

Sidgwick wiecznie żywy?

Proceedings of the British Academy.
Henry Sidgwick, red. R. Harrison,
Oxford 2001, ss. 122.

Setna rocznica śmierci Henry Sidgwicka stała się dla Akademii Brytyjskiej okazją do zorganizowania jednodniowej konferencji, poświęconej postaci i dorobkowi tego zmarłego w 1900 roku wybitnego przedstawiciela angielskiej filozofii praktycznej. Przedstawione w jej trakcie referaty, wygłoszone przez wybitnych brytyjskich znawców utilitaryzmu, zostały wydane w 2001 roku. Zbiór składa się z trzech części: każda zawiera artykuł wiodący, po którym następuje krótki komentarz innego autora. Pierwszy i najdłuższy artykuł, napisany przez Stefana Colliniego omawia sylwetkę Sidgwicka, dwa pozostałe, autorstwa Johna Skorupskiego i Harrison Rossa, dotyczą myśli autora *Methods of Ethics*. Redaktorem zbioru jest Ross Harrison. Taki plan konferencji, jak pisze redaktor stanowiącego jej owoc tomu, jest wynikiem bliskiego skądinąd samemu Sidgwickowi przekonania, że „[...] myślenie o działaniu i działanie pod wpływem namysłu powinno coś ze sobą łączyć. [...] studia nad filozofem [zajmującym się] praktyką powinny być studiami zarówno nad myślą i praktyką — tak, by historia i filozofia objaśniały się nawzajem¹.

Zbiór otwiera artykuł Stefana Colliniego, zawierający analizę działalności Sidgwicka jako przedstawiciela elity intelektualnej społeczeństwa angielskiego epoki wiktoriańskiej². Omawia w nim przekonania Sidgwicka na temat właściwego miejsca filozofii praktycznej w życiu umysłowym społeczeństwa. Sidgwick był przekonany, że etyka jest dziedziną, którą powinni uprawiać przede wszystkim profesjonalni filozofowie, i nie zakładał, że nawet po wykształconej publiczności należy spodziewać się osiągnięcia zadowalającego stopnia biegłości w posługiwaniu się metodą analizy filozoficznej. Konsekwencją tych przekonań była nieufność wobec demokratyzującego się w czasach Sidgwicka życia politycznego, w którym dostrzegał tendencję do demagogii. Pogląd dotyczący statusu etyki przekładał się na postrzeganie roli uniwersytetu w społeczeństwie: ochrona autonomii uniwersytetu była celem drogim Sidgwickowi przez całą jego karierę akademicką. Jak zauważa Collini, urzeczywistnianie tego ideału niosło ze sobą różne treści: w latach 60. celem była obrona badań przed ingerencjami Kościoła Anglikańskiego i zakusami polityków, w latach 90. natomiast autonomia uniwersytetu oznaczała dla wielu — w tym dla Sidgwicka — powstrzymanie się od zabierania głosu w debatach publicznych³. Tej ostatniej zasady Sidgwick trzymał się bardzo konsekwentnie — poza opiniami w sprawach ściśle związanych z funkcjonowaniem uniwersytetu, nie udzielał się

¹ R. Harrison, *Introduction* [w:] *Proceedings of the British Academy. Henry Sidgwick*, ed. R. Harrison, Oxford 2001, s. 3.

² S. Collini, *Sidgwick as Philosopher, Professor and Public Moralist*, [w:] *Proceedings...*, s. 9–49. Stefan Collini jest profesorem historii kultury umysłowej [*Intellectual History*] i literatury angielskiej w Cambridge.

³ Zob. tamże, s. 22.

na łamach prasy. Nawet wojna burska, która skłoniła część jego uniwersyteckich kolegów do publicznego zmanifestowania swojego sprzeciwu wobec polityki rządu, i która — jak wiadomo z korespondencji prywatnej — budziła żywy sprzeciw samego Sidgwicka, nie zmieniła nic w jego postawie⁴. Cóż więc pozostawało moralistom, poza prowadzeniem pracy naukowej? Filozofowie powinni zajmować się umacnianiem *ducha sprawiedliwości* przejawiającego się zwłaszcza w bezstronnej analizie sporów, które mogą wybuchnąć w społeczeństwie — dzięki temu powinno być możliwe zapobieganie wybuchom konfliktów⁵.

Nie oznacza to jednak, że Sidgwick w ogóle nie angażował się społecznie: robił to po prostu jedynie w kręgu starannie dobranej publiczności. Szczególnie ważną dziedziną jego aktywności był uniwersytet jako instytucja, której przyszyły kształt stanowił przedmiot jego publicznych wystąpień. Sidgwick brał udział w pracach wielu klubów naukowych, wygłaszając prelekcje, pisząc do periodyków, założył również czasopismo „Mind”. W latach 90. czterokrotnie był członkiem lub ekspertem komisji królewskich, ciał doradczych powoływanych w trakcie przygotowywania projektów ustaw. Dwie z nich zajmowały się edukacją, a pozostałe dwie kwestiami podatkowymi. Jako ciekawostkę można przytoczyć sugestię Sidgwicka, by znieść obowiązek zdawania egzaminu z greki i łaciny dla kandydatów pragnących studiować w Cambridge. Innym postulatem głoszonym przez Sidgwicka było dopuszczenie kobiet do edukacji na poziomie uniwersyteckim — sprawa, której wraz z żoną poświęcił wiele energii.

Ze względu na brak miejsca, profesor Collini mógł w swoim, skądinąd bogatym w cenne informacje artykule, jedynie zasygnalizować pewne osobliwości postawy Sidgwicka — i wielu innych wiktoriańskich intelektualistów — na tle przemian, jakie zachodziły w życiu intelektualnym Europy kontynentalnej, w szczególności w Niemczech i Francji. Szkoda, że w następującej po artykule głównej sekcji pierwszej replice autorstwa Jonathana Rée nie podjęto szerzej tej kwestii, lecz powtórzono jedynie twierdzenia, które pojawiły się już wcześniej⁶. Okres aktywności uniwersyteckiej Sidgwicka to przecież czas narodzin i dynamicznego rozwoju socjologii, a więc pojawienie się zupełnie nowej perspektywy w dyskusji o moralności i jej roli w życiu społecznym. Zasugerowane przez Colliniego porównanie Sidgwicka z Emilem Durkheimem⁷ mogłoby być asumptem do postawienia pytania, czy wizja roli etyka, którą proponował Sidgwick, była możliwa do utrzymania w dobie rozwoju nauk empirycznych. Uwagę czytelników recenzowanego zbioru warto zwrócić zwłaszcza na pozytywne oceny walorów językowych pism Sidgwicka, który zyskał opinię autora wyjątkowo nudnego, na co prawdopodobnie wpłynęła dysproporcja między doniosłością dzieła Sidgwicka a przyjętym przez niego sposobem prezentacji.

Na drugą część zbioru składa się artykuł Johna Skorupskiego *Three Methods and a Dualism*⁸ oraz komentarz Onory O'Neill⁹. Pierwszą część artykułu Skorupskiego stanowi rekonstrukcja tezy Sidgwicka dotyczącej dualizmu rozumu praktycznego: omówiono myślenie odwołujące się do bezstronności (*the impartialist's thought*) i do egoizmu. Właściwym celem autora jest zaproponowanie sposobu przezwyciężenia dualizmu, nad którego istnieniem Sidgwick ubolewał. Propozycja Skorupskiego jest następująca: jeśli rozum praktyczny

⁴ Zob. tamże, s. 40–41.

