

RECENZJE



## MYŚLENIE MORALNE

Richard M. Hare, *Myślenie moralne, jego płaszczyzny, metoda i istota*, przekład Janusz Margański, Wyd. I, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, 289 stron

Dwadzieścia lat dzieli polską edycję od angielskiego pierwowzoru wydanego przez Oxford University Press. Mimo upływu tylu lat, książka nie straciła nic na swej aktualności. Autor postawił przed swą książką bardzo praktyczny cel, pomoc w rozstrzygnięciu sporów, o które ludzie gotowi są walczyć i zabijać się nawzajem. Gotowi jesteśmy sięgać po przemoc w sytuacjach nie konfliktu wartości, ale konfliktu racji wynikających z kultuwowania przesądów. Arbitrem w takich bezsensownych sporach powinna być filozofia, ale jak dotąd nie była tego w stanie skutecznie zrobić. Zadaniem filozofii jest więc znajdowanie dobrych argumentów zażegnujących spory i taki cel przyświeca autorowi prezentowanej książki.

Już w przeszłości formułowano płaszczyzny myślenia moralnego, które zapobiegałyby konfliktom. Hare wskazuje zwłaszcza filozofię Kanta i utylitaryzm. Istnieje zatem sposób usprawnienia naszego myślenia moralnego, który może zaoferować nam właśnie filozofia. Może to dokonać się wyłącznie na płaszczyźnie racjonalnej, co zarazem oznacza, iż „istnieją jakieś kanony bądź reguły myślenia moralnego, których respektowanie prowadzi do racjonalnego myślenia” (s. 11). Hare stoi na stanowisku, iż stosowanie się do tych kanonów wymaga przede wszystkim znajomości znaczeń słów używanych w dyskursie moralnym, co implikuje możliwość wyjaśnienia ich własności logicznych. Nie jest jednak tak, aby sama logika rozstrzygała o wszelkich kontrowersjach moralnych. Do tego celu potrzebne jest połączenie formalnych właściwości słów używanych w dyskursie moralnym z ich praktycznym stosowaniem. Jest to – jego zdaniem możliwe wówczas, gdy kantowską logikę języka połączymy z utylitaryzmem, który gwarantuje łączność dyskursu moralnego z realnym światem. Hare proponuje więc odmianę utylitaryzmu, w której element formalny (żądanie uniwersalności zasad moralnych) łączy się z elementem treściowym, dzięki któremu dyskurs moralny toczy się w realnym świecie. Tym samym broni się przed poglądem jakoby jego teoria była usytuowa-

na wyłącznie w ramach metaetyki, gdyż z konieczności musi także obejmować etykę normatywną. Stąd każdy system moralny musi być oparty na pewnych zasadach (kanonach). Zaproponowany system spełnia, zdaniem autora, warunek kompletności, gdyż łączy w sobie tezę logiczną z empiryczną. Pierwsza zapewnia mu wymóg uniwersalności, a druga skuteczność oddziaływania na ludzi, gdyż jest skierowana do zrozumiałego dla nich świata, w którym funkcjonują. Uczestnik dyskursu moralnego musi więc być świadom realiów swego świata oraz znaczenia słów, których w owym dyskursie używa. Autor nawiązuje tutaj dość często do swoich krytyków, którzy zarzucali mu, iż w jego systemie moralnym, w którym obowiązuje logika słów i faktów, nie ma miejsca na ludzką wolność. Można więc zauważyć, iż książka jest także odpowiedzią na krytykę preskryptywizmu prowadzoną z różnych pozycji po wydaniu wcześniejszych prac Hare'a *The Language of Morals* (1952) i *Freedom and Reason* (1963).

Zdaniem Hare'a nie ma sposobu, aby sprawdzić poprawność jakichkolwiek poglądów moralnych. Gdyby było to możliwe, wówczas etyka upodobniłaby się do nauk empirycznych. Możemy jednak dowiedzieć się, co do jakich znaczeń słów używanych w dyskursie moralnym ludzie zgadzają się, legitymizując tym samym ich rozumienie. Zgoda powszechna istnieć może tylko na poziomie dyskursu i każdy uczestnik dyskursu legitymizuje sobą znaczenia używanych słów. Pojęcia dobrze służą podtrzymaniu dyskursu, gdyż ukształtował się uzus językowy możliwy do analizy logicznej. Hare stoi tu na stanowisku Hume'a, który twierdził, iż z „jest” nie wynika żadne „powinno się”. Takie ujęcie zmusza do zajęcia się przesłankami dotyczącymi treści, które są decydujące przy uzasadnianiu ocen, reguł i wartości moralnych. Wymóg formalny nakazuje uniwersalizację naszych własnych nakazów, co pociąga za sobą równouprawnienie wszystkich uczestników dyskursu, a nam samym nakazuje branie nakazów płynących ze strony innych „na równi z pierwotnymi nakazami w naszym rozumowaniu moralnym” (s. 29). Autor jakby uprzedzając zarzut, iż sprowadza sferę dyskursu moralnego do samej analizy pojęć, czego nieuniknioną konsekwencją byłoby trwanie na pozycjach błędu naturalistycznego dodaje: „Moja strategia polega na wydobyciu logiki pojęć moralnych, jakimi dysponujemy, i na wykazaniu, że generują one pewne kanony rozumowania moralnego, które skłaniają nas przyjmowania pewnej metody normatywnego myślenia moralnego kategoriami treści. Następnie pokazuję, w czym tkwi istota posiadania takich pojęć czy też takich słów w naszym języku i dlaczego we własnym interesie powinniśmy przyjmować ten sposób mówienia i myślenia” (s. 33). W zasadzie w tym fragmencie Hare przedstawił cel swej pracy i jej metodologię wyczerpując treść wprowadzenia.

We wprowadzeniu znajdziemy jeszcze jedną istotną informację dotyczącą właściwości sądów moralnych, dzięki którym są one łatwo odróżnialne od wszystkich innych sądów:

- 1) nakazowość, czyli zdolność „ustanawiania przynajmniej jednego imperatywu”;
- 2) uniwersalizację, czyli najogólniej rzecz ujmując zdolność sądów do osiągnięcia stanu uzusu,

3) nadrzędność, czyli zasadniczą niemożność bycia zdominowanymi przez inne sądy.

Rzecz jasna owe sądy nie są przypadkowe ani konieczne, ale są wynikiem specyficznie ludzkiej zdolności bycia uczestnikiem dyskursu moralnego. Dyskurs moralny toczy się na płaszczyźnie racjonalnej, bo w żadnym innym przypadku nie mógłby być przedmiotem zainteresowania nauki. Wymóg racjonalności dyskursu wymaga zaś istnienia wspólnego wszystkim ludziom myślenia moralnego. Podlega ono określonym prawidłowościom, które pozwalają nam wyodrębnić w nim trzy charakterystyczne płaszczyzny:

1) intuicyjną, która podpowiada nam rozwiązania bez potrzeby dokonywania kalkulacji w sposób analogiczny do postępowania kierowcy, który w razie potrzeby bez zastanawiania wie co ma nacisnąć, aby uzyskać zamierzony efekt;

2) krytyczną (selekcjonującą), która polega na umiejętności dokonywania „wyboru biorącego pod uwagę fakty pozamoralne oraz logiczne właściwości pojęć moralnych” (s. 56),

3) metaetyczną, obejmującą rozważania nad znaczeniem „słów tworzących dyskurs moralny i logikę rozumowania moralnego” (s. 40).

Jak widać, jest to alternatywna propozycja dla tradycyjnego podziału etyki na opisową, normatywną i metaetykę. Wyodrębnienie tych płaszczyzn jest konieczne, gdyż zasady moralne, którymi się posługujemy nie mają dla Hare'a charakteru bezwzględności. Nawet głosząc zakaz zabijania przewidujemy możliwość rozlicznych odstępstw. Próba wymienienia wszystkich odstępstw w treści samej zasady jest bezsensowna, gdyż ciągle należałoby dodawać coraz to nowe przypadki. Analogiczną przeszkodą są konflikty zasad moralnych, których rozstrzygnięcia domaga się samo życie. Hare przywołuje przykład szachistów, którzy racjonalnie myśląc potrafią dokładnie zaplanować kolejne posunięcia, uwzględniając możliwe ruchy przeciwnika i zrealizować swój plan w z góry określonym czasie. Taka kalkulacja jest zatem możliwa, ale zwycięstwo nie zawsze jest udziałem tego, który obiera najlepszą strategię. Osiągnięcie zwycięstwa jest w szachach dowodem na stosowanie „dobrych” (prowadzących do zwycięstwa) reguł gry. Zdaniem Hare'a podobnie jest i w przypadku moralności. Znamy reguły „dobrej gry” prowadzące do sukcesu, ale nie jest to automatyczną gwarancją jego osiągnięcia. Zasady moralne są po to, aby stosując się do nich, stwarzać sobie najlepsze warunki do podjęcia działania rokującego nadzieję na osiągnięcie celu. Jest to więc rozwiązanie typowo utylitarystyczne.

Zasadnicze płaszczyzny myślenia moralnego: intuicyjna i krytyczna nie są względem siebie konkurencyjne, są bowiem częścią jednej struktury choć pełnią w niej odmienne funkcje. Dla zobrazowania różnicy pomiędzy tymi płaszczyznami Hare wprowadza postać Archaniola, bezdusznego, skrajnie racjonalnego przedstawiciela myślenia krytycznego, oraz postać Robola, która podlega wszystkim słabościom rodzaju ludzkiego i jest zdolna tylko do intuicyjnego orientowania się w świecie, czyli opiera się na „niewzruszonych zasadach domniemanych”, a przy okazji jest pozbawiona zdolności do myślenia krytycznego. W tym róż-

nieniu tkwią echa platońskiego podziału ludzi na elitę władzy i szarą masę wyrobników. Taki podział nie ma jednak racji bytu, gdyż w rzeczywistości musimy być raz Archaniołem, a raz Robolem. Postacie Archanioła i Robola weszły za sprawą tej książki do klasyki filozoficznej. Rzecz jasna istnieje jeszcze problem kryterium rozstrzygającego nieuchronne dylematy, z jakimi spotykać musi się także Archanioł. W tym miejscu Hare jest utylitarystą, gdyż owym kryterium jest wielkość cierpienia i szczęścia towarzyszącego danemu działaniu. Intuicja w myśleniu moralnym wymaga wsparcia ze strony krytycznej analizy i na odwrót, bo w życiu jesteśmy często w sytuacjach, gdy z braku czasu lub niedostatku danych na krytyczne myślenie nie ma miejsca. Pozostaje wówczas tylko intuicja. Wybór intuicyjny w rozumieniu Hare'a nie jest dobrym rozstrzygnięciem dylematów moralnych, opowiada się on bowiem jednoznacznie za nadrzędnością myślenia krytycznego nad intuicyjnym. „Dobrym wodzem jest ten, kto wygrywa bitwy, a nie ten, kto ma najlepsze zasady domniemane” (s. 70). Myślenie moralne wyraża się w głoszonych sądach moralnych. Każdy sąd opiera się na jakiejś zasadzie, stąd też płaszczyznom myślenia moralnego odpowiadają podklasy zasad moralnych. W myśleniu krytycznym występują „krytyczne zasady moralne” o charakterze nakazowym, których człowiek nie narusza, natomiast zasady domniemane mogą zostać uchylone, czyli automatycznie ich przyjęcie wiąże się z akceptacją pewnych wyjątków. Podklasa zasad krytycznych dopuszcza możliwość maksymalnej konkretyzacji, czyli takiej sytuacji, w której ich naruszenie nie będzie konieczne. W myśleniu moralnym istnieje więc konieczność selekcji zasad stosownie do określonej sytuacji. Tej selekcji dokonujemy na poziomie myślenia krytycznego, dobieramy wówczas zasady relewantne do sytuacji, a odrzucamy wszelkie pozostałe.

Lektura pierwszej części książki nie jest łatwym zadaniem. Przebrnięcie przez rozdział wymaga elementarnej orientacji w dyskusjach, jakie toczyły się od lat pięćdziesiątych wokół języka etyki. Właśnie z lektury tej części książki widać wyraźnie, iż jest ona pokłosiem toczących się przed jej powstaniem dyskusji i polemik. Nieustanne nawiązywanie do tez pochodzących z *The Language of Morals* i *Freedom and Reason* oraz nieciągłość wywodów skupiających się bardziej na odpowiedziach krytykom, niż na prezentacji założeń preskryptywizmu sprawia, iż książki nie można traktować jako podręcznika z metaetyki. Nie jest to także systematyczny wykład preskryptywizmu, lecz rozważania autora na temat prawidłowości kierujących myśleniem moralnym ludzi. Wywód jest prezentowany na tle dyskusji toczonych w metaetyce odnośnie do roli i znaczenia rozumu w postrzeganiu i rozstrzyganiu problemów moralnych. Hare z dużą swobodą porusza się w labiryncie problemów, które zamierza rozstrzygać. Rozprawia się nie tylko z deskryptywizmem, który utożsamia z naturalizmem i intuicjonizmem, ale jego uznania nie zyskuje także emotywizm, któremu zarzuca niespójność i brak możliwości wyjaśnienia kwestii dlaczego ludzie choć tak różni, wykazują zdumiewające podobieństwa jeśli chodzi o głoszone sądy moralne.

