

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ROZSTANIE Z PRZEMOCĄ?

James Gilligan *Wstyd i przemoc.*

Tłum. A. Jankowski, Wyd. Media-
-Rodzina, Poznań 2001, 304 s.

O d czasu Homera i Platona problem przemocy nawiedzał dociekania wielu myślicieli i pisarzy, choć rzadko stawał się centralnym przedmiotem ich zainteresowań. Spośród tych, którzy się z nim zmierzili należy wymienić: Machiavellego, Hobbesa, Szekspira, Marksa, Lautréamonta czy Sorela. Trzeba również dodać, że problematyka związana z przemocą posiada swoje istotne znaczenie w Biblii.

O tym, że przemoc stanowi nadal jeden z podstawowych tematów naszej kulturowej samorefleksji świadczy dobitnie książka amerykańskiego psychiatry Jamesa Gilligana pod znaczącym tytułem *Wstyd i przemoc.* Domaga się ona omówienia, chociażby ze względu na oryginalne potraktowanie problemu. Jej autor bowiem, wpisując się w tradycję dociekań nad przemocą, stara się zasadniczo przewartościować towarzyszącą jej język.

Refleksja Gilligana nie poczyna się w próżni. Jego rozważania wyrastają zarówno z doświadczeń osobistych, jak i historii samej Ameryki. Jako dorastający chłopiec doświadczył w swojej rodzinie przemocy, którą ojciec stosował wobec jego braci. Potem zdał sobie sprawę, że przemoc obecna w jego domu „była tylko pomniejszoną wersją przemocy, która wpisana jest w cały krajobraz amerykańskiej historii”. Gilligan wspomina tutaj starą, dziewiętnastowieczną fotografię amerykańskiego pioniera, którą znalazł na strychu u swojej babki. W wyglądzie tego mężczyzny musiało być coś niepokojącego, skoro patrząc w jego oczy nie mógł oprzeć się myśli, że widzi „mordercę Indian”. Zatem Gilligan postrzega obecność przemocy w swojej rodzinie w szerokim kontekście krwawej historii własnego kraju, związanej z eksterminacją autochtonicznej ludności kontynentu amerykańskiego. Te doświadczenia i refleksje skłoniły go do poświęcenia się zawodowej pracy nad fenomenem przemocy. Po studiach na Wydziale Medycznym Uniwersytetu Harvarda, gdzie specjalizował się w zakresie psychiatrii więziennej,

został dyrektorem klinicznym programu usług psychiatrycznych dla więźniów z całego stanu Massachusetts. Pracując w zakładach karnych sformułował program pomocy dla więźniów, którego realizacja przyczyniła się do tego, że „poziom aktów przemocy ze skutkiem śmiertelnym, to znaczy zabójstw i samobójstw, został w więzieniach stanu Massachusetts zredukowany niemal do zera, natomiast inne formy przemocy [...] takie jak bunty i branie zakładników, do których również dochodziło w latach siedemdziesiątych, przestały się po prostu pojawiać”. Prezentowana tu książka została przez jej autora pomyślana głównie jako próba ujęcia doświadczeń osobistych i obserwacji poczynionych w trakcie pracy zawodowej w teoretyczną refleksję nad genezą obecności przemocy w świecie ludzkich spraw.

Według Gilligana historycznie ukształtowane pole rozważań nad przemocą zostało zdominowane przez dwie zasadnicze „ramy interpretacyjne”. Pierwsza z nich to „patos”, który w swym znaczeniu odsyła do greckiego źródłosłowa*. Patos stanowi taki sposób myślenia o przemocy, który ujmuje ją na wzór ślepego i nieubłaganego fatum, to znaczy jako konieczną i nieuchronną siłę, której „nie jesteśmy w stanie kontrolować w najmniejszym nawet stopniu”. Jest ona bowiem efektem czynników zupełnie niezależnych od ludzkiego wpływu. W związku z tym cała nasza aktywność wobec przemocy może się ograniczać do wyboru sposobów reagowania na nią. Rozwinięciem patosu jest przekonanie, że zachowania z użyciem przemocy są całkowicie zdeterminowane przez czynniki biologiczne. Taki sposób myślenia zakłada, że skłonność do aktów przemocy jest wrodzona i ma swoje źródło w „instynkcie agresji”, który niczym głód musi zostać bezwzględnie zaspokojony, a tłumiony wciąż się nasila, by w końcu nieoczekiwanie się „wyładować”. Takie pesymistyczne przekonanie o biologicznie zdeterminowanej naturze ludzkiej pociąga za sobą wniosek, że przemocy nie da się wyeliminować ze struktury ludzkiego zachowania.

Drugą „ramę interpretacji” fenomenu przemocy Gilligan nazywa moralitetem. Język moralitetu ujmuje zjawisko przemocy w kategoriach moralnego zła i dobra. Akty gwałtu są tu traktowane jako bezwzględnie złe, w związku z tym osoby, które się ich dopuściły, zasługują na moralne potępienie. Tym samym kategorie moralne służą do wyjaśnienia brutalnych zachowań: sprawca stosując przemoc wyrządza zło ofierze, ponieważ jest zły z natury lub też przez słabość charakteru ulega złym skłonnościom – w obu przypadkach daje wyraz swemu moralnemu barbarzyństwu. W konsekwencji różnica pomiędzy złym sprawcą a dobrą ofiarą staje się podstawą do określenia różnicy pomiędzy winą i niewinnością.

Patos i moralitet stanowią podstawy dominującego w naszym społeczeństwie dyskursu kar i odpowiadającej mu zinstytucjonalizowanej praktyki penitencjarnej. Oznacza to, że jedyną znaną nam postawą względem przemocy jest reagowa-

* *Pathos* w grece to „doznanie”, ale też „doznanie chorobliwe” lub tak silne, że staje się wzniosłe (przyp. red.).

nie na jej skutki. Skoro przemoc jest nieuchronną siłą, zdeterminowaną biologicznie, a jej użycie stanowi ekspresję moralnego zła, to nie należy się dziwić, że odnosimy się do niej z „mieszaniną fatalizmu, apatii, frustracji i surowości wyrażającej się domaganiem się i wymierzaniem jak najsurowszych kar”. W perspektywie dyskursu kar dramat przemocy odciska się wyłącznie na jej ofiarach, a te należy chronić przed rzeczywistymi i potencjalnymi sprawcami, stosując wobec tych ostatnich bezwzględne represje. Wina sprawcy polega na tym, że nie oparł się barbarzyńskim instynktom, że uległ pokusie zła. Podłoże jego czynów nie jest w ogóle brane pod uwagę, nie staje się ono przedmiotem namysłu, a to oznacza, że źródła przemocy pozostają przesłonięte dogmatyczną niewiedzą.

Wysiłek teoretyczny Gilligana ma na celu wypracowanie alternatywnego paradigmatu, a pośrednio zaprojektowanie reformy naszej polityki wobec przemocy. Jego założenia opierają się na przesłance, że akty gwałtu nie mają charakteru fatalnej siły, ale że są wywołane przez czynniki zasadniczo zrozumiałe i możliwe do kontrolowania. Gilligan twierdzi również, że skonstruowanie nowego dyskursu wymaga porzucenia sądów moralnych, te bowiem mają charakter wartościujący, a nie wyjaśniający. Postrzeganie przemocy jako zła nie objaśnia rządzących nią mechanizmów. Z kolei teza o biologicznej determinacji przemocy pomija wpływ środowiska społecznego. Instykt agresji jest dla Gilligana reliktem freudowskiego mitu Thanatosa. Akty przemocy mają podłoże biologiczne, lecz decydującą rolę odgrywają tu „bodźce środowiskowe”. Tym samym Gilligan ujmuje obecność przemocy w kontekście kultury, która wytwarza jej źródła, jedynie aktywizując podłoże biologiczne. W tym sensie skłonność do gwałtownych zachowań stanowi społecznie wyuczoną dyspozycję. Potraktowanie przemocy jako fenomenu bardziej kulturowego niż biologicznego wiąże się z ujęciem jej w kategoriach „problemu z zakresu zdrowia publicznego i medycyny zapobiegawczej i traktowanie jej jako symptomu zagrażającej życiu (i często śmiertelnej) patologii, która – jak wszystkie formy chorób – ma swoją etiologię czy przyczynę powodowaną przez jakiś patogen”. Wedle Gilligana zatem przemoc jest schorzeniem społecznym, którego potępienie „jest równie absurdalne jak potępienie raka czy choroby wieńcowej”. Punkt widzenia moralności zastępuje tu perspektywa nauk wyjaśniających, to znaczy medycyny „zdrowia publicznego”. Takie ujęcie pozwala dostrzec sprawcę w innym świetle, i to nie tylko w tym sensie, że zostaje on potraktowany jako chory, a nie zły z natury, jak dzieje się to w przypadku moralitetu. Umożliwia przede wszystkim zrozumienie, że choroba przemocy „dotyka nie tylko ofiar, ale także ich prześladowców”. Takie ujęcie sprawcy i przemocy Gilligan określa mianem „tragicznego”, ponieważ umożliwia ono rozpoznanie w osobie stosującej przemoc, obok poszkodowanego, również jej ofiarę. Tragedia przemocy dotyka zatem także sprawcę. Nie oznacza to bynajmniej jego uniewinnienia, obrony czy też pobłażliwego traktowania, ale sygnalizuje zwrócenie naszej uwagi na genezę jego zachowań. Innymi słowy dyskurs tragiczny pozwala sformułować pytania o przyczyny przemocy, o jej źródła oraz powodujące ją mechanizmy, czyli – w języku medycyny – o wywołujący ją patogen; przy czym należy do-

dać, że patogen ten nie ma charakteru biologicznego, lecz kulturowo-społeczny. Tym samym Gilligan rozpatruje fenomen przemocy przesuwając w swych rozważaniach akcent z jej skutków na przyczyny (patogenezę), które teraz mają się stać przedmiotem teoretycznego wyjaśnienia. Oznacza to jednocześnie, że możliwość zrozumienia, a więc zdiagnozowania źródeł gwałtu, czyli wywołujących go bodźców, daje nam możliwość zapobiegania im, a w dalszej perspektywie wyeliminowania wraz z problemem, które generują. Innymi słowy wyjaśnienie „patogenicznych” przyczyn choroby przemocy pozwala żywić nadzieję na uleczenie z niej cierpiącej na nią ludzkość. To zaś znaczy, że przemoc nie jest wiecznym i koniecznym towarzyszem ludzkiej egzystencji.

Czym jest ów społeczny „patogen” przemocy i gdzie skrywają się jego przyczyny? Według Gilligana źródłem przemocy jest wstyd. Nie jest to jednakże chwilowe uczucie, które pojawiając się w świadomości jednostki wyzwala agresję wobec innych. Wstyd stanowi długotrwałą kondycję jaźni i jako taki kształtuje dyspozycje oraz skłonności do użycia przemocy. W tym sensie stanowi on konieczny warunek wytworzenia się gotowości do gwałtownych zachowań. Skłonność do przemocy wobec innych wzrasta, gdy pojawiają się dodatkowe czynniki, które utrwalają i potęgują wstyd. Dzieje się tak, gdy jednostka nie może zdobyć dostępu do tych społecznych zasobów, które pozwalają jej budować szacunek dla siebie. Należą do nich między innymi godne dochody, wykształcenie, udział we władzy.

Gilligan określa wstyd jako „brak lub niedostatek miłości własnej” – jako taki stanowi przeciwieństwo dumy. Wiąże się on z brakiem szacunku dla samego siebie czy chronicznym poczuciem niższości. Ekstremalne nasilenie wstydu prowadzi do stanu psychicznego, zwanego przez Gilligana „śmiercią jaźni”. Autor książki zaobserwował to zjawisko u więźniów, którzy nienawidzili samych siebie i uważali się za wewnętrznie martwych. Martwe jaźnie to jaźnie ludzi, którzy w wyniku granicznego nasilenia wstydu stracili wszelkie poczucie godności własnej.

Należy teraz spytać, w jaki sposób poczucie wstydu czyni ludzi skłonny do przemocy? Ludzie uciekają się do agresji wobec innych, gdy ich jaźnie są martwe, a robią to, aby przywrócić im życie. Kiedy indziej stosują przemoc po to, aby zdławić nieznośne poczucie wstydu lub uchronić się przed groźbą śmierci jaźni. Częstokroć stosują przemoc już nie po to, aby stłumić wstyd, ale aby zdobyć w oczach swoich i innych poczucie dumy. Ogólny mechanizm jest jednak prosty: ludzie stosują przemoc, ponieważ nie mogą znieść upokarzającego poczucia wstydu.

W jaki sposób wstyd rodzi się w ludzkiej jaźni? Gilligan w swojej pracy z więźniami zauważył, że w przeszłości oni sami byli ofiarami przemocy. Konstatacja tego faktu staje się podstawą uogólnienia, że to przemoc wytwarza poczucie wstydu. Innymi słowy, osoby, wobec których stosowana jest przemoc zostają tak brutalnie upokorzone i znieważone, że, wraz z uszkodzeniem ich ciał, zostają „okaleczone” (a w ostateczności uśmiercone) ich dusze. Zatem przemoc, która dotyka ludzi, kwestionuje ich podmiotowość oraz pozbawia godności, tak że okrywają się oni wstydem, co czyni ich skłonny do agresywnych zachowań wobec in-

nych. Przemoc, o której mówi Gilligan, może pojawić się w różnej formie, zarówno fizycznej, jak i psychicznej czy werbalnej albowiem „do pohańbienia i upokorzenia, zniszczenia poczucia własnej wartości i szacunku dla siebie, a na koniec do zamordowania duszy wystarczą same słowa”. Również wiek nie odgrywa tu decydującej roli; zawstydzenie przez przemoc może przydarzyć się zarówno w dzieciństwie, jak i wieku dojrzałym. Ogólna prawidłowość jest prosta: przyczyną wstydu, upokarzającego jaźń, jest przemoc.

Wstyd i przemoc przenika intencją bezkompromisowej krytyki przede wszystkim amerykańskiego systemu społecznego i jego instytucji penitencjarnych. Analizując strukturalne, to znaczy makrosocjalne przyczyny tworzenia się poczucia wstydu wśród ludzi Gilligan stwierdza, że jego źródła wiążą się z biedą i podziałami klasowymi. Innymi słowy najdotkliwszą formą przemocy, nazwaną tu przez Gilligana strukturalną, wytwarzającą poczucie wstydu na skalę ogólnospołeczną, jest nędza. To ona bowiem wedle Gilligana wytwarza stygmat niższości i upokorzenia, marginalizując tych, którzy są nią dotknięci. Bieda wywołuje i utrwała wstyd tym mocniej, im mniejsze są szanse jednostek na awans społeczny i uzyskanie dostępu do tych zasobów oraz dóbr, które umożliwiają zdobycie społecznego uznania (tym samym neutralizując poczucie wstydu). Oznacza to, że bieda w powiązaniu ze strukturą klasową stanowią źródło generujące przemoc wobec grup sytuujących się na dole hierarchii społecznej. Nieprzypadkowo zatem najwyższe wskaźniki przestępczości i śmiertelności występują wśród klas niższych. Gilligan bezkompromisowo oskarża o to system klasowy i niedorozwój funkcji socjalnych państwa w Ameryce.

Szczególną rolę w generowaniu przemocy i wytwarzaniu wstydu odgrywają więzienia, a swój udział ma tu również sama instytucja kary. Stanowi ona bowiem dla Gilligana formę legalnej przemocy zbiorowej wobec sprawcy i jako taka jest odbiciem przemocy, której ten ostatni sam się dopuścił. Również cel kary jest taki sam jak w przypadku przemocy stosowanej przez sprawcę: idzie o to, aby zmazać znamię wstydu z ofiary. W tym sensie kara jest formą transferu wstydu z ofiary na sprawcę. W trakcie rozwoju historycznego forma kary uległa przemianie. W przeszłości jej przedmiotem było ciało, a regułą stosowania zasada „zab za zab”. Wraz z nastaniem epoki nowożytnej kary cielesne zostały zastąpione więzieniem, które ograniczając wolność jednostki godzi w jej jaźń. Pomimo że kara więzienia wymierzona jest w duszę sprawcy, a nie bezpośrednio w jego ciało, to nadal wiąże się ona z obecnością przemocy. Zdaniem Gilligana więzienie wyznacza przestrzeń, w której obrębie więźniowie spotykają się z nieustannymi aktami gwałtu i innymi formami upokorzeń. Podstawową rolę odgrywa tu deprywacja heteroseksualna, czyli pozbawienie mężczyzn możliwości stosunków płciowych z kobietami. Taka sytuacja wytwarza frustrację i niepokoje, które znajdują swoje ujście w przemocy stosowanej wobec innych skazanych. Co więcej; pozbawieni kontaktów seksualnych z kobietami mężczyźni kierują swoje zainteresowanie ku innym więźniom, co staje się przyczyną gwałtów homoseksualnych, które w obrębie murów więziennym są codziennym zjawiskiem. Gwałty homoseksualne są bez

wątpienia brutalną formą powszechnej przemocy tolerowaną przez personel zakładów karnych, w imię zasady „dziel i rządź”. Dodatkowym czynnikiem nasilającym przemoc jest rywalizacja w dostępie do atrakcyjniejszych, młodszych więźniów, która przybiera formę brutalnej walki o wpływy. Poza aspektami seksualnymi przemoc dotyczy wszystkich stosunków dominacji, przymusu i władzy, jakie powstają w więzieniu. Już chociażby sam fakt pobytu w jego murach, wraz z upokorzeniami ze strony strażników, jest wystarczającym źródłem poniżenia. W rezultacie wielu więźniów, którzy przekroczyli bramę zakładów karnych za drobne przestępstwa bez użycia przemocy, teraz stają się osobami skłonnyymi do jej stosowania również po odbyciu kary. W tym sensie więzienia zamiast leczyć z predylekcji do agresywnych zachowań „sprzyjają skłonności do przemocy a nawet ją nasilają”. Innymi słowy, system penitencjarny jako całość i sama instytucja kary nie zapobiegają przemocy w stosunkach międzyludzkich, ale prowadzą do jej utrwalenia i rozszerzenia, a tym samym wytwarzają i reprodukują chorobę przestępczości.

Gilligan nie poprzestaje jedynie na rozważaniach krytycznych. Stara się również sformułować propozycje zmian naszej postawy i praktyki wobec przemocy. Te propozycje układają się w dwie perspektywy, które nazwałbym tu polityką dumy i etyką rozumienia.

Polityka dumy stanowiłaby gilliganowski projekt działań społecznych wymierzonych przeciwko zjawisku przemocy, to znaczy ukierunkowanych na wyeliminowanie tych czynników, które sprzyjają wytwarzaniu i utrwalaniu poczucia wstydu. Miałaby ona formułę społecznej terapii zorientowanej na uzdrowienie społeczeństwa jako całości z śmiertelnego wirusa przemocy. Podstawą tej terapii byłaby reorientacja naszej postawy wobec przemocy ze skutków na jej przyczyny. Inaczej rzecz ujmując, polityka dumy domaga się całościowych działań na rzecz demontażu mechanizmów wytwarzających strukturalne przyczyny wstydu i zastąpienia ich formami umożliwiającymi jednostkom osiągnięcie poczucia społecznego szacunku. Oznacza to konieczność transformacji naszych instytucji i społeczeństwa jako całości, której celem byłoby „ustanowienie i wcielenie w życie zasady powszechnej opieki wzajemnej, zasady, że »wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich«”. Takie zmodernizowane społeczeństwo musiałoby wyeliminować podstawowe nierówności, biedę, strukturę klasową, ale również wszystkie inne kulturowo-obyczajowe czynniki generujące przemoc i poczucie wstydu. Musiałoby jednocześnie powołać do życia takie instytucje, które zapewniłyby powszechny dostęp do tych zasobów i dóbr, które umożliwiają budowanie szacunku dla siebie oraz innych, to znaczy cieszenie się podmiotowością własną, a także innych ludzi. Ten projekt nie jest aż tak odległy od rzeczywistości, jak mogłoby się wydawać. Gilligan wprost sugeruje, że bliski mu jest model polityki społecznej państw europejskich, a szczególnie Szwecji, gdzie poziom przestępczości jest bardzo niski. Oznaczałoby to zatem nie tyle całkowitą przebudowę istniejącej struktury społecznej, ale w gruncie rzeczy zmianę kierunku strumienia płynących środków finansowych. Czy nie lepiej bowiem wydawać pieniądze w celu re-

alizacji polityki społecznej zwalczającej strukturalne przyczyny przemocy niż przeznaczać je na budowę coraz nowych więzień. Koszty mogłyby się okazać tak samo wysokie, a konsekwencje bardziej ludzkie – sugeruje Gilligan.

