika do rozumienia. Ta sama struktura relacyjna pojawia się w wielu domenach i można ją określić jako zasadę antysubstytucyjności. Instytucja, lider lub technologia powinni zastępować jednostkę jedynie tam, gdzie jest to funkcjonalnie konieczne, a w pozostałym zakresie zwiększać jej kompetencje. Nie jest to zasada absolutna – w sytuacji ratunkowej człowiek może potrzebować całkowitego przejęcia funkcji przez profesjonalistę. Jednak w normalnym funkcjonowaniu demokratycznego

społeczeństwa trwałe zastępowanie podmiotu prowadzi do zaniku zdolności, które instytucja miała pierwotnie chronić.

Demokracja jako system relacyjnej autonomii i prawa do zmiany

Baldwinowska miłość nabiera tutaj znaczenia bardziej politycznego niż sentymentalnego. Glaude definiuje ją jako odwagę konfrontacji z historią oraz gotowość traktowania sprawiedliwości wobec nieznajomego jako poważnego zobowiązania moralnego. W takim ujęciu miłość nie oznacza zniesienia konfliktu, lecz odmowę zredukowania przeciwnika lub obcego do roli przeszkody w realizacji własnego projektu. Ustanawia ona granicę dla politycznej instrumentalizacji człowieka.

Jest to niezbędne także w działaniu związków zawodowych. Solidarność nie może oznaczać, że interes członka grupy staje się automatycznie najwyższą normą, bez względu na skutki dla klientów, innych pracujących czy społeczeństwa. Demokratyczna organizacja broni interesów konkretnej grupy, ale działa wewnątrz szerszego świata współzależności. Antagonistic cooperation powinna zatem obowiązywać nie tylko wewnątrz organizacji, lecz również w relacjach pomiędzy grupami o sprzecznych interesach. W tym miejscu wyłania się etyka ograniczonego partykularyzmu. Człowiek ma prawo organizować się na rzecz własnych korzyści i nie musi udawać bezstronnego obserwatora całego społeczeństwa; związek reprezentuje swoich członków, przedsiębiorca własne przedsięwzięcie, a stowarzyszenie określoną sprawę.

Demokracja nie wymaga zniszczenia takich partykularyzmów. Wymaga natomiast mechanizmów, dzięki którym żaden z nich nie może samodzielnie zdefiniować dobra wspólnego i w których interes własny musi wejść w spór z uzasadnionymi roszczeniami innych. Tak właśnie można interpretować antagonistic cooperation na poziomie społeczeństwa pluralistycznego. Wspólnota demokratyczna nie jest chórem śpiewającym jednym głosem, lecz systemem, w którym konflikty są organizowane tak, aby nie wymagały politycznego unicestwienia oponenta. Człowiek uczy się własnego głosu właśnie dzięki temu, że napotyka cudzy. Instytucja demokratyczna ma nie usuwać tarcia, lecz przekształcać je w źródło informacji, negocjacji i korekty. Godność ma zatem również charakter graniczny.

Wyznacza ona rzeczy, których nie należy robić człowiekowi nawet wtedy, gdy jest on przeciwnikiem negocjacyjnym, konkurentem rynkowym albo politycznym oponentem. Demokracja nie wymaga zgody co do wszystkiego, ale wymaga utrzymania drugiego jako podmiotu, z którym relacja pozostaje możliwa. Gdy przeciwnik zostaje całkowicie zdehumanizowany, negocjacje przestają być

potrzebne, ponieważ z punktu widzenia jednej strony nie istnieje już cudza podmiotowość wymagająca uzasadnienia. To samo ograniczenie powinno dotyczyć technologicznego pośrednictwa. Człowiek nie może być pojmowany jedynie jako zbiór cech do przewidywania. Model predykcyjny może trafnie określić prawdopodobieństwo określonego zachowania, ale osoba zachowuje zdolność działania inaczej. Antropologia demokratyczna jest więc w pewnym sensie antydeterministyczna metodologicznie: nie dlatego, że zaprzecza przyczynowym uwarunkowaniom zachowania, lecz dlatego, że społeczne instytucje muszą pozostawiać przestrzeń dla korekty, odpowiedzi i zmiany.