Drugą część swej książki autor zatytułował „Metoda” i rozpoczyna ją od próby zaprezentowania krytycznego i racjonalnego sposobu myślenia dotyczącego-

go problemów moralnych. Hare powtarza tutaj swój wcześniejszy pogląd, iż racjonalność myślenia wiąże się z przyjęciem założenia, iż odnosi się ono do faktów. Aby uniknąć sprzeczności z wcześniejszymi założeniami, wprowadza tezę, iż deskryptywna strona sądów moralnych ujawnia się poprzez ich uniwersalizację. Głosząc jakiś sąd moralny oceniamy czyny ludzi, których właściwości pozwalają na uznawanie czegoś, jako właściwego (słusznego) bądź nie. Jeśli nie potrafimy przypisać takiej własności danemu czynowi w konsekwencji nie podlega on ocenie moralnej. Samo przypisanie tej własności jest przecież elementem deskryptywnym, bez którego nie byłoby myślenia moralnego. Zatem wypowiadamy swoje sądy moralne zawsze w kontekście faktów, bo inaczej nie byłyby racjonalne i zrozumiałe dla innych. Ponieważ nie możemy uwzględniać wszystkich faktów naraz, stąd też głoszone sądy muszą być do nich relewantne. W sytuacjach nowych lub nieznanych jesteśmy skazani na eksperymentowanie z zasadami tak długo, aż nie natrafimy na najkorzystniejszą. Wymóg racjonalności procedury, która sprowadza się do stawiania pytania o relewantność cechy, daje możliwość prostej weryfikacji pytania oraz chroni nas przed popadnięciem w błędne koło argumentacji. Stwierdzona relewantność cechy, uruchamia jednocześnie wszelkie zasady, w których ta cecha sytuacji występuje (i żadne inne nie).

Bardzo wymowny wywód odnośnie do istoty racjonalnego myślenia przytacza Hare na przykładzie cierpienia, które jest przecież udziałem każdej istoty czującej. Samo odczucie cierpienia (stan afektywny) i świadomość tego, że cierpią lub mogą cierpieć także inni, to zbyt mało by móc racjonalnie formułować sądy moralne. Do tego jest konieczna wiedza o tym, co dla takiej istoty znaczy cierpieć (stan kognitywny), czyli człowiek cierpiący jest zawsze tego świadomy, a ponieważ każdy z nas cierpiał, wiemy co to znaczy dla człowieka. Cierpiąc zaś ma motyw do podejmowania działania na rzecz jego przerwania (stan konatywny). Myślenie moralne koniecznie wymaga więc osiągnięcia stanu kognitywnego. Autor zaskakuje czytelnika stwierdzeniem, iż „Ja” ma poza charakterem opisowym również charakter nakazowy. Wynika to z tego, iż faktycznie czy hipotetycznie utożsamiając się z inną osobą, utożsamiamy się z jej nakazami. Tylko na pozór jest to nielogiczne, gdyż jest to konsekwencja poprzednich wywodów. To wczuwanie się w cudzą sytuację działa w obie strony, gdyż zastanawiamy się także co inni czuliby na naszym miejscu. W rozumieniu Hare’a są to przesłanki konieczne i wystarczające do uniwersalizacji sądów moralnych. Autor daje sobie zręcznie radę z paradoksem wczuwania się w cierpienie odczuwane przez masochistę, on przecież tego pożąda, ale my stawiając się w jego miejscu nadal taką możliwość odrzucamy, podobnie zresztą byłoby i w sytuacji dopuszczającej możliwość postawienia jego na naszym miejscu.

Prawdziwą zonglerkę słowami mamy w przypadku rozważań nad aspektem czasowym uniwersalizacji. Słowa uznania należą się tu tłumaczowi, który nie pogubił się w tłumaczeniu i wiernie oddał sens wyводу. Zmiana preferencji w czasie jest czymś naturalnym, ale nasze poprzednie preferencje zawsze są uwzględniane w naszych decyzjach, gdyż liczymy się ze stanowiskiem, jakie zajęlibyśmy

w przeszłości patrząc na sytuację z pozycji Archanioła. Zatem poznajemy wówczas ubiegłe preferencje innych, jak to obrazowo mówi Hare, „wtedy-na-wtedy”, i wiemy co ludzie wybieraliby, gdyby byli rozważni, nawet jeśli z tego nie zdawali sobie wówczas w ogóle sprawy. Uniwersalizacja ma więc podstawy rozumowe w przeszłości, choć w terażniejszości dotyczy „stosowania naszych zasad moralnych (...) do wszystkich identycznych sytuacji rzeczywistych czy hipotetycznych” (s. 143). Autor znając wcześniejsze zarzuty swych oponentów od razu rozpatruje problem uniwersalizacji sądów także w odniesieniu do światów możliwych. Ostatecznie staje na stanowisku, iż zasady moralne odnoszą się tylko do znanego wszystkim świata rzeczywistego. Wymóg uniwersalizacji rozciąga się jednak nie tylko na sytuacje rzeczywiste, ale także na hipotetyczne w naszym świecie.

Siódmy rozdział książki jest poświęcony zagadnieniom epistemologii moralnej, do których Hare zalicza między innymi sposób prowadzenia rzetelnego rozumowania moralnego. Hare proponuje kryterium rozumowania moralnego, którym jest „interpersonalne porównanie stopnia albo siły preferencji” (s. 150). Zatem jest to rozwiązanie w jakiś sposób nawiązujące do rachunku użyteczności. Autor umiejętnie broni się przed zarzutem, iż wprowadza kategorię zasadniczo nieporównywalną stwierdzeniem, iż w analogicznych sytuacjach świadome doświadczenia ludzi są podobne. Nie popełni się błędu sprowadzając „Ja” różnych osób do tego samego poziomu, bowiem mówiąc „Ja” nie mamy na myśli żadnej konkretnej osoby, gdyż w ślad za tym słowem nie przypisujemy nikomu konkretnych cech a tylko wskazujemy na fakt bycia osobą. Myślenie moralne ma więc zakres interpersonalny, stąd można uchwycić jego prawidłowości. Hare wyróżnia dwa etapy tego myślenia, z których pierwszy jest związany z naturalną skłonnością ludzi do myślenia krytycznego, a więc poszukujących optymalnych rozwiązań. W każdej sytuacji rozpoczynamy więc od rozważania hipotetycznych przypadków, do których stosujemy nasze zasady domniemane. Jest to myślenie typowo ludzkie, w którym rozumowanie Archanioła miesza się rozumowaniem Robola. Drugi etap to przypisywanie „prawdopodobieństwa występowania poszczególnych przypadków w rzeczywistym świecie” dopiero uwidacznia wyższość analitycznego rozumowania Archanioła. W efekcie mówiąc „Ty” czy „Ja” nie przypisujemy słowom tym żadnej treści deskrypcyjnej, stąd zamiana miejscami osób, do których te słowa odnosimy, w niczym nie zmienia świata. W konkluzji Hare dochodzi do przekonania, iż myślenie krytyczne jest bezstronne, a więc porównywanie ludzkich preferencji jest możliwe. Kontynuując swój wywód dochodzi do przekonania, iż myślenie moralne zawsze jest krytyczne, a więc nie jest możliwe w oparciu o zasady z góry ustanowione. Takie myślenie jest konieczne na gruncie użyteczności, a więc wiele miejsca Hare poświęca obronie użyteczności, zbijając argumenty przeciwników. Jego rozważania są głównie skierowane przeciwko intuicjonizmowi, który z założenia jest przeciwstawny użyteczności. Ostatecznie Hare akceptuje tezę Benthama, iż równe preferencje liczą się zawsze tak samo niezależnie od swoich treści. Porównanie preferencji jest całkiem naturalne, gdy weźmie się pod uwagę ich siłę i zakres. Stąd bierze się także przekonanie



nie, iż wyższe przyjemności i dobre pragnienia w perspektywie zawsze prowadzą do „maksymalizacji ogółu preferencji” (s. 183).

Hare sygnalizuje praktyczną możliwość wykorzystania swego filozofowania, którą widzi w uświadomieniu innym uniwersalnego przesłania treści, co do których dziś nie ma zgody. W polityce spory sprowadzają się do tego, iż co najmniej dwie strony spierają się o należne im w ich mniemaniu prawa. Stąd zadaniem filozofii byłoby uświadomienie wszystkim, co to są za prawa, stąd łatwiej byłoby doszukać się płaszczyzny porozumienia. Jak powiada: „Na tym mógłby polegać wkład filozofa w sprawę światowego pokoju” (s. 186). Zresztą, kwestii obowiązywania praw w książce poświęcono sporo miejsca. Prawa moralne Hare umieszcza w zakresie myślenia krytycznego, gdyż istnieje możliwość ich uchylania, a więc musi istnieć racjonalna procedura ich wyboru w sytuacjach konfliktu praw. Konsekwencją takiego rozumienia statusu praw moralnych jest zastosowanie takich samych procedur wyboru, jak w przypadku zasad moralnych. Natomiast bardzo interesująca jest próba uniknięcia paradoksów związanych z pojęciem sprawiedliwości. Hare uważa, że myślenie krytyczne w odniesieniu do sprawiedliwości nie daje żadnych rozstrzygnięć. Zatem próbując znaleźć rozwiązanie np. konfliktu palestyńsko-izraelskiego nie znajdziemy rozwiązania sprawiedliwego dla obu stron. Możemy natomiast, i powinniśmy szukać, takich zasad sprawiedliwości, które okażą się najkorzystniejsze w danych warunkach. Sprawiedliwość jest więc zarazem nadrzędna nad wszelkimi innymi wartościami i zupełnie niezależna od faktów, a jednocześnie w imię najkorzystniejszego wyboru może być w przynajmniej w maksymalnie ograniczonym zakresie uchylana. Kryterium owego uchylania dostarczają rozwiązania utylitarystyczne. Z lektury tej części pracy wnioskujemy, iż zdaniem autora metoda myślenia moralnego nie jest przypadkowym wyborem, ale narzuca ją logika pojęć moralnych. Stąd bierze się jego dość nieskromne przekonanie, iż to właśnie preskrytywizm dopiero usuwa całe zamieszanie wokół myślenia moralnego.

Ostatnią część swego dzieła Hare poświęcił istocie myślenia moralnego. Koncentruje się w niej na rozważaniach dlaczego ludzie powinni chcieć przyjąć proponowaną przez niego metodę myślenia moralnego. Przyjmuje więc, że jego metoda jest lepsza od innych i stara się to uzasadnić, a ponadto chce również wyjaśnić potrzebę zajmowania się myśleniem moralnym. Za oczywistych przeciwników swej metody przyjmuje wyodrębnioną przez siebie kategorię fanatyków, czyli w jego rozumieniu ludzi głuchych na argumenty świadczące o zaletach metody krytycznej myślenia moralnego. Zapewne dla wielu czytelników zaliczenie pacyfistów do fanatyków budzić może wewnętrzny sprzeciw. Druga kategoria przeciwników, to amoralisci. W argumentacji na rzecz przewagi myślenia krytycznego autor wykorzystał także swoje przemyślenia z rozpraw poświęconych bioetyce i zagadnieniom etyki medycznej. Od krytyki amoralizmu Hare w naturalny sposób przechodzi do próby wyjaśnienia powodów, dla których powinniśmy jednak być moralni. Czyni to na sposób zgodny z tradycją analityczną rozważając wszelkie argumenty za i przeciw. Autor sięga aż do Platona i Arystotelesa i korzysta

z ich argumentacji, aby wesprzeć swój wywód. Powinniśmy być moralni nie tylko dlatego, że tak głosi cała historia etyki, ale przede wszystkim jest to naturalna konsekwencja porządku społecznego, który czyni naganne karze a pochwalne nagradza. Tak jest także ukierunkowany cały proces wychowania młodego pokolenia. Hare stoi na stanowisku, iż zasady należy dostosowywać do ludzi, „którzy według nich żyją”. Zatem bycie odważniejszym niż jest się faktycznie prowadzi prawie zawsze do kłopotów, a często jest przyczyną górskich i morskich tragedii, gdy zadanie przerasta możliwości danej osoby. Supererogacji możemy wymagać od świętych bądź bohaterów, a nie od zwykłych ludzi. Autor powtarza za Arystotelesem, iż cnoty stanowią o dobrym życiu, a nie są wyłącznie środkiem, które do niego prowadzą. Stąd bierze się myśl Hare’a, iż „ludzie, którzy starają się osiągnąć wyższe standardy moralne pozostające w zasięgu ich możliwości bądź nieco dalej, są ogólnie rzecz biorąc, szczęśliwsi niż ci, którzy nie sięgają wzrokiem tak wysoko” (s. 252). Szkoda jednak, iż autor nie pokusił się na uzasadnienie tej tezy poprzestając tylko na jej sformułowaniu. Ogólnie rzecz biorąc to praktyka społeczna uzasadnia potrzebę myślenia moralnego oraz wyższość myślenia krytycznego nad wszelkim innym.

