

JAKICH NEGOCJACJI AMERYKANIE POTRZEBUJĄ

Ellen G. Friedman, Corinne Squire
Morality USA
University of Minnesota Press, 1998, s. 290.

Ameryka lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych – epoki nazwanej w skrócie (za Dickiem Hebdige'em) „post”, a więc: postmodernistycznej, postindustrialnej, postkolonialnej, postpatriarchalnej i wielokulturowej. Pozbawiona wcześniejszych euroamerykańskich pewników moralnych. Przelamująca tradycyjne struktury życia politycznego, społecznego, rodzinnego. Rewolucjonizowana przez ruchy obrony praw obywatelskich, wyzwolenia kobiet i gejów, kampanie na rzecz edukacji wielokulturowej i ochrony środowiska. Rozczarowana i zawiedziona po traumatycznych doświadczeniach politycznych, minionych i ostatnich (wojna w Wietnamie, zabójstwa Kennedych i Martina Luthera Kinga, skandal z Monicą Levinsky), zarazem zaś obsesyjnie tęskniąca do „niewinnych” lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Ameryka wielogłosowa, zatowarzyszona, historyczna, psychopatyczna, wyobcowana, bojąca się moralnego chaosu, relatywizmu. Ameryka „trudnego pluralizmu” – jak to określają autorki.

Moralność USA ma ów amerykański skomplikowany pluralizm opisać. W nim bowiem znajduje przyczynę dojmującego dziś poczucia niepewności i wrażenia nierozwiązywalności kontrowersyjnych kwestii moralnych: w nim – nie zaś w jakimś generalnym upadku moralnym, czy też w zaniku zdolności myślenia w kategoriach moralnych. Autorki są powściągliwe i przedstawiają rzecz rozsądnie: niepewność to niepewność, a nie oznaka amoralności czy degeneracji moralnego języka. Będący zaś jej źródłem pluralizm trzeba przede wszystkim dokładnie zanalizować – wyodrębnić i zbadać składające się nań moralne dyskursy, zwłaszcza że mowa tu o trudnym pluralizmie, czyli o burzliwej koegzystencji z gruntu nieprzystawalnych do siebie stanowisk, o moralnej wieży Babel, a nie o obojętnej, grzecznej tolerancji innych poglądów.

Książka nie stanowi analizy czysto filozoficznej, historycznej, socjologicznej czy psychologicznej. Łączy i miesza wszystkie te perspektywy, próbując dać kalejdoskopowy obraz dyskursów moralnych Ameryki, opisać najistotniejsze kwestie sporne i toczące się wokół nich negocjacje, ukazać, jak mówi się o zagadnieniach moralnych w różnych sferach kultury: w prasie, szkole, literaturze, sztuce, reklamie, kościele, w telewizyjnych *talk show*. Obok rozdziałów natury ogólniejszej – przedstawiających literackie, filmowe, artystyczne diagnozy moralne Ameryki, są rozdziały dotyczące obszarów najbardziej moralnie nacechowanych i najbardziej dziś wieloznacznych: sprawiedliwości i jej wymiaru, rodziny, ciała ludzkiego, kwestii związanych z tak zwaną polityczną poprawnością.

Autorkom nie chodzi jednak tylko o pokazanie barwnego i niekoniecznie prowadzącego do rozpaczki moralnego „patchworku” Stanów Zjednoczonych. Praca jest w pewnym sensie polemiczna, z ostrożnie pozytywnymi sugestiami na temat tego, jak można uniknąć całkowitego relatywizmu i emotywizmu. Zgodnie z – można powiedzieć – amerykańską tradycją przedstawia negocjacyjny model dochodzenia do moralnego konsensusu, ale jest to model pogłębiony czy zradykalizowany. Przeciwwstawiony temu, co proponuje Richard Rorty – zbyt łatwo przesuwnącej się ponad istotnymi różnicami kontrowersyjnych stanowisk *gentlemeńskiej umowy*, która w gruncie rzeczy zakłada jakiś stan kulturalnej *amnezji*. Autorki wątpią też w wartość etyki wspólnotowego dobra proponowanej przez MacIntyre’a – ponieważ jej fundament, czyli społeczność, wspólnota, coraz bardziej wymyka się dziś definicji. Squire i Friedman, śledząc toczące się spory, starają się pokazać wartość negocjacji, w których dochodzi do głębokiego, uwzględniającego moralne tradycje, zróżnicowania stanowisk. „Moralne negocjacje polegają nie na szukaniu jakiejś wspólnoty przekonań, ale na odkrywaniu i rozwijaniu podzielanych przez innych retoryk, przekonywających szablonów mówienia i pisania. Takie wspólne retoryki pozwalają opisać nasze moralne tradycje w naszej własnej mowie czy piśmie i odnieść się do całkiem nam obcych argumentów moralnych”. Autorki nie ubolewają nad rozpadem spójnego języka moralnego (o ile taki w ogóle kiedyś w sferze moralności istniał). Przeciwnie: dowartościowują jego dekonstrukcję, jego różnicowanie się. Nawet jeśli jest ono chaotyczne, brutalne, dezorientujące. Właśnie w tych szokujących zderzeniach moralnych widzą szansę na ograniczenie relatywizmu (bo trzeba w końcu dojść do jakiegoś, tymczasowego wspólnego stanowiska) i do wyjścia z czystego emotywizmu (trzeba się skonfrontować z Innym). Są też przekonane, że podstawowe przedmioty kontrowersji moralnych, takie jak ciało czy rodzina, nie rozpadają się całkiem, przetrzymują próbę czasu, przetrzymują – co ważniejsze – ciągłe próby ich redefinicji. Stanowią właśnie teren burzliwych, lecz nie grozących ich istnieniu, negocjacji.

Nie sposób tu przedstawić wszystkie omawiane w sześciu rozdziałach kwestie. Nie da się opisać za autorkami wszystkich warstw i języków sporów toczących

się wokół definicji sprawiedliwości, ludzkiego ciała, płci, mniejszości narodowych, wokół zataczającego coraz szersze kręgi problemu tak zwanej politycznej poprawności. Jednak, ponieważ książka polega przede wszystkim na opisie realiów i na eskalacji ich różnorodności, trzeba wyciąć i pokazać choćby jej próbkę. Na przykład materiał dotyczący moralnego statusu rodziny – co chyba zainteresuje i polskiego czytelnika.

Każdy z rozdziałów poświęconych poszczególnym kwestiom moralnym zaczyna się od opisu pewnego precedensu – przypadku, który szczególnie mocno uświadamiał rozmycie pojęć moralnych, powodował coraz większą ilość sprzecznych głosów i wydawał się właściwie nierozwiązywalny. Dlatego autorki mówią na przykład o sprawiedliwości „post-Tawana”, czyli po cezurze, jaką był proces Tawany Brawley (1987r.) – czarnoskórej ofiary zbiorowego gwałtu przez białych. Proces, który przerodził się w spór natury rasowej, niczego nie wyjaśnił i, w efekcie, doprowadził do zmiany ról: jeden z oskarżonych stał się oskarżycielem.

Rozdział dotyczący rodziny zaczyna się od problemów spowodowanych nowoczesnymi technologiami reprodukcji. Na pierwszy ogień idzie kwestia tak zwanych kontraktowych rodziców. Autorki przedstawiają sprawę „dziecka M”, która miała miejsce w 1986 roku; zakontraktowana zastępcza matka, po urodzeniu dziecka nie chciała go oddać domagając się przyznania praw macierzyńskich. Sąd rozwiązał sprawę na rzecz ojca, to znaczy dawcy spermy i jego żony, z przyznaniem kontraktowej matce prawa do spotykania się z dzieckiem. Opinii publicznej to rozwiązanie wydało się kontrowersyjne. Przy tym konflikcie ujawnił się szereg wątpliwości, które wymagały przemyślenia na nowo definicji rodzicielstwa, macierzyństwa i ojcostwa. Biologiczne kryterium przestało wystarczać. Pojawiła się na pozór absurdalna możliwość: istnienia wielu matek (dawczyni jajeczka, kobieta rodząca dziecko i kobieta opiekująca się dzieckiem) i wielu ojców. Do tych trudności dochodziły inne, związane z równością płci i klasy. Postawiono zarzuty, że prawne rozwiązanie sprawy „dziecka M” potwierdza tylko tradycyjne przywileje mężczyzny oraz zamożnej klasy średniej, do której ojciec należał. Pojawiła się więc sprawa patriarchalnej struktury amerykańskiej rodziny.

Wszystkie zawilości związane z precedensem „dziecka M” rosną jeszcze w przypadku, kiedy matką kontraktową jest nie obca kobieta, lecz członek rodziny – zwłaszcza, kiedy matka rodzi dziecko własnej córce. Czy babcia może być matką własnej wnuczki? Trudno znaleźć odpowiedź na to rozbijające tradycyjne struktury myślenia pytanie. Zwłaszcza, że ten przypadek przeczy samej istocie rodziny, która ma – wedle Freuda i Lévi-Straussa przynajmniej – chronić przed kazirodztwem.

Nie tylko nowe techniki medyczne stanowią wyzwanie dla modelu rodziny. Tradycyjna hierarchia rodzinna załamuje się na przykład przez precedensy rozwodów rodziców z dziećmi. Dzieciom przyznaje się prawo do rozwodów

– na wzór rozwodów małżeńskich. Obok rodziców biologicznych wprowadza się też kategorię rodziców psychologicznych, którzy pełnią rolę opiekunów.