Jest to również istota Glaude'owskiej fascynacji Malcolmem X jako postacią reinwencji. Książka przedstawia humanizację Malcolma jako przejście od idola ku omylnemu człowiekowi zdolnemu tworzyć siebie ponownie; właśnie ta omylność ma pozwolić Glaude'owi przejść od imitacji do współtworzenia. Człowieka nie można zatem całkowicie utożsamić z jego poprzednimi decyzjami. Odpowiedzialność za przeszłość nie oznacza ontologicznego zamknięcia w przeszłości. Prowadzi to do kluczowego pojęcia prawa do rekonstrukcji siebie. Nie chodzi o prawo pozytywne w ścisłym znaczeniu, lecz o normatywną zasadę antropologiczną.

Demokracja potrzebuje ludzi zdolnych zmieniać stanowiska, opuszczać wcześniejsze identyfikacje, uczyć się i wchodzić do nowych wspólnot. Społeczeństwo, które każdą dawną wypowiedź przekształca w trwałą definicję osoby, paradoksalnie utrudnia tę zdolność do autokorekty, której wymaga pragmatyczna demokracja. W epoce cyfrowej problem nabiera dodatkowej ostrości, ponieważ infrastruktury pamięci przechowują wcześniejsze zachowania z bezprecedensową łatwością. Technologiczne systemy mogą tworzyć profile na podstawie przeszłości, podczas gdy demokratyczny perfekcjonizm opiera się na założeniu, że człowiek może stać się kimś innym niż jego dotychczasowy wzorzec. Pomiędzy logiką predykcji a logiką samostwarzania istnieje zatem głębokie napięcie. Pierwsza wykorzystuje przeszłość do przewidywania przyszłości; druga wymaga pozostawienia możliwości, że przyszłość zerwie z dotychczasową regularnością. Właśnie dlatego przywództwo demokratyczne powinno być nie tylko generatywne, lecz również rekonstrukcyjne.

Godna sprawczość i powiernictwo warunków autonomii

Nie pyta wyłącznie o to, jakie kompetencje człowiek już posiada, lecz jakie może rozwinąć. Nie definiuje członka przez jego dotychczasową bierność, ani pracownika przez poprzednią, niską pozycję w hierarchii. Organizacja, która na stałe przypisuje ludzi do kategorii "aktywnego lidera" i "biernego członka", zaczyna reprodukować Carlyleański podział na tych, którzy działają, i tych, którzy mają być prowadzeni. Z tej perspektywy najważniejszym kapitałem demokratycznym staje

się zdolność do przechodzenia między rolami. Człowiek może być ekspertem w jednej sprawie i uczniem w drugiej; liderem jednego projektu i zwykłym uczestnikiem następnego; odbiorcą pomocy w kryzysie, by później stać się jej organizatorem.

Demokratyczna organizacja nie powinna zmuszać ludzi do permanentnego przywództwa, lecz dbać o przepuszczalność ról. Praca, organizacja i technologia spotykają się tu w jednym pytaniu: czy człowiek funkcjonuje w świecie społecznym przede wszystkim jako zasób do wykorzystania, klient do obsłużenia lub podwładny do kierowania, czy jako współautor zdolny rozwijać własne kompetencje. W żadnym złożonym systemie nie da się całkowicie wyeliminować pierwszych trzech relacji.

Bywamy zasobem organizacji, klientem specjalisty czy wykonawcą polecenia. Antropologia demokratyczna wymaga jednak, aby żadna z tych funkcjonalnych ról nie pochłaniała pełnego statusu osoby. To właśnie odróżnia władzę funkcjonalną od dominacji antropologicznej. Kierownik może mieć prawo wydać określone polecenie w ramach struktury, ale nie daje mu to prawa do definiowania wartości pracownika jako człowieka. Lider związku może otrzymać mandat do negocjowania, lecz nie mandat do kształtowania całej tożsamości członka.

