

dr Anna Maria Andersen Nawrot
Centrum Teorii i Filozofii Praw Człowieka
Wydział Prawa Uniwersytetu Łódzkiego
Wydział Prawa Uniwersytetu w Lund, Szwecja

AUTOREFERAT

1. Imię i Nazwisko:

Anna Maria Andersen Nawrot

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej

1996 – magister prawa, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego

1998 – Diploma in Commercial Law, Faculty of Law, University of Birmingham, United Kingdom

2006 – doktor nauk prawnych w zakresie prawa, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego, rozprawa doktorska pod tytułem

Znaczenie praw do własności intelektualnej w społeczeństwie wiedzy – studium z prawa Unii Europejskiej (The meaning of intellectual property rights in the knowledge society – European Union studies), przygotowana pod kierunkiem prof. dra hab. Zdzisława Brodeckiego

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych

2006 – 2008 – adiunkt na Wydziale Dowodzenia i Operacji Morskich, Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte, Gdynia

2007 – 2012 – adiunkt w Instytucie Raoula Wallenberga Praw Człowieka i
Prawa Humanitarnego, Uniwersytet w Lund, Szwecja

2013 – obecnie – Dyrektor Centrum Teorii i Filozofii Praw Człowieka - Regional
Office Lund, Lund University, Szwecja oraz z-ca Dyrektora Centrum Teorii i Filozofii
Praw Człowieka , Uniwersytet Łódzki, Łódź

**4. Wskazanie osiągnięcia* wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca
2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie
sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595 ze zm.):**

a) tytuł osiągnięcia naukowego

Autorstwo monografii pod tytułem: *The Utopian Human Right to Science and Culture.
Toward the Philosophy of Excendence in the Postmodern Society*

b) (autor, tytuł/tytuły publikacji, rok wydania, nazwa wydawnictwa)

Anna Maria Andersen Nawrot, *The Utopian Human Right to Science and Culture. Toward the
Philosophy of Excendence in the Posmodern Society*, [2014], Wydawnictwo Ashgate, England,
ss. 215

**c) omówienie celu naukowego ww. pracy i osiągniętych wyników wraz z omówieniem
ich ewentualnego wykorzystania**

Bezustannie poszukujemy idealnej obietnicy ideału prawa. Celem niniejszej rozprawy jest odnalezienie *ideału* prawa do nauki i kultury. Wysuwam tu tezę, iż prawo człowieka do nauki i kultury stanowi obiecującą podstawę dla tego *ideału* w ponowoczesności. Podobnie jak w przypadku każdego prawa człowieka, prawo do nauki i kultury jest zarówno Mitem, jak i Rozumem, gdzie Mit oznacza ideę a Rozum rzeczywistość. Moim celem jest przedstawienie w niniejszej rozprawie zarówno *Mitu*, jak i *Rozumu* w kontekście prawa człowieka do nauki i kultury. W moich rozważaniach odnoszę się do utopii, jako niezbędnego czynnika w realizacji prawa człowieka do nauki i kultury w ponowoczesnej przyszłości. W obliczu dramatu współczesnej ponowoczesności oraz wyzwań technologii cyfrowych pojawia się potrzeba ponownej debaty nad prawem człowieka do nauki i kultury, która w pełni wyjaśni jego normatywne znaczenie przez długi czas usuwane na dalszy plan. Debacie tej musi towarzyszyć systematycznie ponawiane rozumienie i dalszy rozwój (nie tylko w odniesieniu do pewnych

* Szczegółowy wykaz wszystkich publikacji oraz opis pozostałych osiągnięć znajduje się w załączniku nr 4 – „Wykaz opublikowanych prac naukowych lub twórczych prac zawodowych oraz informacja o osiągnięciach dydaktycznych, współpracy naukowej i popularyzacji nauki”.

wąskich przypadków) prawa do nauki i kultury z perspektywy ideału i moralności. W związku z tym, najważniejszym warunkiem, jaki należy spełnić, jest przeniesienie prawa człowieka do nauki i kultury z triumfalizmu rządu i dyplomacji do sfery praw czysto utopijnych z jednoczesnym wniesieniem energii moralnej elementu utopijnego. Ten utopijny element składa się z przeszłych wspomnień społeczeństwa analogowego oraz przyszłych nadziei społeczeństwa poanalogowego, z obietnicy poza konwencjami, obietnicy łączącej Jednostkę ze zbiorowością. Uważam również, że taka obietnica zapoczątkowuje globalną komunikację i niesie ze sobą utopię - ale pomimo tego pozostaje nadal realistyczna i konieczna.

Prawo do nauki i kultury nie ustaliło jeszcze swojej ścieżki filozoficznej, innymi słowy, korzystając z metafory filozofii Antoniego Kępińskiego, nie znalazło swojego „filozoficznego udomowienia” w ponowoczesności, w której ochrona praw własności intelektualnej i dostęp do wiedzy uzależnione są od różnych „filozofii”, „etyk” i „moralności” odzwierciedlających jedynie pewne „poglądy” polityczne i ekonomiczne.

Rozprawa ta wychodzi z założenia, że człowiek ponowoczesny nie pogodził się jeszcze ze sobą i skupia się przede wszystkim na zabezpieczeniu się przed pojawiającym się z biegiem czasu nieznanym. Postrzegamy człowieka ponowoczesnego jako bierną osobę pozbawioną potrzeb. Założenie to wiąże się z ponowoczesnym podejściem do zachowania moralnego jako umowy zgodnej z zasadą: zachowuję się moralnie, ponieważ spodziewam się, że Inny [Inni] odwzajemni mi się moralnym zachowaniem. Postuluję w tej części, iż znaczenie moralności zostało zafalszowane w ponowoczesności. Biorąc pod uwagę te informacje, kluczową kwestią w rozprawie stanie się odpowiedź na pytanie o to, czego „filozoficzne udomowienie” prawa człowieka do nauki i kultury potrzebuje, aby spełnić wymagania ponowoczesności. Zakładając, że zamierzamy połączyć ponowoczesną moralność z tym prawem, należy rozważyć wiele kwestii w zakresie *Mitu* (stąd zjawiska poza rozumem) oraz *Rozumu*, a następnie podjąć próbę ich połączenia. Dokąd może doprowadzić nas obecna dyskusja o prawie do nauki i kultury, jeśli proponujemy zawarcie/podkreślenie w niej pojęcia ponowoczesnej moralności? Kim jest człowiek i moralna zbiorowość, którzy reprezentują ponowoczesność? Czym jest to, co godne i społeczne, oraz jaką obietnicę stanowią te pojęcia w kontekście prawa do nauki i kultury? W rozprawie omówiono powyższe i wiele bardziej szczegółowych pytań. Stawiam tezę, zgodnie z którą, jeśli prawo człowieka do nauki i kultury znajdzie swoje „filozoficzne udomowienie”, żadne działania ludzkie w jego zakresie związane ze znaczeniem roli człowieka (Jednostki i stworzonej przez nią zbiorowości moralnej), jego komunikacją (Mowa) oraz interpretacją obowiązującego prawa (Tekst) nie będą musiały zakładać maski czy wyznaczać innym granic. W rozprawie pojawia się również teza, iż człowiek ponowoczesny nie rozróżnia prawdy od skrajności w kontekście prawa do nauki i kultury, na przykładzie skrajności, takich jak ochrona praw autorskich przez 70 lat po śmierci autora, czy skrajna ochrona patentów na środki medyczne. Brak całościowej filozoficznej wizji dotyczącej prawa człowieka do nauki i kultury oznacza, że my, jako ponowocześni ludzie, zatraciliśmy po drodze krytyczne spojrzenie, które kiedyś pozwalało nam dostrzegać różnice między prawdą a skrajnościami.

Zakładam w tym miejscu, iż w szeroko pojętych prawach człowieka i w prawie człowieka do nauki i kultury, które jest przedmiotem tych rozważań, istnieje nadzieja na stworzenie takich podstaw filozoficznych, które poprowadzą ponowoczesną rzeczywistość ludzi do dostrzeżenia tych różnic. Postrzegam tę nadzieję nie w odkrywaniu jednej wielkiej filozofii, lecz bardziej w kategorii wielu różnych ścieżek myślenia, które mogłyby doprowadzić do „otwartej dyskusji o podstawie jednej filozofii” oraz nadać jej nazwę.