Skutkiem słabnącego statusu rodziny są coraz intensywniejsze próby jej regulacji prawnej, czyli ingerencja instytucji w sferę dotąd uznaną za prywatną. To jeszcze bardziej odsuwa na dalszy plan biologiczne kryteria rodzicielstwa wprowadzając inne: miłość, zdolność do opieki i materialnego utrzymania, to czy człowiek „zasługuje” na miano rodzica itp. Ową prawną interwencję też przyjmuje się wielorako. Nie tylko jako działanie opresywne. Feministki podkreślają często jej wyzwalające działanie dla kobiet, dla których zamknięta sfera życia rodzinnego nie jest domeną wolności, lecz wyzysku.

Kolejnym źródłem zamętu jest kwestia nadużyć względem dzieci – tak zwana „child abuse”. Bardzo wieloznaczna – począwszy od definicji owego nadużycia. Zdarzają się bowiem sytuacje, w których trudno określić granice między miłością i krzywdą, między zachowaniem czułym i lubieżnym, między karaniem dla dobra i z zemsty. Do tego trzeba dodać, że język „child abuse” staje się rozpowszechniony na tyle, że łatwo tu o nadużycia.

Do specyfiki amerykańskich kłopotów z rodziną należy to, że podważa się ją na różne sposoby i odrzuca się jej wartości, a jednocześnie obsesyjnie się do niej tęskni. Do stabilizującej, opiekuńczej „szczęśliwej rodziny” z idealizowanych lat pięćdziesiątych: atomowej, heteroseksualnej, z dziećmi, trwałej. Z ojcem zarabiającym na życie, matką zajmującą się domem i posłusznymi, dobrze ułożonymi dziećmi. „Amerykańska rodzina to fantazja na temat rodziny” – piszą autorki. Ten nierealny model próbuje się na różne sposoby rekonstruować. Tworzą się rodzinopodobne grupy – o podobnych strukturalnych i emocjonalnych związkach. Na takich zasadach usiłują się wiązać rodziny homoseksualne. Nowe postacie wchodzą w stare role. W literaturze, filmie, sztuce, nawet w reklamie ten neotradycjonalizm rodzinny rzuca się w oczy.

Ruch feministyczny doprowadził do zakwestionowania patriarchalnego modelu rodziny, zrównania ról mężczyzny i kobiety, a praktycznie do pewnej kobiecej dominacji. W odpowiedzi nań pojawił się nurt męskiej ideologii, która ma między innymi przywrócić moralną stabilność rodziny. Jest to w zasadzie odwrotność feminizmu, ale z pewnymi jego elementami. Uwydatnia się tu „kobiece” jakby walory mężczyzn: zdolność do odpowiedzialnego ojcostwa, do nawiązywania intymnych więzi, wrażliwość. Mówi się o „męskim macierzyństwie”. Podkreśla się emocjonalną, a nawet cielesną kobiecość mężczyzn. W euforycznym zapędzie wywyższa się męskie zalety (ojciec ma doskonalsze „psychiczne łono”, na którym może nosić swoje dziecko!)

Tak wyglądają próbki rozmaitych języków, którymi prowadzi się, bardzo emocjonalny w gruncie rzeczy, spór o rodzinę i którymi próbuje się ją tworzyć. Autorki są zdania, że narastające wokół niej niepewności nie prowadzą jednak do jej zaniku. „Pęknięcia i rozłamy w moralności rodziny, jej brak równowagi,

to mechanizmy, za których pomocą kultura stale negocjuje rodzinne wartości”. Mówi się o kryzysie rodziny, ale rodzina jest z natury instytucją płynną, podatną na zmiany społeczne, ekonomiczne i polityczne.

Zmieniły się relacje wewnątrzrodzinne – nie ma hierarchii, kładzie się nacisk na spełnienie jednostki. Stracił na znaczeniu patriarchalny model rodziny. Prywatna moralność rodziny stała się moralnością publiczną. Zmiany te trudno uznać za złe. Wymusiły je różnorakie warunki. Miały one charakter pragmatyczny. Trzeba było radzić sobie ze skomplikowanym życiem. Domagać się swego. I wykraczać poza zastane etyczne *status quo*.

Książkę *Moralność USA* trudno czytać uważnie. Nawarstwione w niej fakty i opinie składają się obraz szeroko pojętej amerykańskiej moralności. Nie jest to obraz jakkolwiek spójny i autorki wcale nie starają się o to, żeby takim się stał. „Zamieszanie moralne ma wartość, i można w nim i trzeba negocjować, nie po to, by stworzyć nowy uniwersalny porządek moralny. Tymczasowe, lokalne wynegocjowane rozstrzygnięcia i zaangażowany, dostrzegający historyczne i społeczne warunki pragmatyzm bardziej odpowiada różnym społecznościom i skonfliktowanym stronom amerykańskiej kultury niż ogólne rozwiązania i dogmaty. Naród twórczo zaangażowany w kwestie moralne nie musi mieć jednego prostego dekalogu. Moralność może iść w parze ze złożonością”. Takie jest przesłanie książki. Ma więc ona charakter – by tak rzec – perswazyjny. Jest spokojna w tonie, pozbawiona obaw, hysterii, emocji. Ma oswajając z pluralizmem. Czy skutecznie – trudno powiedzieć. Jest przecież tylko jednym z wielu głosów.

Edyta Kubikowska

MATERIALIZM I TEOLOGIA

Krzysztof Koptas

*Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne.**Teoria krytyczna Maxa Horkheimera.*

Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998

Gdy rewolucyjne poglądy, podważające utarty sposób myślenia, pojawiają się po raz pierwszy, niosą ze sobą ożywczą zmianę perspektywy. Często jednak rewolucjonistom udaje się ustanowić nowe kanony i nową tradycję, a wówczas w pismach ich intelektualnych spadkobierców te same nowatorskie tezy tracą swą moc i stają się matowe. Podaje się je wtedy w skrajnej, przesadzonej wersji, a nader często bezpośrednie cele prekursorów umykają uwadze uczniów. Co więcej, ustala się też mniej lub bardziej świadomie nową wersję historii, zgodnie z którą prekursorzy przeprowadzili nas do ziemi obiecanej nowego myślenia, choć sami – jak to zwykle bywa – nie zdołali tam dotrzeć, a zatem to, co jest nowoczesne w ich dziedzictwie, wskazuje nam zarazem na te elementy, które należy usunąć jako pozostałości tego, co przestarzałe. W takich sytuacjach warto zawsze zatrzymać się na chwilę i sięgnąć do prekursorów, do myślicieli, którzy utorowali drogę nowemu myśleniu, szczególnie zaś do takich, których nie wymienia się na pierwszych miejscach listy ojców współczesności. Takie konserwatywne posunięcie może przynieść zmianę czy choćby korektę perspektywy – zmianę, która stanowi odblask owych rewolucyjnych przełomów.

Wydaje się, że w stosunku do wielu współczesnych zjawisk intelektualnych, rolę takiego nieco ukrytego prekursora pełni Max Horkheimer, którego myśli poświęcona jest książka Krzysztofa Koptasa. Przynajmniej gdy idzie o krytykę zachodniej metafizyki, analizę związków pomiędzy rozumem a panowaniem i badaniem nad kulturą masową, myśl Horkheimera miała olbrzymie znaczenie

dla określenia kształtu współczesnej filozofii. Wątki te ulegają dziś zarazem znacznym przekształceniom, rozwinięciom, a często też spłyceńcom. Dlatego właśnie ponowna prezentacja myśli Horkheimera może mieć spore znaczenie i w tym też upatrywałbym głównego sensu przedsięwzięcia, którego podjął się Krzysztof Koptas.

Książka Koptasa może wydać się zniechęcająca. Nie jest to dzieło łatwe w czytaniu, a techniczność języka ograniczy zapewne krąg czytelników do ludzi związanych ze środowiskiem akademickim. Sam Koptas informuje nas we *Wprowadzeniu*, że nie będzie go tu zajmowała istotna dla Horkheimera problematyka kultury masowej (s. 16–17). Horkheimer przedstawiony zostaje więc jako „kontynuator niemieckiej tradycji filozoficznej” (jak głosi okładka), przede wszystkim Kanta, Hegla, Schopenhauera i Nietzschego¹, jako mieszkaniec papierowego świata Akademii. Oczywiście zarzut ten jest nieco krzywdzący, bo przez cały czas czytamy tu o współczesnej kondycji człowieka, jednakże całe zagadnienie ujęte jest w tę zdumiewającą siatkę pojęciową niemieckiej filozofii, która nawet ze słowa „rzeczywistość” potrafi uczynić termin techniczny². Wydaje się, że tylko częściowo jest tu winny sam Horkheimer. Z drugiej zaś strony, ponieważ mamy tu do czynienia z egzegezą, której autor ogląda interpretowane dzieło ze zbyt chyba małej odległości, można się zastanawiać, czy przypadkiem również akademicy nie zrezygnują z jej czytania, nie widząc po prostu żadnej po temu potrzeby. W rzeczywistości jednak książka Koptasa ma rozbudowany, choć nieco chaotyczny aparat interpretacyjny, który jest źródłem zarówno jej wad, jak i zalet.

Jednym z głównych zagadnień, jakie interesują Koptasa w dziele Horkheimera, jest jego niezwykle ciekawa koncepcja materializmu, który dodatkowo charakteryzowany jest przez przymiotnik „krytyczny”. Materializm Horkheimera konstruowany jest w opozycji do idealizmu, zwłaszcza do idealizmu Hegla. Albowiem zasadniczą tezą tej koncepcji jest istnienie „niemożliwej do zasypania przepaści” pomiędzy bytem i myśleniem. Zarazem jednak, jak stwierdza Koptas, „rozziew ten stwierdzany jest nie na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz w sferze jednostkowego (ale nie subiektywnego) doświadczenia (strukturalnego) cierpienia i zła” (s. 243). Owa teza jest przede wszystkim atakiem na Hegla i jego koncepcję idealistycznego pojednania myśli i bytu. Horkheimerowska negacja możliwości takiego pojednania ma daleko idące

¹ Uderza niewielka liczba odwołań do Marksa, który cytowany jest chyba tylko raz, a wspomniany niewiele więcej razy. Jakkolwiek wypacza to nieco obraz myśli Horkheimera, skrywając jedno z głównych jej źródeł, może to być postrzegane też jako zaleta podejścia Koptasa. W perspektywie czasu opozycja Horkheimera wobec Hegla może okazać się istotniejsza niż jego związki z Marksem.