⁵ Zob. tamże, s. 26–28.

⁶ J. Rée, *Ethics, Utilitarianism and Positive Boredom* [w:] *Proceedings...*, s. 51–57.

⁷ Tamże, s. 23.

⁸ J. Skorupski, *Three Methods and a Dualism* [w:] *Proceedings...*, s. 61–81. Przekład w niniejszym tomie *Etyki*.

⁹ O. O'Neill, *Sidgwick on Practical Reason* [w:] *Proceedings...*, s. 83–89.

pojmować jako władzę tylko racjonalnego rozstrzygnięcia dylematów moralnych, to nie możemy się spodziewać, że dostarczy on nam wystarczającego uzasadnienia dla działania. Szukając takiego uzasadnienia musimy uwzględnić emocje, których nie bierze pod uwagę czysty rozum praktyczny — definiowany jako „władza, która pozwala nam rozpoznać racje [działania] niezależnie od naszej zdolności odczuwania emocji, i tym samym, [niezależnie od naszej zdolności] do rozpoznania, czym emocje są”¹⁰. W zamian proponuje się Zasadę Odczuwania i Skłonności [*Feeling/Disposition Principle*]. Skorupski podje jedynie jej ostensywną definicję — charakteryzuje ją poprzez przykłady jej zastosowania. Można się zastanawiać, czy sama nazwa jest dobra, chodzi bowiem raczej o umiejętność racjonalnej analizy uczuć, czy też stosowanie hermeneutyki uczuć¹¹: w sytuacji, kiedy musimy podjąć decyzję, jak postąpić, powinniśmy dokonać analizy naszych emocji, by stwierdzić, do jakiego działania nas skłaniają. To odczuwana emocja lub żywione uczucie jest właściwym powodem podjęcia działania. Same emocje nie czynią jednak jeszcze działania słusznym. Ich odczuwanie jest, co prawda pewnym faktem, jednak poza rozpoznaniem emocji zadaniem podmiotu jest ich racjonalna ocena. Nie chodzi przy tym o racjonalność ze względu na jakiś zamierzony cel, ale o racjonalność uczucia czy też emocji jako takiej: znowu, wyjaśnienie pojawia się w postaci przykładu. Uczucie wdzięczności jest uzasadnione [*reasonable*], jeśli pojawia się w reakcji na wyświadczoną nam przysługę, a nie kiedy pojawia się spontanicznie, bez związku z tym, co nam wyświadczono¹². W razie konfliktu uczuć, które miałyby stanowić racje do działania dla różnych podmiotów Skorupski proponuje uznać zasadę bezstronności za kryterium umożliwiające podjęcie racjonalnej decyzji¹³. Niestety, propozycja ta nie jest poparta żadną argumentacją. Zasada egoizmu zostaje tym samym zdegradowana do roli jednej z wielu możliwych racji działania, zgodnych z zaproponowaną przez Skorupskiego Zasadą Uczuć/Sklonności — znosi się tym samym dualizm zasady egoizmu i bezstronności. Choć Skorupski myśli tej nie wyraża wprost, można domniemywać, że egoizm uznaje za rodzaj pragnienia — a każdym razie klasyfikuje jako jeden z możliwych przedmiotów, wobec którego można zastosować metodę hermeneutyki emocji.

Poza postulatem oceny każdej sytuacji z uniwersalnego punktu widzenia, w przypadku konfliktu pragnień pomocne ma być także doznawane przez wszystkich uczucie, że jakiś czyn zasługuje na naganę — jest ono instancją, która pozwala nam wyeliminować pewne propozycje działań. To szczególne uczucie nagany samo jednak nie jest bezstronne, ale poddaje się korekcie rozumu, który działa zgodnie z Zasadą Bezstronności. Ostatecznie zamiast uznać, że zasada egoizmu i zasada bezstronności, które mają swoje źródło w czystym rozumie praktycznym, są jedynym źródłem racji uzasadniających działanie, powinniśmy zaakceptować wielość racji działania, które są pierwotne, a więc nie da się wskazać ich źródła.

Następujący po artykule Skorupskiego komentarz Onory O’Neill zawiera przede wszystkim sprostowania merytorycznych nieścisłości, które popełnił Skorupski w rekonstrukcji stanowiska Sidgwicka. Najważniejszą kwestią dla O’Neill jest problem trafności interpretacji Kanta, dokonanej przez Sidgwicka i przyjętej bez zastrzeżeń przez Skorupskiego. Przypomnijmy za O’Neill formułę, która według Sidgwicka jest kwintesencją etyki Kanta: „cokolwiek jest słuszne dla mnie, musi być słuszne także dla wszystkich osób, które znajdują się w podobnych okolicznościach”¹⁴.

¹⁰ J. Skorupski, dz. cyt., s.75.

¹¹ Tamże, s. 74–75.

¹² Zob. tamże, s. 75–76.

¹³ Zob. tamże, s. 77–78.

¹⁴ Tamże, s. 86.

O'Neill twierdzi, że takie odczytanie pryncypium rozumu praktycznego sprowadza je do prostej zasady generalizacji reguł działania, czyli zgody na to, że dana empirycznie reguła działania będzie dotyczyć tak samo mnie jak i wszystkich innych osób. Kantowi tymczasem chodzi o uniwersalność zasad: imperatyw kategoryczny zawiera pytanie, czy *możemy chcieć*, żeby pewna reguła działania była przestrzegana przez wszystkie podmioty¹⁵.

Problem zdaje się jednak leżeć dużo głębiej, choć nie ma tu miejsce na rozwijanie interesującego i skądinąd ważnego wątku trafności interpretacji Kanta podanej przez Sidgwicka. Trudności wskazanej przez O'Neill nie da się omówić bez wprowadzenia rozróżnienia natury fenomenalnej i noumenalnej. Tylko przez odwołanie się do pojęcia idei praktycznej można wyjaśnić, dlaczego w przypadku Kanta mówić należy o uniwersalnym pryncypium rozumu praktycznego, a nie tylko o metodzie generalizacji przestrzeganych przez działające podmioty reguł. W szczególności uwzględnienie natury noumenalnej uchroniłoby Skorupskiego od powtarzania zaskakującego dla uważnych czytelników Kanta stwierdzenia, jakoby w koncepcji moralności tego ostatniego można było szukać argumentów na rzecz zasady egoizmu¹⁶.

Trzecia i ostatnia część zbioru zaczyna się od artykułu Rossa Harrisona¹⁷. Tytuł pracy, *The Sanctions of Utilitarianism*, jest jednocześnie tytułem ostatniego rozdziału pierwszego wydania *The Methods of Ethic* Sidgwicka. Harrison podkreśla, że właśnie pierwsze wydanie kończy się tezą o niemożliwości racjonalnego ugruntowania pojęcia obowiązku moralnego, zawartą w tymże rozdziale. W drugim wydaniu rozdział został zmieniony i opatrzony innym tytułem¹⁸. Zagadnienie sankcji związane jest przede wszystkim z nazwiskiem Benthama oraz Milla, trudno natomiast uznać ten temat za ważny dla Sidgwicka. Harrison omawia przedstawioną przez Sidgwicka krytykę rozwiązania problemu sankcji w myśli Benthama i Milla oraz opracowanie tegoż zagadnienia przez samego Sidgwicka. Dzięki temu może następnie podjąć polemikę z tezą Sidgwicka o istnieniu dualizmu czystego rozumu praktycznego posługując się właśnie pojęciem sankcji.

