

RECENZJE

MĄDROŚĆ BANAŁU

Tadeusz Gadacz *O umiejętności życia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, 244 strony.

Biorąc do ręki niedawno wydaną książkę Tadeusza Gadacza o wyraźnie klasycyzującym tytule: *O umiejętności życia*, czytelnik zaprawiony w różnych hermeneutycznych, poststrukturalistycznych i postmodernistycznych lekturach może się zrazu poczuć nieco poirytowany. Oto autor zebrał w jednym tomie kilkanaście tekstów, w większości wcześniej, w zmienionej wersji, opublikowanych (o czym informuje nota bibliograficzna), wypełnił je mnóstwem cytatów (jest ich blisko trzysta), poczynając od najdawniejszych klasyków, a na współczesnych myślicielach kończąc, by przy pomocy wiążącego je własnego komentarza pokazać, co na temat różnych „egzystencjalnych” aspektów życia ludzkiego mówili różni mądrzy ludzie. Znajdziemy tu myśli na temat miłości i śmierci, sensu samotności, znaczenia wolności, odpowiedzialności, cierpienia, nudy, różnych postaw wobec losu i wreszcie myśli na temat tytułowej „umiejętności” życia. Spodziewać się można samych banałów.

I rzeczywiście – tak się zaczyna. Już w pierwszym zdaniu czytamy, że „żyć trzeba umieć”, a za chwilę, że „warunkiem umiejętnego życia jest myślenie”, bo ono to „właśnie odróżnia człowieka od zwierząt” – z czego wyprowadza się prosty, dydaktyczny wniosek, że „myśląc o życiu, możemy uczyć się go, gdyż na tę umiejętność nigdy nie jest za późno”. Tę niesplamioną żadną wątpliwością pewność, że myślenie jako nieodrodna ludzka właściwość prowadzi samo z siebie do opanowania „umiejętności” życia (jakaż to porażająca wizja: najlepszymi znawcami i smakoszami życia byłiby zasuszeni intelektualiści!), burzy jednak również już od samego początku niepokojąco brzmiące zdanie, że „mało kto opanował umiejętność życia”. A więc człowiek, jako istota myśląca, może i powinien się uczyć żyć, a jednocześnie, mimo wieków rozwoju myślenia i kultury, „mało kto” opanował tę umiejętność? Co więcej, już kilka stron dalej czytamy, że „życie ukazuje się nam (...) jako budząca zdumienie tajemnica”, że, być może, „bardziej intensywne doświadczenie życia” mamy w cierpieniu niż w szczęściu, albo że człowiek pyta o sens życia, „ponieważ życie nie jest dla niego samego przejrzyste, zrozumiałe”.

Podnosząc problem niezgodności czy też napięcia pomiędzy wstępną, banalną z pozoru w swej naiwności deklaracją a dalszym rozwinięciem refleksji, dotykam tu – tak mi się wydaje – kluczowej dla całej książki kwestii. Taka bowiem jest skrywana – lepiej lub gorzej – strategia autora: zaczynać opis każdego z analizowanych w książce fenomenów towarzyszących życiu ludzkiemu od banalnych konstatacji, potwierdzanych najczęściej autorytetem jakiegoś klasyka, by przez wydobycie ukrytej w takich konstatacjach problematyczności, potwierdzanej zazwyczaj autorytetem innego klasyka (stąd liczba cytatów), ukazać złożoność danego fenomenu, a w skrajnych wypadkach nawet niemożność jego wyraźnej eksplikacji. Strategii tej służy też styl autora – Gadacz pisze zdaniami krótkimi, jasnymi i dzięki temu wciąga nawet niezaaawansowanego w problematyce filozoficznej czytelnika w głąb zagadnień już całkiem nietrywialnych i często nierozstrzygalnych. Styl ten służy też za przykrywkę – całkiem udaną – stosowanej przez Gadacza określonej metody filozoficznej, mianowicie opisu fenomenologicznego, która dla nieorientowanego czytelnika może być tak niewidoczna (ale o to zapewne chodziło), jak dla bohatera sztuki Moliера to, że mówił prozą. Dopiero odsłonięcie tej warstwy pracy autora pozwala właściwie ocenić skuteczność powziętej przez niego strategii i metody. Jego praca nie sprowadza się z pewnością – jak to na początku z pozoru wygląda – do komentarza wiążącego wypowiedzi klasyków. Jest to fenomenologiczna analiza codziennych, „egzystencjalnych” aspektów życia, podana w taki sposób, że jest strawna dla każdego odbiorcy.

Paradoksalnym efektem tej analizy jest narastające w czytelniku książki Gadacza przekonanie, że odsłonięcie złożoności i komplikacji opisywanych fenomenów prowadzi do lepszego ich rozumienia, a zatem do zajęcia wobec nich lepszej, bo bardziej zdystansowanej, praktycznej postawy życiowej; że paradoksalnie właśnie początkowy banał, iż „żyć trzeba umieć” i że można się tego uczyć, znajduje w tego rodzaju fenomenologicznej robocie swoiste potwierdzenie. Bo o czym innym, jak nie o tym przekonują takie choćby wyniki analiz autora jak ten, że z jednej strony, „życia nie trzeba usprawiedliwiać”, bo sens życia „powinien polegać na jego przeżywaniu” i na „smakowaniu chwili”, a z drugiej, że sens ten polega na dążeniu do życiowych celów – i że wobec tego „prawda tkwi pośrodku” i „wewnętrznie sprzeczna ocena stanowi maksimum naszych możliwości wobec życia”; czy ten, że „pytanie o sens cierpienia nie znajduje zadowolającej odpowiedzi”, że – za Szestowem – „odpowiadać na to pytanie nie wolno (...), bo są pytania, których cały sens na tym polega, że nie dopuszczają żadnych odpowiedzi, gdyż odpowiedzi je zabijają” i że – za Ricoeurem – „droga, na której człowiek usiłuje odkryć sens swego cierpienia, «jest to szlak, który można wybrać dla siebie samego, lecz nie jest to droga, której można uczyć»”.

Przytoczone tu przykłady mogłyby sugerować, że stanowisko autora wobec różnych istotnych aspektów życia jest fenomenologicznie neutralne – zgodnie z fenomenologicznym ideałem filozofii bezzałożeniowej – czy nawet aksjologicznie ambiwalentne. Tak jednak nie jest. Gadacz jest uczniem Józefa Tischnera i idzie wyraźnie drogą wytyczoną przez swojego mistrza, która – w kategoriach fi-

lozoficznych – jest szlakiem od refleksji aksjologicznej (nad statusem wartości) do refleksji agatologicznej (teoria dobra) – a w kategoriach światopoglądowych – jest, najogólniej rzecz ujmując, refleksją w ramach horyzontu chrześcijańskiego. Widać to najlepiej w tych partiach rozważań, które poświęcone są problemowi wolności. Muszę również przyznać, że niezależnie od implikacji światopoglądowych ta problematyka wydała mi się w książce Gadacza filozoficznie najbardziej inspirująca. Oto z jednej strony, jak pokazuje autor, wraz z nowożytnym i współczesnym pojęciem wolności pojawia się nihilizm. Czy jednak nihilizm – jak chce autor, mimo przytoczenia rozróżnienia Nietzschego na „nihilizm bierny” i „nihilizm czynny” – jest po prostu „afirmacją nicości”, „dogmatyczną akceptacją nicości i absurdu” i czy pociągając za sobą ateizm, niejako automatycznie „wytwarza pustkę i poczucie bezsensu życia”? Są przecież przykłady myślicieli, którzy próbowali – inna sprawa, czy udanie – znajdować sens i zapełniać tę pustkę właśnie przez refleksję aksjologiczną. A i sam autor z aprobatą przytacza słowa N. Hartmanna, że „jeśli wola może kierować się tylko na dobro, to nie jest wolna” i wobec tego wolność „znajduje się w sytuacji antynomicznej”, bo nie jest zdeterminowana przez wartości. Z drugiej strony jednak Gadacz utrzymuje, że „akty wolności nie są spełniane w aksjologicznej pustce” i że „wolność zawsze odnosi nas do wartości”. Najciekawszą próbą uzasadnienia tego stanowiska jest komentarz autora do słów Tischnera, że „wolność jest sposobem istnienia dobra”, ukazujący głębokie, moralne źródło wolności „jako tego, co międzyludzkie”. W komentarzu tym, nawiązującym niewątpliwie do starej chrześcijańskiej tradycji, Gadacz jasno tłumaczy, że „im niżej w hierarchii znajduje się dane dobro, tym mniejszej wolności wymaga jego urzeczywistnienie; im wyżej – tym większej”. W stosunku do dóbr materialnych możemy dysponować bardzo ograniczoną wolnością, w stosunku do dóbr duchowych – znacznie większą, „najbardziej zaś jesteśmy wolni wobec Dobra najwyższego”; „im wyższe jest dobro, tym bardziej szanuje ono naszą wolność, tym bardziej ją budzi i pozwala nam sobie ją uświadomić”.

Jak widać, stanowisko autora jest całkowicie klarowne i jednoznaczne – a mimo to nie sprowadza się do jakiegoś dogmatyzmu lub doktrynerstwa, ukazując całą złożoność problemu i prowokując do własnych rozmyślań. I tak jest też właściwie ze wszystkimi innymi tematami książki, która – może wbrew tytułowi – nie udziela kaznodziejskiej odpowiedzi na pytanie „jak żyć?”, tylko skłania do jego postawienia na własny rachunek. Dlatego też wróżę książce Gadacza – a są już tego pierwsze symptomy – spore powodzenie u tzw. czytającej (i myślącej) publiczności.

Jacek Migasiński

ROZUM JEST WOLNY

Rozum jest wolny, wolność – rozumna
red. Robert Marszałek i Ewa Nowak-
-Juchacz, Warszawa 2002, 402 strony.

Księga jubileuszowa powstała z okazji 60. rocznicy urodzin Profesora Marka J. Siemka jest pozycją niecodzienną, i to nie tylko z uwagi na okoliczność swego powstania. Złożyły się na nią teksty 26 autorów – profesorów z Polski, Niemiec, Czech, Włoch i Węgier. Są one bardzo rozmaite, tak pod względem treści, jak i formy. Wszystkie jednak obracają się wokół problematyki bliskiej Jubilatowi – czyli nowożytnej i współczesnej filozofii niemieckiej. Znajdziemy wśród nich zarówno studia dotyczące wybranych, szczegółowych zagadnień, jak i artykuły obejmujące szerszą perspektywę. Dzięki temu księga może być interesująca zarówno dla dobrze już rozeznanych w tradycji niemieckiej entuzjastów, jak i dla czytelników poszukujących ogólnego wprowadzenia w filozofię transcendentálną.

Książkę otwiera część zatytułowana *Inspiracje siemkowskie*. Zamieszczono w niej teksty najbardziej osobiste lub pozostające w najbliższym związku z twórczością Siemka. I tak Mirosław Żelazny w artykule pt. *Kilka myśli o Marku J. Siemku koncepcji transcendentalizmu* dzieli się swymi wrażeniami z lektury słynnego artykułu *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*. Oprócz merytorycznych uwag i przypomnienia głównej tezy (klasycznego już dzisiaj odróżnienia epistemiczne–epistemologiczne) Żelazny pokrótce relacjonuje sposób wykorzystania ustaleń Siemka we własnej praktyce akademickiej. Okazuje się, że epistemologiczna perspektywa może być z powodzeniem wykorzystywana na polu estetyki, jest ona też mocnym zabezpieczeniem przed kapitulacją w obliczu relatywizmu. Artykuł Mirosława Żelaznego w subtelny sposób łączy filozoficzną analizę problemów i wspomnienia autora z lat studiów – był wszak uczniem Siemka...

Kolejny tekst ma charakter znacznie bardziej osobisty – to list Lecha Witkowskiego *Przeciw marnośći czasu terażniejszego*. List bardzo smutny w swej wymowie, jako że znaczna jego część to opis polskiej i światowej sceny filozoficznej, na

środku której stoi barykada analityczności. Zdaniem Witkowskiego spory filozofów – o ile jeszcze takowi istnieją – przybierają coraz bardziej dyletancki charakter. Coraz większe znaczenie odgrywają w nich względy pozamerytoryczne, a oponenti używają okrutnej i nieszczemnej retoryki (s. 20). List jest jednocześnie apelem skierowanym do Profesora Siemka – apelem o ocenę obaw autora i ewentualne zabranie głosu w poruszonej kwestii.

Inspiracje siemkowskie zamyka artykuł Jana Woleńskiego *Epistemika i epistemologia*. W punkcie wyjścia autor przyjmuje tytułową dystynkcję, nawiązując do książki Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Znaczna część artykułu jest szkicową analizą filozofii Kanta, przy jednoczesnej formalizacji Kantowskiego rozumowania. Zabieg ten pozwala na bardzo przejrzystą orientację w strukturze Kantowskich dociekań. Dalej Woleński proponuje własne definicje dopuszczalnych strategii epistemologicznych, przy czym epistemika jest jedną z nich. Zakłada ona swego rodzaju redukcję poziomu epistemologicznego, co pozwala autorowi na sformułowanie następującej tezy: „Epistemika bynajmniej nie ignoruje pytania epistemologicznego. Rozwiązuje je w ten sposób, iż uznaje pytanie *quid juris?* za pozbawione znaczenia. W filozofii już tak jest, że jeśli *P* jest pytaniem filozoficznym, to każda odpowiedź na nie, nawet negatywna, też jest filozoficzna” (s. 39). Choć ortodoksyjni kantyści mogliby uznać takie stwierdzenie za „odwrot koperański”, to radykalizm taki jest tu całkiem niepotrzebny – można przecież zwrócić uwagę, że analogiczna argumentacja pozwala uznać Hegla, Husserla i Heideggera za klasyków filozofii analitycznej.

Po *Inspiracjach...* przychodzi kolej na *Ścieżkę fichteańską*. Składają się na nią trzy studia, przy czym dwa z nich – *Prawo naturalne i sprawiedliwość dystrybutywna u Fichtego* Klausa Hammachera oraz *Etyka inkarnacji w Fichteańskich „Wykładach o etyce” z 1812 roku* Marco Ivaldo z pewnością znajdą uznanie wśród miłośników filozofii Fichtego. Trzeci artykuł – *Powrót dawnych mieszkańców do siedziby rodowej. Przyjacielskie rozmyślenia nad książką Marka Siemka „Vernunft und Intersubjektivität”* – autorstwa Helmuta Girndta, roztacza przed czytelnikiem bardzo szeroką perspektywę, czyni to jednak tylko dzięki nieco kontrowersyjnej interpretacji myśli Fichtego i Hegla. Warto jednak na chwilę zatrzymać się przy tym artykule.

W pierwszym kroku Girndt omawia główne tezy książki Siemka. Omówienie to pozwala nakreślić obraz losów tradycji nowożytnej i jej współczesnych kontynuacji. Jak pisze Girndt o sobie Minerwy: „Jej lot rozpoczyna się wraz z Husserlowskim odkryciem świata życia [*Lebenswelt*] jako fundamentu naukowego poznania świata w ramach transcendentalnej fenomenologii” (s. 47). Girndt jest obrońcą pojmowania filozofii jako sztuki życia i oponuje przeciw jej „profesor-skiej degenaracji”. Takie nastawienie widoczne jest w całym artykule profesora z Duisburga. Zarazem upatruje on naczelnego zadania filozofii w poszukiwaniu „ostatecznej podstawy”. Przepaść irracjonalności i widmo nihilizmu prowadzą nas do pytania: „Czy argumenty przeciw ostatecznej podstawie są faktycznie

przekonujące?” (s. 51). Girndt odpowiada zdecydowanie: nie! Odpowiedź ta jednak pozostaje deklaracją, podobnie jak następujące wkrótce po niej oświadczenie: „Rozum i intersubiektywność urzeczywistniają się w historycznej faktyczności [*Tatsachlichkeit*] komunikacji i interakcji”. Jednak zamiast historycznej analizy Girndt prezentuje swoją wizję filozofii – zataczając coraz szersze kręgi, od *Listu VII Platona* po *Teorię wiedzy Fichtego*. Ten ostatni służy Girndtowi do sformułowania tezy o „unicestwieniu” pojęć. Fichte w swym dziele miał odkryć „absolutny byt i życie”, o których „nie można powiedzieć, że są *wynikiem* myślowego za pośredniczenia” (s. 59). Jeśli poruszamy takie problemy jak ostateczna podstawa, byt, nicność, a zarazem docieramy do bezpojęciowości, to nietrudno już zabrnąć na Wschód. Girndt stwierdza, że mimo braku „oświecenia” na Wschodzie, także tam mamy do czynienia z teoretycznym myśleniem. Analizując pisma tamtejszych mędrców, ogłasza, że są to krewni niemieckich idealistów. „To, że związek między adwajntawedantą i transcendentalną filozofią Fichtego nie został jak dotąd objęty filozoficzną dyskusją, jest wynikiem ignorancji, a wina leży po obu stronach granicy kulturowej” (s. 66). Według Girndta w Życiu zostają zniesione wszelkie różnice – między Ja i Nie-Ja, *Dasein* i *Sein*, powstawaniem i ginieciem, abstrakcją i konkretem... To wszystko ma być przejawem najwyższego dobra i końcem tęsknoty.

Trzeci dział księgi jubileuszowej poświęcony jest twórczości Schellinga. Na szczególne uznanie zasługuje tu artykuł Wilhelma G. Jacobsa, zatytułowany *Filozofia transcendentalna a metafizyka. Rozważania nad Kantem i Schellingiem*. Autor bardzo klarownie pokazuje wpływ Kanta na Schellinga. To właśnie Kantowskie rozwiązanie problemu ludzkiej wolności i koncepcja zła stały się punktem wyjścia dla Schellingiańskich rozstrzygnięć. U Kanta mieliśmy do czynienia z autonomią woli. To oznaczało, że wola była sama dla siebie prawodawcza – określenie wolności było więc samookreśleniem. *Krytyka władzy sądownia* dostarcza nam też mocnych argumentów na rzecz bliskości pojęcia życia i organizmu. Transcendentalna wolność jest czymś pozaczasowym; tylko jej zjawiska – ludzkie czyny – występują w czasie. Kant nie stworzył jednak systemu: *Krytyka czystego rozumu* i *Metaphysischen Anfangsgründe des Naturwissenschaft* stoją niejako „obok” siebie. Schelling podejmując te same zagadnienia, co Kant, musi sięgnąć po pojęcia Boga i natury, by połączyć dwa wątki Kantowskiej filozofii – nieco upraszczając: wolności (transcendentalnej) i życia. W konsekwencji udaje się Schellingowi opisać „całość” – Bóg przejmuje funkcję pozaczasowego residuum Kantowskiego transcendentalizmu. Jednocześnie ludzka wolność jest faktem, którego nie podobna przecież umieścić „po tamtej stronie” (*jenseits*). U Schellinga problem zostaje rozwiązany dzięki pojęciu natury. Otrzymujemy w ten sposób metafizyczny krajobraz, w którym jest coś (natura), co należy do istoty Boga, ale Bogiem nie jest... Ważnym elementem argumentacji Jacobsa jest – skądinąd słuszna – teza, że obaj, Kant i Schelling, realizują swe filozoficzne przedsięwzięcia zarówno na poziomie refleksji transcendentalnej, jak i metafizycznej – utożsamionej przez Jacobsa z ontologiczną.

Kolejna część książki – *Rozdroże heglowskie* – przynosi nam aż siedem artykułów, przy czym wszystkie są niezmiernie interesujące. Na tle interpretacyjnych sporów dotyczących tradycji niemieckiego idealizmu artykuł Ryszarda Panasiuka wypada uznać za bardzo roztropny – w najzacieńszym tego słowa znaczeniu. Autor przedstawia nam subtelne problemy i ich rozwiązania w sposób przystępny, a „warsztat argumentacyjny” może zadowolić najbardziej wybrednych zwolenników szczegółowej dokumentacji proponowanych rozstrzygnięć. Nie znajdziemy tu jakiegoś „ideologicznego” zacięcia ani autorskich fantazji. To po prostu rzetelne studium, mogące stanowić wzorzec dla młodych (i nie tylko!) adeptów filozofii.

Godny uwagi jest też króciutki artykuł Karola Bala, w którym autor nader sprawnie rekonstruuje etyczne „zaplecze” myśli Hegla. Kilka uwag sformułowanych przez wrocławskiego filozofa pozwala skutecznie oddalić pochopne oskarżenia Hegla o immoralizm.

Zaawansowani hegliści będą mogli zatrzymać się przy studium Milana Sobotki, ukazującym ciekawy, a rzadko komentowany wątek myśli Hegla. „*Martwy*” i „*żywy*” *Bóg u Hegla* zaznajamia nas z treściami wczesnego, jenajskiego pisma niemieckiego klasyka na tle twórczości Kanta, Fichtego i Jacobiego.

Wreszcie na najwyższe uznanie zasługuje tekst Leszka Nowaka *Problemat („mętnego”) Hegla, czyli o tym, czego nie pojmuje krytyka w stylu popperowskim*. Od czasu dosadnego, ale bardzo skromnego oświadczenia Siemka¹ brakowało w polskiej literaturze filozoficznej riposty na żalony – tak pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym – Popperowski opis Hegla. Zaletą artykułu Nowaka jest uwzględnienie właśnie metodologicznej strony tego „konfliktu”. Z istic analityczną jasnością autor obnaża „intelektualną fuszerkę” Poppera, a zaproponowana formalizacja *Struktury „sylogizmu heglowskiego”* powinna dać do myślenia wielu zaciekłym wrogom Hegla (s. 215–216). W efekcie Popper zostaje pobity na swym własnym polu.

Osobliwą „perełką” zamykającą *Rozdroże heglowskie* jest artykuł (esej?) Aleksandra Ochockiego. Co prawda czytelnik jest w tym wypadku narażony na załamanie pod ciężarem erudycji autora, ale mimo tej niedogodności tekst jest niewątpliwym dowodem związku teorii i praktyki – jednego z kluczowych problemów filozofii niemieckiej od Kanta do Marksa, a może nawet do Habermasa. Artykuł Ochockiego jest też dobrą okazją do postawienia pytania o relację między „filozofią transcendentalną” a „filozofią społeczną”. Jakie są „warunki możliwości” transcendentalnej filozofii społecznej? Odpowiedzi na to pytanie musi czytelnik poszukać na własną rękę. *Hegel, Brecht i dialektyka* to artykuł „z kluczem”, a czy znajdziemy ów przyrząd pod wycieraczką Feuchtwangera czy Brechta – to już kłopot czytelnika. Trzeba natomiast zaznaczyć, że Ochocki zwraca uwagę – za Brechtem – na możliwość ironicznego, a może nawet komicznego

¹ Por. Marek J. Siemek *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.

spojrzenia na Hegla. Byłże Hegel żartownisiem? W teatrze życia codziennego trzeba takie pytania rozstrzygać, i to nie tylko ze względów historycznych, ale – może przede wszystkim? – na własny użytek...