² Por. następujący fragment, który laikowi może kazać zwątpić we własną kompetencję językową: „Jednakże oprócz rozumu interesuje frankfurckiego filozofa również to, co potocznie nazywa się rzeczywistością, a takie zainteresowania związane są z kolei, na gruncie filozofii niemieckiej, z postacią Hegla” (s. 97).

konsekwencje. Wcale nie najmniej istotną z nich jest kwestia natury i funkcji filozofii. W koncepcji Hegla dochodzi do pojednania bytu i myślenia, w filozofii Absolut staje się siebie świadomy. Dlatego właściwą postacią istnienia prawdy jest system, który obejmuje całość rzeczywistości. Filozofia, która zaprzecza możliwości takiego pojednania, będzie z konieczności asystemowa i powiązana z konkretnym momentem czasu. Dalsze cechy tej koncepcji ujawniają się, jeśli rozważymy owo zakotwiczenie tezy o nietożsamości bytu i myślenia w doświadczeniu, zła i cierpienia. To powiązanie stanowi fundament Horkheimerowskiej teorii krytycznej i jego krytyki rozumu.

Zdaniem Horkheimera, w wyniku dialektycznego, koniecznego procesu historycznego rozum uległ subiektywizacji, a w konsekwencji – instrumentalizacji. W rezultacie poza sferą racjonalności znalazły się cele i ludzkie dążenie do szczęścia. Rozum stał się nierozumny i tylko odwołanie do negatywnego doświadczenia cierpienia może wskazać kierunek krytyki rzeczywistości. Teoria krytyczna jest więc nie tylko powiązana z konkretnym momentem czasu, ale ma też zasadniczy cel, jakim jest właśnie krytyka zastanej rzeczywistości. Na gruncie racjonalności instrumentalnej nie jest możliwa racjonalna dyskusja o celach. Jednakże racjonalność krytyczna, jaką proponuje Horkheimer, nie przedstawia pozytywnej koncepcji racjonalnego ładu. Jak wskazuje Koptas, Horkheimerowska krytyka racjonalności ma tło etyczne, ale idzie tu o „etykę negatywną”, która wskazuje na zło i cierpienie w zastanej rzeczywistości i kłamstwo ideologii. Jak mówi Horkheimer: „W filozofii decydującą rolę odgrywa negacja. Negacja jest obosieczna: jest negacją zarówno absolutnych roszczeń panującej ideologii, jak i najzuchwalszych roszczeń rzeczywistości”³.

Ów etyczno-negatywny wymiar teorii krytycznej wiąże się też ze stosunkiem Horkheimera do metafizyki. Jak zauważa Koptas, w tej koncepcji metafizyka może spełniać dwie społeczne funkcje: dogmatyczną i krytyczną. „Pierwsza z tych funkcji polega na wytwarzaniu złudnego przekonania, iż historyczne, partykularne cele ludzkiego działania mają swoją podstawę w tym, co ponadhistoryczne, nieuwarunkowane; druga z wymienionych funkcji polega na przechowywaniu idei świata lepszego od zastanej rzeczywistości, idei umożliwiającej podmiotowi transcendowanie tego, co „dane”, sfery faktyczności, co z kolei umożliwia zmianę owej rzeczywistości” (s. 92). Ostatecznie więc w sporze między pozytywizmem, który przyjmuje instrumentalną koncepcję rozumu, a metafizyką Horkheimer zajmuje specyficzne stanowisko: nie domaga się bynajmniej restauracji metafizycznych, pozytywnych teorii, które przekraczają poznanie, postulują fałszywe pojednanie myśli i bytu, a dodatkowo mogą też pełnić funkcje ideologii podtrzymujących *status quo*; zarazem jednak przyznając pierwotność doświadczeniu cierpienia, dostrzega obecny w metafizyce krytyczny ładunek, którego brak sprawia, że również pozytywizm staje się ideologią.

³ M. Horkheimer *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 409.

Koptas idzie chyba właściwym tropem określając ostatecznie ten wymiar Horkheimerowskiego materializmu mianem „metafizyki negatywnej”, „która uznaje ważność pytań o całość i nieskończoność, negując jednocześnie możliwość pozytywnej wiedzy, stanowiącej odpowiedź na owe pytania” (s. 104).

Niezwykle trafne w odniesieniu do myśli Horkheimera określenia „etyka negatywna” i „metafizyka negatywna” wzorowane są oczywiście na „teologii negatywnej”. Odsyła nas to do być może najistotniejszej cechy perspektywy, jaką w swej interpretacji przyjmuje Koptas. Specyficzna koncepcja materializmu pojawia się u Horkheimera na wczesnym etapie rozwoju jego myśli, stanowi jednak jej stały element. Zarazem Koptas nie kryje, że całość dzieła Horkheimera postrzega z perspektywy jego późnej fazy, w której istotna staje się problematyka teologiczna. Jak się należy domyślać, nie idzie tu w żadnym razie o jakąkolwiek pozytywną koncepcję transcendencji. Chodzi raczej o transcendencję jako „to, co całkiem inne”, jako stale nieobecny przedmiot ludzkiej tęsknoty. Charakterystyczne jest, że ostatni rozdział książki, poświęcony właśnie religijnemu wymiarowi myśli Horkheimera, rozpoczyna Koptas od cytatu z Tischnera, prezentującego heglowską wizję judaizmu. Kondycja człowieka w judaizmie jako stała tęsknota, jako „wieczne oddalenie od Boga” jest zarazem obrazem człowieka w koncepcji Horkheimera. Obserwujemy tu przeniesiony na płaszczyznę teologiczną spór z Heglem co do możliwości pojednania myśli i bytu. Dla Hegla chrześcijaństwo ze swą koncepcją wcielenia było zasadniczym krokiem na drodze do przeobstwienia świata i człowieka, do urzeczywistnienia ducha i domknięcia procesu dialektycznego. Negatywna dialektyka Horkheimera jest otwarta, ponieważ niemożliwe jest ostateczne pojednanie. Dlatego też w sferze teologii bliższa by mu była wizja żydowska, wizja „wiecznego oddalenia”, w ramach której niemożliwe jest ostateczne zniesienie różnicy pomiędzy światem a transcendencją, pomiędzy bytem a powinnością. W tym punkcie, w kontraście wobec myśli Hegla, materializm i teologia Horkheimera są ze sobą zgodne. Zarazem jednak myśl Horkheimera pozostaje myślą krytyczną. W jego koncepcji tęsknota rodzi się z rozpoznania zła w świecie. Nasze cierpienie jest zarazem racją krytyki rzeczywistości i dążenia do niewykonalnego w istocie zażegnania tęsknoty za szczęściem.

Ta problematyka odsyła nas do ostatniego zagadnienia, jakie chciałbym poruszyć. Idzie mi o problem, od którego zacząłem, problem relacji pomiędzy myślą Horkheimera a filozofią współczesną, zwłaszcza postmodernizmem. Koptas dotyka wielokrotnie tej kwestii, choć nie dokonuje jednego zestawienia, które wskazałoby zasadnicze podobieństwa i różnice. W tym miejscu te ostatnie wydają mi się najistotniejsze. Na stronie 82 czytamy: „Instrumentalizacja rozumu oznacza destrukcję podmiotu jako instancji rozstrzygającej o wartości celów. Horkheimer staje w obronie autonomii myślenia – zanik podmiotowości jest dla współtwórcy szkoły frankfurckiej objawem sytuacji kryzysowej. W kwestii tej dekonstrukcyoniści francuscy mieli odmienne zdanie: podmioto-

wość jest iluzją szkodliwą zarówno z teoretycznego, jak i z praktycznego punktu widzenia”. Idzie tu oczywiście o autonomię myślenia pojmowanego w ramach krytycznego materializmu jako narzędzie emancypacji. Horkheimer pokazuje, że nowożytna instrumentalizacja rozumu prowadzi do rezygnacji z jego krytycznej funkcji i ostatecznie do jego upadku, w rezultacie czego człowiek poddaje się tyranii. Idąc za Horkheimerem, Koptas słusznie łączy problem tak pojętej autonomii myślenia z problemem prawdy i pisze: „»zadaniem filozofii i myślenia w ogóle jest kierowanie się zasadą prawdy« Prawda jako motyw etyczny myślenia różni filozofię Horkheimera od postmodernizmu” (s. 83). Sądzę, że te dwie skorelowane ze sobą różnice mają znaczenie decydujące. Zapewne istnieją silne związki pomiędzy postmodernizmem a myślą Horkheimera. Idzie tu przede wszystkim o jego analizy relacji pomiędzy rozumem a panowaniem. Jednakże odwołanie do problemu podmiotowości i prawdy wskazuje wyraźną różnicę pomiędzy cynizmem postmoderny a krytycznym charakterem myśli Horkheimera. O ile więc w filozofii zawsze chodziło o człowieka i o prawdę, Horkheimer jest filozofem w najbardziej tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Postmodernizmowi, który zrezygnował z tych zadań, pozostała już tylko nuda.

Adam Lipszyc

ETYKA CNÓT W OBRONIE LIBERALIZMU

D. Rasmussen i D. Den Uyl
Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity.
„The Shaftersbury Papers”, 9,
Cheltenham: Edward Elgar 1998, s. 85.