W związku z tym podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie, czy istnieje *ideał* prawa człowieka do nauki i kultury. Prawo, które chroni prawo własności w wystarczający sposób, ale zapewnia dostęp do wiedzy; prawo, które wspiera bezpłatną kulturę i chroni interesy twórców, producentów; prawo, które w ostatecznym rozrachunku przyczynia się do budowy i wspierania równowagi domeny publicznej; prawo, które sprawi, że społeczeństwo za 50 lub 100 lat będzie społeczeństwem wykształconych, kreatywnych, zdrowych ludzi odpowiedzialnych za Innych i za to, co jest Inne, w perspektywie czasowej i przestrzennej.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, przedstawiam w rozprawie tezę, że prawo człowieka do nauki i kultury ma charakter utopijny. Podejmuję próbę udowodnienia konieczności istnienia prawa człowieka do nauki i kultury, opracowując projekt filozoficzny osadzony w ponowoczesności, oparty na założeniu „myślenia według ekscendencji”. Skupiam się przede wszystkim na myśleniu według ekscendencji w odniesieniu do Jednostki, Mowy i Tekstu. Głównymi źródłami inspiracji była dla mnie myśl Emmanuela Levinasa i Hansa-Georga Gadamera, a także w znacznym stopniu rozważania Knuda Ejlera Løgstrupa, Zygmunta Bauman’a oraz Jurgena Habermasa. Wybór tych myślicieli nie jest przypadkowy, ponieważ każdy z nich na pewnym etapie dotarł do pojęcia Jednostki, pojęcia tego, co społeczne, i pojęcia komunikacji. Szczególnie istotne jest, że tym wzajemnym powiązaniom myśli filozofów towarzyszą - a nawet umożliwiają je i przeplatają się z nimi - ścieżki filozoficzne, m.in., Leszka Kołakowskiego i Antoniego Kępińskiego. W części pierwszej związanej z *Mitem* przedstawiam strukturę myślenia według ekscendencji w odniesieniu do Jednostki, Mowy i Tekstu, która powraca w rozprawie w różnych wymiarach i kontekstach. W części drugiej, zatytułowanej *Rozum*, koncentruję się na myśleniu według paradygmatów społeczeństwa poanalogowego oraz myśleniu z wnętrza metafory. Prowadzi to do ujawnienia, jak się wydaje, od dawna marginalizowanej normatywnej wartości prawa człowieka do nauki i kultury. Ostateczne uzasadnienie utopijnego charakteru prawa człowieka do nauki i kultury w tej rozprawie zostanie przedstawione w części trzeciej: *Mit* i *Rozum* oraz w Epilogu. Część *Mit* i *Rozum* zawiera wprowadzenie do moralności dalekowzrocznej, godności i solidarności zgodnie z Gadamerowskim *verbum interius*, osadzając je w kontekście ponowoczesności. W Epilogu przedstawiłam odpowiedzi na pytania postawione przez Emmanuela Levinasa o szczęście, godność i to, co społeczne. Pytania te pochodzą z pionierskiego eseju Levinasa opublikowanego w 1935 roku pod tytułem „O uciekaniu”. W Epilogu rozszerzam odpowiedzi na pytania Levinasa o element utopii. Przedstawiają się one następująco: czym jest ideał szczęścia, który mogłaby obiecać ekscendencja? Czym jest ideał godności człowieka, który

mogłaby obiecać ekscendencja? Jak za pomocą ekscendencji powstaje to, co społeczne? Jak za pomocą ekscendencji powstaje to, co utopijne? Ponadto w książce znajduje się krótki aneks. Składa się on z mojego osobistego projektu związanego z interesującą linią argumentacji w kontekście podróży od *Mitu* (w tym kontekście metafory i moralności) do *Rozumu*.

Przyjęte podejście filozoficzne obejmuje pojęcie Jednostki rozstającej się z „modelem samowystarczającego człowieka”. Jednostkę, którą nazywam Jednostką ekscendentną (tj., Jednostką praktykującą ekscendencję) charakteryzuje silna potrzeba ucieczki. Prowadzi to Jednostkę do samego sedna filozofii. Podkreślam również, że samo praktykowanie ekscendencji przez Jednostkę umożliwia jej wyjście nową ścieżką poza *bycie*.

Jednostkę ekscendentną charakteryzuje myślenie w kierunku jednostronności, a nie wzajemności. Dlatego Jednostka praktykująca ekscendencję jest jednocześnie Jednostką dokonującą odfalszowania znaczenia moralności, ponieważ nie traktuje zachowania moralnego jako umowy zgodnie z zasadą: „zachowuję się moralnie, ponieważ spodziewam się, że Inny [Inni] odwzajemni mi się moralnym zachowaniem”. Jednostka nie boi się zatem przyjęcia bezwarunkowej odpowiedzialności za Innego i jego radykalne żądanie. Tak więc niezależnie od tego, czy Inny jest dla Jednostki, Jednostka jest zawsze dla Innego. Innymi słowy, Jednostka będzie zachowywała się tak, jakby była jedyną Jednostką skłoną do podjęcia i wywiązania się z konkretnego obowiązku. Dla Jednostki nie ma znaczenia, czy Inny się jej odwzajemni. Jednostka ekscendentna stworzona na potrzeby tej rozprawy przewyższa jednocześnie swoją samowystarczalność i samowystarczalność *bycia*. Rozumie ona, że jest człowiekiem, który ma za zadanie „wyprzedzanie siebie”, doskonalenie i bycie w ciągłym ruchu, w którym przeszłość łączy się z teraźniejszością i przyszłością. Jednostka wie, że nieprawdą jest, iż najważniejszym dla człowieka jest *bycie*. Jednostka dostrzega coś więcej, coś poza. Tym *czymś więcej* jest *niepokój* o Innych. To właśnie *niepokój* ma znaczną siłę potrzebną do tego, aby przesunąć *bycie* na drugi plan. Niepokój jest przekonaniem o odpowiedzialności Jednostki ekscendentnej. Niepokój jest zatem przed *byciem*. Inaczej mówiąc, odpowiedzialność za Innego ma większe znaczenie niż *bycie*.

Dla całości uzasadnienia argumentacji rozprawy dotyczącej utopijnego charakteru prawa człowieka do nauki i kultury jest niezwykle istotne, że Jednostka nawiązuje relacje z Innym. Ze względu na te relacje z Innym, Jednostka uzyskuje coś, czego nie było w niej wcześniej - coś wyjątkowego i dziwnego. Jednostka ekscendentna nawiązuje relację z Innym.

W rozprawie istotne jest, że Innego nie można objąć, pojąć, zrozumieć, oraz że wzywa on Jednostkę i kwestionuje jej egoizm. Może nim być inny człowiek, Bóg lub jeszcze inny Inny. Inny jest zatem całkowicie, zupełnie Inny.

Pomimo tego holistyczne ujęcie Jednostki jest możliwe dopiero po łącznym przedstawieniu punktów widzenia Levinasa, Løgstrupa i Baumana wraz z poglądami moralnymi wywodzącymi się z myśli Ingardena, Baumana i Kołakowskiego. „Poglądy” te stają się częścią levinasowskiego

pytania metafizyki o to, czy uzasadniłmy nasze istnienie *byciem* tu i teraz. W rozprawie zaproponowano następujące podejścia: a) *podejście moralne Ingardena*, w którym Jednostka odczuwa szlachetną potrzebę - leżącą w jej naturze jako człowieka. W ten sposób łączy ona przeszłość z teraźniejszością i przyszłością. W tych warunkach Jednostka rozwija się, zmienia, przeobraża i doskonali; b) *podejście moralne Baumana*, w którym jednostka należąca do zbiorowości moralnej nie może zostać zastąpiona innymi Jednostkami. W tym znaczeniu jest ona jedyna i wyjątkowa; „my” nie jest sumą różnych „ja”, lecz sumą wyjątkowych „ja”; Jednostka ma siłę, dzięki której możemy uwolnić się jako dana zbiorowość moralna od powszechnej obojętności w stronę rozwijania ponowoczesnej solidarności; c) *podejście moralne Kolakowskiego*, w którym jednostka wykazuje miłosierdzie. Stanowi ono przykład takiej *cechy* która, według Kolakowskiego, nie może zostać wywiedziona od sprawiedliwości. To zatem miłosierdzie (które określam brakującą troską współczesnych ponowoczesnych), a nie sprawiedliwość, powinna brać pod uwagę Jednostka ekscendentna w swojej relacji z Innym.