Drugi projekt, o którym należy wspomnieć, to etyka rozumienia. Gilligan, dystansując się od języka moralnego wartościowania zjawiska przemocy, nie zauważa, że jego stanowisko względem niego oznacza pewien wybór etyczny. Skierowanie uwagi i wysiłku teoretycznego na wyjaśnienie przyczyn agresji w stosunkach międzyludzkich stanowi już bowiem decyzję o charakterze normatywnym. W ten sposób zostaje określona etyczna postawa względem zjawiska przemocy. Jej przesłanką jest przekonanie, że przemoc nie jest ślepą, irracjonalną siłą, ale posiada formę języka symbolicznego, a zatem jest zrozumiała. Gilligan podkreśla, że akty przemocy „są symbolicznymi reprezentacjami myśli, to znaczy mogą poprzedzać świadome myśli i służyć jako ich substytuty”. A zatem każdy akt przemocy pojawia się w zastępstwie „uczuć łączących się z myślami, takich jak miłość, nienawiść, smutek czy strach, chociaż w tym przypadku środkiem symbolicznym jest raczej działanie fizyczne niż słowa”. Taka sytuacja wiąże się z trudnością w pracy z więźniami, których cechuje „niezdolność do artykułowania myśli” uniemożliwiająca „im opowiedzenie o tym, co symbolicznie wyraża ich zachowanie”. Wynika z tego, że akty przemocy są brutalnym i zastępczym sposobem komunikowania myśli i uczuć, których sprawcy nie są w stanie w żaden inny sposób wyrazić. Oznacza to, że czynnikiem stymulującym akty gwałtu są bariery w komunikacji. Wysiłek etycznego rozumienia przemocy polegałby na ich znoszeniu. Jego celem byłoby zastępowanie aktów przemocy przez akty ekspresji językowej. Gilligan zdaje się być tego świadomy, kiedy stwierdza, iż terapia, którą stosuje wobec więźniów „składa się w dużej części ze starań nauczania ich myślenia i mówienia o ich myślach i uczuciach przed popełnieniem impulsywnych, bezmyślnych i trudnych do wyobrażenia aktów przemocy i zastąpienia ich myśleniem i rozmową”.

Warto zapytać, dlaczego ludzie stosujący przemoc mają olbrzymie trudności z komunikowaniem się z innymi? Przyczyna tkwi w samej naturze poczucia wstydu, który „skłania ludzi do ukrywania się przed wzrokiem innych lub do znikania z widoku publicznego w celu uniknięcia dalszych zniewag”. Wstyd wyklucza ludzi z przestrzeni publicznej, z tej sfery, gdzie komunikacja z innymi ma podstawowe znaczenie dla osiągnięcia społecznego uznania w oczach innych. Etyka rozumienia wraz z polityką dumy powinny zatem rozwijać swój wysiłek przyjmując „że zwracanie na siebie uwagi, bycie widzianym czy dostrzeganym, jest również niezbędnym warunkiem wytworzenia się pełnego poczucia dumy”. Włączanie ludzi do czynnego uczestnictwa, przejawiającego się w komunikacji innym swych myśli i uczuć, w życiu publicznym pozwala żywić nadzieję, że przemoc rzeczywiście jest chorobą, z której można ludzi wyzwolić.

Sebastian Michalik

W NIEWOLI POJĘĆ

Carl Schmitt *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M. A. Cichocki
Wyd. Znak, Fundacja im. Stefana
Batorego, Kraków 2000, 250 s.

Poza wszystkimi osobliwościami nauk społecznych, które uświadamiał nam Stanisław Ossowski i inni teoretycy *social science*, istotna jest i ta, że badacz-humanista w nieporównywalnym do sytuacji badacza-przyrodnika stopniu może stać się niewolnikiem stworzonych przez siebie pojęć. Okulary, jakie jest zmuszony sam sobie wyprodukować zanim przystąpi do oglądu rzeczywistości społecznej, często zniekształcają jej obraz w sposób dla niego niemożliwy do wychwycenia (tym bardziej, gdy badacz cechuje się przy tym apodyktyczną osobowością). Dalekosiężne skutki takiej sytuacji polegają na tym, że spór między badaczami, którzy założyli różniące się okulary bywa niemożliwy do rozwiązania. Mówimy wtedy, że grają oni w różne gry językowe czy też posługują się różnymi słownikami finalnymi. Te, determinując ich percepcję, wyznaczają również ich zachowania.

Marek A. Cichocki, tłumacz i redaktor wydanego w tym roku zbioru tekstów Carla Schmitta, stwierdził, że postawa polityczna (przemiana z krytyka nazizmu – Schmitt przygotowywał nawet ustawy delegalizujące NSDAP – w „koronnego jurystę Trzeciej Rzeszy”) tego niemieckiego teoretyka prawa i filozofa polityki to skutek wpadnięcia w „pułapkę własnych pojęć”. Cichocki chce w ten sposób częściowo uzasadnić oportunizm autora *Teologii politycznej*. Sądzę, że w tym wypadku „niewola pojęć” znaczy coś więcej. Myśl niemieckiego autora to pouczający przykład, jak kontrowersyjne sądy bywają wynikiem podjęcia próby ustanowienia nowej „aksjomatyki” filozofii politycznej. Czytając *Teologię polityczną i inne pisma* można odnieść wrażenie, że szereg słynnych twierdzeń autora to wynik dość osobliwych definicji kanonicznych pojęć z dziedziny myśli politycznej.

Mimo że jest to pierwszy tak duży i w miarę reprezentatywny dla dorobku Carla Schmitta zbiór tekstów wydany w Polsce, to nie można zaliczyć autora *Pojęcia polityczności* do postaci w Polsce nieznanych. Czytany dotychczas głównie po an-

gielsku wdarł się nawet na zupełnie podstawowe kursy uniwersyteckie z dziedziny historii idei czy filozofii polityki; poświęca mu się całe seminaria a nawet organizuje konferencje. Schmitt jest obiektem fascynacji przede wszystkim ze strony środowisk konserwatywnych (m. in. Warszawski Klub Krytyki Politycznej, do którego należy sam tłumacz i wydawca Schmitta). Pisze z polotem, wnioski formułuje w sposób apodyktyczny i ścisły (domena prawników), a do tego jego biografia oddziałuje na niektórych jak zakazany owoc (działa tu podobny mechanizm jak z biografią Heideggera – można znaleźć więcej książek na temat jego nazistowskiej przeszłości niż rzeczowych omówień jego filozofii). Interesujące jest, że wszystkie teksty zawarte w omawianym zbiorze pochodzą z lat dwudziestych i uległy tylko nieznacznym modyfikacjom w trakcie długiego życia autora [zmarł w 1985 roku, choć wydawcy twierdzą na okładce, że trzy lata wcześniej].

W centrum rozważań Schmitta stoi zawsze wspólnota polityczna i zadaniem zarówno teoretyka prawa, jak i filozofa polityki powinno być, jego zdaniem, znalezienie takich rozwiązań polityczno-prawnych, które są w stanie zapewnić jej bezpieczeństwo (trwałość) i stabilność. Z tym ważnym zastrzeżeniem, że chodzi o znalezienie faktycznych, historycznych i rzeczywistych warunków istnienia państwa, a nie jakichś idealnych, bądź czysto formalnych konstrukcji. Stąd zainteresowanie Schmitta sytuacjami wyjątkowymi i próba ogarnięcia wszelkich możliwych doraźnych problemów, jakie mogą pojawić się i historycznie pojawiały się przed wspólnotą. Autor *Pojęcia polityczności* zakłada, że podziały między ludźmi są naturalne, więc polityczna jedność wspólnoty budowana jest na zasadzie ekskluzji. W tym sensie jest on kontynuatorem tradycji teorii koercyjnych, których ojcem jest Tomasz Hobbes (najważniejszy myśliciel dla Schmitta). O ile współcześni teoretycy konfliktu, tacy jak Ralf Dahrendorf czy Lewis Coser, traktują konflikt jedynie jako metodologicznie użyteczny sposób wyjaśniania stosunków między ludźmi (jak powiedział Dahrendorf „na zgodę” z funkcjonalistami – „społeczeństwo ma Janusowe oblicze”), o tyle Schmittowskie pojęcie polityczności ma charakter wyraźnie ontologiczny. Według niemieckiego autora wszystkie polityczne działania i motywy można sprowadzić do rozróżnienia na przyjaciela i wroga (analogicznie do teologicznej dychotomii na dobro i zło; Schmitt uważał zresztą, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”). Rozróżnienie to autor *Teologii politycznej* traktuje jako absolutnie samodzielne – nie daje się ono sprowadzić do innych różnic ani się na nich nie opiera. Jak to trafnie określił Paweł Śpiewak: nie ma ono charakteru substancjalnego. Tak rozumiana polityczność jest immanentna wszelkiej ludzkiej aktywności. Dlatego bezsensowne są zdaniem Schmitta wszelkie rozważania, które traktują o sferze polityczności w kategoriach wyboru jednostki – czy chce ona w niej uczestniczyć, czy też woli zamknąć się w sferze swojej prywatności (tak jak widzą to na przykład Alexis de Tocqueville czy bardziej współcześnie – Hannah Arendt, tak jak zresztą wszyscy myśliciele polityczni, którzy stosują podział na sferę prywatną i publiczną).

Można odnieść wrażenie, że Schmittowskie pojęcie polityczności przesiąknięte jest heglizmem. Tak jak u Hegla, walka stanowi pierwotne źródło społecznej, a zatem i politycznej integracji. Wspólnota polityczna buduje swą podmiotowość poprzez konflikt z innymi wspólnotami, w którym dąży do utwierdzenia siebie przez zniszczenie wroga. Może się nawet wydawać, że tylko pozornie chodzi o faktyczną wrogość. Jak pokazał Marek Siemek komentując heglowską dialektykę panowania i niewoli *monologiczna racjonalność walki i panowania, nawet jeśli musielibyśmy ją przyjąć za faktyczno-historyczny początek całej „duchowej”, społeczno-ludzkiej rozumności, mocą swej własnej logiki i gramatyki nieuchronnie przechodzi w komunikacyjną strukturę intersubiektywnego dialogu*. Czy to samo można odnieść do koncepcji polityczności Schmitta? Czy odgraniczenie się od *nich* jest punktem wyjścia do konstytucji czegoś analogicznego do heglowskiej „samowiedzy ogólnej”, czy też jest to punkt dojścia kończący się autoafirmacją *naszej* wspólnoty. Innymi słowy czy Schmitt jest dialektyczny, gdy formułuje opozycję *my–oni*, czy nie? Odpowiedź brzmi: nie. Autorowi *Pojęcia polityczności* zdecydowanie bliżej jest do Nietzschego niż do Hegla. Schmitt prawdopodobnie podpisałby się pod słowami Gillesa Deleuze, który interpretując Nietzschego jako filozofa antydialektycznego, podkreśla, że *w swym stosunku do innej [siły – S.S.] siła, która wymusza posłuszeństwo, nie neguje innej, ani też tego, czym sama nie jest, lecz afirmuje własną różnicę i cieszy się tą różnicą*. U Schmitta *oni* nie są nam potrzebni – zagłada naszego wroga nie powoduje naszego samounicestwienia. Schmitt pisze: *take pojęcia jak „wróg” i „walka” należy rozumieć w bezpośrednim, egzystencjalnym sensie. Walka nie oznacza konkurencji, „duchowego” starcia w dyskusji, ani symbolicznie pojętego „zmagania się”, które towarzyszy człowiekowi przez całe życie – wszak człowiek jest wiecznym „wojownikiem”, a jego życie nieustanną „walką”. W rzeczywistości take pojęcia jak przyjaciel, wróg czy walka mają realne znaczenie właśnie dlatego, że związane są faktyczną możliwością fizycznego unicestwienia*. Taka ontologia społeczna wsparta na hobbesowskiej antropologii prowadzi do politycznej a nie etniczno-wyznaniowej koncepcji narodu. Inną tego konsekwencją jest zanegowanie wszelkich uniwersalistycznych koncepcji ponadnarodowych związków (krytyka Ligi Narodowej) – według Schmitta z definicji (polityczności) nie jest możliwe światowe państwo obejmujące całą ludzkość. Paweł Śpiewak w swojej pracy *W stronę wspólnego dobra* zarzuca Schmittowi, że jego definicji polityczności nie można odnieść do totalitaryzmu (który znosi państwo), choć wydaje się ona bardzo obszerna (a nawet zbyt obszerna), a także że nie daje ona podstaw do twierdzenia, czy suweren podejmuje trafne decyzje. O ile pierwszy argument wydaje się być zasadny, o tyle drugi jest nieporozumieniem. Przecież jedynym kryterium tego, czy decyzje polityczne są trafne, jest u Schmitta właśnie opinia suwerena. Nie można krytykować Schmitta za konsekwencje przyjętych przez niego założeń nie krytykując jednocześnie samych założeń. Argumentacja Pawła Śpiewaka oparta na Lockowskiej myśli politycznej ignoruje Hobbesowską tradycję, która leży u podstaw myśli Schmitta. Jak pokazuje Leo Strauss u Johna Locke’a kryterium zasadności podejmowanych przez polityka

decyzji jest efektywność ekonomiczna (Strauss interpretuje twórczość autora „Dwóch traktatów o rządzie” jako antycypację ekonomii politycznej). Nie ma to jednak nic wspólnego z konkurencyjnym rozumieniem polityczności, w którym suweren w pełni definiuje sytuację w państwie przy braku innych – obiektywnych – kryteriów. Te dwa podejścia są – by tak rzec – równoległe i żadne z nich nie jest właściwym punktem wyjścia krytyki drugiego.

Autor *Teologii politycznej* określany jest mianem „decyzjonisty”. Wychodząc od zdecydowanej krytyki wszelkich form pozytywizmu prawniczego, twierdzi, że u podstaw porządku polityczno-prawnego leży zawsze decyzja suwerena – „Każda forma porządku zrodzona jest przez decyzję”. Poddaje krytyce liberalną koncepcję „rządów prawa” podkreślając, że rządzić musi zawsze osoba a nie nieelastyczne na sytuacje marginalne prawo. Żadne prawa nie zastąpią rządu, gdyż „żadna norma nie stosuje się do chaosu”. Tu dochodzimy do Schmittowskiej definicji suwerenności. Pierwsze zdanie *Teologii politycznej* brzmi: „ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”. Suweren nie ma monopolu na użycie przymusu ani na panowanie, zachowuje natomiast monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji. Ponieważ każde prawo ma charakter sytuacyjny, to suweren tworzy sytuację jako całość i zapewnia jej trwałą postać. Ostrość tej argumentacji słabnie, gdy zestawić ją obok innych odpowiedzi na nurtujące współczesnych pytanie o relację człowiek – system. Decyzjonizm Schmitta ma swój wymiar egzystencjalno-moralny i nie jest zwykłą emanacją apodyktycznej osobowości autora. Autor *Teologii politycznej* tak samo obawia się kolonizacji *Lebenswelt* przez system jak Habermas czy inni krytycy nowoczesności. Głoszony przez niemieckich liberałów na czele z Hansem Kelsenem pozytywizm prawniczy był dla Schmitta w najlepszym razie wyrazem automatyzacji życia publicznego a w najgorszym – ukrytą formą politycznego panowania.

Autor *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* krytykuje tytułowy parlamentaryzm za sprzeniewierzenie się swoim własnym ideałom (podobną krytykę systemu przedstawicielskiego znaleźć można również u Hannah Arendt). Miał to być system gwarantujący znalezienie najlepszego rozwiązania metodą otwartej debaty, która miała być miejscem zderzania się argumentów i kontrargumentów. Jawność życia publicznego i debata miały prowadzić do wyważania różnych opinii i tym samym umożliwić odnalezienie prawdy i zapewnienie sprawiedliwości. Tymczasem system parlamentarny od początku był i w dalszym ciągu jest – zdaniem Schmitta – czymś innym. Zamiast opinii ścierają się interesy, zamiast debat trwają negocjacje. Politycy tylko pozornie dyskutują ze sobą, *de facto* odgrywają spektakl autoprezentacji w stosunku do swoich wyborców; prawie nigdy nie jest tak, żeby jakaś partia zmieniła swoje stanowisko w wyniku dyskusji parlamentarnej. Najważniejsze decyzje podejmowane są za zamkniętymi drzwiami, a większość pozostałych – w komisjach. I tak parlamentaryzm, który miał być przeciwwagą dla tajnego sposobu prowadzenia polityki przez absolutystycznych władców wcale nie ustanowił jawności życia politycznego. Zamiast stworzyć szanowaną elitę polityczną do-

prowadził do sytuacji, w której parlamentarne instytucje są obiektem powszechnej pogardy.

Według Schmitta żyjemy w czasach, w których nakładają się na siebie dwa sprzeczne ideały – demokratyczny i liberalny. Demokracja według autora *Teologii politycznej* opiera się na zasadzie homogeniczności rządzących z rządzonymi. Taki stan jest wynikiem wykluczenia wszystkich, którzy nie pasują do tworzącej się demokratycznej wspólnoty. Istotą demokracji jest istnienie jakiegoś kryterium przynależności do demokratycznej społeczności i zasada, że decyzje podejmowane są przez tych, których dotyczą. Równość nie przysługuje wszystkim jednostkom ludzkim, ale tylko tym, które należą do wspólnoty. Tak opisany ideał demokratyczny Schmitt przeciwstawia liberalizmowi. Twierdzi on, że liberalizm jest sprzeczny z istotą demokracji, gdyż z zasady nie zawiera żadnej zasady ekskluzji i głosi, że równość (w sensie formalnoprawnym) przysługuje wszystkim ludziom. O ile liberalizm posługuje się retoryką uniwersalistyczną, o tyle demokracja – partykularystyczną [ekskluzywistyczną]. Nic dziwnego, że przy takiej charakterystyce okazuje się, że *dyktatura nie jest zasadniczo sprzeczna z demokracją, tak jak demokracja wcale nie musi oznaczać przeciwieństwa dyktatury*. Należy dodać, że Schmittowi chodzi o dyktaturę ustanowioną w wyniku manifestacji woli ludu. Podstawowa zaleta takiej sytuacji polega na tym, że zapewnia ona trwałość i stabilność wspólnotie politycznej, a o to przecież chodziło w punkcie wyjścia.