Algorytm może zaklasyfikować ryzyko transakcji, jednak wynik ten nie powinien być traktowany jako pełna prawda o podmiocie. Ekspert może wiedzieć więcej, ale nie staje się przez to właścicielem cudzych celów. W tym punkcie można zaproponować pojęcie godnej sprawczości. Sama sprawczość jest moralnie neutralna – człowiek może skutecznie realizować cele krzywdzące innych. Godna sprawczość oznacza zdolność kształtowania własnego życia i wspólnego świata w sposób, który równocześnie uznaje analogiczny status pozostałych podmiotów. Łączy w sobie wolność, niedominację, uznanie, odpowiedzialność oraz realne zdolności działania.

Glaude'owski self-trust jest jej koniecznym składnikiem, ale nie całością. Samozaufanie musi zostać skorygowane przez głos drugiego człowieka; wyobraźnia moralna – przez fakty; odpowiedzialność – przez realny zakres kontroli; wolność – przez warunki jej wykorzystania. Organizacja przez prawo jednostki do odmienności, eksperckość przez mandat, a technologia przez zachowanie ludzkiego autorstwa decyzji. Każdy z wcześniejszych wątków artykułu okazuje się zatem inną stroną tego samego problemu antropologicznego.

Dlatego samozatrudnienie ekonomicznie zależne jest dla tej teorii tak interesujące – skupia w jednej figurze niemal wszystkie analizowane napięcia. Człowiek jest tu formalnie autonomiczny, a jednocześnie może pozostawać materialnie zależny. Jest przedsiębiorcą, lecz jego głównym kapitałem bywa własna praca. Ma możliwość zawarcia umowy, ale zakres realistycznych alternatyw może być wąski. Może potrzebować organizacji, nie chcąc rezygnować z niezależności; korzystać z

technologii, która otwiera mu dostęp do rynku, a jednocześnie uzależnia od infrastruktury. Jego położenie nie mieści się w schemacie całkowicie niezależnego przedsiębiorcy ani całkowicie podporządkowanego pracownika.

Nie jest on zatem jedynie przedmiotem polityki społecznej, lecz figurą współczesnego człowieka instytucjonalnego: formalnie autonomicznego, praktycznie współzależnego i technologicznie zapośredniczonego, zmuszonego do stałego negocjowania granicy między samodzielnością a potrzebą wspólnego działania. W tym ograniczonym sensie polskie samozatrudnienie staje się laboratorium znacznie szerszej przemiany społecznej.

W takim świecie przywództwo również wymaga nowej definicji. Nie wystarczy już mówić, że lider ma wskazywać kierunek. Dojrzały lider powinien chronić warunki cudzej sprawczości: dostęp do informacji, możliwość sprzeciwu, pluralizm perspektyw, sukcesję kompetencji i przestrzeń dla rekonstrukcji stanowiska. Można nazwać tę funkcję powiernictwem warunków sprawczości. Przywódca nie jest powiernikiem ludzi w sensie paternalistycznym i nie zarządza ich podmiotowością. Tym, co zostaje mu czasowo powierzone, są instytucjonalne warunki umożliwiające członkom korzystanie z własnej podmiotowości.

Taka koncepcja dostarcza precyzyjniejszego kryterium nadużycia przywództwa. Nadużyciem jest nie tylko działanie sprzeczne z interesem reprezentowanych, ale także stworzenie organizacji tak zależnej od lidera, że nawet korzystne decyzje osłabiają jej przyszłą samodzielność. Lider może działać w dobrej wierze i odnosić sukcesy, a mimo to pozostawiać wspólnotę mniej zdolną do działania bez niego. Z punktu widzenia demokratycznej antropologii jest to deficyt, nawet jeśli krótkoterminowy bilans materialny pozostaje dodatni.

Przeciwieństwem nie jest abdykacja lidera.