Uzasadnię tezę o utopijnym charakterze prawa człowieka do nauki i kultury poprzez odniesienie myślenia według ekscendencji także do Mowy. W tym celu wychodzę z założenia, również zainspirowanego filozofią Levinasa, że relacja z Innym jest Mową. To Mowa warunkuje myśl, jednak Mowa nie w rozumieniu materialności fizycznej, lecz jako kontakt. Taka Mowa daje początek znaczeniom. Kluczowego znaczenia dla rozprawy nabierają: rola ekspresji w procesie tworzenia języka, intymny związek między ekspresją a pragnieniem komunikacji z Innym, spontaniczna krystalizacja znaczenia słów i sensów wszystkich przedmiotów w rozmowie. Przychodząc z zewnątrz Mowa przeobraża świadomość Jednostki ekscendentnej. Dzięki Mowie rozumianej w ten sposób, Jednostka myśli już inaczej, możliwe, że myśli zupełnie. Niniejsza rozprawa dowodzi, że jedynie taka Mowa, naznaczona zobowiązaniem w taki sposób, staje się Mową skłaniającą Jednostkę do rozmowy. Niezwykle istotne dla całości rozprawy jest także wypracowanie uzasadnienia dla tezy o utopijnym charakterze prawa człowieka do nauki i kultury poprzez zaproponowanie pojęcia „utopii aktywnej” jako utopii zdolnej do levinasowskiego „przebudzenia”, czy baumanowskiego „wytrzeźwienia” działania moralnego Jednostki. Na potrzeby rozprawy utopia będzie oznaczać utopię aktywną ekscendentnie, skupioną na patrzeniu „przed” i „poza” bycie. Biorąc pod uwagę powyższe założenia, stawiam tezę, iż Jednostka ekscendentna jest predestynowana utopijnie. Jednostka ekscendentna umiejscawia swój świat niespełnionych wartości (czyli swoją Utopię) w Mowie. Zostaje pobudzona moralna jaźń Jednostki ekscendentnej. Ekspresja Tworzy przekazuje nakaz heroiczny, pierwszą naukę, jaką Jednostka musi wysłuchać. Właśnie w tej transformacji poszukiwana jest „utopia aktywna”. Sam cud (wysiłek) „przebudzenia” traktowany jest jako źródło „możliwości moralności” lub jako „nadzieja moralności”.

Przyjmuję niezwykle istotny pogląd Levinasa, iż utopia zapoczątkowuje samą moralność. Moralność nie istniałaby bez elementu utopii. Podstawą uzasadnienia tezy o utopijnym charakterze prawa człowieka do nauki i kultury jest założenie, że cud moralnego przebudzenia, którego Jednostka transcendentna tu doświadcza, sprawia, iż Jednostka ta odkrywa, że nie jest

„dla siebie” lub „samotna z Innymi”, a „dla Innych”. „Utopia aktywna” przejawia się więc w zamiarze przyjęcia bezwarunkowej odpowiedzialności za Innego, bez oczekiwania na zapłatę, czyli z całkowitym wykluczeniem wzajemności. W ten sposób wysuwam tezę, że jest to decydujący moment w Mowie. Utopia aktywna ekscentrycznie motywuje do moralnego działania, staje się moralnym impulsem skierowanym w przyszłość.

Dyskusja ta prowadzi do pytania o to, jaki powinien być paradygmat dialogu nacechowanego ekscentrycznością? Nazywam ten paradygmat „dialogiem ekscentrycznym”. W celu stworzenia propozycji takiego paradygmatu, doprowadzam do fikcyjnego spotkania dwóch wybitnych myślicieli ubiegłego wieku — Emmanuela Levinasa i Knuda E. Løgstrup. Słowo profetyczne nie tylko kwestionuje wolność Jednostki, nie tylko nawołuje ją, za pośrednictwem Innego, do przyjęcia odpowiedzialności, to nie tylko słowo, które sprawia, że Jednostka rozstaje się ze wszystkim, co posiada (i które sprawia, że się zamyka). Słowo profetyczne wydaje się podstawą każdego dialogu. Słowo profetyczne stanowi tu dowód obecności ludzkości jako całości, zbiorowości jako całości. W związku z tym pojawienie się braterstwa między ludźmi i zbiorowości zależy od mojej odpowiedzialności wobec Twarzy, która patrzy na mnie i jest zupełnie obca.

W ten sposób wprowadzam następne założenie, zgodnie z którym społeczeństwo, ludzkość kształtuje odpowiedzialność Jednostki wobec Twarzy. A zatem wydaje się, że profetyczność samego dialogu (słowo profetyczne) doprowadzi do solidarności między ludźmi. Społeczeństwo będzie postrzegane jako braterska zbiorowość, która *spełni* standardy prostoty (bliskości we właściwym znaczeniu), w której Twarz się przejawia i jest akceptowana. Społeczeństwo będzie więc takie, *jako* Jednostka ekscentryczna. Taki obraz solidarności wiąże się z baumanowską solidarnością jako kontynuacją ponowoczesności. Wydaje się, że radykalność samego dialogu, przedstawiona w książce jako prowadząca do kształtowania dialogu, w którym to, co wypowiedzane, nie powstaje w abstrakcyjnym środowisku, a w świecie, o który trzeba się troszczyć i wymagać tej troski od siebie.

Prowadzi to do istotnego wniosku w rozprawie, że profetyczność postrzegana wspólnie z radykalnością - jako „hybryda pojęciowa” oznaczająca dialog ekscentryczny - będzie kształtowała dialog w kierunku nabrania praktyki moralnej. Będzie stanowiła ona niezwykle praktykę moralną, opartą, w słowach Baumana, na „niepraktycznych fundamentach”. Będzie dostrzegała nieosiągalne standardy na swoim horyzoncie „i nie wolno jej nigdy pocieszać się, że określonym standardom sprostała do końca”. Tym samym postuluję w niniejszej książce, że w obecnej ponowoczesności Twarz będzie prosić o miłosierdzie (wywodzące się od Kołakowskiego), ale także wymagać solidarności (wywodzącej się od Baumana). Ponadto czynnik łączący prośbę i nakaz wyrażony został w filozofii dobrej nadziei Kępińskiego. I taki będzie dialog. W ponowoczesności to bardziej solidarność niż sprawiedliwość będzie polegała na przywróceniu możliwości ekspresji, w której osoba porzucająca relacje wzajemności przejawia się jako jedyna i wyjątkowa.