Od kiedy Elisabeth Ascombe w swoim artykule *Modern Moral Philosophy* (1958)¹ wezwała do porzucenia, dotąd niepodzielnie panujących we współczesnej filozofii, tradycji deontologicznej i utylitarystycznej i zajęcia się na powrót arystotelesowską etyką cnót, nie minęło zbyt wiele czasu. Jednak efekty tegoż wezwania zdążyły zaowocować wieloma pracami kontynuującymi arystotelesowską tradycję. Co więcej, wśród przedstawicieli tradycji deontologicznej i utylitarystycznej – stawianej zwykle w opozycji względem arystotelesowskiej teorii moralnej – znaleźli się i tacy, którzy interpretowali, czy to etykę Kanta, czy Benthama bardziej jako przyjazną niż wrogą etyce cnót. Nic więc dziwnego, że zaczęto po nią sięgać również w celu uzasadnienia teorii porządku społecznego. Już sam Arystoteles wykorzystywał swoją teorię cnót do usankcjonowania pozycji *polis* jako najdoskonalszej formy państwa i sprawowania rządów. Projekt uzasadnienia liberalizmu zaprezentowany przez Douglasa B. Rasmussena i Douglasa J. Den Uyla w książce pt. *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*² – także sięga do etyki cnót i jej fundamentalnego założenia, jakim jest idea prefekcjonizmu.

Rasmussen i Den Uyl chcą raz na zawsze odrzucić przekonanie, że liberalizm z konieczności zakłada relatywizm, atomistyczny indywidualizm i emotywizm. Chcą wskazać na taki fundament moralny, który stanowiłby uzasadnienie dla

¹ „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1–19.

² D. Rasmussen, D. Den Uyl *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, „The Shaftersbury Papers”, 9, Edward Elgar, Cheltenham 1998, s. 85.

liberalnych praw i jednocześnie nie gwałcił ich tożsamości. W tym celu odwołują się do arystotelesowskiej teorii moralnej, która za najwyższy ludzki cel uznaje samodoskonalenie się jednostki zgodnie z zasadami cnót. Jako etycy cnót w przeciwieństwie do etyków zasad, którzy koncentrują się przede wszystkim na czynie (*act-centered ethics*), największą uwagę skupiają na działającym podmiocie (*agent-centered ethics*). Ta perspektywa w dużym stopniu determinuje proponowaną przez nich koncepcję ludzkiego dobra.

Liberałowie mają zwykle ambiwalentny stosunek do etyki. Z jednej strony nie chcieliby się zgodzić na przyjęcie jakiegokolwiek etyki normatywnej, która wskazywałaby konkretny model dobrego życia. Swoją niechęć podpierają stanowiskiem akognitywizmu (przekonaniem o niemożliwości poznania, czym jest rzeczywiste ludzkie dobro), które uzasadnia pozostanie na neutralnej pozycji wobec wszelkich teorii moralnych. Z drugiej jednak strony, odwołują się do takich wartości, jak wolność myśli i słowa, powszechna tolerancja, pokój i ład społeczny, które mają silne konotacje moralne, a w liberalizmie przybierają postać powszechnie obowiązujących praw. Jednak takie prawa, by mogły efektywnie regulować porządek społeczny, wymagają silnego uzasadnienia.

Ambiwalencję, o której tu mowa, można przewyciężyć w dwojaki sposób: poszukując albo moralnych, albo pozamoralnych racji dla uzasadnienia uniwersalności owych praw. Zwolennicy neutralności liberalizmu względem jakichkolwiek teorii moralnych, poszukują uzasadnienia uniwersalnej obowiązywalności powyższych praw w wynikach badań nauk społecznych, a same prawa interpretują jako reguły socjo-techniczne, które pozwalają na utrzymanie porządku społecznego. Obawiają się, że wspieranie liberalizmu jakąkolwiek teorią moralną pozbawi go neutralności – istotnej cechy liberalizmu – i zmusi do promowania jednego, dokładnie określonego modelu rozwoju moralnego.

Projekt normatywnego uzasadnienia liberalizmu D. Rasmussena i D.J. Den Uyla ma zagwarantować mu moralny fundament, który stanowi rację powszechnej obowiązywalności podstawowych „liberalnych” praw, a jednocześnie nie narzuca żadnego ściśle określonego modelu życia, który obowiązywałby każdą jednostkę. Ów projekt staje się dodatkowo interesujący, jeśli zwróci się uwagę na źródło inspiracji autorów – mianowicie arystotelesowską etykę cnót. Wielu bowiem zwolenników współcześnie rozwijanej etyki cnót, między innymi Alasdair MacIntyre, który uważa się za kontynuatora tradycji arystotelesowskiej, nie wyobraża sobie takiego połączenia. To właśnie przedstawiciele liberalizmu, MacIntyre obarcza winą za współczesny kryzys filozofii moralnej, którego efektem jest powszechne panowanie emotywizmu, teorii sprowadzającej całą dziedzinę moralności do sfery emocji³. Liberalizm wspierany przez Ras-

³ Por. A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 29–82.

mussena i Den Uyla powołuje się na arystotelesowską koncepcję ludzkiego dobra – *eudajmonia* – interpretowanego jako samodoskonalenie się (*self-perfection, human flourishing*), którego realizowanie jest spełnianiem ludzkiego celu (*telos*).

Odkąd filozofii liberalnej towarzyszy stanowisko akognitywizmu, niemożliwe stało się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o uniwersalne ludzkie dobro. Pojęcie dobra zaczęto zatem wiązać z tym, co określa się mianem indywidualnych preferencji czy prywatnym interesem jednostek i przeciwstawiono pojęciu prawa, któremu nadano charakter uniwersalny i bezstronny. Tak egoistycznie rozumiane dobro zostało zdeprecjonowane względem powszechnych praw. I choć liberalizm zwykle wiąże się z teorią moralnego indywidualizmu, to paradoksalnie nie przyznaje on uprzywilejowanej pozycji dobru konkretnego indywiduum, ale opowiada się po stronie uniwersalnych praw.

Rasmussen i Den Uyl zwracają uwagę na bardzo ważne zjawisko tzw. socjalizacji etyki w filozofii liberalnej, polegające na odrzuceniu indywidualnego dobra jednostki – samodoskonalenia się – na rzecz zachowania społecznej harmonijnej kooperacji⁴. Miejsce indywidualnej cnoty roztropności (*phronesis, prudentia*) zajmuje cnota sprawiedliwości społecznej, a całą etykę redukuje się do teorii sprawiedliwości, zapisanej w języku praw.

Propozycja Rasmussena i Den Uyla to wskazanie takiej koncepcji ludzkiego dobra, które byłoby zarazem obiektywne i zindywidualizowane⁵. Nie stanowiłoby opozycji dla praw, ale ich moralny fundament. Taka koncepcja ludzkiego dobra jest rezultatem dociekań na temat ludzkiej natury, tego, kim jest człowiek, jaka jest jego istota. Autorzy są zgodni z klasyczną arystotelesowską koncepcją i przyznają, że ostatecznym ludzkim dobrem jest samodoskonalenie się, aktualizacja wszystkich ludzkich możliwości zgodnie z zasadami cnót. W tym procesie autorealizacji największą rolę odgrywa cnota roztropności (*phronesis, prudentia*), czyli inaczej mądrość praktyczna.

Ludzkie *dobro* ujmowane jako samodoskonalenie się – piszą autorzy – jest przede wszystkim *obiektywne*, ponieważ jest dobrem człowieka jako istoty rozumnej, która wybiera słuszne i prawe cele. Obiektywne dobro nie oznacza identycznego dobra dla każdego indywiduum, ale skierowanie się ku integracji charakterystycznych dla człowieka dóbr (*generic goods*) i cnót. Realizacja owych charakterystycznych dla człowieka dóbr, takich jak np.: zdrowie, przyjemność, wiedza, przyjaźń, miłość, sprawiedliwość, kreatywna praca, wrażliwość estetyczna, honor, cnoty moralne – integralność, uczciwość, umiarowanie konstytuuje ludzkie samodoskonalenie. Dlatego samodoskonalenie się jest dobrem *obejmującym* te wszystkie konstytuujące go dobra. Nie ustanawia

⁴ Por. D.B. Rasmussen, D.J. Den Uyl *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, op. cit., s. 11–15.

⁵ Tamże, op. cit., s. 23–30; oraz D. Rasmussen *Perfectionism*, w: *Encyclopaedia of Applied Ethics*, vol. 3, 1998, s. 474–476.

wśród nich określonej hierarchii dóbr i nie staje na ich czele jako cel pośród środków. Kolejnością realizacji poszczególnych dóbr decyduje o kolejności roztropność – mądrość praktyczna, dzięki której integracja tych dóbr jest możliwa. Samodoskonalenie się nie jest stanem statycznym ale nieustającym procesem. Trudno powiedzieć, że ów proces kiedykolwiek osiągnął swój kres.

Obiektywne dobro nie jest jednak dobrem abstrakcyjnym, zdefiniowanym dla osoby ludzkiej jako takiej, ale *indywidualizowanym* – dobrem konkretnej żyjącej „tu i teraz” osoby. Rasmussen i Den Uyl nie chcą mówić o samodoskonaleniu się człowieka jako takiego, ale o samodoskonaleniu się konkretnej indywidualnej jednostki. Dobro jest więc indywidualne, unikalne i niewymienne. Dlatego nie można podać „przepisu na dobre życie”. To „mikstura” odpowiednich dóbr realizowanych we właściwych proporcjach. Roztropność – mądrość praktyczna – rozstrzyga, jakie proporcje są właściwe dla mnie jako podmiotu moralnego wyposażonego w indywidualne zdolności, pozostawionego w konkretnych i niepowtarzalnych okolicznościach, z całym bagażem dotychczasowych, tylko moich, doświadczeń, decyzji i ich konsekwencji. Dobro ludzkie jest zatem także *odniesione do podmiotu* – sprawcy – moralnego działania, nie znaczy to jednak, że jest relatywne. Rasmussen i Den Uyl przeciwstawiają się niepersonalistycznej koncepcji dobra, oferującej jeden określony model doskonałości bez względu na indywidualne uposażenie jednostek. Ale dobro odniesione do osoby nie musi być subiektywne, odwołujące się jedynie do indywidualnych pragnień i preferencji, może bowiem przede wszystkim odwoływać się do obiektywnych stanów rzeczy: indywidualnych zdolności, wrodzonych talentów, poprzednich wyborów, konkretnych warunków życia. Tak ujęte ludzkie dobro jest zarazem indywidualnym i obiektywnym dobrem dla jednostki.