Następny dział książki nosi dostojny tytuł *Filozoficzne oblicza Europy*. Zawiera on sześć artykułów, przy czym znowu dochodzi tu do głosu dwojaki charakter całego przedsięwzięcia. Część artykułów ma charakter bardzo ogólny, inne dotyczą stosunkowo wąskich zagadnień. I tak Josef Simon, obstając przy specyfice myśli europejskiej, może stanowić swego rodzaju przeciwwagę dla artykułu Girndta. Już w pierwszym zdaniu autor *Europejskiej filozofii transcendentalnej* stwierdza, że tytułowe określenie jest właściwie pleonazmem. Tym samym – na przekór Girndtowi – trudno mówić o pokrewieństwie transcendentalizmu i myśli pozaeuropejskiej (a w szczególności hinduistycznej). Wolfgang Janke ma nam do zaoferowania intrygujący tekst pt. *Technika a sztuka w nawiązaniu do Rilkego i Heideggera*.

Jacek Migasiński w interesujący sposób przedstawia panoramę współczesnych klasyfikacji racjonalizmu i irracjonalizmu, natomiast stawiając pytanie *Co można zrozumieć?* – rozprawia się z pseudoracjonalistycznymi odpowiedziami i wykazuje, że w dyskursie filozoficznym powinno się znaleźć miejsce dla Ricoeura i Lévinasa. Wychodząc od obrony Kartezjusza przed zapędami niedokształconych logików, Migasiński wskazuje przestrzeń filozofowania jak dotąd niezagospodarowaną przez myśl niemiecką – co może uchodzić za cenną wskazówkę dla dzisiejszych specjalistów, zamykających swą działalność w jedynie słusznej tradycji czy jedynej godnej rozważania problematyce.

Ciekawe jest też studium Adama Sikory. Autor zaczyna od wnikliwych analiz Pisma Świętego, kończy zaś na zastąpieniu teodycei Wolterowską „historiodyceą”. „Tak oto próba usprawiedliwienia Boga za zło istniejące w świecie poczęła stopniowo przerastać w usiłowanie zmierzające do usprawiedliwienia dziejów. W usiłowanie – dodam – obciążone równie fundamentalną niemożnością” (s. 319–320).

Zwolennicy ogólnych ujęć i syntez powinni z upodobaniem przeczytać artykuł Wolfdietricha Schmied-Kowarzika *Emancypacja: geneza i roszczenia pewnego pojęcia filozofii politycznej*. Autor przedstawia genezę pojęcia emancypacji, wychodząc od prawa rzymskiego. Śledzi jego losy w pismach J.J. Rousseau, pokrótce omawia Rewolucję Francuską, twórczość Fouriera i Kodeks Napoleona. Po wzmiance o działalności Heinego Schmied-Kowarzik przechodzi do Heglowskiego opisu dialektyki „panowania i niewoli”. Śledzi rozwój problemu u młodoheglistów, omawia polemikę Marksa z Rugem, by wreszcie dotrzeć do dwudziestowiecznych teorii emancypacyjnych. Tu serwuje czytelnikom zwięzłą charakterystykę głównych ujęć problemu. Po stwierdzeniu, że za sprawą Stalina „perspektywa ludzkiej emancypacji została całkowicie zniszczona [getilgt]” (s. 293), omawia rozwiązania Gramsciego, Lukácsa, dociera wreszcie do szkoły frankfurckiej. U Marcusego odnajduje receptę na spełnienie emancypacji – musi to być ruch niezależny od systemu: ruch kobiet, ruch studentów? W tę samą stronę prowadzi nas Lefebvre.

Ostatni dział książki nosi przekorny tytuł: *Konstruowanie nowoczesności?* Wielbiciel frankfurtczyków będą wdzięczni Karolowi Sauerlandowi za artykuł *Ambivalentny stosunek Theodora Adorna do nominalizmu*. Znajdziemy tu bowiem nie tylko szkicową analizę filozofii języka wyznawanej przez Adorna, ale też sporo interesujących uwag np. o twórczości Waltera Benjamina. Niebagatelną sprawą jest też poprawienie tłumaczenia fragmentów *Dialektyki negatywnej*².

Z pewnością potrzebny na polskiej arenie filozoficznych dyskusji jest głos Tadeusza Buksińskiego. Jego studium zatytułowane *Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa z bezwzględną siłą obnaża niedostatki i powierzchowność twórczości obu „klasyków”*. Jak pisze Buksiński: „Obu cechuje też raczej naiwna i pochodząca z poprzednich epok (XVIII, XIX wieku) wiara w rozum publiczny. Dzisiaj upublicznianie problemów, dyskusje i dyskursy nie nie rozwiązują. Wcale nie muszą świadczyć o demokratyzacji życia publicznego. Dzisiaj sfera publiczna jest manipulowana przez mafie, kompleks zbrojeniowy, wielkie firmy i koncerny, lobby polityczne. (...) Rozum publiczny manipulowany i manipulujący nie reprezentuje opinii ani interesów demokratycznego państwa, ale formuje je mniej lub bardziej arbitralnie. Udaje reprezentanta publiczności, ale faktycznie ukrywa to, co naprawdę reprezentuje: interesy i opinie swych mocodawców” (s. 361). Takie wnioski można już podsumować tylko w jeden sposób: Gdyby Marks dzisiaj pisał *Ideologię niemiecką*, nie omieszkałby zamieścić tam rozdziału pt. „Święty Jürgen”...

Z kolei następny artykuł – *Rehabilitacja „racjonalności instrumentalnej”* – autorstwa Jerzego Kmity, stanowi swego rodzaju rehabilitację naukowej produkcji Habermasa – może więc być potraktowany jako przeciwwaga dla analiz Buksińskiego.

Wreszcie ostatni artykuł zamieszczony w książce – *Wokół Habermasowskiej krytyki eugeniki liberalnej* – napisany przez Stanisława Czerniaka – powinien stanowić lekturę obowiązkową dla filozofów polityki interesujących się problematyką etyczną. Można ów tekst potraktować jako głos w dyskusji nad problemem rekompensaty naturalnych uzdolnień i ułomności – rozważanym m.in. przez Dworkina. Taka perspektywa jest jednak tylko jedną z wielu możliwych. Czerniak nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na postawione pytania. Wykazuje tylko, że protest przeciw genetycznemu „ulepszaniu” potomstwa całkowicie bezzasadnie podpira się Kantowskim imperatywem praktycznym (mówiącym o traktowaniu drugiej osoby nie tylko jako środka, ale zawsze zarazem jako celu). Sprawa pozostaje otwarta, ale uwagi Czerniaka pozwalają przynajmniej oddalić Habermasowskie roszczenie do ważności jako jedynie słuszne...

Księgę jubileuszową otwiera *Tabula gratulatoria*, obejmująca ponad 140 nazwisk – od nauczycieli Profesora Siemka po jego dzisiejszych uczniów. Zamyka ją obszerna lista publikacji (dorobek naukowy) Profesora i lista wypromowanych

² Artykuł Karola Sauerlanda był tłumaczony przez Światosława Floriana Nowickiego. Trudno więc rozstrzygnąć, komu zawdzięczamy te poprawki.

doktorów – tych jest dwudziestu dwóch. Artykuły i studia zamieszczone w księdze są świadectwem międzynarodowej sławy Profesora, co może stanowić powód do niekłamanej dumy dla Jego uczniów. Co więcej, zamieszczone w księdze teksty dowodzą, że Profesor Siemek niejednokrotnie rozumie niemiecką filozofię głębiej niż sami Niemcy...

Aleksander Zbrzezny

JAK MOŻNA POPRAWIĆ WSPÓŁCZESNY LIBERALIZM?

Andrzej Szahaj *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2000, 348 stron.

Od momentu ukazania się *Teorii sprawiedliwości*¹ Johna Rawlsa, najbardziej znanej i dyskutowanej teorii liberalnej, która opisuje procedurę konstruowania zasad funkcjonowania społeczeństwa dobrze urządzonego, a także powstania opozycji komunitariańskiej utworzonej pod wpływem przedstawionych w tej książce tez, rozpoczęła się na nowo debata filozoficzna nad konstrukcją sprawiedliwego państwa i dobrze urządzonego społeczeństwa. Dzięki tej polemice powstał coraz mocniej skryształizowany nurt środka, a mianowicie swoiste połączenie liberalizmu i komunitarianizmu. W nurt ten wpisuje się również najnowsza książka Andrzeja Szahaja, profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i autora takich książek jak *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej* (Warszawa 1990) oraz *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (Wrocław 1996). W pracy tej, analizując teorie autorów współczesnej myśli politycznej (Johna Rawlsa, Jürgena Habermasa, Johna Graya, Charlesa Taylora i innych), Szahaj próbuje przede wszystkim, przez zbadanie stosunku tych myślicieli do takich pojęć jak pluralizm czy demokracja, unikając pułapek skrajnego libertarianizmu czy komunitaryzmu, otworzyć drogę dla nowego, skorygowanego, antyfundamentalistycznego liberalizmu. Sięgając do bogatej literatury przedmiotu, wybiera z niej to, co najlepsze pod kątem emancypacji, z wyraźną linią od indywidualnego, samoświadomego swoich słabości *ratio* do ugruntowanego we wspólnotowej tradycji liberalizmu zachodniego pluralizmu.

Najważniejszymi wątkami, zasługującymi bezspornie na uwagę jest przede wszystkim rekonstrukcja sporu liberałów z komunitarianami, który stanowi mo-

¹ J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

tyw przewodnim tej pracy, a także próba zanalizowania pewnych kategorii politycznych w odniesieniu do sytuacji polskiej.

Szahaj za punkt odniesienia przyjmuje stanowisko Rawlsa z *Teorii sprawiedliwości*. Śledząc kolejne głosy w polemice z Rawlsem takich autorów jak Alasdair MacIntyre, Charls Taylor, Michael Sandel czy Michel Walzer, wydobywa i ustosunkowuje się do stawianych przez nich zarzutów. Komunitarianie ci odrzucili Rawlsovską koncepcję osoby, twierdząc, że przyjmuje ona założenie dowolnego wyboru wartości. Przyjęli oni pogląd, że ludzie są konstruowani przez wartości i bez nich nie potrafią powiedzieć kim są. Dlatego też „sytuacja pierwotna” jest dla nich od początku źle skonstruowana.

Nie zgodzili się również na ideę społeczeństwa jako kontraktu, która jest według nich obecna we wszystkich koncepcjach liberalnych. Ich zdaniem życie społeczne nie jest rezultatem kontraktu, a liberalne koncepcje dobrego życia są z konieczności wspólnotowe. Słowem, interesy jednostek i ich sposób pojmowania siebie zależą od wspólnoty, co podważa tezę liberałów, że jednostka jest „aspołecznym egoistą”.

Pod wpływem tych krytyk Rawls zmodyfikował swoje stanowisko w książce pt. *Liberalizm polityczny*². Można powiedzieć, że jego poglądy z tej pracy stanowią punkt wyjścia dla poprawionej wersji liberalizmu w wydaniu Szahaja. Tym, co Szahaj popiera, w poprawionej teorii Rawlsa jest fakt rezygnacja z opisu liberalizmu jako doktryny neutralnej aksjologicznie i światopoglądowo wobec innych doktryn i przyznanie, że teoria sprawiedliwości jest teorią *par excellence* o moralnym charakterze, wskazując na jej usytuowanie w praktykach zachodniego świata.

Analizując kwestię neutralności, Szahaj wyciąga wnioski, że istnieje tylko jedno dobre rozwiązanie. Jest nim właśnie rezygnacja z nadmiernych roszczeń liberalizmu, a przede wszystkim rezygnacja z pretendowania do bycia neutralną doktryną polityczną oraz akceptacja przekonania, że antyperfekcjonizm liberalizmu nie może być absolutny. Dlatego też w tej kwestii przychyliła się on do zarzutów komunitarystów odsłaniających konieczność przyjęcia przez liberalizm historycznego i etnocentrycznego stanowiska. Ważnym elementem tej doktryny jest, dla Szahaja, również twierdzenie, że nie ma sprzeczności między liberalną koncepcją ładu politycznego a ideą wspólnoty.

Jednocześnie broniąc Rawlsa i odpierając argumenty komunitarian skierowane przeciw niemu, skłania się do uzupełnienia teorii zaprezentowanej w *Liberalizmie politycznym* o model *liberalizmu republikańskiego*. Odwołuje się tu przede wszystkim do poglądów Quentina Skinnera polegających na zaangażowaniu się jednostki w pielęgnację dobra wspólnego, dzięki czemu może ona zachować swoje wolności. Szahaj przychyliła się do stanowiska Skinnera, że realizacja naszych indywidualnych interesów jest zależna od wypełniania naszych publicznych po-

² J. Rawls *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

winności. Byśmy więc mogli zachować swoje wolności indywidualne, musimy zaangażować się i brać aktywny udział w życiu wspólnoty.

Drugą osobą, na którą powołuje się Szahaj przy rekonstrukcji liberalizmu republikańskiego, jest Richard Dagger. Szczególnie cenna wydaje się, zdaniem Szahaja, opisywana przez niego relacja między autonomią a cnotami obywatelskimi. Dagger uważa bowiem, że liberalizm republikański powinien promować i jedno, i drugie jednocześnie. Jest to stanowisko bliskie Szahajowi, który stara się pokazać, że nie ma sprzeczności między ideałami liberalizmu republikańskiego a pewną wersją liberalizmu, za którą on sam się opowiada. Nie ma jej zwłaszcza wówczas, gdy przyjmiemy, że dobro wspólne, za którym opowiadają się Skinner czy Dagger, to zasady demokracji, którymi kieruje się dana wspólnota.

Ważnym dla zrozumienia projektu Szahaja wydaje się przedstawienie wyróżnionych przez niego kwestii spornych między liberałami a komunitarianami, które w dalszych partiach książki służą autorowi jako punkty odniesienia dla stworzenia zarysów jego własnej teorii.

Przede wszystkim zgadza się z komunitarianami, gdy podkreślają społeczną czy kulturową naturę ludzkich przekonań i nasze zakorzenienie w wartościach danej wspólnoty. Mają rację, zdaniem autora, także wówczas, gdy ukazują rolę języka, tradycji i praktyki w konstytucji naszych wyobrażeń etycznych i światopoglądowych, jak również wtedy, gdy pokazują złudzenia całkowitego subiektywizmu wartości i potępiają niektóre aspekty funkcjonowania społeczeństw zachodnich, np. egoizm, konsumpcjonizm itp. Jednakże nie mają racji wtedy, gdy uważają, że za wszystkie te zjawiska odpowiada demokracja liberalna.

Szahaj zgadza się z nimi, gdy krytykują pewne słabe wersje liberalizmu (libertarianizm Roberta Nizicka, liberalizm Milтона Friedmana czy Ayn Rand), ale stanowczo protestuje, gdy w grę wchodzi wersje neoliberalizmu zorientowanego prowsłototowo, unikające skrajności i starające się pogodzić to, co najlepsze w liberalizmie, z tym, co dobre w komunitaryzmie.

Szahaj nie przeczy więc, że liberalizm jest bez zarzutu i że nie wywołuje takich zjawisk jak poczucie osamotnienia, atomizm czy obojętność, ale zarazem jest przekonany, że wszystkie te negatywne cechy można przezwyciężyć, gdy tylko wydobędziemy z liberalizmu jego własne wspólnotowe zakorzenienia. Jak sam pisze: „Nie ma wszak sprzeczności pomiędzy założeniami liberalizmu a chęcią zakorzenienia własnego życia w wartościach jakiejś wspólnoty ludzkiej, tak jak nie ma sprzeczności między liberalizmem a moralnym perfekcjonizmem” (s. 136).

Pomimo tego Szahaj dochodzi do wniosku, że krytyka komunitarian, choć w wielu punktach jest trafna, zawodzi z jednego powodu. Nie ma bowiem w świecie Zachodu jednej wizji „dobra wspólnego” i „dobrego społeczeństwa” ani jednej tradycji czy jednej wspólnoty, do której można by się odwołać. W tym sensie rozwiązaniem jest przyjęcie tak zmodyfikowanego liberalizmu, by zapewnił on realizację ideałów wspólnotowych głoszonych przez komunitarian i jednocześnie nie uzyskiwał tego drogą wykluczenia. Przyjęcie tej perspektywy pozwala Szahajowi stworzyć definicję wspólnoty, która jest nietrwałym i posiadającym zmienne

kontury związkami ludzi „zamieszkujących niekoniecznie to samo terytorium, mających niekoniecznie tę samą historię i wspólne niekoniecznie wszystkie wartości, biorących udział w niekoniecznie tych samych praktykach i wyrastających z niekoniecznie tej samej tradycji, lecz mimo to nawzajem się szanujących” (s. 131). Ludzie ci „są wobec siebie lojalni i łączy ich braterstwo wynikające ze świadomego przyjęcia i zaakceptowania pewnych jednoczących ich wartości, wzajemnej odpowiedzialności za swój los oraz z odczuwania pewnego pokrewieństwa w sposobie widzenia świata” (s. 131).

Z powyższego opisu wynika, że istotną cechą wspólnoty jest inkluzywność, co oznacza, że powinna ona pozwalać na zmianę przynależności przez swobodny wybór jednostki. Szahaj chciałby, żeby przynależność do wspólnoty była wynikiem świadomego wyboru (bycie członkiem danej wspólnoty oznacza, że świadomie akceptuję jej wartości, tradycję i historię). Jak pisze: „Wspólnota taka nie byłaby wspólnotą skierowaną przeciw innym wspólnotom, nie wymagałaby dla swojego istnienia wroga, nie konstytuowałaby się przez nienawiść czy niechęć do tego, co na zewnątrz; nie strzegłaby swych granic przed tymi, którzy pozostają poza nią, lecz raczej zachęcałaby ich, aby przyjęli obowiązujące w niej zasady oraz wartości i stali się jej członkami” (s. 172). We wspólnocie tej autonomia jednostki byłaby więc wartością wysoko cenioną, co powodowałoby, że żadne decyzje dotyczące jej losów nie mogłyby pomijać etapu debaty z udziałem jej członków. Kierowałaby się ona również zasadami wzajemności opierającymi się na przekonaniu o równości jej członków.

Szahaj pokazuje zarazem, że alternatywa jednostka czy wspólnota jest fałszywa i należy szukać stanowiska, które łączy jednostkę ze wspólnotą. Rozwiązaniem jest albo pluralizm, albo przemoc. On sam skłania się ku pluralizmowi i liberalizmowi: „...liberalizm ze swoimi cnotami: ideałami wolności i demokracji, tolerancji i poszanowania godności jednostki, stanowi tradycję najbezpieczniejszą, w sposób najbardziej prawdopodobny wykluczającą otwartą przemoc jako metodę rozwiązywania konfliktów społecznych” (s. 193). Szahaj głosi zatem pogląd, że przemoc w ustroju demokratycznym jest najefektywniej minimalizowana, choćby poprzez możliwość swobody wypowiedzi, która może tę przemoc odsłaniać.

Ostatecznie daje on odpór wszystkim zarzutom komunitarian przeciw liberalom, w zwięzłej formie mówiąc, że liberalizm nie neguje wagi wspólnoty w życiu indywidualnym i zbiorowym, a jedynie inaczej pojmuje, na czym owo zaangażowanie ma polegać. Dostrzegając także wpływ społecznie podzielanych wartości dla konstytucji tożsamości jednostki, nie zgadza się na to, by odmawiać jednostce prawa do zmiany jej tożsamości.

W różnej formie i z różnym natężeniem jest w książce obecny przez cały czas również problem fundamentalizmu. Szahaj określa go przede wszystkim przez pojęcie prawdy, która w fundamentalizmie przyjmuje jedną, stałą, niezmienną i wieczną postać. W wyniku takiego podejścia otrzymujemy paternalizm. Będąc oczywiście zwolennikiem niefundamentalistycznego świata, wykorzystuje argu-

mentację Johna Stuarta Milla, aby pokazać, że paternalizm poza wyjątkowymi sytuacjami jest nie do przyjęcia jako zasada regulująca stosunki podmiotowe i należy ograniczyć go do minimum. Przede wszystkim dlatego, że ograniczona zostaje w ten sposób zasada pluralizmu.

Drugą część swojej pracy Szahaj poświęca zagadnieniom polskim. Polemizuje w niej z takimi autorami jak Legutko czy Król, którzy, jego zdaniem, nie chcą uznać prymatu sprawiedliwości nad dobrem, wolności nad prawdą czy pluralizmu światopoglądowego. Obawy autora dobrze oddaje powyższy cytat: „Sytuacja Polski dobitnie ukazuje możliwość przybrania przez opcję komunitarystyczną postaci antydemokratycznej. Jeśli bowiem uczynimy wspólnotę ostatecznym źródłem wartości (...), możemy chcieć uznać jej wyroki za jedyną wskazówkę co do tego, jak urządzić »dobre życie«” (s. 228). Niepokoją te są związane z próbą uczynienia wartości grupy dominującej wartościami obowiązującymi wszystkich, a także z próbą delegitymizacji demokracji przez odwoływanie się do istnienia nadrzędnego wobec niej porządku. Antidotum na tego typu poglądy Szahaj poszukuje w większej ilości liberalizmu, czyli w tolerancji dla tych, którzy myślą inaczej, czy też w lepszym wykorzystaniu swobód obywatelskich, pokazując, że demokracja liberalna jest jak dotychczas najbardziej skutecznym systemem, który nie jest przeznaczony do tego, by rozstrzygać, które idee mają mieć status obowiązujący, lub nadawać tożsamość jakiejś wspólnoty.

Szahaj krytykuje również rozumowania stwierdzające, że skoro państwo liberalne jest wyrazem pewnego światopoglądu, to niczym nie różni się od państwa np. wyznaniowego. Wskazuje on, że nie istnieje równość światopoglądów „nie tyle co do treści, ile raczej co do formy” (s. 241). Uświadomienie sobie zaś kulturowego charakteru wartości i przekonań może tylko wzmacniać zaangażowanie i odpowiedzialność za nie, powodując brak możliwości ich przeniesienia na transcendencję. Natomiast w żadnym razie nie prowadzi do totalnego sceptycyzmu ani do anarchii czy przemocy, czego „nie chcą dostrzec bardziej krewcy poplecznicy komunitaryzmu w Polsce” (s. 249). Po pierwsze dlatego, że liberalizm opowiada się za rządami prawa i dysponuje środkami zabezpieczającymi przed przemocą oraz rozwija system edukacyjny wychowujący do pluralizmu, tolerancji i wolności jako wartości samej w sobie. Po drugie jego konstrukcja pozwala na otwartą, publiczną debatę, nie przesądzając z góry, czym ma być substancjalne dobro wspólne.

