

Kto zabiega o uznanie? Moralna logika konfliktu społecznego według Axela Honnetha

Axel Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, przeł. J. Duraj, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS 2012

Książka *Walka o uznanie* ukazała się po raz pierwszy w 1992 roku, dając początek szeroko dyskutowanej teorii, którą jej autor przez szereg lat rozwijał i wzbogacał. Axel Honneth, uznany niemiecki socjolog, uczeń Jürgena Habermasa, stara się w swojej pracy opisać gramatykę społecznych konfliktów – słowo „gramatyka” zawarte w podtytule sugeruje, że przeszło dwudziestoletnia przepaść dzieląca wydanie oryginalne od polskiego tłumaczenia ma znaczenie marginalne, w końcu gramatyka to uporządkowany zespół reguł rządzących językiem i ze swej natury zmienia się w bardzo powolny sposób. Honneth opisuje więc mechanizm społecznej zmiany, w wyniku którego przekształceniom ulegają dzisiejsze społeczeństwa. Inspirację czerpie z myśli klasycznych filozofów, psychologów i socjologów: George’a Meada, Donalda W. Winnicotta, Karola Marksa, Georges’a Sorela, Jean-Paula Sartre’a, przede wszystkim zaś z młodego Hegla. Właśnie pisma Hegla z okresu jenajskiego stanowią rusztowanie, na którym Honneth buduje swoją gramatykę konfliktów społecznych. Filozoficzne zaplecze pracy sprawia również, że pozycja ta jest tyleż ciekawa z punktu widzenia socjologii, co i filozofii politycznej, społecznej i filozofii moralności.

Honnethowski model transformacji społecznej opiera się na założeniu, że społeczeństwo jest różnorodnym tworem, patchworkiem, którego spoiwem jest uznanie, jakim darzą się wzajemnie jego członkowie. Punktem oparcia dla jednostki jest poczucie „szacunku dla samej siebie” (*Selbstachtung*), instytucje zaś „muszą znaleźć swe oparcie w praktykach i porządku intersubiektywnie przebiegającego uznania”¹. Za Talcottem Parsonsem, Honneth powtarza, że największym ciosem, jakiego może doświadczyć jednostka, jest utrata szacunku do samej siebie, co jest efektem odmowy szacunku ze strony osób, od których się go spodziewa i oczekuje. Echem pobrzmiwa w rozważaniach Honnetha opis godnego pożałowania położenia uchodźców, których los rozważa Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*: ich niedola nie polega na tym, że „są pozbawieni prawa do wolności, dążenia do szczęścia lub równości wobec prawa i wolności poglądów, gdyż te formuły zostały wymyślone w celu rozwiązania problemów w obrębie określonych społeczności, lecz na tym, że już w ogóle nie należą do żadnej społeczności. Ich krzywdą nie jest to, że nie są równi wobec prawa, ale to, że dla nich nie ma żadnego prawa; nie to, że są prześladowani, lecz to,

1 A. Honneth, *Walka o uznanie*, dz. cyt., s. XLV.

że nikt nawet nie chce ich prześladować². Negatywne doświadczenie, które jest wyrazem odmowy uznania, doświadczenie pogardy, niesprawiedliwości, braku szacunku czy bycia ignorowanym stanowi, zdaniem Honnetha, krzywdę moralną dla jednostki. Społeczeństwo jest pojmowane jako międzyludzka przestrzeń, w której dokonuje się „wymiana uznania” poprzez codzienne praktyki okazywania szacunku innym, które są z kolei podstawą dla uzyskania uznania przez jednostkę. Bycie wyrzuconym na margines tych relacji, jak ów opisywany przez Arendt w artykule *My, uchodźcy* ośmieszony żydowski intelektualista („Pamiętam, – pisze Arendt – jak w Paryżu dyrektor wielkiej instytucji charytatywnej, otrzymując wizytówkę któregoś z niemiecko-żydowskich intelektualistów z nieuniknionym «Dr» przed nazwiskiem, zwykł był wykrzykiwać na cały głos: «Pan Doktor!» «Pan Doktor Pejsak!»³), jest doświadczeniem upokarzającym, podkopującym wiarę w siebie i swoją wartość, zawstydzającym, oznacza moralne cierpienie. Takie negatywne doświadczenie staje na drodze jednostki, by rozwinąć zintegrowaną tożsamość, ponieważ tylko funkcjonując w sieci intersubiektywnych relacji, w których jednostka ma szansę zostać uznana, może w pełni rozwinąć swoją osobowość, swoje, mówiąc za Meadem, społeczne „me”. Słowem, podmioty zawdzięczają swą tożsamość doświadczeniu intersubiektywnego uznania. Gdy jest to niemożliwe, pojawia się kontestacja, bunt przeciwko istniejącemu stanowi relacji społecznych. Na przykład jednostka, która jest ignorowana, wyrządza krzywdę, niszczy, posługuje się przemocą po to, by zwrócić na siebie uwagę, czym nie tyle neguje system, w którym nie ma szansy zaistnieć, ile wręcz przeciwnie, poprzez swoje zachowanie domaga się włączenia weń, dopomina się o realizację immanentnie zawartej w owym systemie obietnicy włączenia. Punktem wyjścia walki o uznanie jest więc oburzenie moralne w związku z poczuciem, że nie jest się uznanym w prawomocny sposób. Takie ujęcie rzeczy dostarcza innego modelu interpretacyjnego, pozwalającego przyjrzeć się także bardzo niedawnym wydarzeniom, takim jak zamieszki na przedmieściach Sztokholmu wiosną 2013 roku, w Anglii w roku 2011, czy te, do których doszło pod Paryżem w 2005 roku. W każdym z tych przypadków ci, którzy czuli się systemowo wykluczeni, choćby ze względu na gorszą jakość świadczeń (jak szkolnictwo), gorsze perspektywy zatrudnienia i biedę, podszyte niejednokrotnie rasistowskimi i antyimigranckimi uprzedzeniami, sięgnęli po przemoc: niszczenie budynków, demolowanie i grabienie sklepów, podpalanie samochodów, fizyczne ataki na policjantów. W świetle Honnethowskich rozważań przemoc jest wyrazem krzywdy, której towarzyszy pragnienie społecznego włączenia, uznania na równych prawach, nie świadczy zaś o odrzuceniu reguł i wartości panujących w danym społeczeństwie. Na gruncie koncepcji Honnetha u źródeł wydarzeń takich, jak przywołane wyżej, nie leżą żądania ekonomiczne, ale psychologiczne potrzeby (wykluczonych czy zmarginalizowanych) jednostek.

Honneth uzupełnia swoje rozważania opisem doświadczenia jednostki z perspektywy psychologicznej, sięga do teorii psychologicznych i modeli rozwoju dziecięcej psychiki, by poprzeć nimi swoje rozpoznania. Poprzez odwołanie do psychologii rozwojowej Donalda Winnicotta Honneth pokazuje, że walka o uznanie na poziomie społecznym jest zarazem procesem podmiototwórczym. Zdaniem angielskiego psychoanalityka, dziecięca agresja nakierowana na matkę nie jest spowodowana wyjściem z fazy pierwotnego narcyzmu, jak tłumaczył Freud, a więc uświadomieniem sobie przez dziecko, że nie jest omnipotentne,

2 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 413.

3 H. Arendt, *My, uchodźcy*, przeł. H. Bortnowska, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 73.

ale raczej jest rodzajem nieuświadomionego testu, w którym niemowlę wystawia na próbę cierpliwość matki, a zarazem zaczyna zdawać sobie sprawę, po pierwsze, że przynależy ona do świata zewnętrznego (nie jest zespolona z dzieckiem), po drugie zaś, że jest godna zaufania. Poczucie osobności, samoodniesienie, zdolność do przebywania w samotności wiążą się silnie i są wynikiem poczucia bycia kochanym przez drugą osobę. Ten pierwotny rodzaj zaufania do osoby, która okazuje miłość, będącą szczególną formą uznania, przeniesiony zostaje w dalszych fazach rozwoju jednostki na inne poziomy społecznych relacji.

Pierwsza część książki, zatytułowana „Spojrzenie historyczne: źródłowa idea Hegła”, poświęcona jest rekonstrukcji Hegłowskiej koncepcji walki o uznanie i jej wyzyskaniu dla teoretycznej propozycji Honnetha. Zdaniem autora, to we wczesnym okresie twórczości Hegła, w czasie docentyury w Jenie, powstaje nie w pełni rozwinięty i nie dość często podejmowany przez innych badaczy, jednak szczególnie warty uwagi model zmiany społecznej. Hegel nadaje konfliktowi wymiar zakłócenia w obszarze więzi społecznych wspierających się na wzajemnym uznaniu; konflikt, inaczej niż u Hobbesa czy Machiavellego, nie zostaje wyjaśniony jako wynik dążenia do przetrwania i zabezpieczenia swoich podstawowych interesów życiowych, ale ma swe źródło w bodźcach moralnych. Społeczeństwo pojmuje młody Hegel nie jako złożone z działań izolowanych, indywidualnych jednostek, ale właśnie jako ukonstytuowane przez więzi etyczne, tworzące intersubiektywny obszar współbycia, w obrębie którego jednostki funkcjonują. Następnie Hegel stara się objaśnić, jak z tego pierwszego, naturalnego stadium ludzkiego współbycia społeczeństwo przekształca się w „etyczną totalność”, swego rodzaju społeczeństwo idealne, organizm, w którym wola powszechna i jednostkowa są zbieżne, stanowiąc pełną realizację wolności wszystkich składających się nań podmiotów. Przejście to zapośredniczone jest przez różnicę, wprowadzającą we wspólnotę rodzaj zaburzenia, na które ta reaguje dążeniem do powrotu do równowagi i jedności. Każdorazowe dojsie do głosu różnicy, w formie konfliktu społecznego, popycha etyczny proces rozwoju społeczeństwa w stronę jego najbardziej pożądanego stadium jedności tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe.

Społeczeństwo rozwija się zatem w stronę coraz większej moralnej doskonałości, a zarazem postępującej indywidualizacji, to znaczy, im więcej uznania, tym większe uspołecznienie i bardziej rozwinięta tożsamość zarazem. Najistotniejsze z punktu widzenia Honnethowskiej koncepcji walki o uznanie elementy myśli wczesnego Hegła, które zdaniem autora zostały utracone w jego późniejszej filozofii, to przekonanie, że rozwój społeczeństwa jest procesem etycznego dojrzewania, a walki, które toczą się w jego obrębie, prowadzą na coraz wyższe poziomy wzajemnego uznawania. Walki o uznanie mają zatem charakter produktywny, są kołem zamachowym rozwoju moralnego społeczeństwa, a ich podstawa leży w intersubiektywnej naturze człowieka, który pragnie uznania od innych.