Ludzkie dobro choć jest indywidualnym dobrem nie jest wyizolowane. Przeciwnie jest *osiągalne jedynie pomiędzy ludźmi*, w społeczeństwie. Wiele ludzkich potencjalności jest skierowanych ku innym osobom (np. zdolność do przyjaźni, miłości, założenia rodziny, ale też rozwoju intelektualnego czy moralnego), dlatego dojrzewanie osoby zakłada obcowanie z innymi ludźmi. Wszystkie te powyżej opisane warunki osiągnięcia prawdziwego rozwoju zakładają jeszcze jedną niezbędną właściwość samodoskonalenia się, mianowicie *samokierowanie się (self-directedness)*. Kluczową rolę w samodoskonaleniu się odgrywa mądrość praktyczna (*phronesis*), która nie jest czymś pasywnym, czymś, co się jedynie zdarza podmiotowi. Rozpoczęcie jakiegokolwiek wysiłku, czy to fizycznego, czy intelektualnego, nie pojawia się automatycznie, ale musi być zainicjowane i podtrzymywane właśnie przez indywidualnego człowieka. Wysiłek ten jest konieczny, by odkryć wartość samodoskonalenia się i podjąć jego wyzwanie. Sprawca moralnego działania (*agent*) w przypadku samodoskonalenia się

jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem moralnego działania. Samokierowanie się jest obecne we wszystkich modelach samodoskonalenia się.

Tak ujęte dobro jest, według Rasmussena i Den Uyla, moralnym fundamentem liberalizmu i gwarantowanych przezeń praw. Człowiek jako istota, której celem jest osiągnięcie dobra ma prawo do życia w warunkach, w których realizacja tegoż dobra jest możliwa. Zatem racją uzasadniającą powszechną obowiązywalność tzw. „liberalnych praw” jest fundamentalne ludzkie dobro. Koncepcje dobra i praw w teorii Rasmussena i Den Uyla nie stoją względem siebie w opozycji, a raczej wzajemnie się dopełniają.

Analiza ludzkiego dobra przedstawiona przez Rasmussena i Den Uyla może sprawiać wrażenie, iż autorom chodziło jedynie o przekonanie swoich adwersarzy, że liberalizm nie jest amoralny, ponieważ gwarantowane przez niego prawa mają głęboki moralny fundament. Jednak posiadanie takiego fundamentu nie oznacza, że „liberalne prawa” przepisują jednostkom jakiegokolwiek określony model życia. Prawa – według Rasmussena i Den Uyla – są normatywne, ale w zupełnie inny sposób niż normy moralne zawarte w poszczególnych teoriach moralnych. Określają jedynie konieczne warunki umożliwiające jakiegokolwiek moralne działanie. Są raczej metanormami a nie normami *sensu stricte*. Normy zwykle odpowiadają wprost na pytanie, jak należy działać, by aktualizować swoje możliwości. Natomiast metanormy wskazują jedynie warunki, w których taka aktualizacja jest możliwa. Ich rolą jest ograniczanie dozwolonych form samodoskonalenia się tylko do tych, które z natury nie wykluczają możliwości współistnienia różnych form samodoskonalenia się innych osób, respektują pluralizm takich form.

Liberalizm, który jest ukonstytuowany przez takie prawa, nie jest jeszcze jedną teorią moralną, ale metateorią, której rolą jest zagwarantowanie możliwości rozwoju wszystkich jednostek. Dyskutowanie z nim jako minimalistyczną teorią moralną jest popełnianiem błędu przesunięcia kategoriałnego, ponieważ nie jest on teorią quasi-normatywną [*equinormative*]. To znaczy, że zasady normatywne liberalizmu różnią od zasad normatywnych teorii moralnych nie tyle co do przedmiotu, ale przede wszystkim typu. Porównywanie liberalizmu z jakimikolwiek teoriami moralnymi zawsze będzie kończyło się konfliktem. Potraktowany jako metateoria stanie się gwarantem możliwości realizowania wszelkich dopuszczalnych teorii moralnych.

Odróżnienie norm od metanorm w teorii Rasmussena i Den Uyla, staje się podstawą dla oddzielenia etyki od polityki. Ich zdaniem liberalizm jako jedyna teoria społeczno-polityczna to odróżnienie respektuje. Rolą polityki nie jest zatem promowanie jakiegokolwiek teorii moralnej i proponowanej przez nią formy doskonalenia się. Ma transcendować wszelkie dyskusje pomiędzy partykularnymi teoriami moralnymi i ich formami samodoskonalenia się. Powinna natomiast zagwarantować możliwość toczenia się takich dyskusji i realizowania

różnych form samodoskonalenia się przez jednostki. Żadna z konkretnych form samodoskonalenia się nie może być wprowadzona w jakiegokolwiek struktury państwa. Etyka ma swe miejsce poza polityką. Nie podlega państwu, prawu ani formalnie ustanowionemu porządkowi społecznemu, które z zasady mają być metanormatywne⁶.

Liberalizm zawsze był łączony z indywidualizmem, którego opozycją jest stanowisko komunitaryzmu. Nic więc dziwnego, że autorzy omawianej książki wiele uwagi poświęcają na dyskusje z przedstawicielami komunitaryzmu. Indywidualizm głosi, że ludzka jednostka jest z natury wolna i racjonalna. Jego przedstawiciele wierzą, że ludzka racjonalność jest uniwersalna – nie zapośredniczona społecznie i kulturowo, a indywidualny człowiek zupełnie wolny i neutralny w swych wyborach posiada niczym nieograniczoną wolność wchodzenia w różne relacje – wspólnoty, w których decyduje się żyć i rozwijać. Pozostaje także neutralny w ocenie i krytyce swoich wyborów. Kontekst społeczno-kulturowy w którym został wychowany nie ma poważnego wpływu na jego sposób poznania i działania.

Tak zinterpretowana ludzka jednostka nie potrzebuje żadnych społecznych czy politycznych struktur, które wskazywałyby jej drogę rozwoju. Sama doskonale potrafi wyznaczyć sobie najlepsze dla siebie cele, które pragnie w życiu realizować. Jedynie czego potrzebuje to odpowiedniego „środowiska”, w którym taki rozwój byłby możliwy. Rolę państwa upatruje w zabezpieczeniu takich koniecznych warunków rozwoju.

Komunitaryści zupełnie nie podzielają powyżej opisanych przekonań na temat ludzkiej natury. Są przekonani, że człowiek nie rodzi się indywidualną jednostką. Dopiero staje się nią w procesie wychowania, który to bynajmniej nie jest neutralny, tylko społecznie i kulturowo zdeterminowany. Człowiek nabywa standardów myślenia i działania takich, jakie funkcjonują w jego wspólnocie i tradycji, z której pochodzi. Alasdair MacIntyre na przykład twierdzi, że nie jesteśmy w stanie nawet pomyśleć sobie takiej istoty, która żyłaby poza jakąkolwiek wspólnotą. Mówi, że bez zaczerpnięcia jakichkolwiek standardów racjonalności nie mogłaby podjąć żadnej decyzji, nie znałaby zasad, reguł działania funkcjonujących w społeczeństwie. Byłaby jedynie „wyłknięm jąkałą”, bez szans na jakikolwiek czy to intelektualny, czy moralny rozwój.

Państwo komunitarystów tego pokroju co MacIntyre, nie jest jedynie areną, na której każda jednostka dąży do realizacji wybranej przez siebie koncepcji dobrego życia. Rolą państwa jest podtrzymywanie takich praktyk i instytucji, dzięki którym osiągnięcie dóbr i cnót jest możliwe⁷. Ma wychowywać do poszukiwania dobra wspólnego i poszanowania tradycji, dzięki której rozwój

⁶ Por. D. Rasmussen, D. Den Uyl, op. cit., s. 15–23.

⁷ Por. A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 311, 349–351.

moralny jest w ogóle możliwy. Neutralność indywidualistycznego liberalizmu według MacIntyre jest jeszcze jednym złudzeniem. Faktycznie indywiduum ludzkie, nad którym debatuje się w filozofii liberalnej, nie jest neutralne, tylko liberalne. To znaczy określone w terminach i standardach tej filozofii, która już dawno przekształciła się w kolejną tradycję⁸.

Uwaga MacIntyre'a, dotycząca przekształcenia się liberalizmu w kolejną tradycję, zasługuje na szczególną uwagę w kontekście omawianego projektu Rasmussena i Den Uyla. Liberalowie bowiem często podkreślają, że proponowana przez nich koncepcja porządku społecznego ma być neutralna względem wszelkich kulturowych i społecznych tradycji, jakie w toku dziejów zostały rozwinięte. Struktury państwa nie powinny ani promować, ani krępować którejkolwiek z tych tradycji. W prezentowanej interpretacji liberalizmu jako meta-teorii także podkreśla się znaczenie liberalizmu w zagwarantowaniu warunków rozwoju każdej tradycji. Tymczasem uwagi MacIntyre wskazujące na charakterystyczne dla liberalizmu pojęcia, standardy uzasadniania, ustalony przez swoich przedstawicieli kanon lektur i autorytetów oraz instytucje, które podtrzymują jego rozwój⁹, wydają się przekonujące. Nie trzeba przy tym przyjmować wszystkich mocno komunitarystycznych założeń filozofii MacIntyre'a. Liberalizm jawi się jako jedna spośród wielu powstałych w historii tradycji.