Są to klasyczne argumenty zwolennika demokracji liberalnej, które Szahaj uzupełnia przez wzmacnianie niektórych akcentów jak choćby idei aktywnego obywatelstwa czy promowanie debaty publicznej, w której osoby na drodze porozumienia decydują się, jakie wartości będą realizować. Punktem wyjścia, za Grayem, jest przyjęcie „empirycznego kontekstu minimalnego”, który ma pozwalać na współpracę mimo istniejących różnic światopoglądowych, zakładając używanie środków, na które godzą się wszyscy.

Niezwykle interesująca, jeśli chodzi o kontekst polski, wydaje się być także polemika z Marcinem Królem na temat przedstawionego przez niego rozróżnie-

nia na liberalizm odwagi, który Szahaj określa jako perspektywę skierowaną na Prawdę, i liberalizm strachu, który dąży do unikania przemocy. Stwierdza on w niej, że „[p]otępiany przez Marcina Króla »liberalizm strachu«” nazwałby raczej „liberalizmem ostrożności i umiaru” (s. 304). Główna teza tego liberalizmu sprowadza się do przekonania, że jeśli nawet ktoś znalazł się w posiadaniu Prawdy odnośnie do najlepszego sposobu urządzenia „dobrego społeczeństwa”, to jednak my nie możemy tego ocenić, albowiem nie dany jest nam, ludziom, Boski Punkt Widzenia, z którego ową Prawdę można rozpoznać. Nie oznacza to, że mamy nic nie robić. Przeciwnie, powinniśmy nawet znajdować jak najwięcej argumentów na rzecz naszych opowieści. Inaczej pozostaje nam przemoc, którą Szahaj stanowczo odrzuca na rzecz mediacji i kompromisu.

Na samym końcu autor przechodzi do naszkicowania swojej wersji liberalizmu, którą nazywa liberalizmem republikańskim, komunitarystycznym bądź ponowoczesnym. Najbardziej charakterystycznymi cechami tego projektu są:

a) indywidualizm – nie oznacza to jednak dla Szahaja, że liberalizm ten „uznaje moralny prymat jednostki nad *jakimikolwiek* roszczeniami ze strony społeczeństwa; (...) oznacza jedynie obstawanie przy wspólnotowości, która szanuje prawa jednostki do autonomicznych *wyborów* moralnych i światopoglądowych” (s. 319).

b) egalitaryzm – punktem wyjścia jest w tej teorii równość ludzi, a sprawiedliwość proceduralna głównym narzędziem wprowadzania jej w życie. Jednocześnie Szahaj podkreśla, że nasze wybory i wartościowania nie są bezstronne i zależą chociażby od wpływu kultury. Z tego faktu liberał ponowoczesny (Szahaj stara się temu pojęciu nadać cechy pozytywne, przede wszystkim odwołując się do pluralizmu i etnocentryzmu) powinien sobie zdawać sprawę i być świadom swojej ograniczoności.

c) refleksyjność jednostki, która jest bezpośrednio związana, zdaniem Szahaja, z doświadczeniami cywilizacji zachodniej. Wiara w samoświadomość człowieka ponowoczesnego jest połączona z samoograniczeniem tendencji absolutystycznych. Szahaj jest przekonany, że wszyscy mogą zrezygnować z uniwersalistycznych wizji świata, wyrzec się dążenia do *Prawdy* na rzecz zadowolenia się prawdami cząstkowymi.

d) meliorizm, co oznacza, że „zdolność do samodoskonalenia się jest nie tylko cechą instytucji politycznych i społecznych istniejących w kręgu kultury zachodniej, ale także jednostek pozostających pod jej wpływem” (s. 328).

e) pluralizm połączony z relatywizmem światopoglądowym i kulturowym.

f) minimalizm – liberalizm ten nie jest nastawiony na absolutyzację i w głównej mierze chodzi w nim o „pojmovanie tego, co publiczne, w sposób, który nie pociąga za sobą chęci użycia przemocy i przymusu, tylko zdaje się na perswazję oraz demokratyczne procedury stanowienia wspólnej woli politycznej” (s. 322). Dopuszcza on więc wykluczenie z życia politycznego formacji, które przeczą zasadzie tolerancji i wykorzystują system demokratyczny do jego zniesienia, ale nie ponadto.

g) świadomy siebie etnocentryzm. Własność ta jest przez autora silnie akcentowana z powodu „nieprzewidywalnych kłopotów związanych z próbami ostatecznego ugruntowania prawdy jako Prawdy” (s. 294). W tej sytuacji rozsądną postawą wydaje się być, dla Szahaja, właśnie świadomy siebie etnocentryzm przejawiający się poprzez obronę wartości, które świadomie wybieramy i uznajemy za nasze. Rodzi się jednak pytanie, czy uświadomienie sobie historycznego kontekstu naszej kultury prowadzi do takiej postawy i na czym miałyby polegać zmiany przestrzeni politycznej po jej przyjęciu. Szahaj twierdzi, że liberalizm sprzyja świadomemu sobie etnocentryzmowi i cecha ta w jego mniemaniu spowoduje jakościową zmianę przestrzeni politycznej. Należy domyślać się, że promowanie takiej postawy jest przede wszystkim spowodowane niechęcią do wszelkiego ekspansjonizmu, kolonializmu czy uniwersalizmu. Zasadnicze pytanie jednak, jakie się rodzi, dotyczy kwestii tego, czy rzeczywiście tak rozumiany etnocentryzm spowoduje (lub już powoduje) zmniejszenie przemocy.

h) dyskursywność – przedstawiony przez Szahaja liberalizm ponowoczesny jest z założenia *dialogiczny* i nie rości sobie pretensji, by tworzyć pewnego rodzaju zwarty system. Raczej stara się uporać z pewnymi kwestiami na bieżąco, co mimo wszystko stwarza nowe problemy i kolejne pytania. Stąd też w ostatecznym rozrachunku rozwiązania proponowane przez Szahaja, jak się wydaje, są kompromisowym apelem o rozsądek, mieszczącym się, w dalszym ciągu, w tradycji wiary w rozum (może nie w Rozum potrafiący dotrzeć do transcendencji, ale w rozum mediacyjny, rozumność czy racjonalność praktyczną) i nawołującym do osiągnięcia porozumienia w debacie publicznej. „Dyskusja taka mogłaby uprzedzić niejako działania państwa, skłonić do nich, zapobiec im lub przynajmniej przygotować na nie” (s. 288).

Jest to, jak sam autor stwierdza, dopiero wstępna koncepcja próbująca pogodzić i uzgodnić różne teorie dobra wspólnego. Jednakże można ją nazwać liberalizmem kompromisu, który walczy z „tyranią pieniądza” i biurokratyzacją, chcąc jednocześnie przywrócić poczucie obywatelskości.

Ostatecznie, podsumowując za i przeciw swojej teorii, Szahaj pisze: „Liberalizmowi ponowoczesnemu, wyzbywającemu się nadmiernych roszczeń etycznych i światopoglądowych, wystarczy, że jednostka zgadza się traktować swoje przekonania w sposób niefundamentalistyczny...” (s. 322). Przypomina jednocześnie, że owo niefundamentalistyczne traktowanie własnych przekonań wiąże się przede wszystkim z powstrzymaniem się od dążenia do uczynienia ich obowiązującymi wszystkich za pomocą środków, na które nie wszyscy się zgadzają.

Warto na koniec pokusić się o kilka słów komentarza, zwłaszcza w kwestiach mogących rodzić pewne wątpliwości. Niewątpliwą zaletą tej książki jest szerokość spojrzenia, polemiczny styl i duże bogactwo materiału faktograficznego. Szahaj stara się szczegółowo i wyczerpująco analizować poszczególne zagadnienia, prowadząc dialog zarówno z przywoływanymi autorami, jak i z samym sobą.

Pierwszą i generalną refleksją, której czytelnik doznaje po przeczytaniu tej książki, jest przypomnienie sobie, że dyskusja na temat roli i kształtu demokracji

liberalnej jest wciąż otwarta, choćby ze względu na jej teoretyczną konstrukcję, która taką otwartość zakłada, jak również ze względu na dużą ilość różnego rodzaju interpretacji tego, czym jest demokracja liberalna.

Ważne wydaje się również zwrócenie uwagi, zgodnie z intencją autora, na fakt, że demokracja liberalna wiąże się z przyjmowaniem określonych koncepcji dobra na poziomie państwa, narodu, grupy, które nie sprowadzają się do tożsamości i zgodności zakresów liberalizmu pierwszego stopnia (poziom systemowo-prawny) i drugiego stopnia (poziom światopoglądowy), a raczej odnoszą się do przyjmowania określonych wartości i postaw w sferze publicznej, na co nie muszą się godzić wszyscy. Jednocześnie nie należy sądzić, że dyskurs oraz postulat emancypacji od przemocy są złotym środkiem na wszystko.

Trzeba także podkreślić, że przeciwstawiając się alternatywie „wszystko albo nic”, jaką zazwyczaj głoszą zwolennicy Prawdy absolutnej, i proponując w zamian o wiele szerszą perspektywę, przez wprowadzenie do dyskursu politycznego różnych tradycji i narracji Szahaj odślania między Prawdą a nie-Prawdą sferę wzajemnych interakcji i prawd cząstkowych³.

Kolejnym punktem, zasługującym na uwagę, jest teza o refleksyjności jednostki. Jest oczywiste, że nie tylko ludzie, którzy osiągnęli poziom postkonwencyjonalny⁴, zamieszkują liberalny świat. Lecz liberalizm ponowoczesny, którego głównym elementem, dla autora, jest „świadomy siebie etnocentryzm” (w odwołaniu do tradycji Arystotelesa można powiedzieć, że Szahajowi chodzi o „roztropny namysł publiczny nad dobrem wspólnym”), wymaga jednak, nawet przy rezygnacji z Prawdy, założenia oświeceniowego ideału emancypacji i silnej wiary w człowieka, a więc przyjęcia tak czy inaczej pewnych akceptowalnych norm (konsensus co do formy – demokracja liberalna, a kompromis co do treści).

Kategorie świadomego siebie etnocentryzmu czy pluralizmu wydają się być dostępne dla niewielkiej grupy ludzi z poziomu postkonwencyjonalnego. Mimo że osiągnięcie takiego poziomu świadomości moralnej jest trudne, z czym zgadza się sam autor i wystarczy mu, by jednostka zgadzała się traktować swoje przekonania w sposób niefundamentalistyczny, to jednak pojawia się pytanie, czy traktowanie swoich wartości jako przygodnych nie jest mimo wszystko perspektywą pa-

³ Jeśli chodzi o binarną perspektywę Prawdy i nie-Prawdy, to można się zgodzić, że nie jest to opozycja typu „wszystko albo nic”, jednakże nadal mogą pozostać wątpliwości, czy hermeneutyczne rozjaśnianie własnych stanowisk w debacie publicznej i przestrzeni politycznej jest jedynym skutecznym rozwiązaniem uniknięcia przemocy. Piszącemu te słowa wydaje się, że temu oddolnemu ruchowi (podstawą którego jest zwłaszcza edukacja) powinien towarzyszyć równie silnie położony akcent na konstytucjonalizm, zatem również odgórne rozstrzygnięcia systemowe.

⁴ Termin ten Szahaj zapożyczył od L. Kohlberga, który wyróżnia 3 fazy świadomości moralnej. Poziom przedkonwencyjonalny (normy działania, działania i podmioty działające sytuują się na tym samym poziomie rzeczywistości), konwencyjonalny (normy działania zostają oddzielone od działań), postkonwencyjonalny (normy działania wyprowadza się z uniwersalnych zasad, przyjęte normy mogą więc być poddawane krytyce).

trzenia właśnie z poziomu postkonwencjonalnego? Nawet zakładając wysoki poziom samoświadomości i racjonalności, powinniśmy zadać sobie pytanie, czy cechy te są konstytutywne dla polityki i wyznaczają jej charakter czy też w polityce liczą się również inne umiejętności takie jak spryt czy skuteczność, by odwołać się do Machiavellego, czy charyzma, by sięgnąć do pism Maxa Webera.

Przyjęcie tych cech nie jest oczywiście neutralne, czemu Szahaj nie przeczy, ale może być zarazem trudne do zaakceptowania, co widać na poziomie struktur państwowych i międzypaństwowych, panowania określonych stosunków społecznych, polityce zagranicznej, rozwiązywania problemu uchodźców, terroryzmu czy wspólnej waluty, co nie stanowi już obszaru analizy (wątki te nie były co prawda głównym celem namysłu autora, jednakże dla piszącego te słowa stanowią one konieczne dopełnienie podjętej analizy).

Poza tym sytuacja odpowiadająca wizji zakładającej postęp w polityce i wyeliminowanie przemocy ze sfery międzyludzkiej interakcji przez mediację, pluralizm czy refleksyjność jednostki ma oczywiście czasami miejsce, ale czynnikami powodującymi eliminację przemocy i poprawę stosunków wewnątrz- i międzypaństwowych może być nie tylko zachowanie demokracji liberalnej dla niej samej, jak sugeruje autor, lecz równie dobrze np. chęć uniknięcia ryzyka ekonomicznego, zwykła nieopłacalność wojny (szczególnie dla wysoko rozwiniętych państw) czy kalkulacja zysków i strat.

Powyższe uwagi nie dotyczą jednak głównych wątków recenzowanej książki, która jest jedną z najbardziej wnikliwych i kompleksowych analiz demokracji, liberalizmu czy fundamentalizmu, jakie się ostatnio ukazały – a dotyczą raczej wątpliwości samego zainteresowanego co do pewnych poruszanych w pracy zagadnień.

Jedno z pewnością dziś nie ulega wątpliwości. Czeką nas nieunikniona transformacja nie tylko samych struktur państwowych, ale również rozumienia roli i funkcji państwa na arenie międzynarodowej w nadchodzącej przyszłości. Ostatecznie na pytanie postawione w tytule „Jak można poprawić współczesny liberalizm?” należałoby odpowiedzieć, że podjęta przez Andrzeja Szahaja próba ponownego opisanego założeń i celów liberalizmu jest właśnie taką teoretyczną konstrukcją poprawy, która dostrzega piętrzące się przed nami (obywatelami cywilizacji zachodniej) problemy i stara się wyjść im naprzeciw. Czy próba ta trafnie interpretuje, przedstawia i rozwiązuje dylematy kultury zachodniej, z pewnością pokaże czas. Możemy jednak bez obaw stwierdzić, że poruszane przez autora problemy nie są neutralne i obojętne albo zarezerwowane dla grona ekspertów, lecz dotyczą każdego z nas.

Rafał Wonicki

ETYKA SPOŁECZNA

Jenny Teichman *Etyka społeczna. Podręcznik dla studentów*, przeł. Anna Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, 205 stron.

Etyka społeczna została napisana – na co już we wstępie wskazuje autorka, Jenny Teichman – w obronie etyki humanistycznej. Humanizm Teichman opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach: (1) życie ludzkie jest wartością samo w sobie; (2) każdej istocie ludzkiej (a nie tylko *osobie*) przysługują pewne niezbywalne prawa.

Dwie pierwsze części książki Teichman – *Podstawy etyki* i *W obronie humanizmu* – dotyczą ogólnych problemów etyczno-filozoficznych. Tam też poznajemy ogólne założenia etyki Teichman. W części trzeciej, *Śmierć i życie*, autorka przechodzi do analizy pewnych szczegółowych problemów etycznych, takich jak eutanazja, aborcja i etyka zawodowa. Ostatnia część, *Ideologia i wartości*, poświęcona jest natomiast bardzo różnym zagadnieniom: feminizmowi, granicom wolności myśli i wypowiedzi, a także niektórym nurtom politycznym (ściślej: etycznym implikacjom pewnych ideologii i programów politycznych). Zgodnie z porządkiem książki Teichman zaczniemy od spraw ogólnych – prezentacji jej stanowiska w etyce i przedstawionej przez nią krytyki innych nurtów etycznych. Następnie przejdziemy do jednego z centralnych problemów części trzeciej – aborcji. Na końcu omówimy najdłuższy rozdział książki (z części czwartej), „Prawica, lewica i Zieloni”.

Teichman uważa, że nie może istnieć filozofia moralności bez pojęcia „pozytywnej wartości przyrodzonej”. Wartość tę przypisuje ona życiu ludzkiemu jako takiemu. Za zupełnie niezrozumiałe uważa przyznawanie wartości przyrodzonej różnym stanom, w jakie obfituje życie ludzkie (takim jak szczęście czy przyjemność), przy jednoczesnym odmawianiu takiej wartości samemu życiu. Żadna teoria wartości nie może abstrahować od faktu, że ludzie pragną żyć niezależnie od tego, czy są szczęśliwi czy nie i że samo życie przedkładają oni nad jakikolwiek stan ducha czy ciała. Dążenie do zachowania życia ma według niej charakter instynktowny, co nie znaczy, że nieracjonalny.

Humanizm Teichman jest wyrazem sprzeciwu wobec jakichkolwiek form utilitaryzmu w etyce oraz wszelkich teorii usiłujących ufundować etykę i moralność na jakichś innych podstawach niż świętość ludzkiego życia. Proponowany przez nią humanizm wyrasta, jak twierdzi, z bardzo różnorodnych źródeł, tak religijnych, jak i świeckich.

Autorkę niepokoi rozpowszechnianie się tzw. nowej moralności (czyli moralności utilitarystycznej) – wpajanej młodzieży przez „nowoczesnych nauczycieli filozofii”.

Przeciwstawia się ona także egoizmowi teoretycznemu (według którego podstawą moralności jest prywatny interes jednostki), relatywizmowi (głoszącemu, że nie można osądzać innych społeczeństw podług norm przyjętych przez nasze własne) i personizmowi¹ (przekonaniu, że naturalne prawa i poszanowanie należą się wyłącznie *osobom*).

Krytyka utilitaryzmu

Utilitaryzm, pogląd, według którego wszelkie czyny i sytuacje należy oceniać ze względu na ich konsekwencje (skutki), występował historycznie w różnych postaciach. Utilitarystą był Jeremy Bentham, który uważał, że pożądanym skutkiem ludzkich działań jest przyjemność. Utilitarystą był John Stuart Mill, który utrzymywał, że należy dążyć nie tyle do przyjemności, ile do szczęścia (szczęścia dla jak największej liczby ludzi). W XX wieku rozwinął się tzw. utilitaryzm idealny głoszący, że przyjemność i szczęście to tylko dwa z wielu możliwych celów, do których należy dążyć. Metodę rachunku utilitarystycznego odnoszono przy tym zarówno do jednostkowych czynów, jak i do samych zasad życia społecznego.

Na oznaczenie różnych odmian utilitaryzmu Teichman używa pojęcia „konsekwencjalizm”. Konsekwencjalizm jest jej zdaniem postawą wewnątrznie niespójną, gdyż „według konsekwencjalizmu czyny (albo też zasady) należy oceniać wedle ich skutków, nie wnikając w to, w jakim społeczeństwie są one umiejscowione”.

Trudno zrozumieć, o co tak naprawdę chodzi w tym zarzucie, skoro utilitarystyczny rachunek korzyści nie polega na niczym innym, jak tylko na szacowaniu prawdopodobnych skutków pewnych czynów czy zasad w oparciu o analizę okoliczności towarzyszących.

¹ Występujący w polskim przekładzie *Etyki społecznej* termin „personizm” jest terminem bardzo rzadko spotykanym w literaturze filozoficznej. Teichman wywodzi go z ang. *person* (osoba). Jest to o tyle uzasadnione, że ci filozofowie, których Teichman uznaje za personistów, posługują się w swoich rozważaniach pewną definicją *osoby*. „Personizm” ma więc ten sam źródłowski co „personalizm”. Nie są to jednak terminy synonimiczne, a wręcz przeciwnie. Personalizm jest w ujęciu Teichman „rodzajem humanizmu o zabarwieniu religijnym”, podczas gdy personizm jest wręcz antyhumanizmem (humanista to przeciwnik personizmu). Definicję personizmu w rozumieniu Teichman przytoczę w poświęconej mu partii tekstu.

Oczywiście, konsekwencjalistyczne rachunki można przeprowadzać błędnie, nie biorąc pod uwagę okoliczności istotnych dla danego czynu czy zasady. W tym wypadku byłyby to właściwości danego społeczeństwa. Nie jest to jednak argument przeciwko konsekwencjalizmowi, ale przeciwko zbyt powierzchownemu stosowaniu tej metody.

Teichman zapomina o tym, że najsłynniejszy przedstawiciel utilitaryzmu, John Stuart Mill, wyraźnie przestrzegał przed stosowaniem takich samych zasad w stosunku do różnych społeczeństw, wskazując np., że wolność słowa tylko tam zaowocuje rozwojem naukowym (i tylko tam będzie społecznie pożyteczna), gdzie istnieje już odpowiedni kapitał intelektualny.

Autorka *Etyki społecznej...* oskarża utilitaryzm o „odwracanie kota ogonem” w zakresie podstawowych założeń aksjologicznych. Utylityści obdarzają wartość (samą w sobie) pewne stany umysłu, jak przyjemność czy szczęście. Jakże jednak – argumentuje Teichman – można uznawać wartość przyrodzoną pewnych stanów doświadczanych przez istotę ludzką, skoro samej tej istoty nie uważa się za wartość samą w sobie? A więc jak stan podmiotu może mieć większą wartość niż sam podmiot? Jakim sposobem coś, co ma wartość jedynie drugorzędą, może pojąć czy wytworzyć wartości wyższego rzędu? Argument ten łatwo można zbić jej własną metodą, wskazując, że życie ludzkie jako pewien proces czy stan cenimy wyżej niż stanowiące jego podłoże substancje chemiczne. Przykład ten dowodzi, że pewne stany podmiotu mogą być wyżej wartościowane niż sam podmiot jako taki – w oderwaniu od tych stanów.

Teichman wskazuje na pewne trudności, wiążące się z praktycznym stosowaniem utilitarystycznej etyki. Dokonywanie utilitarystycznych rachunków jest zaś według niej w ogóle niemożliwe, gdyż „niemożliwe jest przewidywanie z dużą dozą prawdopodobieństwa skutków krótkoterminowych, nie wspominając o długoterminowych...”. Czy powinniśmy wobec tego wyrzec się wszelkich przewidywań co do prawdopodobnych skutków naszych działań i zadowalać się wyłącznie czynieniem zadość np. pewnym podmiotowym warunkom?