Schmitt sam określał swoją twórczość jako „die Philosophie des konkreten Lebens”. Komentatorzy jego dzieł najczęściej podkreślają jej związek z bezpośrednią rzeczywistością historyczną jaką obserwował. Tak więc najlepszym krytykiem jego myśli jest sama rzeczywistość. A ta jednoznacznie wskazuje, że Schmitt nie miał racji. I to prawie w całej rozciągłości – od pism poświęconych katolicyzmowi, które zdezaktualizował w dużej mierze II Sobór Watykański, po krytykę parlamentaryzmu, który po przejściowych trudnościach w latach 30. XX wieku okazał się najbardziej efektywnym i zwycięskim politycznie typem ustroju. Jak zauważa ks. Józef Tischner „to, co wedle Schmitta było błędem, w gruncie rzeczy zwyciężyło, a to, co było słuszne – jego własna teoria – przegrało”. I trudno powiedzieć o Carlu Schmiecie to, co można powiedzieć o diagnozach i prorocत्वach Karola Marksa. Ojca komunizmu można bronić mówiąc, że jego prognozy się nie sprawdziły, gdyż same zadziały przeciwko sobie – jest dość prawdopodobne, że gdyby nie one, inaczej wyglądałby XX-wieczny kapitalizm. Myśl Marksa można uznać za samoniwielającą się prognozę. Nie można tego powiedzieć o twórczości Schmitta, który z uwagi na hańbiący udział w rządach nazistów i antysemickie pisma, przestał szeroko oddziaływać (choć przez całe jego życie spotykali się z nim wybitni uczeni, w tym tacy krytycy jego myśli, jak Jürgen Habermas).

„Niewola pojęć”, w jakiej znalazł się Schmitt, jest skutkiem, po pierwsze, przyjęcia systemu istotności, gdzie naczelne miejsce zajmuje wspólnota polityczna, której należy zapewnić jedność i trwałość i – po drugie, dość specyficznego zdefiniowania kluczowych pojęć takich jak: polityczność, suwerenność, demokracja, liberalizm czy parlamentaryzm. Prawnicza skłonność do precyzyjnych określeń

brała górę nawet wtedy, gdy definiowane zjawisko niespecjalnie nadawało się do ujęcia w sztywne jurystyczne ramy. Naszkicowana powyżej „aksjomatyka” Schmittowskiej filozofii politycznej prowadzi go do wielu absurdalnych wniosków jak ten, że teoretyczne podstawy władzy bolszewików są „jak najbardziej demokratyczne” lub że demokracja może zgodnie współistnieć z dyktaturą. Tego typu stwierdzenia budzą zdziwienie tylko w oderwaniu od reszty wywodów autora. Rzut oka na te partie tekstu, w których Schmitt zamienia klasyczne definicje politycznych pojęć na swoje, wyjaśnia wiele z jego tylko na pozór oryginalnych tez. I tym można wytłumaczyć znacznie większe zainteresowanie komentatorów samymi definicjami (polityczności, suwerenności itd.) zawartymi w pracach Schmitta niż resztą wywodów. Ta charakterystyka nie dotyczy bynajmniej całej twórczości autora *Teologii politycznej*. Jest wiele tekstów nie publikowanych w omawianym zbiorze, które są interesujące właśnie z punktu widzenia wniosków (najlepszym przykładem jest wspaniały szkic *Epoka neutralizacji i apolityzacji* z 1929 roku, w którym to Schmitt wyprzedza swoich późniejszych o wiele dziesięcioleci krytyków nowoczesności i dokonuje rozliczenia epoki nowożytnej z jej dążenia do znalezienia sfery neutralnej, która posłużyłaby za kryterium prawdy i sprawiedliwości). Schmitta należy niewątpliwie docenić jako demaskatora wielu fałszów obecnych w świadomości współczesnych ludzi (związanych m.in. z systemem przedstawicielskim, debatą publiczną i systemem bolszewickim). I mimo że krytykowane idee (parlamentaryzm, demokracja, liberalizm, rządy prawa) okazały się znacznie bardziej żywotne niż autor *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* przewidywał, to warto pamiętać o jego krytyce bowiem „kto chce być zdrowy, musi wiedzieć od czego się umiera” – jak zauważył ks. Józef Tischner.

Stawomir Sierakowski

KRAJOBRAZ PO WINIE

Marian Grabowski *Krajobraz winy*.
Wydawnictwo Uniwersytetu Miko-
łaja Kopernika, Toruń 2001, 208 s.

Są książki, które trafiają w swój czas. Pojawiają się dokładnie wtedy, gdy zapotrzebowanie na nie dopiero boleśnie wyżyna się w ludzkiej świadomości. Pi-szę: boleśnie, bowiem pozycje te traktują zazwyczaj o rzeczach mało przyjemnych, przypominają fakty, o których dawno chcielibyśmy zapomnieć (ale jeszcze nie możemy, gdyż trudność sprawia nam sklasyfikowanie problemu, którego nie rozgryźliśmy do końca), uparcie drażą, przywołują pojęcia, które wyszły z naszego obiegu. Proponują nam analizy, podczas gdy wiedzą, że żyjemy w świecie błyskawicznych syntez. Składamy jeden klocek do drugiego, nie dbając o to, czy pasują do układanki, skoro i tak wiemy, że nikt nas z tego nie będzie odpytywany, a jutro i tak pojawią się nowe klocki, a stare podzielią los konia na biegunach. Nam chodzi o załatwienie sprawy, one chcą wydobyć z nas refleksję. Co więcej: straszą, że ucieczka od niewysłowionych strachów jest tylko quasi-ucieczką i że wcześniej czy później sami wpadniemy we własne sidła.

Jeśli więc są takie książki, to za jedną z nich można uznać pracę Mariana Grabowskiego *Krajobraz winy*. Książka ta ukazała się w momencie, gdy sprawa winy na powrót zakłóciła nasz spokój. Debaty na temat Jedwabnego i winy polskich „sąsiadów”, którzy jak celnie, acz drastycznie ujął to jeden z naszych publicystów „gorąco pożegnali się z Żydami”. Kiedy na publiczną wokandę wróciły pytania o odpowiedzialność i jej granice, kiedy przedstawiciele różnych obozów zaczęli traktować winę jako piłeczkę pingpongową, którą można dowolnie, w miarę trwania meczu, odbijać i przerzucać z jednej drużyny na inną. W zależności od barwy grającego winnymi byli po kolei: społeczeństwo, państwo, naród, poszczególne jednostki, które feralnego dnia zagoniły swoich sąsiadów do stodoły, winni byli Niemcy, komuniści, wreszcie sami Żydzi, którzy swoją cierpiętniczą naturą doprowadzili do pogromu, wreszcie w wersji skrajnej – zawinił sam Pan Bóg, który przyzwolił na holokaust i jego jedwabieńskie ogniu. Zamiast prawdziwej

debaty, jesteśmy świadkami językowej wykładni winy i zasługi, hańby i odpowiedzialności. Spieramy się o słowa z takim zaangażowaniem, że etyczny problem udaje się nam zamazać. A wszystko po to, by na koniec stwierdzić, że właściwie trudno ją przydzielić komukolwiek. W takich warunkach Grabowski proponuje nam wędrówkę po krainie winy. Spokojnie prowadzi nas za rękę po jej ciemnych zakamarkach. Nie chce na początku roztrząsać konkretnych spraw, ferować ocen. Na ocenę może pozwolić sobie ktoś, kto poznał problem, kto przebył całą drogę. Chodzi mu o coś więcej, o pokazanie idealnego scenariusza popadania w winę, a następnie sposobów jej przewycięzania. Grabowski jest świadomy, iż taka droga jest żmudna i wymaga od wędrowca siły, cierpliwości i odwagi, a przede wszystkim skupienia, bo jest to droga piesza, a nie jakaś wycieczka samolotem. Swoją niepopularną strategię wyjaśnia: „Dla ludzkiego poznania praktyka odwoływania się do struktur idealnych – idealizacja obrazu badanego fragmentu rzeczywistości – jest nad wyraz typowa i owocna. Co więcej, w kręgu poznania etycznego, do którego badania nad winą naturalnie przynależą, bez uchwycenia sensu moralnego w jego idealności nie daje się nigdzie dalej postąpić. Bez umiejętności rozeznania etycznych znaczeń i związków między nimi nie byłoby socjologii moralności. Nie byłoby możliwe też wychowanie, które przedstawia wychowankowi ideał etyczny wart naśladownictwa” (s. 12). W nas jednak tkwi niechęć do wszelkich idealistycznych projekcji. Jako przedstawiciele racjonalizmu życzymy sobie racjonalnych i rzeczowych sprawozdań, zwłaszcza że szkoda nam czasu na błąkanie się po przestworzach abstrakcji. Przy czym, nie chodzi o to, by owe badania dawały zaraz wyczerpujący opis sytuacji (nie jesteśmy przecież idealistami), ale by stosunkowo prosto poddawały się weryfikacji. Opór przeciwko studiom idealnych obiektów w etyce, jak podaje sam autor, wynika z rozdziewu pomiędzy idealnym wzorcem, a jego ułomną realizacją w praktyce. Tę niechęć do ideału najlepiej oddaje język potoczny, definiujący „to, co idealne” jako „nierealne”, „niemożliwe do spełnienia”, „utopijne”. Ale też ten sam, język potoczny, nieświadomie, z zasobów idealizmu sam obficie czerpie w codziennym doświadczeniu, nawiązując do platońskich wzorców (*eidōs*). Mówimy przecież o „idealnej przyjaźni”, „prawdziwej miłości”. Rzecz teraz w tym, by w podobnej, codziennej perspektywie ujrzeć winę. Ale żeby to było możliwe, wędrowiec musi odbyć podróż, w której znajdzie odpowiedzi na następujące pytania: czym jest wina, jak się przejawia, jak człowiek staje się winny, wreszcie jak może winę przewyciężyć. Gdy znajdzie odpowiedź na te kwestie, dopiero wtedy wolno mu zatrzymać się nad „gatunkami” win.

Tylko że zaraz na początku Grabowski naraża się na dwa zarzuty. Pierwszy: że przedmiot swojej refleksji zakreśla tak „idealistycznie” ogromny, że łatwo go posądzić o pychę. I drugi: że krajobraz winy, który nam odsłania, przesiąknięty jest na wskroś chrześcijańską perspektywą, stąd podatny na pewne wykrzywienia, czasem uproszczenia. Wiadomo, przecież, mówi o tym sam autor, że człowiek wierzący w zderzeniu z winą jest w lepszej, choć trudniejszej sytuacji. On już wie, że zawinił Bogu. Jest świadom grzechu pierwotnego. Został nie tylko powołany

drogą boskiej miłości, ale i zaufania. Bóg obdarzył człowieka wolną wolą i zostawił mu wolną rękę. Człowiek zbuntował się i przeciwstawił swojemu Stwórcy. Odpychając go, przyjął na siebie brzemień winy. Każde dodatkowe przewinienie to dla niego kolejny kamień w worku, który i tak już od dawna nosi na plecach. Jego wina jest niezmywalna i trwała. Bez względu na to, co zrobi później, jak odpokutuje inne wyrządzone krzywdy, i tak pozostanie winnym. Ale ten sam człowiek wie, że w każdej chwili może zwrócić się do tego, którego skrzywdził najmocniej i w skrusze prosić o łaskę. Hildebrand, którego cytuje Grabowski, pisze: „skrusza jest prasłowem upadłego człowieka skierowanym do Boga” (s. 72). „Skruszony – kontynuuje dalej sam autor – wypowiada je i czeka na Bożą pomoc. Tknięty nadzieją czuje, że nie czeka daremnie”. Stąd, wnikliwy czytelnik, niekoniecznie ateista, może odczuć niedosyt. Bowiem wnikliwie opisane stadium dochodzenia do uświadomienia sobie własnej winy, wieńczy optymistyczne zakończenie w postaci boskiego przebaczenia. A co z tymi, którzy w doświadczeniu winy są sami, nie potrafią (nie chcą) dostrzec owego czynnika transcendentnego, którego moc ma działanie uniewinniające? Czy im, faktycznie, odebrana jest szansa „twórczego przewyciężenia” winy? Na to pytanie autor nie odpowiada, łatwo się przekonać, że mieści się ono poza obszarem jego zainteresowań. Ale owa luka, paradoksalnie, nie odbiera wartości całości rozważań. Wręcz przeciwnie: ponieważ je usprawiedliwia. Tylko bowiem takie zawężone ujęcie uczuła na zarzut pierwszy, a w konsekwencji i drugi.

Dopiero teraz, gdy znamy już optykę autora, możemy zająć się samym fenomenem winy. Ale na początek, musimy wiedzieć, co słowo to oznacza. Jest to o tyle istotne, że potoczna praktyka strywalizowała rozumienie tego pojęcia, sprowadzając je do takiej działalności człowieka, która skutkuje popełnieniem błędu i to zazwyczaj wielkiego kalibru. A ponieważ błąd, z racji samej nazwy, jest nieuświadomiony (trudno popełnić błąd, wiedząc, że się ten błąd popełnia), dlatego też wina nie może być w takim wypadku „za duża”, jak bluzka, albo może nie być jej wcale (rzecz jasna w potocznym przekonaniu). Ponieważ przy takim ujęciu kategoria zawinienia okazuje się nieostra, stąd zazwyczaj wina sama „rozmywa się”, rozplywa pod naporem okoliczności lub ogniskuje w samym czynie, który na tę okoliczność zostaje niezależniony od sprawcy i zantropomorfizowany. Stąd ustalenie zakresu znaczeniowego „winy” okazuje się niezbędną. „Wina – pisze Marian Grabowski, to nie krzywda ani nawet sam zły czyn. Wina przynależy do innej warstwy rzeczywistości niż sama faktyczność zdarzeń, ich przebiegów i takich bądź innych stanów, sytuacji powstałych na skutek ludzkiego działania (...) Wina poczyna się bowiem w intencji czynu (...) Pojawia się tylko tam, gdzie jest osoba ludzka. Tylko tam istnieje możliwość winy i moralnej zasługi” (s. 19). Co prawda w codziennym życiu mamy tendencję do szafowania winą, zrzućcia jej na konto okoliczności czy pechowego splotu zdarzeń. Najczęściej dzieje się tak w chwili wzburzenia, kiedy to my sami albo ktoś z zewnątrz ukaże nam naszą przewinę. Ale takie zachowanie można uznać za typową reakcję obronną organizmu, bo w końcu nikt nie lubi być publicznie obnażony (mimo że popular-

ność rozmaitych *talk show* dowodzi, że jest inaczej). Doświadczenie winy, jak pisze Grabowski, zjawia się w emocji. Człowiek, w którym odzywa się jego wina, robi się jakiś nieswój. Doznaje szczególnego lęku, z którym nie umie sobie poradzić. Nie jest to bowiem lęk ukierunkowany, np. wywołany groźbą kary, a raczej coś na wzór globalnego niepokoju, w którym jak w tyglu mieszcza się: żal za tym, co się stało, wstyd, rozczarowanie i niechęć do samego siebie. Ale winie, która objawia się uczuciem towarzyszy namysł. Praktycznie, dopiero on usensawnia ten stan, który odtąd będziemy nazywać „zawinieniem”. Osoba, która zaczyna zdawać sobie sprawę z tego, że jest winna, w pierwszym odruchu będzie szukać usprawiedliwienia. Będzie powoływać się na okoliczności, szukać innych winnych, pomniejszać swoje zaangażowanie albo mówić o nim w sposób całkowicie zamazujący faktyczny przebieg zdarzeń. Każda z wymienionych strategii wybielających, choć z góry skazanych na porażkę, może przynieść chwilową ulgę, jako że winny podświadomie przeczuwa w winie skazę nie do wywabienia. Jak zauważa Grabowski: „Wina plami, jest skazą, ciąży, jest niezbywalnym brzemieniem...” (s. 19). Gdziekolwiek taki człowiek potem nie zawita, od tej pory już wszędzie towarzyszyć mu będzie jego wina. W ten sposób dołączy ona do pakietu innych jego przewin. Tak że w efekcie będzie miała udział w kreśleniu jego etycznego wizerunku, portretu „z winą w tle”.

Etapom, w których człowiek dojrzewa do przyjęcia swojej winy, autor poświęca dużo miejsca. Jest to o tyle zrozumiałe, że w żadnym późniejszym stadium borykania się z winą ładunek dramaturgii nie będzie tak silny. Ani w momencie skruchy, ani przeprosin, ani pokuty. Przyjęcie własnej winy jest w pierwszej fazie – jak cios w twarz obuchem. Wydaje się niezasłużony, jest bolesny, no i zostawia ślad. Co prawda siniak zniknie, ale pamięć o bólu z pewnością nie. Podobnie jest z winą. Być może uda nam się odwrócić zło, które wyrządziliśmy, być może nasze przeprosiny zostaną przyjęte, ale jakość moralna czynu pozostanie nienaruszona. Zgodnie z tym, co pisał Max Scheler: „Wina jest ową »złą« jakością, która trwale przyrosła do samej osoby – do centrum jej aktów – poprzez jej złe czyny (...) Czy człowiek czuje się winny, czy nie – wina trwa” (s. 19). Zresztą, inaczej być nie może, jako że schelerowska zła jakość w równym stopniu dotyka człowieka, co i czas, który minął. I ta nieodwołalność winy, paradoksalnie czyni ją realniejszą. Im bardziej znam ciężar swojego zawinięcia, tym większa we mnie chęć jego usunięcia. Tylko, że tym, co mnie nieprzerwanie przeraża, jest nie mój „stan zawinięcia” jako taki – na pewnym etapie doświadczenia wewnętrznego – wina ze względu na swą niewyobrażalność wraca do statusu abstrakcji, lecz to, co we mnie pozostawia: wyrzuty sumienia i niepokój. Ciekawe, że wchodzenie w obręb rzeczywistości winy w przestrzeni językowej dokonuje się poprzez metaforę. Jednostka, która zdaje relację ze swojego zawinięcia, operuje niemal wyłącznie językiem symboli. Mówi, że wina jej „cięży”, „plami ją”, jest „zmazą” albo „brzemieniem”. Wina „przyrasta”, a gdy się od niej „ucieka”, „dosięga”. Może też „spaść” nagle, jak to miało miejsce chociażby w przypadku Edypa. Ten metafizyczny winy, jak pisze Grabowski, stanowi najlepszy dowód, bo już intuicyjny, uwewnętrzniania po-

czucia winy. Innymi słowy: ktoś, kto dopuścił już winę do siebie, staje się w dwójnasób „swoją” i to w dość szczególnym wymiarze. Raz: dlatego, że wina zagnieżdża się w jego sercu i on ją tam odkrywa. Dostrzega w niej *swoją* winę. I dwa: że owo odkrycie zmusza go do redefinicji własnej osoby, tak by teraz uwzględniła tę złą jakość. Tyle że winny, co akurat nie dziwi, broni się jak może przed ową „przyrastającą swojością”, która wykorzenia go z obrazu, iluzji, jakie miał na własny temat. „Obcość” własnej winy najlepiej chyba ujawnia się po latach, gdy człowiek analizując swoje czyny z przeszłości wciąż ze zdziwieniem będzie kiwał głową: „nie wiem jak to się mogło stać...”, „nie wiem, jak mogłem się do tego przyczynić” itd.