Od Hegła przejmuje też Honneth trójpoziomowy model relacji uznania. Uznanie zostaje uzyskane w trzech sferach instytucjonalnych, z których każda mediuje pomiędzy miejscem danej jednostki w społeczeństwie a uznaniem, jakim się ona cieszy. Te najistotniejsze sfery to: w pierwszej kolejności miłość, której źródłem jest rodzina, następnie prawo, wreszcie – gospodarka. Pierwszy obszar, z którego płynie uznanie, realizuje się w relacjach emocjonalnych, rozwijając tożsamość jednostki, jej „wiarę w siebie”. W relacjach rodzinnych, poprzez zaangażowanie i troskę, jaką jest obdarzane dziecko, a potem także za sprawą obowiązku dbałości i opieki nad innymi członkami rodziny, jednostka zdobywa wiedzę o własnych potrzebach i podstawowe umiejętności społeczne. Rodzina pełni też rolę kompensującą:

jeśli z aktywności w innych sferach życia, na przykład w pracy, dana jednostka nie może czerpać uznania, rodzina rekompensuje jej to.

Z kolei w sferze relacji prawnych jednostki postrzegają siebie jako uogólnionych innych, ponieważ jej podstawą jest egalitarny system etyczny, w którym nie ma przywilejów ani wyjątków, gwarantujący równość i autonomię podmiotów. Członkowie społeczeństwa uznają siebie wzajemnie za równowartościowe osoby prawne we wspólnocie prawnej. Uznanie czerpane z tej sfery staje się podstawą szacunku do samego siebie. Prawne formy uznania ulegają redefinicji za sprawą walk o uznanie, które odwołują się do zawartej w prawie moralnej obietnicy równości wszystkich członków. Uznanie ze sfery prawa w pewnym sensie zawiesza nierówności społeczne wynikające z różnych pozycji społecznych zajmowanych przez jednostki, konflikt może się narodzić na tym poziomie tylko tam, gdzie prawo nie jest równe dla wszystkich, gdy pewne jednostki czy grupy są pozbawione praw lub dyskryminowane.

Sfera uznania w gospodarce rządzi się odmiennymi zasadami, tu podstawą uznania są właśnie indywidualne ludzkie cechy, talenty i predyspozycje, tak że zróżnicowanie podmiotów może dojść do głosu. Partykularność jednostek zostaje umieszczona w horyzoncie wspólnej orientacji na wartości, niejako oszacowana i oceniona z punktu widzenia tego wspólnego punktu odniesienia. W społeczeństwach kapitalistycznych stopień uznania w tej sferze wyznaczany jest przez zasadę efektywności przekładającą się na szacunek dla indywidualnych osiągnięć. Z tego poziomu można uzasadnić, czemu na przykład kompetentny lekarz czy lekarka cieszy się większym szacunkiem społecznym niż tak zwany „pasażer na gapę”. Różnica w uznaniu, jakie im przyznano, znajduje swoje odzwierciedlenie w statusie materialnym. Stawką jest tu przede wszystkim bycie docenionym za własne, indywidualne osiągnięcia, dorobek i sukcesy. Zarzewiem konfliktu jest zaś sytuacja, gdy pewne grupy dostrzegą, że są lekceważone, a ich styl życia uznawany za „nieproduktywny” i domagają się wówczas uznania dla wybranego przez siebie modelu życia i rozpoznania swojego wkładu w społeczeństwo. Rewersem uznania, płynącego z tych trzech sfer są, kolejno: przemoc, pozbawienie praw i pogarda. Wydaje się jednak, że walki emancypacyjne przebiegają zwykle w poprzek wszystkich, pieczołowicie omówionych przez Honnetha wymiarów, a brak uznania w jednym przekłada się na odmowę uznania w pozostałych. Jeśli weźmiemy za przykład roszczenia do uznania członków społeczności LGBT, to łatwo dostrzec, że brak uznania dla ich wyborów życiowych (co wiąże się z pogardą) przekłada się na dyskryminację na poziomie praw (brak prawa do zawierania małżeństw czy związków partnerskich, odmowa prawa do adopcji dzieci) oraz, niejednokrotnie, na poziomie relacji o charakterze emocjonalnym (odrzućcie przez rodzinę, brak akceptacji ze strony bliskich).

Druga część książki, zatytułowana „Systematyczna aktualizacja: struktura społecznych relacji uznania”, stanowi próbę naturalistycznego ugruntowania koncepcji młodego Hegla poprzez odwołanie do psychologii społecznej George’a Meada. Dzięki zwróceniu się w stronę nauk empirycznych, Honneth stara się opracować dwa zasadnicze problemy związane z teorią Hegla: tezę o kształtowaniu się podmiotu na gruncie wzajemnego uznania pomiędzy podmiotami oraz typologię stadiów uznania, tak by, pozbawiając je metafizycznego fundamentu, wypracować „postmetafizyczną, współczesną aktualizującą rekonstrukcję” jego teorii. Z kolei trzecia część książki, „Perspektywa społeczno-filozoficzna: moralność i rozwój społeczny”, stanowi próbę ukazania moralnej logiki konfliktów poprzez sprawdzenie Heglowskiej dwuczłonowej tezy, że, po pierwsze, warunkiem rozwoju ja jest pewna konkretna sekwencja faz uznania, po drugie zaś, że odmowa uznania na którymś z etapów

jest odbierana przez jednostkę jako doświadczenie krzywdy i powoduje podjęcie walki, by zdobyć uznanie. I znów, metafizyczne uwikłanie tej tezy sprawia, że Honneth pragnie szukać dla niej dowodu w pytaniu o historyczne formy deprecjacji i pogardy, które mogłyby odpowiadać wyszczególnionym przez Hegla stadium uznania, oraz podejmuje próbę potwierdzenia, że formy te faktycznie stanowiły motywację dla podjęcia walki o uznanie. Honneth pogłębia podstawową teorię zaczerpniętą od Hegla i wzmocnioną przez społeczno-psychologiczne rozpoznania Meada, sięgając do myśli Karola Marksa, który dowiódł znaczenia pracy w kontekście poczucia bycia uznanym, Georges'a Sorela, który wskazał na emocjonalny aspekt doświadczenia pogardy i jego znaczenie dla walki o uznanie, oraz koncepcji „obiektywnej neurozy” Jean-Paula Sartre'a, pozwalającej odczytać struktury panowania jako patologiczną deformację relacji uznania.

Polskie wydanie książki ukazało się w tłumaczeniu Jakuba Duraja nakładem zakładu Wydawniczego NOMOS jako część serii Współczesne Teorie Socjologiczne, w której opublikowano między innymi książki A. Giddensa, N. Luhmanna czy E. Goffmana. Wydanie zostało przygotowane niezwykle starannie, zaopatrzone je w trzy wstępy: „Pomiędzy socjologią a filozofią społeczną. Walka o uznanie Axela Honnetha” autorstwa Klausu Muellera i Stanisława Czerniaka, „Zaklinanie nowoczesności. Axel Honneth i moralna gramatyka filozoficznych przemilczeń” Moniki Bobako oraz wstęp autora przygotowany do wydania polskiego zatytułowany „Degeneracje. Walka o uznanie na początku XXI wieku”. To w tym tekście Honneth niejako „nadrabia” dwadzieścia lat, które dzieli nas od premiery książki, wskazując na głębokie zmiany, związane chociażby z przeobrażeniami modelu rodziny czy form pracy (wskazuje np. na zjawisko prekarności pracy, chociaż nie używa tego określenia), z których wynikają różne deformacje, jakim ulega walka o uznanie.

Koncepcja Honnetha rodzi szereg pytań i wątpliwości. Niektóre z nich zostały wyrażone w tekście Moniki Bobako włączonym do polskiego wydania książki, niektóre znajdują komentarz w posłowie autora, o które również uzupełniono tę publikację. Ja chciałabym się skupić na trzech problemach. Po pierwsze, zadać pytanie o kształt społeczeństwa, które, w wyniku walk o uznanie, wklucza różnego typu grupy i jednostki, które dotąd plasowały się na jego marginesach albo były wyrzucone poza jego obszar. Honneth zakłada, że walki o uznanie realizują się w obrębie wspólnego horyzontu wartości, umieszcza je w obszarze nowoczesnego państwa odwołującego się do uniwersalnych praw (wolności, równości). Nawet przy założeniu, że poszerzenie relacji uznania na tych, którzy dotąd sytuowali się poza nimi, na marginesach społeczeństw, sprawia, że całe społeczeństwo wraz z horyzontem swoich wartości ulega przeobrażeniu; pewnego rodzaju obyczaje i praktyki są nie do uzgodnienia z zestawem liberalnych, demokratycznych wartości, które fundują współczesne, zachodnie społeczeństwa. Wśród tych praktyk są w szczególności takie, które łamią podstawowe prawa człowieka, jak stojący w jawnej kontrze do praw kobiet i dzieci rytuał klitoridektomii występujący np. w społecznościach imigranckich pochodzących ze Wschodniej Afryki. Problem nie ogranicza się jednak do przemocowych praktyk, ale każe postawić pytanie o to, czy zachowanie pewnego tradycyjnego dla danej społeczności stylu życia jest w ogóle możliwe w ramach liberalno-demokratycznego państwa. Wydaje się, że zakończona powodzeniem walka o uznanie prowadziłyby taką społeczność do pełnej asymilacji, która roztopiłaby jej kulturową odrębność. Inna możliwość to uznanie i akceptacja dla tradycyjnych modeli życia, ale tylko w wyznaczonych dla nich granicach. Przykładu może tu dostarczyć polityka rządu australijskiego, który wymaga od Aborygenów, chcących uzyskać prawa i dostęp

do środków publicznych, by podtrzymywali tradycyjny styl życia, kultywowali tradycję, konserwowali i stale na nowo odgrywali swoją tradycyjną tożsamość⁴. Mogą więc zostać uznani w swojej odrębności tylko o tyle, o ile ramy dla ich odmienności zostaną wyraźnie wyznaczone. Na problem ten wskazuje Jean Baudrillard w anegdocie o plemieniu Tasadajów, odkrytym przez etnologów na Filipinach w 1971 roku. Plemię to żyło w izolacji przez 800 lat, wytwarzając unikatową kulturę, która, pod wpływem spotkania z przybyszami, zaczęła ulegać szybkiej dekompozycji. Ponieważ w kontakcie z badaczami, pisze myśliciel, „tubyłcy natychmiast zaczynają ulegać rozkładowi, jak mumie na świeżym powietrzu”⁵, postanowiono plemię ponownie „zakryć” – na mocy decyzji władz tereny zamieszkiwane przez lud zabezpieczono kordonem bezpieczeństwa, uniemożliwiając kontakt z zewnętrznym światem. Uzyskanie uznania, znalezienie się w orbicie wspólnego horyzontu wartości oznacza więc albo integrację, której ciemną stroną jest zatrata (przynajmniej jakiegoś wymiaru) własnej odmienności, albo też akceptacja radykalnej inności kulturowej, pod warunkiem, że stanie się ona parkiem tematycznym.