Powyższy „techniczny” argument ma jednak charakter konsekwencjalistyczny – głosi on bowiem, że działanie oparte na analizie prawdopodobnych skutków bywa, w swoich konsekwencjach, nieskuteczne. Czyżby wynikało z tego, że skuteczniejszą – z utilitarystycznego punktu widzenia – metodą jest działanie abstrahujące od własnych prawdopodobnych skutków, a uwzględniające jedynie swoje podmiotowe uwarunkowania (np. praktyczny stosunek działającego podmiotu do pewnych autotelicznych wartości)? Stanowisko tego typu można by chyba określić jako metakonsekwencjalizm.

Inna trudność wiąże się z niemożliwością porównywania ze sobą szczęścia różnych ludzi. Zdaniem Teichman nie da się też porównać naszego obecnego szczęścia z ewentualnym szczęściem, jakie stanie się naszym udziałem w przyszłości. Tymczasem utilitaryzm – zwłaszcza w wersji Milla – zakłada, że różne przejawy ludzkiego szczęścia są – mimo jakościowych różnic między nimi – zasadniczo porównywalne.

Antykonsekwencjalistyczne argumenty Teichman wskazują też na zagrożenia, do jakich może prowadzić ta doktryna. Są to: poświęcenie praw jednostek na ołtarzu szczęścia większości oraz gwałcenie zasad sprawiedliwości. To drugie ma wynikać z faktu, że zgodnie z rachunkiem korzyści czyn niesprawiedliwy, ale dający odpowiednio dużą masę szczęścia, powinien być wartościowany pozytywnie, a więc w pewnych warunkach czynienie niesprawiedliwości może okazać się moralnym obowiązkiem.

Ostateczny wniosek Teichman ma być druzgocący: „Konsekwencjalizm to nie grunt, lecz bagno”.

Krytyka personizmu

Personizm głosi, że uniwersalne prawa odnoszą się nie tyle do istot ludzkich, ile do – wyodrębnionych na podstawie pewnych zdolności umysłowych – *osób*. Zgodnie z jedną z wersji tej koncepcji, osoba to istota ludzka **wyposażona w rozum, zdolność do refleksji, pamięć i samoświadomość**.

Powyższa definicja nawiązuje do definicji osoby ludzkiej zaproponowanej przez Johna Locke’a. Jednakże Locke – co podkreśla Teichman – nie wyciągał ze swojej definicji takich wniosków jak personiści. W szczególności uważał on, że nosicielami praw naturalnych są wszyscy ludzie, a nie tylko osoby. Stanowisko Locke’a w tej kwestii Teichman uzupełnia następującym twierdzeniem: moralność istnieje dla dobra istot ludzkich, a nie tylko dla dobra klasy bytów racjonalnych, wyodrębnionych zgodnie z definicją jakiegoś filozofa.

Dodatkowym argumentem przeciwko personizmowi może być jeszcze ta okoliczność, że wszystkie właściwości charakteryzujące osobę ludzką w przeciwieństwie do istoty ludzkiej niebędącej osobą nie nadają się do przeprowadzania ostrych podziałów. Jakkolwiek więc Teichman przyznaje, że personistyczne różnienie ma charakter naturalny, a nie arbitralny, to jednak podkreśla ona, że różnice np. w poziomie inteligencji są różnicami stopnia. Jest to jednak argument techniczny. Najistotniejsze jest bowiem to, że „sprawiedliwość, by być sprawiedliwością, musi zadbać tak samo o słabe, jak o silne istoty ludzkie”.

Humanizm etyki Teichman

Warto więc zadać pytanie o to, jakie są konsekwencje proponowanego przez Teichman podejścia do zagadnienia humanizmu w etyce. Jedną z nich jest wykluczenie możliwości dyskusji z utylityzmem na gruncie humanizmu. Autorka nie bierze jednak pod uwagę, że utylityzm – zwłaszcza ten odwołujący się do ludzkiego szczęścia – może być w pewnym zakresie sojusznikiem proponowanej przez nią wersji humanizmu.

Teichman absolutyzuje przeciwieństwo między doktryną głoszącą, że życie ludzkie jest samo w sobie wartością, a doktryną mówiącą, że celem ludzi powinno być szczęście. Absolutyzacja taka jest możliwa jedynie przy karykaturalnej wy-

kładni tej drugiej doktryny – takiej, która pomija całkowicie jej humanistyczne treści i wskazuje jedynie na pewne jej dość hipotetyczne konsekwencje (te hipotetyczne konsekwencje to np. popieranie dzieciobójstwa itd.).

Teichman opiera swój humanizm na uznaniu absolutnej wartości ludzkiego życia oraz poszanowaniu dla fundamentalnych praw przysługujących każdej istocie ludzkiej (wynikających tylko z tego faktu, że jest się istotą ludzką). Nie zauważa jednak, że postulowane przez nią etyczne aksjomaty dają się – być może – równolegle uprawomocnić na gruncie utylitaryzmu zasad (odnoszącego rachunek korzyści do zasad). Można np. utylitarystycznie argumentować, że przyjęcie przez ludzkość zasady uniwersalnych praw istoty ludzkiej będzie prowadzić do znacznie lepszych rezultatów niż nieprzyjmowanie takiej zasady. W każdym razie istnieje cały obszar zagadnień humanistycznych, na którym możliwe jest poszukiwanie wspólnych rozwiązań praktycznych – takich, które, wypływając z fundamentalnych założeń Teichman, dają się bronić na gruncie utylitaryzmu. Aprioryczne skreślenie przez nią całego tego obszaru może stawiać pod znakiem zapytania jej humanistyczne intencje.

Teichman przyznaje, że współcześni konsekwencjaliści nie odrzucają koncepcji uniwersalnych praw człowieka (w przeciwieństwie do dawnych konsekwencjalistów, takich jak Bentham, który, jak pisze autorka, głosił, że cały dyskurs praw naturalnych jest tylko „bujdą na resorach”), jednak zmieniają jej definicję i w ramach swoich systemów przyznają prawom naturalnym charakter wtórny. I to chyba właśnie w jej ujęciu ostatecznie dyskwalifikuje konsekwencjalizm jako sojusznika humanizmu.

Zajadłość ataków Teichman pod adresem utylitaryzmu nasuwa pytanie, na ile rzeczywiście chodzi jej o humanizację życia społecznego, a na ile o konfrontację z doktrynami, które, wychodząc z odmiennych przesłanek teoretycznych, mogą do takiej humanizacji również prowadzić. Celem humanizmu powinno być, jak się wydaje, poszukiwanie takich rozwiązań, które prowadzą do realnego ucłowieczenia stosunków międzyludzkich, do rzeczywistego wypełnienia go humanistycznymi treściami i eliminowania praktyk gwałcących człowieczeństwo, a nie kurczowe trzymanie się abstrakcyjnych zasad. Co uwyrażnia się, gdy autorka przechodzi do szczegółowych problemów etycznych.

Aborcja

Problem aborcji rozważa Teichman jako problem konfliktu praw i interesów kobiety i ludzkiego płodu. Dla zwolenników opcji „pro choice” nie jest to konflikt równorzędnych stron. Kobieta jako człowiek jest podmiotem praw i interesów. Jest zaś bardzo wątpliwe, czy można to samo powiedzieć o ludzkim płodzie. Tymczasem Teichman uważa, że płód ludzki ma pewne interesy, które nie sprowadzają się tylko do unikania bólu, i twierdzi, że aby uznawać istnienie tych interesów, nie trzeba wcale przyjmować, że posiada on jakiegokolwiek pragnienia. „Gdyby twierdzenie, że płód nie ma żywotnych interesów, a zatem jego interesów

nie można naruszyć, było prawdziwe, to fakt, że lekarze traktują płody jak pacjentów, byłby zupełnie niewytłumaczalny. Skoro płodowi nie przysługują interesy ani prawa, dlaczego lekarze starają się chronić go przed chorobami? (...) Być może ktoś odpowie na to, że lekarze troszczą się o płód, gdyż należy on do matki, a matka jest pacjentem. Ale przecież nie należy do obowiązków lekarzy troska o rzeczy *należące* do ich pacjentów”. Ten osobliwy argument można jednak łatwo zbić, wskazując na to, że obowiązkiem lekarza jest np. troska o wątrobę pacjenta, a nikt na tej podstawie nie powie, że wątroba może być podmiotem praw czy interesów.

Inny argument Teichman za posiadaniem przez płód praw odwołuje się do prawa angielskiego, które pozwala zapisać majątek dziecku, które się jeszcze nie narodziło (tzn. jest jeszcze płodem). Trzeba jednak podkreślić, że majątek zapisuje się płodowi, o ile zostanie on dzieckiem, a więc... przyszłemu dziecku (a nie płodowi jako takiemu).

Teichman przedstawia jednak bardziej filozoficzny argument na rzecz praw płodu. Nie jest on sformułowany wprost, ale daje się wyczytać z różnych jej wypowiedzi. . Nadałbym mu następującą postać:

– Moralność istnieje dla dobra wszystkich istot ludzkich (a nie tylko dla dobra osób).

– Płód ludzki jest istotą ludzką

– Wniosek: Płód ludzki powinien podlegać moralno-prawnej ochronie (polegającej na poszanowaniu jego praw).

Konsekwencją takiego stanowiska jest uznanie, że interesy osoby ludzkiej oraz interesy czegoś, co z pewnością nie jest osobą ludzką (ale według niektórych jest istotą ludzką jako *potencjalna* osoba ludzka), mogą być zestawione na jednolitej skali.

Podkreślam, że powyższa argumentacja jest moją konstrukcją – opartą jednak na różnych twierdzeniach Teichman. Prawdziwość wniosku zasadza się na prawdziwości jego przesłanek. Przyjrzyjmy się więc, jak Teichman broni drugiej z przesłanek: „Jasne jest, że płód ludzki jest płodem ludzkim, a nie końskim, kocim czy jakimkolwiek innym. Potencjalnie może się on stać ludzkim dzieckiem, ale nie ma możliwości, by się stał żrebakiem czy kociakiem. Płód ludzki jest więc pewnego rodzaju istotą ludzką”.

W taki sam sposób można jednak argumentować, że plemnik ludzki jest pewnego rodzaju istotą ludzką, skoro potencjalnie jest on dzieckiem ludzkim, a nie końskim czy kocim. Widzimy zatem, jak zacieranie różnicy między byciem czymś a byciem czymś potencjalnie prowadzi bezpośrednio do absurdalnych konsekwencji.

Pomijam już, ze względu na brak miejsca, pewne przywoływane przez Teichman pozafilozoficzne argumenty na rzecz tezy, że płód ludzki jest istotą ludzką. Przytoczymy tylko końcową konkluzję autorki: „...w rzeczywistości aborcja zwykle wiąże się ze zniszczeniem ludzkiego organizmu, który albo już stał się jednostką (...), albo osiągnął już zaawansowany stopień dyferencjacji organicznej.

W przypadku aborcji w dwudziestym tygodniu lub później organizm taki może już przeżyć poza organizmem matki (...) i może odczuwać ból.

Wynika z tego, że obrońcy aborcji musieliby wykazać, iż nie jest niczym złym niszczyć nienarodzone, czujące ludzkie jednostki. Skutkiem tego nauczyciele filozofii często twierdzą, że ponieważ w ich przekonaniu niszczenie nienarodzonych jednostek ludzkich nie jest niczym złym, nie może być czymś złym zabijanie niemowląt już narodzonych”.

Powyższa konkluzja ma na celu zasugerowanie czytelnikowi, że istnieje ścisły związek między uznawaniem prawa do aborcji a poglądem, zgodnie z którym nie ma nic złego w zabijaniu niemowląt. Jednakże argumenty zwolenników prawa do aborcji odwołują się w szczególności do naukowej wiedzy na temat ludzkiego płodu, jego faz rozwojowych, zdolności odczuwania na różnych etapach itd. Zwolennicy prawa do aborcji stwierdzają, że ta wiedza pozwala im uznać, że rzekome prawa czy interesy płodu nie mogą być postawione na równi z prawami i interesami kobiety. Problem praw niemowląt jest tymczasem zupełnie innym problemem, a argumenty zwolenników prawa do aborcji odwołujące się do wiedzy na temat płodu nie odnoszą się nijak do niemowląt.

Co prawda Teichman przedstawia argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników prawa kobiet do aborcji – jest to jednak prezentacja bardzo stronnicza. Wyraźnie sympatyzuje ona ze stanowiskiem „pro life” i usiłuje ośmieszyć stanowisko „pro choice”. Autorka ma oczywiście prawo wyznawać w tych kwestiach poglądy, jakie chce, ale skoro tytuł jej książki opatrzony jest dopiskiem „Podręcznik dla studentów”, nie powinna chyba w aż tak wyraźny sposób sympatyzować z jedną z opcji.

Etyka wobec zagadnień ustrojowych i ekonomicznych

Etykę społeczną kończy (najdłuższy) rozdział „Prawica, lewica i Zieloni”, poświęcony problematyce właściwego ustroju politycznego i ekonomicznego. Jest to chyba jedyny rozdział, w którym Teichman ukrywa swoje preferencje i ogranicza się do – niestety niezbyt rzetelnego – referowania cudzych poglądów i argumentów.

Podsumowując dyskusję między dominującymi opcjami politycznymi, zarzuca ona ich orędownikom, że szukają „odpowiedzi na pytania polityczne w ekonomii”, gdy tymczasem „wiele pytań politycznych ma implikacje etyczne”. Sama jednak nie przedstawia własnych odpowiedzi na polityczno-etyczne pytania współczesności. Poprzestaje jedynie na wyrażeniu ubolewania, że obecnie kwestie etyczne znikają z politycznych trybun i że główni uczestnicy współczesnej debaty politycznej popadają nieustannie w sprzeczność z własnymi założeniami.

Niestety prezentacja głównych polityczno-etycznych obozów w książce Teichman obarczona jest wieloma poważnymi nieporozumieniami. Pomijam już tak fundamentalne błędy jak pomylenie libertynizmu z libertarianizmem (choć za ten błąd odpowiada być może redakcja tłumaczenia polskiego).

Teichman referuje trzy teorie dotyczące najlepszych sposobów zapewnienia przez rządy dobrobytu swoim obywatelom: teorię wolnego rynku, teorię demokracji socjalistycznej i poglądy Zielonych. Oczywiście każdy autor ma prawo wybrać do prezentacji dowolne teorie. Jeśli jednak pisze podręcznik dla studentów, wypada, aby były one mniej więcej reprezentatywne dla głównych stanowisk w polityczno-etycznej debacie.

Tego niestety o książce Teichman powiedzieć nie można. Najlepiej widać to chyba na przykładzie prezentacji „teorii demokracji socjalistycznej” (Anerina Bevana), która wyraża dziwny zlepek poglądów należących do zupełnie różnych nurtów politycznych (niedających się nijak pogodzić, nawet przy założeniu, że dla wydobycia na wierzch etycznych implikacji upraszczamy polityczne rozbieżności). Teoria ta – przynajmniej w tej formie, w jakiej przedstawia ją Teichman – łączy uznanie dla parlamentaryzmu z poglądem, że „wszystkie istotne decyzje odnoszące się do gospodarki narodowej” powinny być podejmowane przez „wybranych przedstawicieli ludu”. Głosi ona zarazem, że tymi „wybrańcami ludu” podejmującymi „wszystkie istotne decyzje” mieliby być socjaldemokraci. Socjaldemokraci tymczasem są jak najdalsi od takich pomysłów. Akceptują oni podstawowe reguły gospodarki rynkowej, zgodnie z którymi istotne decyzje dla gospodarki narodowej podejmuje kapitał – i co najwyżej postulują, aby państwo ingerowało w redystrybucję dochodu narodowego i narzucało kapitalistom pewne ograniczenia w interesie ogólnospołecznym.

Teoria ta łączy zatem sztucznie pewne poglądy socjaldemokratyczne z poglądem komunistycznym, głoszącym, że wszystkie istotne decyzje ekonomiczne powinny być podejmowane przez osoby znajdujące się pod demokratyczną kontrolą.

W historii myśli lewicowej występowały doktryny łączące parlamentaryzm z socjalizmem, jak np. kautskizm. Ich wewnętrzna niespójność, a także rozmaite przyczyny pozateoretyczne, uniemożliwiły powstanie jakiegokolwiek trwałego programu politycznego, który byłby wyrazem takiego stanowiska.

Jeżeli jednak Teichman pragnęła zbadać etyczne implikacje poglądu, że istotne decyzje ekonomiczne powinny znajdować się pod demokratyczną kontrolą, powinna była wyodrębnić jeszcze jeden obóz polityczno-etyczny, obóz demokracji ekonomicznej, w ramach którego znaleźliby się zwolennicy, z jednej strony, komunizmu (myśli Marksa, Lenina, Trockiego itd.), a z drugiej, anarchosyndykalizmu (i innych odmian lewicowego anarchizmu), a być może również niektóre odmiany lewicowego reformizmu.

Jakkolwiek również tak skonstruowany obóz nie poddawałby się jakiegś gruntownej syntezy, to jednak można by wyodrębnić pewne wspólne cele (takie jak społeczeństwo bezklasowe i bezpaństwowe), spajające ten obóz dla potrzeb etyczno-politycznej debaty.

Wtedy dałoby się porównać poglądy zwolenników demokracji ekonomicznej z poglądami socjaldemokratycznymi, zgodnie z którymi lewicowe ideały nie wymagają dla swojego urzeczywistnienia żadnej demokracji ekonomicznej. Miałoby

to niewątpliwe istotne zalety, chociażby ze względu na fakt, że taka debata obecnie realnie się toczy. Nowym impulsem ożywiającym tę debatę było powstanie masowego ruchu antyglobalizacyjnego, w ramach którego ścierają się zwolennicy komunizmu (trockiści) ze zwolennikami poglądów „klasycznie” socjaldemokratycznych (trzeba tu podkreślić, że główny nurt współczesnej socjaldemokracji odszedł daleko od poglądów „klasycznie” socjaldemokratycznych).

Podsumowanie

Główna wada książki Teichman to prymitywizm argumentacji. Nie jest to tak rażące, gdy autorka rozprawia się ze stanowiskami jednostronnymi czy absurdalnymi, takimi jak np. egoizm. Inaczej jest jednak w przypadku stanowisk, które są dość mocno ugruntowane w tradycji filozoficznej. Takim stanowiskiem jest chociażby sam utylitaryzm. Mimo iż utylitaryzm jest głównym przedmiotem ataku *Etyki społecznej*, całą antyutyliarystyczną argumentację Teichman sprowadzić można w istocie do trzech punktów:

- stosowanie utyliarystycznego rachunku korzyści (jako kryterium oceny i planowania naszych czynów i zasad) nastręcza „techniczne” problemy²;
- założenia utylitaryzmu są sprzeczne z fundamentalnymi zasadami humanizmu Teichman (z zasadą świętości ludzkiego życia i z zasadą praw przyrodzonych);
- utylitaryzm zachęca do czynów niesprawiedliwych, ale przynoszących ludziom szczęście.

Czy powyższe punkty uzasadniają mocną tezę, że „utyliaryzm to bagno”? Ocenę pozostawiam czytelnikowi.

O prymitywizmie argumentacji świadczy również przypisywanie różnym stanowiskom fałszywych konsekwencji (wynikających jedynie z pewnych *założeń* filozoficznych, przypisanych tym stanowiskom przez autorkę). Tak więc np. stanowisko „pro choice” w debacie aborcyjnej wywodzi Teichman z pewnych abstrak-

² Punkt ten - wspierający się na dość banalnej konstatacji, że nie zawsze można przewidzieć skutki naszych działań i że trudno jest mierzyć ludzkie szczęście – sam w sobie ma strukturę utyliarystyczną.

Nie wynika to jednak z tego, że Teichman usiłuje poddać utylitaryzm jakiejś krytyce immanentnej, ale raczej z tego, że utylitaryzm jest stanowiskiem na tyle zakorzenionym w zdrowym rozsądku, że nawet jego krytycy zmuszeni są do nieświadomego stosowania utyliarystycznych argumentów jako najbardziej trafiających do przekonania. Broniąc stanowiska Teichman, można by powiedzieć, że argumenty z pierwszego punktu nie tyle odwołują się do utyliarystycznego kryterium użyteczności i skuteczności, ile podważają samą możliwość utylitaryzmu jako postawy etycznej. Taka interpretacja czyniłaby jednak stanowisko Teichman jeszcze mniej przekonującym, skoro oczywiście jest, że wielu ludzi wartościuje, ocenia itd. zgodnie z kryterium utyliarystycznym, które wydaje im się „życiowe” i naturalne. To, że wielu ludzi wartościuje w sposób utyliarystyczny, nie świadczy oczywiście, że jest to postawa *sluszna*. Z pewnością jednak jest to postawa *możliwa* i stosowana.

cyjnych rozważań nad właściwościami osoby ludzkiej. Następnie z tychże założeń (na temat osoby ludzkiej) wyciąga konsekwencję, że wolno zabijać niemowlęta itd.

Inną, ale nie mniej poważną, wadą tej pracy – rozpatrywanej jako prezentacja określonego stanowiska filozoficznego – jest płytkość proponowanej przez autorkę wersji humanizmu. Ostatecznie cały humanizm Teichman koncentruje się na obronie dwóch zasad. Brakuje w nim zarówno jakiegś głębszej koncepcji człowieka, jak i konkretnych rozwiązań praktycznych, zmierzających do humanizacji naszego społecznego bytu.

Florian Nowicki

ARYSTOTELES CZY WITTGENSTEIN:
ROZDROŻA WSPÓŁCZESNEJ ETYKI

Duncan Richter *Ethics after Anscombe. Post "Modern Moral Philosophy"*, Dordrecht; Kluwer Academic Publishers 2000, XI + 173 strony.

W pierwszej połowie XX wieku dyskusje dotyczące filozofii moralnej, które toczyły się na gruncie filozofii anglojęzycznej, koncentrowały się zwłaszcza wokół podstawowego sporu pomiędzy utylitaryzmem lub, szerzej, konsekwencjalizmem a różnymi wersjami kantowskiej lub neokantowskiej deontologii. Język tych debat posługiwał się terminami *obowiązku*, *korzyści*, *użyteczności*, *powinności*, *słuszności* i *racjonalizacji działania*. Wiele zamieszania spowodował opublikowany w 1958 roku w czasopiśmie "Philosophy" artykuł Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy*. Znaczenie tego artykułu jest tak duże, że mówi się nawet o nowej erze w etyce spowodowanej Anscombiańskim zwrotem.