Oprócz tego, język dialogu ekscendentnego zostaje przełożony na język metafory i określony „dialogiem świętych”, ponieważ jego celem nie jest bezustanne spełnianie codziennej rzeczywistości lub normalności, lecz wychodzenie poza codzienną rzeczywistość i normalność, a także wyrastanie ponad nie. Stanowi to dialog skierowany w stronę czegoś lepszego niż bycie, czegoś co dosłownie nie ma swojej istoty. Dialog skierowany nie w stronę „bycia z”, ale „bycia dla”, który „wyrasta ponad i wychodzi poza normalność, wyznacza horyzont tego, co jest normalne”. W związku z tym, w książce Jednostka ekscendentna jest porównywana z pojęciem Jednostki adiaforycznej zainspirowanej „baumanowską adiaforyzacją”. Jednostka adiaforyczna przedstawiona w rozprawie jest tą, która ucieka przed odpowiedzialnością moralną. Ucieczkę uosabia adiaforyzacja. Podkreślam zatem w rozprawie, że w społeczeństwie ponowoczesnym kwestie, które wcześniej były natury moralnej, określane są na nowo jako zwykłe problemy techniczne. Coraz liczniejsze sfery zachowania człowieka zostają całkowicie wykluczone z jakiegokolwiek dyskusji moralnej, a współczesny styl życia skłania się ku oddzielaniu skutków od przyczyn i traktowaniu życia jako zbioru epizodów (tak zwane założenie bezprzyczynowości). Prowadzi to do podtrzymania tezy Baumana, mówiącej, że adiaforyzacja jest przede wszystkim skutkiem podzielenia procesów życia na odrębne epizody; podczas gdy okrucieństwo epizodu polega na tym, że nigdy nie ma pewności, czy dane doświadczenie było naprawdę jedynie epizodem. Jego echa mogą powrócić. Ponadto rozwijam tezę Baumana, uzupełniając ją filozofią Kępińskiego i zakładając, że brak dialogu ekscendentnego spowoduje adiaforyzację zachowań człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym, w którym ludzie nie będą już dostrzegali swojego człowieczeństwa w drugim człowieku i nie będą mogli się powstrzymać od wydawania osądów w kwestiach moralnych.

Uzasadnienie utopijnego charakteru prawa człowieka do nauki i kultury w książce zostanie następnie wzbogacone przedstawieniem myślenia według ekscendencji również w odniesieniu do Tekstu. W tym celu wysuwam postulat zainspirowany filozofią Gadamera, zgodnie z którym słowo (podobnie jak w przypadku levinasowskiej Jednostki i Mowy) nie jest samowystarczalne. Do tej pory Jednostka i Mowa stanowiły przedmiot dyskusji o myśli wokół ekscendencji. Na tym etapie przedmiotem zainteresowania stanie się Konwencja w formie pisanej (tj., Tekst, słowo). Mam na myśli Konwencję przeważnie ślepo (bezkrytycznie) przestrzeganą przez współczesnego levinasowskiego samowystarczalnego człowieka (tj., Jednostkę adiaforyczną). Konwencja ta zostanie zilustrowana w tej części rozprawy konkretnym przykładem norm bezpośrednio związanych z prawem człowieka do nauki i kultury. Dyskusja toczyć się będzie wokół Tekstu, za pośrednictwem którego zwykle wyraża się Konwencję.

Następuje po niej podstawowe pytanie o to, jak interpretować Tekst, by zapobiec zachowaniu adiaforycznemu w społeczeństwie ponowoczesnym (lub przynajmniej je ograniczyć). Inaczej mówiąc, jak czytać Tekst i w jaki sposób dokonywać jego interpretacji, jak go analizować, aby zapobiec ucieczce od odpowiedzialności moralnej w życiu społecznym, by zakończyć oddzielanie skutków od przyczyn i traktowanie życia jako zbioru baumanowskich epizodów? To właśnie idea augustyńska zainspirowała Gadamera i to ona umożliwia mi wyjście

poza rozumienie języka typowe dla greckiej ontologii i charakteryzujące się rozumieniem nominalistyczno-technicznym. Rozumiem przez to uwolnienie się od *stricte* ontologicznego rozumienia Tekstu. Myśl ta zakłada, iż w słowie obecne jest „szczególne coś”, które odnosi się jednak do tego, co Inne. W związku z tym, słowo nie odzwierciedla czegoś pewnego, czegoś związanego z samoposiadaniem, „my nie samoposiadamy” słowa. Słowo nie stanowi lustrzanego odbicia rozumienia pewnego, lecz odzwierciedla rozumienie czegoś niepewnego i niedoskonałego. A zatem podczas interpretacji poszukujemy szczególnego słowa-ducha. Prowadzi to do doniosłej dla rozprawy tezy: słowo nie jest samowystarczalne; samo słowo nie jest samowystarczalnością, podobnie jak człowiek i Mowa nie są samowystarczalne.

Pojawia się ważne dla tej części rozprawy pytanie o to, z czego korzysta interpretujący niesamowystarczalne słowo, gdy ma je zinterpretować. Uważam, że interpretujący Tekst stosuje szczególnie niejasną wiedzę, „coś nieokreślonego w naszych umysłach”, by pomóc słowom w ich ekspresji. To „coś nieokreślonego w naszych umysłach” nie jest w pełni wykształcone; nie pochodzi z jasnej wizji, a raczej z nieskończonego formowania. Augustyn mówi tu o słowie Boga i o obecności Boga. Z czego mógłby skorzystać człowiek ponowoczesny, drobnomieszczanin, podczas czytania Tekstu, aby wykluczyć lub zminimalizować zachowania adiaforyczne? Innymi słowy, jak dokonywać interpretacji, by zaprosić moralność? W tym kontekście znaczenia nabiera fakt, że w Gadamerowskiej interpretacji hermeneutycznej następuje fuzja horyzontów — przeszłego ze współczesnym, który nie jest nieruchomy, lecz jest w ciągłym ruchu, jest nieustannie tworzony, między innymi, przez bycie z tradycją i interpretowanie swoich Tekstów. Konfrontując nasze założenia z przesłaniem pochodzącym z Tekstu, możemy je potwierdzić lub odrzucić, poszerzając w ten sposób nasze horyzonty, nasze rozumienie samych siebie i świata. Interpretacja hermeneutyczna dzięki swojej charakterystycznej cesze otwartości okazuje się drogą do poszerzenia naszej samoświadomości. Interpretacja ta jest postrzegana w rozprawie jako działanie kreatywne i wzbogacające Jednostkę pod każdym względem.

W związku z tym zakładam - na potrzeby niniejszej rozprawy - że Jednostka dąży do rozumienia „odtworzenia pojęć z przeszłości historycznej”, aby te pojęcia mogły znaleźć swoje miejsce we współczesnym myśleniu i rozumieniu danego zagadnienia. W rozprawie założenie to jest traktowane jako istota Gadamerowskiej fuzji horyzontów, ponieważ odtworzenie pytania, na które Tekst jest odpowiedzią, staje się naszym własnym stawianiem pytań. A zatem to, co powie autorytet, będzie miało status „innej prawdy”. Prawda może być dla nas trudna do zaakceptowania, „niezrozumiała ze względu na swoją inność”. Jednak Prawda ma potencjał otwierania przed nami (mówienia przed nami) perspektywy wyjścia poza obecny horyzont rozumienia. Zaproponowana w rozprawie Jednostka musi umieć usłyszeć w Tekście językową odpowiedź na pytania czasów, w których żyje, czyli naszych ponowoczesnych czasów. Zanim nadeszły czasy współczesne dla Jednostki adiaforycznej, rozpoczęła się rozmowa. Rozumienie będzie jej kontynuacją. Rozumienie, zaproponowane tu i teraz przez Jednostkę adiaforyczną, będzie kontynuacją rozmowy z przeszłości, z tradycji. Zrozumiem więc Tekst, jeśli będę

kontynuowała rozmowę o tekście, która zaczęła się na długo przede mną. W ten sposób Jednostka napotyka nowe znaczenie. Rozprawa zakłada, że dzięki tym spotkaniom Jednostka przyjmuje w ten sposób i modyfikuje w sobie pewne aspekty znaczenia przekazane jej przez tradycję i nowoczesność. Teraz Tekst będzie mógł przemawiać tylko przez pytania, które Jednostka adiaforyczna zadała dziś tekstowi. Wynika stąd, że w dialogu zaproponowanym przez Gadamera nie ma wypowiedzi, są pytania i odpowiedzi ponownie dające początek nowym pytaniom — i takie stanowisko zostało przyjęte w rozprawie.