Książkę kończą rozważania autora nad obiektywnością i racjonalnością w moralności. Stanowią one kontynuację wcześniejszych wątków dotyczących cech preskrypcji i sądów moralnych. Sądy moralne słabo spełniają wymogi obiektywności, ale nie są też subiektywne, stąd teza autora, iż kryterium prawdziwości sądów leży w ich racjonalności. Zatem szukając odpowiedzi na pytanie, co w danej sytuacji należy zrobić, racjonalną odpowiedzią będzie sąd moralny, który spełnia wymóg uniwersalizacji. Taki sąd nie może nie uwzględniać faktów, bo inaczej byłby irracjonalny. Fakty zaś nie są moralne, ale są za to obiektywne i dlatego mogą stanowić podstawę do formułowania racjonalnych sądów moralnych. Myślenie krytyczne nie ustala więc faktów, ale rozstrzyga, jaką zasadę należy wybrać, a zasada zyskuje tym samym formułę uniwersalizującą.

Jak już kilkakrotnie wspomniano lektura książki nie jest zadaniem łatwym. Wymaga ona przynajmniej elementarnej orientacji w problematyce metaetycznej oraz w twórczości filozoficznej Richarda Mervyna Hare’a. Dla czytelnika denerwujące są zwłaszcza jego odsyłacze w rodzaju „problem ten omówiłem w innym miejscu” i wskazanie stosownej publikacji. Jeśli ktoś uwierzyłby zapewnieniom niektórych recenzentów, że książka stanowi syntezę wielkiego przecież dorobku tego autora, to byłby lekturą bardzo zawiedziona, gdyż książki raczej nie da się zrozumieć bez znajomości jego wcześniejszych prac. Jest ona koniecznym dopełnieniem założeń teorii preskrytywizmu, ale jej oryginalność polega właśnie na związku z tym, co zawierał dotychczasowy dorobek naukowy Hare’a. Dzięki tej pracy, preskrytywizm stał się jedną z najlepiej dopracowanych teorii metaetycznych, a jednak etycy niechętnie nawiązują do tez z tej książki. Wygląda na to, że preskrytywizm jest mało obiecującym polem do nowych odkryć i tez w teorii etycznej, gdyż w zasadzie prawie wszystko zostało w tej książce powiedziane lub przynajmniej zasygnalizowane. Wydaje się też, iż sam Hare przesiąknięty poczu-

ciem obowiązku docierania do prawdy nie zadbał o to, aby stworzyć własną szkołę filozoficzną. Zrobił wiele dla wyjaśnienia fenomenu praktycznych zastosowań języka etyki i zapewne historia etyki mu tego nigdy nie zapomni.

Dlaczego w takim razie praca jest aż tak ważna, że w każdej książce poświęconej zagadnieniom współczesnej etyki i filozofii znajdziemy o niej przynajmniej krótką wzmiankę. Wydaje mi się, iż jest to nie tylko rezultat prezentacji nowatorskiej teorii metaetycznej, ale i specyficznego układu książki, który nasuwał mi nieodparte analogie z dialogami platońskimi. Aby zrozumieć całość trzeba być uczestnikiem swoistego dialogu z autorem, który nam wyklada, powtarza, przypomina, i niczym platoński Sokrates zachęca do samodzielnego odkrywania i rozwiązywania problemów. Jeśli potrafimy wejść w rolę uczestnika tego dialogu, to zrozumienie treści książki nie będzie żadnym problemem.

*Stefan Konstańczak*

## DOBRO I MORALNOŚĆ

Simon Blackburn, *Being Good. A Short Introduction to Ethics*, Oxford University Press 2001, 162 strony

**W** sposób widoczny wzrasta zapotrzebowanie na wielkie syntezy etyczne. Ma się wrażenie, że społeczeństwa zachodnie z jednej strony zaniepokojone spektakularnym wzrostem możliwości technicznych, z drugiej zaś znudzone łatwością zaspokojenia hedonicznych celów szukają czegoś więcej: wyjścia z duchowego kryzysu, sensu własnego istnienia, określenia tożsamości czy wytyczenia sobie przyszłych celów moralnych. Małego formatu książeczka Simona Blackburna *Being Good* jest właśnie taką syntezą, pełną niepokojów o moralną przyszłość świata, o sposoby rozstrzygania dylematów naszej cywilizacji, a także o kształt współczesnej świadomości moralnej. Pokazuje główne problemy etyków akademickich, strukturę myślenia moralnego oraz uświadamia czytelnikowi niebezpieczeństwo uproszczonych schematów porozumienia między ludźmi.

Simon Blackburn widzi współczesną rzeczywistość moralną jako równoległość dwóch postaw: z jednej strony postawy roszczeniowej, coraz bardziej rozposzechnionej wobec wielkiej kariery ideologii praw człowieka dającej człowiekowi moralne gwarancje istotnych przywilejów, z drugiej zaś – postawy idealizującej *cnotę i dobro* w tradycyjnym antycznym sensie. Blackburn ubolewa nad schyłkiem postaw deontologicznych sprzyjających poczuciu obowiązku, ubolewa także nad paradoksem myślenia demokratycznego, które w imię wolności i pełnej obrony prywatności nie dopuszcza krytyki indywidualnych interesów i roszczeń, wszelkie moralizatorstwo jest bowiem ograniczeniem liberalizmu. Sam Blackburn jest jednak daleki od postawy moralizatorskiej. Zajmuje pozycję pośrednią: definiuje współczesnego człowieka jako istotę etyczną, która wartościuje, porównuje, czego się domaga, stara się usprawiedliwić swoje działania, która chce by inni podzielali jej przekonania etyczne – ale która jednocześnie traktuje etykę jako obszar konkurencyjnych, koniecznych do uzgodnienia roszczeń. Indywidualne życie moralne zeszło na dalszy plan, a jego miejsce zastąpiła reglamentacja praw i obowiązków w życiu społecznym. Pojawił się swoisty rynek wartości,

w którym silniejsi i zadowoleni z siebie starają się usprawiedliwić swoje systemy norm. Tkwimy między bohaterami literatury pięknej, szukających wielkich ideałów – a łatwą operą mydlaną, żywiącą się plotką i podglądaniem cudzego życia. Chcemy być piękni, ukrywać swoje słabości, zawsze winić innych za przytrafiające się zło, zasługujemy z pewnością na więcej inni (zwłaszcza jeśli przydarzyło nam się być białym mężczyzną wywodzącym się z kultury Zachodu) – ale jednocześnie nurtuje nas wielka filozofia moralna z jej ideami Boga, odpowiedzialności i śmierci.

W tym dylemacie trywialności moralnej i filozoficznej wzniosłości Blackburn szuka miejsca dla tzw. klimatu moralnego, który – jego zdaniem – odpowiedzialny jest nieszczęścia XX wieku. Bezskuteczne okazały się głoszone z wysokości katedr uniwersyteckich morały, kultura moralna została zdominowana przez łatwe, gotowe *cliches* i zmistyfikowana przez fałszywe ideologie. Masy ludzkie przestały myśleć, a filozofom nie udało się należycie wyjaśnić struktury ludzkich motywów, racji i systemów wartości. Tak oto dochodzimy do zasadniczego celu autora książki: Blackburn chce, byśmy zdobyli samowiedzę moralną, która pozwoli nam zrozumieć istotę moralności, oddalić zagrożenia etyki i właściwie pokierować naszą historią.

Książka Simona Blackburna składa się z trzech części, wyznaczających jej porządek intelektualny. Są to: *Zagrożenia etyki* (idee w myśl utartych przekonań odbierające etyce jej filozoficzny sens), *Główne idee etyczne* oraz *Podstawy etyki*. Całość kończy dołączona do książki Deklaracja Praw Człowieka; rzecz nieprzypadkowa, ponieważ Blackburn, jak się zdaje, pokłada wielką nadzieję w rozjemczej roli dokumentu Narodów Zjednoczonych mającego rozstrzygać wielkie konflikty jednostek, narodów i instytucji współczesnego cywilizowanego świata.

Myliłby się jednak czytelnik spodziewając się wyraźnego rozdziału zagadnień, zapowiedzianych w tytułach poszczególnych partii. We wszystkich częściach wątki metodologiczne przeplatają się z treściami normatywnymi, zaś to, co okazuje się dla czytelnika najbardziej interesujące – to wszędzie sygnalizowane własne *credo* Autora, w duchu syntezy umiarkowanego liberalizmu i szacunku dla klasycznych cnót zachodniego świata.

Tak więc owe zagrożenia etyki, rzekomo podważające imperatywność moralnych nakazów i burzące zaufanie do wielkich systemów, to Śmierć Boga, Relatywizm, Egoizm, Ewolucjonizm, Determinizm, Nadmierne wymagania etyki, Fałszywa świadomość oraz Przypadek w życiu moralnym.

Omówmy pokrótce każde z owych zagrożeń. Tak więc teza o nieistnieniu Boga nie jest, zdaniem Blackburna, żadnym niebezpieczeństwem dla etyki, ponieważ etyka bynajmniej nie musi być ufundowana na religii. Czy dlatego rzeczy są święte, że są ukochane przez Boga, czy Bóg je ceni, ponieważ są szczególnie wartościowe? – powtarza Blackburn pytanie Eutyfrona, użalając się przy tym na cywilizację, która odebrała religii jej dawną istotną funkcję – wzmacnianie autorytetu moralnych nakazów lub przynajmniej tworzenie dla nich symbolicznej oprawy – robiąc z niej w zamian instrument politycznego nacisku i politycznych manipulacji. Jednak – twierdzi Blackburn – etyka nawet w rozumieniu platoń-

skim nie musi wiązać się z istnieniem Boga osobowego, a więc Śmierć Boga nie powinna jej zaszkodzić.

Problem relatywizmu sprawia Autorowi więcej kłopotu. Gdyby etyka dotyczyła dziedziny faktów lub zawierała jedynie sądy hipotetyczne – nie byłoby groźby subiektywizmu, a więc przy pewnych prostych założeniach epistemologicznych nie byłby możliwy także etyczny relatywizm. Skuteczność stosowanych środków lub oczywistość, jaką (być może) daje percepcja idei dobra stanowiłyby doskonałe gwarancje odpowiednio rozumianej obiektywności. Jednak tam, gdzie chodzi o powinności, groźby relatywizmu nie da się uniknąć. Wszelako Blackburn oprócz względności kulturowej dostrzega także w etyce wspólnotę obszarów życia objętych normami; jest to śmierć, własność, prawdomówność, dotrzymanie obietnic, pomoc, rozdział bogactw, seks, stosunek do obcych. Bez wątplenia dla Autora samo już wyodrębnienie owych obszarów moralnego tabu świadczy o niejakej *wspólnocie* aksjologicznej wykluczającej całkowitą dowolność operowania literą norm i zakazów. Ostatecznie Blackburn odwołuje się do Praw Człowieka, w których przynajmniej idea emancypacji moralnej oraz zakaz zniewolenia istoty ludzkiej objęte są wyraźnymi restrykcjami. Jego umiarkowanie antyrelatywistyczne stanowisko ujawnia się szczególnie jasno w krytyce skrajnej tolerancji moralnej, która jest prostą i niebezpieczną drogą zmierzającą ku relatywizmowi. Znaleźć pośrednią formę między wilgotną, bezkształtną magmą relatywizmu a twardą skałą dogmatyzmu – oto rozwiązanie, którego poszukuje współczesna etyka, twierdzi obrazowo autor.

Czy to prawda, że wielkie teorie etyczne są jedynie bańką mydlaną, zaś w istocie kierują nami motywy egoistyczne? – oto następne pytanie Blackburna. Ta podważająca sens trudów moralnych sugestia opiera się na nader niepewnym i nieprecyzyjnym pojęciu interesu. Co jest naprawdę naszym interesem: motywy szlachetne czy egoistyczne, pragnienie czy potrzeba? Czy pomagamy innym kierując się próżnością, czy po to, by sprawić im radość? Trudność odpowiedzi na te pytania wyraźnie każą wątpić w to, by domniemanie ludzkiego egoizmu mogło uniemożliwić uprawianie refleksji moralnej.

Dwie następne wątpliwości Autora – to hipoteza determinizmu oraz hipoteza ewolucjonizmu. Obie rzekomo wykluczają możliwość uprawiania etyki: determinizm odbierając nam wolność woli, ewolucjonizm zakładając niezależne od człowieka programowanie historii gatunku. Nic błędniejszego – twierdzi Blackburn. Zdeterminowanie biologiczne jednostki bynajmniej nie odbiera jej możliwości stosowania moralnych reguł; może ona swobodnie wybierać strategie postępowania w zależności od dostarczonych informacji i cech otoczenia. Hipoteza ewolucjonistyczna także nie wyklucza zachowań moralnych; czyż w przyrodzie nie spotykamy zachowań altruistycznych – nawet jeśli założyć, że tkwi w tym przemysłność natury skłaniającej nas raczej do skutecznej strategii kooperacji zamiast do polityki wojny – ta ostatnia bowiem nie wróży gatunkowi przetrwania?