W taki też sposób patrzy na współczesną analityczną filozofię moralną Duncan Richter – autor omawianej tu książki. Podkreślając zasadniczą rolę, jaką odegrał artykuł Anscombe, cytuje Kurta Baiera, który nazwał ten tekst „szeroko dyskutowanym i ogromnie podziwianym”, i Petera Wincha, który nawiązując do głównych tez artykułu, nazwał je „ogromnie wpływowymi w filozofii moralnej”. Richter przypomina, że tezy Anscombe sprowadzały się zasadniczo do trzech: (1) należy zaprzestać uprawiania filozofii moralnej aż do czasu wypracowania odpowiedniej psychologii moralnej; (2) większość pozornie ważnych koncepcji moralnych (np. *obowiązek moralny* czy moralne znaczenie terminu *powinien*) jest nieściśła i niekoherentna; (3) cała nowożytna filozofia moralna (od czasów J.S. Mill'a i H. Sidgwicka) jest jednorodna i mało oryginalna, a wszelkie różnice pomiędzy autorami są mało znaczące.

Zdaniem Richtera te tak radykalne twierdzenia są wynikiem wpływu, jaki miała na Anscombe filozofia Wittgensteina – zwłaszcza jego sceptycyzm – co do możliwości uprawiania etyki, który wynikał z uzależnienia problemów etycznych od analiz językowych. Widać to zwłaszcza w drugiej z przytoczonych powyżej tez,

w której Anscombe domaga się odrzucenia etycznych koncepcji *obligacji, obowiązku i powinności*, gdyż są one przeżytkami i derywacjami wcześniejszych koncepcji etyki, które przestały już obowiązywać. Większość pojęć moralnych wywodzi się, jej zdaniem, z dawniejszych koncepcji etycznych, w których przyjmowano boskie prawo, prawa natury bądź jakiś absolutny werdykt. Dzisiaj pojęcia te nie posiadają wyraźnie określonego znaczenia, ponieważ utraciły podstawy umożliwiające koherentne ich użycie w ramach określonej koncepcji, zakładającej absolutne prawo czy też jakiegoś boskiego prawodawcę. Próby wyprowadzenia tych podstaw z norm społecznych czy też z subiektywnych przeżyć i doświadczeń człowieka są zgubne i pozbawione znaczenia. Jedynym wyjściem jest próba myślenia o etyce bez pomocy tych pojęć, czyli powrót do klasycznej koncepcji etyki w wydaniu Arystotelesa. Jak bowiem zauważa Richter: „Arystoteles nie miał żadnych terminów na oznaczenie niesłuszności lub bezprawia w jakimś *absolutnym* lub *moralnym sensie*” (s. 4).

Jednak neoarystotelesowska orientacja prezentowana przez Anscombe wiąże się ściśle z jej uzależnieniem od Wittgensteina, którego była uczennicą i kontynuatorką jego badań. Zdaniem Richtera jest nawet tak, że tezy sformułowane przez Anscombe mogą być w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy są rozważane nie w odniesieniu do Arystotelesa, lecz w ścisłym związku z tradycją Wittgensteina. Sam Wittgenstein napisał o etyce bardzo mało, ale całość jego dzieła ma wyraźny wymiar etyczny i religijny. Początkowo był zdania, że nie ma żadnej nadziei, aby można było poprawnie filozofować na tematy etyczne. Uważał więc, że filozofia moralna jest niemożliwa w praktyce i sprzeczna w pojęciu (porównaj 1. tezę Anscombe). Niemniej jednak chociaż nie wierzył w żadną możliwość uzasadniania twierdzeń etycznych, to próbował wiązać etykę ze słusznym życiem i postrzeganiem świata jako cudu danego od Boga. Bo chociaż o etyce nie można nic powiedzieć, to moralność może być kwestią postawy i sposobu życia. Nie jest to jednak kwestia faktów czy argumentów, toteż filozofia nie ma tu nic do zrobienia. Ale choć o etyce należy milczeć, nie oznacza to, że nie można próbować etycznego życia. Etyka w sensie filozofii moralnej jest dla Wittgensteina niemożliwa, jednak etyka w sensie moralności czy etycznej postawy praktycznej jest nie tylko możliwa, ale nawet wymagana.

Anscombe zastosowała podejście Wittgensteina do analiz pewnych ważnych pojęć moralnych i przedstawiła szereg zarzutów wobec takiego myślenia o moralności, jaki prezentowały utylitaryzm i deontologia.

Richter w pierwszej części swojej książki śledzi zwłaszcza teoretyczne konsekwencje wynikające z krytyki przeprowadzonej przez Anscombe. Skupiając się na autorach uprawiających etykę w nurcie postwittgensteinowskim, stara się udzielić odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób można uprawiać dzisiaj filozofię moralną?

Pierwszym autorem, na którym skupia swoją uwagę, jest Sabine Lovibond, reprezentująca stanowisko *realizmu moralnego*, podkreślającego zwłaszcza istnienie faktów moralnych w rzeczywistym świecie. W prezentacji Richtera poglądy

Lovibond są reakcją na ostre przeciwstawienie faktów i sądów o wartościach, które pojawiło się po raz pierwszy u Hume'a (utrzymywał on, iż z twierdzeń o faktach nie może nigdy logicznie wynikać żadna konkluzja o wartościach moralnych). Wykorzystuje ona zapożyczoną od Wittgensteina ekspresjonistyczną teorię języka, wedle której myśl jest nieoddzielna od jej lingwistycznego pośrednika. W świetle tej teorii wydaje się, iż pomiędzy faktami i wartościami moralnymi istnieje liniowe kontinuum i – wbrew temu, co sądził Hume – nie ma możliwości pojawienia się żadnego pęknięcia. Świat może być widziany jako fizyczny lub jako moralny i możemy go w koherentny sposób opisywać przy użyciu języka zarówno faktualnego, jak i oceniającego. Dyskurs moralny jest bowiem włączony w świat, a wszystkie twierdzenia deskryptywne mają równocześnie swój ekspresywny wymiar (choć ekspresywny kontekst niektórych z nich jest minimalny). Język jest kompetentny nie tylko w opisywaniu faktów, ale również w wydawaniu sądów moralnych i wyrażaniu moralnego myślenia. Dostyc problematyczne dla Richtera wydaje się jednak główne założenie Lovibond o jednowymiarowości i homogeniczności języka oraz jej tłumaczenie etyki w oparciu o tłumaczenie natury języka.

Innym przykładem takiego podejścia omawianym przez Richtera jest *dialektyczna* koncepcja etyki Renforda Bambrougha. Etyka w ujęciu Bambrougha odznacza się cechami bardzo podobnymi do logiki; jest bowiem jak logika obiektywna i wyrażalna w sądach. Sądy moralne są efektem myślenia i wspólnej dyskusji, a więc mają dialektyczny charakter. Opierają się na podzielanych przez wszystkich ludzi reakcjach i sposobach zachowania. Dylematy etyczne są w zasadzie rozwiązywalne, gdyż możemy odwołać się do obiektywnej podstawy, którą jest wspólna ludzka natura. Wątpliwość Richtera budzi jednak fakt, czy rzeczywiście etyka jest tak podobna do logiki, jak zakłada to Bambrough, a także czy teoretyczna możliwość rozwiązania wszystkich dysput moralnych jest również możliwa do zrealizowania w praktyce. Jego zdaniem, jak u Lovibond sąd moralny zależy od rozpoznania obiektywnych faktów, tak u Bambrougha zależy on bardziej od dyskusji i poprawności rozumowań. Dlatego Lovibond mówi więcej o patrzaniu, a Bambrough o myśleniu i debatowaniu.

Richter uważa jednak, iż próby wittgensteinowskiej filozofii moralnej wyrażone przez tych autorów zawodzą i należy się zwrócić do alternatywnych koncepcji etyki. Taką propozycją jest neoarystotelesowska etyka cnót, którą Richter omawia na przykładzie Rosalinde Hursthouse. Przedstawiona przez nią teoria etyczna kładzie główny akcent nie na intencję czy skutek czynu, lecz na cechy charakteru, czyli cnoty etyczne, które posiada sprawca moralnego działania. Jednak trudności, jakie się tutaj pojawiają, związane są z dokładnym ustaleniem, jakie to cechy charakteru są cnotami oraz w jaki sposób podmiot moralny nabywa określonych cnót. Ponadto Richter zgłasza wątpliwość, czy rzeczywiście przełożenie terminów deontologii i kosekwencjalizmu na słownik Arystotelesa i propagowanie etyki cnót wydaje się lepsze. „Czy – jak pisze – nie możemy używać w etyce języka cnót i wad, do którego wydaje się skłaniać Anscombe, kiedy pochwała np.

używanie raczej takich terminów jak *niesprawiedliwy* czy *nieuczciwy* niż potencjalnie nieściślego terminu *niesłuszny*, bez przyjmowania jakiejś formy etyki cnót?” (s. 57). Odpowiedź Richtera na te pytania jest twierdząca. Istnieją bowiem, jego zdaniem, podejścia do etyki, które wykorzystują język cnót bez przyjmowania neoarystotelesowskiej teorii cnoty. Podejścia te we współczesnej etyce analitycznej określa się mianem *antyteorii*, a jej najważniejszymi przedstawicielami są I. Murdoch, Ch. Taylor i C. Diamond.

Autorzy ci wychodzą od przekonania, że współczesna filozofia moralna nie powinna koncentrować się tylko na samych sądach i decyzjach moralnych ani na filozoficznych standardach argumentacji moralnej, gdyż efektem tego jest behawioralna i utylitarna koncepcja człowieka jako moralnego sprawcy. Do moralnego działania potrzebujemy również *uwagi* skoncentrowanej na otaczającym nas świecie, która wymaga *odwagi* i *sympatii* (Murdoch). Jednak *uwaga* ta nie powinna być czysto obiektywnym nastawieniem wobec świata, lecz dynamiczną postawą osiąganą przez *artykulację* i *autoekspresję* (Taylor). Toteż moralny pogląd na świat lepiej ukazuje literatura piękna niż filozofia, gdyż dobra literatura może rozszerzyć wyobraźnię moralną i lepiej perswadować zachowania moralne, ponieważ posługuje się konkretnym, a nie tylko, jak etyka, abstrakcyjnym przykładem (C. Diamond, M. Nussbaum). Nie jest to przy tym atak na racjonalność filozofii i ucieczka w subiektywność artystycznej fikcji, gdyż literacka perswazja jest również racjonalna i zorientowana na prawdę, a przy tym poszerza, często bardzo teoretyczne nastawienie etyki o elementy *wyobrażeniowe*, *odczuciowe* i *wrażliwościowe*. Daje to nowe perspektywy dla mówienia o moralności. Autorzy ci, zdaniem Richtera, odrzucają typowe teorie etyczne i choć uwzględniają teorię działania wypracowaną przez etykę cnót, to wychodzą poza nią do kwestii *uwagi*, *wyobraźni* czy *autoekspresji*. Idee te oferują, ich zdaniem, bogatszy i bliższy potocznemu doświadczeniu słownik moralny, a zatem dają to, o co upominała się Anscombe (krytyczne spojrzenie na różne słowniki i metody uprawiania filozofii moralnej), jak również to, na co wskazywał Wittgenstein (konfrontację z konkretnymi problemami moralnymi). Zdaniem Richtera podejście takie nie potrzebuje być związane z żadną neoarystotelesowską teorią cnót. „Zdaje się, że jest to sposób uprawiania filozofii moralnej, który jest dostępny nawet dla tych, którzy są przekonani, że Anscombe ma rację. (...) Możemy bowiem podzielać zatroskanie cnotą wyrażone przez Arystotelesa, Anscombe i Hursthouse, bez konieczności aprobowania teorii cnót z towarzyszącymi jej problemami. Możemy mieć cnotę bez teorii” (s. 72).

Drugą część książki Richter poświęca pokazaniu, w jaki sposób takie antyteoretyczne podejście ma zastosowanie w praktyce. Przechodząc do problemów etyki stosowanej, stwierdza on, że właśnie w próbach poznania i zrozumienia konkretnych faktów etycznych sprawdza się najlepiej praktyczność i realistyczność etyki. Jako przykłady służą mu trzy zagadnienia: samobójstwo, aborcja i prawa zwierząt, które jego zdaniem stanowią centralne kwestie dzisiejszej filozofii moralnej.

Podjmując zagadnienie samobójstwa, można, według Richtera, wyróżnić dwa modelowe podejścia. Pierwsze z nich nazywa on stanowiskiem humanistyczno-racjonalistycznym i omawia w oparciu o artykuł R. Brandta *The Morality and Rationality of Suicide*. Zaprezentowane tam utylitarystyczne podejście traktuje decyzję o samobójstwie jako rezultat rachunku użytecznościowego, w którym opierając się na racjonalnej kalkulacji wylicza się, że suma korzyści z dalszego życia i oczekiwań wobec przyszłości jest niższa niż suma spodziewanych cierpień i niewygód. Zatem o tym, czy życie jest warte przeżycia, decyduje matematyczna procedura, która dla Brandta jest paradygmatem racjonalności. Toteż popełnienie samobójstwa jest racjonalne (tzn. nie jest moralnie naganne ani niesłuszne) co najmniej w przypadkach nieuleczalnych chorób, przewlekłego i nieusuwalnego bólu, psychicznego cierpienia, w odpowiedzi na głęboką depresję czy nieusuwalną frustrację itp. Ale Brandt, zdaniem Richtera, koncentrując się na racjonalnym wyborze, pomija jednak istotne znaczenie uczuć, będących częstym motywem samobójstw, zwłaszcza w stanach desperacji, rozpacz, wielkiego bólu, depresji i frustracji. Redukuje on przy tym człowieka do racjonalnie funkcjonującej maszyny, podejmującej najważniejsze egzystencjalnie decyzje w wyniku matematycznych obliczeń.

Konkurencyjne wobec stanowiska humanistyczno-racjonalistycznego jest stanowisko religijne, najbardziej precyzyjnie zaprezentowane współcześnie przez G. Chestertona w dziele *Ortodoksja*. Idąc za św. Tomaszem (choć Kant miał w tym względzie bardzo zbliżone poglądy), Chesterton uważa, że życie jest darem Bożym, toteż samobójstwo zawsze jest naganne i nic go nie usprawiedliwia, podobnie zresztą jak zabójstwa. Skoro bowiem człowiek nie jest panem własnego życia, to każde samobójstwo jest zbrodnią. Inaczej mówiąc, gdyby człowiek mógł decydować o swoim życiu, to mógłby także decydować o życiu innych. Richter uważa jednak, że to stanowisko sprowadzające samobójstwo do zabójstwa jest ślepe na konkretne okoliczności, podporządkowując ogólnej regule wyraźne różnice pojawiające się w motywach różnych samobójstw. Jednakże pomimo tego, że Richter nie jest zadowolony z żadnego z prezentowanych rozwiązań, to nie proponuje on nic w zamian. „Moim celem – pisze – nie było osądzenie, czy samobójstwo jest *śluszne czy niesłuszne*, ani też, czy jest *dozwolone*, ale zbadanie różnych sposobów myślenia na jego temat. Mam przy tym nadzieję, że pokazałem różne dobre racje dla odrzucenia samobójstwa, a być może także pewne możliwe usprawiedliwienia dla niego, o ile samobójstwo ich potrzebuje. Ale przede wszystkim mam nadzieję, że pokazałem, czego potrzeba, aby zrozumieć, czym samobójstwo jest i co oznacza” (s. 92). To zrozumienie, jego zdaniem, powinniśmy czerpać bardziej z literatury, poezji, własnego doświadczenia i własnej wyobraźni niż z abstrakcyjnych rozważań filozofii.

Dyskutując problem aborcji, Richter również przedstawia najpierw dwa konkurencyjne podejścia, a następnie podejście pośrednie, do którego on sam najbardziej się skłania. Stanowisko liberalne (M.A. Warren, J.J. Thompson, M. Tooley) koncentruje się zwłaszcza na kwestii ludzkich praw i uprawnień. Zakłada się,

że płód nie posiada żadnych praw, gdyż jest on osobą ludzką jedynie w sensie potencjalnym, a tylko rzeczywiste osoby mogą być podmiotami prawa. Toteż usunięcie ciąży jest dozwolone, a zabicie noworodka jest przestępstwem. Jednak nawet gdybyśmy płód uznali za osobę ludzką, to i tak w pewnych przypadkach aborcja mogłaby być dopuszczalna, gdyż w sytuacji gdy matka i płód posiadają takie samo prawo do życia i dzielają wspólne ciało (matki), to tylko sama matka może podjąć decyzję i płód może być legalnie usunięty. Konkurencyjne stanowisko katolickie (J. Finnis) zamiast akcentować prawa, koncentruje się na osobie, na świętości i wartości ludzkiego życia. Toteż aborcja jako podejście wrogie życiu jest w tym ujęciu zasadniczo niedopuszczalna. W skrajnych wypadkach, gdy stajemy przed koniecznością wyboru, stosuje się doktrynę podwójnego skutku i zasadę większego dobra.

Zdaniem Richtera ani podejście *pro-choice*, ani *pro-life* nie rozwiązuje wszystkich trudności, a oba dzielą błędne rozumienie ludzkiej osoby jako wartości podstawowej, która posiada przede wszystkim albo dar wolności, albo dar życia. Rozwiązanie tych trudności oraz perspektywę wnoszącą głębsze intuicje, pozwalające zrozumieć argumenty obu stron, przedstawia stanowisko pośrednie, zaprezentowane przez R. Dworkina w książce *Life's Dominion*. Dworkin usiłuje połączyć przekonanie o tym, że płód ma prawo do życia, z przekonaniem, że kobieta posiada prawo wyboru. Wynika to z przekonania, że płód, który nie jest jeszcze świadomy i nie posiada żadnych uczuć czy pragnień, nie może posiadać też żadnych interesów, a zatem nie posiada również żadnych praw. Aborcja nie jest więc nigdy skierowana przeciwko prawom czy interesom płodu. Toteż decyzja o aborcji powinna być w każdym przypadku pozostawiona matce, która jest jedyną osobą bezpośrednio zainteresowaną wyborem i zyskuje również bezpośrednio korzyści z dobrze podjętej decyzji. Żaden ogólny konsensus czy sformułowanie ogólnej zasady nie jest w tym przypadku możliwe, gdyż decyzja jest zawsze związana z konkretną osobą i jej interesami. Pozostaje tu tylko zapytać, dlaczego Richter skłaniając się do tego stanowiska, nie odwołuje się do zwyczajnych ludzkich uczuć, o które tak apelował przy omawianiu samobójstwa i do których powróci przy omawianiu kolejnej kwestii. Jakże daleko ta subiektywistycznie zorientowana etyka sytuacyjna Dworkina-Richtera odeszła od jednoznacznie ortodoksyjnego katolicyzmu, prezentowanego w tych kwestiach przez Anscombe...

Kolejne zagadnienie prezentowane przez Richtera dotyczy wegetarianizmu i praw zwierząt. Radykalnie nowe podejście zajmuje tu P. Singer – lider ruchu na rzecz praw zwierząt. W jego ujęciu podejście przedkładające interesy jednego gatunku nad inne (*specieicism*) jest takim samym przesądem jak rasizm czy seksizm. Nie istnieją żadne przeszkody, aby zasady powszechnej równości nie zastosować międzygatunkowo. Należy zatem mieć taki sam respekt dla życia ludzkiego, jak i dla zwierzęcego. Zwierzęta bowiem mają takie samo prawo jak ludzie, aby unikać niepotrzebnego cierpienia, chronić się przed zabijaniem i eksperymentami naukowymi. Wynika z tego, że zwierzęta, tak jak ludzie, powinny posiadać prawa, gdyż posiadają interesy (a przynajmniej jeden, aby unikać cierpienia i do-

świadczą przyjemności). Utylitarystyczny punkt widzenia (przyjemność–ból), który przyjmuje Singer, formułuje kwestię vegetarianizmu w sposób bardzo ostrożny: produkcja mięsa jest naganna tylko wówczas, gdy wywołuje niepotrzebne cierpienie, nie ma jednak żadnego problemu, gdy zwierzęta są zabijane bez bólu, gdyż życie nie przedstawia wartości samo w sobie, lecz tylko ze względu na funkcję przyjemności i bólu.

Głównym oponentem wobec poglądów Singera jest, zdaniem Richtera, M. Leahy. W książce *Against Liberation*, wspierając się filozofią Wittgensteina, proponuje on powrót do zwyczajnego zdroworozsądkowego myślenia o moralności. Jego zdaniem wyższość ludzi nad zwierzętami przejawia się w tym, że używają oni języka, co jest oczywistą oznaką racjonalności. Dzięki językowi (i myśleniu opierającemu się na użyciu języka) ludzie posiadają koncepcję bólu, której przypisywanie zwierzętom jest zwyczajnym antropomorfizmem. Zatem koncepcja bólu (i cierpienia) ma swoje pierwotne zastosowanie do człowieka. Wynika z tego, że nie każdy ból ma znaczenie moralne. Obrona vegetarianizmu na gruncie praw zwierząt i teorii równości gatunków może mieć takie konsekwencje, że nie będzie żadnej widocznej różnicy pomiędzy bezbolesnym zabiciem kurczaka a usunięciem niechcianej ciąży czy dokonaniem eutanazji na niedorozwiniętym dziecku. Podobnie jak w poprzednich przypadkach Richter szuka rozwiązania pośredniego, które znajduje w poglądach Cory Diamond. Jej poglądy na temat vegetarianizmu opierały się zarówno na podobieństwach, jak i na różnicach pomiędzy ludźmi i zwierzętami. Podobieństwa nie są jednak biologiczne (jak chce Singer), ale moralne i egzystencjalne. Ludzie to „starsi bracia” dla zwierząt, które są naszymi „towarzyszami w stworzeniu”. Na tej podstawie można konstruować argument wegetariański, nie posiłkując się jednak abstrakcyjnymi zasadami i teoretycznymi konstrukcjami, lecz odwołując się do codziennego doświadczenia w bliskości zwierząt domowych i uczucia, które ich wierność w nas wzbudza.