Harrison proponuje dwa własne rozwiązania problemu dualizmu rozumu praktycznego. Pierwsze z nich polega na zinterpretowaniu myśli moralnej Sidgwicka jako konsekwencjonalizmu: nie ma znaczenia, na jakiej podstawie zostało podjęte pewne działanie, czy doprowadziło do niego myślenie w kategoriach dobra własnego czy myślenie zorientowane uniwersalistycznie, decydujące znaczenie ma to, czy doprowadziło do urzeczywistnienia pewnego dobra. To, że działanie wynika z naszego egoizmu nie zmienia nic w tym, że ostatecznie urzeczywistnia ono dobro, które jest uniwersalne — tak jak chłopiec rysujący kółka na plaży urzeczywistnia na swój indywidualny sposób to, co zawiera się w idei koła, by przytoczyć za Harrisonem platoński przykład¹⁹. Takie rozwiązanie problemu dualizmu rozumu praktycznego, jako zbyt upraszczające sprawę, nie zadawała jednak Harrisona. Proponuje zatem inne: możliwość konfliktu myślenia egoistycznego i uniwersalnego na obszarze filozofii praktycznej nie jest problemem, wystarczy, że zasady te nie wykluczają się na poziomie teorii, nie okazują się sprzeczne w absolutnym sensie. Możliwość konfliktu między tymi dwoma sposobami myślenia w praktyce jest jedynie dowodem na to, że nie żyjemy w najlepszym z możliwych światów²⁰.

¹⁵ Zob. tamże, s. 86–87.

¹⁶ Zob. tamże, s. 68.

¹⁷ R. Harrison, *The Sanctions of Utilitarianism* [w:] *Proceedings...*, s. 93–116. Ross Harrison jest wykładowcą filozofii w Cambridge.

¹⁸ Zob. tamże, s. 93–94.

¹⁹ Zob. tamże, s. 110–112.

²⁰ Zob. tamże, s. 114.

Konflikt obu zasad określających ludzkie działanie nie jest konieczny, podkreśla Harrison, niedoskonałość naszego świata dopuszcza rozbieżność między nimi. Indywidualny punkt widzenia, będący wyrazem egoistycznego dążenia do osiągnięcia własnego szczęścia, jest środkiem, dzięki któremu człowiek w ogóle jest skłonny podjąć działanie, prowadzące koniec końców do dobra uniwersalnego, które jest celem ostatecznym. Dzięki przyjęciu perspektywy racjonalnego egoisty w ogóle dążymy do osiągnięcia dobra, przyjęcie perspektywy uniwersalnej rodzi nowe pytanie: jak dobro, które jest celem działania, powinno zostać rozdzielone pomiędzy osoby, które mogą dotknąć skutki tego działania — innymi słowy: kto ma odnieść korzyść? Obydwie perspektywy są racjonalne, są zatem źródłem racjonalnie określonej motywacji i choć mogą pozostawać ze sobą w konflikcie przy podejmowaniu działania przez pewien podmiot, nie jest to dowodem na stwierdzaną przez Sidgwicka w zakończeniu pierwszego wydania *The Methods of Ethics* porażkę filozofii moralnej — konkluduje Harrison²¹. Komentarz do artykułu Harrisona, napisany przez Rogera Crispa, możemy uznać za głos poparcia dla Harrisona, pomimo pesymizmu Sidgwicka²².

Prezentowany zbiór tekstów jest dowodem na żywotność myśli Sidgwicka: inspiruje polemiki, wskazuje na dylematy, które — bez względu na to, co sam Sidgwick sądził na temat określania go mianem utylitysty — są nadal tematem sporów. Szczególnie cenny jest artykuł Rossa Harrisona, poruszający problematykę sankcji w utylityzmie — nie jest to pierwszoplanowy temat w myśli Sidgwicka, ale praca Harrisona pozwala wyodrębnić tę kwestię, i można ją uznać za zachętę, by poświęcić temu zagadnieniu więcej uwagi. Można tylko żałować, że całe przedsięwzięcie miało tak ograniczony zakres — być może warto byłoby zaprosić na drugi dzień konferencji gości spoza Anglii. Sidgwick nie jest przecież myślicielem lokalnym, spojrzenie inne niż angielskie — a nawet anglosaskie — pozwoliłoby odczytać myśl Sidgwicka przez pryzmat wielości tradycji filozoficznych, odkryć jeszcze inne jej aspekty.

Joanna Miksa
Uniwersytet Łódzki

²¹ Tamże, s. 112–116.

²² R. Crisp, *Sanctions in Bentham, Mill and Sidgwick* [w:] *Proceedings...*, s. 117–122. Roger Crisp jest fellow w St. Anne's College w Oxfordzie.

Manifest kognitywistycznego religioznawstwa

Daniel Dennett, *Odczarowanie*, przeł.
Barbara Stanosz, Warszawa, PIW
2008, s. 480.

Odczarowanie (*Breaking the Spell*) to bodaj najbardziej przystępna książka Daniela Dennetta, znanego filozofa umysłu. W języku polskim ukazały się wcześniej dwie jego książki¹. Dennett należy do grupy naukowców i filozofów, którzy deklarują przynależność do ruchu trzeciej kultury: chcą zasypywać przepaść między tradycyjną, eseistyczną humanistyką a naukami

¹ D. Dennett, *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Warszawa 1996, Wydawnictwo CiS; D. Dennett, *Słodkie sny*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2007, Prószyński i S-ka.

ściłymi. Przykładem są bestsellerowe, a jednak nie tylko popularyzatorskie książki Jareda Diamonda czy Richarda Dawkinsa.

Dlatego też nieliczne w książce pojęcia techniczne Dennett definiuje w sposób zwięzły i zrozumiały, nie burząc potoczności wywodu. Ze względu na prostotę wykładu styl może wydawać się jednak nieco rozwlekły (choćby w części uzasadniającej sensowność podjętego przedsięwzięcia), zwłaszcza osobom z wykształceniem biologicznym, antropologicznym czy filozoficznym. Książka obfituje w obrazowe metafory i nie stroni od humoru. Niestety, niektóre gry słowne są nieprzekładalne, ale znakomita i doświadczona tłumaczka, profesor Barbara Stanosz, poradziła sobie z zadaniem translatorskim dobrze (acz znalazło się kilka ewidentnych wpadek, jak np. „równorzędna recenzja” na s. 57 jako odpowiednik *peer review* — powinno być raczej „recenzja w czasopiśmie naukowym”).

Dennett należy do zdeklarowanych ateistów i popiera ruch „brajłów”, jak to tłumaczy Stanosz, czyli osób o naturalistycznym światopoglądzie, które chcą walczyć o swoje obywatelskie prawa w bardzo religijnej Ameryce. Książka jednak nie stanowi paszkwilu w stylu Christophera Hitchensa² czy rozprawy z Bogiem w stylu Dawkinsa³, a raczej spokojnie pokazuje, w jaki sposób naukowo można badać religie, a także wskazuje na moralne i społeczne zalety i wady różnych rodzajów wyznań religijnych. Jak pisał Dennett w recenzji z bestsellerowej książki Dawkinsa: „Dawkins jest całkowicie pewien, że świat zmieniłby się na lepsze, gdyby przyspieszyć unicestwienie religii, a ja pozostaję agnostykiem w tej kwestii. Nie wiem, co mogłoby zająć jej miejsce — lub co pojawiłoby się nieproszone — więc nadal chcę badać perspektywy reformy religii, co jest zadaniem wymagającym lepszego rozumienia tego zjawiska, a więc i badań głębszych niż do tej pory prowadzono”⁴.