Pielęgnowanie możliwości działania jako fundament godności

Człowiek posiadający kompetencje ma obowiązek z nich korzystać, zwłaszcza gdy od jego działania zależą inni. Lekcja Baker nie oznacza przecież konieczności porzucenia zdolnych organizatorów; mówi raczej o tym, że ich talenty powinny pracować także na rzecz potencjału innych. Lider ma być silny w taki sposób, aby siła mogła przepływać.

Tę samą zasadę można odnieść do państwa. Państwo demokratycznie silne to nie takie, które rozwiązuje każdą kwestię za obywateli. Jest ono zdolne do interwencji tam, gdzie indywidualne i

zbiorowe zasoby okazują się niewystarczające, a jednocześnie tworzy przestrzeń dla samoorganizacji. Analogicznie technologia wzmacniająca nie powinna wykonywać za człowieka wszystkiego, co jest w jej mocy. Jej wartość może polegać właśnie na poszerzaniu ludzkiej możliwości dalszego działania.

W tym miejscu warto powrócić do koncepcji capabilities Seno. Zasób ma znaczenie tylko wtedy, gdy można go przekształcić w realną możliwość działania, przy czym sama możliwość zachowuje odrębną wartość nawet wtedy, gdy człowiek zdecyduje się jej nie wykorzystać. Demokratyczna infrastruktura nie powinna zatem zmuszać wszystkich do aktywności. Jej zadaniem jest zagwarantowanie, że bierność pozostaje wyborem, a nie jedynym realistycznym wyjściem wynikającym z braku zasobów, wiedzy czy ochrony. Rozróżnienie to jest niezbędne, aby uniknąć nowego, perfekcjonistycznego paternalizmu. Ideał działania Glaude'a nie może stać się obowiązkiem permanentnej mobilizacji. Człowiek ma prawo delegować zadania, odpoczywać, wycofać się z części spraw publicznych i skupić na życiu prywatnym. Demokracja potrzebuje odpowiedniej liczby aktywnych ludzi, ale nie ma prawa zmieniać wszystkich w zawodowych obywateli. Sprawczość obejmuje także wolność niewykorzystania części posiadanych możliwości, o ile decyzja ta faktycznie należy do podmiotu. Dlatego politykę Bakerowskiego tending można interpretować nie jako mobilizowanie każdego, lecz jako pielęgnowanie możliwości działania. Organizator nie powinien narzucać człowiekowi sposobu wykorzystania rozwiniętej zdolności; jego rolą jest pomoc w uzyskaniu narzędzi, wiedzy, relacji i samozaufania.

To, czy dana osoba stanie na czele kampanii, pozostanie zwykłym członkiem czy odejdzie z organizacji, zależy od niej samej. Godność wiąże się ostatecznie z otwartością przyszłości jednostki. Człowiek nie może być redukowany do aktualnego statusu, oceny, danych historycznych, rodzaju kontraktu czy miejsca w hierarchii. Demokratyczna wspólnota musi traktować go jako podmiot zdolny do uczenia się i przemiany. To najbardziej antropologiczny wymiar pragmatycznego melioryzmu: świat nie jest całkowicie gotowy, ponieważ ludzie, którzy go tworzą, również nie są całkowicie gotowi. Tak odczytany Glaude pozostaje bliższy pedagogice demokratycznej niż teorii heroicznego przywództwa.

Nie mówi on o człowieku skończonym, który prowadzi niedojrzałych, lecz o ludziach pozostających w procesie, którzy potrzebują siebie nawzajem, aby dalej kształtować własną indywidualność. Demokracja nie jest wspólnotą ludzi doskonałych. Jest sposobem życia pozwalającym niedoskonałym ludziom korygować siebie, siebie nawzajem i instytucje, zanim własną omylność zamienią w trwałą władzę.