Następne dwa zagrożenia etyki – tym razem realne – to nadmierna restrykcyjność reguł i zbyt wielkie wymagania etyczne. Oczywiście nie można podważać za-

sad tak istotnych jak bezstronność lub bezwzględna uniwersalność reguł. Ale czy zawsze należy wystrzegać się kłamstwa, gdy w grę wchodzi ocalenie wartości szczególnie istotnej? Czy zawsze sprawiedliwa dystrybucja dóbr daje najlepsze rezultaty? Czy od każdego należy wymagać wielkiej ofiarności i wyrzeczeń? Nie narzucamy innym skrajnie surowych zasad, ale od siebie wymagamy więcej. Nie wszyscy mają czyste ręce, bo często zmusza ich do tego sytuacja psychologiczna i społeczna, ale starajmy się, by nasze były zawsze czyste – oto puenta Blackburna.

Także poważnym zagrożeniem dla etyki są tzw. niewywrotne teorie o charakterze ideologicznym (marksizm, feminizm, nietzscheanizm, ideologia rynku) znajdujące w łonie własnej struktury myślowej wyjaśnienie każdego zjawiska moralnego. Mają one niebezpieczną moc uwodzicielską, zwłaszcza w stosunku do umysłów mniej wprawnych. Jednak status pewnych uniwersalnych cnót w naszej kulturze jest niepodważalny (współczucie, wdzięczność, dotrzymanie obietnic), możemy więc być spokojni o przyszłość etyki niezależnej od owych wielkich ideologii.

Druga część książki Blackburna omawia główne idee, wokół których rozgrywają się wielkie spory etyczne. Są to: narodziny, śmierć, sens życia, przyjemność, pragnienie, wolność, prawa (*rights*) oraz utylitarystyczna idea organizująca życie społeczne – największe szczęście dla największej liczby ludzi. Autor traktuje ową część jako okazję do przedstawienia własnych opinii na temat aktualnych kwestii społecznych i bioetycznych, takich jak aborcja, klonowanie, eutanazja, ubóstwo, przemoc, polityka, sprawiedliwość etc. Jego stanowisko sytuuje się w granicach umiarkowanego liberalizmu; cechuje je szacunek dla ludzkiej autonomii, dla ludzkich pragnień, dla uniwersalnych praw moralnych. Nie jest to bynajmniej prosty ekonomiczny utylitarystyczny styl Bentham (fool's paradise – jak go określa Blackburn), lecz współczesny indywidualizm wzbogacony o Arystotelesowską *eudajmonię*. Szczęście nie jest tu prostym zaspokojeniem pragnień, lecz wiąże się także z zaangażowaniem społecznym, aktywnością, przyjaźnią i przeżywaniem przyjemności intelektualnych. Owe Arystotelesowskie ramy współczesnej perspektywy etycznej każą Blackburnowi krytycznie spojrzeć na pewne aspekty zasady „największego szczęścia dla największej liczby ludzi”. Choć doktryna utylitarystyczna jest wygodnym narzędziem rozstrzygnięcia sporów moralnych, nadto daje możliwość *gradualizmu*, czyli ferowania ocen stopniowalnych – w utylitarystyce widzi Blackburn mentalność inżyniera, a nie sędziego. Stary konflikt dwóch zasad: *Salus populi suprema lex* i *Fiat justitia, ruant coeli* – spór sprawiedliwości i użyteczności – Blackburn chciałby rozstrzygnąć kompromisowo. Nie możemy żyć samotnie, potrzebna jest więc sprawiedliwość jako zasada regulująca stosunki międzyludzkie. Potrzebne są prawa wymagające od nas dotrzymania obietnic, prawdomówności, szacunku dla własności, etc. – krótko mówiąc potrzebny jest język deontologii. Dopiero w jego ramach możemy grać o główną stawkę, jaką jest *the greatest happiness for the greatest number*.

Jednak i tu Blackburn ma pewne wątpliwości. Niejednoznaczność szczęścia, ryzyko politycznego paternalizmu oraz panujące w życiu prywatnym i publicznym

*clichés* – sugerowałyby raczej, by operować kategorią *wolności od zła*: od bólu, nęczy, szyderstw, arbitralnego aresztu i wszelkiego rodzaju krzywd. Przydatna okazuje się ideologia uprawnień moralnych gwarantująca nam niejakię bezpieczeństwo w dziedzinie obywatelskich swobód, własności, wolności od przemocy, itd. Jednak brak innych uzasadnień naturalnych praw człowieka niż aprioryczne, rodzi następne pytania: czy boskie lub naturalne (jakkolwiek rozumiane) gwarancje uprawnień rzeczywiście likwidują wszelkie wątpliwości kulturowego czy indywidualnego subiektywizmu? Skąd wiemy, jakie dobra nam się naprawdę należą i w jakiej ilości? Jak wiele obowiązków mamy wobec bliźnich? Ile mogą się domagać od społecznych służb medycznych? Blackburn świadom tych wątpliwości nie widzi jednak lepszej rękojmi deontologicznej dla współczesnych społeczeństw.

Ostatnia część książki Blackburna nosi tytuł *Podstawy moralności* i jest poświęcona kwestiom metaetycznym. Autor analizuje w niej kilka klasycznych modeli logiki moralnej. Są to: racjonalizm, dobre życie (w opozycji do cnoty), imperatyw kategoryczny, kontrakt moralny wraz z etyką dyskursu oraz tzw. wspólny punkt widzenia będący podstawą wzajemnego zaufania ludzi.

Blackburn widzi źródło współczesnej świadomości moralnej niemal w każdym z owych sposobów myślenia. Bez wątpienia jest wielbicielem Hume'a; nie wierzy w moralnie sprawczą moc rozumu przypisując mu w moralności jedynie funkcje służebne wobec uczuć i preskrypcji. Ceni także Arystotelesa za odkrycie społecznej *natury* człowieka, stara się jednak połączyć jego idee cnoty ze współczesnym modelem pomyślności; sądzi, że wspólnym wysiłkiem działań takich dziedzin, jak edukacja, kultura czy polityka uda się to osiągnąć. W życiu społecznym nadzieje Blackburna kierują się ku etyce dyskursu. Jest to jedyna droga osiągnięcia wspólnego punktu widzenia, będącego syntezą naszych prywatnych intuicji moralnych i zarazem świadectwem wzajemnego zrozumienia naszych pragnień, zobowiązań i aktów sympatii; język moich emocji moralnych musi być językiem twoich emocji – twierdzi autor za Hume'em. Szukanie w sobie samym źródeł *empatii* daje lepsze rokowania społeczne niż zaufania do ludzkiej *sympatii*.

Wnioski autora *Being Good* są więc umiarkowanie optymistyczne. Jako trzeźwy etyk analityczny Blackburn ani nie wierzy w tzw. zewnętrzny punkt widzenia ufundowany przez metafizykę lub boską transcendencję ani nie szuka obiektywnej wiedzy moralnej, sądzi bowiem, że może ona dotyczyć jedynie faktów, a nie powinności. Za Arystotelesem wierzy natomiast w społeczną naturę człowieka i w ponadkulturową powtarzalność moralnych relacji ludzkich. Ostatecznie najlepsze oparcie moralne możemy znaleźć we własnym *self-image* konstytuującym się tyleż w świecie społecznym, co w świecie naszej biologii i w naszej etycznej wyobraźni.

Joanna Górnicka



## SPRAWIEDLIWOŚĆ A PŁEĆ

Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*,  
Oxford University Press, New York 1999,  
475 stron

Profesor Martha Craven Nussbaum, absolwentka Uniwersytetu Nowojorskiego i Uniwersytetu Harvarda, specjalistka w dziedzinie filozofii starożytnej, znana jest przede wszystkim ze znakomitych prac dotyczących greckiej refleksji etycznej. Prezentowana książka *Sex and Social Justice* stanowi pierwszą tak obszerną pracę autorki poświęconą sprawom kobiet.

Książka składa się z piętnastu różnorodnych – zarówno pod względem gatunku, jak i treści – tekstów (od bardzo drobiazgowych analiz filologicznych, poprzez wystąpienia polemiczne, na recenzjach i wspomnieniach kończąc). Wszystkie one z wyjątkiem jednego ukazały się wcześniej w postaci artykułów. Mimo wspomnianej różnorodności łączy je – jak wskazuje tytuł zbioru – zainteresowanie dwoma problemami: płcią (rozumianą szeroko, jako to wszystko, co związane jest z ludzką seksualnością) i sprawiedliwością społeczną. Połączenie to, jak postaram się pokazać, nie jest przypadkowe.

Książkę Marthy Nussbaum otwierają trzy historie. W skondensowanej formie mówią o losie dwóch indyjskich kobiet, którym oparte na tradycji prawo zabroniło żyć w sposób, jaki uznały za godny oraz o świetnie zapowiadającym się oficerze armii amerykańskiej, którego kariera wojskowa legła w gruzach po tym, jak okazało się, że jest gejem. Nussbaum opowiada o ludzkim cierpieniu – pokazuje, że ma ono twarze i imiona. I że – niczym w greckiej tragedii – jest niezawinione. Figury cierpienia wielokrotnie pojawiać się będą na kartach książki – by nasze myśli zbyt łatwo nie ześlizgnęły się w bezpieczne abstrakcje.

Opowiedziane historie prowokują do refleksji nad ideami takimi jak godność, równość i wolność. Pokazują, że pojęcia te – tak często i chętnie używane w akademickich debatach – prawie zupełnie utraciły swe polityczne znaczenie, w realnym świecie stały się obce i niezrozumiałe. Zadaniem filozofów, przekonuje Nussbaum, jest przywrócić im sens i siłę oddziaływania. Wśród nich najważniejszą wydaje się autorce idea godności i wypływający z niej szacunek dla wszystkich

ludzi. Poszanowanie godności w swym praktycznym wymiarze polega, zdaniem Nussbaum, na tworzeniu takich warunków, w których ludzie mogą żyć w sposób, jaki uznają za słuszny, zgodnie z wyznawanymi przez siebie wartościami. Stąd zasadnicze pytanie, na które poszukuje się odpowiedzi na kartach książki, brzmi: jakiego rodzaju działania ( w szerokim sensie tego słowa, tj. polityczne, legislacyjne, kulturowe) należy podjąć, by we współczesnym świecie ludzie byli traktowani jako równi i obdarzeni jednakową godnością?

Przytoczone historie pokazują, że najpoważniejszym źródłem niesprawiedliwości są kwestie związane z płcią – rozumianą bądź jako płeć biologiczna, bądź pojętą szerzej i dotyczącą wszystkich spraw związanych z ludzką seksualnością. Dlatego też refleksja o charakterze feministycznym jest gruntem, na którym można spodziewać się wskazówek dotyczących sposobu przezwyciężenia wspomnianych nierówności. Propozycja Nussbaum jest zatem specyficzną formą feminizmu – feminizmu, który odznacza się pięcioma cechami.

Po pierwsze, Nussbaum chce, by miał on charakter międzynarodowy. Zdaniem autorki, punkt wyjścia jakiegokolwiek rzetelnej analizy feministycznej powinna stanowić obserwacja życia realnych kobiet. Feminizm – co Nussbaum będzie wielokrotnie podkreślać – jest działalnością o charakterze wybitnie praktycznym. Dotyczy prawdziwych kobiet i ich prawdziwych problemów. Dlatego też nie sposób poważnie zajmować się działalnością feministyczną nie posiadając wiedzy na temat ich życia, jego warunków i wynikających stąd potrzeb.

Nussbaum kładzie szczególny nacisk na konieczność koncentracji wysiłków na działaniach praktycznych. Jej zdaniem, największym błędem współczesnego feminizmu jest rezygnacja z aktywnej walki o równe prawa dla dyskryminowanych grup na rzecz postawy, którą określa mianem „akademickiego kwietyzmu”. W 1999 r., w głośnym artykule *Professor of Parody* Nussbaum przypuściła gwałtowny atak na najnowsze nurty myśli feministycznej, które – jak ocenia – „niemal całkowicie odżegnują się od materialnej strony życia i zwracają w kierunku słownych i symbolicznych działań, które niewiele mają wspólnego z rzeczywistą sytuacją kobiet”. Autorka zarzuca nowemu pokoleniu feministek bezkrytyczne podanie się czarowi prac Michela Foucaulta i jego tezie, że wszyscy jesteśmy „więźniami struktur władzy”. Fatalnym skutkiem owego uwiedzenia jest szerzące się przekonanie, iż jedyną możliwą formą sprzeciwu jest parodiowanie owych struktur, a więc podejmowanie różnego rodzaju zabiegów w sferze języka. Zdaniem Nussbaum, tego rodzaju postawa to nie tylko akademicki kwietyzm, to „kolaboracja ze złem”. Trudności, na jakie natrafiają kobiety w realizacji własnych wizji dobrego życia są – zdaniem autorki – jak najbardziej realne, i jako takie powinny zostać przezwyciężone, nie zaś pokryte warstwą niezrozumiałych metafor. „Feminizm – napisała Nussbaum w roku 1999 – żąda czegoś więcej, kobiety zaś zasługują na coś lepszego”.