Szukając dróg wyjścia z „matni swojej własnej winy”, człowiek w końcu decyduje się na wyznanie win. Czynność ta poprzedzona aktem skruchy, ma pomóc mu poradzić sobie z moralną skazą, jaką nosi w sobie. Przy czym, jak pisze Grabowski, konstatacja: „zrobiłem źle”, może być konsekwencją dwojakich doświadczeń. Ktoś może spojrzeć na swoje czyny z punktu widzenia zła, którego się dopuścił albo też z perspektywy wartości – dobra, które zniszczył. Jak łatwo się domyśleć, wybór optyki jest tu znaczący. Zdaniem autora tylko żal za zaprzepaszczonym dobrem, świadomość dewastacji wartości są w stanie odbudować aksjologiczny horyzont winowajcy. Bo też jak pisze Grabowski „żałować można tylko tego, co jakoś uległo zatraceniu, a było warte” (s. 61). Taki żal rodzi się wraz ze skruchą, która, jak twierdzi autor, „miota człowiekiem”, tak że w efekcie z przeżycia skruchy winny wychodzi z „odnowioną wiarą w to, że może sprawić dobro, z podjętą decyzją o trwałej orientacji na nie, z gorącym pragnieniem czynienia go” (s. 67). Na potwierdzenie czego przywołuje słowa świętej Katarzyny ze Sieny: „prawdziwa skrucha czyni zadość winie i karze, nie przez cierpienie skończone, które dusza znosi, lecz przez nieskończone pragnienie..”(s. 67). Pragnienie, o którym mowa, to rzecz jasna pragnienie dobra. Chęć reperacji tego, co w świecie wartości zostało nadwątlone. W takim ujęciu gotowość poniesienia kary schodzi na dalszy plan. W tym momencie, mam za złe autorowi, że z refleksją coraz bardziej oddala się od opisu doświadczeń na rzecz normatywnych twierdzeń. Od tej pory „człowiek” – pisze Grabowski – będzie dawał baczenie na dobro, pozostawi w sobie imperatyw uwagi i wolę świadomego przebywania w świecie dobra” (s. 67). Owo „będzie” pojawia się tu na zasadzie oczywistości i też inaczej być nie może, jeśli za wzór – wraz z autorem – przyjmiemy losy świętych i ich radykalność w służbie dobra. Ponieważ jednak odsetek tych ostatnich, jak wiadomo, w świecie niestety jest nikły, dlatego też nie wiem, czy „prawdziwa” skrucha ujawnia się akurat w pragnieniu dobra zawężonego do przeżyć świętych, tak jak do końca nie wiem, co miałyby stanowić kryterium jej prawdziwości. I w jakiej skali można by, jeśli już, ją określać. Nie wiem też, jak dalece winnemu zależy na wdrażaniu wartości w życie, a w jakiej na małostkowych, choć przynoszącym ulgę uczuciu lekkości, o której pisał m.in. Kundera w eseju na temat *Procesu* Kafki. Za to mam wrażenie, że przestrzeń, w której poruszam się idąc śladem autora, pęka na dwa nie przystające kawałki. Z jednej zostaje *sacrum* i dokrojona do niej wina, a z drugiej rzeczywiście, nie całkowicie przystające *profanum* ze swoimi winnymi.

Ów rozdźwięk między tym, jak jest, a jak być powinno, sprawia, że w dociekliwym czytelniku może rodzić się pytanie: czy taki modelowy opis doświadczenia wychodzenia z winy ma stać się miarą wiarygodności dla mojego wychodzenia z winy? Tyle, że trudno z powodu takiego pytania czynić zarzut autorowi, którego – co sam niejednokrotnie podkreślał, interesował przede wszystkim konstrukt idealny, a nie rzeczywiste implikacje. Zaslugą Grabowskiego jest to, że mimo całej rozległości swoich rozważań nad moralnym, aksjologicznym statusem winy, nie ucieka on jednak całkowicie od uwag historyczno-socjologicznych. Mam na myśli ostatni dział zatytułowany „Bezdroża komunistycznej winy – retrospekcja”, w którym owoc swoich teoretycznych refleksji stara się odnieść do konkretnej sytuacji winy, jaką była tzw. wina komunistyczna. W swoich sądach Grabowski jest ostry i radykalny. Nie ma on wątpliwości, co do tego, że polskie rozliczanie z „widmem” przeszłości należy do najbardziej nieudanych scenariuszy sposobów radzenia sobie z winą. Dlaczego? Jego odpowiedź można zamknąć jednym określeniem: problem zbagatelizowano. Z nieskrywaną goryczą autor pisze: „zamiast ją [winę] rozpoznać i nazwać po imieniu w wyrafinowany sposób zakłamano jej rzeczywistość, gdzie chwila, gdy można było ją wyznaczyć i wziąć na siebie, zamieniła się w noc strachu i panicznej ucieczki, gdzie prośba o wybaczenie skończyła się teatralnym i banalnym »przepraszam« (s. 194). Zawiniły elity, które nie wykazały woli rozliczenia się z przeszłością serio. Milczenie czy też „wodolejstwo” elit odbiło się ignorancją ze strony społeczeństwa, które nie dostrzegło potrzeby medytowania nad winą tzw. porządnym, nie zamieszanych w winę ludzi, których podstawowym grzechem było to, że znaleźli się akurat w tej a nie innej przestrzeni geopolitycznej, i to tak pechowo dla nich – nie najlepszym czasie. Tym sposobem, zdaniem autora, w obszarze winy rozegrał się spektakl lustracyjny przy okazji którego całkowicie zatarł się sens dekomunikacji. Tak że w efekcie dokonany przez Jaspersa podział na winę kryminalną, polityczną, moralną i tragiczną stracił w tym wypadku przedmiot odniesienia. A przecież, jak zdaje się utrzymywać Grabowski, „wina polityczna komunistów miała tak poważny charakter”, że domagała się swoistej „dolegliwości obywatelskiej”. W tym punkcie, zresztą, autor przechodzi do najbardziej kontrowersyjnej części swoich wywodów – mianowicie idei tzw. zaprzepaszczonej pokuty. Ma tu na myśli niezrealizowany pomysł odsunięcia członków partii komunistycznej na określoną liczbę lat od możliwości sprawowania urzędów państwowych i politycznych. Ten rodzaj dolegliwości, nie tylko zdaniem Grabowskiego, zadośćuczyniłby społecznemu poczuciu krzywdy, ale też okazałby się dobrodziejstwem dla ukaranych. Społeczność, która obciążałaby winnego pokutą, tym samym przywracałaby go do swego grona. Jakkolwiek interesującą wydaje się malowana tu na wzór zwyczaju kościelnego wizja publicznej pokuty, niemniej jednak realizacja jej wydawałaby się częściowo udana. Zwłaszcza że taka pokuta – jak każda inna wymaga reakcji winnego, który sam dobrowolnie zwróciłby się o jej nadanie. Jeśli jednak już mowa o pokucie, to pręcej mieliśmy do czynienia z sytuacją, w której ten, kto zawinił, przeistoczył się w tego, kto sam odpuściwszy winy, sam też wyznaczył sobie pokutę.

Na koniec wypada jeszcze zatrzymać się chwilę nad krótką analizą „przepraszania” (akt ten sam w sobie jest na tyle ciekawy, że domaga się osobnej analizy) w kontekście gestu wykonanego przez lidera partii przemianowanej na socjaldemokratyczną. Autor jest zdania, że zabrzmiało ono żałośnie nieadekwatnie. Grabowski pisze: „Nie proszono o wybaczenie, lecz zadowolono się wytartym słowem” (s. 207). Pomińmy aspekt wybaczenia, a zastanówmy się nad słowem, które pod lupą autora wygląda szczególnie paskudnie. „Przepraszam” wypowiedziane publicznie w okolicznościach oczekiwania na ekspiację zawsze narażone jest na zarzut nieszczerości (nie pora wnikać tu w domniemaną czy też nie spontaniczność polityków SLD). To, co prywatne (wyznanie wychodzi od osoby) w roli publicznej, z łatwością naraża się na zarzut kiczowatości. Dlatego wydaje mi się, że byśmy rozważając słowa Grabowskiego, i ten fakt mieli na uwadze, kiedy skończywszy wraz z autorem wędrówkę po krętym szlaku winy, w krajobrazie klęski, dostrzegli jakieś jasne plamy.

Joanna Klimczyk

ETYKA ANTYCZNA DZIŚ

Włodzimierz Galewicz *Sokrates i Kirke*.
Sceny z etyki antycznej, Wydawnictwo
Literackie, Kraków 2000, 225 s.

Zadaniem, jakie stawia sobie niniejsza recenzja, jest dowieść, że zbiór rozpraw rekonstruujących niektóre poglądy w kwestiach etycznych wybranych myślicieli starożytności nie musi być książką śmiertelnie nudną. Co więcej, może być lekturą frapującą. Spróbuję pokazać, że wytrawny autor jest w stanie tak opisać liczące dwadzieścia kilka stuleci zabytki myśli, że dotyczą (czyli dotykają) one współczesnego czytelnika. Mówiąc krótko wskażę, że książka, która na pierwszy rzut oka zda się rzeczonemu czytelnikowi nudna i od jego problemów odległa, może być ciekawa i aktualna. Co więcej, że warunki te spełnia recenzowana tu pozycja.

Włodzimierz Galewicz jest profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego i członkiem redakcji „Kwartalnika Filozoficznego”. Habilitował się pracą poświęconą Nicolai Hartmannowi. Jest autorem książki *Analiza dobra*, oraz redaktorem *Z fenomenologii wartości*, a także (wraz z W. Stróżewskim i E. Ströker) *Kunst und Ontologie*. Przełożył na niemiecki kilka prac Romana Ingardena. Związany z miesięcznikiem „Znak”. W mijającym roku akademickim był członkiem Jury Konkursu Filozoficznego: Po co filozofia współczesnemu człowiekowi. Jego ostatnio wydana książka to opublikowane w 1998 roku w wydawnictwie Universitas *Studia z etyki przekonania*. Na pozycję tą warto zwrócić uwagę również i z tego względu, że układ kompozycyjny i sam pomysł na książkę przygotowują formę dla wydanej dwa lata później *Sokrates i Kirke*¹.

Na książkę składają się eseje, z których część była już drukowana w „Znaku” (z jednym wyjątkiem w cyklach *Scysje z antykiem*, oraz *Apelacje platońskie*). Są tu jednak również rzeczy nowe. Mianowicie rozdziały: o Demokrycie, Arystypie,

¹ Informacje dotyczące autora pochodzą przede wszystkim z noty edytorskiej w *Studiach z etyki przekonania*, informacji przygotowanej przez organizatorów XLIII Tygodnia Filozoficznego KUL „Człowiek wobec dobra”, a także bibliografii miesięcznika „Znak”.

Cyceronie, Plutarchu, a także rozdział rozważający kwestię *Czy racjonalista musi być ascetą?* Autor nie zaopatrzył książki w jakiegokolwiek wprowadzenie, co, jak mi się wydaje, nie jest bez znaczenia. Okładka koloru pomarańczowego zaopatrzona jest w uroczy skądinąd obrazek, przedstawiający, jak sądzę, Sokratesa, jednakże różniący się mocno od znanych podobizn tego mędrca.

Tym, do czego się autor odnosi, są poglądy starożytnych myślicieli w kwestiach etycznych. Można to czynić jednak nie na jeden sposób i tak też dzieje się w książce. Mamy więc konfrontacyjną analizę tekstów różnych myślicieli (*Demokryt przeciwko dzieciom. Luźne uwagi o prawie natury*), dialog (*Arystyp u króla. Jednoaktówka z dziejów hedonizmu*), krytykę pewnego sposobu filozofowania i argumentacji (*Pochwała obyczajności, czyli dlaczego nie lubię Diogenesa z Synopy*), analizę dwóch postaw w obliczu sytuacji krytycznej (*Sokrates i Kirke*), stylizację (*Testament Epikura*), wreszcie opowiadanie fabularne (*Marek Aureliusz, czyli historia nieudanej kuracji*). Różnorodność stylistyczna daje to, że czytelnik się nie nudzi i nie męczy podczas lektury. Dobrym pomysłem jest np. umieszczenie po rozdziale o Demokrycie (który zmusza odbiorcę do wysiłku intelektualnego) *Jednoaktówki z dziejów hedonizmu* – lekkiej i tryskającej humorem. Wybór stylu nie jest przypadkowy, za każdym razem jest on warunkowany tym, o czym się mówi. Odmienność stylistyczna poszczególnych rozdziałów może być usprawiedliwiona przed możliwymi zarzutami faktem, że każdy rozdział stanowi zamkniętą całość. Nie jestem tylko przekonany co do umieszczenia w tym tomie ostatniej rozprawy *O pluralizmie najwyższego dobra*. Jest to, po pierwsze, tekst zdecydowanie najstarszy (straszy o 7 do 10 lat od pozostałych tekstów zamieszczonych w tym tomie). Pojawiają się w nim odwołania do grupy autorów, których w żaden sposób nie można nazwać antycznymi (co prawda również w innych tekstach zdarza się autorowi przywoływać a to św. Tomasza z Akwinu (s. 20 i n.), a to Milla (s. 142 i n.), ale nie w takich proporcjach). Samo rozważanie, czym jest najwyższe dobro, nie jest raczej „sceną z etyki antycznej” – brakuje tu owego żywego i bezpośredniego odniesienia, które, jak sądzę, jest w innych tekstach. Można z drugiej strony argumentować, że odpowiedź na pytanie, czym jest najwyższe dobro, jest nierozzerwalnie związana z zagadnieniami etycznymi tak samo w starożytności, jak i dzisiaj. Trzeba też zauważyć, że pomimo obecności: Pascala, Montaigne’a, Kanta, Spinozy, św. Tomasza z Akwinu czy Locke’a, centralną postacią tekstu pozostaje Arystoteles.

Już pierwsze zdanie książki: „Nie jest dobrze mieć dzieci – naucza Demokryt”, stawia nas w dość nieprzyjemnej sytuacji, w jakiej znajdujemy się zawsze, gdy ktoś (i to bądź co bądź autorytet – bo filozof) podważa któreś z tych przekonań, co wydaje się nam oczywiste. Zdecydowana większość z nas jest zadowolona, że nasi rodzice nie podzielali poglądów Demokryta w tej kwestii, a niejeden zdążył już dowieść, że i jemu przekonania takie są obce. O niebezpieczeństwie, jakie grozi interpretatorowi w tej sytuacji, pisze Galewicz w sposób następujący: „Do dziwnego pomysłu filozoficznego możemy mieć podobny stosunek, jaki mamy czasami do dzikiego zwierza: możemy starać się go *oswoić*. »Oswoić« – to znaczy ująć mu tej jego dzikości czy też dziwaczności, dostosować go do naszych wyobra-

żeń o tym, jak powinien sprawować się zwierz – co musi znaczyć ten czy ów aforyzm – żeby zamiast zwierzem być chociaż *zwierzęciem*” (s. 6). Tego autor robić nie będzie: „Zaproponowałbym więc co innego: Jeśli nie chcemy oddawać temu niedźwiedziowi dyskusyjnej przysługi, to dajmy mu spokój; zostawmy go raczej w jego dzikim i kudłatym stanie” (s. 7). Powtórzmy: *w jego dzikim i kudłatym stanie*. Takie właśnie będą myśli, z którymi będziemy się potykać w tej książce. Właśnie ich dzikość i kudłatość nie pozwoli nam przejść nad nimi do porządku dzielnego, ale zmusi nas do myślenia. Zwierz nie daje się co prawda pogłaskać, ale dzięki temu nie daje się też zagłaskać.

Drugim, obok oswojenia, niebezpieczeństwem czyhającym na tego, kto próbuje mierzyć się z dziką i kudłatą myślą, jest pokusa łatwego odrzucenia. Nic prostszego jak odwrócić się ze wzgardą od kogoś, czyich poglądów nie podzielamy. Szczególnie łatwo o to, gdy zadanie uargumentowania własnego stanowiska jawi nam się jako zbyt trudne. Przed tym niebezpieczeństwem autor nas broni nie dozwalając na bezmyślność. Przecież większość rozdziałów omawianej tu książki mogłaby ograniczyć się do jednej strony: istnieje taki, a taki pogląd i zgadzam się z nim, lub istnieje taki a taki pogląd i z nim się nie zgadzam. To, że rozdziały są znacznie dłuższe, bierze się stąd, że autor zmusza nas, abyśmy wraz z nim podjęli trud przemyślenia cudzych, niełatwych myśli. Zanim zajmiemy swoje własne wobec nich stanowisko, musimy zrozumieć dlaczego są takie, a nie inne. Przyjrzyjmy się więc tekstowi, w którym autor wyraźnie nie zgadza się z przedstawionym poglądem *Pochwała obyczajności, czyli dlaczego nie lubię Diogenesa z Synopy* (innym przykładem mógłby być *Marek Aureliusz, czyli historia nieudanej kuracji*). Diogenes jest jedną z tych postaci, które w szczególnie sposób narażają interpretatora na ryzyko łatwego ich odrzucenia. Cóż pisze Galewicz? „Nie śpieszmy się jednak z osądem i nie potępiajmy zbyt szybko filozofa z beczką! Postarajmy się go zrozumieć” (s. 41). Na następnych stronach znajdziemy więc próbę zrozumienia Diogenesa. Zobaczymy przeciwko czemu się buntuje i o co walczy. Przyjrzymy się jego sposobowi myślenia, który Galewicz nazywa „praktyczną racjonalnością”. Wówczas okazać się może, że poglądy i zachowanie Diogenesa są nam bliższe. Nawet jeżeli tak się nie zdarzy i odrzucimy za autorem diogenesową postawę, to dzięki jej zrozumieniu może nam się udać zobaczyć jej aktualność. „...protoplasta wyzwalających się – i przez to uwalniających też innych – z ciemnicy przesądów i z pęt obyczaju, patron prowokatorów i kontestatorów” (s. 41) pisze o Diogenesie Galewicz. Spotykamy się z myślami Diogenesa nie dlatego, żeby z większym zrozumieniem przyglądać się jego posągowi, ale dlatego, że „...na ateńskim rynku, wśród tych wielu cieni, nadal można zobaczyć jego oryginał! Tak, to nie kto inny jak Diogenes we własnej osobie siedzi tam niezmiennie na swoim tobołku; siedzi, drwi z gapiów i nieładnie pachnie”. Rozumiemy Diogenesa po to, żeby zrozumieć Diogenesów nam współczesnych.

Nieobiektywność, którą chcę wskazać jako istotną cechę postawy badawczej Galewicza, nie jest wadą. Wprost przeciwnie, jest zaletą i to wcale niebagatelną. Doskonale obiektywny jest tylko ten, kto nie ma nic do powiedzenia. To w żaden

sposób nie odnosi się do autora prezentowanej tu pozycji. Galewicz ma nam coś do powiedzenia i dlatego wchodzi w komitywę ze starożytnymi filozofami. Najlepiej jak sądzę widać to w zakończeniach rozdziałów *Demokryt przeciwko dzieciom*, *Luźne uwagi o prawie natury* i *Pochwała obyczajności, czyli dlaczego nie lubię Diogenesa z Synopy*. Treści, które nam chce przekazać Galewicz, nie są jednak podane do uznania. Właśnie po to śledzimy skonstruowane przez autora zmagania twierdzeń etycznych różnych filozofów, by widzieć jak kształtuje się pogląd, w stronę którego próbuje prowadzić nas Galewicz. Jeśli zgodzimy się pójść za nim (mówiąc mniej patetycznie, jeśli się z nim zgodzimy po prostu), będziemy zdawać sobie sprawę z tego, dlaczego tak postąpiliśmy i co możemy odpowiedzieć na argumenty przeciwne. Mistrzowski pod tym względem jest, moim zdaniem, otwierający tom rozdział o Demokrycie.

To jednak, czy przyjmiemy jakiś pogląd, a może raczej, czy zauważymy to, co autor nam wskazuje, zależy tylko od nas. Książka ma nas pobudzić do myślenia – do myślenia idącego w pewnym kierunku, ale naszego. Być może dlatego właśnie autor zdecydował się nie umieszczać przedmowy ani wstępu.