Na inny jeszcze problem wskazują analitycy władzy, tacy jak Giorgio Agamben, dowodzący, że inkluzja nigdy nie ma charakteru trwałego, jest warunkowa, niepewna, odwoływalna⁶. Takie rozpoznanie potwierdzają wypadki z przeszłości, jak choćby wyrzucenie zasymilowanych niemieckich Żydów poza obszar wspólnoty narodowej, streszczone w anegdocie Arendt o niemieckich intelektualistach, którzy nagle i w sposób od siebie niezależny stali się już tylko odmieńcami.

Drugie pytanie dotyczy z kolei tych, którzy owego wspólnego horyzontu wartości, na który nakierowane jest społeczeństwo, uznać nie zamierzają, w konsekwencji zaś nie żądają dla siebie uznania, przeciwnie – żywią głęboką pogardę dla źródła, z którego miałyby ono płynąć. Jest to postawa konfliktogenna, prowadząca także do pełnych przemocy konfrontacji między odmiennymi zestawami wartości, między niemożliwymi do uzgodnienia stylami życia, między nienegocjowalnymi światopoglądami. Przychodząca na myśl ilustracja tego problemu wiąże się choćby z ekstremistycznym, wojującym islamem, który stawia sobie za cel zniszczenie kultury zachodniej, postrzeganej przezeń jako skorumpowana, ale mogą taką ilustrację stanowić także rodzimi radykałowie. Weźmy wydarzenia, jakie miały miejsce w Norwegii w 2011 roku, po zamachach przeprowadzonych przez Andersa Breivika pod budynkami organizacji rządowych w Oslo oraz na wyspie Utøya, gdzie przebywali członkowie organizacji młodzieżowej Norweskiej Partii Pracy. W trakcie procesu zamachowcy próbowano, zarówno w mediach, jak i przed sądem, dowieść jego niepoczytalności. Wydaje się, że choroba psychiczna sprawcy pozwoliłaby na włączenie tej tragedii w obręb tego, co możliwe do zrozumienia, pozwoliłaby wytłumaczyć jego czyn na gruncie „wspólnego horyzontu wartości”, poza którym sprawca się znalazł, jednakże nie ze swojej winy czy woli, a z powodu chorobowych zmian w jego postrzeganiu i ocenie świata. Tymczasem zarówno biegli psychiatry, jak i sam oskarżony dowodzili jego poczytalności, co odsłoniło możliwość konfliktu radykalnego, konfliktu, którego stawką nie jest uznanie, ale takiego, który zrywa wszelką możliwość dialogu, negocjacji i uzgodnienia racji.

4 E. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, za: A. Negri, M. Hardt, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przekład zbiorowy „Praktyka Teoretyczna”, Kraków, Korporacja Ha!art 2012, s. 465.

5 J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa, Sic! 2005, s. 13.

6 Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa, Prószyński i S-ka 2008.

Wreszcie trzecie pytanie to pytanie o miejsce w obrębie dynamiki walk o uznanie tych, którzy nie mają możliwości uznania się domagać. Wydaje się, że, by podjąć walkę o uznanie, nie wystarczy tylko poczucie moralnego oburzenia czy krzywdy, ale potrzebne są także środki, by ją przedsięwziąć. Tylko niewielka część walk o uznanie kończy się powodzeniem i zaledwie o niektórych z nich się dowiadujemy: inne głosy są zbyt słabe, by mogły zostać usłyszane, ich krzywda jest zbyt odległa (niekoniecznie w wymiarze topograficznym), by mogła zostać dostrzeżona. Też o moralnym postępie, który dokonuje się za sprawą walk o uznanie, podkopuje więc nieco fakt, że skuteczna walka o uznanie zakłada siłę, której wielu grupom (jak choćby uchodźcom, o których pisała Arendt) brakuje.

Podsumowując, praca Axela Honnetha mieści się w obrębie długiej tradycji, która za fundament teorii społecznej nie uznaje umowy, lecz społeczny konflikt. W nurt ten wpisuje się Hegel, Thomas Jefferson, Niccolò Machiavelli czy Baruch Spinoza, współcześnie zaś Chantal Mouffe czy duet Antonio Negri i Michael Hardt. Propozycja Honnetha pozwala przemyśleć możliwość zmiany społecznej, która dokonuje się poprzez ciągły ruch otwierania struktur społecznych w wyniku konfliktu, następnie zaś ich domykania (poprzez uznanie roszczeń do uznania pewnej grupy czy jednostek). Model zmiany społecznej, zaproponowany przez Honnetha, pozwala ujrzeć w nowym świetle i poddać interpretacji konflikty i napięcia społeczne, których jesteśmy dziś świadkami. Jednocześnie namysł nad tym modelem, przeprowadzony z perspektywy współcześnie doświadczanych przeobrażeń społecznych, ekonomicznych i kulturowych, z których niektóre opisuje Honneth, mówiąc o „degeneracjach konfliktów społecznych”, pozwala zastanowić się nad jego adekwatnością dla opisu dzisiejszych, późnokapitalistycznych, postmodernistycznych, globalnych społeczeństw.

Olga Cielemęcka

A imię jego... Kryzys?

Zygmunt Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, przeł. T. Kunz, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2011

W latach 2008-2009 Zygmunt Bauman pisał na prośbę redaktorów „La Repubblica delle Donne” listy oraz „wysyłał je do czytelników i czytelniczek ich pisma raz na dwa tygodnie” (s. 5). Czasopismo, w którym pierwotnie ukazywały się teksty składające się obecnie na *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, jest sobotnim dodatkiem do gazety codziennej „La Repubblica”, zajmującym się „modą, kulturą, pracą i społeczeństwem” (jak dowiadujemy się – wzorem autora listów – z Wikipedii). Te same wątki, choć może ułożone w nieco innej kolejności, podejmuje Bauman w szczególnego rodzaju korespondencji, której polski przekład w 2011 roku trafił na rynek nakładem Wydawnictwa Literackiego. Teksty te, głównie ze względu na charakter medium, które przez dwa lata było ich nośnikiem, stanowią na pierwszy rzut oka dorobek dość skromny. Są krótkie – z rzadka przekraczają dziesięć stron – pisane językiem okrągłym i dosyć precyzyjnym, chociaż nieraz niezobowiązującym (czemu dają wyraz nawet tytuły niektórych listów: *Pora na rzęsy!* czy *Witajcie*

w *domowych pieleszach?*), sytuują się na pozór bliżej publicystyki – ściślej: felietonu – niż naukowej ścisłości lub filozoficznej głębi. Jednak skromność formy wcale nie oznacza, że autor nie ma ambicji poruszać kwestii ważkich i doniosłych, a w tym przypadku poruszać wręcz samych czytelników, nie tyle ich wzruszając, ile skłaniając ich do tego, by robiąc użytek z wolności, zmieniali siebie i świat.

Omawiana książka nie ma więc siłą rzeczy charakteru rozprawy filozoficznej czy naukowej w tradycyjnym rozumieniu – nie tworzy wywodu złożonego z logicznie powiązanych twierdzeń, których prawdziwości dowodziłaby za pomocą dedukcyjnych argumentów lub empirycznych danych; nie jest też opatrzona bibliografią (posiada natomiast indeks nazwisk). Mimo to porusza i traktuje z należytą powagą kwestie z pogranicza filozofii społecznej, socjologii, a nieraz także ekonomii czy krytyki kultury. Co więcej, *44 listom ze świata płynnej nowoczesności* nie sposób odmówić pewnej uspołniającej je dynamiki. Korespondują one nie tylko z rzeczywistością, którą opisują, ale także ze sobą nawzajem. Nieraz zyskuje to odzwierciedlenie w cyklach kilku listów, jak w przypadku dwóch „trylogii”: *Dziwne przygody prywatności* (cz. 1, 2, 3) oraz *Świat nieprzychylny edukacji* (cz. 1, 2, 3). Innym razem wprowadzone wątki zyskują kontynuację w późniejszych listach, dzięki czemu zebrane w jednym tomie teksty nie są tylko przypadkowymi uwagami dotyczącymi rozmaitych spraw (mimo szerokiego zasięgu podejmowanych problemów), ale zyskują liczne znamiona logicznej całości. Natomiast dzięki – *nomen omen* – p ł y n n y m przeniesieniom akcentów w kolejnych tekstach możemy także mówić o rozwoju przedstawionych rozważań. Możemy zatem zaproponować, narażając się wprawdzie na uproszczenie i schematyzm, trzy grupy zagadnień stanowiących kolejne dominanty podejmowanych przez Baumaną kwestii. Będą to: po pierwsze, ciało – relacje społeczne – technologie informacyjne, po drugie, konsumpcjonizm – wiedza – kryzys, po trzecie, indywidualizm – solidarność – kultura. Nie jest to z pewnością jedyny możliwy podział, jaki można zaproponować, i być może wcale nie najbardziej wyczerpujący ani najbardziej adekwatny. Należałoby także uzupełnić go o pewnego rodzaju „strefy przejściowe” czy „interregna” (patrz *Interregnum*), w których główne wątki snute są wokół kwestii z dwóch różnych grup, jak w przypadku listów *Pora na rzeszę! czy Lekarstwa i choroby* łączących kwestie konsumpcjonizmu z zagadnieniami dotyczącymi ciała (zdrowia i kosmetyki). Być może okazałoby się, że większość listów należy zaklasyfikować właśnie jako elementy tej strefy, co wynika właśnie z rzeczowej płynności, którą listy-sprawozdania przejmują z rzeczywistości, do której się odnoszą. Nie zmienia to jednak faktu, że w toku wywodu, na który składają się teksty, możemy mówić o uporządkowanej do pewnego stopnia zmianie obszarów zainteresowań, której towarzyszy dostrzegalna tendencja – tekst Baumaną ciąży w stronę uniwersalności. Widać to najlepiej w przeskoku, czy raczej przepaści, między listem *Samotność w tłumie*, poruszającym kwestie w dwójnasób lokalne: dotyczące społeczeństw rozwiniętych, w których można mówić o prawie stu procentowej dostępności urzędzeń zapewniających dwudziestoczęterogodzinną łączność „ze światem” – to jest z siecią internetową i innymi ludźmi wyposażonymi w takie same urzędzenia, z pokoleń, dla których urzędzenia te stanowią środowisko naturalne, a listem *Ku przestrodze*, zakończonym powtórzoną za Rortym odezwą do troski o innego, o zasięgu globalnym, polegającej na tym, by „zmieniać świat, aby mieć pewność, że nikt nie chodzi głodny, podczas gdy inni mają wszystkiego w nadmiarze” (s. 148). Z kolei ostatnie listy *Los i charakter* oraz *Albert Camus: ja się buntuję, więc my jesteśmy*, zawierające odniesienia zarówno do Sokratesa, Lutra, jak i do dokonywanych przez Camusa interpretacji