Uzasadnienie tezy o utopijnym charakterze prawa człowieka do nauki i kultury zostanie następnie wzbogacone o proponowany utopijny charakter *verbum interius*. Zostanie on uzupełniony twierdzeniem, iż Tekst, podobnie jak Jednostka i Mowa, nie jest samowystarczalny, a ta niesamowystarczalność znajduje poparcie właśnie w elemencie utopijnym. Gadamerowskie słowa, których używamy, ponieważ po prostu przychodzą nam do głowy, nie mogą wyczerpać tego, co mamy „w naszych duszach”, tj., rozmowy, którą jesteśmy. Podkreślam jednocześnie w rozprawie, że musimy odnieść Tekst do naszego świata, do naszej wyjątkowej nowoczesności ponowoczesnej, aby Tekst do nas przemówił. Inaczej mówiąc, musimy odnieść go do naszego świata i naszego horyzontu historycznego. Musimy powstrzymać się od naszych uprzedzeń i przesądów i przyjąć otwartą postawę wobec płynącego z Tekstu przesłania. Otwartość oznacza zdolność do konfrontacji naszych własnych założeń z założeniami zawartymi w Tekście. Podkreślam, że jedynie poprzez przyjęcie takiej postawy możemy zrozumieć, że produkt kultury przeszłości nie jest wcale przedmiotem, ale relacją łączącą rzeczywistość historyczną z rzeczywistością interpretującego. W Gadamerowskiej interpretacji hermeneutycznej następuje fuzja horyzontów — przeszłego ze współczesnym, który nie jest nieruchomy, lecz jest w ciągłym ruchu, jest nieustannie tworzony między innymi przez bycie z tradycją i interpretowanie swoich Tekstów. Konfrontując nasze założenia z przesłaniem pochodzącym z Tekstu, możemy je potwierdzić lub odrzucić, poszerzając w ten sposób nasze horyzonty, nasze rozumienie samych siebie i świata. Interpretacja hermeneutyczna dzięki swojej charakterystycznej cesze otwartości okazuje się drogą do poszerzenia naszej samoświadomości.

Ze względu na to, że dyskusja przechodzi do tematu *Rozumu*, w rozprawie wagi nabiera odniesienie się do dzieł Homborga. Uważa on, że wzrost gospodarczy nie oznacza całkowitej sumy ładu, lecz wywłaszczenie i ponowne rozdzielenie ładu. Teoria ta prowadzi do analizy w rozprawie następujących paradygmatów: *well-being* (dobrostanu), refleksyjności, *knowledge commons* (wspólnego zbioru wiedzy), *pooling* (wspólnego korzystania), *Open Source* (otwartego źródła) oraz *rule of balancing* (zasady równoważenia). W tej części rozprawy przedstawione zostają paradygmaty „reprezentatywne *sensu largo*” dla „ogólnej sumy ładu społeczeństwa poanalogowego” w erze ponowoczesnej, poszukującej możliwości ponownego rozdzielenia ładu. Następnie, stosując metaforę Katedry jako, z jednej strony, bardziej uporządkowanego podejścia, a z drugiej strony metaforę Bazaru jako podejścia kreatywnego i bardziej chaotycznego, w rozprawie podkreśla się, że *Commons* może znajdować się poza tymi dwiema

metaforami. Oznacza to dla prawa człowieka do nauki i kultury, że musi ono składać się pojęciowo zarówno z Mitu, jak i Rozumu.

Stawiam sobie za cel ostrzeżenie, iż nie należy lekceważyć Mitu (a więc zjawisk poza rozumem) jako części kreatywności podczas nadawania definicji ustawowej prawom. Postuluje on podejście filozoficzne do praw człowieka. Podejścia filozoficzne, takie jak Levinasa, Gadamera, Løgstrupa, Bauman i Habermasa, otwierają wymiar prawny na wymiar społeczny. Istnieje potrzeba włączenia takiego społecznego wymiaru wspólnego korzystania do tradycyjnych podejść do prawnego rozumienia praw własności intelektualnej i prawa człowieka do nauki i kultury - z niezbędnymi interpretacjami Komitetu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych ONZ. Szczególnie w przypadku prób uregulowania twórczości należy przyjąć większy stopień akceptacji nie-rozumowych elementów. Celem ukazania przytoczonych przykładów jest wskazanie połączenia wymiaru prawnego z innymi wymiarami. Podstawowym twierdzeniem rozprawy jest potrzeba odrodzenia idei na rzecz przyszłości prawa człowieka do nauki i kultury.

Odrodzenie to pojawia się w *Micie*, *Rozumie* i Epilogu. W perspektywie tej kluczowe znaczenie ma uwzględnienie faktu, iż w erze ponowoczesnej utraciliśmy ważne poczucie równowagi. Zatraciliśmy krytyczne spojrzenie, które pozwalało nam dostrzegać różnice między prawdą a skrajnościami. Lessig trafnie zauważa, że w naszej kulturze dominuje fundamentalizm praw własności. W związku z tym, w rozprawie podkreśla się stanowczo, iż nasza odpowiedzialność jest pewnego rodzaju odpowiedzialnością przednowoczesną „na krótki dystans”, dojrzałą jedynie z perspektywy ograniczonej w czasie i przestrzeni (lub ujmując ją inaczej, levinasowską „lokalnością” burżuazyjną). Znaczenia nabiera tu twierdzenie, że jako współczesne społeczeństwo utraciliśmy istotną moralność na rzecz moralności o charakterze feudalnym. Moralność, którą utraciliśmy (lub która, jak wołałabym wierzyć, pozostaje uśpiona) określana jest „moralnością dalekowzroczną” w myśli Jonasa i Baumana.

Zgodnie z powyższym, uzasadnienie tezy o utopijnym charakterze prawa człowieka do nauki i kultury zostanie w dalszej części rozprawy wzbogacone o zaproponowane baumanowskie pojęcie „moralności dalekowzrocznej”. Towarzyszy jej twierdzenie, według którego my, jako ludzie współcześni, jesteśmy spadkobiercami pewnego rodzaju moralności, którą każdy z nas otrzymał (to jest jaką otrzymała każda Jednostka lub którą my, jako zbiorowość moralna, otrzymaliśmy) jako dziedzictwo czasów przednowoczesnych. I jest to jedyna moralność, jaką mamy do dyspozycji. W rozprawie postuluje się, że Jednostka ponowoczesna po prostu nie ma i nie zna innej moralności. Należąc do zbiorowości moralnej nie mamy i nie znamy również innej moralności. Moralność tę charakteryzuje funkcjonalność o charakterze wyłącznie krótkodystansowym. Dlatego moralność działa na ograniczony, krótki dystans. W rozprawie postawiona zostaje teza, że „odpowiedzialność na krótki dystans” nie ma zatem zastosowania w czasach poanalogowych, w których najważniejsze działania (przede wszystkim związane ze społeczeństwem poanalogowym) mają odległe skutki (dostęp do wiedzy

- wykształcone i samodzielne społeczeństwo; dostęp do lekarstw - zdrowe, uczestniczące społeczeństwo, itd.). W wyniku tego najczęściej nie odczuwamy odpowiedzialności za zdarzenia odległe w czasie i przestrzeni, nawet jeśli związane są z tym, kim jesteśmy i co robimy.

Istotne jest więc stwierdzenie w rozprawie, iż zakres etyczny naszych działań wzrósł na niespotykaną skalę, gdy odnosimy się do konkretnego poanalogowego „Ja” lub poanalogowej zbiorowości moralnej. Uważamy nasz rozum za samowystarczalny, co sprawiło, że staliśmy się „moralnymi impotentami”. Wynika to również z faktu, że istniejąca wcześniej podstawa moralna (na przykład, wiara w Boga stanowiła taką podstawę edukacji moralnej) prawie całkowicie zniknęła w procesie intensywnej modernizacji. Co więcej, w rozprawie omówiony zostaje nie tylko brak jakichkolwiek podstaw moralności w społeczeństwie poanalogowym żyjącym w erze ponowoczesnej, ale podkreśla się stanowczo brak samego materiału, z którego można by potencjalnie zbudować takie podstawy. Wywołuje to istotne pytania o to, w jaki sposób stworzyć moralność dalekowzroczną, abyśmy stali się rozumnymi i potrafiącymi załatwiać swoje sprawy Eldredami tu i teraz, moralność odpowiedzialną za przyszłe pokolenia, które dzięki szerokiemu dostępowi do wiedzy w erze technologii cyfrowych są kreatywne, elastyczne i nie umierają powoli. Jak pobudzić baumanowską solidarność omówioną w rozprawie, stanowiącą obietnicę kontynuacji ponowoczesności? Jedynie pojęcie „potrzeby”, wprowadzone w rozprawie i wywodzące się z levinasowskiej filozofii, a także pojęcie odpowiedzialności o charakterze „utopii aktywnej” zainspirowane myślą Løgstrupa i Baumana, mają wspólnie wstępny potencjał do wyznaczenia przyszłych kierunków obecności „moralności dalekowzrocznej” w społeczeństwie poanalogowym, w społeczeństwie samowystarczalnych jednostek, ich Mowy i Tekstu.