Badać religię mędrca szkiełkiem i okiem

Przewodnim tematem książki jest obrona tezy, że religię można i należy badać z perspektywy naukowej, zwłaszcza teorii ewolucji. Książka ta, w przeciwieństwie do wcześniejszych książek Dennetta, ma również cele polityczne: powstała w obliczu rosnących wpływów fundamentalistów religijnych w USA. Autor streszcza krótko wyniki najnowszych badań antropologów i psychologów ewolucyjnych nad religią (m.in. P. Boyera⁵), a także stawia własne, empiryczne hipotezy. Oryginalna koncepcja genezy religii zajmuje jednak co najwyżej 1/3 książki. Celem autora jest raczej przekonanie czytelników, że wiedza religioznawcza jest niezbędna w wykształceniu odpowiedzialnego obywatela.

Autor definiuje religię jako „system społeczny, którego uczestnicy deklarują wiarę w postać nadprzyrodzoną lub wiele takich postaci oraz pragną aprobaty ze strony tej lub tych postaci” (s. 9). Taka definicja wyklucza m.in. scjentologię czy koncepcje deistyczne; Dennett sądzi jednak, że takie konstrukcje intelektualne są na tyle rzadkie i społecznie nieistotne, że należy je uznawać za niereprezentatywne dla religii, jeśli w ogóle mają coś wspólnego z tradycyjnymi religiami.

Dennett przekonuje, że nauka może badać różne zjawiska, w tym zjawiska religijne. Broni także tezy, że religię można badać jako zjawisko naturalne, a także dowodzi, że warto podjąć

² Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko zatruwa*, przeł. Cezary Morawski, Warszawa 2007, Wydawnictwo „Sonia Draga”. Notabene polski przekład tej książki jest fatalny.

³ R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Szwejcer, Warszawa 2007, Wydawnictwo CiS.

⁴ D. Dennett, *The God Delusion by Richard Dawkins*, „Free Inquiry”, 27, 1, s. 65 i nn.

⁵ Zob. P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów...*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005, Prószyński i S-ka.

ryzyko, iż „czar” religii pryśnie, kiedy zostanie ona lepiej poznana naukowo. Następnie stawia pytanie, czemu służy religia. Wymienia szereg teorii, które odpowiadają na to pytanie. Sam skłania się ku teorii memetycznej, wedle której religia służy niektórym kulturowo przekazywanym jednostkom informacji — memom. Odrzuca typowe dla wczesnego Oświecenia spiskowe teorie religii, w których jest ona wynikiem spisku chciwych władzy kapłanów czy szamanów. Następnie zastanawia się, czy memy religii są wobec ludzi obojętne (tylko im towarzyszą), czy też są komensualistyczne, czy też wreszcie pasożytnicze.

Rodzi się pytanie, skąd takie memy się biorą, a więc o genezę przekonań religijnych. Istnienie religii zależy, zdaniem Dennetta, przede wszystkim od umiejętności przypisywania przedmiotom przekonań i pragnień. Religia jest wytworem ludzkiej umiejętności dostrzegania podmiotów; człowiek pierwotny w intencji wyposażał również byty nieożywione. Dennett twierdzi, że w pierwotnych kulturach animizacja jest znacznie dalej posunięta niż we współczesnej cywilizacji i przyczynia się do powstawania wierzeń ludowych. Wierzenia te wzmacniają szamani.

Jak następuje przejście od religii ludowych do religii instytucjonalnych? Dennett wiąże je z pojawieniem się rolnictwa w kulturach ludzkich, które doprowadziło do rozwarstwienia społecznego i głębszego podziału pracy, w tym do pojawienia się osób dbających o memy religii. Autor nazywa to zjawisko udomowieniem religii. Religię zaczęto zabezpieczać przed krytyką i chronić przez wprowadzanie tajemnic, niedostępnych dla osób spoza warstwy szamanów.

Dennett rozwija swoją memetyczną koncepcję religii w kontekście rozwoju współpracy społecznej. Koncepcja ta, w przeciwieństwie do wyidealizowanych modeli ekonomicznych, gdzie idealni konsumenci na rynku wybierają najbardziej użyteczną religię, nie zakłada kalkulacji zysków i strat przy wyborze religii, lecz tłumaczy rozpowszechnianie się religii przez wskazanie cech memów religijnych. Przyjęcie memu nie musi być poprzedzone racjonalną kalkulacją, czego wymagałyby uproszczone teorie użyteczności. Wszak niekiedy memy religijne zawierają „instrukcje” w rodzaju „jest to tajemnica, której rozumem zgłębić nie można”.

Wiara w wiarę

Dennett zajmuje się następnie pytaniem, jakiego rodzaju przekonaniami są przekonania religijne. Jego zdaniem, jedynie specjaliści — ci, którzy w społecznym podziale pracy odpowiadają za religię — znają konkretną treść przekonań religijnych. Pozostali traktują treść religii podobnie, jak laik fizykę kwantową — wierzy, że jest prawdziwa, lecz nie musi znać jej szczegółowo. Innymi słowy, potoczne przekonania religijne są raczej przekonaniami dotyczącymi cudzych szczegółowych przekonań o Bogu; są wiarą w wiarę. Od przekonań naukowych różni je to, że nie można tych przekonań nigdy zweryfikować samodzielnie przy użyciu intersubiektywnie sprawdzalnej metody. Druga różnica polega na tym, że deklaracja przekonania dotyczącego przekonania dotyczącego Boga jest raczej deklaracją przynależności do grupy wyznawców niż tworzeniem teorii naukowej czy protonaukowej. Wierni mogą wyznawać przekonania religijne, których sami nie rozumieją, lecz co do których są przekonani, że jacyś specjaliści są w stanie je zrozumieć. Zdaniem autora, ścisła analiza treści tych przekonań mija się więc z celem, bo religia nie sprowadza się wyłącznie do nich. Dennett wskazuje, że osoby, które same mają wątpliwości co do istnienia Boga czy bogów, mogą jednocześnie sądzić, że należy w coś wierzyć, bo religia jest dobrem społecznym. Większość osób religijnych wcale nie chce

poznawać arkanów teologii, które są istotne tylko dla religijnych zawodowców. Podobny stosunek ma Dennett do filozoficznej refleksji na temat Boga, w tym filozoficznych dowodów na istnienie, które pokrótce streszcza na kilku stronach.

Nie oznacza to jednak, jak sugeruje Barbara Stanosz we wstępie do polskiego wydania książki, że Dennett sądzi, jakoby „ani sam religijny obraz świata, ani wiara w adekwatność tego obrazu nie poddaje się badaniu naukowemu” (s. 17). Wręcz przeciwnie. Jak pisał Dennett w recenzji z książki Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*: „z radością przyjmuję pomysły i dowcipne kontrargumenty, jakie zgromadził Dawkins. Jeśli spotkasz kogoś, kto nadal sądzi, że wiara w Boga w jakimkolwiek dosłownym sensie jest intelektualnie godna szacunku, poleć mu *Boga urojonego*, który rozbije mu świat na kawałki — i złoży z powrotem z innej perspektywy”⁶. Autor *Odczarowania* sądzi jednak, że sama tylko polemika z treściami religijnymi mało się opłaca, bo występują one w swoistym otoczeniu społecznym: po prostu wyznawcy rzadko interesują się faktyczną treścią dogmatów religijnych, a religia jest bardziej kwestią porządku społecznego i przekazywanej kultury niż indywidualnego wyboru intelektualnego. Nie znaczy to jednak, że nie można debatować nad treściami teologicznymi ani ich badać naukowo. Można, tylko że takie badanie nie uchwytuje społecznej specyfiki religii. Jednak treści dogmatów mogą być przedmiotem lekcji z religioznawstwa, których powszechne wprowadzenie zaleca, niekoniecznie zamiast, ale przynajmniej obok obecnie istniejących w różnych systemach edukacyjnych lekcji religii. W programie tych lekcji powinny znaleźć się też informacje o treściach wielkich religii światowych.