mitów Syzyfa i Prometeusza, głoszą tak postulaty, jak i diagnozy o nie tylko globalnej, ale i czasowo uniwersalnej ważności. Rodzi się pytanie o źródła takiego stanu rzeczy. Czy było intencją autora, by listy, które pisał, rozwijały się właśnie w tym kierunku, czy też pisane były w odpowiedzi na sprawy bieżące, które w danym momencie zaprzętały głowę wnikliwego socjologa, a porządek prezentacji tekstów jest w gruncie rzeczy dość przypadkowy? A może to, z czym czytelniczki i czytelnicy zapoznają się w postaci książki, to efekt pracy redakcyjnej porządkującej teksty Baumana wbrew chronologii ich pojawiania się na łamach „La Repubblica delle Donne”? Lektura *Listów...* nie pozwala udzielić na te pytania odpowiedzi. Od samego autora dowiadujemy się, że listy są zredagowane i uzupełnione (s. 5), ale wydawca nie daje nam, niestety, wskazówek dotyczących tego, które listy lub ich fragmenty zostały dodane do korespondencji Baumana w jej pierwotnym kształcie ani czy i w jakim stopniu ingerowano w ich kolejność.

Co jednak – przyjmując z dobrodziejstwem inwentarza niejasności dotyczące relacji między zamiarami autora a strukturą jego dzieła – możemy powiedzieć o treści recenzowanej książki? Wiemy między innymi, jaką funkcję, przynajmniej w zamyśle, mają pełnić tytułowe listy. W świecie płynnej nowoczesności, a więc w świecie technologii informacyjnych, natłoku treści, które nierządzone żadnymi prawami selekcji bombardują nas, tworząc „ocean informacji, w którym nie da się już pływać ani nurkować (po którym można już tylko dryfować albo surfować” (s. 7), celem, jaki stawia sobie Bauman, jest wykonać pracę „młockarni, która pomogłaby nam oddzielić ziarna prawdy i tego, co godne uwagi od plew kłamstw, złudzeń, bredni i jałowizny” (tamże). Jednocześnie faktem nie bez znaczenia jest, skąd i do kogo pisze swoje teksty, których epistolarny charakter domaga się poważnego potraktowania, to znaczy uznania, że forma listu nie jest jedynie zabiegiem mającym ułatwić lekturę lub do niej zachęcić, ale że pozostaje w ścisłym związku z tym, co ma zostać w niej zawarte. Okazuje się bowiem, że mamy do czynienia z korespondencją szczególnego rodzaju. „Miejsce”, z którego wysyłane są listy, jest tożsame z tym, w którym żyją ich adresaci – „potencjalni/prawdopodobni/wyobrażeni czytelnicy” (s. 5), czyli najpierw odbiorcy „La Repubblica delle Donne”, a teraz ci, którzy zapoznają się z ich książkowym wydaniem. Zadaniem autora jest zatem objaśnienie świata, który mamy na wyciągnięcie ręki, który jednak pozostaje dla nas z jakiegoś powodu obcy i w tym sensie pisze on „historie żeglarskie opowiedziane przez chłopów” (s. 9).

By tego dokonać, musi pójść na kompromis ze światem, który opisuje, przyjmując część jego warunków, a metoda, którą w efekcie obiera, staje się niejednoznaczna. Czerpie on zarówno z Wikipedii lub innych źródeł, z których na co dzień korzystają mieszkańcy świata płynnej nowoczesności (jak strona dailymail.co.uk), a które po części odpowiadają za informacyjny bałagan otaczający ich użytkowników oraz powierzchowność ich wiedzy, jak i z prowadzonych na cenionych uniwersytetach badań socjologicznych i psychologicznych, dorobku filozofów oraz klasyków literatury. Punktem wyjścia dla rozważań prowadzonych w niektórych listach są wydarzenia lub dane z pozoru błahe – takie, które mogłyby pojawić się na stronach gazety brukowej w charakterze „sensacji” i właśnie jako jedna z takich „szokujących informacji” mogłyby zostać zbanalizowane i zbagatelizowane (*Samotność w tłumie, Dziewczynko-kobieta*). I tak okazuje się, że fakt, iż dziesięciolatka oczekuje na operację powiększenia piersi, po to, by upodobnić się do swojej idolki (s. 88), to coś więcej niż dziwaczny materiał na kolejną zaskakującą wiadomość, ponieważ stanowi on w pewnym sensie *natura* konsekwencję zjawiska, które jest nam skądinąd bliskie,

oswojone i niejako przezroczyście – konsumpcjonizmu. To nie zdeprawowanie rodziców – jak zdają się zakładać autorzy komentarzy umieszczanych pod artykułem dotyczącym dziewczynko-kobiety Georgie Swann – ale bezlitosne warunki działania rynku, każące producentom, jeżeli chcą liczyć na zysk, brać we władanie kolejne „dziewicze ziemie”, bez względu na to, czy będą to drobne „mankamenty” kobiecego ciała (*Pora na rzęsy!*) czy dziecięca cielesność i seksualność. Bauman obiera nieraz także strategię analogiczną, choć w pewnym sensie odwrotną. Wychodzi mianowicie od zjawisk zupełnie normalnych lub przynajmniej wysoce pożądanych albo takich, które wydają się przeciwstawiać warunkom stawianym przez alienującą komercjalizację życia i podporządkowanie regułom rynku pracy, ale w poświęconych im listach obnaża ich „ciemną stronę” (*Rodzice i dzieci, Kto powiedział, że masz się trzymać zasad?*). Na szczególną uwagę zasługuje tekst *Rodzice i dzieci* – prawdopodobnie najodważniejszy z *44 listów...* – poświęcony kwestii przeciwdziałania pedofilii w rodzinie. Autor zauważa w nim, odwołując się do Michela Foucaulta i jego analiz z *Historii seksualności*, że kontrola przestrzeni życiowej rodzin, mająca minimalizować szanse na nadużycia na tle seksualnym, których rodzice mogliby się dopuścić na dzieciach, ma charakter zbliżony do tego, jaki kontrola przestrzeni życiowej dziecka, służąca temu, by ustrzec je od niebezpieczeństw onanizmu, miała w społeczeństwach dyscyplinarnych – to jest w społeczeństwach trwałej nowoczesności. Jak kontrola onanizmu służyła *de facto* poszerzaniu wpływów władzy i ograniczała „a u t o n o m i ę m ł o d y c h l u d z i” (s. 66), tak anty-pedofilska panika legitymizuje komercjalizację relacji rodziców z dziećmi i prowadzi do rozluźnienia więzi i bliskości międzypokoleniowej (s. 66-67). List ten, z całą pewnością budzący kontrowersje i zawierający nieoczywiste tezy, które u wielu czytelników wywołają odruchy sprzeciwu, stanowi, moim zdaniem, najjaśniejszy punkt wśród pierwszych kilkunastu rozdziałów składających się na omawianą książkę. W porównaniu z obserwacjami zamieszczonymi w niektórych spośród otwierających ją tekstów (*Samotność w tłumie, Rodziców z dziećmi rozmowy, Jak ptaki, Wydatki nastolatków*), które same narzucają się do tego stopnia, że można na nie natknąć się nawet w płynno-nowoczesnych mediach, a zatem być może ani się obejrzymy, a stracą na aktualności (choć musimy pamiętać, że zapoznajemy się z nimi dziś, gdy niektóre liczą już sobie sześć lat), wnioski z *Rodziców i dzieci* stanowią twierdzenia o doniosłości zbliżonej do doniosłości twierdzeń samego autora *Nadzorować i karać* oraz zapowiedź, że przenikliwość autora *Listów...* nie zostanie zaspokojona kilkoma uwagami dotyczącymi powierzchowności internetowych znajomości (*Jak ptaki*) czy tego, że młodzi lepiej rozumieją świat technologii informacyjnych niż starzy (*Rodziców z dziećmi rozmowy*). Należy jednak odnotować, że niechęć wobec rozluźniania więzów rodzinnych nie jest kwestią konserwatyizmu wyrażającego się w tęsknocie za „dawnym porządkiem” czy „normalną rodziną”. Bauman zdaje sobie oczywiście sprawę, że kształt rodziny i to, jakie role zostają w niej obsadzone, jest uwarunkowany historycznie i w znacznej mierze ekonomicznie, czemu wyraz daje w *Witajcie w domowych pieleszach?*, nie zdradzając śladów tęsknoty za tradycyjnym modelem.

Projekt, jaki realizują *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, polega więc między innymi na ujawnianiu i porządkowaniu związków zachodzących pomiędzy poszczególnymi zjawiskami tworzącymi ową nowoczesność. Różnego rodzaju fakty czy tendencje zyskują swoje znaczenie właśnie jako konsekwencje lub przyczyny innych zjawisk o szerszym lub węższym zasięgu i bardziej lub mniej bezpośrednim wpływie na nasze życie. Związki te są ponadto wielostronne w tym sensie, że ich sumie zdecydowanie bliżej do sieci niż linii

lub kilku linearnych serii. Bierze się stąd potrzeba wielokrotnego „naświetlania” pewnych zjawisk z różnych perspektyw. W ten sposób Bauman przygląda się na przykład edukacji (*Świat nieprzychylny edukacji?*), której kryzys (o ile rozumie się ją jako proces zdobywania t r w a ł e j wiedzy lub t r w a ł y c h nawyków) bierze się z jej zderzenia ze spokrewnionymi ze sobą przez ich płynny charakter, choć zasadniczo odmiennymi czynnikami. Są to: model konsumpcjonizmu nastawionego nie na posiadanie pewnych towarów, a na „robienie miejsca na nowe” (s. 150), wymogi rynku pracy promującego elastyczność i oryginalność, przeniesienie nośników informacji z „głów” na urządzenia elektroniczne i w końcu płynność samej rzeczywistości, której dziś nie ma po co czynić przedmiotem wiedzy, skoro jutro będzie już zupełnie inna.