Pojawia się kolejne ważne pytanie w rozprawie o to, w jaki sposób przełożyć intuicyjną potrzebę „moralności dalekowzrocznej” na język rzeczowych interesów społecznych, a więc prawdziwych sił politycznych w przypadku prawa do nauki i kultury? Innymi słowy, w jaki sposób dojść z lokalnego poziomu swojej argumentacji na poziom uniwersalny? W rozprawie poszukuję odpowiedzi na pytanie o to, jak wprowadzić *Mit* prawa człowieka do nauki i kultury i połączyć go z prawem i trendami. Inaczej mówiąc, jak połączyć go z *Rozumem* należącym do prawa człowieka do nauki i kultury oraz w jaki sposób wykorzystać argument utopii w tym kontekście?

Kluczowe znaczenie w całej rozprawie ma uzasadnienie tezy o utopijnym charakterze prawa człowieka do nauki i kultury, które zostanie wzbogacone założeniem zawartym w rozprawie, zgodnie z którym myślenie według ekskendencji powinno znaleźć swoją uniwersalną i praktyczną kontynuację w myśli Habermasa. Otwiera to możliwość odniesienia się do prawa do nauki i kultury jako konkretyzacji godności człowieka - godności będącej źródłem moralnym, z którego prawo człowieka do nauki i kultury bierze swoje znaczenie. Zdaniem Habermasa, to pochodzenie praw człowieka z pojęcia moralnego godności człowieka wyjaśnia gwałtowną siłę polityczną konkretnej utopii. Z tego punktu widzenia należy uwzględnić fakt,

że godność człowieka jest pojęciowym związkiem, który łączy z jednej strony *Mit* - będący moralnością równego szacunku dla wszystkich ludzi, a z drugiej strony *Rozumu* - będącego prawem. Wszystko, co dzieje się pomiędzy, ma potencjał do zapoczątkowania porządku politycznego opartego na prawach człowieka. W rozprawie podkreślam, że taki rodzaj pogodzenia moralności i prawa pod hasłem godności może, jeśli zostanie ostrożnie zastosowane, uwolnić napięcie pomiędzy ideą a rzeczywistością w społeczeństwie poanalogowym w erze ponowoczesnej. Tym samym, możliwość aktu konkretyzacji ukazuje, iż godność zastosowana w tym znaczeniu jest pojęciem dynamicznym, które może zawsze zacząć od innego początku/początków i działać w „innym stawaniu się/stawaniach się”. Oznacza to, że mogę zacząć moje życie od nowego początku, w taki sam sposób, jak możesz to uczynić ty. Początek ma charakter aporetyczny i zmienia się w zależności od rodzaju próby Innego (różnorodność i aporetyczność początków), a następnie ewoluuje w tym procesie i zaczyna ciągle od nowego początku. W ten sposób zastosowana godność ma potencjał odwrócenia tego, co uważaliśmy za nieodwracalne; rolą aktu konkretyzacji byłoby tworzenie nowego początku/początków.

W tym kontekście ważne staje się zwrócenie uwagi na prawo dostępu do wiedzy, do środków medycznych i dostępnych formatów dla osób niedowidzących, w imię zachowania jakości naszej edukacji, a nasz postęp jako ludzkości może posłużyć jako funkcjonalne zastosowanie tej logiki - na skalę naszej ludzkości. Opiera się ono na idei, według której, im więcej osób korzysta ze wspólnej, użytecznej wiedzy, tym większe jest wspólne dobro. To prośba w imieniu ludzkości. Można również wyobrazić sobie prośbę człowieka (na poziomie jednostkowym, takim jak Autorki) lub na poziomie grupy ludzi (takiej grupy jak *Commons*, państwo czy społeczeństwo poanalogowe). Każda konkretyzacja godności wyda się wyjątkowa. Można jednakże przyjąć, że najważniejsze jest pojęcie odwracalności towarzyszące procesowi refleksyjności. Można je połączyć z ideą wchodzącego w rachubę refleksyjnego społeczeństwa. Ponadto postuluje się, że siłą idei Habermasowskiej jest fakt, iż skupia się on na zapotrzebowaniu. Sądzę, że może to nawet poprawić jej działanie na poziomie społecznym, globalnym lub, jeśli wolimy, uniwersalnym. Skłania nas to do myślenia o „prawach nie w kategorii ich nabycia raz na zawsze przez nasze pokolenie, a w kategorii praw, które pożyczamy od przyszłych pokoleń i które będą naszym spadkiem dla nich”. Rozprawa bierze pod uwagę myśli Kołakowskiego i Bauman'a oraz podejmuje próbę umieszczenia ich w kontekście powyższej dyskusji, ery ponowoczesnej i społeczeństwa poanalogowego. Po przeprowadzeniu analizy okazuje się, że „duch świata” nie oczekuje od Jednostki sprawiedliwości, w jakimkolwiek znaczeniu chcielibyśmy ją ująć, przedstawić czy zrozumieć. Myśl Kołakowskiego zostaje uzupełniona w rozprawie przekonaniem Bauman'a, zgodnie z którym niezbędna dziś jest (i wychodzi poza tolerancję będącą zwykłym wprowadzeniem do ponowoczesności) solidarność. Co więcej, to solidarność najzagorzalej uznaje dialogiczność sytuacji ery ponowoczesnej. W momencie, gdy dialogiczność staje się cechą ponowoczesności, tolerancja ustępuje miejsca solidarności; a samą solidarność można uznawać za kontynuację

ponowoczesności. W tym względzie podnosi się w rozprawie, że najbardziej obecnym działaniem w społeczeństwie poanalogowym (jako świecie społecznym) jest idea „solidarności komunikacyjnej”, a nie „sprawiedliwości komunikacyjnej” - jak w przypadku ery nowoczesności.

W rozprawie proponuje się, że Jednostka będzie mogła przekształcić Tekst w język, jeżeli nie będzie postrzegała języka jako ograniczenia czy przeszkody - mamy obowiązek poszukiwania *verbum interius*. Język nie jest kopią znaczenia ani zewnętrzną otoczką. Gadamer uważa język za medium, w którym zachodzi rozumienie. Zgodnie z myślą Gadamerowską Jednostka może wyjść poza język, może opuścić przestrzeń tekstu, przestrzeń i ograniczenia Tekstu. Można wyobrazić sobie takie czytanie Tekstu ze zrozumieniem w ponowoczesności, w którym pojęcia przemówiłyby znowu prawdziwym głosem rozmowy - nie istnieje kwestia, co do której nie moglibyśmy dojść do porozumienia.

W rozprawie zostaje postawiona teza, że nadanie *verbum interius* utopijnego charakteru przyniesie nadzieję na taki polityczny dyskurs, w którym można będzie w końcu oprzeć się na słowie wyzwolonym z ograniczeń Tekstu. Przecież to „szczególne coś”, odnoszące się do tego, co Inne, jest obecne w słowie.