Autor konfrontując czytelnika z myślą nieoswojoną i, co więcej, każąc mu tę myśl myśleć, stawia go przed zadaniem trudnym. Ten jednak nie zostaje w swym frasunku samotny, może liczyć na pomoc autora. Pomoc ta polega przede wszystkim na proponowaniu różnych niebanalnych ścieżek interpretacyjnych. Tak na przykład dzieje się w rozdziale *Czy racjonalista musi być ascetą?* Odpowiedź na to pytanie, budowana w oparciu o *Etykę nikomachejską* i *Etykę eudejmejską* Arystotelesa, zdaje się być twierdząca. Jednak starannie dobierając cytaty z tych tekstów Galewicz wskazuje trzy ścieżki interpretacji, których możliwość sprawia, że nawet jeżeli czytelnik pozostanie przy twierdzącej odpowiedzi, to będzie „czuł się przez nie zmuszony do chwili refleksji” (s. 154).

Pomocne w rozumieniu przedstawianych poglądów są te miejsca w tekście, gdzie staramy się wraz z Galewiczem, wedle Diltheyowskiego hasła, lepiej zrozumieć autora niż on sam siebie rozumiał. Czasem bowiem będzie tak, że do zrozumienia myśli jednego z filozofów pomocne będą uwagi innych. W rozdziale *Plutarch o niebezpieczeństwie zawodu fryzjera* problemem jest nie gadulstwo, przeciw któremu występuje sam Plutarch, ale prawomocność, używanych przez niego, argumentów z przykładów, nakierowanych na zastraszenie odbiorcy. Chociaż jest ona nie do obrony na gruncie tego, co pisze Plutarch to jednak, jak pisze Galewicz, „Horror są potrzebne i uzasadnione” (s. 184). To zdanie zaś stanie się uzasadnione, gdy autor odwoła się do argumentacji Arystotelesa z V i X księgi *Etyki nikomachejskiej*.

Książka z pewnością jest warta lektury, a co więcej potencjalny zakres jej czytelników może być znacznie szerszy niż zwykle to ma miejsce w przypadku rozpraw etycznych. Dzieje się tak, dlatego że książka napisana jest jasnym i przejrzystym (a także pięknym) stylem – rozumiałym nie tylko dla osób zawodowo parających się filozofią, ale dla zdecydowanej większości populacji umięjących czytać. Zapewne był to jeden z powodów, dla których *Sokrates i Kirke* ukazała się

w Wydawnictwie Literackim w serii obejmującej dzieła o proweniencji filozoficznej, ale przeznaczone do czytania przez szerszy krąg odbiorców (w serii tej ukazały się już *Rytm życia* Kępińskiego, *Książeczka o człowieku* Ingardena, a także platoński *Eutyfron*).

Jakub Mach

EKONOMIA WOLNOŚCI

Amartya Sen *Nierówność. Dalsze rozważania*, tłum. Irena Topińska przy współpracy Macieja Kochanowicza, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 2000, 229 s.

Książka Amartyi Sena *Nierówność. Dalsze rozważania* jest przykładem wyjątkowo udanego spotkania dociekań filozoficznych i ekonomicznych. Jako dzieło filozoficzne wpisuje się ona w tradycję rozpoczętą w 1971 roku przez Johna Rawlsa i jego *Teorię sprawiedliwości*, natomiast w dziedzinie ekonomii dobrobytu jest to rezultat ponownego podjęcia przez autora tematu, któremu poświęcił jedną ze swoich pierwszych książek – *On Economic Inequality* (1973). W obu aspektach jest to zatem dzieło przynajmniej dwudziestoletnich przemyśleń, badań i dyskusji. W części pierwszej, bardziej filozoficznej (rozdziały 1–5), autor uzasadnia własne propozycje odpowiedzi na pytania „dlaczego równość?” i „jaka równość?” W drugiej, bardziej ekonomicznej (rozdziały 6–9), bada przydatność różnych sposobów pomiaru nierówności i ubóstwa oraz dyskutuje pewne problemy wiążące się z konfliktem między wymogiem równości a wymogiem efektywności.

Punktem wyjścia rozważań jest stwierdzenie, że nie można być egalitarystą *tout court*: domaganie się równości jest zawsze żądaniem jakiejś określonej równości, np. równości dobrobytu, praw, dochodu, zasobów... Ponieważ zaś ludzie są w sposób nieredukowalny różnorodni – i jest to kwestia fundamentalna, a nie tylko pomniejsza komplikacja – równość w jakiejś „przestrzeni” pociąga za sobą nierówność w jakiejś innej. Nie można na przykład postulować jednocześnie równej wolności i równych osiągnięć albo równych dochodów i równego dobrobytu. Dlatego konieczny jest wybór i uzasadnienie pewnej „równości podstawowej”.

Czy nie można by sobie oszczędzić tego trudu i po prostu opowiedzieć się za nierównością? Owszem, ale takie stanowisko również trzeba uzasadnić. Sen analizuje argumentację kilku zdeklarowanych antyegalitarystów. Okazuje się, że najbardziej popularną przesłanką obrony nierówności w jakiejś przestrzeni jest po-

stulat równości w innej sferze, uznanej za ważniejszą. Choć możliwa jest inna argumentacja, odwołująca się do efektywności, najczęstszą strategią jest jednak uzasadnianie nierówności za pomocą równości. Wrogowie równości są więc utajonymi egalitarystami. Dlaczego? Ostateczną podstawę równości odnajduje Sen w samej etyce dyskursu: „Wymóg, by każdy tłumaczył się ze swych teorii, sądów i opinii przed innymi, których mogą one – bezpośrednio lub pośrednio – dotyczyć, powoduje, że postulat równego pod jakimś względem traktowania trudno uniknąć” (s. 32).

Nie ułatwia to jednak wcale zadania komuś, kto chciałby uzasadnić równość w wybranej przez siebie przestrzeni. Autor broni tezy, że równość podstawowa powinna dotyczyć „zdolności osiągnięcia” zamierzonych celów, a w rozważaniach konkretnych – związanej z nią „zdolności funkcjonowania”. Wydaje się, że taki wybór został podyktowany przez trzy kryteria:

1. Różnorodność: zróżnicowanie ludzi, zwłaszcza pod względem cech stanowiących główne przyczyny nierówności (wiek, płeć, wygląd, zdolności umysłowe), powinno być w pełni uwzględnione, a różnorodność celów ludzkich dążeń – uszanowana.

2. Wolność: równość powinna dotyczyć rzeczywistego zakresu wolności człowieka, bez względu na to, czy wolność jest ceniona instrumentalnie – jako środek osiągnięcia dobrobytu, czy jest wartością samoistną.

3. Mierzalność: równość podstawowa powinna być mierzalna w dostatecznym stopniu, by możliwe były np. międzygrupowe porównania i ocena działań rządu.

Wolność osiągnięcia spełnia dwa pierwsze warunki, a zdolność funkcjonowania także trzeci. Wybór przestrzeni oceny równości powinien więc być satysfakcjonujący dla wszystkich, którzy podobnie formułują swoje oczekiwania.

Propozycja Sena jest kontynuacją rozważań Rawlsa i Dworkina – kontynuacją krytyczną, ale pozostającą w granicach paradygmatu wyznaczonego przez *Teorię sprawiedliwości*. Krytyka poprzedników daje się sprowadzić do dwóch argumentów. Po pierwsze równość „dóbr pierwotnych” czy „zasobów” nie odzwierciedla różnej zdolności ludzi do przekształcania zasobów w osiągnięcia. Na przykład dwie osoby mogą mieć taki sam dochód, ale gdy jedna z nich jest zmuszona ponosić koszty specjalistycznego leczenia, nie mają równych możliwości działania. To zaś oznacza nie tylko nierówny dobrobyt, ale także nierówną wolność osiągnięcia dobrobytu. W przestrzeni dóbr pierwotnych nie uwzględnia się zatem w wystarczającym stopniu zróżnicowania ludzi. Drugi argument odwołuje się do zasady wolności. Przenosząc uwagę z dobrobytu na zasoby, Rawls i Dworkin skierowali rozważania w stronę wolności. Jednak *zakres* wolności odróżnia się nie tylko od *rezultatów*, do których prowadzi, lecz również od *środków*, które jej służą. Wolność wiąże się ściśle ze zdolnością przekształcania zasobów w osiągnięcia, środków w rezultaty. Zdolność ta jest zróżnicowana, dlatego równy zakres wolności wymaga nierównej dystrybucji środków.

Koncepcja wolności, którą posługuje się autor, jest w tekście poddana starannej analizie. Sen próbuje wydobyć różne aspekty wolności, nie redukując jej do

żadnego z nich. Bada między innymi relację wolności i zdolności, wolności i równości, podejmuje obronę wolności atlantyckich, takich jak „wolność od niedostatku” (*freedom from want*), zastanawia się nad instrumentalną bądź samoistną wartością wolności. Rozważania te prowadzone są w sposób niezwykle precyzyjny, pozwalający uniknąć wielu rozpowszechnionych nieporozumień. Na przykład, jeśli chodzi o zdolność, wcześniejsze wyjaśnienie pojęć pozwala zamknąć argument w trzech zdaniach: „Zdolność jest przede wszystkim odbiciem wolności w realizacji cenionych funkcjonowali. Wiąże się ona bezpośrednio z wolnością jako taką, nie zaś ze środkami do jej osiągnięcia, wyznacza bowiem rzeczywiste alternatywy, jakie przed nami stoją. W tym sensie zdolność można uważać za odzwierciedlenie samej istoty wolności” (s. 66). Podobnie wypowiada się autor na temat rzekomego konfliktu wolności i równości: „stawianie problemu jako przeciwstawienia (...) jest przejawem »błędu kategoryjnego«. To nie są alternatywy. Wolność należy do możliwych *obszarów występowania* równości, a równość – do możliwych *wzorców* podziału wolności” (s. 37). (Ten temat skłania do dygresji historycznej. Odkrycie konfliktu między wolnością a równością przypisuje się niekiedy Tocqueville’owi. W jego pismach można znaleźć dwie tezy. Pierwsza głosi, że wolność i równość nie tylko nie są sprzeczne, ale są sobie w ostateczności niezbędne. Zgodnie z drugą, dążenie do wolności i dążenie do równości to dwie zupełnie różne namiętności, które bywają sprzeczne i mogą prowadzić do przeciwstawnych działań. Pierwsza teza dotyczy struktury społecznej, druga – psychologii społecznej. Tocqueville jako bodaj jedyny obok Milla wielki myśliciel liberalny przed Rawlsem uznawał ostateczną zgodność wolności z równością – i, paradoksalnie, to jemu właśnie imputuje się ojcostwo twierdzenia o ich konflikcie.)

Nieprzypadkowo zatem Sen poświęca wolności znaczną część swych rozważań o równości. Zamierza on przedstawić koncepcję na tyle szeroką, by nie przesądzać instrumentalnej bądź samoistnej wartości wolności, a jednocześnie uzasadnić przekonanie, że wolność jest wartością samoistną. Widać to dobrze w relacji między wolnością a dobrobytem. Można uważać wolność za ważny – lub niezbędny – środek osiągnięcia dobrobytu, sam dobrobyt jednak oceniać bez względu na sposób jego osiągnięcia. Można też jednak – jak Arystoteles i Marks – uznać wolność realizowania różnych celów (nie tylko dobrobytu) za istotny składnik samego dobrobytu. Sen zdecydowanie opowiada się za tym drugim stanowiskiem. Dlatego argumentuje za tym, że mówiąc, np. o „wolności od malarii” lub „wolności od głodu”, nie popełniamy nadużycia, lecz uchwytujemy istotny aspekt wolności. Odróżnia w tym celu „wolność realną” od „wolności jako kontroli”. Pojęcie wolności realnej opiera się na koncepcji domyślnych wyborów, oznacza „uzyskanie” pewnych pożądaných celów bez własnego udziału w ich realizacji, „osiągnięcie”, które nie jest „dokonaniem”. To właśnie mógł mieć na myśli Roosevelt, mówiąc o wolności od strachu i wolności od niedostatku jako podstawach powojennego ładu.

Mierzalnym odbiciem tak rozumianej wolności osiągnięcia jest według Sena zdolność funkcjonowania. „Dobrobyt danej osoby można rozumieć jako jej ja-

kość życia (...) Życie można interpretować jako zbiór powiązanych wzajemnie »funkcjonowań«, na które składają się »bycia« i »działania« (s. 55). Wśród funkcjonowań wymienia autor między innymi należyte odżywianie się, unikanie chorób i przedwczesnej śmierci, bycie szczęśliwym, poczucie godności, możliwość uczestniczenia w życiu społecznym i (przykład przejęty od Adama Smitha) możliwość pokazywania się na ulicy bez wstydu. Sen wzbogaca rozumowanie Rawlsa inspiracją z zupełnie nieoczekiwanego źródła: teoretycznym podłożem pojęcia „funkcjonowania” jest arystotelejsko-marksowska koncepcja człowieka jako istoty ukonstytuowanej przez swoje działania, koncepcja utożsamiająca życie z aktywnością.

Tak wyglądają najciekawsze spośród filozoficznych wątków książki. Część ekonomiczna rozpoczyna się ogólną prezentacją różnych sposobów pomiaru i ich konsekwencji. Następnie autor zapoznaje czytelników z różnymi wskaźnikami ubóstwa. Każdy światły obywatel będzie z pewnością bezgranicznie szczęśliwy, gdy dowie się o różnicach między stopą ubóstwa, luką dochodową i współczynnikiem Giniego, o zaletach i wadach tych wskaźników, szeroko stosowanych w ekonomii dobrobytu. Sen przedstawia je jednak głównie po to, by je skrytykować, podobnie jak wcześniej krytykował Rawlowską koncentrację na dobrach pierwotnych. Podstawa krytyki jest ta sama: mierzenie ubóstwa jako niskiego lub niewystarczającego dochodu oznacza zapoznanie fundamentalnego znaczenia ludzkiej różnorodności i wolności. Skonstruowanie alternatywy nie jest przedsięwzięciem łatwym, nie jest jednak niemożliwe. W swoich pracach Amartya Sen wykorzystuje w tym celu dane demograficzne (np. oczekiwane dalsze trwanie życia). Jest on współautorem stosowanego przez Organizację Narodów Zjednoczonych wskaźnika *Human Development Index* (HDI), będącego alternatywą dla mierzenia dobrobytu wyłącznie poprzez PKB. W skład HDI wchodzi m.in. PKB *per capita*, wskaźnik alfabetyzacji, przeżywalność niemowląt. Innym ciekawym wskaźnikiem jest „luka płci”, pozwalająca zmierzyć poziom równouprawnienia kobiet – jeśli w jakimś kraju na 100 mężczyzn przypadają mniej niż 102 kobiety, to uzasadnione jest przypuszczenie, że „brakujące” kobiety umarły z powodu gorszego dostępu do opieki medycznej. Ekonomia dobrobytu w wydaniu Sena dotyka jak widać spraw śmiertelnie poważnych. (Więcej przykładów można znaleźć w artykule *Ekonomia życia i śmierci* („Świat Nauki” 1993, nr 7), zawierającym także m.in. propozycje różnych sposobów zwalczania klęsk głodu.)

To praktyczne nastawienie autora widać wyraźnie także w ostatnim rozdziale, w którym analizuje różne metody obrony nierówności. Pokazuje ich ograniczenia, ale także i racje, których nie sposób odeprzeć. Argumentacja antyegalitarna może przybrać jedną z trzech postaci:

1. *Argument złej przestrzeni*, omówiony wcześniej, polega na wskazaniu innej, ważniejszej sfery równości, nie jest to więc w ścisłym znaczeniu argument nieegalitarny.

2. *Argument motywacji* odwołuje się do roli nierówności jako motywu pracy i przedsiębiorczości (Senowi udaje się poważnie osłabić to rozumowanie).

3. *Argument operacyjnej asymetrii* opiera się na zróżnicowaniu kwalifikacji lub wymogach organizacyjnych, które skłaniają do nierównego podziału władzy.

Drugi i trzeci argument przeciwstawiają zasadzie równości zasadę efektywności. Sen nie twierdzi, że równość jest jedyną wartością i w pełni uznaje zasadność tych roszczeń. Nakłada na nie jednak ograniczenie związane z Rawlowską zasadą dyferencji: wszelkie nierówności powinny być rozdzielane z korzyścią dla najbardziej upośledzonych. Wydaje się, że nic więcej nie można – ani nie trzeba – zrobić.

Książka *Nierówności. Dalsze rozważania*, pomimo jednoznacznie Rawlowskiego podejścia, wpisuje się również w pewne inne tradycje. Od czasu podjętej przez Platona i Arystotelesa krytyki równości „arytmetycznej”, traktującej nierównych jak równych, i postulatu równości „geometrycznej”, czyli proporcjonalnej, filozofowie poszukują sprawiedliwych podstaw tej proporcji. I Sen jest z pewnością kontynuatorem tych poszukiwań. Od czasu Marksowskiej krytyki formalizmu mieszczańskich wolności i postulatu „wolności realnej”, jego następcy próbowali na różne sposoby sprecyzować to pojęcie. Dla nich również koncepcja Sena może być interesującą propozycją. Pokazuje on, że Rawlowski paradygmat nie jest hermetyczny i nie musi być obcy tym, którym bliższe są inne style filozofowania.

Jest to pierwsza książka Amartyi Sena wydana w języku polskim – w półtora roku po uhonorowaniu autora Nagrodą Nobla w dziedzinie ekonomii. Opóźnienie smutne, ale wybór pozycji – bardzo trafny. W tej właśnie książce autor pokazuje swoje mistrzostwo w obu dziedzinach, którymi się zajmuje. Pomimo drobnej wpadki (*freedom from want* to nie „wolność od pożądania”!), książka została znakomicie przełożona: tekst jest całkowicie wolny od jakichkolwiek językowych niejasności. Być może przydałyby się przypisy terminologiczne przy niektórych pojęciach ekonomicznych, jeśli książka ma być adresowana do szerszego grona czytelników. A warto, by przeczytał ją każdy obywatel zainteresowany sprawami społecznymi. Rozważania o nierównościach to głos autora w dyskusji filozofów i w dyskusji ekonomistów. Głos bardzo szczególny, nieugięty zarówno w etyczności perspektywy, jak i w ścisłości metodologii. Wydaje się, że szersza znajomość tych rozważań mogłaby dobrze zrobić jakości dyskusji publicznej w naszym kraju.

Adam E. Ostolski

HEGEL – TRANSCENDENTALNA EPISTEMOLOGIA
I DIALEKTYCZNA ONTOLOGIA

Mirosław Żelazny *Hegłowska filozofia ducha*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000, 372 s.

Pomysł napisania książki o filozofii heglowskiej jest z istoty swej aporetyczny, gdyż jednym z elementów projektu heglowskiego było, aby takie przedsięwzięcie nie mogło zostać zrealizowane. Idea stworzenia pełnego systemu wiedzy spekulatywnej opierała się na przeświadczeniu o możliwości wyrażenia całościowej wiedzy dotyczącej wszelkich podstawowych kwestii filozoficznych. W tym sensie Hegel, przekonany o tym, że w swojej myśli zrealizował powyższy projekt, zaprzeczył możliwości napisania o jego refleksji sensownej książki. Chcąc kontynuować myśl heglowską należy więc albo przepisać dzieło mistrza, albo przedstawić jego idee z perspektywy krytycznej, sugerując tym samym niepowodzenie pierwotnego zamierzenia.

Książka Mirosława Żelaznego sytuuje się między tymi dwiema możliwościami. Z jednej strony autor dąży do zachowania wierności heglowskiemu projektowi, często cytując dzieła mistrza i drobiazgowo niekiedy analizując kolejne części heglowskich rozważań. Mimo to jednak już sam układ książki i ilość miejsca poświęcona poszczególnym działom myśli Hegla przejrzysto pokazuje, że autor reprezentuje określone stanowisko teoretyczne i to bynajmniej niepozbawione kontrowersji. M. Żelazny rozpoczyna książkę od nakreślenia dziejów tradycji idealizmu niemieckiego, sugerując, że myśl Hegla ma swoje korzenie w filozofii kantowskiej. Następnie rekonstruuje kolejne działy systemu heglowskiego, najwięcej miejsca poświęcając *Fenomenologii ducha*, aby następnie, w kolejnych rozdziałach, opisać problemy związane z logiką i filozofią przyrody, a także odtworzyć heglowską filozofię ducha skończonego i nieskończonego, obejmującą teorię historii, prawa, moralności, sztuki, religii, antropologii, psychologii oraz fizyki. Analizy podejmowane w tych fragmentach opierają się jednak na paradygmacie interpretacji Hegla przyjętym w rozdziale odnoszącym się do *Fenomenolo-*

gii ducha. Stąd też między innymi autor określa myśl heglowską jako „filozofię ducha”.