Kolejnym aspektem relacyjności, zarządzającej płynną nowoczesnością, jest to, że poza oddziaływaniami przyczynowo-skutkowymi procesy zachodzące w świecie łączy niespotykany wcześniej i – jak się zdaje – niepożądany izomorfizm. Sfera publiczna przejmuje liczne cechy charakterystyczne dotąd dla sfery prywatnej, natomiast konsumpcję zaczyna wyróżniać to, co dotąd stanowiło rys typowy dla rynku farmaceutycznego: reagowanie na choroby, czyli poważne dysfunkcje; jednocześnie zachodzi proces odwrotny: celebryta staje się figurą, która wyznacza model naszego postępowania na portalach społecznościowych lub dokonywania wyborów dotyczących naszego ubioru, a konserwatywni farmaceutycy na wzór „zwykłych” producentów poszerzają swoje grupy docelowe, bez wahania posiłkując się kreowaniem potrzeb.

Wydaje się wreszcie, że trudno wskazać takie zjawiska lub ich grupy, które w sieci tej miałyby „pierwszeństwo” pod względem ważności. W pewien sposób nawet czas i przestrzeń są kształtowane przez procesy płynnej nowoczesności (infostrady, wykładnicze tempo zmian zachodzących w świecie). Jeżeli jednak ktoś chciałby szukać tego rodzaju dominującej sfery, z pewnością należy zacząć od tego wszystkiego, co związane jest z rynkiem. Może to komercjalizacja, konsumpcjonizm i rynek pracy stanowią zarówno motory napędowe procesów informacyjno-technicznych, jak i główne (choć nieraz zapośredniczone) czynniki alienujące, które odpowiadają zarówno za powierzchowność relacji międzyludzkich, jak i za nasze zagubienie w świecie, który „nie potrafi zbyt długo trwać nieruchomo i zachowywać jednego kształtu” (s. 5)? Cokolwiek byłoby jednak „trzonem” (siłą rzeczy niestałym i w każdej chwili narażonym na detronizację) płynnej nowoczesności, całość obrazu, jaki proponuje nam Bauman, nie napawa optymizmem. Co ciekawe, źródeł jego pesymizmu można doszukać się w diagnozie upadku tego, co związane jest z trzema rodzajami urządzeń dyscyplinarnych, właściwych dla trwałej fazy nowoczesności, to znaczy rodziną (więzi międzyludzkie), szkołą (edukacja, wiedza, kultura), szpitalem (medycyna, zdrowie). Niemniej jednak to nie władza dyscyplinarna, a wartości reprezentowane przez te instytucje – a zatem, mówiąc trochę ogólnikowo, mądrość i szeroko rozumiana miłość – są tym, za czym autor listów zdaje się tęsknić. Natomiast solidarność, stanowiąca przekroczenie tolerancji, i mądrość, polegająca na byciu „artystą życia” (*Los i charakter*), mają, być może, stać się ich nośnikami w „przyszłych formach społeczeństwa” (s. 271).

Gdzie mamy szukać nadziei na przezwycięzenie impasu płynnej nowoczesności? Odpowiedź może wydać się przewrotna, ale zdaje się ona brzmieć... „w kryzysie”. Rzeczywiście, ma on w sobie coś ze „zwiastuna i herolda Wolności” oraz „ziemskiego rządcy i namiestnika” (s. 10) noszącego w *Dziadach* tajemnicze imię „44”. Wydaje się on również jedynym motywem towarzyszącym wszystkim listom, niezależnie od tego, czy sam stanowi którąś

z poruszanych w nich kwestii. Jest on bowiem trwałym tłem rozważań o płynnej nowoczesności, prowadzonych w latach 2008-2009, a pierwsze wzmianki o nim, czynione jakby mimochodem, odnajdujemy już w piątym liście (*Jak ptaki*, s. 34), na długo zanim sam kryzys stanie się przedmiotem dociekań. Upodabnia go to do widma wolności, które, jak zapowiada na początku autor, ma towarzyszyć wszystkim jego listom, nawet tam, gdzie będzie niedostrzegalne. Jak jednak „dzisiejsza katastrofa” (s. 216) ma się przyczynić do poprawy naszego wspólnego losu? Po części właśnie uświadamiając nam, iż jest on wspólny, a zaistniały impas może posłużyć dla odwrócenia dominujących tendencji indywidualistycznych, kierując naszą uwagę na kontekst naszych działań, a zatem w konsekwencji – na wspólnotowość i solidarność (s. 217). Kryzys – o czym traktuje *Witajcie w domowych pieleszach?*, poświęcone spowodowanej przez niego zamianie ról, jakie w gospodarstwach domowych pełniły kobiety i mężczyźni – stawia nas bowiem w sytuacjach dotąd nieznanych, które często skłonni jesteśmy wręcz uznawać za „nienaturalne” lub z innego powodu niedopuszczalne, te natomiast nas budzą i skłaniają do refleksji oraz rozliczeń, a w końcu do zmiany punktu widzenia i postępowania.

Pozostaje nam zapytać o pomyślność projektu *44 listów ze świata płynnej nowoczesności*. Sukcesem tej książki z pewnością jest to, że broni się jako pewna całość i właśnie ten do pewnego stopnia spójny obraz przeciwstawia się płynności epoki, do której się odnosi. Pewne jej fragmenty, zwłaszcza otwierające ją listy, będą się dezaktualizować lub nawet nie są już aktualne w 2014 roku, inne, bardziej filozoficzne i uniwersalne, nie zostaną raczej odparte przez samo „wygaśnięcie daty ważności”, ale powinno się za nimi optować i rozwijać je w pracach o bardziej teoretycznej i zobowiązującej formie. Omawianej książce nie sposób odmówić stawiania cennych diagnoz i czynienia inspirujących uwag, nie należy jednak oczekiwać od niej, że dostarczy twardych metodologicznych narzędzi do samodzielnej analizy współczesności. Wreszcie, rozczarowywać może wizja emancypującego kryzysu – jest zatem dyskusyjne, czy warto przy niej trwać, czy może lepiej ją porzucić. Odpór dała jej przecież nie tyle teoria, ile historia. Po wysłaniu przez Baumaną ostatniego listu już kilkakrotnie obwieszczano koniec kryzysu, ostatnim razem – chyba na dobre. Jeżeli za plon jego oczyszczającego wpływu na nasze myślenie o świecie, wspólnotcie i nas samych uznać wyniki niedawnych wyborów do Parlamentu Europejskiego, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii czy Francji, można mówić o radykalnej zmianie kursu. Pojawiają się jednak wątpliwości, czy to o tego rodzaju zmianę zabiegał autor *44 listów ze świata płynnej nowoczesności*.

Adam Klewenhagen

Biorąc życie poważnie

Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press 2011

Książka *Biorąc prawa poważnie* Ronalda Dworkina z 1977 r. stanowiła jeden z najważniejszych głosów w XX-wiecznej dyskusji na temat filozofii prawa. Za jej sprawą w świecie anglosaskim, gdzie co najmniej od czasów Johna Austina dominowała doktryna pozytywizmu prawniczego, której pozycja została dodatkowo wzmocniona przez prace H.L.A. Harta, doszło nagle do znaczącego wyłomu. Dworkin zaproponował spojrzenie na naturę prawa zupełnie inne od ówczesnie obowiązującego. W jego ujęciu stanowiło ono znacznie więcej niż tylko „normę pochodzącą od suwerena”. W swojej książce argumentował za istnieniem pewnych nienaruszalnych uprawnień jednostki względem państwa, które muszą mieć prymat nad nakazami formułowanymi przez rządzących¹. To właśnie akceptacja wyższości uprawnień stojących na straży godności ludzkiej nad „prawem stanowionym” miała być wyrazem owego „traktowania praw [czyli uprawnień – *rights*] poważnie”. W wydanej 9 lat później książce *Imperium prawa* Dworkin nakazywał tym razem „brać na poważnie” pracę sędziego. Analizując przez wiele lat tzw. trudne przypadki (*hard cases*), w których organ sądowy staje przed wyborem jednej spośród wielu, na pozór równie dobrych, interpretacji przepisu prawnego, który w danej sprawie musi zastosować, amerykański filozof i prawnik doszedł znowu do stanowiska przeciwnego wobec poglądu powszechnie akceptowanego, jakim był wówczas sceptycyzm. Dworkin stanowczo odrzucał odpowiedź, zgodnie z którą właściwe rozwiązanie przedstawionego powyżej problemu nie istnieje. Skonstruował fikcyjną postać „sędziego-Herkulesa”, który wydając wyrok, za każdym razem dokonuje nadludzkiego wysiłku, aby z niezmiernie skomplikowanego systemu, tworzonych przez przepisy prawne, dotychczasowe orzecznictwo, pozaprawne zasady obowiązujące w danym społeczeństwie oraz aktualnie obowiązujące kierunki polityki, wypreparować najlepsze i jedynie właściwe rozstrzygnięcie danego sporu.

Książkę *Justice for Hedgehogs*, będącą ostatnim dziełem wydanym za życia zmarłego w 2013 roku profesora jurysprudencki, należy traktować jako kontynuację i swoiste zwieńczenie jego projektu „oddawania należnej powagi” określonym domenom ludzkiej działalności. Jest to pozycja tym bardziej interesująca, że autor, którego obszar zainteresowań dotyczył dotychczas głównie filozofii prawa i filozofii politycznej, kreśli w niej holistyczny system obejmujący życie człowieka jako takie. Odwołując się do wersu pochodzącego z czasów antycznej Grecji, a rozśławionego przez Isaiaha Berlina w latach 50. ubiegłego wieku: „Lis zna wiele rzeczy, lecz jeź zna jedną dużą rzecz”, Dworkin pragnie udowodnić, że dziedziny, takie jak polityka, etyka i moralność (zgodnie z zaproponowaną przez niego nomenklaturą moralność stanowi opis naszych powinności względem innych, etyka zaś jest zbiorem wskazówek określających, jak mamy żyć²) dopełniają się i wzajemnie uzasadniają, tworząc koherentną całość. Stanowią bowiem część „świata wartości”. Amerykański filozof prawa odrzuca zarówno sceptyczne stanowisko

1 R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 358-359.

2 R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, dz. cyt., s. 191.

względem istnienia wartości, jak i stanowisko realistyczne (rozumiane jako przekonanie, że wartości istnieją jako bliżej nieokreślone byty, które w tak samo niewiadomy sposób uprawniają nasze sądy moralne). W ich miejsce wypracowuje ogólną teorię interpretacji. To właśnie interpretacja ma być, jego zdaniem, jedynym właściwym instrumentem, którym należy się posługiwać w sferze wartości. Dzięki niej możemy zbudować uporządkowany system, w którym poszczególne wartości odsyłają się do siebie nawzajem i nigdy nie pozostają w konflikcie. Tylko takim systemem powinniśmy kierować się w życiu. Dworkin deklaruje, że jest to jego credo³, jego propozycja odnośnie do tego, jak żyć dobrze – „jak brać życie na poważnie”⁴. Próbuje więc następnie przekonać do swego poglądu czytelnika.