W omawianej pracy ton wypowiedzi Nussbaum jest znacznie bardziej łagodny. Niezmienne pozostaje jednak przekonanie autorki, iż prawdziwa walka feministyczna rozgrywa się w realnym życiu i w imieniu realnych kobiet. Dlatego tak

wiele miejsca poświęca na kartach swej książki opisom przedsięwzięć podejmowanych przez kobiety w krajach rozwijających się.

Podczas siedmioletniej pracy dla Światowego Instytutu Ekonomii Rozwoju ONZ Nussbaum przekonała się, że polityczna walka o prawa i równość kobiet powinna mieć charakter globalny – tj. wykraczać poza granice pojedynczych krajów i wąsko rozumiane pojęcie obywatelstwa. Opierając się współczesnym tendencjom do zamykania się w gronie własnej wspólnoty i niechęci do angażowania się w sprawy innych, Nussbaum nawołuje do powrotu do stoickiej idei światowego obywatelstwa. Starożytni myśliciele głosili, że każdy człowiek związany jest podwójnym obywatelstwem: pierwsze wyznacza wspólnota urodzenia i wynikający z niej obowiązek działania na rzecz dobra własnej grupy; drugie związane jest z przynależnością do wspólnoty wszystkich ludzi, która domaga się wzięcia na siebie odpowiedzialności za ich los. Feminizm, jaki proponuje Nussbaum, jest walką toczoną w imieniu wszystkich kobiet – gdziekolwiek cierpią, są poniżane, gdziekolwiek łamie się ich podstawowe prawa.

Autorka zwraca uwagę, że analiza nierówności wymaga uwzględnienia czynników natury ekonomicznej. Kulturowe uwarunkowania z całą pewnością mają ogromny wpływ na nierówność między płciami. Nie stanowią jednak jej jedyne źródła. Zdaniem autorki, błędem jest sądzić, że krytyka kultury (szczególnie ten jej rodzaj, jaki zwykło się uprawiać na uniwersytetach) jest w stanie doprowadzić do likwidacji wspomnianej nierówności. Głównym powodem gorszej sytuacji społecznej kobiet jest ich upośledzenie pod względem ekonomicznym. Dlatego też główne działania, jakie należy podjąć, powinny zmierzać w kierunku zapewnienia równego podziału dóbr między przedstawiceli obu płci.

Drugą cechą proponowanego przez Nussbaum feminizmu jest humanizm. Oznacza to, iż głównym celem podejmowanych działań jest ochrona godności i równego statusu wszystkich ludzi, bez względu na ich rasę, klasę, wiek, wykształcenie, miejsce zamieszkania czy poziom zamożności. „Żadna teoria sprawiedliwości – pisze Nussbaum – nie może określać się tym mianem, jeśli tylko na podstawie przypadkowego faktu, jakim jest urodzenie, wybiera pewną grupę ludzi i nakazuje traktować ich w uprzywilejowany sposób. To co proponuję, jest zatem teorią ludzkiej sprawiedliwości, teorią feminizmu, który jest humanizmem”.

Odwołanie się do humanizmu ma również na celu podkreślenie wspólnoty ludzkich doświadczeń. Nussbaum polemizuje tu z różnymi nurtami myśli feministycznej, które kładą, jej zdaniem, nadmierny nacisk na kulturowe różnice i wątpią w możliwość stworzenia teorii, która zaspokajałaby potrzeby wszystkich kobiet. Tego rodzaju nieufność często przeradza się w strach przed „esencjalizmem” oraz towarzyszące mu przekonanie o niemożności ustanowienia wspólnych kryteriów oceny odmiennych kultur. Najbardziej zagorzałe obrończynie „odmienności” głoszą, że wszelka krytyka wysuwana pod adresem innych zbiorowości i obowiązujących w nich jest przykładem bezprawnej ingerencji i próbą narzucenia siłą własnych standardów moralnych.

Zdaniem Nussbaum, doświadczenie przeczy tym tezom. Na podstawie swej wieloletniej pracy w ramach projektów realizowanych w krajach rozwijających się twierdzi, że różnorodność kultur często sprowadza się do zewnętrznych przejawów. U podstaw ich wszystkich tkwią bardzo podobne wartości. Wartości, które ze względu na swoje znaczenie, mają charakter uniwersalny.

Nussbaum stara się pokazać, iż przeświadczenie o istnieniu wspólnego wszystkim kulturom zbioru wartości nie prowadzi, jak głoszą niektóre zwolenniczki multikulturalizmu, do działań o charakterze totalitarnym. Jeśli bowiem poważnie potraktuje się słowa Arystotelesa, iż prawdziwym celem polityki jest pomyślność wszystkich i każdego z osobna członka wspólnoty, to tak sformułowany cel domaga się poszanowania i ochrony ludzkiej różnorodności. Międzynarodowe działania podejmowane w imię ochrony ogólnoludzkich wartości nie prowadzą, jak obawiają się niektórzy, do zniesienia wszelkich różnic; wprost przeciwnie: gwarancja swobód obywatelskich i zapewnienie każdemu człowiekowi prawa realizacji własnej koncepcji dobrego życia czynią świat bardziej urozmaiconym i szczęśliwszym. Różnice wynikają wtedy bowiem z wyboru, a nie z przymusu.

Trzecim z przmiotników, jakim Nussbaum opatruje swoją koncepcję, jest – jak nietrudno się domyślić: „liberalna”. Głównym celem, jaki sobie stawia, jest pokazanie, że liberalizm nie stoi w sprzeczności z feminizmem.

Autorka przyznaje słuszność niektórym zarzutom wysuwanych przez feministki pod adresem teorii liberalnej. Jej zdaniem, krytyka powinna jednak zmierzać w kierunku wprowadzenia koniecznych zmian, a nie całkowitego odrzucenia, słusznej skądinąd, teorii. Atak na liberalizm jest działaniem nierozsądnym, gdyż, jak twierdzi Nussbaum, jest to jedyna teoria polityczna, na gruncie której możliwa jest realizacja feministycznych postulatów. Wytaczając wojnę liberalizmowi, feminizm pozbawia się – jedyne być może – sojusznika.

Jednym z koniecznych uzupełnień, jakie należy wprowadzić do teorii liberalnej, jest rozszerzenie jej zasad, tak by objęły także sferę prywatną. To tu bowiem kobiety najczęściej spotykają się z przemocą i dyskryminacją. Jak się wydaje, tego rodzaju korekta jest na gruncie liberalizmu możliwa.

Nussbaum stara się również odeprzeć zarzut, jakoby naczelną zasadą liberalizmu była autonomia jednostki i wynikający z niej indywidualizm, który jest obcy doświadczeniu kobiet. Zdaniem autorki, indywidualizm nie musi oznaczać egoizmu. Obywatelom pozostawia się daleko idącą swobodę w nawiązywaniu więzi i budowaniu relacji z innymi ludźmi. Tym, co naprawdę głosi liberalizm, jest odrębność i jednakowa wartość każdego jednostkowego życia.

Jednocześnie Nussbaum przyznaje, że na gruncie teorii liberalnej zbyt małą wagę przywiązuje się do roli uczuć w życiu społecznym. Z całą pewnością konieczne są tu zmiany. Jak jednak podkreśla Nussbaum, uznanie pozytywnej wartości uczuć nie jest równoznaczne z przyznaniem im absolutnego pierwszeństwa przed wskazaniami rozumu. Emocje nie są echem jakiegoś nieomylnego wewnętrznego głosu. Wyrastają z określonych przekonań na temat świata i ludzi, jakie podziela dana społeczność. I jako takie podlegają ocenie – są godne aprobaty tylko w ta-

kim stopniu, w jakim słuszne są przeświadczenia społeczne, których odbicie stanowią. Nussbaum raz jeszcze nawiązuje w tym miejscu do dyskusji toczących się wśród badaczek feministycznych. I po raz kolejny zaleca umiar i rozwagę.

Kolejny zarzut pod adresem liberalizmu wysuwany przez feministki dotyczy tego, że na gruncie omawianej teorii często mówi się o potrzebach społecznych i konieczności ich zaspokojenia, niewiele uwagi poświęcając mechanizmom kształtowania się owych potrzeb. Nussbaum przyznaje, że klasyczna teoria liberalna (szczególnie w swym wymiarze ekonomicznym) zwykła traktować preferencje i potrzeby członków społeczeństwa jako po prostu dane, niezależne od prawa i działań w zakresie polityki społecznej. Tego rodzaju postawa, pisze Nussbaum, jest już dziś nie do utrzymania. Udowodniono bowiem, że potrzeby i preferencje w znacznym stopniu zależą od możliwości, jakimi dysponuje dana jednostka, oraz od obowiązujących w danej społeczności przekonań natury moralnej. Ludzie wywodzący się z grup, których dostęp do wykształcenia i możliwości pracy zarobkowej były zawsze ograniczone, mogą nie odczuwać potrzeby zmiany swojej sytuacji, gdyż po prostu trudno im wyobrazić sobie, że ich życie mogłoby być inne. Podobnie osoby, których potrzeby zdrowotne zawsze znajdowały się na dalszym planie i które niejednokrotnie były niedożywione, mogą nie mieć pojęcia, co to znaczy cieszyć się pełnią sił. Jeśli dodatkowo osoby te uda się przekonać, iż „z natury” są słabsze niż przedstawiciele drugiej płci, to nie będą odczuwały potrzeby poprawy swojej kondycji. Jednak brak takiej potrzeby, pisze Nussbaum, nie powinien skłaniać dysydentów do przekonania, że promocja zdrowia i poprawa kondycji fizycznej tych osób jest czymś nieważnym i może zostać pominięta

Kolejnym komponentem feminizmu, jaki proponuje Nussbaum, jest – jak określa to autorka – „troska o współczujące zrozumienie”. Rola współczucia jest tematem, który powraca w wielu pracach autorki. Troska o innych ludzi, umiejętność dostrzeżenia ich cierpienia i poczucia odpowiedzialności za los, jaki ich spotyka to, zdaniem Nussbaum, wyznaczniki prawdziwie humanistycznej postawy. Po raz kolejny autorka sięga do prac Arystotelesa, cytując te fragmenty, w których mówi się o oczyszczającej roli „cierpienia spowodowanego widokiem zgubnego lub dotkliwego nieszczęścia, jakie spotyka osobę niewinną i które może spotkać również nas samych lub kogoś z naszych przyjaciół, nieszczęścia, które wydaje się nam już bliskie”. Litość, jaka ogarnia nas na widok cudzego nieszczęścia, pisze Arystoteles, sprawia, że stajemy się gotowi, by stawić mu czoło. „Ludzie, których dotknęło już nieszczęście i którym udało się z niego wyrwać, wierzą, że mogą go jeszcze doznać”. A jednocześnie „lęk usposabia ludzi do szukania drogi wyjścia”. Zdaniem Nussbaum, jest to jedna z najważniejszych prawd, jakie przekazali nam starożytni.

Współczucie jest również nieodzownym elementem sprawiedliwości. Nussbaum raz jeszcze sięga do Arystotelesa, zgodnie z którym poza sprawiedliwością wynikającą z przepisów i procedur prawa, istnieje sprawiedliwość wyższego rzędu, którą Stagiryta określał mianem „prawości” (*epieikeia*). W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles pisze, że prawość jest „korekturą sprawiedliwości stanowionej”,

przepisy prawa bowiem, jako ogólne ze swej natury, nie są w stanie przewidzieć wszystkich niuansów sytuacji, jakie przychodzi im regulować. Z tego względu potrzebne jest, by obywatele cechowała prawość, czyli pewna trwała dyspozycja, dzięki której człowiek nie trzyma się niewolniczo litery prawa, ale sam we własnej duszy dokonuje „współczującego osądu”.

Sprawiedliwość wynika więc z przepisów prawa, które wprowadzają określone gwarancje legislacyjne. Samo prawo jednak nie wystarczy. Budowaniu świata opartego na zasadzie sprawiedliwości sprzyja edukacja ludzi, czynienie ich – jak określa to Nussbaum – świadomymi „obywatelami świata”: zdolnymi do krytycznego myślenia, otwartymi na racje i cierpienie innych. Walka o lepszy świat wyrasta bowiem z poczucia solidarności z tymi, którzy cierpią, i z przekonania, że nasza własna pomyślność jest czymś niezwykle kruchym.