W badaniach nad filozofią heglowską, poczynawszy od połowy XIX wieku aż do współczesności panowały dwa paradygmaty interpretacji przewodnich wątków autora *Nauki logiki*. Z jednej strony była to „lewica heglowska”, której dzieje biegną od Marksa i jego uczniów do Habermasa. W tej tradycji jest podkreślana emancypacyjna rola heglowskiej metody, czyli dialektyki, która zostaje przeciwstawiona „konserwatywnemu” systemowi. Postuluje się tutaj przejście od „pracy pojęć” do pracy fizycznej i przeniesienie heglowskiego sposobu myślenia na kategorie społeczno-polityczne. W ten sposób myśl heglowska zostaje wzbogacona o postulaty emancypacyjne, a elementem postępu ducha staje się przyszłość, pojmowana jako warunek możliwości zrozumienia teraźniejszości. Niezależnie od tego, czy tą perspektywą przyszłości będzie komunizm czy wspólnota działań komunikacyjnych, dla lewicy heglowskiej intencja zmiany świata jest konstytutywnym elementem prawomocnej refleksji, a nieuwzględnianie relacji między teorią i praktyką skazuje filozofię na bycie ideologiczną. O to też jest oskarżany Hegel, szczególnie w swojej późnej twórczości. „Współczesna aktualność, z której miała wyrastać potrzeba filozofii, stary Hegel wyłączył z konstrukcji istotnych albo rozumnych dziejów, jako coś czysto empirycznego, jako »przypadkową«, »ulotną«, »nic nie znaczącą«, »przemijalną« i »zmarniałą« egzystencję »fałszywej nieskończoności«”.¹ Hegel wyłączając egzystencję konkretnych jednostek ze swojego abstrakcyjnego modelu legitymizuje więc zastane relacje społeczne i wpada w pułapkę konserwatywności, który ucieka przed społeczno-politycznym konkretem. Drugą tradycją eksplorującą myśl heglowską jest „prawica heglowska”, która dąży do kontynuacji hermeneutycznych i tradycjonalistycznych aspektów myśli heglowskiej, skupiając się przede wszystkim na rozbudowanej ontologii, w którą mistrz włączył dzieje określonych kultur, dostrzegł istotną rolę narodów, podkreślił wagę rodziny w życiu społecznym, a także uznał historię za elementarny poziom kształtowania się tak jednostkowej tożsamości, jak i więzi wspólnotowych².

Książka Żelaznego stanowi próbę wytyczenia „trzeciej drogi” w interpretacji Hegla, która niewątpliwie bliższa jest wykładni „lewicowej”, lecz zarazem transformuje ją i włącza do niej nowe wymiary. Zasadniczym jej motywem jest odniesienie filozofii Hegla do myśli Kanta i przekonanie, że najistotniejsze aspekty heglizmu są przede wszystkim rozwinięciem problemów dostrzeżonych przez Kanta. Taka strategia odczytywania głównych intencji Hegla jest widoczna już w doborze lektur, z których korzysta Żelazny w swojej książce, uznając za najdonioślejsze badania nad spuścizną Hegla analizy neokantowskiej szkoły marburskiej z myślą Cassirera na czele. Głównym motywem tej interpretacji jest uznanie za

¹ J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 67–68.

² Za współczesnych reprezentantów tego sposobu myślenia można uznać na przykład Gadamera.

podstawowy wymiar heglowskiej filozofii sfery epistemologicznej, a co się z tym wiąże *Fenomenologii ducha* za najważniejsze dzieło Hegla. Problemy ontologiczne i historyczne są w tej wykładni uznane za drugorzędne, a często wręcz traktowane jako metafory³. Pierwotnym i podstawowym horyzontem całego systemu byłyby więc kwestie związane z badaniem struktur świadomości i ich dialektycznym rozwojem. Oczywiście nie miałyby to być powrót do Kartezjusza, którego stanowisko Hegel zwalczał we wszystkich swoich dziełach, lecz niewątpliwie krytyczne nawiązanie do Kanta. Hegel próbowałby udoskonalić myśl kantowską, ale bez zasadniczej zmiany paradygmatu. Heglowska dialektyka w tym ujęciu jawi się jako transcendentálna filozofia świadomości, która kontynuując projekt Kanta eksploruje warunki możliwości wszelkiego ludzkiego poznania. Nie zostają w niej podjęte analizy nad sensem tego, co istnieje, lecz jako fundamentalne pojawia się pytanie o mechanizmy podmiotowego doświadczenia. Stąd też, śladem Kanta, najpierw podejmowane są problemy epistemologiczne i dopiero wtórnie do nich kwestie ontologiczne. Odrzucone są tym samym wszelkie uznane bez pośrednictwa rozumu „konstrukcje metafizyczne”, które mają zostać poddane surowemu testowi krytycznego namysłu. Rozum interpretuje, a nie działa – dążeniem człowieka jest pełniej rozumieć samego siebie, nie zaś docierać do świata i go zmieniać niezależnie od jego uprzedniego przemyślenia. Idea, że Hegel był przede wszystkim kontynuatorem Kanta, przenika właściwie całą książkę Żelaznego i wytycza interpretacje większości spornych fragmentów myśli heglowskiej. Jej obrona prowadzi do nieuwzględnienia romantycznych bądź premarksistowskich aspektów myśli Hegla, jak też nie pozwala włączyć w badania nad spuścizną Hegla jego wcześniejszych od *Fenomenologii ducha* dzieł, które trudno jest wpisać w ściśle epistemologiczną problematykę. Taka strategia natrafia też na problemy w analizie tych fragmentów dzieła Hegla, które odsyłają do ponadjednostkowych aspektów ducha. Próby nadania kolejnym „momentom” *Fenomenologii ducha* sensu epistemologicznego prowadzą do problematycznego przenoszenia kategorii poznawczych dotyczących jednostkowego podmiotu na struktury ogólniejsze, takie jak państwo czy kultura. Tym bardziej wątpliwa jest taka strategia przy interpretacji »Nauki logiki« i historiozoficznych dzieł Hegla⁴.

³ Takie podejście ma zresztą na tle wielu innych interpretacji Hegla sporo zalet. Na przykład pozwala zrozumieć dialektykę pana i niewolnika w kontekście całości *Fenomenologii ducha*, a nie jako wyodrębniony motyw, który rzekomo ma dotyczyć empirycznej walki między pokrzywdzoną i uprzywilejowaną grupą ludzi. W dotychczas wydawanej po polsku literaturze dotyczącej Hegla ta „materialistyczna” interpretacja uzyskała powszechne uznanie, co jest widoczne np. u Lukácsa czy Kojève’a.

⁴ Próby syntezy Kanta z Heglem, czyli na przykład „udialektycznienie” myśli kantowskiej, wydaje się być ciekawym pomysłem, podobnie jak pomysł napisania fenomenologii ducha subiektywnego, a więc przedstawienia dialektycznego rozwoju jednostkowej świadomości. Biorąc pod uwagę całokształt myśli Hegla trudno jednak bronić tezy, że właśnie Hegel coś takiego miał na myśli.

Filozofia Hegla pojmowana jako transcendentalna epistemologia byłaby krytyczną analizą granic świadomości. W przeciwieństwie do tradycyjnej epistemologii odrzucałaby ona wszelkie niezapśredniczone struktury tak podmiotowe, jak i przedmiotowe – krytycznie brałaby w nawias tak kartezjański podmiot, nie odnoszący się do żadnego przedmiotu, jak i „obiektywny” przedmiot, uznany za niezależny od poznającego podmiotu. Problematyka epistemologiczna, używając terminologii M. Siemka, byłaby więc przeciwstawiona niekrytycznej myśli epistemicznej, czyli tradycyjnej teorii poznania⁵. Otwarcie tej nowej problematyki, którego dokonał Kant, byłoby więc przełamaniem ograniczeń dotychczasowych ujęć, lecz wciąż, śladem Kartezjusza, nie przekraczałoby granic jednostkowego podmiotu i jego doświadczeń. Jak pisał Kant: „Czysty rozum zajmuje się rzeczywiście tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia”⁶. Taka perspektywa programowo odmawia eksploracji wszelkich problemów historyczno-ontologicznych. Kant nie podejmował namysłu nad kwestiami ontologicznymi – nad tym, co istnieje, lecz zastanawiał się nad sposobem ludzkiego myślenia, które jest oddzielone od świata, jest wobec niego neutralne i stąd nie da się z niego wyprowadzić żadnych kategorii ontologicznych. Lekceważył on więc wszelkie kwestie związane z kategoriami bytu, świata czy substancji i sprowadzał je do przejawów lub aspektów pierwotnie poznawczych struktur poznającego umysłu.

Hegel, w przeciwieństwie do Kanta, był przekonany, że jest możliwe nakreślenie filozoficznie prawomocnej ontologii, a co więcej, że taka ontologia powinna być nauką pierwszą, która wobec wszystkich innych jest podstawą i zasadą. Oczywiście u Hegla nie jest to żadna obiektywistyczna, naiwna ontologia, w której przyjmowałoby się istnienie niezapśredniczonego, przedustanowionego świata, lecz opierałaby się ona na wzajemnej konstytucji umysłu przez świat i świata przez umysł, tak że żaden z tych dwóch wymiarów nie mógłby być pomyślany bez drugiego. „*Epistemologia* miałaby się do »teorii poznania« tak, jak *ontologia* jakiegoś fenomenu do jego »ontyki«”⁷. Hegel więc, w proponowanym tutaj ujęciu, przekraczał granice transcendentalnej epistemologii Kanta, próbując dokonać jej syntezy z ontologią. Dialektyka byłaby opisem wzajemnej konstytucji tych dwóch obszarów filozoficznych badań. Sądzę, że jest to inny sposób myślenia niż ten, który przeważa w tradycji kantowskiej, i dlatego nie zgadzam się z linią rozumowania M. Żelaznego. Hegel poza tym, że kontynuował nowożytną epistemologię, tworząc nawiązywał też do starożytnej ontologii z bronionymi w niej przekonaniem o substancjalności tego, co rozumne i symetrii rozwoju myślenia i bytu. „Dawna metafizyka miała pod tym względem wyższe pojęcie o myśleniu niż to, które stało się tak powszechne w nowszych czasach”. Uznawała, „że myślenie w swoich immanentnych określeniach i prawdziwa natura rzeczy są jedną i tą samą treścią”⁸.

⁵ M. Siemek *Idea transcendentalizmu u Kanta i Fichtego*, Warszawa 1977.

⁶ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 422.

⁷ M. Siemek *Idea transcendentalizmu u Kanta i Fichtego*, op. cit., s. 43.

⁸ G. W. F. Hegel *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1, s. 35.

Nauka logiki jest przede wszystkim ontologią, a w niej świadomość jednostkowe-
go podmiotu jest jedynie częścią systemu, a nie całością, która opisuje samą sie-
bie jako rzeczywistość. Jak sugeruje Żelazny, „rozum odkrywając rzeczywistość
empiryczną w istocie odkrywa sam siebie”, co jest prawdą dla Hegla, lecz zara-
zem ów proces odkrywania świata jest tożsamy z procesem samoprezentacji rze-
czywistości. Hegel bowiem utożsamiał tradycyjnie pojmowaną metafizykę z logi-
ką. Zasady rozumu były dla niego tożsame z prawami rządzącymi rozwojem rze-
czywistości. Ontologia bytu i ontologia rozumu stanowiły całość. Nie ma więc
w filozofii Hegla bytu bez myślenia, i odwrotnie, wszelkie myślenie występuje za-
wsze wraz z bytem. Tym samym system heglowski pojmowany jako całość stano-
wi ontologiczną krytykę dotychczasowej filozofii, łącznie z kantowską epistemo-
logią. „Epistemologia przyjmuje tu już wyraźnie postać transcendentalnej onto-
logii świata empirycznego, w której problem »poznania« jest nierozzerwalnie
sprzężony z problemem pierwotnych form konstytucji i rozumienia samego »by-
tu«”⁹. Miejsce kantowskiej „krytyki rozumu” zajmuje u Hegla hermeneutyczna
ontologia sensu, która odsyła do recepcji Hegla u takich myślicieli, jak Gadamer,
Heidegger, czy z drugiej strony Marks, którzy skupiają uwagę przede wszystkim
na ontologicznych wątkach myśli heglowskiej. W ten sposób zostaje u Hegla do-
konane ostateczne przekształcenie krytyki w system, co się też wiąże z zakwestio-
nowaniem kantowskich granic między poszczególnymi typami racjonalności. He-
glowski duch w żadnym ze swoich znaczeń nie przyjmuje więc już postaci której-
kolwiek z kantowskich postaci rozumności, lecz stanowi ich syntezę, całość obej-
mującą wielość rozumów i odpowiadających im rzeczywistości. W takim synte-
tycznym podejściu Hegel nawiązuje zaś raczej nie do Kanta, lecz do myślicieli
starożytnych i Spinozy. Kontynuatorem tradycji kantowskiej byłby natomiast ra-
czej J. Habermas, dla którego, podobnie jak dla Kanta, konstytutywną ideą jest
rozdzielenie różnych typów racjonalności i definiowanie ich właśnie poprzez ich
autonomię. Zresztą podobnie jak Kant, również i Habermas zachowuje prymat
rozumu praktycznego. Ten zaś stanowi pewien projekt, który może znaleźć swo-
je urzeczywistnienie dopiero w nieokreślonej przyszłości – państwa celów u Kan-
ta czy wspólnoty działania komunikacyjnego u Habermasa. Dla Hegla taka per-
spektywa była oczywiście nie do przyjęcia, gdyż opiera się ona na przekonaniu, że
rozum nie jest w pełni rzeczywisty, lecz co najwyżej powinien być rzeczywisty.

Obrona „faktyczności” rozumu przez Hegla prowadziła często komentatorów
do krytyki jego systemu za konserwatyzm i brak możliwości wpisania w jego filo-
zofię wątków emancypacyjnych. Myśl ta znajduje swój wyraz już w lewicy heglow-
skiej, ale zarys argumentacji ma, jak sądzę, swoje prapoczątki już w myśli Kanta.
Jeżeli rozum praktyczny jest najistotniejszym wymiarem ludzkiej racjonalności
i zarazem określonym społeczno-politycznym projektem dotyczącym przyszłości,
to każda ostateczna synteza wszelkich postaci rozumności może być krytykowa-
na, jeżeli nie spełnia wymogów normatywnych. Również więc na gruncie proble-

⁹ M. Siemek *Idea...*, *op. cit.*, s. 307.

mów etycznych wydaje mi się nieadekwatne wpisywanie Hegla w tradycję kantowską, gdyż są to dwie niesprowadzalne do siebie perspektywy o zasadniczo innych intencjach. Imperatyw kategoryczny, stanowiący podstawę kantowskiej nauki o moralności, bez odniesienia do określonej treści w ujęciu Hegla przechodziłby w swoje zaprzeczenie. „Każdy powinien mówić prawdę”. – Do tego obowiązku wyrażonego tu jako obowiązek bezwarunkowy dojdzie jednak od razu warunek: jeżeli ten ktoś prawdę zna¹⁰. Z tej perspektywy rozum praktyczny w ujęciu Kanta wymagałby dopełnienia przez rozum teoretyczny i dopiero ich wzajemna dialektyka miałaby ukonstytuować zadowalające pojęcie racjonalności. Podobnie przebiega heglowska krytyka kantowskiej wizji państwa i prawa, w której Hegel odrzuca niedialektyczny prymat kategorii normatywnych nad kategoriami opisowymi. M. Żelazny natomiast w swojej książce interpretuje heglowską filozofię prawa i moralności jako transcendentalną teorię metaprawa czy epistemologię prawa. Z zarysowanego tutaj punktu widzenia wynika, że jest to raczej ontologia społeczna, włączająca w siebie tak kategorie poznawcze, jak też historyczne i antropologiczne. Byłaby to, podobnie jak w innych wymiarach heglowskiej filozofii, dialektyka konkretności i idei, a nie wyłącznie ruch idei. Zresztą M. Żelazny zbyt często podkreśla przekonanie Hegla o nieautonomii świata przedmiotowego, co nie pozwala mu zrozumieć ani heglowskiej krytyki złej nieskończoności, ani jego rozróżnienia bytu w sobie i bytu dla siebie. Hegel nie odrzuca koncepcji rzeczy samej w sobie Kanta ani noumenalnego podmiotu i nie uznaje, że na gruncie udoskonalonego paradygmatu kantowskiego można je jakoś sensowniej opisać, lecz zmienia paradygmat filozoficznego myślenia. W jego dialektyce rzecz sama w sobie traci sens, gdyż podobnie jak wszystkie inne kategorie zostaje włączona w całość systemu, względem którego nie ma ona samodzielnego znaczenia.

Nie zgadzam się też z nieuwzględnieniem przez autora *Heglowskiej filozofii ducha* rozważań Hegla dotyczących przyrody. Nie wydaje mi się to uzasadnione, gdyż badania nad przyrodą stanowiły ważny element heglowskiej filozofii i niezbędny wymiar całości, bez którego system nie mógłby być „domknięty”. Zarzut wobec Hegla, że jego analizy są „nienaukowe”, jeżeli miałyby być traktowane poważnie, podawałby w wątpliwość cały system Hegla, a przynajmniej jego rozszereżenie do bycia spójną całością filozoficznej wiedzy. Nie należy zresztą w moim przekonaniu lekceważyć fizyki czy antropologii Hegla, gdyż stanowią one kolejne potwierdzenie heglowskiego zainteresowania rzeczywistością pojmowaną jako coś przekraczającego poziom określeń wyłącznie poznawczych.

Problem całości czy systemowości heglowskiej filozofii częstokroć był omijany przez komentatorów Hegla. Zazwyczaj czerpali oni od mistrza jedynie pewne pojedyncze, najbardziej efektowne figury interpretacyjne, czyniąc z nich paradygmat dla całej jego myśli. Tymczasem jedną z podstaw do zrozumienia filozofii heglowskiej jest w moim przekonaniu jej systemowy charakter, który wymaga obję-

¹⁰ G. W. F. Hegel *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 470.

cia wszystkich części myśli Hegla w tym samym stopniu. Dla Hegla całość jest w tym samym stopniu punktem wyjścia filozofii, zasadą rozwoju, jak też punktem dojścia. Takie ujęcie prowadzi Hegla do filozoficznej teodycei. „Poznanie nasze dąży do tego, by zrozumieć, że zamierzenia wiekuistej mądrości spełniły się zarówno w dziedzinie przyrody, jak i w dziedzinie rzeczywistego i czynnego w świecie ducha. O tyle też jest nasze rozważanie teodyceą, usprawiedliwieniem Boga”¹¹. Również i w tej kwestii kategorie ontologiczne i epistemologiczne są utożsamione. „Zagadnienie, jakie jest przeznaczenie rozumu samego w sobie, pokrywa się, o ile rozważamy rozum w jego odniesieniu do świata, z pytaniem, jaki jest ostatecznie cel świata”¹².