Projekt przedstawiony na kartach *Justice for Hedgehogs*, bez względu na to, czy uznamy go za udany czy nie, budzi podziw swoją pieczołowicie opracowaną konstrukcją. Ponad 400-stronicowy wywód podzielony jest na 5 części zatytułowanych kolejno: „Niezależność”, „Interpretacja”, „Etyka”, „Moralność”, „Polityka”. Autor najpierw przygotowuje czytelnika, objaśniając mu, czym, jego zdaniem, charakteryzuje się „świat wartości” i jakich narzędzi należy używać do rekonstrukcji tego świata, aby następnie zaprezentować mu system skonstruowany w sposób archetypiczny według owych wcześniej wyłożonych zasad. Całość opatrzona jest setkami przypisów, w których znajdujemy odesłania do niezwykle bogatej bibliografii oraz szczegółowe objaśnienia niektórych kwestii, mniej istotnych dla głównych rozważań.

U fundamentów systemu Dworkina leży przekonanie, że tzw. zasada Hume’a, zgodnie z którą wszelkie zdanie o powinności nie może być wyprowadzone ze zdania o faktach, bynajmniej nie kieruje nas w stronę sceptycyzmu czy rozważań nad naturą sądów moralnych, które uprawia się w ramach metaetyki⁵. Według autora *Justice for Hedgehogs*, zasada ta przeczy jedynie tezie o kauzalnej zależności przekonań moralnych od moralnych faktów.

Oporając się na tych przesłankach, autor w pierwszej części swojej książki dokonuje przede wszystkim krytyki dwóch rodzajów sceptycyzmu – „zewnątrznego” (*external skepticism*) oraz „wewnętrzny” (*internal skepticism*). Filozof prawa stara się wykazać, że pierwsze z tych stanowisk przeczy samo sobie, gdy negując istnienie moralnych właściwości, w rzeczywistości formułuje sądy moralne, natomiast drugie z nich dokonuje nieuprawnionego przejścia od nieznaności odpowiedzi na moralne problemy do przeświadczenia o ich nieokreśloności. W efekcie, zdaniem Dworkina, musimy dojść do przekonania o niezależności moralności względem innych obszarów wiedzy człowieka i charakterystycznych dla nich metod weryfikacji poszczególnych sądów. To właśnie tę niezależność moralności ma w istocie implikować „zasada Hume’a”. Dlatego też autor twierdzi, że sądy o wartościach „nie mogą być po prostu prawdziwe, stają się takie dopiero w obliczu przytoczonych przykładów”⁶, a w innym miejscu czytamy, że „jeśli chcę zdobyć prawo do określenia jako prawdziwe przekonania, że aborcja jest zawsze zła, to muszę przytoczyć moralne argumenty stojące za tą bardzo mocną opinią. Nie ma innej drogi”⁷. Moralność okazuje się zatem, jak każda inna dziedzina sądów o wartościach, przestrzenią argumentacji. To siła naszych argumentów decyduje o tym, czy dany sąd należy uznać za prawdziwy. Tej jego prawdziwości nie możemy jednak nigdy nikomu w pełni i naocznie „zademonstrować”. Jakie są więc reguły argumentacji? Co powinno decydować o tym, czy mamy dać się komuś przekonać czy nie? Na czym ma polegać ta

3 Tamże, s. 1.

4 Tamże, s. 14.

5 Tamże, s. 17.

6 Tamże, s. 116.

7 Tamże, s. 26.

siła argumentów? Zdaniem Dworkina, rozstrzygającym czynnikiem powinna być moralna odpowiedzialność naszego adwersarza. Jeżeli wiemy o kimś, że działał odpowiedzialnie, formułując dane stanowisko, to możemy uznać je za przekonujące. Co jednak z kolei ma decydować o czyjejś moralnej odpowiedzialności? „Jesteśmy moralnie odpowiedzialni na tyle, na ile nasze różne konkretne *interpretacje* osiągają ogólną *integralność*, dzięki której każda wartość wspiera inne w systemie, który autentycznie uznajemy”⁸.

Centralnym punktem całościowego projektu Dworkina okazuje się więc wspomniana wcześniej *interpretacja*. Przy jej pomocy winniśmy formułować spójny system wartości, który będzie rzeczywistym punktem odniesienia w naszym życiu. Spełniwszy te warunki, możemy określać się jako osoby „moralnie odpowiedzialne” i uznawać nasze sądy za prawdziwe. Prawda, jak sam autor przyznaje, jest tutaj pozostawiona tylko jako swego rodzaju kantowska „idea regulatywna”. Zgodnie z koncepcją Dworkina, moglibyśmy zredukować zdanie „ten sąd jest prawdziwy” do zdania „ten sąd został sformułowany przez osobę moralnie odpowiedzialną”. Jednak, jego zdaniem, odbyłoby się to zbyt wysokim kosztem. Potrzebujemy pojęcia „prawdy”, aby motywowała nasze działania, aby chroniła nas przed niebezpiecznym i wręcz „degenerującym” sceptycyzmem.

Prawomocność interpretacji jako jedynej właściwej praktyki w odniesieniu do wartości Dworkin uzasadnia jeszcze, twierdząc, że są one pojęciami interpretacyjnymi, w odróżnieniu od pojęć kryterialnych. Następnie przechodzi do zarysowania swojej właściwej teorii moralnej.

Dokonując rozróżnienia na życie w dobry sposób (*living well*) i dobre życie (*good life*), wskazuje, że pierwsze jest naszym obowiązkiem, podczas gdy drugie jest celem, do którego powinniśmy dążyć, ale którego możemy nigdy nie osiągnąć z przyczyn od nas niezależnych. Przedmiotem naszych zainteresowań powinien być więc przede wszystkim pierwszy z tych dwóch punktów. „Ostateczna wartość naszego życia ma charakter przysłówkowy”⁹ stwierdza Dworkin. Jeśli *żyliśmy dobrze*, to nawet jeśli nie osiągnęliśmy *dobrego życia*, nasz czas na ziemi nie był zmarnowany. Czym jednak ma być „życie w sposób dobry”?

Dworkin, odpowiadając na to pytanie, wyjaśnia najpierw, dlaczego, jego zdaniem, należy zacząć od etyki i dopiero od niej przejść do moralności¹⁰. Według niego, jest to sposób, żeby stworzyć system w pełni zintegrowany, w którym wskazówki etyczne i nakazy moralne wzajemnie się uzasadniają, tworząc gęstą sieć powiązań – gdybyśmy mieli konstruować nasz projekt od drugiej strony, doprowadziłoby to do „wchłonięcia” etyki przez moralność i uznania, że życie w sposób dobry sprowadza się do wypełniania obowiązków względem innych. Tymczasem Dworkin pragnie podkreślić znaczenie naszych obowiązków względem nas samych. Konieczność ich zachowania wynika, jego zdaniem, z umieszczenia w sercu naszego systemu pojęcia ludzkiej godności. Przekonanie o wyjątkowej wadze tego pojęcia, któremu autor dawał już wyraz w swoich wcześniejszych książkach, odsyła nas nieuchronnie do filozofii moralnej Immanuela Kanta. Dworkin bezpośrednio odwołuje się do zasad wypracowanych przez królewieckiego filozofa, których prawomocność jest dla niego niekwestionowana i z których ma wynikać kształt jego systemu.

Godność, znajdująca się w centrum świata wartości, jest więc w książce *Justice for Hedgehogs* przede wszystkim źródłem dwóch zasad adresowanych do każdego człowieka: zasady „szacunku dla siebie samego” (*self-respect*) oraz zasady „autentyczności”. Ich przestrzeganie

8 Tamże, s. 101.

9 Tamże, s. 197.

10 Por. przytoczone wyżej rozróżnienie Dworkina na etykę i moralność.

ma nam, zdaniem autora, zapewnić życie w sposób dobry. Pełne urzeczywistnienie tych zasad wymaga jednak wyprowadzenia z nich dalszych wniosków o charakterze nie tylko etycznym („jak żyć”), ale również moralnym („jak postępować w stosunku do innych”) i politycznym („jakich zasad musi przestrzegać wspólnota polityczna”). Szacunek dla niezbywalnej wartości mojego życia może być, zdaniem Dworkina, uzasadniony tylko po kantowsku, to znaczy, jeśli jednocześnie uznaję, że taką samą wartość ma życie każdego innego człowieka – że godność jest wartością obiektywną i uniwersalną. Pragnąc przeżyć swoje życie dobrze, nie mogę więc zupełnie zamknąć się na potrzeby innych. Nie dbając o zachowanie należytej czci wobec godności życia drugiego człowieka, neguję bowiem godność mojego życia. Moje obowiązki względem innych ograniczone są jednak równie istotną zasadą autentyczności. Nakazuje ona, abym podążał za pewnym samodzielnie określonym projektem *mojego* życia – nie mogę w pełni poświęcić się innemu człowiekowi, gdyż w ten sposób zaneguję zarówno moją odpowiedzialność za moje życie, jak i odpowiedzialność tego drugiego człowieka za jego życie. Te same dwie zasady w nieco zmienionej formie obowiązują także w polityce, w przestrzeni zbiorowej działalności człowieka. Sprawiedliwe rządy muszą traktować obywateli z równą troską i szacunkiem – „pojmwować ich losy jako równie ważne i szanować ich odpowiedzialność za własne życie”¹¹. Godność człowieka, zdaniem Dworkina, musi więc zawsze być punktem odniesienia dla wszelkich form naszego działania.