Konkludując, można powiedzieć, że Richter szukając nowych dróg w etyce, usiłuje połączyć humanistyczny racjonalizm z konserwatywnym emotywizmem. Uważa bowiem, że zmiana terminologii w debacie etycznej pociąga również zmianę formy tej debaty. Uprawianie filozofii moralnej winno być czynione w kontakcie z realnym życiem, w którym zatroskanie i zagubienie stają się bardziej centralne i pozwalają lepiej ukazać złożoność i różnorodność fenomenów moralnych. Toteż Richter zgadza się z Wittgensteinem, utrzymującym, że przedmiot etyki nie może być precyzyjnie zdefiniowany, gdyż istnieją tylko pewne problemy praktyczne, które są w oczywisty sposób etyczne z natury. Możliwy wydaje się zatem taki tylko sposób podejścia do filozofii moralnej, który skupia się na konkretnych zagadnieniach praktycznych. Książka Richtera podejmując próbę konfrontacji krytycznego studium głównych zagadnień etycznych z konkretnym badaniem zagadnień praktycznych, usiłuje pokazać, że tzw. etyka stosowana jest jedynym możliwym sposobem uprawiania etyki dzisiaj. Wydaje się, że ta teza nie wynika z intencji samej Anscombe, a tacy filozofowie jak A. MacIntyre i P. Foot (o których Richter w ogóle nie wspomina) pokazali, że jest możliwa neoarystote-

lesowska etyka cnót, którą Anscombe wyraźnie sugerowała. Richter głównym bohaterem swojej książki uczynił jednak Wittgensteina. Twierdzi bowiem, że chociaż Wittgenstein mało mówił o etyce *explicite*, to całe jego dzieło jest motywowane etycznie, a problemy, jakie podniosła Anscombe w *Modern Moral Philosophy*, zwłaszcza szczególne zainteresowanie słownikiem moralności, były sugerowane wcześniej w jego pismach. „Prawdę powiedziawszy – pisze – książka ta mogłaby być zatytułowana *Ethics after Wittgenstein*, gdyż książka z takim tytułem mogłaby w całości ująć wszystkie zagadnienia, które poruszyłem tutaj, w szczególności zaś w obszarze metaetyki” (s. 146).

Robert Mordarski

JÜRGEN HABERMAS – OŚWIECENIE W POSZUKIWANIU
NOWEGO JEZYKA

J. Habermas *Teoria działań komunikacyjnych*, tom I, przeł. Andrzej M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, 670 stron.

J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, 437 stron.

Bez wątpienia myśl społeczna Oświecenia stanowi nadal jeden z najbardziej intrygujących tematów współczesnych sporów filozoficznych. Z tym że trzeba od razu dodać: spory te mają wybitnie jednostronny charakter. Oznacza to, że cały spadek oświeceniowej filozofii, przekazany nam współczesnym przez historię, podpada dzisiaj pod nieprzebierającą w środkach krytykę. Krytyczne odniesienie do tradycji Oświecenia stało się wręcz wyznacznikiem współczesnej filozofii, o ile nie legitymacją upoważniającą do zawodowego filozofowania.

Krytyka myśli oświeceniowej rozlega się zatem z wielu rozmaitych, często wrogich sobie nawzajem, ośrodków i szkół filozoficznych. Formacja hermeneutyczna, na czele z Heideggerem i Gadamerem, nie może wybaczyć Oświeceniowi jego koncepcji uniwersalnego rozumu, samoistnego podmiotu, dyskwalifikacji przesądów, naiwnego dowartościowania „wszystkowiedzącej” nauki. Podobne, aczkolwiek ujmowane na bardziej praktycznym poziomie, oskarżenia formułują współcześni konserwatyści. Krytykują oni oświeceniową ideę emancypacji jako z gruntu rewolucyjną, odrzucają uniwersalistyczny projekt ładu politycznego nieuwzględniający tradycji i lokalnych uwarunkowań życia społecznego, abstrakcyjną wolność jednostki oraz ogólność i wszechobecność prawa stanowionego, które lekceważy potęgę i mądrość obyczajów. Z kolei komunitarianie kwestionują Oświecenie za jego liberalno-indywidualistycznego ducha, który zagraża więziom spajającym ludzkie wspólnoty i budowanej dzięki nim trwałej zintegrowanej tożsamości. Ciekawsze jednak jest to, że od swych oświeceniowych korzeni odcinają się myśliciele tradycyjnie zaliczani do filozoficznej lewicy. Neomarksyści sku-

pieni wokół szkoły frankfurckiej upatrują w racjonalności oświeceniowej źródła faszyzmu, a także kulturowej alienacji człowieka, realizującej się w instrumentalnej praktyce późnego kapitalizmu. Analogiczną ocenę Oświecenia znajdujemy u postmodernistów, takich jak chociażby Bauman, którzy obwiniają oświeceniową koncepcję rozumu za totalitarny bilans historii XX wieku. Postmodernistyczna krytyka wytyka filozofii oświeceniowej jej niebezpieczne roszczenia do transkulturowej i ahisterycznej uniwersalności, nadmierne przywiązanie do matematycznej wizji świata i społeczeństwa oraz absolutystyczną koncepcję prawdy. Również liberałowie zdają się dystansować od swoich oświeceniowych źródeł. Widać to chociażby u Isaiaha Berlina, który wyjątkowo dobitnie podkreśla, iż nie można już utrzymać utopijnej wizji społeczeństwa nowoczesnego, w której wszelkie wywodzące się z oświeceniowego projektu politycznego wartości (wolność, równość, sprawiedliwość) dałyby się harmonijnie powiązać. Można zasadnie przyjąć, że Berlinowskie rozróżnienie wolności negatywnej i pozytywnej wraz z obroną tej pierwszej pokrywa się z rozróżnieniem na swobodę możliwości działania i emancypację, która z racji swych ambicji cechuje się nieredukowalną pozytywnością.

W przeciwieństwie do wyżej scharakteryzowanej kondycji współczesnej filozofii politycznej Jürgen Habermas zarówno w *Teorii działań komunikacyjnych*, jak w niedawno wydanym *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* podejmuje śmiałą próbę odbudowania autorytetu „niedokończonego projektu” Nowoczesności. Dlatego obydwie książki Habermasa można łącznie odczytać jako apologię i kontynuację tradycji Oświecenia. Nie jest to jednakże bezkrytyczna afirmacja czy epigońska powtórka tez osiemnastowiecznej filozofii. W propozycji intelektualnej Habermasa wyraźnie przejawia się wysiłek wzbogacenia filozoficznej treści projektu Oświecenia i wypracowania jego nowej formuły.

W centrum rozważań Habermasa sytuuje się problem racjonalności. Tym samym autor *Teorii działań komunikacyjnych* wpisuje się w tradycję europejskiego racjonalizmu, sięgającą swymi korzeniami greckiej refleksji filozoficznej. Jego identyfikacja z europejską cywilizacją racjonalizmu staje się tym bardziej widoczna, gdy stwierdza na wstępie, że „podstawowym tematem filozofii jest rozum”. Traktuje zatem europejskie doświadczenie filozoficzne jako kulturową samorefleksję, której celem jest zrozumienie podstaw świata zachodniego, ukształtowanych wokół idei rozumu. Habermasa interesuje jednakże nie tyle metafizyczny czy naukowy, co społeczny wymiar owej idei. Analizuje i bada rozumność świata ludzkiej praktyki. Innymi słowy traktuje on racjonalność jako cechę naszych codziennych praktyk i społecznych instytucji. To skupienie się na społecznym kształcie rozumności nie oznacza tylko prostego wyodrębnienia i określenia przedmiotu własnych dociekań, ale wskazuje na oryginalną kontynuację myśli Karola Marksa. To przecież autor *Kapitału* – zdaniem Habermasa – dokonał zasadniczego przełomu w nowoczesnej filozofii, który polegał na zastąpieniu Hegłowskiego pojęcia *samowiedzy*, urzeczywistniającej się w myśleniu spekulatywnym (tzn. w filozofii ducha absolutnego), kategorią *praktyki* społecznej. W ten sposób Marks

przewycięzył tradycję idealizmu poprzez zaproponowanie w jego miejsce specyficznie rozumianego materializmu, który nie był prostą kontynuacją jego osiemnastowiecznego poprzednika. Oświeceniowi materialści traktowali swoją doktrynę jako teorię ontologiczną; materia była dla nich wiecznotrwałą (ahistoryczną) substancją, która stanowiła ostateczną podstawę wszelkiego bytu. Inaczej postępuje Marks, który pojmuje materię raczej jako substancję stosunków społecznych, zmiennych w czasie i rozwijających się w historii. A zatem rozumie ją jako uhistoryczniony przedmiot tej wyróżnionej praktyki, jaką jest wedle niego *praca*, która stanowi podstawę wszelkiej racjonalności i kultury w ogóle. Habermas zapożycza od Marksa myślenie w kategoriach praktyki, ale inaczej ją pojmuje. Aby zrozumieć odmienny sens, jaki przypisuje on pojęciu praktyki społecznej, trzeba pokazać, w jaki sposób wyróżnia dwa typy racjonalności.

Fundamentalnym rozróżnieniem, jakie przeprowadza Habermas, jest oddzielenie racjonalności instrumentalnej od komunikacyjnej. Miarą racjonalności instrumentalnej jest – jak pokazał to Max Weber – dopasowanie adekwatnych środków do wyznaczonych celów. Dotyczy ona tych ludzkich działań, które swój przedmiot traktują manipulacyjnie, to znaczy zawsze i tylko jako środek do realizacji własnych projektów. W jej zakres wchodzi te czynności, za pośrednictwem których człowiek odnosi się do szeroko rozumianego świata obiektywnego lub też innych ludzi w ten sposób, aby wywołać pożądane, ze względu na określone cele, skutki. A zatem racjonalność instrumentalna rządzi się normą wymiernej, rzecz można technicznej, skuteczności. Jako jej wzorcowe przykłady Habermas wymienia ludzką pracę, w wyniku której przyroda, na drodze działań technicznych, zostaje przekształcona odpowiednio do ludzkich potrzeb. Odmianą racjonalności instrumentalnej są również czynności poznawcze, które zakładają przedmiotowe odniesienie człowieka do obiektywnie istniejącego świata, traktowanego tu jako ogół faktów. W obszarze stosunków społecznych wiąże się ona z praktykami, których uczestnicy nie postrzegają siebie wzajemnie jako cele same w sobie, lecz jako obiekty uwarunkowane przez zewnętrzne względem nich wymogi skutecznego działania i jako istoty kontaktujące się ze sobą dla obustronnych bądź jednostronnych korzyści. Z kolei racjonalność komunikacyjna tyczy się tych wszystkich działań, które zachodzą w środowisku interpersonalnych oddziaływań. Oddziaływania te z kolei cechują się tym, że medium, w jakim one zachodzą, jest język. Tym samym racjonalność komunikacyjna odsyła do tych czynności ludzkich, które wymagają użycia mowy jako niezbędnego środka kontaktowania się i wzajemnego wpływania na siebie podmiotów społecznych, a mówiąc za Habermasem: komunikowania się. Jednakże językowa intersubiektywność nie jest wystarczającym warunkiem, jaki musi spełniać działanie, aby zyskać miano komunikacyjnie racjonalnego. Możemy bowiem wyobrazić sobie takie społeczne praktyki, zachodzące przy użyciu języka, które dopuszczają, a nawet zakładają instrumentalizację interakcji, a zatem takie wpływanie na siebie podmiotów, które traktują się w kategoriach środków służących realizacji własnych, partykularnych celów. W przypadku takich zinstrumentalizowanych działań język zostaje wykorzystany

„jednostronnie” – to znaczy jako narzędzie przymusu, presji bądź manipulacji. Racjonalność komunikacyjna natomiast wymaga, aby język służył jako mechanizm koordynacji działań jednostek traktujących siebie nawzajem jako autonomiczne podmioty. Taka praktyka społeczna rozwija się na bazie wzajemnie uzgodnionych przekonań, a decyzje, jakie podejmują partnerzy, odzwierciedlają ich wspólnie wypracowany projekt, a nie zewnętrzne wobec nich uwarunkowania.

A zatem Habermas różni się od Marksa tym, że racjonalność ludzkich praktyk rozumie dwoiście, a co z tym związane – odróżnia dwa fundamentalne typy działań społecznych, to znaczy instrumentalne i komunikacyjne. Autor *Kapitału* sprowadza cały sens pojęcia praktyki do rzeczywistości pracy. Habermas obok tej ostatniej wymienia również *interakcję* komunikacyjną. Ale to nie wszystkie różnice. Zdaniem Habermasa praca, z racji przysługującego jej typu racjonalności, jest praktyką nieuchronnie instrumentalną, a zatem taką, w obrębie której człowiek posiada ograniczone możliwości urzeczywistnienia swej wolności. Innymi słowy praca zawiera w sobie niewielki potencjał emancypacyjny. Zauważył to już „późny” Marks, kiedy w trzecim tomie *Kapitału* rozróżnił „królestwo konieczności” związane z pracą i „królestwo wolności” dotyczące reszty ludzkich czynności, które rozszerza się wraz z kurczeniem się tego pierwszego (np. przez skracanie czasu pracy). Marks dokonał tego rozróżnienia, ale – zdaniem Habermasa – nie wyciągnął z niego konsekwencji. Tkwił bowiem, jak określa to Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, w siłach „paradygmatu produkcji”. Paradygmat produkcji to taki sposób myślenia, który przyznaje pracy jako działalności produkcyjnej pierwszeństwo przed wszystkimi innymi rodzajami praktyk społecznych. Co więcej w paradygmacie produkcji wszelkie rodzaje działań społecznych pojmuje się jako formy produkcji, przy pomocy których wytwarzane są wszelkie dobra, znaczenia i sensory, również kulturowe. A zatem pojęcie produkcji obejmuje również takie sfery aktywności jak sztuka czy nauka, a w konsekwencji całość zarówno materialnych, jak i duchowych czynności człowieka. Uznanie prymatu działalności produkcyjnej zakłada, że istotą społecznej praktyki pracy jest wymiana materii pomiędzy społeczeństwem a przyrodą. Habermas uważa, że tak rozumiany paradygmat produkcji wyczerpał się, to znaczy kulturowe formy ludzkiej aktywności nie mogą być sprowadzone do instrumentalnych czynności pracy. Nie można zatem wyjaśnić kultury i tego, co dzieje się „wewnątrz” społeczeństwa (w przeciwieństwie do jego „zewnętrznych” relacji z przyrodą), jako procesów wymiany materii ze światem natury. To, co Marks określił jako bazę – sfera produkcji gospodarczej – i nadbudowę – sfera kultury, polityki, filozofii – stanowią, zdaniem Habermasa, światy względem siebie względnie autonomiczne, które jednakże wzajemnie na siebie wpływają. Tym samym zrywa on z podstawowym dogmatem marksizmu głoszącym zdeterminowanie szeroko rozumianej kultury symbolicznej człowieka przez sferę stosunków pracy i ekonomii. W miejsce „paradygmatu produkcji” Habermas proponuje myślenie o praktyce społecznej w kategoriach działania komunikacyjnego. W tym pojęciu zawierają się te czynności, które mają charakter autoteliczny i dokonują się w tym symbolicznym me-

dium, jakim jest język. Autoteliczność praktyki komunikacyjnej wskazuje na to, że to dopiero w jej obrębie może pojawić się doświadczenie wolności. I jeśli zachodzi tu jakiś proces wymiany, to nie ma on charakteru materialnego, lecz symboliczny; polega on na wzajemnym przepływie znaczeniowych komunikatów. Praca poddana jest sztywnym wymogom racjonalności instrumentalnej, podczas gdy przebieg interakcji komunikacyjnej zależy bezpośrednio od ustaleń jej uczestników. Tutaj zasadą nie są obiektywne wymogi rachunku ekonomicznego, lecz *porozumienie* osiągnięte na drodze dyskusji. Przez porozumienie Habermas rozumie nie negocjacyjny kompromis, który w istocie jest doraźnym uśrednieniem interesów i jako taki stanowi efemeryczną podstawę dla działania, ale rzeczywisty i niewymuszony konsens oparty na racjonalnych zasadach argumentacji.

Tym samym Habermas odwołuje się do nowożytnej teorii kontraktu społecznego, wedle której wszelkie działanie społeczne, aby zyskać swą prawomocność, musi opierać się na intersubiektywnej umowie, i to takiej, która zakłada wolność i równość wszystkich podmiotów biorących w niej udział. Racjonalność komunikacyjna dotyczy zatem tych interakcji, które zachodzą pomiędzy wolnymi i równymi obywatelami świata społecznego. Aby jednakże zyskać taką wolność i równość, niezbędną dla prawdziwie racjonalnego działania, jednostki muszą być wolne od wszelkich form przemocy, przez którą można byłoby na nich wymuszać określone postawy i zachowania. Przemoc bowiem, jak uczył J.J. Rousseau, jest tym czynnikiem, który unieważnia obywatelską wolność i równość, wprowadzając w ich miejsce prawo silniejszego jako zasadę władzy oraz wiążąc ludzi w stosunki niewolniczego panowania. Habermas szczególnie silnie eksponuje motyw, że wszelki przymus fizyczny uniemożliwia racjonalną organizację ludzkich praktyk. Tym samym przekonuje, że rozum może urzeczywistnić się w działaniach społecznych dopiero wtedy, gdy zostanie z nich usunięta fundamentalnie nie-komunikacyjna przemoc. Jediną rzeczywistą alternatywą dla siły jest językowo wypracowane porozumienie.

W jaki jednakże sposób osiągnięty jest, na drodze komunikacyjnej, ów racjonalny konsens? Punktem wyjścia są tu wysuwane przez mówiące podmioty „roszczenia do ważności”. Są one formułowane przy pomocy zdań czy wypowiedzi, którym wypowiadający je aktorzy społeczni przypisują określoną ważność. Habermas wyróżnia trzy zasadnicze typy idealne „roszczeń do ważności”. Pierwszy z nich dotyczy *prawdziwości* ekspresji językowych, a więc zgodności bądź niezgodności zdań z określonym stanem faktycznym zachodzącym w świecie obiektywnym. Drugi typ ważności przybiera postać roszczeń do *śluszości*. W tym wypadku śluszość formułowanych ekspresji językowych wiąże się z normatywną prawomocnością lub nieprawomocnością określonych praktyk i instytucji życia społecznego. Zgłaszający tego typu roszczenia podmiot kwestionuje bądź aprobuje normy regulujące określoną dziedzinę interakcji społecznych bądź też ich postulowane projekty. Roszczenie do śluszości dotyczy tego wszystkiego, co jest lub być powinno w przestrzeni szeroko pojmowanego świata społecznego. Trzeci typ roszczenia tyczy się *szczerości* formułowanych przez jednostki ekspresji języ-

kowych, które zdają relację z ich wewnętrznych, subiektywnych stanów świadomości. Tutaj przedmiotem roszczenia jest zgodność lub niezgodność deklarowanych intencji, projektów, przeżyć z ich wewnętrznym korelatem w postaci subiektywnych stanów jaźni. Jednakże Habermas nie ogranicza się wyłącznie do przypadków świadomego oszukiwania lub prawdomówności zdających relację ze swoich wewnętrznych przeżyć podmiotów. Inspirowany marksizmem, koncentruje się raczej na oryginalnie przez siebie rozwiniętej problematyce fałszywej świadomości, którą rozszerza na wszelkiego rodzaju przypadki autoiluzji i zdeformowanych samoobrazowań. Roszczenie do szczerości formułowane przez działających powinno zatem stać się przedmiotem szczególnie wnikliwego sprawdzenia, realizowanego na drodze badania związków pomiędzy świadomymi i nieświadomymi intencjami jednostki a samym jej zachowaniem. Tym samym Habermas sięga do zasobów myśli Freudowskiej, stwierdzając, że wzorcowym paradygmatem takiej metody weryfikowania szczerości ekspresji językowych jest model psychoanalitycznej terapii.

Wszystkie wyżej scharakteryzowane typy roszczeń do ważności cechuje to, że odnoszą się do przedmiotowo określonych rzeczywistości – w kolejności będą to: świat obiektywny, intersubiektywny i subiektywny – przyjmując wobec nich sprecyzowane stanowisko. Z kolei te stanowiska, wyrażone w zdaniach, zostają poddane pod osąd innych biorących udział w interakcji podmiotów. Inaczej mówiąc, zostają one zaakceptowane lub odrzucone. W przypadku akceptacji roszczenie zostaje potwierdzone w swej ważności. Jednakże takie uznanie nie dokonuje się bezrefleksyjnie, gdyż strona, która je formułuje, powinna gruntownie uzasadnić jego treść. W drugim przypadku roszczenie zostaje oddalone na drodze krytyki, i aby ją przewyciężyć, należy zdobyć się na nowe, bardziej przekonujące uzasadnienie. Możliwość krytyki wszelkich roszczeń ma dla Habermasa znaczenie zasadnicze, ponieważ to dzięki niej możliwe jest uzyskanie rzeczywistego porozumienia, kształtującego się na drodze argumentacyjnej wymiany zadań. W takim sporze krytyka zmagą się z uzasadnieniem, by w końcu osiągnąć konsens umożliwiający wspólne działanie. Decydującą rolę w budowaniu społecznego konsensu ma zatem wolny dialog racji i argumentów, którego przebieg i rezultat nie jest wymuszony ani przez stosunki panowania, ani przez wolę silniejszych, a także nie jest zdeterminowany przez uświęcony tradycją stary porządek, przesady lub uprzedzenia oraz inne formy dogmatycznych przekonań. Ostateczne rozstrzygnięcia zapadają na podstawie „siły” przekonywania lepszego argumentu.

Właśnie krytyczny aspekt praktyki komunikacyjnej najdobitniej podkreśla Habermas. Przekonuje on mianowicie, że istota racjonalności tkwi w zdolności do krytycznego namysłu dotyczącego wszystkich bez wyjątku sfer ludzkiej aktywności, a więc ostatecznie w umiejętności do samorefleksyjnego dociekania podstaw własnej rozumności wyrażającej się w bogatych ekspresjach życia. Habermas kontynuuje tu wyraźnie linię filozoficzną swoich nauczycieli i współpracowników ze środowiska intelektualnego związanego ze szkołą frankfurcką. Jednakże odmiennie od nich pojmuje samą istotę krytyczności. Wedle frankfurtczyków

krytyczne myślenie polega na destabilizacji i demontażu wszelkich struktur myślowych nowożytnego rozumu instrumentalnego, na zdemaskowaniu ich wstydlivych sprzeczności i irracjonalnych napięć. Dla Habermasa krytyczność wyraża się w wolnej od panowania komunikacyjności, która rozszerzając swój zasięg, przenika kolejne sektory ludzkiej aktywności, uwalniając z nich spętane potencjały emancypacyjne. Krytyka, jaką przypisuje on praktyce komunikacyjnej, jest w istocie nieustannie rozwijaną i doskonaloną w komunikacji zdolnością do uczenia się na własnych błędach. Owe własne błędy to tyle, co „niepełnoletność”, w którą człowiek „popadł z własnej winy”, a którą cechuje „niezdolność do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa” – jak pisał już Kant. Zatem proces krytycznej autoedukacji, czyli proces uwalniania się od ignorancji w kwestii własnego losu, to nic innego jak terapia samorefleksyjnego oświecania.