Dennett zachęca do refleksji nad korzyściami i szkodami, które wiążą się z różnymi wyznaniem religijnymi. Przywołuje dane empiryczne, pokazując, że nie wskazują one jednoznacznie, że np. wyznawcy religii są zdrowsi od osób niereligijnych. Podważa także tezę, że religia jest podstawą moralności, nawiązując w sposób dość standardowy do Hume’a i Kanta. Jeśli ktoś działa moralnie tylko z powodu „boskiej marchewki i kija”, nie jest godzien miana osoby moralnej, nawoływanie zaś — w stylu Woltera czy niektórych konserwatywnych filozofów współczesnych — do zachowania religii jako siły regulującej życie społeczne i społeczną moralność wydaje się Dennettowi hipokryzją godną wielkiego inkwizytora z *Braci Karamazow*.

Autor podkreśla, że zawarte w *Odczarowaniu* empiryczne hipotezy mają charakter wstępny. Stawia też szereg pytań o granice wolności religijnych, o konflikt między wolnością wyznawania religii a prawami człowieka (m.in. prawami dziecka), rekrutację terrorystów i fundamentalizm. Zaleca dalsze badania nad zjawiskami religijnymi.

W czterech dodatkach zawarte są rozważania przeznaczone głównie dla specjalistów i tu filozof może znaleźć więcej intelektualnej strawy dla siebie. Dennett podaje m.in. definicję memu, co było wyjątkowo kłopotliwe dla innych entuzjastów memetyki; mówi o obiektywności nauki; broni memetyki przed Sperberem i Wilson oraz podaje przykład niezdeteminowania przekładu w sensie Quine’a.

Religia odczarowana?

Mocną stroną książki jest koncepcja przekonania religijnego jako wiary w wiarę oraz obraz religii jako funkcjonalnego systemu społecznego. Autor streszcza także dotychczasowe badania nad religią, słabo znane w Polsce. Ze względu na wpływ fundamentalizmu religijnego na życie społeczne w Polsce książka Dennetta może być dla polskiego czytelnika znacznie

⁶ D. Dennett, *The God Delusion* by Richard Dawkins, dz. cyt.

mniej egzotyczna niż dla odbiorcy francuskiego czy angielskiego. Mogłaby przygotowywać grunt pod wprowadzenie do szkół przedmiotu „religioznawstwo”, gdyż z wielu stron pokazuje korzyści z posiadania rzetelnej, empirycznej wiedzy o systemach religijnych. A dzięki spokojnemu tonowi nie budzi tak skrajnych emocji, jak napastliwe wycieczki Hitchensa czy złośliwości Dawkinsa, którzy często zamiast badać, jaka religia rzeczywiście jest, zakładają z góry, że jest ona złem.

Książka należy do pierwszych ujęć religii z punktu widzenia kognitywistyki i psychologii ewolucyjnej. Ten trend w religioznawstwie rozwija się dynamicznie; powstają pierwsze podręcznikowe antologie. Dennett postawił sobie ambitny cel — zrozumienie, czym jest religia — i zrealizował go tylko częściowo, bo zaledwie naszkicował zarysy swojej koncepcji, która oczywiście nie jest koncepcją czysto filozoficzną, lecz naukową. I jako naukowa może stanowić początek rozleglejszego programu badawczego.

*Marcin Miłkowski
Instytut Filozofii i Socjologii PAN*

Nieudany projekt

*Robert Zimmer Moralisci europejscy;
przewodnik, przekład i posłowie P.
Graczyk, Warszawa, Prószyński i S-ka
2008, s 187.*

Moralistyka to ważny nurt w myśli etycznej. Pozwala poznać różnorodność propozycji normatywnych; może też stanowić niezwykle cenny zasób wiedzy dla filozofa moralności. Niestety, dość często etykom zdarza się zapominać o moralistyce lub nawet ją lekceważyć, co znajduje wyraz w akademickich programach nauczania filozofii i w wiedzy zawodowych filozofów. Tym bardziej kusi książka obiecująca w tytule zaznajomienie czytelnika z moralistyką — choćby i jednej tylko tradycji. Udana przedsięwzięcie tego rodzaju mogłoby z powodzeniem pomóc w nadrobieniu braków wykształcenia filozoficznego i uporządkować wiedzę już posiadaną.

Niestety, R. Zimmer nie spełnia tych oczekiwań, ponieważ jego zamierzenia są dla czytelnika — a zdaje się, że i dla samego autora — niejasne, zaś brak dyscypliny pojęciowej wprowadza więcej zamieszania, niż pomaga w uzupełnieniu wiedzy.

Trudności pojawiają się już na etapie definiowania moralistyki. Charakterystyka podana przez Zimmera nie może uchodzić za punkt odniesienia służący uporządkowaniu materiału badawczego. Autor powołuje się na definicję zaczerpniętą z biografii Montaigne’a autorstwa H. Friedriecha, zgodnie z którą treścią pism moralistycznych są „wszelkiego rodzaju zwyczaje, sposoby życia, typy charakteru; zarówno to, co zależy od epoki historycznej, jak i to co składa się na istotę człowieczeństwa — niemal wszystko, co poza sprawami czysto fizycznymi odnosi się do człowieka” (s. 8). Dodaje do tego, że cechą istotną moralistyki jest lekka forma literacka — z założenia publicystyczna i nienaukowa — wykorzystująca wszelkie możliwe gatunki wyrazu artystycznego, od aforyzmów, przez eseje, szkice biograficzne, listy, powieści, dramaty lub nawet malarstwo (s. 8, 9, 114).

Przedstawione przez Zimmera ujęcie moralistyki jest mało informujące, a w dalszej lekturze okazuje się, że jest także niespójne. W jednym miejscu autor pisze, że nie należy sprowadzać moralistyki do „moralizatorstwa [...] koncentrującego się na zasadach i normach” (s. 7), w innym zaś stwierdza, że moralistyka mieści się w ramach „szeroko pojmowanej filozofii praktycznej zajmującej się normami regulującymi ludzkie współzycie” (s. 10). Jednocześnie stwierdza, że normy, o których mowa w moralistyce, nie odnoszą się do dziedziny moralności i prawa, ale dotyczą grzeczności, roztropności i ogólnej recepty na życie (s. 9), jednak dwie strony dalej przeczy temu, pisząc, że zasadniczymi zagadnieniami moralistyki są m.in. pytania o samostanowienie, autonomię i naturę ludzką (s. 11).