Rasmussen i Den Uyl, twierdząc, że liberalizm tylko zapewnia warunki konieczne dla rozwoju jakiegokolwiek tradycji, podejmują nieuczciwą walkę z innymi tradycjami. Liberalizm w ich interpretacji zostaje wyniesiony na metapoziom i przez to nie podlega konkurencji „wolnego rynku idei”, na który proponuje wystawić wszystkie inne tradycje. Sam – jako gwarantujący konieczne warunki funkcjonowania wolnego rynku – pozostaje nietknięty. Dlatego obrona autorów wyżej przedstawionego projektu przed zarzutem MacIntyre'a, który pisze, że liberalizm występuje przeciwko innym tradycjom, wydaje się niewystarczająca. Rzeczywiście sama możliwość – wolność – wyboru tradycji, w której chcemy żyć i rozwijać się (w filozofii MacIntyre'a taki wybór jest prawie niemożliwy, ponieważ wychowawszy się w określonej tradycji przyjęliśmy standardy myślenia i działania, które są nieprzekładalne i niewspółmierne z innymi) jeszcze nie oznacza deprecjonowania tradycyjnych form życia. Może stanowić dla nich wielkie wyzwanie, na przykład potrzebę humanizacji zasad współżycia, tak by ludzie sami chcieli je respektować. Ale taka interpretacja liberalizmu – jakkolwiek pomocna w obronie wielu zarzutów kierowanych pod jego adresem – deprecjonuje inne tradycje, w taki sposób, że nakazuje im podjąć wyzwanie

⁸ Por. A. MacIntyre *Which Rationality?, Whose Justice?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, rozdz. XVII: *Liberalism Translated into Tradition*, s. 326–347.

⁹ Por. A. MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., s. 342–348.

uczciwej rywalizacji, podczas gdy sama pozostaje na uprzywilejowanej – meta-normatywnej – pozycji i jako taka jest poza wszelką dyskusją. To pozwala przyznać MacIntyre’owi rację, że liberalizm nie jest neutralną koncepcją społecznego porządku. Jego celem jest przede wszystkim zachowanie i promowanie liberalnego porządku społecznego.

Interpretacja Rasmussena i Den Uyla uświadamia, że liberalizm nie jest także neutralny ze względu na filozoficzne założenia, które przyjmuje. Może to być subiektywizm albo obiektywizm w epistemologii, atomistyczna bądź społecznie zorientowana koncepcja ludzkiej natury w antropologii, emotywistyczna czy utylitarystyczna teoria moralna. Rasmussen i Den Uyl przyjęli ideę perfekcjonizmu, która w żadnym wypadku nie jest filozoficznie neutralna. Nawet jeśli zgodzimy się, że liberalizm jest metateorią, to należy mieć świadomość, że jego uzasadnienie zostało wsparte na nie neutralnej, ale konkretnie zorientowanej filozofii. W propozycji Rasmussena i Den Uyla metanorma rację swojej uniwersalności czerpią z normatywnej – perfekcjonistycznej – teorii moralnej, która przyjmuje obiektywistyczne założenia, tak w epistemologii, jak i antropologii, a w konsekwencji i etyce. Choć autorzy nie wskazują dokładnej definicji ludzkiego dobra, to jednak określają je jako samodoskonalenie się i mówią o powinności realizowania tego dobra jako celu człowieka. Wielu przedstawicieli aktualnie dyskutowanych teorii moralnych nie chciałoby zgodzić się z taką charakterystyką ludzkiej powinności moralnej. Idea perfekcjonizmu – choć bardzo interesująca – nie jest powszechnie uznawana. Wiele kontrowersji budzi także pluralistyczna koncepcja ludzkiego dobra sformułowana przez autorów.

Powyższy projekt uzasadnienia liberalizmu poprzez odwołanie się do etyki cnót i zakładanej przez nią idei perfekcjonizmu przedstawia się bardzo interesująco, szczególnie ze względu na swoją unikalność. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że stanowisko autorów powyżej omówionej publikacji nie jest zbyt popularne nawet wśród przedstawicieli liberalizmu. Powodem są naturalnie silne filozoficzne założenia, na które niewielu liberałów chciałoby się zgodzić. Ów projekt zdobywa sobie przychylną jedynie wśród tzw. tradycyjnych liberałów, którzy odwołują się do obiektywistycznej koncepcji ludzkiej natury, uniwersalnych wartości i zasad moralnych.

To, co miało być osiągnięte w wyżej omówionym projekcie, to: wskazanie, że wolność nie może być definiowana bez żadnego odniesienia do moralności; podkreślenie, że prawa nie są pierwotne względem norm moralnych i nie mogą ich zastąpić, ponieważ mają zupełnie inny – metanormatywny – charakter; wykazanie, że liberalizm nie jest żadną teorią moralną, tylko teorią takiego porządku społecznego, który ma zapewnić rozwijanie się różnych koncepcji moralności, wreszcie zarysowanie pluralistycznej i zindywidualizowanej koncepcji ludzkiego dobra. Wiele spośród tych celów – choć nie bez zastrzeżeń

– można uznać za osiągnięte. Z pewnością metanormatywne rozwiązanie może stać się odpowiedzią na wiele zarzutów kierowanych pod adresem liberalizmu, szczególnie tych dotyczących jego stosunku do etyki. Jednakże w tej interpretacji liberalizmu niepokój budzi wyniesienie go na inny poziom, by – jak się wydaje – zagwarantować mu nietykalność.

Natasza Szutta

GRA I KONFRONTOWANIE

Richard Rorty

Konsekwencje pragmatyzmu.

Eseje z lat 1972–1980, tłum. C. Karkowski,

Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 290.

Richard Rorty w książce *Konsekwencje pragmatyzmu* jest jak młoda feministka. Dużo mówi o sobie, jest witalny, perswazyjny, opowiada o innych tak, jakbyśmy ich znali od dziecka, nie jest staroświecki i nudny. Myśli w sposób dynamiczny, a nie wyrafinowany. Często cytuje, stawia mocne tezy w zdecydowany sposób. Wydaje się być wyzwolony. Ma zaciekle, choć niegroźnych przeciwników. Przyjemnie byłoby podróżować z nim kilka godzin rozmawiając przy okazji o tym i owym albo wypić poranną kawę i po kilku chwilach usłyszeć: „Właśnie, zanim zasiadłem do pisania tego wstępu, zdarzyło mi się przeczytać pouczającą recenzję z książki Thomasa Nagla pt. *Others Mind: Critical Essays, 1969–1994* autorstwa Daniela Dennetta. Nagel i Dennett to obecnie dwaj z najbardziej interesujących i oryginalnych filozofów piszących po angielsku (...) Dennett, z którym zgadzam się w większości kwestii i od którego wiele się nauczyłem, jest quasi-pragmatystą. Nagel, z którym się nigdy nie zgadzałem, lecz dzięki któremu nauczyłem się z kolei, jak definiować lepiej moje własne stanowisko, jest zawziętym przeciwnikiem pragmatyzmu. Jak powiedział swego czasu Dennett, jeśli Nagel by nie istniał, on i ja musielibyśmy go wymyślić, albowiem poglądy Nagla są tak znakomicie jasnym i przekonującym wyrazem wszystkiego tego, w co Dennett i ja zupełnie nie wierzymy” (s. 1).

Książka zawiera wstęp i dwanaście rozdziałów: 1. Świat na dobre utracony, 2. O czystość filozofii: szkic o Wittgensteinie, 3. Przewycięzenie tradycji: Heidegger i Dewey, 4. Sprofesjonalizowana filozofia a kultura transcendentna, 5. Metafizyka Deweya, 6. Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie, 7. Czy istnieje problem fikcyjnego dyskursu?, 8. Dziewiętnastowieczny idealizm a dwu-

dziestowieczny tekstualizm, 9. Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm, 10. Cavell o sceptycyzmie, 11. Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja, 12. Filozofia w Ameryce dziś, a także opasy indeks nazwisk osób, które z trudem pomieściłyby się w drapaczu chmur. Spis lokatorów zawierałby ponad 300 nazwisk. Richard Rorty najczęściej wspomina I. Kanta, prawie 80 razy, trochę rzadziej G.W.F. Hegla, M. Heideggera, F. Nietzschego i L. Wittgensteina.

Książkę otwiera *Do Czytelnika polskiego*, gdzie Rorty ze swadą opisuje swoje poglądy filozoficzne. Istotą jego stanowiska jest antyfilozoficzność. Rdzenne problemy filozoficzne nie istnieją – twierdzi Rorty – problemy filozoficzne to emigranci, a nie rdzenni mieszkańcy ludzkiej duchowości. Wprowadza nową kategorię *przygodność*. Problemy filozoficzne, sytuacje intelektualne, pojęcia filozoficzne, język, metoda i rozstrzygnięcia nie mają charakteru koniecznego, ponieważ się starzeją. Często wymagają nie tylko rekonstrukcji czy reinterpretacji, ale nowych podstaw i źródeł. Rorty parafrazuje Wittgensteina mówiąc, że problemy powstają, „gdy ludzie próbują używać tradycyjnego języka dla celu, który wymaga innego, być może całkiem nowego języka”. Filozofia żywo reaguje na każdą zmianę społecznej i historycznej temperatury i nie jest zakopana na tyle głęboko, aby mogła liczyć na to, że nikt nie będzie zwracał jej głowy. Funkcją filozofii jest osłabienie napięcia między starym i nowym poprzez swoisty dla niej opis: „Z punktu widzenia, który podzielał z Deweyem (i w równej mierze z Dennettem), zawsze będzie coś do zrobienia dla filozofów, tak długo, jak kultura wciąż narzuca nowe sugestie co do tego, jak rzeczy mogłyby zostać opisane (nowe religie, nowe odkrycia naukowe, nowe gatunki literackie i artystyczne, nowe instytucje polityczne)” (s. 3). Kategoria rozumu i racjonalności, tak jak wszystkie klasyczne kategorie filozoficzne, style i metody uprawiania filozofii są doraźne. Trudno, wobec tego, traktować, dajmy na to, filozofię analityczną, jako wyróżnioną względem innych. „Patrzę na filozofię analityczną, jako jedną spośród wielu »dyscyplinarnych matryc« pomiędzy innymi, w Thomasa Kuhna sensie tego zwrotu, tj. jako zbiór pewnych terminologii, problemów i bohaterów istniejący razem z innymi takimi zbiorami” (s. 4).