W rozprawie podejmuję próbę udowodnienia możliwości mówienia o utopijnym prawie człowieka do nauki i kultury, dochodząc do jego podstaw właśnie w myśleniu według ekscendencji. Oznaczałoby to: w odniesieniu do roli człowieka (Jednostki i stworzonej przez nią zbiorowości moralnej), w odniesieniu do jej komunikacji (Mowa) i wreszcie w odniesieniu do interpretacji obowiązującego prawa (Tekst). Wtedy ani Jednostka (czy zbiorowość, do której ona należy), ani Mowa, ani Tekst nie będą musiały zakładać maski czy wyznaczać innym granic. Tym samym ani Jednostka, ani Tekst, ani Mowa nie będą nigdy samowystarczalne w ponowoczesności. A jeśli rozmówcy uważają, że mogą być samowystarczalni, nie ma nadziei na impuls utopijny w prawie człowieka do nauki i kultury. Nadzieja ponowoczesności jest więc związana z levinasowską i gadamerowską „niesamowystarczalnością” jednostki, Mowy i Tekstu, którą określamy jako to co Inne, a nawet utopijne. Oznacza to oczywiście umieszczenie Jednostki ekscendentnej predestynowanej utopijnie na pierwszym planie w erze ponowoczesnej. Celem jest podjęcie próby udowodnienia, że taka Jednostka ekscendentna może uzdrowić nas z - słowami Tischnera - naszej ciasnoty umysłu oraz uchronić przed nowym minimalizmem osłabiającym ideę praw człowieka, oddzielając je od ich zasadniczej moralnej siły, którą jest ochrona równej godności dla każdego człowieka, zgodnie z przekonaniem Habermasa.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Mój dotychczasowy dorobek naukowo-badawczy obejmuje dwadzieścia publikacji, z czego dwie zostały wydane w 2004 r. i 2006 r. przed uzyskaniem stopnia doktora nauk

prawnych. Pozostałe osiemnaście zostało wydanych po obronie rozprawy doktorskiej, czyli w okresie ośmiu ostatnich lat, 2006-2014. W sumie piętnaście publikacji ukazało się w języku angielskim, a pięć w języku polskim. Do wspomnianego dorobku zalicza się, między innymi, autorstwo dwóch książek: jednej monografii w języku angielskim i jedno współautorstwo książki (dwóch autorów) w języku polskim oraz autorstwo artykułów (wszystkich, za wyjątkiem jednego, w języku angielskim) i opracowań teoretyczno-prawnych dla szwedzkich instytucji naukowych w ramach realizowanych tam międzynarodowych grantów i stypendiów. Wspomniane publikacje ukazały się zarówno nakładem wiodących wydawnictw uniwersyteckich w Europie w prawie technologii cyfrowych (Uniwersytet w Oslo), jak i na łamach prestiżowych wydawnictw międzynarodowych (Ashgate).

Ponadto chciałabym zauważyć, że w ramach działalności naukowo-badawczej uczestniczyłam w licznych konferencjach w Polsce i za granicą.

Moja praca naukowo-badawcza, po uzyskaniu przeze mnie stopnia naukowego doktora, skupiała się wokół prawa własności intelektualnej, praw człowieka oraz szeroko pojętej socjologii prawa oraz teorii i filozofii prawa. Można wskazać ogólne ramy czasowe wspomnianych dociekań na przestrzeni dziesięciu lat mojej pracy naukowej: 2004-2008 (badania nad znaczeniem praw własności intelektualnej w kontekście prawa Unii Europejskiej, szeroko pojętej socjologii prawa oraz związanej z tym problematyki technologii cyfrowych i zasady otwartego dostępu do wiedzy); 2009-2014 (badania nad znaczeniem praw człowieka w kontekście praw własności intelektualnej ze szczególnym uwzględnieniem prawa do nauki i kultury w kontekście szeroko pojętej socjologii, teorii i filozofii prawa). Owocem tych zainteresowań były publikacje w postaci, przede wszystkim, samodzielnych artykułów, współautorstwo rozdziałów w książkach oraz opracowań teoretyczno-prawnych dla szwedzkich jednostek naukowych.

W latach 2004-2008 moje główne zainteresowania naukowe łączyły się z badaniami nad znaczeniem prawa własności intelektualnej w społeczeństwie wiedzy. Biorąc pod uwagę mój dorobek w tym zakresie, należy podnieść, że w początkowym etapie rozwoju mojej pracy naukowo-badawczej uwagę poświęciłam prawu własności intelektualnej jako prawu jednostki w Unii Europejskiej. W wyniku tych badań stałam się współautorem, m.in., obszernego rozdziału o prawie do własności w Unii Europejskiej traktującego o standardach ochrony własności intelektualnej w Europie i w Polsce (A. Nawrot, *Własność Intelektualna*, (ed.) Zdzisław Brodecki, *Ochrona Praw Jednostki* Wydawnictwo LexisNexis, Warszawa 2004, s. 177-249). W

swojej pracy badawczej podejmowałam kolejno wątki ochrony w ramach konkretnych praw własności intelektualnej, jak chociażby w przypadku zagadnień z zakresu tworzenia takich mechanizmów prawnej ochrony patentowej, które będą miały także pozytywny wpływ na rozwój wiedzy w społeczeństwie (A. Nawrot, *Standardy jako gwarancja spójności patentów* (w:) *Dokąd zmierza prawo autorskie we współczesnym świecie?*, Wydawnictwo pokonferencyjne Międzynarodowej Konferencji Prawa Autorskiego 20-22 kwietnia 2005 r., Uniwersytet Jagielloński 2006, s. 143-160). Publikacja ta była efektem uczestnictwa i uznania mojej argumentacji w międzynarodowej konferencji prawa autorskiego organizowanej przez Uniwersytet Jagielloński oraz Towarzystwo Biblioteki Słuchaczy Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2005 r. Patronat nad konferencją objęli wchodzący w skład Rady Programowej Konferencji profesorowie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Honorowy patronat konferencji objął prof. dr hab. Andrzej Zoll. Głównym celem konferencji było podjęcie międzynarodowej dyskusji nad współczesnymi wyzwaniami, którym sprostać musi nowoczesny system prawa własności intelektualnej. W konferencji wzięli udział tak wybitni eksperci z zakresu prawa własności intelektualnej, jak prof. Lawrence Lessig ze Stanford Law School oraz prof. dr hab. Ryszard Markiewicz z Instytutu Prawa Własności Intelektualnej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wspominam o tym, gdyż to przede wszystkim ich dorobek naukowy stał się dla mnie ważnym źródłem inspiracji podczas pisania pracy doktorskiej na temata znaczenia praw własności intelektualnej w społeczeństwie wiedzy.

Niezależnie jednak od powyższego, dużo bliższe było dla mnie łączenie prawa własności intelektualnej z szeroko pojętą socjologią prawa. W tym zakresie moje główne zainteresowania naukowe koncentrowały się wokół problematyki praw własności intelektualnej w kontekście społeczeństwa wiedzy i wpływu rozwoju technologii cyfrowych na prawo w ogóle. Wiodący był tutaj artykuł w języku angielskim przygotowany do zbioru zatytułowanego *Legal, Privacy, and Security Issues in Information Technology* wydanego przez Uniwersytet w Oslo. Artykuł został przedstawiony w formie referatu na międzynarodowej konferencji *On Legal, Privacy and Security Issues in IT* w Hamburgu w okresie 30 kwietnia – 2 maja 2006 r. Warto dodać, że w tym przypadku warunkiem publikacji było sześć pozytywnych, pisemnych recenzji sześciu niezależnych ekspertów na temat zaproponowanego artykułu. Recenzenci byli międzynarodowymi ekspertami w zakresie prawa własności intelektualnej i technologii cyfrowych, jak m.in. niedawno zmarły Prof. Jon Bing z Wydziału Prawa Uniwersytetu w Oslo (A. Nawrot, *The meaning of intellectual property rights in the knowledge society – EU Perspective* [in:] *Legal, Privacy, and Security Issues in Information Technology*, ed. S. Mercado Kierkegaard, Institutt for rettsinformatikk, University of Oslo, 2006. s. 11-28). Rozwinięciem tej tematyki w

kierunku wyzwań prawnych, jakie stawiają technologie cyfrowe przed teoretykami i praktykami prawa, jest moja publikacja książkowa napisana w języku polskim wspólnie z prof. Zdzisławem Brodeckim i opublikowana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego (A. Nawrot, Z. Brodecki, *Świątynia w Cyberkulturze – technologie cyfrowe i prawo w społeczeństwie wiedzy* (*The Temple in the Cyberculture – digital technologies and law in the knowledge society*), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2007, s. 21-84).