Wątpliwa jest także zaproponowana przez autora periodyzacja i lokalizacja moralistyki jako fenomenu kulturowego. Pisze on, iż „bezsporne jest, że moralistyka to fenomen nowożytny, który zrodził się w czasach odrodzenia wraz z potrzebą nowego zdefiniowania własnej sytuacji przez jednostkę” (s. 9), po czym dodaje, że „moralistyka jest zjawiskiem ogólnoeuropejskim” (s. 9). Wydaje się, że w odniesieniu do takiego rozumienia moralistyki, można byłoby do tego gatunku zaliczyć także twórczość starożytnych myślicieli z okresu helleńskiego i hellenistycznego, tzn. greckich i rzymskich prawników, poetów, dramatopisarzy i ostatecznie filozofów moralności. Również dzieła późnośredniowiecznych pisarzy, takich m.in. jak Dante, G. Boccaccio, F. Villon, doskonale pasują do tego modelu. Nie wiadomo także czemu Zimmer ogranicza pole występowania moralistyki wyłącznie do obszaru Europy, albowiem także w literaturze azjatyckiej można znaleźć utwory spełniające wskazane przez niego warunki — np. słynna osiemnastowieczna *Nieoficjalna kronika konfucjanistów* krytykująca skorumpowanie osiemnastowiecznej chińskiej biurokracji feudalnej jest mieszanką społecznych, ekonomicznych i etycznych rozważań, a więc pasuje do podanego przez tego autora określenia moralistyki.

Tak zakrojone granice pojęcia *moralistyka* są tak obszerne, że bez zbytej przesady można zaliczyć do niej wszelką literaturę społeczno-obyczajową, pomijając tylko te pozycje, które nie dotyczą życia ludzkiego bądź mają charakter *par excellence* naukowy — tj. techniczne dysertacje z zakresu szeroko pojętej antropologii oraz naukowe i popularyzatorskie pozycje przyrodoznawcze. Istotnie można odnieść wrażenie, że kompozycja książki i dobór autorów omawianych przez Zimmera pokrywa się z układem treści charakterystycznym dla popularnych opracowań z zakresu historii literatury powszechnej.

Te wszystkie trudności zamysłu Zimmera odbijają się na zawartości książki, w której trudno znaleźć jasną nić przewodnią narracji. W rozdziale pierwszym autor omawia antyczne źródła moralistyki, a w kolejnych trzech renesansową moralistykę włoską, koncentrując się szczególnie na takich postaciach jak M. de Montaigne, N. Machiavelli, F. Guicciardini i B. Castiglione. Podkreśla, że w tym okresie można było zaobserwować rozkwit aforystyki i eseistyki, a zainteresowania moralistów krążyły wokół życia dworskiego i takich wątków filozofii starożytnej jak epikureizm i stoicyzm. Rozdziały piąty i szósty poświęcone zostały siedemnastowiecznej moralistyce angielskiej i szesnastowiecznej moralistyce hiszpańskiej oraz takim autorom jak m.in. F. Bacon i T. Browne oraz F. y Villegas Quevedo i B. Gracián. Autor skupił się w tych rozdziałach na stosunku moralistów wobec ruchów religijnych i polityki wyznaniowej — liberalistycznej reformacji w Anglii i postępującego za nią oświecenia oraz konserwatyizmu katolickiego w Hiszpanii i sięjącej strach inkwizycji. Dwa kolejne rozdziały autor poświęcił siedemnastowiecznej i oświeceniowej moralistyce francuskiej oraz takim autorom jak N. Faret, J. de la Bruyère, J. Babin, Racine, P. Corneille, F. de la Rochefoucauld,

Ch. de Saint-Évremond, B. le Bovier de Fontenelle, B. Pascal, J. J. Rousseau i S. R. Chamfort. W siedemnastym wieku moralistyka francuska skupiona była na życiu dworskim i ideale światowca określanym jako *l'honête homme* — tj. osoby, która potrafi dostosować się do cynicznych reguł życia dworskiego i jednocześnie żyć jako człowiek honoru.

Brak jasności w kwestii pola badawczego, jakim ma być moralistyka, widać w opiniach Zimmera o Pascalu. Autor twierdzi, że Pascala można zaliczyć do moralistów jedynie warunkowo, ze względu na to, że jego pisma są zbyt mocno przesycone religijnością i zagadnieniami ostatecznymi, by można było zaliczyć jego pisma w poczet moralistyki (s. 77). Jest to teza zaskakująca, bowiem zarówno w świetle skonstruowanej przez Zimmera definicji moralistyki, jak i w świetle potocznych opinii na temat myśli Pascala, pisma tego autora należy uznać za moralistykę *par excellence*, bowiem nie tylko pod względem pięknej formy literackiej, ale i od strony przesłania *Myśli* Pascala mają charakter moralizatorski — są refleksjami o kondycji człowieka. Zimmer podkreśla, że w moralistyce francuskiej osiemnastego wieku zainteresowanie życiem dworskim zastąpiła nostalgia za naturą, a ilustracją tej tendencji była twórczość Rousseau.

Rozdziały dziewiąty i dziesiąty zostały poświęcone oświeceniowej moralistyce angielskiej i niemieckiej. W Anglii w tamtym czasie rozwijała się powieść oraz eseistyka publicystyczna a tematem najbardziej interesującym był obraz *gentlemana* — człowieka światłego, uprzejmego, cnotliwego i ze wszech miar wartościowego, żyjącego ponad podziałami na warstwy społeczne. Zimmer widzi wyraźny wpływ filozofii A. Shaftesbury'ego i jego doktryny *moral sense* na wzrost zainteresowania właśnie tym tematem (s. 109). Najistotniejszymi autorami tamtego okresu, byli zdaniem Zimmera, Ch. Wolf, Ch. Garve, G. Lichtenberg oraz A. Knigge. Lecz i tu pojawiają się kłopoty. Wbrew przyjętej przez siebie definicji moralistyki osiemnastowieczną moralistykę niemiecką Zimmer sytuuje w twórczości naukowej, a ściślej w ramach nurtu systematycznej *nauki o moralności* i korespondującej z nią filozofii racjonalistycznej i praktycznej. Przedostatni rozdział poświęcony jest twórczości A. Shopenhauera i F. Nietzschego, a ostatni wątkom moralistycznym w literaturze współczesnej.

Autor omawiając poszczególne epoki, wymienia po kolei najistotniejszych autorów oraz ich dzieła, referując krótko zawartą w nich treść, którą odnosi do odpowiedniego kontekstu historycznego i społeczno-politycznego. Okoliczność ta stanowiłaby zaletę książki, gdyby nie brak jasności względem sensu kluczowego dla niej pojęcia oraz celu, w jakim powstała. Nie można jej uznać za przewodnik w pełnym tego słowa znaczeniu, bowiem brakuje jej wyraźnej „myśli przewodniej”, która uczyniłaby ze zreferowanego w niej materiału treść czytelną, interesującą i odróżniającą tę książkę od podręcznika szkolnego. Nieprawdziwa jest też informacja umieszczona na obwolucie, głosząca, iż autor przekonuje czytelnika, że utrwalony stereotyp moralisty jest błędny, a inny właściwy. Zimmer bowiem niczego w tej książce nie dowodzi: nie argumentuje przeciwko określonej definicji *moralistyki* i *moralisty* ani nie projektuje nowych definicji, które byłyby lepsze od już obecnych w literaturze.

Trudno zgodzić się z entuzjastyczną opinią tłumacza *Przewodnika*, że jest to książka mądra, pożyteczna i oferująca to, co w swoim założeniu obiecywała (s. 177). Z powodu braku dyscypliny badawczej nie jest to praca naukowa, a ze względu na monotonną narrację nie sposób uznać jej za książkę popularyzatorską.

Zuzanna Kasprzak
Uniwersytet Warszawski

Preliminaria do teorii sprawiedliwości

Michael Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu u równości*, przeł. Michał Szczubińska, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008, s. 506.