Właściwy wstęp rozpoczynają dość chłodne, jak na Rorty’ego zdania: „Szkice w tej książce są próbami wyciągnięcia konsekwencji z pragmatycznej teorii prawdy. Teoria ta powiada, że prawda nie jest czymś, czego po ciekawej filozoficznie teorii należałoby się spodziewać. Dla pragmatystów »prawda« jest zaledwie nazwą własności wspólnej wszystkim prawdziwym stwierdzeniom” (s. 7).

Pragmatyzm w ujęciu Rorty’ego, choć w treści podobny do pragmatycznych teorii Deweya, barwą, tonem i wydźwiękiem zupełnie ich nie przypomina. Zbyt ciasny i wytarty pragmatyzm początków dwudziestego wieku Rorty zmienił w obszerną i nowoczesną wiarę obejmującą *całą* kulturę duchową człowieka. Oto główne cechy pragmatyzmu mocno przez niego eksponowane:

1. Spory o istotę prawdy, dobra, racjonalności są nonsensowne. Tego rodzaju problemów najlepiej nie formułować. Pragmatystą jest ten, kto w stosunku do tych sporów zachowuje się, jak agnostyk w sporze o istnienie Boga, a zatem ten, kto wyznaje antyesencjalizm.

2. Nie istnieje epistemologiczna różnica między prawdą o tym, co być powinno, a prawdą o tym, co jest. Nie istnieje więc metafizyczna różnica między faktami i wartościami ani metodologiczna różnica między etyką a nauką.

3. W dociekaniach nie ma żadnych ograniczeń z wyjątkiem konwersacyjnych, żadnych ograniczeń wywiedzionych z istoty przedmiotów, umysłu, języka, jedynie ograniczenia zgłaszane w uwagach „kolegów-uczonych”.

4. *Szansą* filozofii jest zaprzestanie stawiania pytań o istotę pewnych normatywnych koncepcji w nadziei na lepsze stosowanie się do tych norm. Pragmatystą jest ten, kto uważa, iż myślenie o istocie prawdy nie pomoże powiedzieć czegoś prawdziwego, szukanie natury dobra nie pomoże działać dobrze ani też myślenie o istocie racjonalności nie pomoże w byciu racjonalnym.

Wydaje się, iż właśnie te tezy mają być przesłankami tytułowych konsekwencji. Nie jest to jednak ani oczywiste, ani jasne. Barwność, płynność i elastyczność rozważań Rorty'ego znosi różnicę między tezami a konsekwencjami. Im głębiej, tym ciemniej. Nie wiadomo, czy mamy do czynienia z konsekwencjami pierwotnych tez, czy też z nowymi aksjomatami pragmatyzmu. Oczywiście nie musi to być wadą, a nawet dla pragmatycznie nastawionego czytelnika może stanowić istotną zaletę. Jednak czytelnik poszukujący jasno i wyraźnie wyeksplikowanych konsekwencji pragmatyzmu, prawdopodobnie w esejach Rorty'ego ich nie znajdzie.

Tym, co Rorty prawdopodobnie ma na myśli mówiąc o konsekwencjach pragmatyzmu, i co rzeczywiście można w ten sposób zinterpretować, jest postulat historycystyczno-kulturoznawczego podejścia do filozofii. Postulat ten jest jasno sformułowany i we wstępie *Pragmatyzm a filozofia* i w rozdziale ostatnim *Filozofia w Ameryce dziś*, choć w zupełnie odmiennych celach. Teza ta przebija również przez wszystkie pozostałe artykuły nawet wtedy, gdy są to komentarze do nie-pragmatycznych stanowisk filozoficznych lub ich interpretacje. Filozofia, a także nauka – twierdzi Rorty – to pewne *formy kultury*, a zatem należy je opisywać w kontekście historycznych przemian, jakim podlegają. „Nie powinniśmy się martwić tym, czy my lub ktokolwiek inny zajmuje się „naprawdę filozofią”. Powinniśmy pozwolić zakwitnąć setkom kwiatów, podziwiać je, póki żyją, oraz pozostawić ich opis i klasyfikację historykom myśli następnego wieku” (s. 268). Tylko w ten sposób postępując będziemy mogli dostrzec, iż kultura Zachodu jest całością, że jej ewolucja ma ciągłą strukturę, tzn. jest przejściem od kultury, w której panowała religia, poprzez kulturę, gdzie wielbiono naukę, do kultury post-Filozoficznej. „Byłaby to kultura, w której ani duchownych, ani fizyków, ani poetów, ani partii nie uważano by za stronę »racjonalniejszą«, bardziej »naukową« czy »głębszą«. Żadnej szczególnej części

takiej kultury nie wyróżniano by jako egzemplifikacji (lub wyraźnie nie egzemplifikującej) stanu, do którego aspiruje cała reszta. Nie byłoby poczucia, iż oprócz aktualnych kryteriów w ramach określonych dyscyplin, których, na przykład, przestrzegają dobrzy duchowni lub dobrzy fizycy, istnieją inne ponaddyscyplinarne, ponadkulturalne, ahistoryczne kryteria” (s. 37).

Cechą wyróżniającą styl Rorty’ego jest to, iż powyższe tezy nie pojawiają się w związku z jego bezpośrednimi rozważaniami teorii pragmatyzmu, lecz w związku z konfrontowaniem pragmatyzmu z innymi stanowiskami filozoficznymi. Rorty zaznacza na każdym kroku, iż pragmatyzm wycofuje się zawsze wtedy, gdy pozostali walczą. Na przykład, pragmatyzm nie jest uczestnikiem klasycznego sporu między filozofią analityczną a kontynentalną. Co więcej, uważa, że nie ma sensu rozstrzygać o prawdziwości którejkolwiek z nich. Budowanie mostów pomiędzy nimi, to zajęcie z gruntu jałowe. „Jeśli pominiemy tęskne wypowiedzi o budowaniu mostów i łączeniu sił, to ujrzymy ów podział między analitycznym a kontynentalnym jednocześnie jako trwały i zarazem nieszkodliwy. Nie należy uważać, iż rozdziera on filozofię na części. Nie ma jednej dziedziny zwanej »filozofią« niegdyś całej, a obecnie rozczłonkowanej na części” (s. 276).

Przy niezbyt przychylniej interpretacji uzasadniony byłby wniosek, iż Rorty sprowadza filozofię do historii filozofii czy metafizologii. Albowiem, filozofia to „gatunek paralelny wobec dramatu, powieści czy poezji, tak że możemy mówić o epistemologii wspólnej Vaihingerowi i Valery’emu, retoryce wspólnej dla Marlowe’a i Hobbesa, etyce wspólnej dla E.M. Forstera i G.E. Moore’a. Krytyka kultury nie pyta jednak, czy Valery pisał piękniej niż Marlowe i czy Hobbes lub Moore powiedzieli więcej prawdy o dobru. W tej formie życia odpada prawda, dobro i piękno. Celem jest zrozumienie, a nie osąd. Istnieje nadzieja, że jeśli zrozumie się dostateczną liczbę wierszy, religii, społeczeństw, filozofii wówczas człowiek przekształci się w kogoś wartego zrozumienia siebie samego” (s. 109).

To piękne i wruszające słowa, ale co naprawdę zyskujemy przyjmując taką koncepcję filozofii. Do czego doprowadza nas w ostateczności pragmatyzm? „W tym procesie gry i konfrontowania ze sobą słowników i kultur wytwarzamy nowe i lepsze sposoby mówienia i działania – nie lepsze w stosunku do uprzednio znanych norm, lecz po prostu lepsze w tym sensie, że wydają się wyraźnie *lepsze* od poprzednich. (...) Oświecenie słusznie uważało, że to, co nastąpi po religii, będzie lepsze. Pragmatysta zakłada, że to, co nastąpi po »naukowej«, pozytywistycznej kulturze stworzonej przez Oświecenie, będzie *lepsze*” (s. 36, 37).

Joanna Golińska
Bartosz Przybył

PRZEWODNIKI, MAPY, DROGOWSKAZY

Przewodnik po etyce, P. Singer (red.)
red. naukowa Joanna Górnicka, przekład zbiorowy
Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 598.

Moda na „przewodniki” jest modą nienową i wielce popularną w krajach anglosaskich. „Przewodniki” wprowadzają nas w świat epistemologii, metafizyki, w filozofię Husserla, Hegla, postmodernizmu itd. Najczęściej wydają je renomowane wydawnictwa naukowe, obierając za redaktorów, naukowców doświadczonych, posiadających nie tylko wielkie kompetencje w danym zakresie, ale i wizję przedmiotu, którym się zajmują. *Przewodnik* ma najczęściej postać zbioru esejów, napisanych przez różne osoby i z różnej perspektywy.