Wolność jako niedominująca zależność w ramach antropologii demokratycznej

Na tym poziomie można najpełniej zrozumieć figurę "Latającego Głupca". Nie jest ona heroicznym wezwaniem, by każdy latał bez względu na konsekwencje, lecz odmową przyjęcia tezy, że możliwość działania istnieje dopiero po zatwierdzeniu jej przez zewnętrzny autorytet. Jednocześnie cały wcześniejszy wywód uzupełnia tę metaforę o istotny kontekst: skrzydła rozwijają się w relacjach, lot wymaga odpowiednich warunków, a ich brak sprawia, że cena korzystania ze skrzydeł nie jest dla wszystkich taka sama. Właśnie dlatego demokratyczny perfekcjonizm potrzebuje instytucji.

Bez nich ryzykuje redukcję do opowieści o odważnych jednostkach. Z drugiej strony instytucje potrzebują perfekcjonizmu, gdyż bez aktywnych podmiotów mogą przeobrazić się w aparat zarządzający ludźmi w ich rzekomym interesie. Wolność wymaga struktur, a struktury ludzi zdolnych je kwestionować. Godność potrzebuje praw, prawa zaś praktycznej zdolności korzystania z nich. Odpowiedzialność wymaga sprawczości, a sprawczość odpowiedzialności, by nie przeobraziła się w dominację.

Wyłania się z tego antropologia demokratyczna, odległa zarówno od Carlyleańskiego "stada" potrzebującego bohatera, jak i od neoliberalnej populacji samotnych przedsiębiorców własnego losu. Człowiek jest w niej podmiotem relacyjnym: nie istnieje politycznie bez innych, lecz właśnie wśród nich powinien zachować zdolność własnego osądu; korzysta z instytucji, ale nie może być przez nie zastępowany; używa ekspertów i technologii, lecz nie deleguje im ostatecznego autorstwa własnych wartości; potrzebuje przywództwa, które nieustannie pracuje nad warunkami własnej przyszłej zastępowalności. Dzięki temu formuła "demokratycznej infrastruktury sprawczości" zyskuje pełniejsze znaczenie. Nie jest ona jedynie systemem organizacji interesów, lecz środowiskiem, w którym człowiek ma mieć realną możliwość stawania się coraz bardziej zdolnym do współautorstwa swojego życia oraz wspólnego świata. Wolność nie polega tu na braku wszelkich zależności, lecz na niedominującym charakterze zależności. Godność nie wynika z wysokiej wartości rynkowej, lecz ze statusu osoby, której sąd i doświadczenie są traktowane jako potencjalnie relewantne. Odpowiedzialność zaś nie oznacza ponoszenia skutków wszystkiego, co go spotyka, lecz odpowiadanie za tę część świata, którą rzeczywiście może współkształtować.

Tak skonstruowana antropologia pozwala przejść do ostatniego etapu argumentacji. Można teraz zapytać nie o kolejne mechanizmy, lecz o całościowy rezultat drogi prowadzącej od Carlyle'a przez Emersona, pragmatyzm, Wolina i Glaude'a, aż po polskie samozatrudnienie, organizację WBREW i środowisko AI. Dopiero w tej perspektywie można odpowiedzieć, czy figura bohatera rzeczywiście znika, czy raczej zmienia funkcję; czy reprezentacja powinna ustąpić samoorganizacji, czy zostać

przez nią przebudowana; oraz co ostatecznie oznacza stwierdzenie, że "liderzy, na których czekamy, są między nami", jeśli nie ma być ono retorycznym sloganem, lecz wnioskiem z teorii naukowej.

> Demokracja nie jest zatem wspólnotą ludzi doskonałych, lecz przestrzenią, która pozwala nam korygować własną omylność, zanim zamienimy ją w trwałą władzę nad innymi. Pytanie brzmi: czy potrafimy zbudować systemy, które zamiast przewidywać naszą przyszłość na podstawie danych z przeszłości, pozostawią nam miejsce na odwagę stania się kimś zupełnie innym? W świecie totalnej predykcji prawo do bycia nieprzewidywalnym staje się ostatnim bastionem ludzkiej godności.