Jak widać, racjonalność nie jest dla Habermasa faktem, gotową i skończoną rzeczywistością, ale dziejowym procesem, który rozwija się i potęguje. Historyczną formą, jaką przyjmuje ona w swym rozwoju, jest modernizacja. Wbrew stanowisku Maksa Webera, a także wszystkich innych krytyków Oświecenia od Marksa aż po Foucaulta, autor *Teorii i praktyki* broni dokonującej się od początków epoki nowożytnej racjonalizacji struktur świata społecznego jako procesu, w efekcie którego ludzie zyskują coraz większą przestrzeń rzeczywistej wolności. Miarą tej wolności jest zwiększający się zakres „komunikacyjnego kształtowania woli społecznej”, to znaczy wzrastający stopień organizacji i koordynacji działań uzyskiwany dzięki argumentacyjnie osiąganemu porozumieniu. Wzrost racjonalności komunikacyjnej polega zatem na powiększającej się sferze demokratycznej kontroli nad procesami i instytucjami społecznymi. Oznacza to, że coraz to nowe segmenty ludzkiej aktywności zostają poddane normatywnym regulacjom określonym na podstawie komunikacyjnie wypracowanej zgody samych działających. W ten sposób ludzie, w coraz to szerszym zakresie, zyskują panowanie nad własnym losem. Stają się w swych decyzjach niezależni od nacisku wszelkich czynników zewnętrznych wobec nich samych.

Za tym kreślonym przez Habermasa, niewątpliwie optymistycznym, obrazem procesów racjonalizacji kryje się oświeceniowy mit postępu ludzkiego ducha uwalniającego się stopniowo od krępującego go gorsetu ograniczeń i nadającego sobie wymarzony kształt. To wskrzeszenie oświeceniowej przypowieści o emancypacji sił twórczych spod dyktatu zewnętrznych konieczności może wywoływać na twarzy wielu współczesnych, doświadczonych wiekiem przemocy i barbarzyństwa, co najwyżej pobłażliwy uśmiech albo kwaśny grymas związany z obawą przed nowymi totalitaryzmami. Jednakże dla Habermasa emancypacja nie wiąże się w żaden sposób z gwałtownym rewolucyjnym przewrotem w stosunkach społecznych, ale oznacza stopniowe i konsekwentne usuwanie barier komunikacyjnych w interakcjach międzyludzkich. Być może ten odzyskany z przeszłości mit, tak oryginalnie ujęty przez Habermasa, zapłodni na nowo znudzoną wyobraźnię człowieka Zachodu i pozwoli mu dostrzec to, co dzisiaj niewyobrażalne: świat, w którym przemoc ustąpi miejsca mowie, tej najbardziej ludzkiej zdolności.

Jakkolwiek w intelektualnych wysiłkach Habermasa pierwszoplanową rolę odgrywa apologia oświeceniowej nowoczesności, nie pozostaje on obojętny względem jej krytycznej oceny wystawionej przez wybitne grono myślicieli dawnych i współczesnych. Zarówno obszerne ustępy *Teorii działań komunikacyjnych*, jak i większa część *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* poświęcone są rekonstrukcji krytycznej argumentacji sformułowanej pod adresem nowoczesności samej i jej filozoficznej samowiedzy. Wśród krytyków nowoczesności rozpoznajemy same filozoficzne znakomitości: wspomniany już Marks, Nietzsche, Adorno i Horkheimer, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault. Jednakże punktem wyjścia dla Habermasa jest Hegel, w którego filozofii daje się dostrzec pewna ambiwalencja w myśleniu o nowoczesności. To on jako pierwszy pokazuje, że zasadą czasów nowoczesnych jest rozszczępienie – wewnętrzne pęknięcie – stosunków życia społecznego, co godzi w jedność ludzkich społeczności pojmowanych jako wspólnoty etyczne. To rozszczępienie przejawia się chociażby jako rozdział państwa od społeczeństwa obywatelskiego, które uwolnione z więzów religii i tradycji staje się przestrzenią procesów indywidualizacji i atomizacji. Ponadto następuje wydzielenie się różnorodnych form aktywności takich jak sztuka, nauka, moralność, gospodarka, które stanowią – jak nazwał to Weber – autonomiczne „sfery wartości” kierujące się odrębną logiką. Człowiek współczesny, co podkreśla w szczególności „wczesny” Hegel, wytracił możliwość doświadczania pełni i całości życia, a jego świat cechuje bolesna fragmentaryzacja. Remedium dla rozdartej nowoczesności ma być ostatecznie spekulatywna filozofia ducha, która w dialektycznej samowiedzy swego rozumu godzi wszelkie sprzeczności. Jak pokazuje Marks, takie pojednanie nie może się jednak dokonać, ponieważ owe sprzeczności tkwią swymi korzeniami w materialnych warunkach ludzkiego bytu, a zatem nie filozofia, ale rewolucyjna praktyka, wyzwalamąca wyalienowaną pracę z opresji kapitalistycznej gospodarki, może przywrócić jedność ludzkiego życia. Jako że sfera stosunków gospodarczych determinuje kulturę i świadomość filozoficzną, należy, przygotowując nadejście rewolucyjnej rebelii, dokonać jej demistyfikacji, co Marks określa jako krytykę ideologii. Podczas gdy Marksowski projekt krytyki ideologii, pomimo całej rewolucyjnej retoryki, sytuuje się jeszcze w obrębie nowoczesności, stanowiąc, jak to podkreśla Habermas, jej radykalną korektę, to filozofia Nietzschego godzi w same podstawy oświeceniowego rozumu. Jego myśl to – jak czytamy w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* – „wejście w postmodernizm”. Jego śladem pójdą, mniej lub bardziej świadomie, wszyscy współcześni krytycy nowoczesności, a zatem Adorno, Horkheimer, Derrida, Bataille, Foucault. Zdaniem Habermasa istota Nietzscheańskiego przewrotu polega na wykazaniu, że za oświeceniową racjonalnością skrywa się brutalna żądza władzy i panowania, przejawiająca się w uprzedmiotawianiu rozmaitych form ludzkiej aktywności, które nie dorastają do wymogów rozumności. Wyrok Nietzschego i jego kontynuatorów brzmi: oświeceniowa racjonalizacja to w rzeczywistości poskromienie, eksploatacja i uwięzienie tego, co wobec wąsko zdefiniowanego rozumu „zewnętrzne” i „inne”, czyli cielesności, emocji, popędów i całej

sfery spontanicznych, dionizyjskich impulsów. Najbardziej reprezentatywnym ucieleśnieniem tego sposobu myślenia są Heidegger i Foucault. Heidegger demaskuje metafizykę, a szczególnie jej nowoczesną formułę jako formę technicznego panowania nad światem, która uprzedmiotawia prawdziwą treść filozofii, jaką jest bycie (*das Sein*). Z kolei Foucault rozpoznaje w postępującym procesie racjonalizacji wszędobylską władzę dyscyplinowania i karania, która ujarzmia ludzką cielesność. Zdaniem Habermasa ten typ krytyki nowoczesności nie próbuje jej uleczyć, lecz radykalnie przezwyciężyć. Dla Nietzschego i jego kontynuatorów zasady racjonalności epoki nowoczesnej to zamaskowana gramatyka władzy i panowania, więc należy albo ją radykalnie zredefiniować, albo w ogóle porzucić. Habermas czując się lojalnym obywatelem świata nowoczesnego oraz apolożgiem jego rozumności, dostrzega jednak w postnietzscheańskiej krytyce uzasadnione argumenty. Lecz wbrew krytykom oświecenia przeprowadza fundamentalne dla nowoczesnej racjonalności „rozróżnienie między roszczeniem do władzy a roszczeniem do ważności”, które tamci całkowicie zapoznają. To rozróżnienie dotyczy dwóch powyżej scharakteryzowanych typów praktyki społecznej: instrumentalnej i komunikacyjnej. Postnietzscheańska krytyka jest zasadna w tym sensie, iż dostrzega przerost racjonalności instrumentalnej w obrębie świata ludzkiej praktyki. Oznacza to, że obecnie rzeczywistość społeczna zostaje zagrożona przez podporządkowanie jej czynnikom systemowym, czyli tym, które koncentrują się na zasadach skalkulowanej, wysoce zorganizowanej i opartej o kryteria skuteczności strategii postępowania. Czynniki systemowe przejawiają się w tych dziedzinach, w których dominują ekonomiczny rachunek zysków i strat, procedury zbiurokratyzowanych instytucji, standardy działalności technicznej; jednym słowem to, co Habermas określa jako racjonalność instrumentalną. Zdaniem autora *Teorii działań komunikacyjnych* współczesne zagrożenia polegają na tym, że racjonalność instrumentalna, kierując się „roszczeniem do władzy”, rozszerza swoje panowanie nad sferą interakcji komunikacyjnej, co realnie zagraża rozwojowi scharakteryzowanych powyżej trendów modernizacyjnych. Temu kryzysowi można jednakże zaradzić, nie uciekając się do jakichś pozaracjonalnych, „innych” od rozumu, środków, ale przez rozwinięcie jego komunikacyjnego potencjału. Habermas nie wypowiada się tu jako praktyk (działacz społeczny), ale widać, że bliska jest mu idea uwolnienia przestrzeni dla spontanicznych inicjatyw społeczeństwa obywatelskiego pojmowanego jako sfera interakcji komunikacyjnych. Jako filozof proponuje odnowienie tradycji Oświecenia przez zastąpienie koncepcji podmiotu monologicznego ideą podmiotu komunikacyjnego, a co z tym związane – zmianę naszego sposobu myślenia o rozumie. Klasyczna koncepcja podmiotu zakłada, że jest on samoistną, wyizolowaną ze świata, rozumną jaźnią. Jego monologiczność polega na tym, że pierwotnie odnosi się on do siebie samego w akcie samorefleksji, a dopiero wtórnie zwraca się ku innym podobnie rozumianym ludzkim jaźniom (wyizolowanym i samoistnym jednostkom). Z kolei podmiot pojmowany komunikacyjnie staje się rzeczywisty w procesach językowego porozumiewania się z innymi. Jego tożsamość zatem kształ-

tuje się w przestrzeni społecznego dialogu. Podczas gdy w przypadku podmiotu monologicznego rozumność stanowi przyrodzoną cechę jaźni, to dla podmiotu komunikacyjnego nabywana jest ona w procesie interakcji komunikacyjnych. Innymi słowy, rozum jest cechą praktyki społecznej. W ten sposób zredefiniowana rozumność i podmiotowość Oświecenia powinna – wedle Habermasa – sprostać kryzysowi nowoczesności.

Jednakże *Teoria działań komunikacyjnych* i *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* nie są wyłącznie próbą restytuowania zapoznanej tradycji Oświecenia. Warto zauważyć, że Habermasowska teoria podmiotu komunikacyjnego dotyczy bardzo współczesnej problematyki, wpisując się w tak szeroko dzisiaj dyskutowany spór komunitarian z liberałami o doniosłość i znaczenie wspólnoty dla życia jednostki. Ten spór koncentruje się wokół pytania: co jest dla człowieka konstytutywne – jego jednostkowa wolność czy przynależność do określonej zbiorowości? Koncepcja Habermasa udostępnia dobre środki do rozwiązania tego dylematu.

Habermas mocno podkreśla, że każda ludzka wypowiedź stanowi „ekspresję językową”, przez którą działający podmiot wyraża swój punkt widzenia, formułując określone roszczenia do ważności. Położenie nacisku na ekspresyjny charakter czynności językowych oznacza, że mowa stanowi podstawowe medium, przez które podmiot uzewnętrznia swoje przekonania, stany świadomości, opinie, sądy. Tym samym „ekspresje językowe” można uznać za podstawową formę urzeczywistniania wolności. I nie chodzi tu tylko o wolność słowa, ale o wolność samej jednostki, która mówiąc, wyraża swoją unikalną indywidualność, swoje projekty i przeświadczenia; a ogólnie rzecz biorąc: subiektywną stronę świata, to znaczy sposób, w jaki jawi się on jednostkowemu podmiotowi. Wypowiedź językowa jest przecież każdorazowo moją własną ekspresją, za pośrednictwem której artykułuję swój stosunek do świata, a jednocześnie dzięki niej uzewnętrzniam siebie samego. Każda czynność językowa jest aktem mojej wolności. Wolność nie oznacza tu stoickiej wewnętrznej niezależności od tego, co wobec mnie zewnętrzne. Wręcz przeciwnie: polega na komunikacyjnej ekspresji mojej, bo tylko mnie właściwej, podmiotowości. Można wręcz przyjąć, że sama ludzka podmiotowość w aspekcie jej indywidualności realizuje się o tyle, o ile jednostka swobodnie komunikuje swoje doświadczenie samej sobie, innym czy światu.

Z drugiej strony indywidualna „ekspresja językowa” zawsze urzeczywistnia się za pośrednictwem języka, to znaczy komunikacyjnego medium, które nigdy nie stanowi ani mojej własnej – prywatnej – ani niczyjej innej własności. Gadamer powiada: „Byt języka charakteryzuje się [...] tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim samym, nie mówi w ogóle. Mówić – to mówić do kogoś [...]. Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, ale do sfery wspólnoty”. Język zatem to wspólnie podzielane uniwersum symboliczne, którego właściwą domeną jest raczej sfera międzyludzkich interakcji niż izolowana świadomość jednostki. Staje się rzeczywisty dopiero w intersubiektywnej przestrzeni działań komunikacyjnych, jego żywiołem jest dialog i rozmowa. Jeżeli tak będziemy rozumieli mowę, to powinniśmy indywidualną

„ekspresję językową” podmiotu potraktować jako element szerszej całości, to znaczy kontekstu komunikacyjnego, w którym jest usytuowana i stanowi jego autonomiczną, aczkolwiek integralną część. „Ekspresja językowa” jest zawsze komunikatem zaadresowanym do określonego odbiorcy, i tak rozumiana stanowi moment rozmowy z drugim człowiekiem. Tym samym jest ona każdorazowo sposobem zwracania się ku drugiemu podmiotowi, który z kolei przez swoje akty komunikacyjne zwraca się ku mnie. W ten sposób moja wolność pojmowana jako „ekspresja językowa” ucieleśnia się w drugim człowieku jako partnerze komunikacyjnej interakcji, i na odwrót – jego wolność realizuje się we mnie. W tym sensie wolność urzeczywistnia się zawsze jako językowa eksterioryzacja zwrócona ku drugiemu człowiekowi pojmowanemu jako istota mówiąca. Wolność jednostek realizuje się zatem dzięki budowaniu więzi komunikacyjnych pomiędzy rozmawiającymi. Sytuacja ta dotyczy nie tylko podmiotów uwikłanych bezpośrednio w konkretną interakcję komunikacyjną, ale obejmuje całe społeczeństwa rozważane jako wspólnoty komunikacyjne. W tym wypadku wolność każdej poszczególnej jednostki jest możliwa tylko w obrębie wolnej wspólnoty komunikacyjnej i na odwrót: wolność każdej jednostki z osobna jest warunkiem możliwości wspólnoty komunikacyjnej jako całości. Sytuacja ta odnosi się do przypadku, w którym spełnione są postulaty wolnej od panowania komunikacji sformułowane przez Habermasa. To znaczy wtedy, gdy wysuwane przez podmioty roszczenia do ważności będą sprawdzane na drodze racjonalnej argumentacji, a nie dyskredytowane przez jakiekolwiek formy pozaargumentacyjnego wywierania wpływu czy użycia przemocy.

Zanim pojawili się komunitarianie, Karol Marks w swojej pracy *W kwestii żydowskiej* krytykował liberalną koncepcję wolności w następujący sposób: „Prawo człowieka do wolności opiera się nie na związku człowieka z człowiekiem, lecz przeciwnie, na odgradzaniu się człowieka od człowieka. Ono jest właśnie prawem tego odgradzania się, prawem ograniczonej do samej siebie jednostki”. Dla Marksa wolność liberalna i prawo do prywatności wraz z towarzyszącą jej koncepcją jednostki oznaczały rozszczepianie więzi międzyludzkich i powszechną izolację społeczną. Wykorzystując elementy teorii Habermasa, można odeprzeć Marksowską krytykę liberalizmu, wzbogacając i rozwijając jego zasadniczą treść. Wolność osadzona w kontekście komunikacyjnym chroni więzi międzyludzkie przed rozkładem, a jednocześnie staje się czynnikiem integracji społecznej, kształtującym relacje oparte na dialogu publicznym. Z drugiej strony podkreślając znaczenie ekspresyjnej roli języka, unikamy błędu marginalizowania jej znaczenia przez pojmowanie jednostki jako niesamodzielnego elementu szerszej całości, jaką jest wspólnota. Tym, co dla nas wspólne, jest język. Tym, co dla każdego z nas indywidualne, jest jego własna ekspresja. Przynależność człowieka dotyczy wspólnie z innymi konkretnymi ludźmi podzielanego języka, a nie bezosobowej i anonimowej zbiorowości.

Teoria działań komunikacyjnych wnosi jeszcze jedno, lecz bardzo istotne uzupełnienie do klasycznej koncepcji swobód liberalnych. Z perspektywy Habermasa

sa wolność słowa jest nie tylko jednym z wielu, równie ważnym jak inne, uprawnieniem jednostki, lecz stanowi jej podstawowe dobro. Przez czynności mowy człowiek wchodzi w bogate i wielorakie związki z innymi ludźmi, budując więzi społeczne, a w rezultacie tworząc społeczeństwo. Wolność wypowiedzi jest zatem fundamentalną zdolnością i możliwością człowieka, za pośrednictwem której aktualizuje on swoje specyficznie ludzkie powołanie do życia pośród innych istot mówiących. Tym samym odbierając człowiekowi wolność publicznego głosu swoich poglądów, bądź prościej, wolność komunikowania się, odbieramy mu jego własne człowieczeństwo.

Sebastian Michalik

OPRESJA, PARYTET – PROBLEMY FEMINISTYCZNE

Rosemarie Putnam Tong *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. Bożena Umińska, Jarosław Mikos, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, 403 stron

Sylviane Agacinski *Polityka płci*, przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, 200 stron

Myśl feministyczna rozwija się obecnie niezwykle dynamicznie i wielopłaszczyznowo, nie sposób określić wszystkich jej odmian i rodzajów. Rosemarie Putnam Tong próbuje jednak uchwycić i sklasyfikować chociaż część z nich. Jej książka jest rodzajem przewodnika dla zabłąkanych i dla nieświadomych; próbą ukazania nowego spojrzenia na rzeczywistość, spojrzenia kobiet. Autorka prezentuje zarówno koncepcje uznawane już dziś za klasyczne, jak i te, które powstały w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Wnikliwie analizuje każdy nurt, jego założenia i program. Odnajduje kluczowy i różnicujący je aspekt – źródło opresji i liczne problemy z niej wynikające. Przedstawia ciekawe pomysły ich rozwiązań. Przybliża sylwetki pisarek i myślicielek feministycznych, omawia ich prace. Akcentuje najbardziej charakterystyczne i nowatorskie koncepcje. Aby je rzetelnie opisać, oprócz zalet przedstawia również ich wady. Pragnąc pozostać obiektywną, przytacza krytykę jednych teorii feministycznych przez inne. Podaje opinie ludzi pozostających w opozycji do takiego sposobu ujmowania rzeczywistości. Autorka stara się, aby każda idea zaprezentowana była rzeczowo i kompletnie. Daje nam poczucie, że istnieje wiele problemów, ale i bogactwo ich rozwiązań.

Koncepcje, które przybliżyła nam Tong, można posegregować na trzy podstawowe grupy. Linię podziału wyznaczałby pogląd na źródło opresji (ucisk kobiet) i sferę przeciwdziałania męskiej dominacji. Do pierwszej należałoby zaklasyfikować te nurty, które odwołują się do politycznych i ekonomicznych struktur społecznych albo do ludzkich relacji, ról oraz praktyk seksualnych i reprodukcyjnych. Dotyczyłoby to feminizmu liberalnego, radykalnego, marksistowskiego i socjalistycznego. Drugą grupę wypełniałyby te, które poruszają kwestię kobie-

cej psychiki – nurt psychoanalityczny, kulturowy – oraz sposobu myślenia kobiet, opierającego się na założeniach filozoficznych – egzystencjalny i postmodernistyczny. Trzecią stworzyłyby: feminizm wielokulturowy, globalny i ekofeminizm, ponieważ teorie te uwzględniają szersze spojrzenie na relacje kobiet z różnych kultur i społeczności oraz na ich związki z przyrodą. Aby, zgodnie z założeniem, wprowadzić czytelnika w problematykę feministyczną, autorka opisuje początki działalności emancypantek, których uwaga koncentrowała się wokół zagadnień równego dostępu do pracy, zawodów i usług. Pierwsze feministki pragnęły przeprowadzenia reformy: małżeństwa, rozwodów, prawa własności i do opieki nad dziećmi. Tong wnikliwie analizuje koncepcję Mary Wollstonecraft, zgodnie z którą społeczeństwo winne jest dziewczętom taką samą edukacją jak chłopcom, aby mogły rozwijać swoje racjonalne i moralne zdolności; koncepcję Johna Stuarta Milla dostrzegającą opresję kobiet w ograniczaniu ich do sfery prywatnej, promującą myśl o racjonalności kobiet i obowiązku przyznania im praw obywatelskich i możliwości ekonomicznych; oraz koncepcję Harriet Taylor, która opowiada się za pracą zarobkową kobiet – dla ich dobra psychicznego i możliwości tworzenia partnerskich związków. Tong sugeruje, że prace tych autorek zapoczątkowały myśl liberalną, która w latach 60. XX wieku pojawiła się jako tzw. druga fala feminizmu. Celem jej było wzmocnienie statusu kobiet przez zastosowanie prawnych i społecznych nacisków na instytucje i główne partie polityczne. Nurt ten programowo opowiadał się za uwolnieniem kobiet od niesprawiedliwych ról płciowych, które rzekomo mają usprawiedliwiać przydzielanie im gorszych miejsc pracy, na uczelniach i forum publicznym. Autorka zwraca szczególną uwagę na powstanie licznych organizacji, jak np. National Organization for Women – NOW, które odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu świadomości amerykańskich kobiet.