Każdy z esejów to maleńka, autorska monografia filozoficzna na zadany przez redaktora prowadzącego temat. Przewodnik nie jest we właściwym tego słowa znaczeniu podręcznikiem, nie jest też wyborem tekstów, choć może pełnić funkcję i jedną i drugą. Nie jest on encyklopedią ani słownikiem, choć w zamyśle ma on postać erudycyjną i maksymalnie uporządkowaną. Przewodniki różnią się jednak od encyklopedii, słowników i podręczników tym, że ich charakter jest na wskroś autorski; co widać chociażby w specyfice idei porządkującej całość a ucieleśnionej w strukturze merytorycznej książki.

W przypadku *Przewodnika po etyce* wydanego ostatnio przez Książkę i Wiedzę, roli redaktora podjął się wybitny etyk i wielka osobowość czasów współczesnych Peter Singer (redaktorem naukowym w Polsce została prof. Joanna Górnicka-Kalinowska, której kompetencjom, skrupulatności i trosce zawdzięczamy ostateczną – naprawdę bardzo dobrą – postać polskiej edycji *Przewodnika*).

Książka składa się z siedmiu części poświęconych kolejno: (1) źródłom etyki; (2) wielkim tradycjom etycznym (gdzie opisana jest etyka indyjska, buddyjska,

chińska, żydowska, chrześcijańska, islamska); (3) historii etyki zachodniej (od Grecji po czasy nowożytne); (4) różnym teoriom etycznym stawiającym pytanie „Jak żyć” (a wśród nich etyce kantowskiej, etyce praw naturalnych i etyce umowy społecznej); etyce stosowanej, czyli aplikacjom refleksji etycznej do palących zagadnień współczesności, takich jak nędza na świecie, ekologia, aborcja, dyskryminacja, prawa zwierząt, wojna, zbrodnia i kara; (6) naturze etyki, gdzie analizuje się różne stanowiska metaetyczne (m.in. realizm, naturalizm, subiektywizm, relatywizm, preskryptywizm); wreszcie: (7) „wyzwaniom i krytyce” (gdzie możemy przeczytać co nieco o feministycznych założeniach etyki, o marksitowskiej wizji moralności, o ewolucjonizmie, determinizmie a także o wzajemnych realacjach między etyką i religią)

We wstępie, uzasadniając przewodnikową postać swojej książki, Peter Singer pisze: „Wybrałem taką konstrukcję książki, dlatego że nie powinno traktować się etyki jako czegoś odległego, przeznaczonego wyłącznie dla uczonych zamkniętych w Uniwersytetach. Etyka zajmuje się wartościami, dobrem i złem, słusnością i niesłusnością. Nie możemy uniknąć obcowania z nią, gdyż to, co czynimy – a także to, czego nie czynimy – zawsze może stać się przedmiotem oceny moralnej. Każdy, kto zastanawia się jakoś nad tym, co powinien zrobić, obcuje z etyką. Kiedy poważniej zaczynamy myśleć o tych sprawach, możemy zacząć od badania naszych własnych podstawowych wartości, ale będzie to także wejście na drogę, którą przeszło w ciągu dwóch i półtysiąca lat wielu myślicieli z różnych kultur. Na podróż taką warto zaopatrzyć się w przewodnik zawierający informacje o drodze, na którą zamierzamy wstąpić, mówiący o tym, jak ją wytyczano, gdzie znajdują się główne rozwidlenia, na których ludzie wybierali różne kierunki, oraz o tym, kto tam był przed nami. Jednak jeszcze cenniejszy jest przewodnik, który pobudzałby nas do myślenia o szlaku, jaki zamierzamy pokonać i ostrzegał przed pułapkami i ślepyimi uliczkami, jakie utrudniały ten marsz innym”.

Wśród autorów opisujących poszczególne etyczne marszruty znajdziemy zarówno przewodników nieznanych, jak i filozofów o utrwalonej pozycji (np. Kurt Baier, Onora O'Neill, Will Kymlicka). Poziom i struktura esejów są bardzo różne. Niektóre są doskonałe, inne przykonujące, jeszcze inne nieco przypadkowe lub zgoła chaotyczne. Wszelako całość spaja kompozycyjny zamysł redaktora prowadzącego, by etykę przedstawić możliwie wszechstronnie, barwnie i kompetentnie. Mamy tu jednak przede wszystkim jarmark różności, wielki etyczny dom towarowy, gdzie każdy znajdzie coś dla siebie; tradycjonałści dowiedzą się czegoś o etyce feministycznej, etyce chińskiej i etyce seksualnej; realści zanalizować mogą argumenty relatywistów i subiektywistów; laicy zostaną pouczeni o źródłach etyki, jej istocie i zagadnieniach, do których tę z pozoru tak akademicką i abstrakcyjną wiedzę daje się z powodzeniem stosować (bardzo interesujący jest pod tym względem artykuł C.A.J. Coady'ego „Polityka a sprawa brudnych rąk” czy klasyczny już tekst

R.C. Solomona „Etyka biznesu”) wszyscy znajdą tu zagadnienia nowe, którym współczesna etyka poświęca bardzo dużo miejsca, takie jak prawa zwierząt, etyka ekologiczna czy kwestie nędzy na świecie.

Każde z poruszanych zagadnień etyki teoretycznej, stosowanej, historycznej czy krytycznej opatrzone jest bibliografią, na którą składają się zarówno lektury klasyczne, jak i opracowania i teksty pomocnicze (w językach obcych i polskim). Spis treści ma formę rozszerzoną, jest – jak chce tego pomysłodawca Peter Singer – rodzajem mapy, każdy rozdział jest tu streszczony, tak aby ci, którzy nie znają jeszcze obszaru etyki, „ustalali sobie własną drogę przyswajania materiału” lub też wybierali do czytania eseje na najciekawsze w ich mniemaniu tematy.

Przewodnik może służyć jako podręcznik akademicki, a nawet szkolny; Jest użyteczny nie tylko jako rodzaj dobrego wprowadzenia w złożoną problematykę etyki, ale również jako źródło wiedzy szczegółowej i specjalistycznej. Jest równie dobry dla teoretyków, jak i dla praktyków, dla laików, jak i specjalistów.

Magdalena Środa

Noty o autorach

Richard Rorty, filozof, postmodernista. Pracował i wykładał m.in. w Yale University, w Princeton a obecnie w University of Virginia. Autor wielu książek i artykułów. W Polsce ukazały się m.in. następujące pozycje: *Filozofia a zwierciadło natury* (Warszawa 1994); *Przygodność, ironia, solidarność* (Warszawa 1996); *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980* (Warszawa 1998).

Adam Chmielewski, pracownik naukowy Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, autor książek: *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* (1995), *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej* (1997), tłumacz dzieł m.in. Karla Poppera, Johna Watkina, Bertranda Russella, Alasdaira MacIntyre'a i Slavoj'a Žižka.

Andrzej Szahaj, doktor habilitowany, profesor UMK w Toruniu (Instytut Filozofii). Opublikował wiele artykułów z zakresu filozofii kultury, filozofii polityki, a także książki m.in.: *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej* (Warszawa 1990); *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (Wrocław 1996).

Barbara Skarga, filozof, profesor, pracuje w Polskiej Akademii Nauk, zajmuje się metafizyką, współczesną filozofią francuską, etyką. Napisała m.in.: *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864* (Warszawa 1964), *Comte* (Warszawa 1966), *Kłopoty intelektu. Między Comtem a Bergsonem* (Warszawa 1975), *Czas i trwanie. Studia nad Bergsonem* (Warszawa 1964), *Przeszłość i interpretacje* (Warszawa 1987), *Granice historyczności* (Warszawa 1989), *Tożsamość i różnica* (Warszawa 1997). Jest redaktorem naczelnym „Etyki”, jak również inicjatorką i redaktorem pięciotomowego *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku*. Pisuje do „Przeglądu Filozoficznego”, „Znaku” i innych pism.

Andrzej Szostek MIC, profesor filozofii, ksiądz, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Etyki Szczegółowej KUL. Zajmuje się poznaniem moralnym (sumieniem) i argumentacją w etyce, niektórymi szczegółowymi kwestiami moralnymi (etyka życia, etyka i polityka), myślą filozoficzną K. Wojtyły. Napisał m.in. *Normy i wyjątki, Natura – rozum, wolność, Pogadanki z etyki, Wokół godności, prawdy i miłości*.

Paweł Łuków, adiunkt w Instytucie Filozofii UW, zajmuje się etyką, filozofią analityczną. Napisał m.in. *Wolność i autorytet rozumu*. Jest również autorem wielu artykułów poświęconych filozofii Kanta, etyce stosowanej.

Arkadiusz Chrudzimski, studiował filozofię na Akademii Teologii Katolickiej. Od roku 1992 jest stypendystą Uniwersytetu Fryburskiego (Szwajcaria), gdzie współpracuje przy wydaniu *Gesammelte Werke* Romana Ingardena oraz przygotowuje doktorat dotyczący epistemologii Ingardena. Pisał m.in. do „Przeglądu Filozoficznego”.

Bartosz Przybył, absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie przygotowuje pracę doktorską w Zakładzie Filozofii Analitycznej IF. Zajmuje się zagadnieniami epistemologicznymi w etyce. Prowadzi zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Warszawskim oraz w I Społecznym Liceum Ogólnokształcącym w Warszawie.

Zbigniew Szawarski, filozof, etyk, ukończył Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, tam też obronił doktorat i habilitował się. Napisał wiele artykułów i prac z zakresu etyki medycznej. Jest prezesem European Society for Philosophy of Medicine and Health Care; członkiem Working Committee of the Global Summit of National Bioethics Commissions; obecnie jest profesorem na University of Wales Swensa (Wielka Brytania).

Seweryn Szatkowski, absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczy w II Liceum Ogólnokształcącym w Warszawie (im. S. Batorego) oraz w Podyplomowym Studium Filozofii i Etyki (UW); autor wielu artykułów z zakresu etyki medycznej. Obecnie przygotowuje pracę doktorską poświęconą temu zagadnieniu.