Problem teleologii i przeznaczenia dziejów ludzkości w myśli Hegla wiąże się z poruszonym często współcześnie pytaniem o aktualność heglowskiego systemu odnośnie do dzisiejszego świata. Nie rozstrzygając z góry tego zagadnienia, sądzę, że książka M. Żelaznego jest z tej perspektywy, mimo przedstawionej tutaj krytyki, szczególnie wartościowa. Sytuuje ona bowiem problem heglowskiej filozofii w odniesieniu do Kanta – drugiego obok Hegla myśliciela, który kandyduje do miana autora współcześnie najbardziej aktualnego, szczególnie co do swojej krytycznej intencji. Wydaje mi się jednak, że Kant i Hegel stworzyli dwa różne modele filozofowania i dopiero ostre ich odróżnienie pozwala nakreślić mapę rzetelnej dyskusji. Hegel nie był kontynuatorem Kanta, lecz jego krytykiem. Mimo to właśnie w obrębie dyskusji między tymi dwoma sposobami myślenia sytuuje się, jak sądzę, większość doniosłych filozoficznie problemów.

Piotr Szumlewicz

¹¹ G. W. F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, *op. cit.*, t. 1, s. 24.

¹² *Ibidem*, s. 25.

AKSJOSFERA W BLASKU MIŁOŚCI

Józef Lipiec *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Wyd. Fall, Kraków 2001, 255 s.

Twórczość prof. Józefa Lipca nie wymaga szczególnej rekomendacji, bowiem autor ten jest dobrze znany w środowisku filozoficznym, a jego specjalistyczne publikacje od wielu lat czytane są przez studentów i pracowników naukowo-dydaktycznych włącznie. Recenzowana tutaj książka jest kolejną rozprawą napisaną ze znanstwem, językiem nieco hermetycznym, ale i niewątpliwie urokliwym. Różni się ona od „klasycznych” opracowań podręcznikowych tym, że nie ułatwia czytelnikowi przebrnięcia przez zawilości merytoryczne i terminologiczne omawianej dyscypliny, karząc mu raczej intensywnie współmyśleć i samodzielnie porządkować przedstawiany materiał. Nie dokumentuje też poruszanych zagadnień w sposób bezpośredni, tzn. poprzez cytowanie prac innych autorów czy chociażby odwoływanie się do konkretnej literatury przedmiotu. Praca ma w dużej mierze charakter nowatorski, bowiem autor nie tylko opisuje interesującą go „aksjosferę”, ale jednocześnie interpretuje oraz nakreśla jej perspektywiczną wizję rozwojową. Wszystko to powoduje, że najwięcej korzyści z lektury niniejszej rozprawy wyniosą ci, którzy dysponują już co najmniej podstawową wiedzą z zakresu etyki lub innej nauki traktującej o wartościach.

Książka rozpoczyna się rozważaniami na temat istnienia i istoty wartości, po czym pojawiają się analizy wartości konstruktywnych i destruktywnych. Dalsze rozdziały traktują o wolności ku wartościom, o hierarchizacji wartości i o aksjologii ludzkiego istnienia. Wreszcie zapoznajemy się z krytyką kultury militarnej, z zagadnieniami związanymi z pięknem oraz z dekalogiem etyki uniwersalnej. Wydaje się więc, że w *Świat wartości* Józefa Lipca wchodzimy w podobny sposób, jak w rzeczywisty świat wartości, czyli najpierw poznajemy to, co elementarne i jakoś nam najbliższe, a potem z nowo zdobytym bagażem doświadczeń wstępujemy na coraz wyższe szczeble istnienia (poznania), aby w końcu dojść do wniosku, że koniec tej drogi – w zasadzie cechujący się największym stopniem ogólności

ści – ponownie łączy się z początkiem, tj. z punktem wyjścia. Zarówno książka, jak i realne życie uświadamia nam konieczność nieustannego zgłębiania tej istotowo niezgłębianej problematyki. Aby nie było niejasności, wypada jeszcze tytułem wstępu zaznaczyć, że – w tej koncepcji aksjologii – wartości dotyczą wprost jedynie człowieka (chciałoby się nawet dodać, że wyłącznie samoświadomego człowieka), ponieważ tylko człowiek jest zdolny do odważajemniania aktów moralnych. Autor zdecydowanie opowiada się za zasadą „symetrii”, wychodząc z założenia, że „kto lub co chce być przedmiotem aktu moralnego, musi być zarazem zdolny do bycia jego podmiotem” (s. 205), aczkolwiek w pewnym miejscu nie wyklucza ostatecznie ewentualności, że również niektóre zwierzęta są zdolne do jakichś form moralności (zob. s. 21).

Trudno byłoby w tej recenzji szerzej odnieść się do wszystkich wątków tej książki. Można chyba przyjąć, że jej kwintesencją jest ostatni rozdział, zatytułowany *Dekalog etyki uniwersalnej*. Autor przedstawia w nim podstawowe założenia „etyki globalnej”, torujące drogę do najwyższego etapu rozwojowego ludzkości, jakim jest „świat zuniwersalizowany”. Aby mógł on faktycznie zaistnieć, już dzisiaj, w ramach „działalności przygotowawczej”, Józef Lipiec proponuje swoisty „katalog przykazań”, nawiązujący – w formie i treści – do boskiego dekalogu. Bez właściwego przygotowania idea *świata dla wszystkich* mogłaby bowiem przerodzić się w kolejną utopię. Spróbujmy przyjrzeć się poszczególnym punktom wspomnianego katalogu. Będzie to, oczywiście, pobieżny ogląd, nie roszący pretensji do uznania go za wyczerpującą prezentację poglądów autora *Świata wartości*.

Pierwszym wymogiem etycznym jest *tolerancja*. Musimy odrzucić tendencję do zwalczania wszystkiego, co obce, w imię tego, co swojskie. Owa swojskość nie powinna być pojmowana jako najwyższa wartość, pełniąca funkcję obowiązującego wzorca zachowań dla innych ludzi. Postawa tolerancji umożliwia odwołanie się do głębszej odmiany więzi międzyludzkich; do takiej wspólnoty, w której czynnikiem najistotniejszym jest wspólne człowieczeństwo. Dla dobra człowieka należy zweryfikować dotychczasowe kodeksy etyczne, w których pod przykrywką pięknych idei niejednokrotnie skrywa się przyzwolenie krzywdzenia bliźnich.

Drugim wymogiem jest *bezpieczeństwo*, powiązane z potrzebą troski o utrzymanie optymalnych warunków życiowych człowieka, rozumianego nie tylko indywidualnie oraz zbiorowo, ale również gatunkowo (całość ludzkości).

Trzecim wymogiem jest *wolność*. Jest to nowa kategoria moralna, w zasadzie – co wydaje się być paradoksem – nieobecna w dotychczasowych kodeksach etycznych. Niegdyś wolność była zastrzeżona dla bogów lub osób uprzywilejowanych. Zwyczajnego człowieka przestrzegano przed wolnością i płynącymi z niej zagrożeniami i nadużyciami. Droga do wolności człowieka była długa i niełatwa do przebycia. Dzisiaj nie mamy już wątpliwości, że jedynie czyny niewymuszone, a więc wolne, mogą podlegać moralnej ocenie. Józef Lipiec dodaje, że „każdy czyn winien być osądzony z punktu widzenia wpływu na zakres wolności ludzkiej” (s. 211). Wynika stąd, że pozytywnie powinniśmy oceniać te czyny, które owocują poszerzeniem obszaru wolności, natomiast negatywnie te, które powodują zawę-

zanie tego obszaru. Interesujące jest także wskazanie na potrzebę „swobody selekcji i perfekcji” (*ibidem*) w obrębie gatunku ludzkiego. Autor sprzeciwia się arbitralnym rozstrzygnięciom w tej materii, jak też deformowaniu „zdrowego” procesu przekazywania cech genetycznych, mając na uwadze całą (a może określoną?) przestrzeń kulturową. Wydaje się, że – przy jakiejś okazji – warto by powyższą kwestię bliżej dookreślić.

Czwartym wymogiem jest *sprawiedliwość*. Chodzi o to, aby doprowadzić do stanu harmonijnej równowagi między ludźmi, a właściwie do „harmonizującej proporcjonalizacji”, minimalizującej dysproporcje w zakresie stopnia posiadania. Należy dążyć, po pierwsze, do niemożenia istniejących niesprawiedliwości oraz, po drugie, do usunięcia realnych form niesprawiedliwości, sięgając przy tym do ich źródeł. Pragnienie doskonałego ziszczenia się idei sprawiedliwości może wszakże prowadzić do nadmiernego skupienia się na innej, przyszłej rzeczywistości, przez co dotychczasowy ziemski świat zatracą swój dynamizm samodoskonalenia. Powinniśmy mieć nadzieję, że w dłuższej perspektywie możliwe jest zaprowadzenie sprawiedliwości na ziemi.

Piątym wymogiem jest *godność*. Mają do niej prawo wszyscy ludzie, a nie tylko osoby jakoś predestynowane do tego z racji pochodzenia lub szczególnych przywilejów. Dzisiaj przekonujemy się już, że godność należy do istoty człowieczeństwa. Należy zatem szanować godność innych ludzi oraz zachować godność własną.

Szóstym wymogiem jest *praca*. Powinna być ona w jakimś stopniu twórcza, a nie tylko „reprodukcyjna”. Innymi słowy, powinien zawierać się w niej moment kreatywności, dzięki któremu nasz świat staje się coraz bardziej wartościowy. Kiedyś wystarczały ludziom proste normy etyczne: „pracuj” bądź „szanuj wszelką, a więc i cudzą pracę”. Obecnie okazuje się, że trzeba poszerzać znaczenia tych norm, gdyż kwestia pracy jest znacznie bardziej złożona, niż wydawało się niegdyś. Należy zatem chronić pracę jednych przed skutkami pracy innych, nie niszczyć pracą jakichś wartości (np. zdrowia, środowiska naturalnego lub dóbr kultury), nie przywłaszczać sobie pomysłów będących owocem czyjejś pracy itp. Pozytywnie wartościowane etycznie jest ponadto nie tylko samo wykonywanie pracy, ale i stwarzanie nowych miejsc pracy dla innych. Oprócz samej pracowitości, nowego kolorytu etycznego nabierają umiejętności zawodowe i sieć organizacyjna (infrastruktura) pracy. W związku z tym powstają także nowe kodeksy etyczne, obowiązujące określone grupy zawodowe. Przyszła etyka globalna będzie musiała ponadto rozwiązać problem „interesów ekonomicznych” związanych z samą pracą. W tej sferze nie powinno być miejsca dla żywiołowo przebiegających procesów, w których aktywną rolę odgrywa jedynie siła, bezczelność lub spryt.

Siódmym wymogiem jest *solidarność*. Z wymogiem tym wiążą się pokrewne solidarności wartości „wspólnotowe i kooperacyjne”, do jakich należą wzajemna pomoc, współpraca, opiekuńczość, życzliwość, lojalność, współczucie, a nawet przyjaźń. Biologicznym podłożem solidarności jest poczucie jedności gatunko-

wej. W wymiarze społecznym pojawiają się różnego rodzaju formy więzi, wyrażające solidarność partykularną (rodzinną, zawodową, religijną, narodową itp.). Solidarność ujawnia się także na skutek zaistnienia zagrożeń zewnętrznych i przybiera kształt solidarności „wspólnej ofiary” lub „wspólnego oporu”. Motyw wspólnoty wskazuje na potrzebę przezwyciężenia jakiegoś pierwotnego stanu „nieszczęśliwej samotności”, będącego jakby tkwiącą w samym bycie niedoskonałością. Solidaryzując się z innymi, wspieramy każdego człowieka z osobna i zapobiegamy niewskazanemu rozpraszaniu się sił ludzkości. Oczywiście pojawiają się także mniej szlachetne formy więzi, jak chociażby solidarność „wspólnego sukcesu” lub „wspólnego interesu”. Tak czy inaczej, chodzi o osiągnięcie maksymalnego skutku dzięki współdziałaniu większej ilości osób. W dzisiejszym czasie świata niezbędna wydaje się solidarność w rozwiązywaniu rzeczywistych problemów globalnych, do jakich należą: zagrożenie nuklearne, narkomania, choroby dotąd nieuleczalne, brak równowagi demograficznej, degradacja środowiska naturalnego itp. Solidarność ukierunkowana jest zatem na tworzenie lepszego świata.

Ósmym wymogiem jest *piękno*. Już starożytni Grecy porównywali z sobą dobro i piękno, a zatem szukali punktów stycznych między etyką a estetyką. Antyczny ideał *kalokagatii* odżywa w czasach dzisiejszych i, jak twierdzi Józef Lipiec, „przyszła etyka globalna będzie zmuszona do powrotu do swych korzeni i uznania zasady kreacji piękna za normę moralną” (s. 226). Wynika stąd, że sprzeciw wobec piękna staje się wykroczeniem etycznym. Piękno w tym rozumieniu jest, oczywiście, pojęciem znacznie szerszym niż piękno rozpatrywane z perspektywy sztuki. Moralny imperatyw czynienia piękna oznacza, że wszystko, co podlega rozwojowi, powinno być rozwijane wszechstronnie, z intencją osiągania możliwej do spełnienia doskonałości. Człowiek piękny jest zarazem dobry, ponieważ na swej drodze ku pięknu musiał wyzbyć się wszystkich cech negatywnych, które przeszkadzały w „autoperfekcjonizacji”. Nie należy wszakże mniemać, że waloru piękna nie posiada ktoś pozbawiony powierzchownej atrakcyjności. Lipiec przypomina, że swoistym symbolem pięknego człowieka jest u Platona Sokrates, nie będący przecież uosobieniem czystej urodziwości.

Dziewiątym wymogiem jest *prawda*. Jak wiadomo, prawda jest istotowo związana z dobrem i pięknem. Nie ulega także wątpliwości, że musi ona znaleźć się w „aksjosferze” wyznaczonej przez przyszłą etykę globalną. Powinna obowiązywać nas generalna zasada prawdomówności, zawieszana jedynie w sytuacjach, kiedy ujawnianie prawdy godziłoby w inne wartości, w szczególności wyrządzało by krzywdę drugiemu człowiekowi. Ponadto każdemu powinna być zagwarantowana możliwość docierania do prawdy, w tym i do oświaty oraz nauki, a także do informacji niezafałszowanej wskutek propagandowych, ideologicznych lub światopoglądowo-religijnych manipulacji. Należy także zagwarantować prawo do tworzenia i głoszenia prawdy, aby uchronić kolejne pokolenia przed zakusami różnych instytucji na ludzi „inaczej myślących”. Wiąże się to również z likwidacją wszelkich form cenzury i monopolu na prawdę. Swoistym grzechem przeciw prawdzie jest zarówno skrajny relatywizm, jak i absolutyzm oraz dogmatyzm.

Niesłuszne jest zatem negowanie obiektywnego charakteru wszelkich prawd, przyjmowanie istnienia prawd ostatecznych oraz odrzucanie potrzeby dowodzenia określonych prawd.

Dziesiątym wymogiem jest *miłość*. Jest to szczególna cnota autoteliczna, jako że nie jest ona tylko środkiem do celu, ale i celem samym w sobie, i to celem najwyższym. Pojawiając się w relacjach międzyludzkich, miłość jest katalizatorem, uniwersalnym spoiwem, cnotą realizującą „program metafizycznej intensyfikacji «bycia» bytu” (s. 234). W ujęciu Lipca, specyfika miłości polega na zdolności łączenia zdawałoby się radykalnie obcych sobie pragnień: zachowania najwyższej wartości podmiotowej oraz zachowania zbiorowej więzi. Egzemplifikacją tego faktu jest związek miłosny mężczyzny i kobiety, w którym oprócz niezbywalnej jednostkowości pojawia się także dwoista już całość ontyczna. Lipiec odwołuje się tutaj do znanego symbolu „rozciętych połówek” z *Uczt*y Platona i stwierdza, że zanim nastąpi miłosne dopełnienie w drugim „ja”, „wiedziemy nieszczęsne i bezsensowne życie pół-bytu (pół-człowieczeństwa)” (s. 235). Wynika stąd dosyć kontrowersyjna teza, że pełnia ludzkiego istnienia ujawnia się dopiero w autentycznym związku dwojga kochających się osób. Równie wzniosłą, co oblubieńcza, odmianą miłości bywa zwykle więź rodzicielska z dzieckiem, aczkolwiek w tle pięknej bezinteresowności pojawia się też pewien rodzaj „interesownego” przymusu. Biologiczne potomstwo jest bowiem jakby przedłużeniem jednostkowej egzystencji w kierunku ponadjednostkowego trwania. Osobne miejsce w tychże rozważaniach zajmują inne formy miłości, takie jak miłość do ojczyzny, do określonych dzieł bądź ludzi, w stosunku do których wyraża się swój podziw.

Wcześniej wymienione wartości stanowiły podstawowy „katechizm cnót powszechnych”, podczas gdy miłość jest jakby zwieńczeniem owego katechizmu czy też maksymalizacją programu minimalnego. Etyka globalna wzbogacona o wymóg miłości nakreśla plan budowania „bytu Ludzkości” lub po prostu „Bytu” (pisanych dużą literą). Nie jest to wszakże plan o charakterze religijnym. Józef Lipiec uważa, że miłość człowieka do Boga jest już zjawiskiem pozaetycznym, bowiem nie ma tu relacji człowiek–człowiek. Ponadto, zdaniem tego autora, wymóg miłowania Boga ponad wszystko ostatecznie wymierzony jest przeciw człowiekowi, albowiem wyniesienie miłości w obszar boskości lub abstrakcji dokonuje się zawsze ze szkodą dla konkretnej rzeczywistości ludzkiej. Z kolei wymóg miłowania bliźniego jak siebie samego zaprzecza istocie miłości, jaką jest nieustanne przekraczanie siebie w swym miłowaniu. Czynienie z miłości własnej wzorca miłości byłoby więc, w jakimś sensie, propagowaniem egotyzmu, ekstrapolowaniem miary subiektywnej na rzeczywistość obiektywną. Józef Lipiec podważa w ten sposób wiarygodność chrześcijańskiego przykazania miłości i opowiada się za ogólnoludzkim (dotyczącym wszystkich ludzi i tylko ich) przykazaniem miłości.

Udostępnianie miłości uprzywilejowanego i – jak by na to nie patrzeć – istotnego miejsca w strukturze bytu powoduje, że program tak skonstruowanej etyki globalnej (uniwersalnej) staje się programem w najwyższym stopniu optymistycznym. Autor doskonale zdaje sobie sprawę, że jego koncepcja może być przyrów-

nywana do myśli utopijnej. Nie jest przecież tajemnicą, że wprawdzie ludzie nieustannie poszukują miłości, to co najmniej równie tyle starań przykładają do pielęgnowania postaw wrogich miłości. Nawet pobieżny wgląd w ludzkie dzieje pozwala dostrzec ogrom nienawiści, mściwości, żądy niszczenia, chęci piętnowania wszelkich form inności lub chociażby zwykłej obojętności uczuciowej. Autor zauważa, że często odmawiano miłości prawa do wzniosłości, starając się zarazem utrzymać ją „w półmroku wstydlivej intymności”, aby była „w pogotowiu” (s. 236), niejako na wszelki wypadek. Zastanawiając się nad zasadnością etyki uniwersalnej, która odwołuje się do czystego uczucia miłości, nie można także nie postawić pytania o realną możliwość krzewienia miłości w całkowicie nieprzyjaznym środowisku ludzkim, tzn. miłowania tych, którzy z różnych powodów na miłość nie zasługują. Czy zamiast miłości nie wystarczyłaby, powiedzmy, jakaś forma zrozumienia lub tolerancji, albo też, w bardziej uzasadnionych przypadkach, szacunku lub przyjaźni. Racjonalne założenia strukturalne świata, jak również mechanizmy ludzkiej percepcji i świadomych działań, zdają się obywać bez uczuciowej ekstrawagancji, za jaką można by uznać powszechną i nieuwarunkowaną niczym miłość. Ponadto, jak wiadomo, uczucie to zawsze wiąże się z koniecznością poniesienia jakiejś ofiary na rzecz osoby miłowanej. Miłość chrześcijańska, a zwłaszcza doskonały jej przykład w postaci odkupieńczego samoofiarcowania Chrystusa na krzyżu, jest chyba na to najlepszym dowodem.