Oprócz opisanej powyżej koncepcji feminizmu, jedną z najciekawszych propozycji teoretycznych, jakie zawiera omawiana książka, jest analiza pojęcia ludzkich możliwości (*human capabilities*). Autorka podąża tu za myślą Amartyi Sena, z którym miała okazję współpracować w ramach programu WIDER. Odwołując się do prac Sena, Nussbaum wskazuje na wady dotychczas prowadzonych analiz społeczno-ekonomicznych. Tradycyjnie porównań między krajami zwykło dokonywać się w oparciu o instrumenty ekonomiczne, takie jak wysokość dochodu na jednego mieszkańca lub stopień zaspokojenia preferencji. Sen, a za nim Nussbaum, pokazują, iż tego rodzaju analizy niewiele mówią o rzeczywistych różnicach między krajami i sytuacją zamieszkujących w nich ludzi. Wartość dochodu na 1 mieszkańca okazuje się wysoce niemiarodajna, kiedy zdać sobie sprawę z faktu, iż dochód ten jest bardzo nierównomiernie rozłożony pomiędzy poszczególnych obywateli. Stopień zaspokojenia preferencji również nie jest odpowiednim narzędziem do tego typu analiz, gdyż – o czym była już mowa – preferencje w bardzo dużym stopniu podlegają społecznym i kulturowym manipulacjom.

W miejsce tradycyjnych mierników dobrobytu Sen i Nussbaum proponują analizę opartą na pojęciu jakości życia. Na jakość życia danej osoby w pewnym układzie społecznym można spojrzeć z dwóch perspektyw. Można wskazywać na jej rzeczywiste osiągnięcia, takie jak: poziom zamożności, stopień zaspokojenia potrzeb, stan zdrowia, poziom wykształcenia itp. Można również analizować – i to zdaniem autorów jest działaniem właściwym – zdolność/możliwość osiągania przez daną osobę wspomnianych dóbr, tj. badać jej realne szanse zdobycia tego, co uważa za wartościowe.

Dla Nussbaum fakt ten ma fundamentalne znaczenie dla analizy sytuacji kobiet i porównywania jej z sytuacją mężczyzn. Badania oparte na analizie zakresu możliwości dla przedstawicieli poszczególnych płci niezbitnie dowodzą, że jakość życia kobiet jest znacznie niższa niż jakość życia mężczyzn. Stanowi to empiryczny dowód na poparcie głoszonej przez feministki tezy, iż kobiety znajdują się w znacznie gorszej sytuacji ekonomicznej niż męska część populacji oraz że nierówność ta nie jest podyktowana żadnymi ważkimi względami, lecz wynika jedynie z faktu przynależności do określonej płci.

Oryginalnym wkładem Nussbaum do koncepcji ludzkich możliwości jest wyróżnienie tych, których posiadanie sprawia, że mówienie o jakości życia staje się w ogóle możliwe. Jak pokazywał Arystoteles, „niemożliwą lub przynajmniej niełatwą jest rzeczą dokonywać czynów moralnie pięknych, będąc pozbawionym odpowiednich środków”. Nussbaum przypomina tę myśl i proponuje listę podstawowych ludzkich możliwości (*basic human capabilities*), których posiadanie jest niezbędne do tego, by wieść prawdziwie ludzkie życie. Ludzkie – to znaczy: obdarzone godnością. Wśród tych możliwości znajdują się: życie; zdrowie fizyczne; integralność cielesna; zmysły wyobraźnia i myśli; uczucia; rozum praktyczny; związki z innymi ludźmi; kontakt z innymi gatunkami; zabawa; kontrola własnego otoczenia.

Jednocześnie Nussbaum czuje się w obowiązku zapewnić, że proponowana przez nią lista nie jest wyłącznie efektem teoretycznej spekulacji na temat ludzkiego „dobra”. W atmosferze lęku przed esencjalizmem i daleko posuniętej podejrzliwości w stosunku do teorii „natury ludzkiej”, wszelkie propozycje odwołujące się do fundamentalnych cech czy własności, które są wspólne wszystkim ludziom, przyjmowane są z dużą rezerwą. Dlatego autorka z całą mocą podkreśla, iż jej propozycja oparta jest na empirycznych świadectwach. Potwierdzają ją wypowiedzi kobiet, z którymi Nussbaum miała okazję pracować jako konsultantka ONZ oraz „naukowe ustalenia oparte na zakrojonych na szeroką skalę studiach porównawczych”. Jakże dokładnie publikacje ma na myśli Nussbaum, pozostaje jednak niejasne. O ile bowiem w przypadku większości prezentowanych przez siebie tez z niezwykłą wręcz skrupulatnością wskazuje na ich źródła i podaje obszerną bibliografię, o tyle w tym przypadku tajemniczo milczy.

Zdaniem Nussbaum, określenie, na czym polega prawdziwie ludzkie życie i jakie warunki muszą być spełnione, by było ono możliwe, stanowi ważną wskazówkę w działaniach politycznych. „Chcemy – pisze Nussbaum – wyodrębnić życie, które daje możliwość pełnej realizacji człowieczeństwa lub które pozwala na minimalne satysfakcjonujące istnienie. Nie chcemy bowiem polityki, która stawia sobie za cel jedynie przetrwanie; chcemy opisać życie, w którym godności istoty ludzkiej nie niweczy głód lub strach, lub brak możliwości”.

Jak postaram się pokazać, proponowana koncepcja ma ogromne znaczenie nie tylko dla studiów o charakterze społeczno-ekonomicznym. Pośrednio dotyczy także pojęcia praw człowieka. Nussbaum wskazuje (choć w omawianym tomie to jej przekonanie pojawia się w postaci licznych rozproszonych uwag, nie stanowiąc jednolitego wykładu), że abstrakcyjne pojęcie praw człowieka nie ma żadnego znaczenia, żadnej siły oddziaływania. Tym samym domaganie się pewnych uprawnień czy sposobu traktowania poprzez odwołanie się do tej abstrakcyjnej idei, nie ma większego sensu. Zdaniem Nussbaum, aby prawa człowieka cokolwiek znaczyły, trzeba najpierw pokazać, że są one wyrazem pewnej „istoty” człowieczeństwa, że wypływają z najgłębszych potrzeb i fundamentalnych przekonań, dzięki którym jesteśmy ludźmi. Chodzi zatem o stworzenie pewnej koncepcji „natury ludzkiej” – wspólnej nam wszystkim: kobietom i mężczyznom,

białym i kolorowym, bogatym i biednym, osobom hetero- i homoseksualnym. A następnie pokazanie, że prawa człowieka mają owa „naturę” chronić, służyć zachowaniu tego wszystkiego, co sensu stricto ludzkie. Proponowana przez Nussbaum lista podstawowych ludzkich możliwości jest próbą stworzenia takiej podbudowy.

Na zakończenie chciałabym nieco uwagi poświęcić analizom Nussbaum dotyczącym nierówności, których korzenie tkwią w licznych tabu związanych ze sferą seksualną.

Jednym z najlepszych przykładów wspomnianej nierówności jest obecność w ustawodawstwach wielu państw przepisów dyskryminujących osoby homoseksualne. Dla Nussbaum walka o zniesienie tych regulacji rozpoczęła się w roku 1993, kiedy została poproszona o złożenie zeznań przed sądem stanu Kolorado. Sprawa Romer przeciwko Evans, w której zeznawała Nussbaum, wzbudziła liczne kontrowersje i ostatecznie znalazła swój finał w Sądzie Najwyższym. Już choćby z tego względu warto poświęcić jej nieco uwagi.

Zadaniem sądu było rozważenie, wniesionego przez grupę obywateli, zażalenia na przepisy stanowe dyskryminujące mniejszości seksualne. Autorzy pozwu argumentowali między innymi, iż prawna dyskryminacja osób homoseksualnych opiera się na przyjęciu za kryterium moralnej oceny norm religii chrześcijańskiej. Działania władz stanowych naruszały zatem, w opinii autorów skargi, amerykańską zasadę rozdziału kościoła i państwa. Sąd uznał za stosowne zasięgnięcie opinii ekspertów w dziedzinie historii antycznej. Mieli oni wypowiedzieć się na temat stosunku do homoseksualizmu w starożytnej Grecji i Rzymie oraz orzec, na ile stosunek ten uległ zmianie wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Stronę powodów reprezentowała profesor Nussbaum.

Zeznając przed sądem w Denver, Nussbaum starała się pokazać, iż świadectwa historyczne przeczą rozpowszechnionemu mniemaniu, jakoby związki między osobami tej samej płci przyczyniały się do rozpadu rodziny, rozluźnienia więzi społecznych, a w konsekwencji – do cywilizacyjnego upadku. Zarzucała swoim oponentom, że manipulują tekstami, odwołują się do nierzetelnych przekładów, starają odmalować obraz świata starożytnych Greków na wzór chrześcijańskich wyobrażeń. Dokonała udanego, efektownego retorycznie, konsekwentnie przeprowadzonego ataku na tradycyjne wartości. Żądała, by wprowadzanie regulacji prawnych poprzedzone było rzetelną, racjonalną argumentacją, nie zaś, jak miało to często miejsce, było wyrazem uprzedzeń i interesów określonych grup społecznych.

Bezkompromisowość wystąpienia Nussbaum, jej silne przekonanie o słuszności głoszonych przez siebie tez, spotkały się z reakcją ze strony ekspertów powołanych przez stronę przeciwną: Harveya Mansfielda z Uniwersytetu Harvarda, Johna Finnisa z Uniwersytetu w Oksfordzie oraz Roberta George'a z Uniwersytetu w Princeton. Zarzucali oni Nussbaum złamanie zasad naukowej rzetelności, daleko idącą dowolność w korzystaniu ze źródeł historycznych, sprzeniewierzenie się ideałowi naukowego obiektywizmu. Sprawa na jakiś czas zelektryzowała



środowisko akademickie. Pojawiły się liczne publikacje opowiadające się za jedną bądź drugą stroną sporu. Sama Nussbaum uruchomiła potężną maszynę prasową w celu obrony swego dobrego imienia. Dodatkowej wagi dyskusji przydawał fakt, iż profesor Nussbaum składała zeznania pod przysięgą. Kwestionowanie jej zawodowej uczciwości było zatem równoznaczne z zarzutem krzywoprzysięstwa.

Po kilku miesiącach spór ucichł. Dziś, z perspektywy blisko dziesięciu lat, jakie minęły od tamtych wydarzeń, trzeba powiedzieć, że wystąpienie przed sądem w Denver przyniosło Marthcie Nussbaum ogromny rozgłos, sytuując ją w pierwszych szeregach osób walczących o przyznanie praw mniejszościom seksualnym.

Nussbaum nie spoczęła jednak na laurach i w roku 1996 raz jeszcze podjęła temat równych praw dla osób homoseksualnych. Artykuł poświęcony tym zagadnieniom, podobnie jak zapis zeznań przed sądem stanu Kolorado, został włączony do omawianego tomu. Nussbaum polemizuje w nim z licznymi argumentami, jakie zazwyczaj wysuwa się przeciwko małżeństwu osób jednakowej płci. Autorka pokazuje, na jak kruchych podstawach opiera się podzielane tak powszechnie przekonanie o ponadczasowej idei rodziny i celów, jakim powinna służyć. Odwołując się do przykładów historycznych, dowodzi, że pojęcie to nigdy nie było jednoznaczne i podlegało licznym przeobrażeniom.

Jak się okazuje, przygoda z amerykańskim wymiarem sprawiedliwości była dla Nussbaum cenną lekcją. Nauczyła ją, że prawo stanowić może ważnego sprzymierzeńca w walce politycznej. Z tego względu większość argumentów, przytoczonych przez nią w obronie praw osób homoseksualnych, odwołuje się do zasad zapisanych w Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Nussbaum stara się pokazać, że wszelkiego rodzaju trudności, jakie napotykają ludzie o orientacji homoseksualnej są przykładem dyskryminacji ze względu na płeć i jako takie stoją w sprzeczności z zasadami demokratycznego państwa. Bardzo ważną rolę w jej rozumowaniu odgrywa argument, który okazał się rozstrzygający w sprawie Romer przeciwko Evans, tj. wskazanie, iż podłożem niechęci wobec związków osób tej samej płci są przekonania o charakterze religijnym. Zgodnie z fundamentalną dla amerykańskiego systemu politycznego zasadą rozdziału Kościoła i państwa, poglądy pewnej grupy ludzi nie mogą mieć wpływu na działania, które rząd podejmuje w imieniu wszystkich obywateli.

Można zarzucić Nussbaum, że nie dostrzega niebezpieczeństw, jakie mogą się wiązać z prawną legalizacją związków homoseksualnych, że cena, jaką przyszłoby zapłacić za ochronę ze strony państwa, mogłaby okazać się zbyt wysoka. Zaangażowanie w szczytny cel czyni autorkę niewrażliwą na pewne dość istotne niuanse. Dla przykładu, wiele miejsca poświęca dowodzeniu, że związki homoseksualne mają trwałe i stabilny charakter, sankcjonując tym samym bardzo tradycyjne przekonania na temat „prawdziwej rodziny”. Opowiadając się po stronie tezy, zgodnie z którą preferencje seksualne są uwarunkowane biologicznie, występuje przeciwko tym wszystkim homoseksualistom, którzy swoją orientację seksualną uważają za świadomy wybór. Bez względu jednak na to, czy w pełni zgodzimy się z proponowaną przez Nussbaum linią argumentacji, jedno pozostaje bezsporne:

jest osobą mającą odwagę występować w obronie tych, którzy najczęściej spotykają się ze społecznym odrzuceniem, a nierzadko – agresją; ma również argumenty, które pokazują, że walka o prawa gejų i lesbijek toczy się w imię sprawiedliwości i troski o ludzką godność, i jako taka jest obowiązkiem każdego z nas.