W tym okresie moje badania koncentrowały się również wokół zarówno prawnych, jak i socjologicznych rozważań dotyczących zasady otwartego dostępu do wiedzy. Bezpośrednim dowodem na to jest podrozdział zatytułowany *Zasada otwartego dostępu do wiedzy*, który został opublikowany w 2007 r. w polskiej pracy zbiorowej zatytułowanej „Europa Sędziów” pod redakcją prof. dr hab. Zdzisława Brodeckiego (A. Nawrot, *Zasada otwartego dostępu do wiedzy* (w:) Europa Sędziów, Z. Brodecki, LexisNexis, Warszawa 2007, s. 298-304). Zasada otwartego dostępu do wiedzy została tam przedstawiona w kontekście rozwijającego się orzecznictwa w UE oraz zasad solidarności i równości. Inny dowód mojej pracy naukowo-badawczej nad znaczeniem zasady otwartego dostępu do wiedzy w świetle rozwoju technologii cyfrowych stanowią cztery artykuły w języku angielskim, które powstały w wyniku trzech międzynarodowych konferencji, w których brałam udział, a które były zorganizowane przez Uniwersytet Gdański w kooperacji z Chicago-Kent Collage of Law (2006), Uniwersytet w Wiedniu (2007), oraz Uniwersytet Masaryka w Brnie (2008). Wszystkie cztery artykuły zostały opublikowane przez wydawnictwa tychże uniwersytetów (A. Nawrot, *The art of sharing – intellectual property rights in the digital technologies era* [in:] *Selected Papers on High Technology Law*, Chicago-Kent Collage of Law and University of Gdansk, Faculty of Law, Chicago-Gdansk 2006, s. 83-90; A. Nawrot, *Access to knowledge (A2K) Initiative – Communicative justice*, Medien und Recht International, (MR-Int), Vienna-Munich, 2007, s. XVII-XIX; A. Nawrot, Z. Brodecki, *In search for common sense in cyberspace*, Masaryk University Journal of Law and Technology (MUJLT), Masaryk University, Brno 2008, s. 47-61; A. Nawrot, *Why do we need social worlds while talking about digital knowledge commons ecosystem in cyberspace?*, Masaryk University Journal of Law and Technology, (MUJLT), Masaryk University, Brno 2008, s. 189-200). Istotne rozważania socjologiczne można znaleźć, w szczególności, w ostatniej pracy, która została oparta na zastosowaniu teorii „światów społecznych” stworzonej przez T. Shibutaniego.

W latach 2009-2014 moje zainteresowania naukowo-badawcze coraz intensywniej skupiały się na prawach człowieka i ich relacji do zasady otwartego dostępu do wiedzy. Wszystkie publikacje z tego okresu są w języku angielskim. Jedną z nich to, na przykład,

opracowanie monograficzne, które było efektem moich badań naukowych przeprowadzonych w latach 2007-2008 pod przewodnictwem naukowym Prof. Gudmundura Alfredssona w Instytucie Raoula Wallenberga Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego na Uniwersytecie w Lund w Szwecji (dalej także jako: Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law). Praca została zatytułowana *Human Rights and Access to Knowledge* (A. Nawrot, *Human Rights and Access to Knowledge*, Swedish Institute, Stockholm 2009, s. 92) i została doceniona przez komisję kwalifikującą Instytutu Szwedzkiego w Sztokholmie (dalej także jako: Swedish Institute w Sztokholmie) w kategorii zagranicznych prac naukowo-badawczych poświęconych prawom człowieka. Praca ta była efektem stypendiów naukowo-badawczych w zakresie praw człowieka, które otrzymałam ze Swedish Institute w Sztokholmie w latach 2007-2009. Kolejna publikacja, także z 2009 r., która stanowiła rozwinięcie tej tematyki w kontekście teorii prawa, to artykuł opublikowany w zbiorowej pracy pod redakcją M. Zirk-Sadowskiego, M. Goleckiego, B. Wojciechowskiego (A. Nawrot, *Involvement of the human rights in limiting adverse effects on access to digital knowledge – as one step towards a multicentric principle of access to digital knowledge* (w:) *Multicentrism as an Emerging Paradigm in Legal Theory*, (eds.) M. Zirk-Sadowski, M. Golecki, B. Wojciechowski, Peter Lang Publisher, Frankfurt am Main 2009, s. 291-303). Naturalną kontynuacją tych badań była współpraca w ramach szwedzko-polskiego grantu pomiędzy Katedrą Teorii i Filozofii Prawa, Uniwersytetu Łódzkiego, reprezentowaną przez prof. dr hab. Bartosza Wojciechowskiego, oraz Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law in Lund reprezentowanym przez dr Annę Marię Nawrot. W ramach tego międzynarodowego grantu naukowo-badawczego przeprowadzone zostały wspólne roczne badania nad *human rights based approach to intellectual property*. W ich efekcie pod patronatem Swedish Institute w Sztokholmie powstało wspólne opracowanie interdyscyplinarne (A. Nawrot, B. Wojciechowski, K. Cern, *Towards the human rights based approach (HRBA) to intellectual property – from theory to practice*, (ed. A. Nawrot), Swedish Institute, Stockholm 2010, ss. 98). Teoretyczno-prawne walory opracowania zostały docenione nie tylko przez Instytut Szwedzki w Sztokholmie, ale również przez władze Academic Department w Raoul Wallenberg Institute w Lund, które powierzyły mi równoległe wykonanie nowego projektu zatytułowanego *On human rights based approach (HRBA) at RWT – from theory to assistance development practice*. Jednocześnie ufam, iż projekt ten stał się integralną częścią trwającego w Raoul Wallenberg Institute projektu na temat *human rights state* (A. Nawrot, A. Nilsson, D. Eile, *Towards human rights based approach (HRBA) at RWT – from theory to assistance development practice*, (ed. A. Nawrot), Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law, Lund, 2010, ss. 23).

Rozwinięciem opisywanych powyżej zainteresowań w kierunku pojęcia odpowiedzialności moralnej w prawach człowieka w kontekście prawa do nauki i kultury było autorstwo artykułu, który w formie referatu został zaprezentowany przeze mnie na Uniwersytecie w Chicago w maju 2010. Referat został wygłoszony w ramach Panelu Praw Człowieka zorganizowanego przez International Law and Society Association, które było wspierane przez University of Utah S.J. Quinney College of Law and College of Social and Behavioral Science. Warunkiem przystąpienia do Panelu było zaakceptowanie propozycji artykułu przez władze International Law and Society Association. W ramach Panelu Praw Człowieka reprezentowałam Academic Department of Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law in Lund, Lund University Sweden (A. Nawrot, *From Copy-Right to Copy-Duty. Suggesting Cultural Human Rights for International Copyright Policies*, ILSA Chicago, Chicago 2010, s. 28). Kontynuacją wystąpienia na Uniwersytecie w Chicago jest znajdująca się w druku rozprawa zatytułowana *On Human Right to Science and Culture*, która ukaże się w 2014 roku w zbiorze opublikowanym nakładem wydawnictwa Ashgate (A. Andersen Nawrot, *On Human Right to Science and Culture* (w:) Legal and Communication Strategies towards the Recognition of Minority Groups (ed.) M. Zirk-Sadowski, B. Wojciechowski, K. Cern, Ashgate, 2014).

Moim ostatnim tematem badawczym, który zaowocował wydaniem przedstawionej do oceny monografii, był problem prawa do nauki i kultury jako utopijnego prawa człowieka w ujęciu filozoficznym. Argumenty przemawiające za koniecznością zajęcia się tym tematem przedstawiłam powyżej. W tym miejscu chciałabym tylko dodać, że problem prawa człowieka do nauki i kultury może być współcześnie ujmowany z punktu widzenia filozofii i filozofii prawa jako wyjątkowo trudne zagadnienie. Do takiej konstatacji trzeba dojść, jeśli weźmie się pod uwagę, że na szali współczesnej debaty położono naszą odpowiedzialność moralną jako w największym stopniu niezbywalną spośród ludzkich wolności.

Anna Maria Andersen Nawrot

Anna Maria Andersen Nawrot