Inspiracje

[1] **"We Are the Leaders We Have Been Looking For"** Eddie Glaude Jr

Eddie Steven Glaude Jr. (ur. 4 września 1968 r.) to amerykański uczony, autor i intelektualista, profesor studiów afroamerykańskich i religii im. Jamesa S. McDonnella na Uniwersytecie Princeton. Wcześniej, w latach 2015–2023, pełnił funkcję inauguracyjnego kierownika Katedry Studiów Afroamerykańskich na Uniwersytecie Princeton, a w 2017 r. był prezesem Amerykańskiej Akademii Religii. Glaude uzyskał tytuł licencjata (B.A.) na Morehouse College, tytuł magistra (M.A.) na Temple University oraz doktorat (Ph.D.) z religii na Princeton. Jego badania naukowe koncentrują się na amerykańskim pragmatyzmie, historii religii Afroamerykanów, teorii demokracji i sprawiedliwości rasowej w Stanach Zjednoczonych. Jako wybitny komentator rasizmu i polityki, Glaude wniósł fundamentalny wkład w badanie powiązań między rasą a demokracją, argumentując za moralnym i strukturalnym rozliczeniem się z podziałem rasowym w Ameryce poprzez badania historyczne i filozoficzne.

Eddie Steven Glaude Jr. (born September 4, 1968) is an American scholar, author, and public intellectual who serves as the James S. McDonnell Distinguished University Professor of African American Studies and Religion at Princeton University. He previously served as the inaugural chair of Princeton's Department of African American Studies from 2015 to 2023 and as president of the American Academy of Religion in 2017. Glaude holds a B.A. from Morehouse College, an M.A. from Temple University, and a Ph.D. in religion from Princeton. His scholarship focuses on American pragmatism, Black religious history, democratic theory, and racial justice in the United States. A prominent commentator on race and politics, Glaude has made foundational contributions examining the intersections of race and democracy, arguing for moral and structural reckoning with America's racial divide through historical and philosophical inquiry.

Princeton University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[1] **"Politiken der Arbeit"**

Axel Honneth



[2] **"The Struggle for Recognition"**

Axel Honneth

MIT Press | ISBN: 9780262581479



[3] **"The Diary of Malcolm X"**

Malcolm X

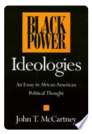
ISBN: 9780883783511



[4] **"The Autobiography of Malcolm X"**

Malcolm X

One World | ISBN: 9781101967805



[5] **"Black power"**

Malcolm X

Temple University Press | ISBN: 9781566391450

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Development as Freedom"**

Amartya Kumar Sen

2009 | DOI: 10.1007/978-1-137-28787-8_94

Źródło

[2] **"Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory"**

Amartya Kumar Sen

1977 | Philosophy &amp Public Affairs

Źródło

[3] **"Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984"**

Amartya Kumar Sen

1985 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2026184

Źródło

[4] **"Utilitarianism and Beyond"**

Amartya Kumar Sen

1982 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511611964

Źródło

[5] **"Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange"**
Nancy Wickwire Fraser, Axel Honneth, Joel David Golb, James D. Ingram, Christiane Wilke
2003
Źródło

[6] **"The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts"**
Thelma McCormack, Axel Honneth
1997 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341573
Źródło

[7] **"Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory"**
Axel Honneth
2007 | PhilPapers (PhilPapers Foundation)
Źródło

[8] **"Freedom's Right"**
Axel Honneth
2014 | Columbia University Press eBooks | DOI: 10.7312/honn16246
Źródło

[9] **"Democracy as a way of life."**
John Dewey
John Dewey: The reconstruction of the democratic life. | DOI: 10.1037/11125-004
Źródło

[10] **"DOING AND MAKING IN A DEMOCRACY"**
John Dewey
2019 | Pragmatism as Post-Postmodernism | DOI: 10.2307/j.ctvh4zdh4.11
Źródło

[11] **"Emerson-The Philosopher of Democracy"**
John Dewey
1903 | Ethics | DOI: 10.1086/206011
Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.

APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 18616afd-0afc-4eba-ac24-58d91847b434