Drugim niezwykle złożonym zagadnieniem dotyczącym ludzkiej seksualności, jakie podejmuje Nussbaum, jest prostytutka. Autorka przedstawia niezwykle ciekawą i pogłębioną analizę tego zjawiska. Przy tym analizie, która nie popada w żadną ze skrajności, jakie nieraz dawały się słyszeć w dyskusjach feministycznych. Nussbaum zdecydowanie nie zalicza się do grona zwolenniczek prawnego zakazu prostytutki (w imię walki z eksploatacją kobiet). Równie odległa jest jej postawa afirmująca zjawisko jako przejaw ekspresji kobiecej seksualności.

Zdaniem autorki, powody niechęci wobec prostytutki są bardzo złożone i mają swoją historyczną tradycję. Wskazuje na dwa, jej zdaniem, najważniejsze. Są to: istniejąca już w czasach starożytnych, niechęć wobec pracy fizycznej, angażującej własne ciało; oraz negatywna ocena moralna prostytutki jako rodzaju aktywności seksualnej, która ma miejsce poza związkiem małżeńskim i która nie jest nastawiona na prokreację.

Po niezwykle drobiazgowej analizie rozmaitych postaw społecznych wobec zjawiska prostytutki, Nussbaum przechodzi do badania strategii, jakie najczęściej były stosowane w celu jej wyeliminowania. W niezwykle interesujący sposób pokazuje, że wszelkie działania zmierzające do kryminalizacji prostytutki prowadzą do skutków przeciwnych od zamierzonych. Zakres zjawiska nie ulega zmniejszeniu, powiększa się natomiast eksploatacja i krzywda kobiet. Wszelkie działania zmierzające do „uregulowania” prostytutki – czy to w postaci jej ograniczenia czy poddania kontroli ze strony państwa – niosą ze sobą wiele zagrożeń, z których przeciwne prostytutce feministki nie zawsze zdają sobie sprawę. Jedno z nich to kryjące się za tego typu regulacjami założenie, iż kobiety z natury swojej są niemoralne i z racji tego potencjalnie niebezpieczne, należy więc stworzyć specjalne mechanizmy, które pozwolą roztoczyć nad nimi państwową kontrolę. Są to te same racje, przekonuje Nussbaum, które usprawiedliwiają wykluczanie kobiet ze sfery politycznej, nakazują im noszenie zasłon czy uzasadniają praktyki okaleczania ich narządów płciowych.

Zdaniem autorki, jedynym słusznym, tj. prowadzącym do większej sprawiedliwości społecznej i zgodnej z ideałem równego traktowania wszystkich ludzi, rozwiązaniem problemu prostytutki jest zapewnienie ochrony prawnej osobom wykonującym ten zawód. Ochrona ta miałaby dotyczyć zarówno ich osobistego bezpieczeństwa, jak również zapewnienia warunków godziwej, wolnej od nacisków i przymusu, pracy.

Nie sposób omówić wszystkich wątków, jakie pojawiają się na stronach *Sex and Social Justice*. Nie tylko ze względu na objętość tomu (prawie 500 stron), lecz również na niezwykle rozpiętość problemów, jakie porusza Nussbaum. Staralam się wydobyć te zagadnienia, które wydawały mi się szczególnie ważne i godne odnotowania.

W moim przekonaniu książkę tę powinny przeczytać wszystkie feministki, ze względu na niezwykle ważne zagadnienia dotyczące ruchu, jakie zostały w niej poruszone. Propozycja Marthy Nussbaum daje do myślenia – nie dlatego, że jest w oczywisty sposób „prawdziwa” czy słuszna. Daje do myślenia, bo odsłania obecne w myśli feministycznej napięcia i rozbieżność zdań co do celów i strategii ruchu – no właśnie: „ruchu” czy teoretycznej refleksji?

Nie jest to jednak książka tylko dla osób o orientacji feministycznej. To doskonała lektura dla wszystkich, którzy, podobnie jak autorka, przywiązani są do idei praktycznego wymiaru filozofowania, którzy wierzą, że prawdziwym zadaniem, przed jakim stoi filozof jest, uczynić świat lepszym.

Z całą pewnością jest to książka zaangażowana, choć próżno by szukać w niej gniewnych słów i szokujących sformułowań. Na jej kartach toczy się walka o rację, choć argumenty wypowiedane są w sposób wyważony, a temperatura dyskusji jest daleka od wrzenia. I być może część osób będzie czuła się zawiedziona i uzna, że rzeczowa, racjonalna argumentacja nie przystoi w sprawach tak ważkich i bolesnych dla kobiet. Tym wszystkim pragnę przypomnieć, że są teksty lepsze i gorsze, wyważone i zaangażowane, wypowiedziane na chłodno i wykrzyczane. To jednak argumenty, a nie „melodia” decydują o wartości książek filozoficznych. Praca Nussbaum w wielu miejscach stanowić może przykład znakomitej, krystalicznie przejrzystej, nienagannej logicznie argumentacji. I choć nie zawsze jest „piękna”, to pobudza do intelektualnej refleksji.

*Weronika Chańska*

## KRYTYKA CHOREGO ROZUMU

Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*,  
przekład Krystyna Krzemieniowa, Oficyna  
Naukowa, Warszawa 2001, 261 stron

Narzekania na kryzys filozofii nie są niczym nowym. W tradycji nowożytnej pojawiają się wraz z Kartezjuszem i Baconem. Kolejne pokolenia filozofów borykają się jednak z zupełnie innego rodzaju kryzysami. Sytuacja stała się szczególnie dramatyczna w wieku XX, z chwilą, gdy część filozofów odrzuciła tradycyjne problemy filozofii jako nienaukowe lub literackie, inni zaś uznali, że wszystko zostało już powiedziane i w związku z tym można już tylko czytać klasyków (hermeneutyka) albo wszystko-jedno-co-robić (postmodernizm). Sam fakt, że mówi się już o wielu filozofiiach – tak jak niegdyś mówiło się o światopoglądach – jest najlepszym dowodem „kryzysu tożsamości” filozofii.

Zbiór odczytów i rozpraw Herberta Schnädelbacha zebranych w tomiku *Rozum i historia* jest próbą odkrycia źródeł owego „kryzysu tożsamości” i wskazania drogi przezwyciężenia go. Autor, czując się po części spadkobiercą Szkoły Frankfurckiej, duży nacisk kładzie na diagnozę aktualnej sytuacji; diagnozę, która umożliwiłaby rozpoznanie ograniczeń filozoficznej racjonalności, a zarazem prowadziła do jej rehabilitacji jako normatywnej podstawy myślenia i działania. Nie jest to jednak zadanie łatwe. Od swych początków aż po wiek XIX postulaty zgłaszane przez filozoficzną racjonalność znajdowały mocne oparcie poza samą filozofią – filozoficzna argumentacja mogła odwoływać się do mitologii, *physis*, boskiego rozumu czy objawienia. Za sprawą francuskiego oświecenia z dumą oparła się na samym człowieku. Według Schnädelbacha niemiecki idealizm przedstawia się w tej perspektywie jako ponowne „zaczarowanie świata”. Zarazem jednak zewnętrzne, boskie usankcjonowanie racjonalności było podstawą sfery normatywnej, a tym samym – źródłem uzasadnień etycznych. Za sprawą Hegla owa „zewnętrzność” została zamknięta w obrębie „tego świata” – absolut stracił swą transcendencję, nie stracił jednak boskości<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Schnädelbach pozostaje tu zwolennikiem bardzo tradycyjnych interpretacji Hegla. Powołała mu to przy opisywaniu relacji dyskursu i racjonalności sklasyfikować Hegla jako przedstawiciela dyskursu autoreferencyjnego.

Jeszcze racjonalność marksowska mogła być fundamentem dla etyki, gdyż – jak zauważa Schnädelbach – marksowska historiozofia jest proweniencji heglowskiej, a tym samym zajmuje miejsce historii postępującego uzewnętrzniania się absolutu, bez uszczerbku dla apodyktyczności obowiązywania norm. Jednocześnie Schnädelbach wskazuje u Marksa tendencję do zastąpienia etyki historiozofią; tendencję podjętą przez Engelsa i zwulgaryzowaną przez myślicieli z kręgu Drugiej Międzynarodówki. O ile emancypacyjne intencje Marksa pozwalały na zachowanie treści etycznych w łonie „naukowego socjalizmu”, to u jego następców widać na tym polu wyraźne niedostatki.

Kryzys rozumu zaczął się wraz z wyciągnięciem konsekwencji z „odkrycia historii”. Historyzm, w jednej ze swych postaci<sup>2</sup>, dostarczył argumentów na rzecz sceptycyzmu i relatywizmu. Tym samym można było sam rozum potraktować jako historyczny, a jego zalecenia – jako względne. Pociągnęło to za sobą bardzo poważne konsekwencje. W pierwszym kroku potraktowano racjonalną sferę normatywną jako li tylko historyczną, w drugim trzeba było zwrócić uwagę, że owej historyczności – a zatem i względności – podlega także nasz własny (teraźniejszy) rozum. Skutkiem tego procesu jest sceptycyzm dotyczący możliwości jakiegokolwiek uzasadniania norm – bo przecież normy są historycznie zmienne, jeśli historycznie zmienny jest sam rozum. Oczywiście jednak „to naszą historyczno-filozoficzną sytuację, a nie niemiecki idealizm charakteryzuje to, że rozumu, racjonalności nie możemy już bez argumentacji uznawać za to, co dobre, wiążące, stanowiące miarę”<sup>3</sup>.

Skąd jednak możemy wiedzieć, że właśnie rozum i racjonalność jest tym co dobre i słuszne? Oprócz „resztek decyzyzmu w etyce”<sup>4</sup> i emotywizmu pozostaje jeszcze próba argumentacji. Schnädelbach podejmuje ją, wybierając jako oponenta irracjonalizm.

Ważne jest tutaj odróżnienie irracjonalności od irracjonalizmu. „Irracjonalność jest faktem, irracjonalizm natomiast jest stanowiskiem teoretycznym, odnoszącym się do faktu”<sup>5</sup>. Irracjonalność jest zupełnie bezrefleksyjna, a może nawet nieuświadomiona. „Irracjonalizm, podobnie jak romantyzm, jest kwestią wykształcenia, przemyślaną reakcją na doświadczenie granic tego, co racjonalne, i właśnie czymś więcej niż tylko sposobem doświadczenia tego, co irracjonalne”<sup>6</sup>. Taka charakterystyka pozwala Schnädelbachowi wykazać, że nawet zwolennik ir-

---

<sup>2</sup> Schnädelbach w swej wcześniejszej książce odróżnia kilka rodzajów historyzmu. Por. H. Schnädelbach *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992. Swoją drogą *Rozum i historię* można traktować jak swego rodzaju kontynuację analiz zawartych w *Filozofii w Niemczech*, z tym, że miejsce przeszłości zajmuje teraźniejszość filozoficznego świata.

<sup>3</sup> H. Schnädelbach *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 83.

<sup>4</sup> Schnädelbach bardzo często korzysta z tego sformułowania, którego autorem jest Habermas.

<sup>5</sup> H. Schnädelbach *Rozum i historia*, *op. cit.*, s. 68.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

racjonalizmu potrzebuje racjonalności i zakłada ją w odniesieniu do siebie. Podobnie więc jak konsekwentny sceptycyzm, tak i konsekwentny irracjonalizm prowadzi do własnego zaprzeczenia. Po tej zwycięskiej bitwie stoczonej w obronie rozumu Schnädelbach zastanawia się, czy możliwe jest stworzenie jednej, obejmującej wielość dyskursów teorii racjonalności.