W *Justice for Hedgehogs* uderza bardzo wyczuwalne przekonanie autora, że ma on pewne ważne zadanie do wykonania. Fakt, że była to ostatnia książka wydana za życia Dworkina, dodatkowo skłania nas do uznania jej za swoisty intelektualny testament amerykańskiego filozofa prawa. Dzieło oxfordzkiego profesora może oczywiście wzbudzać kontrowersje. Jako nieprzekonujące jawią się zwłaszcza fragmenty o rzekomo ostatecznym przekreśleniu zasadności stanowiska sceptycznego. To zagadnienie wydaje się dużo bardziej skomplikowane i rozwiązanie Dworkina raczej nie kończy kontrowersji. Dyskusyjne są także ustępy, w których można odnieść wrażenie, że autor za wszelką cenę, nawet kosztem najbardziej oczywistych intuicji, dąży do spójności swojego systemu. Jego przekonanie, że na gruncie polityki nie istnieje sprzeczność pomiędzy wolnością i równością, czy próba całkowitego zintegrowania prawa i moralności budzą wątpliwości, które nie zostają w pełni rozwiane. System Dworkina, mocno osadzony na fundamentach stworzonych przez filozofię praktyczną Kanta, może nie do końca przemawiać do osób niepoczuwających się do akceptacji dziedzictwa królewieckiego filozofa. Mimo to ambicja autora *Justice for Hedgehogs* do stworzenia całościowego i spójnego systemu, który powinien kierować działaniami w całym naszym życiu, jawi się jako coś wyjątkowego, odkąd „lis przejął władzę w filozoficznej literaturze”¹². Ronald Dworkin pragnie nas w swojej książce przekonać do wzięcia życia na poważnie, do obudzenia się z letargu, odrzucenia prostych rozwiązań i potraktowania moralności jako pewnego wyzwania, do poszukiwań najlepszego rozwiązania w trudnych przypadkach (*hard cases*) w miejsce dużo łatwiejszej konstatacji, że wszystkie decyzje mogą być równie dobre. W rzeczywistości postmetafizycznej, naznaczonej rewolucją nihilizmu i konsumpcjonizmu, autor chce stłumić w nas przekonanie, że „wszystko jedno, jak żyjemy”. Choć projekt ten może nasuwać liczne wątpliwości, to z pewnością warto się nad nim zatrzymać.

Michał Dorociak

11 R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, dz. cyt., s. 330.

12 Tamże, s. 2.

Usystematyzowana niesystemowość filozofii sumienia

Sebastian Gałęcki, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków, Universitas 2012

Dnia 18 kwietnia roku 1521 w sali sejmowej w Wormacji cesarz Karol I, elektorowie oraz część stanów niemieckich spotkali się w celu przesłuchania autora niezliczonych pism i druków ulotnych, które od czterech lat w huraganowym tempie obiegały Europę – oskarżonego o herezję mnicha augustiańskiego z Wittenbergi, Marcina Lutra. Ten, zapytany poprzedniego dnia przez prowadzącego zebranie Ecka, urzędnika arcybiskupa Trewiru, czy chce bronić wszystkich swoich dzieł, czy niektóre z nich odrzucić, poprosił już o jeden dzień namysłu, więc Eck mógł oczekiwać rozstrzygającej sprawę reakcji, kiedy przypierał Lutra do muru.

Skoro więc Wasza Wysokość i wy, panowie, żądacie prostej odpowiedzi, odpowiem nie pokazując pazurów ni zębów – jeśli nie zostaną przekonany na podstawie Pisma Świętego i zdrowego rozsądku – nie przyjmuję autorytetu papieży i soborów, bowiem przeczyli oni sobie wzajemnie – moje sumienie jest niewolnikiem Słowa Bożego, nie mogę niczego odwołać i niczego nie odwołuję, bowiem postępować przeciwko sumieniu nie jest ani słuszne, ani bezpieczne.

Drukarze rozprowadzający relację z przesłuchania szybko uzupełnili tę kwestię o legendarne: „*Hier stehe ich, kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!*”. Choć dodaje ono wydarzeniu dramaturgii, nie wnosi nic treściowo nowego do zanotowanych słów Lutra. Nie odmawia on wyrzeczenia się swoich twierdzeń z żadnego innego powodu, jak dlatego, że jego sumienie na to nie pozwala. Może dyskutować na temat swoich ksiąg, ale nie ze swoim sumieniem, które go wiąże. Oto najwyższy autorytet, przeciw któremu nie można wystąpić, tak jak można odrzucić Ojców, sobory i papieża, nawet za cenę śmierci lub rozłamu.

Wglądu w kategorię sumienia z pomocą aparatury innego konwertyty, Johna Henry'ego Newmana, szuka *Spór o sumienie*, książka Sebastiana Gałęckiego, z której bije przekonanie, że ukazuje się przy takich warunkach i w takim czasie, które uzasadniają jej miejsce na mapie polskiej literatury filozoficznej. Trwa u nas duże zainteresowanie postacią Newmana, jednak chociaż wydawane są jego teksty i wspominane jego *gesta*, to jako filozof pozostaje nieznanym (*Spór o sumienie*, s. 114). Kluczowe dla jego filozofii moralności pojęcie sumienia – jak twierdzi autor – jest dziś oplecione licznymi nieporozumieniami, dlatego tym bardziej potrzebne jest współczesne przemyślenie syntetyzującej wizji angielskiego kardynała.

Podtytuł książki, *Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, w zupełności odpowiada zamysłowi jej kompozycji. Środkowa część poświęcona jest rekonstrukcji teorii etycznej Newmana. Poprzedzając ją pierwszą część stanowi katalog koncepcji sumienia, jakie wyłaniały się w historii filozofii przed Newmanem. Trzeci, ostatni rozdział książki, jest poświęcony recepcji nauki moralnej Newmana, jej relacji względem ortodoksji katolickiej dotyczącej sumienia, wypowiedzianej zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, oraz aktualności

przedstawionego pojęcia sumienia i jego możliwym zastosowaniem we współczesnych sporach etycznych. Wypada nam pójść drogą wskazaną przez autora.

Sebastian Gałęcki na wstępie wskazuje, że kategoria sumienia jest obecna w języku potocznej moralności oraz w języku prawnym pod postacią „klauzuli sumienia” czy „wolności sumienia”, jednak stosowana jest w sposób nieuporządkowany, co miałoby być następstwem faktu, że brakuje dziś filozoficznej refleksji nad istotą sumienia. Przystępując do przeglądu historycznych ujęć sumienia poprzedzających działalność Newmana, autor wymienia kilka współczesnych systematykacji nauki o sumieniu i podejmuje jedną z nich, klasyfikującą koncepcje sumienia według dominującej władzy człowieka, będącej zasadą rozstrzygnięć sumienia. Teorie synejdezjologiczne (od gr. *syneidos* – „wspólny ogląd” lub „wspólna wiedza” – pojęcia wskazywanego przez autora jako analogiczne do łac. *conscientia*) dzieli zatem na racjonalistyczne, woluntarystyczne i emotywistyczne.

Decyzja Gałęckiego jest zrozumiała, ponieważ taki podział służy późniejszemu wyeksponowaniu nauki Newmana jako *via media*, łączącej elementy dotychczasowych prądów w teorii sumienia i starającej się wyminąć stare spory. Ten efekt nie zostałby osiągnięty w pełni, gdyby przyjąć taką systematykę tradycji synejdezjologicznych, której jedną z klas byłyby teorie chrześcijańskie – do których nauka Newmana należy. Być może historia filozofii pokazuje, że rozróżnienie na koncepcje chrześcijańskie i pozostałe jest możliwe dopiero z pozycji postsekularnych, a drogę rozwoju namysłu nad sumieniem wyznaczają inne opozycje, ale *Spór o sumienie* nie podejmuje tego pytania.

Zarys teorii synejdezjologicznych w części pierwszej nie ma ambicji być czymś innym niż katalogiem, historyczno-filozoficznym tłem. Temat źródeł myśli Newmana jest krótko poruszony i rozstrzygnięty na początku rozdziału drugiego, gdzie wskazuje się konteksty brytyjskiego empiryzmu i tradycji anglikańskiej, zakorzenionych w angielskiej, jurystycznej teorii *common sense*, Ojców Kościoła (choć kluczowe tutaj pisma św. Pawła pojawiają się dopiero w końcowych partiach książki, s. 365-371) oraz tomizmu (zglobionego jednak przez Newmana dopiero pod koniec życia). Różnorodne pozycje wymieniane w części pierwszej być może znalazłyby się w ściślejszym związku z tematem książki, gdyby pogłębiony został ich wymiar dynamiczny, diachroniczny, dzięki czemu stałyby się jaśniejsze, jakie przemiany historii myśli zadecydowały o intelektualnym kontekście pracy Newmana.

W tym miejscu należy krótko wspomnieć o wartości merytorycznej „synchronicznego”, historyczno-filozoficznego wymiaru książki. Szczegółowe śledztwo, jak w danym tekście zdania wiążą się ze zdaniem i wytykanie najmniejszych napotkanych błędów jest niebezpiecznie bliskie złej woli, jednak należy zasygnalizować, że niestety rekonstrukcje tez filozoficznych w *Sporze o sumienie* – oczywiście tylko szkicowe – nierzadko przetkane są nieścisłościami. Trzy przykłady dadzą o tym dobre pojęcie. *Phronesis* przedstawione jest jako osobna władza (s. 22-24), chociaż w języku Arystotelesa funkcjonuje jako cnota; dlatego nie można wskazać w nim zaczątków sumienia, jako *źródła* sądów *odrębnego* od sylogizmu praktycznego, czyli aktów chcenia-namysłu-działania. W krótkiej wzmiance o Heglu następuje pomieszenie dialektyki dziejów, w uproszczeniu zreferowanej jako „ruch od skrajności do skrajności”, z teorią etyczną i mylnie przeciwstawienie jej arystotelesko-chrześcijańskiemu ideałowi „złotego środka” (s. 306). Tezy Freuda są ironicznie pominięte milczeniem i pozostawione do osądu czytelnika, chociaż stanowią one korzeń bardzo silnego współczesnego rozumienia sumienia i jego źródeł jako innych niż Boskich, bo społecznych lub psychologicznych (s. 427).