Polski przekład *Sfer sprawiedliwości* ukazuje się po upływie ćwierćwiecza od pierwodruku w języku angielskim — to dobra perspektywa czasowa, żeby zastanowić się, jakie miejsce przypada tej pracy w rozważaniach nad problematyką sprawiedliwości. Walzer zabrał głos w dyskusji nad tym jednym z najważniejszych zagadnień filozofii moralnej i politycznej drugiej połowy dwudziestego wieku w specyficznym kontekście. Dwanaście lat przed ukazaniem się książki Walzera John Rawls opublikował *Teorię sprawiedliwości*, która wywołała burzliwą dyskusję, nadając kierunek i ton dalszym rozważaniom nad sprawiedliwością. *Sfery sprawiedliwości* stanowią odpowiedź na propozycję Rawlsa i zarysowywać konkurencyjne wobec niej rozwiązania (s. 18). Siłą rzeczy nie sposób uciec od porównań z *Teorią sprawiedliwości*.

Walzer na wstępie zastrzega, że jego ujęcie sprawiedliwości różni się od Rawlowskiego i czerpie z odmiennych dyscyplin akademickich (Rawls — ekonomia i psychologia, Walzer — historia i antropologia). Jednak teoria Rawlsa stanowi dla niego negatywny punkt odniesienia: uniwersalistycznemu ujęciu autora *Teorii sprawiedliwości* przeciwstawia swoje podejście pluralistyczne; teorii normatywnej — opis (choć zrazu wydaje się, że ma być to opis projektu: „jakie powinno być społeczeństwo wolne od panowania”, w toku lektury napotykamy przede wszystkim opisy części systemów społecznych, w których zdaniem Walzera dochodzi do realizacji zasad sprawiedliwości).

W pewnym uproszczeniu książkę podzielić można na dwie części: omówienie podstawowych pojęć (rozdział I i XIII) oraz ich aplikację do wyróżnionych przez Walzera „sfer sprawiedliwości” (rozdziały II–XII). Poniżej skupię się przede wszystkim na części pierwszej, część drugą omówię tylko pokrótce.

Walzer wychodzi od przedstawienia trzech koncepcji: pluralizmu, teorii dóbr, równości prostej i złożonej oraz omówienia trzech zasad dystrybucji. Pluralizm przybiera u Walzera postać — jak sam to ujmuje — „radykalną”: jest wiele społeczności ludzkich tworzących różne porządki polityczne, które narzucają wiele możliwych dystrybucji najróżniejszych typów dóbr. Co więcej, do owych dystrybucji dochodzi przy wykorzystaniu zróżnicowanych środków wymiany, a w żadnej społeczności nie kontroluje ich jeden ośrodek decyzyjny. Nie ma też, ani nie było, jednego kryterium lub zespołu kryteriów obowiązujących dla wszystkich dystrybucji. Teoria dóbr natomiast uzyskuje u Walzera nader nieskomplikowaną postać: „Ludzie pojmują i tworzą dobra, które następnie dystrybuują między sobą” (s. 26). Dobrem jest to, co zaspokaja potrzeby. Potrzeby mają źródło biologiczne, ale potrzebami stają się dopiero za sprawą społecznego uznania.

Dystrybucja dóbr przybierać może postać równości prostej: wszystkim po równo. Zdaniem Walzera większość ujęć sprawiedliwości dąży do sformułowania zasad prowadzących do tej właśnie postaci równości. Jednak według autora *Sfer sprawiedliwości* równość prosta

ma dwie zasadnicze wady: jest niestabilna i szybko przeradza się w nierówność oraz sprzyja postanawianiu monopolu, a zatem również dominacji. Słabości tych pozbawiona jest równość złożona, która ma przeciwdziałać dominacji. Równość złożona opiera się na regule, wedle której status obywatela w jednej sferze, lub z uwagi na jakieś dobro, nie może obniżyć się z uwagi na jego status w innej sferze lub w odniesieniu do innego dobra. Równość złożona umożliwia zdaniem Walzera ustanowienie dynamicznej równowagi dystrybucji różnych dóbr, którą rządzą trzy zasady: wolnej wymiany, zasługi i potrzeby. Walzer podkreśla, że te trzy zasady są „niedomknięte”, co znaczy, że w przeciwieństwie do równości prostej ich zastosowanie nie pozwala przewidzieć na jakimkolwiek etapie dystrybucji żadnej określonej dystrybucji na dowolnym dalszym etapie.

Korzystając z tych trzech koncepcji i dwóch form dystrybucji, Walzer broni trzech tez: po pierwsze, same zasady sprawiedliwości są pluralistyczne w formie, po drugie, dobra społeczne należy rozdzielać według różnych racji, po trzecie, różnice wywodzą się z odmiennego pojmowania samych dóbr społecznych. Takie postawienie sprawy już na wstępie rodzi problemy. Jeśli bowiem każde społeczeństwo inaczej przeprowadza rozgraniczenie poszczególnych sfer stanowiących przedmiot sprawiedliwości, to jak społeczeństwa te można porównywać? To oczywiście dość banalny zarzut, który łatwo wytoczyć przeciwko każdej formie skrajnego relatywizmu. Jednak rozważania Walzera są na taki zarzut podatne. Aby utrzymywać np., że demokracja jest lepszą postacią ustroju politycznego niż arystokracja, trzeba dysponować jakimś wspólnym punktem odniesienia. Bez takiego punktu Walzer może jedynie konstatować, że społeczeństwo arystokratyczne, które uznaje, że o uprzywilejowanym położeniu jednostki powinno rozstrzygać jej urodzenie, po prostu w odmienny sposób niż my definiuje rozkład sfer sprawiedliwości, a niektórych z nich po prostu nie uwzględnia (m.in. autonomicznej sfery obywatelstwa i przynależności politycznej). Nie może natomiast oceniać, że *nasz* podział na sfery sprawiedliwości jest właściwy. Nie wiadomo też, kim są owi „my”, którzy odmiennie porządkujemy sfery sprawiedliwości. Do kwestii tej wróć za chwilę.

Tymczasem zajmę się pozornym relatywizmem Walzera. Nie sądzę, żeby intencją autora *Sfer sprawiedliwości* było formułowanie jakiejś postaci relatywizmu kulturowego, chociaż pewne elementy takiej koncepcji obecne są w jego rozważaniach (sprawiedliwość można zrealizować na wiele sposobów, które zależą od społecznego pojmowania dóbr podlegających dystrybucji). Trudno jednak ustalić, jakie jest jego ostateczne stanowisko normatywne oraz jego podstawy, a to ze względu na przyjęty w książce sposób argumentacji.

Walzer w zasadzie nie wychodzi poza pewną wersję intuicjonizmu. Gros rozdziałów poświęconych analizom poszczególnych sfer sprawiedliwości to po prostu uporządkowanie intuicji podzielanych przez większość mieszkańców liberalnych demokracji. Większość współczesnych zachodnich czytelników książki bez wahania przystanie na podaną w rozdziale III listę „transakcji zablokowanych” (s. 160–165), wśród których znajdziemy zakaz handlu niewolnikami i kupczenia urzędami publicznymi. Co jednak z tymi, których intuicje nie skłaniają do uznania tych transakcji za niedopuszczalne? Jakie argumenty moglibyśmy wytoczyć przeciwko praktykom stosowanym przez renesansowych papieży albo aprobowanym przez większość Ojców Założycieli? Ich intuicje zostały ukształtowane przez ich środowiska społeczne i kulturowe, i były w nich powszechnie akceptowane. Krótko mówiąc, koncepcji Walzera brak tego, co w teorii Rawlsa zapewniała „refleksyjna równowaga”. Rozpowszechnione intuicje moralne to jedynie punkt wyjścia — dopiero teoria sprawiedliwości układa

je w spójną całość. Problemem jest to, że u Walzera — przeciwnie niż u Rawlsa — teoria sprawiedliwości ma charakter czysto opisowy i nie dostarcza wskazówek pozwalających na uporządkowanie intuicji. Oczywiście, Walzer nie utrzymuje, że intuicje dane są raz na zawsze — mogą ulec zmianie w toku demokratycznej dyskusji. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Walzer zbliża się tu do stanowiska, które Rorty sformułował w postaci tezy o primacie demokracji nad filozofią. Filozofia okazuje się bezsilna w rozwiązywaniu problemów, może jedynie przygotować materiał do debaty, wprowadzić wstępny porządek do intuicji. Rozstrzygnięcie może nastąpić tylko w swobodnej dyskusji zaangażowanych obywateli i nie trzeba chyba dodawać, że będzie to rozstrzygnięcie najwyżej tymczasowe.