Tutaj jednak napotykamy problem dobrze znany filozofom analitycznym. Możemy wprawdzie odkryć racjonalne presupozycje różnych praktyk i stworzyć teorię racjonalności dla każdej z nich, ale próba stworzenia teorii czystej racjonalności wyjaśniającej wszystkie teorie szczegółowe prowadzi do paradoksu. Obejmująca wielość dyskursów „totalizująca” teoria musiałaby bowiem być czymś w rodzaju „najwyższego metajęzyka” lub „zbioru wszystkich zbiorów”. Schnädelbach zarzuca Kantowi, że nie zdawał sobie sprawy z tej aporii. W konsekwencji otrzymaliśmy wprawdzie *Krytykę czystego rozumu*, ale brak nam „Krytyki rozumu krytykującego”. Inny błąd popełnił Hegel, stworzył bowiem system samoodniesienia – jego teoria racjonalności wyjaśnia siebie samą, a w dodatku czyni to na gruncie idealizmu. Oczywiście można się zastanawiać, czy takie potraktowanie Kanta i Hegla jest uprawnione. Hegel pisząc *Fenomenologię ducha* podejmuje swego rodzaju „epistemologiczne ryzyko” i ma tego pełną świadomość, o czym świadczą niektóre fragmenty *Wstępu*<sup>7</sup>. Schnädelbach nie rozprawił się też należyście z Heglowską *Logiką*, tutaj bowiem w zawołowany sposób korzysta z dziedzictwa Adorna. Autor *Rozumu i historii* nie podejmuje tu jednak wielu istotnych problemów – wykorzystując tezy Adorna pomocne do krytyki Hegla, nie odważa się na rozwiązanie tego, co najbardziej problematyczne u samego Adorna – chodzi tu zwłaszcza o słynny „prymat nietożsamości” języka i przedmiotów oraz jego konsekwencje dla „negatywnej” metody Adorna. Schnädelbach zdaje sobie z tego sprawę, a najwyraźniej nie chcąc być równie radykalny jak Adorno – zawiesza cały problem. „Zadanie rzeczywistego połączenia teorii dialektyki negatywnej z teorią racjonalności nie zostało jeszcze wykonane”<sup>8</sup>. Z takim też postulatem zostawia nas Schnädelbach. Po kolejnych porażkach teorii idealistycznych, socjologicznych, naturalistycznych i lingwistycznych pozostaje nam już tylko trwać przy teorii krytycznej. Rozwiązaniem jest tym samym model dialektyki otwartej, nie stawiającej przysłowiowej „kropki nad i”. Tylko tyle pozostało u Schnädelbacha z „negatywności” myślenia Adorna.

Problem teorii racjonalności, wyrastający z historycznego kryzysu rozumu, splata się w tekstach Schnädelbacha z problemem samej historii, występującej nie tylko jako tło owego kryzysu. Historia – teraz pojmowana jako konkretna dyscyplina akademicka – dyktuje bowiem pewne strategie filozofowania. Jednak jej metodologia, dobrze sprawdzającą się na własnym podwórku, staje się szkodliwa

<sup>7</sup> Już na pierwszych stronach *Wstępu* Hegel omawia różne zastrzeżenia zgłaszane pod adresem poznania i metody poznania. Taka „obawa przed błędem” jest jednak strategią niemalże sceptyczną, dlatego sama okazuje się „błędem”.

<sup>8</sup> H. Schnädelbach *Rozum i historia*, *op. cit.*, s. 135.

z chwilą, gdy zostaje zaaplikowana do problemów filozoficznych. Materiał zaangażowany tu przez Schnädelbacha jest imponujący, ale zarazem okazuje się, że opisywany problem jest charakterystyczny głównie dla tradycji niemieckiej. Diltheyowskie *Geisteswissenschaften*, których zadaniem jest rozumienie, a nie wyjaśnianie, uczą budować opowieści – narracje. Po całej ewolucji, jaka dokonała się za sprawą Droysena i Rankego, okazuje się, że narracje te to tylko nowa forma mitu. Wraca tutaj problem „odczarowania” historii. Skoro bowiem nie rządzi nią Bóg i nie on nadaje jej sens, to – krok po kroku – umacnia się przeświadczenie, że „rozumiejące” interpretowanie historii musi traktować ją jako wytwór człowieka. Przekonanie, że właściwe rozumienie możliwe jest tylko dzięki odkryciu genezy, owocuje takimi opowieściami, jak Nietzscheańska genealogia moralności czy Freudowska „prehistoria” kompleksu Edypa. Zdaniem Schnädelbacha i jedna, i druga są nowymi mitologiami. Co ciekawe, mimo kilku słów krytyki, autor nie potrafi jednoznacznie rozstrzygnąć statusu *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna. Obecność narracji i freudyzmu w dziele frankfurtczyków skłania Schnädelbacha do stwierdzenia, że i oni nie wyrwali się z kręgu mitologii, zarazem jednak wiadomo, że to oni właśnie rozpoznali sam problem. Poza tym kontrowersyjne może wydawać się zaliczenie Horkheimera i Adorna do grona autorów „mitologicznych” narracji. Schnädelbach pisze, że „wielka struktura narracyjna z pojedynczym obiektem odniesienia i początkiem oraz końcem to nic innego jak właśnie podstawowa struktura mitu; mity są takimi wielkimi narracjami o jednej prawdziwej i wszystko wyjaśniającej historii”<sup>9</sup>. Trudno uznać ten opis za dobrą charakterystykę *Dialektyki oświecenia*, składającej się z fragmentów, esejów i dygresji. Właśnie ta „mozaikowość” i fragmentaryczność jest charakterystyczna dla twórczości Adorna, dalekiego od zbudowania zamkniętej opowieści<sup>10</sup>.

Margines samoświadomej krytyki wypracowany przez frankfurtczyków Schnädelbach stara się zagospodarować przy każdej niemal okazji. Tam, gdzie trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcia, autor *Rozumu i historii* posługuje się odróżnieniem tego, co deskryptywne, i tego, co normatywne. Pojęcia deskryptywne bliskie są empiryzmu i nieodłącznej odeń przypadkowości, natomiast normatywne pozostają wprawdzie zakorzenione gdzieś w Kantowskiej powinności, zarazem jednak występują często jako presupozycja określeń deskryptywnych. Jest to najbardziej widoczne, gdy postawimy pytanie o status pojęć „historyczności”, „racjonalności” czy „irracjonalizmu”, które w pewnych kontekstach mogą występować jako normatywne, w innych zaś jako deskryptywne. Okazuje się więc, że praktyka nieustannie odsyła nas do sfery normatywnej, ale nie potrafi owego odesłania uzasadnić, od czasu, gdy nauczono ją obawy przed „błędem naturalistycznym” z jednej strony i nieufności wobec historycznego rozumu z drugiej.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 208.

<sup>10</sup> Fragmentaryczność pełni u Adorna bardzo ważną funkcję. W *Teorii estetycznej* Adorno pisał, że „fragment jest obecnością śmierci w tekście”. Także Horkheimer korzystał z tej formy, czego najlepszym przykładem jest wydany niedawno po polsku *Zmierzch*.

To jednak Schnädelbachowi w zupełności wystarcza – ów sam gest wskazywania na to, co normatywne. Oznacza to bowiem, że racjonalność wciąż trwa, choć zagrożona zapomnieniem. Ujawnia się np. w procesie komunikacji, tu jednak Schnädelbach bliższy jest Adorna niż Habermasa. Krytykuje tylko subiektywizm racjonalności autora *Minima Moralia*. (Można się zastanowić, czy odrzucając subiektywizm Adorna zachowuje się jeszcze prawo do korzystania z jego ustaleń – to przecież tak, jakby Kierkegaardowi odebrać Boga i wiarę, a poza tym „zgadzać się” z nim.) Te wszystkie zabiegi pozwalają szukać rozwiązania problemu rozumu i historii właśnie w praktyce. Na tym polu spotykamy ostatnią przeszkodę – „*morbus hermeneuticus*”.

Schnädelbach skarży się, że filozofowie akademicy zapadli na chorobę hermeneutyczną. Prowadząc zajęcia chowają się za tekstami, boją się przemawiać od siebie. Oferują studentom autorytatywne komentarze, że o tym i tym pisał już Klasyk, a nie umieją pokazać, że klasycy są nauczycielami samodzielnego myślenia. „Na jaki semestr zatem zostało przesunięte samodzielne myślenie?”<sup>11</sup> To w praktyce należy szukać rozwiązania problemów filozoficznych, tymczasem sama praktyka filozoficzna nie sprzyja jakimkolwiek rozwiązaniom. Filozofia przepadła się w filologię. Najbardziej czytelnym wątkiem książki Schnädelbacha jest przygotowany wcześniej, a pojawiający się pod koniec apel do kolegów filozofów, by wyleczyli się z choroby hermeneutycznej. Trzeba oczywiście zaznaczyć, że słowo „hermeneutyka” oznacza tu po prostu szczególny rodzaj filozoficznej praktyki, sprzyjający zbliżeniu filozofii do literatury, filologii czy lingwistyki. Nie jest też tak, by Schnädelbach odradzał czytanie Gadamera lub jakiegokolwiek innego filozofa. Chodzi o problem ogólnej strategii i intencji nauczania filozofii; o to, by na końcu tej drogi otwierała się krytyczna i samodzielna refleksja nad współczesnością.

Niejako przedłużeniem tego problemu jest sytuacja nauk humanistycznych i filozofii we współczesnym świecie. Stają się one swego rodzaju rezerwatem, w którym w dodatku panują kryteria „naukowości”. Schnädelbach zauważa, że owe kryteria rozmyły się dawno temu i nawet dla wielu dyscyplin ścisłych albo mocniej niż filozofia związanych z empirią – przestały być oczywiste. Postuluje więc zerwanie z kompleksem „nienaukowości” i – można odnieść wrażenie – śmiałą ekspansję. Wezwaniu temu towarzyszy rozpoznanie struktury problemu, które warto zacytować: „Wszyscy obrońcy tego, co szczególne, łamią sobie głowę w sprawie tego, co ogólne, dopiero wtedy, kiedy sami czują się zagrożeni. Z drugiej strony istnieje głowa ogólna, która mogłaby sobie łamać głowę w sprawie tego, co szczególne, tylko na zasadzie ogólnego łamania głowy, w którym bierze udział wiele głów”<sup>12</sup>.

Wezwaniem do refleksji i działania Schnädelbach kończy swoją książkę. Płyne stąd wniosek, że nie wystarczy ją przeczytać. Książka wyraźnie zdradza ambi-

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 225.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 228.



cje przewodnika do działania. Z filozoficznego punktu widzenia odsłania się tutaj jej niewątpliwa zaleta. Choć „przekładalność” niemieckich klasyków na język filozofii analitycznej po Habermasie nie powinna już nikogo dziwić, to godny uwagi pozostaje fakt, że manifest działania został sformułowany w bardzo sformalizowany (jak na spadkobiercę Szkoły Frankfurckiej) sposób. Jest to swego rodzaju kompromis, umożliwiający porozumienie tych, którzy powinni „łamać sobie głowę” w sprawie tego, co ogólne. Jednak – jak w wypadku wszystkich kompromisów – trzeba też z czegoś zrezygnować.

Autor często stara się za wszelką cenę narzucić na opisywane problemy ciężką, godną Habermasa, aparaturę pojęciową. Nie można powiedzieć, by dodawało to książce walorów literackich, ale może też jest to manifestacja opisywanej wcześniej niechęci Schnädelbacha do traktowania filozofii jak filologii czy wręcz literatury. Narzuciwszy sobie pojęciowy rygor autor skazał się jednak na ciągłe lawirowanie między zbytnim uproszczeniem problemu<sup>13</sup> i subtelnymi aluzjami – związanymi głównie z nazwiskiem Adorna. Gdyby jednak odczytać książkę Schnädelbacha z perspektywy autora *Dialektyki negatywnej*, w oczywisty sposób okazało by się, że za dużo w niej „pozytywności”, a za mało dialektyki. Ta zaś, według Adorna, jest „bólem nad światem, bólem podniesionym do rangi pojęcia”<sup>14</sup>. Schnädelbach stara się zachować coś z krytycznego dziedzictwa Szkoły Frankfurckiej, zarazem jednak unika radykalizmu frakfurczyków. Jakie są konsekwencje takiej postawy? Można dzięki niej wskazać wiele problemów, niektóre można nawet rozwiązać. Z pewnością na uwagę zasługuje podjęta przez Schnädelbacha próba rehabilitacji Kantowskiego rozumu praktycznego – poprzez związanie go z racjonalną praktyką w ogóle. To taki mały pomost w kierunku normatywnego brzegu filozofii; brzegu zalewanego od dawna falami sceptycyzmu, historyzmu, relatywizmu i metaetyki. Czy jednak jest to próba udana? Miłośnik twórczości Adorna mógłby odpowiedzieć, że w tym wypadku „siła świadomości dorównuje sile jej samoiluzji”<sup>15</sup>, ale – może na szczęście – nie wszyscy są miłośnikami twórczości Adorna.

Otwarta pozostaje już tylko jedna sprawa. Mamy do czynienia z kolejnym ukłonem tradycji kontynentalnej w stronę tradycji analitycznej. Czy „analitycy” odwzajemnią ów ukłon? Czy nadal – za Popperem – będą pisać o „heglowskim bełkocie”, czy wreszcie przeczytają Hegla? Stawką jest nie tylko problem rozumu i historii. Stawką jest sama filozofia – podobno miłość mądrości...

Aleksander Zbrzezny

---

<sup>13</sup> Przypadłość tę opisał swego czasu na przykładzie filozofii analitycznej Herbert Marcuse w książce *Człowiek jednowymiarowy*.

<sup>14</sup> Th. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 11.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 206.