Rekonstrukcja synejdezjologii samego Newmana, której poświęcona jest część druga książki, odbywa się w trzech krokach. Na początku mamy opis epistemologii i odpowiadającej jej antropologii Newmana. Punktem wyjścia jest krytyka oświeceniowej wizji prymatu rozumu, który miałby wyznaczać granice tego, co poznawalne. Z całą pewnością to w opozycji do niej kształtowała się myśl bohatera *Sporu o sumienie*: „oddzielenie sumienia od rozumu, wyraźnie widoczne w etyce J.H. Newmana, jest nie tyle pozytywnym wkładem jego filozofii do historii etyki, co raczej reakcją na uzurpację przez oświeceniowy rozum (...) domeny dawniej należącej do jurysdykcji sumienia” (s. 138). Moralności i wierze rozum pomaga, ale nie jest ich wyłącznym arbitrem, ponieważ znajdujemy w człowieku inne władze i inne źródła ruchów myśli.

Gałecki przechodzi do charakterystyki tych władz, których opis przedstawiał Newman, a są to (oprócz rozumu): wola, zmysły, intuicja, emocje i uczucia, wyobrażenia oraz pamięć, pomiędzy którymi najgodniejsze miejsce pośród władz poznawczych w sferze moralności zajmuje sumienie. Należy trafnie odczytać intencje autora, kiedy stosuje pojęcie „władz poznawczych” na określenie owych źródeł aktów wewnętrznych człowieka, których systematycznego ujęcia sam Newman chyba nie przedstawił. Pomocne jest tu pojęcie *assent*, asercji oraz rozróżnienie pomiędzy *certainity* i *certitude*, które Gałecki prezentuje w dalszej części rozdziału. Rozum spekulatywny („eksplikatywny”, „zlogiczowany”) może dawać pewność (*certainity*) na pewnym obszarze rzeczy, do których niesprzeczności lub konieczności możemy dojść jego mocą. Natomiast poza rozumem roztacza się wielki pejzaż doświadczeń, przeżyć i sądów ludzkich, które wikłają osobę w świat pełen niejasności, w obrębie którego uzyskać możemy jedynie poczucie pewności (*certitude*) jako podstawę do działania. Dróg, jakimi człowiek poszukuje owych punktów oparcia w świecie – wciąż niedoskonałych, ale starających się przewyciężyć wyłaniający się po odrzuceniu naczelnej roli poznawczej rozumu Hume’owski sceptycyzm – jest wiele, a pewną ich analizę przeprowadza Newman w *Grammar of Assent* (pol. tłum. *Logika wiary*); tę rekonstruuje z kolei *Spór o sumienie*. Kręgosłup tych twierdzeń stanowi idea, że udział w generowaniu przyświadczeń, przekonania, asercji, wszelkich przedstawień, które gotowiśmy uznać za własne, mają wszystkie instrumenty, jakie człowiek w sobie znajduje. W tym sensie osoba poznaje „całą sobą”, każdą swoją „władzę” w jej właściwych granicach, co Gałecki nazywa holistyczną wizją człowieka.

Sumienie jest koronną instancją wewnętrznych aktów umysłowych człowieka, co objawia się między innymi w jego podwójnym obliczu: aspekcie teoretycznym (jako *moral sense*) i praktycznym (*sense of duty*). Zadaniem sumienia jest rozpoznawać, co dobre i co złe dla danej osoby, ale również prowadzić do działania, dodając do poznanego formę imperatywu i wiążąc wolę obowiązkiem. Skomplikowana jest relacja sumienia do rozumu, bo choć sumienie „nie jest formą rozumowania” (s. 234), a raczej wykorzystuje dane płynące z pozostałych władz, to w jakiś sposób musi pomiędzy nimi *rozsądzać*, *ważyć* je i wybierać spośród możliwych sposobów postępowania. Gałecki wielokrotnie podkreśla, że sumienie u Newmana jest czymś fundamentalnie różnym od rozumu, ale kiedy ten w *Liście do Księcia Norfolk* podpisuje się pod Tomaszową definicją sumienia jako „dyktatu rozsądku”, pozostawia kwestię jako problematyczną, podsumowując sprawę sformułowaniem, że rozum „asystuje” sumieniu (s. 241).

Towarzyszy mu – wspólnie z innymi władzami – również w procesie formowania sumienia, czemu Gałecki poświęca sporo miejsca. To bardzo ważne zagadnienie, które skądinąd musi koniecznie pojawić się jako przeciwwaga dla uniknięcia autonomizacji

sumienia, znajduje ciekawe rozwiązanie u Newmana przedstawionego w *Sporze o sumienie*. Otóż ze względu na hegemoniczność sumienia pośród moralnych władz poznawczych, zwyczajne recepty formowania sumienia, jak edukacja czy posłuszeństwo autorytetowi, okazują się niewystarczające, a najlepszą metodą ozdrowienia ludzkiego sumienia jest samo wsłuchiwanie się w jego głos i postępowanie z nim w zgodzie. Ani Newman, ani Gałęcki nie podejmują się rozproszenia mroków spowijających tę tezę – ich możliwości są zresztą ograniczone, skoro podnoszą ją poza narzucającym się tutaj kontekstem teologicznym, w *Sporze o sumienie* celowo wyodrębnionym i odsuniętym na drugi plan.

Być może tutaj warto powiedzieć, że w książce *Spór o sumienie*, w całości poświęconej szczegółowym odslonom kwestii sumienia, niewiele czytelnik napotyka sporu. W warstwie stylistycznej autor nie kryje się ze swoim uznaniem dla filozofii i postaci kardynała Newmana, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że ma ono wpływ również na zminimalizowanie do niezbędnej konieczności krytycznego aspektu książki. *Sed contra* zajmuje siedem stron (s. 423-430), z których – zrozumiałym, dobrym scholastycznym zwyczajem – więcej miejsca poświęca się odpowiedziom – chociaż forma artykułu przewiduje umieszczenie zarzutów raczej na początku niż na końcu tekstu. Również w rekonstrukcyjnym trzonie książki nie napotykamy zorganizowanej krytyki oferowanych twierdzeń, poza nieregularnie rozsianymi, szczegółowymi pytaniami badawczymi, wspomagającymi interpretację mniej jasnych lub bardziej kontrowersyjnych zagadnień. Nauka Newmana jest przedstawiona jako spójna (choć gdzie indziej ten przyznaje się, że jego filozofia jest raczej zbiorem refleksji niż próbą ich systematycznego ujęcia, s. 416-417), a spór leży raczej na zewnątrz książki, która dąży do zajęcia możliwie jednolitego stanowiska przeciw skrajnie racjonalistycznym, skrajnie woluntarystycznym oraz agnostycznym pozycjom synejdezjologicznym.

Dlatego kwestia relacji pomiędzy rozumem a sumieniem pozostaje problematyczna, chociaż wydaje się, że możliwa do rozwiązania, jeśli weźmie się w nawias historyczne uwarunkowania filozofii Newmana, co wymaga jednak właśnie ujęcia krytycznego oraz przygotowania na gruncie historii filozofii. Powiedzieliśmy już, że Newman pisał w kontrze do wizji zracjonalizowanej moralności, jednak ograniczenia, jakie narzuca jego XIX-wieczna sytuacja polemiczna, nie są w książce widoczne. Racjonalizm oświeceniowy jest w *Sporze o sumienie* przedstawiany nie w pełni sprawiedliwie, referowany za pomocą kilku niespecjalistycznych dla tego problemu opracowań (przede wszystkim Jana Kłosa), powielających łatwą krytykę nierealizowalnego ideału zagarniającej wszystko naukowości, który skutkował oświeceniową wizją osoby jako „konglomeratu (...) nieuporządkowanych, chaotycznie wymieszanych elementów, pomiędzy którymi panowała walka” (s. 149). Istnieje różnica pomiędzy rozumem „zgeometryzowanym”, „suchą logiką”, stanowiącym skrajną próbę poznania niepowątpiewalnego, a przykładowo rozumem tradycji tomistycznej, poznającym świat zawsze z domieszką błędu i zawsze w jakiejś formie obecnym przy ważeniu racji. Takie pojęcie rozumu nie jest sprzeczne z koncepcją Newmana, lecz na gruncie ujęcia Gałęckiego nie jest możliwe dostrzeżenie tego. Jeśli dołączyć do tego ciekawą teologiczną koncepcję sumienia jako „echa głosu Boga” zamiast „głosu Boga” (s. 283), a więc sumienia, w którym znajduje odbicie formalna apodyktyczność Słowa Bożego zobowiązującego do działania, a niekoniecznie jego treść, trafimy (lub powrócimy) na trop tomistycznej definicji sumienia jako „dyktatu rozsądku”.

Sposób, w jaki Newman, a za nim Gałęcki, definiuje przeciwnika w niektórych swoich na pół publicystycznych tekstach, osłabia możliwość zastosowania zdobyczy *Sporu o sumienie*

we współczesnej debacie etycznej, ponieważ należy się spodziewać, że problemy i wiedza dyskutantów różnią się względem sytuacji XIX wieku. Zresztą ilość poświęconego temu miejsca (s. 431-435) nie zapowiada rozstrzygnięcia. Na obszarze recepcji bardzo dobrze zaznaczona jest jednak ciągłość pomiędzy koncepcją Newmana a współczesną nauką Kościoła na temat sumienia wyrażaną w dokumentach *Vaticanum II* oraz publikacjach papieskich. Sebastian Gałecki z dużą mocą podkreśla prymat instancji moralnej sumienia, którego nieusłuchanie jest grzechem – nawet jeśli sprzeciwia się głosowi Kościoła – ale które jednocześnie może się mylić.

Gdybym miał sprowadzić religię do toastów po obiedzie (choć z pewnością nie o to chodzi), wypiłbym, rzecz jasna, za papieża, ale jeśli można – jednak najpierw za sumienie, a za papieża później.

W tym słynnym cytacie z *Listu do księcia Norfolk* nie dziwi waga, jaką przyznaje się sumieniu – na taką propozycję Newmana z całą pewnością chętnie przystałby Marcin Luter kilka wieków wcześniej. Uderzające jest raczej wysokie miejsce, jakie przyznaje się papieżowi. Oczywiście i on może się mylić – tak jak sumienie – ale dla katolika stanowi gwarant istnienia depozytu nauki nieomyślnej, w której świetle sumienie powinno być formowane i która powinna odnosić do konieczności ciągłego poszukiwania prawdy. Nauka Newmana celuje w sam środek napięcia pomiędzy omylnym poznaniem a wiążącym sumieniem, ale to, czy Newman był istotnie filozofem, o którego myśli można pisać systematyzujące opracowania, pozostaje w świetle *Sporu o sumienie* nierozstrzygnięte.

Maciej Szumowski