Walzer próbuje uniknąć relatywizmu twierdząc, że każdą ze sfer sprawiedliwości rządzą „immanentne zasady”. Gdy zasady obce danej sferze przenikają do niej „z zewnątrz”, z innych sfer, dochodzi do wypaczenia właściwych jej norm dystrybucji i zniweczenia właściwych im dóbr (Walzer posługuje się tu pojęciem zbliżonym do „dóbr wewnętrznych” MacIntyre’a). Przykładem może być wspomniane czternaście typów „transakcji zablokowanych” (zablokowanych z tej racji, że logika pieniądza przenika np. do sfery urzędów i przynależności) lub omówione w rozdziale XII destrukcyjne skutki przenikania racjonalności charakterystycznej dla sfery pieniądza i wymiany ekonomicznej do sfery władzy politycznej (s. 440–459). Tu znów powraca pytanie: skąd wiemy jakie są właściwe „zasady immanentne” dla poszczególnych sfer? Dlaczego za właściwą zasadę dla sfery pieniądza uznajemy akumulację i wymianę, a nie wyrzeczenie lub marnotrawstwo (znamy przykłady społeczeństw, które właśnie tak zorganizowały tę sferę). Odpowiedź Walzera brzmiałaby prawdopodobnie — bo takie są „nasze” zasady. Nasze, czyli czyje? Cóż, wygląda na to, że tych, którzy podzielają te zasady.

Problem z określeniem, kim są owi „my”, nie jest wcale błahy. Jeśli trzy sformułowane na wstępie przez Walzera tezy potraktować serio, to jest to kwestia zasadnicza — żeby określić, z jakim podziałem na sfery i jakimi zasadami mamy do czynienia, musimy w pierw ustalić, o jaką społeczność w danym przypadku chodzi. Jednak u Walzera brak tego właśnie kluczowego elementu. Jest on natomiast obecny w teorii sprawiedliwości Rawlsa, gdzie „my” to ci, którzy są skłonni przyjąć dwie zasady sprawiedliwości, czyli ci, którzy są gotowi zaakceptować argumentację sformułowaną przez filozofa. U Walzera musimy się zdać na przygodny skład zbiorowości politycznej i niemożliwy do przewidzenia wynik „demokratycznej debaty”.

Kolejną poważną trudnością związaną z Walzerowskim ujęciem sprawiedliwości jest to, że przedmiotem sprawiedliwości są tu dystrybucje dóbr, czyli określony stany społeczeństwa. Zdaniem Walzera, teoria sprawiedliwości ma opisywać te dystrybucje i pozwalać na ich ocenę. W zaproponowanym przez niego ujęciu brak jednak podstawy, która na takie wzajemne porównania by pozwalała, a którą w teorii Rawlsa stanowią instytucje. U Walzera brak pojęcia pozwalającego ująć ciągłość między poszczególnymi dystrybucjami (poza tym, że są one dystrybucjami w obrębie jednego społeczeństwa). Rawlowskie sformułowanie sprawiedliwości jako „cnoty instytucji” lokuje zaś te rozważania w zupełnie odmiennym kontekście — instytucje tworzą tu stałą „tkankę” społeczeństwa, przedmiot teorii sprawiedliwości. Wbrew pozorom wyróżnione przez Walzera jedenaście sfer sprawiedliwości nie może spełniać analogicznej funkcji. Co bowiem, jeśli „demokratyczna debata” skłoni nas jutro do uznania, że jest ich dwadzieścia trzy? Najprawdopodobniej doprowadzi to do zmiany dystrybucji. Jak te dwie dystrybucje odnieść do siebie nawzajem? Ten brak w stanowisku

Walzera ma jeszcze jeden negatywny skutek. Nie pozwala ono odpowiedzieć na pytanie, jak doprowadzać do pożądaných dystrybucji (pamiętajmy o „niedomkniętym” charakterze zasad rządzących dystrybucją). Najwyraźniej znów jedynym sposobem jest odwołanie się do „demokratycznej debaty”. To istotna słabość w porównaniu z teorią Rawlsa, u którego otrzymujemy przynajmniej wstępne sformułowanie rozwiązania: do zmiany prowadzi oparty na akceptacji dwóch zasad sprawiedliwości proces deliberacji prowadzonej na różnych etapach „podnoszenia” zasłony niewiedzy.

Przedstawioną przez Walzera koncepcję trudno uznać zatem za poważną kontrpropozycję w stosunku do *Teorii sprawiedliwości*. Brak ogólnego ujęcia teoretycznego — nie sposób bowiem za takowe uznać tezy, że sprawiedliwość polega na rozdzielaniu różnych dóbr osób pomiędzy różne osoby w różnych sferach na różnych zasadach — owocuje skrajnym partykularyzmem. Co zaskakujące, Walzer nie twierdzi, że problematyka sprawiedliwości wysuwa się na pierwsze miejsce tylko w odniesieniu do pewnych typów organizacji społeczno-politycznych, jak twierdził Rawls, który utrzymywał, że problematyka ta ma istotne znaczenie tylko w odniesieniu do społeczeństw dobrze urządzonych, a w pozostałych odgrywa najwyżej poboczną rolę. Walzer jest skłonny utrzymywać, że każdy typ społeczeństwa — ściślej: większość, bo tyranii najwyraźniej nie — cechuje odrębna, charakterystyczna tylko dla niej wersja sprawiedliwości. Partykularyzm Walzera posuwa się do tego stopnia, że nawet „nasze” społeczeństwo rozpada się na szereg względnie niezależnych „sfer sprawiedliwości”.

Owemu partykularyzmowi daje wyraz niejasna i niejednolita konstrukcja książki. Jej druga część (rozdz. II XII) to właściwie odrębne eseje, których nie łączy wyraźna nić przewodnia. Eseje o bardzo zróżnicowanej wartości, od interesujących (rozdział VII o wykształceniu) po kuriozalne (rozdział XI o uznaniu, w którym Walzer myli uznanie z wyróżnieniem i uparcie dowodzi zupełnej oczywistości, a mianowicie, że wyróżnienia nie można rozdzielać równo, ponieważ przestałoby być wyróżnieniem), najczęściej jednak dość banalne. Ta część jeszcze jaskrawiej niż poprzednia ujawnia główny problem, z jakim przychodzi zmierzyć się czytelnikowi tej książki: brak wyraźnie sformułowanego problemu filozoficznego i propozycji jego klarownego rozwiązania. Przy najbardziej życzliwym podejściu *Sfery sprawiedliwości* można potraktować jako wstępne sformułowanie zarysu problematyki, który w teorii sprawiedliwości powinien dopiero znaleźć pełniejsze rozwinięcie.