Drugim przedstawianym nurtem jest radykalizm głoszący, że podstawową przyczyną opresji jest system płć biologiczna/płć kulturowa, że kobiety jako pierwsza grupa poddane były opresji, że występuje ona w każdym społeczeństwie, a silne cierpienie, jakie się z nią wiąże, jest trudne do rozpoznania i usunięcia ze względu na seksistowskie uprzedzenia. Tong tłumaczy konieczność wprowadzenia wyraźnego podziału tej teorii na dwa odmienne ujęcia, które odróżnia podejście do zasadniczych problemów: androginiczności kultury, seksualności i reprodukcji. Zgodnie z pierwszym – libertariańskim – feministki uważają, że ludzie powinni kreować siebie, mieszając dowolnie cechy obu płci dla stworzenia pełnej, androginicznej osoby; uprawiać polimorficzny, wolny od konsekwencji seks, żeby kobiety mogły odrzucić tradycyjnie przypisywaną im bierność, natomiast aby wyzwolić się z ograniczającej rozwój roli rodzicielki, należy dążyć do rewolucji biologicznej i dzięki technice szeroko zastosować możliwość sztucznej reprodukcji. Zgodnie z drugim zaś – radykalizmem kulturowym – należy afirmować „esencjalną” kobiecość oraz podkreślać cnoty i wartości, które w kulturze kojarzy się zwykle z kobietą. Aby wyzwolić się spod cielesnej dominacji mężczyzn, prawdziwa feministka powinna być lesbijką, natomiast aby podkreślić swoją pozycję w społec-

czeństwie, kobiety nie powinny zrzekać się podstawowej kobiecej mocy – mocy naturalnej reprodukcji.

Feminizm marksistowski, według Tong, buduje swoje teorie w oparciu o dzieła K. Marksa i F. Engelsa, wiążąc kondycję ludzką z wartością pracy. Przedstawicielki tego nurtu postrzegają działania opresyjne jako produkt struktur politycznych, społecznych i ekonomicznych, gdzie podstawową rolę odgrywa nie seksizm, ale klasizm (zróznicowanie klasowe). Adaptują pogląd Engelsa, że opresja kobiet zniknie wraz ze zniesieniem instytucji własności prywatnej, bo kobiety przestaną należeć do mężczyzn. Autorka zwraca uwagę na założenie, że żadna kobieta nie musi wstępować w szeregi sił robotniczych, bo wszystkie kobiety tam już są i nikt tego nie zauważa. Dlatego należy zlikwidować pracę na tzw. dwóch etatach, żądając uznania pracy domowej za rzeczywistą pracę, uspołecznienia jej albo opłacania przez państwo. Feministki te opowiadają się za ruchem na rzecz „porównywalnej wartości” płac za pracę bez względu na płeć. Tong stara się wytłumaczyć, dlaczego warto potraktować feminizm socjalistyczny jako oddzielny nurt, choć bazuje on na założeniach marksistowskich. Dostrzega różnicujące podejście do źródła opresji kobiet, która wynika ze złożonej sieci współzależności między kapitalizmem a patriachatem, źródła, którym jest nie tylko kapitał, ale i mężczyźni. Jego przedstawicielki uważają, że status kobiety wyznaczony jest przez rolę, jaką odgrywa ona w produkcji, reprodukcji i socjalizacji dzieci, że zasadniczą i podstawową cechą kapitalizmu jest marginalizacja kobiet jako drugorzędnej siły roboczej, a „alienacja” uwarunkowana jest płciowo, w sferach seksualności, macierzyństwa i intelektu.

Tong zauważa, że o ile pierwsze cztery koncepcje skupiają się w swoich wyjaśnieniach na makrokosmosie, o tyle kolejne cztery raczej na mikrokosmosie – na indywiduum. Feminizm psychoanalityczny odwołuje się do procesów psychoseksualnych, krytykuje i odrzuca koncepcję Freuda o kompleksie Edypa i kompleksie kastracji jako krzywdzącą i tworzącą błędne wzorce kulturowe. Autorka omawia program psychoanalityków feministycznych, kwestionujących założenie, że biologia kobiety jest jej przeznaczeniem. Przedstawia także uwagi o preedympalnym stadium psychoseksualnego rozwoju człowieka i o podwójnym rodzicielstwie. Feminizm kulturowy zwraca uwagę na procesy psychomoralne oraz na aspekt socjalizacji dzieci, które od małego wzrastają z wartościami i cechami określonymi płciowo. Tong omawia założenia tych feministek, które deklarują potrzebę zmiany standardu do oceniania rozwoju ludzi pod względem moralnym i zauważają, że kobiece cechy są moralnie cenniejsze. Tłumaczy propozycję zastąpienia faworyzowanej przez społeczeństwo męskiej etyki sprawiedliwości kobiecą etyką troski. Prezentując teorię feminizmu egzystencjalnego, autorka przybliżyła koncepcje zawarte w klasycznej już pozycji w literaturze feministycznej – w *Drugiej płci* S. de Beauvoir. Wyjaśnia, dlaczego kobieta jest „Innym” dla mężczyzny, który jest „Ja”. Pokazuje, że źródłem prawdziwej zazdrości są materialne i psychologiczne przywileje mężczyzn, jakie przyznaje im społeczeństwo, a wolność kobiety ograniczona jest przez bycie żoną i matką. Kobieta jest tylko kon-

struktem mężczyzny wykreowanym przez jego struktury i instytucje. Jedyna droga do wolności to uwolnienie się od własnego ciała i jego społecznie określonej roli. Omawiając feminizm postmodernistyczny, Tong stara się przede wszystkim nakreślić nowatorstwo podejścia i unikalny sposób myślenia: H. Cixous (problematyka literatury), L. Irigaray (psychoanalityczne ujęcie języka) i J. Kristevy (zagadnienie wieloznaczności tożsamościowej). Warto przypomnieć, że ten prąd ideowy odmawia jednoznacznego wyjaśnienia i rozwiązania kwestii opresji kobiet. Uważa, że nie ma jednej formuły na bycie dobrą feministką. Celem myślicielek jest tworzenie teorii jako dzieła sztuki bądź zmotywowanie kobiet do zmiany sposobu działania i życia, a ich myśl skoncentrowana jest wokół intelektualnych wytycznych: egzystencjalizmu, dekonstrukcjonizmu i psychoanalizy.

Trzecią grupę stanowią koncepcje, które skupiając się na mikrokosmosie – pojedynczej jednostce, starają się przedstawić relacje dotyczące makrokosmosu – relacji pomiędzy grupami etnicznymi i społecznościami. Według Tong feminizm wielokulturowy charakteryzuje się odrzuceniem esencjalizmu – przekonania o istnieniu uniwersalnej idei kobiecości oraz kobiecego szowinizmu – skłonności uprzywilejowanych kobiet do przemawiania w imieniu wszystkich. Sugeruje, że każda kobieta inaczej doświadcza opresji ze względu na przynależność klasową, rasową, preferencje seksualne, wiek, religię itp. Autorka zaznacza, że to ze względów praktycznych, a nie ideowych koncentruje się na ukazaniu różnic w problemach kobiet białych i czarnych. Feminizm globalny natomiast zwraca uwagę na negatywne skutki kolonizacyjnej i nacjonalizacyjnej działalności potęg gospodarczych oddalające państwa Pierwszego Świata (bogate), od państw Trzeciego Świata (biedne). Tong pisze o pojęciu „kobietystki” (*womanist*) określającym kobietę o ciemnym kolorze skóry walczącą o przetrwanie i zachowanie swojej społeczności, zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Proponuje przededefiniowanie feminizmu i położenie większego nacisku na powinności etyczne względem mniej uprzywilejowanych. Kobiety, aby zrozumieć, co je łączy, muszą uświadomić sobie, co je dzieli. Szczególną wagę przywiązuje Tong do objaśnienia myśli ekofeministycznej. Ta nowatorska koncepcja w wyjątkowy sposób sygnalizuje potrzebę podkreślenia związku ludzi ze światem nieczłowieczym. Tradycyjnie w kulturze kobiety kojarzone są z naturą, dlatego ekofeministki wskazują, że istnieją teoretyczne, symboliczne oraz językowe związki między problemami poruszonymi przez feministki i ekologów. Mężczyzna uzurpuje sobie prawo do bycia panem przyrody, nad którą ma władzę, a dalej do dominacji nad kobietą. Aby się z tego wyzwolić, należy połączyć postulaty obu tych ruchów. Autorka zauważa, że mamy trzy możliwe kierunki działania: całkowite zerwanie więzi pomiędzy kobietą i naturą, afirmowanie jej lub wykorzystanie dla stworzenia innego rodzaju kultury i polityki – połączenia duchowych, intuicyjnych i racjonalnych form wiedzy. Ekofeministki uważają istniejące systemy opresji i dominacji za źródło nienawiści, agresji, zniszczenia i śmierci i ubolewają, że nie potrafimy zmienić swoich społecznych konstrukcji. Stosujemy przemoc wobec siebie i wobec przyrody, niszcząc wzajemnie powiązaną całość, którą jesteśmy. Należałoby zatem stworzyć kulturę,

która ceniłaby kobiety i naturę, oraz sprawić, aby ludzie poczuli się odpowiedzialni za budowę świata.

Istnieje jeden z poważniejszych doraźnych problemów, z którym boryka się cywilizowany świat – problem podziału/rozdziału władzy pomiędzy płciami. W czerwcu 1996 roku we Francji grupa kobiet ogłosiła manifest o parytecie, domagając się środków pozwalających na wprowadzenie rzeczywistej równości mężczyzn i kobiet w ośrodkach decyzyjnych. Rzeczywista równość oznaczała także równość ilościową. W książce *Polityka płci* Sylviane Agacinski stwierdza, że koncepcja ta wprowadza „nową postawę wobec demokracji, wymagając od niej nie tylko lepszej, ale i innej realizacji równości płci”. Przeciwnicy tego poglądu sugerują, że jest on przejawem dyskryminacji pozytywnej, że przez zastosowanie limitów umniejsza się wartość kobiet i kwestionuje się równą konkurencję. Jednak autorka stara się unaocznić, jakie uwarunkowania kulturowe ukształtowały taką właśnie sytuację. Wykazać, że błędnie interpretuje się znaczenie pojęcia równość, że jednostka ludzka nie jest jednolita, że wielowiekowa dyskryminacja kobiet wciąż trwa i że filozoficzne, męskie wzorce intelektualne determinują postrzeganie rzeczywistości. Celem tej pracy jest pokazanie, że „dążenie do podziału władzy między kobietami i mężczyznami może być uprawomocnione”, ale „jedynie przy założeniu, że płeć nie jest cechą społeczną czy kulturową, (...) że jest uniwersalną cechą różnicującą”. Dlatego też autorka porusza zagadnienia dotyczące filozofii polityki, szeroko rozumianej myśli feministycznej oraz odwołuje się do klasycznych teorii filozoficznych: Platona, Arystotelesa, Freuda; poglądów Sartre’a, Lacana, Levinasa. Wnikliwie analizuje koncepcję Beauvoir, tłumaczy ją i poddaje krytyce. Przedstawia różne aspekty koncepcji parytetowej. Warto prześledzić te poszczególne wątki i tezy, które są kluczowe dla całej koncepcji Agacinski i wytyczają główną oś jej wywodu – różnorodność usprawiedliwiającą parytet.

Książka koncentruje się wokół trzech zasadniczych zagadnień w relacji męskie-żeńskie w trzech kolejnych rozdziałach: różnice, pokrewieństwa, polityki. Część pierwsza akcentuje znaczenie podziału gatunku ludzkiego na dwie płcie. Autorka podkreśla, że biologiczna różnica stanowi uniwersalny model strukturalizujący społeczeństwa. I choć wartości i treści przydawane są jej kulturowo, pierwiastek męski zawsze zajmuje pozycję wyższą niż kobiecy. Twierdzi, że androcentryzm może być odpowiedzią na metafizyczny lęk przed podziałem, ponieważ myśl Zachodu wyraża tęsknotę za jednością. W przeciwieństwie do niej – stanowiącej nieruchomą podstawę i gwarantującą zamknięcie – podział odporny na redukcję ma strukturę otwierającą. Dlatego stwarza dystans i pęknięcie, powoduje nieznaną reguły gry i przestrzeni, która jest pomiędzy. W życiu publicznym dostrzega ona skutki lęku przed nim, który wynika z kłopotu, na jaki natrafia myśl w zetknięciu się z różnicą. Zauważa również, że znaczenie różnicy płci zależy od rzeczywistych relacji pomiędzy ludźmi, dlatego też nie można odkryć żadnego dotyczącego jej wiecznego prawa ani jej prawdziwej natury. Podkreśla, że traktując kobiety jako szczególną grupę typu „rasowego” czy „etnicznego”,

odmówiono im równego i odmiennego człowieczeństwa. Uważa, że zawsze konieczne jest prowadzenie polityki i nikt nie może uniknąć tej trudnej relacji, opierającej się na stosunku władzy. Ponieważ kobiety i mężczyźni zależą od siebie nawzajem, należałoby stworzyć ideę uniwersalizmu, która nie faworyzowałaby żadnej ze stron. Dzięki temu można by ochronić różnorodność ludzkości, jej wewnętrzną zmienność. Agacinski przedstawia ciekawą koncepcję odrzucenia „logiki braku”, którą w kulturze Zachodu zakorzeniły poglądy Arystotelesa i Freuda. Dotychczasowa logika binarna przeciwstawiała obecność nieobecności, a nadrzędną płć męską kobiecej, oznaczającej niedoskonałość i niemożność. Według autorki należy zastąpić ją logiką różnorodności, która nie angażowałaby hierarchii. „Różnica bowiem nigdy nie jest widoczna, nie przedstawia się w jednym z dwojga: oznacza ona przestrzeń między dwojgiem i oddaleniem”. Dlatego też jednostka musi zauważyć swoją niedoskonałość, to że nie jest w pełni istnieniem ludzkim! Autorka zwraca uwagę, że taka wersja różnicy jest i filozoficzna i polityczna – zrywa z tęsknotą za jednością. Agacinski krytykuje Beauvoir za brak odwagi do zakwestionowania metafizycznej i androcentrycznej wizji przodków. Przedstawia konieczności zmiany dotychczasowego sposobu myślenia, który emancypację kobiet utożsamiał z negacją tożsamości płciowej. Konieczność odrzucenia przekonania, że kobieca płodność jest jej upośledzeniem oraz że nie wynika z aktywności, a jest tylko naturalną funkcją. Kobieta winna raczej zauważyć, że zrealizowana płodność to coś więcej niż projekt, że dziecko to charakterystyczny aspekt inności kobiet, a macierzyństwo to uniwersalny model otwarcia na inność w ogóle. To pasja, która nie ma nic z bierności, daje kobiecie moc i siłę. Autorka wyklucza zasadność niezdeterminowanego przez płć spojrzenia na jednostkę ludzką. Należy odróżnić cechy przypadkowe każdego człowieka od uniwersalnej, jaką jest posiadanie płci. Abstrakcyjny sposób myślenia, związany z tradycyjną metafizyką – czysty podmiot myślący, niezależny od empirycznego i konkretnego istnienia, przyczynia się do uproszczenia i neutralizowania różnic płci. Należy pamiętać, że występują dwa sposoby bycia człowiekiem, a nie traktować obywatela według męskiego wzoru. Agacinski zauważa, że dotychczasowe wyzwolenie kobiet przez zrównanie praw doprowadziło do bezkrytycznego przyjęcia męskich wartości jako uniwersalnych. Należałoby dzisiaj dostrzec „płciowy wymiar polityki i polityczny wymiar relacji między płciami”. Feminizm, a właściwie postfeminizm warto oprzeć na filozofii różnorodności. Druga część – pokrewieństwa, bardzo ciekawa, pełna zaskakujących pomysłów i twierdzeń, pozostaje jednak w pewnej mierze na marginesie głównego toku wywodu. Autorka rozważa kwestię tożsamości płciowej homoseksualistów, ich odwrócenie się od różnicy ku identyczności. Zastanawia się również nad koniecznością uznania prawa dziecka do pokrewieństwa i nad legalnością pochodzenia dziecka od dwóch osób tej samej płci. Tłumaczy, jak brzemiennie w skutki, zarówno na płaszczyźnie psychologicznej, jak i kulturowej, byłoby odrzucenie heterogeniczności ludzi. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział „Arystoteles kontra Platon”, w którym Agacinski stara się pokazać, że Platońska utopia wraz z neutralizacją płci jest mniej otwar-

ta na relację między mężczyzną i kobietą niż hierarchiczna koncepcja Arystotelesa. W części trzeciej dotyczącej polityki odnajdujemy przykłady konsekwencji niezróżnicowanego spojrzenia na płcie w życiu codziennym i propozycję zmiany struktur współczesnej myśli politycznej. Autorka tłumaczy, że kluczem do zrozumienia relacji mężczyzn z kobietami jest przemoc, i że te ostatnie zamiast wojny rozwinęły sztukę perswazji i rządzenia słowami. Twierdzi, że społeczeństwa, które wprowadzają równość płci, odznaczają się większym poszanowaniem jednostki. Akcentuje, że płcie różnią się zachowaniem i siłą, a kobiety charakteryzuje ambiwalentny stosunek do mężczyzn jako tych, którzy mogą zagrażać i chronić. Historia relacji między ludźmi została stworzona przez obie płcie, które używając dostępnych im środków, próbowały osiągnąć własne cele i bronić własnych interesów. Według autorki koncepcja egalitaryzmu jest naiwna, żądanie równych praw dla obu płci powinno opierać się nie na równości, ale na sprawiedliwości, która liczy się z różnicami.

Agacinski próbuje opisać też francuską scenę polityczną. Stwierdza, że o ile stosunki między płciami w życiu prywatnym są pełne wolności, co wiąże się z niezwykłą swobodą obyczajów, o tyle w sferze polityki Francuzi są konserwatywni i tradycyjni. Podkreśla, że hasłowa równość sprzyja dyskryminacji, że jest rewelacyjną przykrywką dla utrzymania starych tradycji i faktycznej nierówności. Nowy kryzys demokracji odczuwany jest jako skandal z uwagi na niski poziom reprezentacji kobiet w instytucjach politycznych. Dlatego też, zgodnie z Kartą Rzymską, kobiety słusznie domagają się wywierania wpływu i podejmowania decyzji we wszystkich sferach społeczeństwa. Konkludując, Agacinski stwierdza, że zasadniczym błędem obecnej demokracji jest mylenie pojęcia równości z identycznością. Należy pamiętać, że zasada równości nie wyklucza akceptacji różnic. Autorka przytacza pogląd H. Arendt, że równość nie jest ani oczywista, ani nie da się jej udowodnić. Tłumaczy, że jej wprowadzenie jest rezultatem pewnej decyzji politycznej. Powinniśmy dostrzegać, że ludzie są naprawdę różni, a jednak respektować to i żyć z nimi w zgodzie, ponieważ życie razem opiera się na kompromisach, a nie na naturalnej harmonii! Równouprawienie, które z założenia nie zważa na różnice, jest niesprawiedliwością. Agacinski wyjaśnia, że parytet, który dotyczy podziału władzy między płcie, wymaga nowej definicji demokracji. Końcowy rozdział przynosi nam teoretyczne rozwiązania rzeczywistej sytuacji kobiet w świecie polityki. Warto zauważyć, że skoro człowiek jest istotą podzieloną, nie powinno się narodowi odmawiać tego dwoistego sposobu bycia. Głównym problemem jest zmierzenie się z różnorodnością, która mogłaby pociągać konieczność zmian w rozporządzeniach, zarządzeniach instytucjonalnych, a nawet w konstytucjach.

Zarówno *Myśl feministyczna*, jak i *Polityka płci* stanowią znaczące propozycje w literaturze feministycznej, ale z odmiennych powodów. Podstawowym atutem książki Tong jest jasność i przejrzystość, czyta się ją przyjemnie i łatwo. W sposób rzeczowy, kompletny i systematyczny przedstawione są tu najważniejsze feministyczne teorie. Mimo widocznej i zdeklarowanej sympatii dla konkretnych nur-

tów autorce udaje się w dużej mierze pozostać obiektywną. Ta czterystustronicowa praca doskonale zbiera i porządkuje materiał niczym podręcznik. Wydaje się ona wyjątkowo przydatna, szczególnie u nas, w Polsce, gdzie do zrozumienia i zaakceptowania myśli feministycznej jest jeszcze daleko. Wiedząc, że nieświadomość rodzi strach, polecam ją każdemu, komu feminizm wydaje się jednolitą teorią, a feministka – wojującą z mężczyznami, zakompleksioną lesbijką. A wszystkim niezdecydowanym życzę, aby rozwiała wątpliwości, wytłumaczyła nieporozumienia i aby ich przekonała. Zdaję sobie jednak sprawę, że ta obszerna książka znajdzie raczej swoich czytelników wśród ludzi sympatyzujących z myślą feministyczną. Im też bogata bibliografia wskaże kierunek do dalszych poszukiwań i zachęte do zgłębiania tej problematyki. Zapewne marzeniem każdej feministki jest, aby coraz więcej ludzi, a w szczególności kobiet, dostrzegało źródła opresji w codziennym życiu oraz aby chciało i potrafiło z nią walczyć.

Książka Agacinski stanowi natomiast nowe spojrzenie na problemy polityczne związane z koniecznością zrozumienia istoty relacji między płciami. Dotyczy dostrzeżenia różnicy, która nie tkwi w jedności, ale pomiędzy dwojgiem. Zawiera, przedstawianą z pozycji postfeminizmu, koncepcję, która zarzuca pierwszej i drugiej fali feminizmu nieróżnicujące spojrzenie na obie płcie; powielanie seksistowskiej logiki braku, bezkrytyczne przyjęcie męskich wzorów i wartości jako uniwersalnych. Zmusza do zauważenia, że zaprzeczenie jednej płci nigdy nie zostawia miejsca dla neutralności, lecz zawsze dla drugiej płci; że istota ludzka ma twarz, ale koniecznie jedną z dwojga, a nie obie naraz. Wymaga zrozumienia, że prawa opierające się na uniwersalnej koncepcji człowieka utożsamiają ją z męskim wzorcem, że fallus nie powinien dzielić świata na obszar kultury i natury, na nad i pod, na lepszy i gorszy. Należy pamiętać, że rozum wyznaczający kondycję ludzką, który oddziela nas od świata zwierząt, pozostawił kobietę w pół drogi, bo był to umysł męski, z męskim sposobem postrzegania świata. A przede wszystkim, że płeć jest pierwotną linią podziału, na którą to dopiero nakładają się kolejne aspekty różnicy, i że nie jest to cecha społeczna czy kulturowa. Program zawarty w tej książce jest próbą dokonania zmiany w sferze politycznej przez odwołanie się do myśli filozoficznej. Jest odważnym ujęciem problemu, kwestionującym dotychczasowy model demokracji. Jest rozsądnym sposobem obrony koncepcji parytetowej przed licznymi głosami krytyki.

Anna Szymańska