Aksjologia, jaką uprawia Józef Lipiec, nie tylko nie unika powyższych trudności, ale na nie wskazuje. W tej wizji etycznie uporządkowanego świata miłość nie jest rodzajem „aksjologicznego ozdobnika”, służącego do zakrycia realnie występującego zła idealnym pięknem najczystszeo z uczuć. Trzeba sobie również tutaj zdawać sprawę z wieloznaczności i wieloaspektowości pojęcia miłości. Ideał miłości przyświecający etyce globalnej antycypowany jest, w pewnym sensie, w wielości już dzisiaj dostępnych form miłości partykularnych, związanych ze sferą erotyki, rodzicielstwa, patriotyzmu itp. Wspólny im wszystkim jest zawsze pewien „esencjalny rdzeń” przenikający poszczególne sfery bytu oraz stopnie rozwoju człowieczeństwa. Lipiec jest zdania, że – przy uwzględnieniu, oczywiście, wszystkich uwarunkowań danego wymiaru ontycznego oraz momentu dziejowego – „na każdym szczeblu możliwa jest autentyczna miłość” (s. 238). Inaczej jeszcze rzecz ujmując, ukierunkowanie miłości na kogoś lub na coś nam najbliższe nie przekreśla możliwości obejmowania miłością również szerszego obszaru dostępnego nam świata. W ten oto sposób niejako z wnętrza miłości partykularnej wyłania się „miłość uniwersalna”, stopniowo dopełniająca przyszłą etykę globalną. Patrząc z tej perspektywy, już dzisiaj każdy człowiek powinien być pojmowany jako podmiot powinności krzewienia miłości, przyczyniający się do tworzenia i umacniania „światowej sieci miłości uniwersalnej”. W całościowo pojętej „globalnej strukturze miłości” wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za siebie i za ludzkość. Wyrazem tej odpowiedzialności jest obowiązujący wszystkich wymóg miłości: „Miłujcie się i nie czyńcie niczego, co obróciłoby się przeciw urzeczywistnieniu idei miłości powszechnej” (s. 239). Ideał miłości uniwersalnej charakte-

ryzuje się, podobnie jak wszystkie ideały, swoistym rysem niespełnienia, ale, z racji swego autentyzmu i czystości intencji, niewątpliwie uszlachetnia wszystkich, którym przyświeca.

Z tyłu na okładce *Świata wartości* zamieszczono nieco informacji na temat autora książki. Każdy czytelnik może zobaczyć, że Józef Lipiec jest nie tylko doświadczonym profesorem i wytrawnym filozofem, ale i człowiekiem o wszechstronnych, niebanalnych zainteresowaniach. W ostatnim zdaniu czytamy, że jest on amatorem sportu, muzyki, podróży i miłości. Prezentowana tutaj książka potwierdza zwłaszcza żywotność ostatniej z owych pasji, mianowicie miłości. To na pewno dobrze wróży samej książce, a być może także i wszystkim tym, którzy zmiierają w stronę doskonałego świata wartości, uporządkowanego przez przyśłą etykę globalną.

Henryk Benisz

PONOWOCZESNY I JEGO WŁASNOŚĆ

Zygmunt Bauman *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, 387 s.

„Myśmy szczęście wynaleźli – mówią ostatni ludzie i mrużą oczy”

Fryderyk Nietzsche

Świat Freuda, świat nowoczesny, rozpadł się; pękły kulturowe okowy krępujące i zniewalające człowieka. Na jego zgliszczach wyrasta świat ponowoczesny, świat, którego mieszkańcy zachłystując się wolnością nie zawsze zdają sobie sprawę, że są na wolność skazani. Mianem nowoczesności określa się zazwyczaj kształt kultury europejskiej od początków XIX wieku. Niektórzy (np. Habermas) wiążą nastanie nowoczesności z wystąpieniem Immanuela Kanta. Więcej trudności przysparza natomiast uchwycenie daty zmięchu nowoczesności, a wiele argumentów wskazuje na to, że zapada on na naszych oczach. Dla Freuda kultura była niemalże aparatem represji wymierzonym przeciw popędom; surowa obyczajowość ograniczała wolność i miała wywoływać neurotyczne cierpienia. Przemiany kulturowe ostatnich dziesięcioleci umożliwiły eksplozję wolności i popędów, od dawna kłębiących się pod skorupą narzuconej powinności. Czy jednak zmiana ta uszczęśliwiła człowieka? Zygmunt Bauman podejmuje próbę analizy konsekwencji owego wyzwolenia.

Ponowoczesność jako źródło cierpień to zbiór wykładów, artykułów i esejów powstałych w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Główna teza książki Baumana brzmi właściwie prosto: wzrost wolności idzie w parze z utratą bezpieczeństwa. Autor proponuje sporządzenie rachunku „zysków i strat”, które towarzyszą kulturowym przemianom. W centrum zagadnień poddawanych ocenie znajdują się relacje międzyludzkie, rozpatrywane z wielu punktów widzenia. Oprócz wymiaru socjologicznego pojawiają się analizy uczuć, sztuki, polityki i religii. Kształt ponowoczesnego świata wyznaczany jest także przez postęp medycy-

ny i techniki, autor rejestruje ich wpływ na system wartości. Do rekonstrukcji krajobrazu etycznego ponowoczesności przyczyniają się także powracające w wielu kontekstach pytania o sprawiedliwość, odpowiedzialność, dobro... Nawet, jeśli pytania te nie zostają wypowiedziane *explicite*, to z analiz Baumana nieodparcie przebija teza, że w obiecany rachunku to właśnie te – jak by się wydawało, konstytutywne dla życia społecznego problemy i wartości – znajdują się po stronie tego, co utraciliśmy.

Sam tytuł książki może być jednak nieco mylący. Opis Baumana nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć, czy w ponowoczesnym świecie wszyscy skazani są na tytułowe cierpienia, czy też reglamentowane są one zgodnie z regułami stratyfikacji społecznej. Dodatkowa trudność łączy się ze stwierdzeniem padającym w rozdziale „O parweniuszu i pariasie, czyli o bohaterach i ofiarach nowoczesności”; „Być może wkroczyliśmy w erę ponowoczesną, być może nie” (s. 127). Autor bardzo często angażuje w tok argumentacji dotyczącej ponowoczesności statystykę oraz przykłady z niedawnej historii, co skłaniałoby do uznania, że owa era już nastąpiła. Jeśli jednak wiążąco potraktować cytowane stwierdzenie, wypadnie się zgodzić, że książka kryje w sobie dwa plany – opis faktyczny z jednej strony, oraz przewidywczyny z drugiej.

Czym więc jest ponowoczesność i jakich udręczeń nam przysparza? Odpowiedź Baumana obejmuje wiele perspektyw, ale w wypadku większości z nich główne rozstrzygnięcia zakorzenione są w uwarunkowaniach natury ekonomicznej. Za podstawowy wyznacznik pozycji społecznej w ponowoczesnym świecie Bauman uznaje stopień wolności wyboru szlaków życiowych. Zarazem wolność ta okazuje się rzuceniem jarzma powinności, odpowiedzialności i zobowiązań – wobec innych, ale też wobec siebie. Można by rzec, że ontologicznym atrybutem ponowoczesnego człowieka jest niewierność – w najszerszym rozumieniu tego słowa. „Powodzenie życiowe ponowoczesnego człowieka zależy od chyżości w *pozbywaniu się wzorów* raczej niż w ich *nabywaniu*. A lepiej jeszcze, by układaniem wzorów w ogóle sobie człowiek głowy nie zaprzętał. Nawyk, nabywany w toku „nauki trzeciego stopnia” jest nawykiem obchodzenia się bez nawyków...” (s. 227). Oczywiście odbywa się to kosztem tych, których nie stać na taką swobodę.

„Ubodzy dnia dzisiejszego nie są „klasą wyzyskiwaną”, wytwarzającą wartości przekształcane w kapitał; nie są też „rezerwową armią pracy”, która przy następnym obrocie koniunktury powołana będzie na powrót do szeregów czynnych wytwórców dóbr. Mówiąc językiem ekonomii (a dziś także i politycznie wybrane rządy tym językiem przemawiają), są oni w pełnym tego słowa znaczeniu *zbędni*” (s. 92). Ponieważ ofiary ponowoczesności dotkliwie odczuwają to swoje położenie, jednym z ważniejszych celów polityki staje się ograniczenie ich wolności i niejako usunięcie poza nawias społeczeństwa. Liczbę tych ofiar Bauman szacuje na jedną trzecią społeczeństwa, a to oznacza, że stanowią one poważną siłę, mogącą np. domagać się redystrybucji dóbr. Przeciwdziała się temu na dwa sposoby – poprzez kryminalizację ubóstwa i brutalizację warstw ubogich. Realizacja tych strategii swym kształtem przypomina historyczny proces opisany przez Mar-

ksa w *Kapitale*¹. Bauman przyznaje zresztą, że żyjemy w czasach gwałtownej polaryzacji społecznej.

Swoje obserwacje i zestawienia Bauman prowadzi równolegle w kilku perspektywach – życia jednostki, państwa, wreszcie pojawia się też wymiar globalny. Dla każdej z tych perspektyw autor znajduje opozycyjne kategorie, pozwalające oddać „pęknięcie” świata. Bohaterowie i ofiary znajdują swoje uszczegółowienia w „turystach” i „włóczęgach”, „swoich” i „obcych”.

Kto cierpi? Niektóre fragmenty książki Baumana pozwalałyby stwierdzić, że i jedni, i drudzy. O ile ofiary ponowoczesności skazane są na dotkliwie ograniczenia, to bohaterowie dręczeni są przez niepewność i zagrożenie utraty statusu bohatera. Na poziomie pojęć obie strony opozycji można podciągnąć pod naczelną tezę o związku wolności z utratą bezpieczeństwa. Tyle że elementarne obserwacje życia prowadzą do wniosku, że cierpienia tych przeciwstawnych grup są raczej niewspółmierne... Struktura problemu skłania autora do opowiedzenia się za „polityką kampanii” R. Rorty’ego (choć znajdziemy też kilka słów trafnej krytyki). Receptą na zło fragmentarycznego świata miałyby się stać fragmentaryczne działania – w przeciwieństwie do „polityki ruchu”, charakteryzowanej jako próba (czczy obietnica?) poprawienia całości. To jedno z kilku miejsc książki Baumana, w których autor zwraca się w stronę pragmatyzmu.

Bauman nie poprzestaje na analizie społeczno-ekonomicznej; sporo miejsca poświęca przemianom kulturowym, które są nie tylko tłem i odbiciem opisywanych problemów, ale często także ich źródłem. Sprawia to, że Freudowska aluzja przemyczona w tytule książki nabiera znaczenia wyrazistej analogii. Zmieniała się społeczna funkcja sztuki i religii. Kultura, opisywana pod znamiennej metaforą „spółdzielni spożywców”, skłania do maksymalizacji przyjemności, a to odbywa się drogą kolekcjonowania i intensyfikacji wrażeń – na wskroś doczesnych, a właściwiej – chwilowych. W tym miejscu zbiega się kilka elementów ponowoczesnego krajobrazu. Uczestnictwo w konsumpcyjnej kulturze skazuje człowieka na dwa autorytety – masy i specjalistów. Zgodność z masami uwalnia od przykrego wysiłku myślenia, zaś specjaliści zagospodarowują sfery, o które niegdyś troszczyła się religia – kaznodziejstwo i sztuka ascezy zostają wyparte przez poradnictwo dotyczące technicznych sposobów osiągania szczęścia i przyjemności. Na to wszystko nakłada się działalność mediów – telewizyjna powszedniość śmierci sprzyja sekularyzacji życia, a język reklamy nakłania do pogoni za przyjemnościami i korzystania z poradnictwa. To wszystko pogłębia kryzys tożsamości ponowoczesnego człowieka (choć zjawisko to wcale nie jest uświadamiane jako kryzys). Człowiek ten po prostu nie chce mieć historii, nie ma żadnych zobowiązań (a przynajmniej tak mu się wydaje), jest za to zdumiewająco sprawny w zaspokajaniu potrzeb i wynajdywaniu rozrywek. Jego wolność objawia się niechęcią do wyrzeczeń, których mogłaby oczekiwać wspólnota – obywatelska, religijna, małżeńska. Ponowoczesny człowiek przypomina trochę Stimerowskiego Jedynego, któremu

¹ Por. K. Marks *Kapitał*, w: *Dziela*, t. 23, s. 848 i nast.

w dodatku marzy się nieśmiertelność. Biegunowo przeciwnymi skrajnościami zrodzonymi z tego samego problemu są natomiast zdaniem Baumana polityczny komunitaryzm i religijny fundamentalizm. W wypadku „jestestwa niezakorzonego” motywacją i miernikiem skuteczności działania jest samozadowolenie, zaś komunitaryzm i fundamentalizm zastępują przyjemność doktrynalną pewnością. Pewności tej towarzyszy jednak cień totalitaryzmu i łączy emigrantów. W zakończeniu książki znajdujemy więc wymowny apel: „Ponowoczesna polityka skierowana na ukształtowanie zdolnej do życia wspólnoty politycznej kierować się winna trójjedynym hasłem Wolności, Zróżnicowania i Solidarności; w tej formule trójjedyną solidarność jest nieodzownym uzupełnieniem i warunkiem niezbędnym wolności i zróżnicowania. W świecie ponowoczesnym dwa pierwsze człony trójjedyną formuły posiadają licznych jawnych i ukrytych sprzymierzeńców, działających na ich rzecz z rzetelnej sympatii lub z niecznych pobudek – a wśród nich znajdują się sojusznicy tak możni, jak procesy „deregulacji” i „prywatyzacji” pobudzane przez mechanizmy globalnych lub globalizujących się w zawrotnym tempie rynków. Czego układy ponowoczesne nie potrafią chyba zapewnić własnym sump-tem, bez politycznej interwencji, to spełnienie postulatu solidarności” (s. 383).

Można odnieść wrażenie, że Bauman nie mówi nic nowego – łączy tylko w pewien szczególnie sposób elementy różnych opowieści rozprawiających się z niego-dziwościami współczesnego świata. I faktycznie, nie tylko liczni autorzy przywoływani na kartach książki, ale też sama treść opowieści pozwala umieścić *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* w szerokiej tradycji, obejmującej Marksa, frankfurtyczków, Freuda, Foucaulta, Goffinana... Tyle że samo to połączenie staje się nie tylko nową książką, ale też wyróżniającą się ostrością opisu opowieścią.

Gdyby ktoś chciał streścić w jednym zdaniu Hegłowską *Fenomenologię ducha*, mógłby posłużyć się zdaniem z *Przedmowy* do tego wiekopomnego dzieła: „Prawda jest całością”. Natomiast ktoś, kto chciałby w jednym zdaniu zamknąć treść książki Baumana, miałby nie lada problem, a spośród adekwatnych zdań nie najgorszą propozycją byłoby stwierdzenie: „Całość jest obrzydliwa”. Czy takie spojrzenie na świat jest uprawnione? Jeśli intencją książki jest wyrwanie bohaterów ponowoczesności ze snu samozadowolenia – to jak najbardziej tak. Jeśli jednak chcielibyśmy traktować tę czarną wizję jako wyczerpujący opis – pewne elementy tego opisu trzeba by złożyć na karb postmodernistycznej poetyki.

Cóż jednak z wolnością, do której zdaniem autora należy ostatnie słowo? Czy jej blask nie przyćmiewa opisywanych zagrożeń? Mogłoby tak być, gdyby wolność nie była wykorzystywana do ucieczki – przed świadomością, że się ucieka. Struktura tyleż dialektyczna, co Freudowska. Tak pojmowana wolność traci wszystkie wzniosłe metafizyczne konotacje – staje się elementem naszej codziennej rzeczywistości. A uciekamy przed odpowiedzialnością, solidarnością, słusnością... Ucieczka ta prowadzi do ponowoczesności – źródła cierpienia.

Aleksander Zbrzezny

KOMPUTERY I ETYKA

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI ETHICOMP 2001

W dniach 18–20 czerwca 2001 r. odbyła się w Gdańsku międzynarodowa konferencja ETHICOMP 2001. Konferencja zorganizowana została przez Wydział Elektroniki, Telekomunikacji i Informatyki Politechniki Gdańskiej, przy współpracy Centre for Computing and Social Responsibility przy De Montfort University (Wielka Brytania) i Research Center on Computing and Society przy Southern Connecticut State University (Stany Zjednoczone). Tematem konferencji były „Systemy społeczeństwa informacyjnego”.

Była to już piąta konferencja pod nagłówkiem ETHICOMP. Projekt organizowania tego typu konferencji narodził się w 1995 r. w Centre for Computing and Social Responsibility w Wielkiej Brytanii. Konferencjami kierują dwaj naukowcy bardzo zasłużeni dla rozwoju etyki komputerowej: Terrell Ward Bynum z Southern Connecticut State University i Simon Rogerson z De Montfort University. Konferencje poświęcone są generalnie „Społecznym i etycznym skutkom techniki informacyjnej i komunikacyjnej” i odbywają się co 18 miesięcy. Poprzednie konferencje ETHICOMP to kolejno: 1995 – Wielka Brytania, 1996 – Hiszpania, 1998 – Holandia i 1999 – Włochy.

Tematyka konferencji miała odbicie w jej oprawie. Jednym ze sponsorów konferencji była Wirtualna Polska, która zorganizowała transmisję części obrad konferencji w Internecie. Firma ta zajęła się także techniczną obsługą internetowego telemostu między Gdańskiem a Poznaniem: przebywający na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu Andrzej Kocikowski wygłosił dla uczestników konferencji wykład, a następnie odpowiadał na zadawane w Gdańsku pytania. Materiały konferencyjne wydało Wydawnictwo MIKOM.

Na konferencję złożyły się wykłady plenarne oraz referaty i dyskusje w czterech sekcjach: (1) problemy odpowiedzialnego tworzenia oprogramowania, relacje między jakością, ryzykiem i etyką, (2) nauczanie etyki w ramach studiów informatycznych – przygotowywanie przyszłych profesjonalistów, (3) społeczności wirtualne, czyli wpływ Internetu na życie rodzinne, relacje międzyludzkie, handel

itp., (4) etyczne konsekwencje wywierane przez systemy komputerowe na obywatele w miejscu pracy, szkole, w przestrzeni publicznej.

Pierwszego dnia, po oficjalnym otwarciu konferencji, profesor Simon Rogerson wygłosił wykład „Systemy społeczeństwa informacyjnego”, w którym zarysował główne tematy i zagadnienia konferencji. Zwrócił uwagę na wyzwania i ograniczenia związane z rozwojem techniki informacyjnej oraz na wzrastające znaczenie kwestii politycznych w dobie powszechnego dostępu do Internetu.

Po południu pierwszego dnia miał miejsce wspomniany telemost z Poznaniem i wykład profesora Andrzeja Kocikowskiego (UAM) „Nieciągłość procesu kulturowego w cywilizacji cyfrowej. Główne niebezpieczeństwa”. W swym wystąpieniu profesor Kocikowski zwrócił uwagę przede wszystkim na pewne zagrożenia związane z przechodzeniem od – jak to nazwał – cywilizacji analogowej do cywilizacji cyfrowej. Niebezpieczeństwa te wypływają – zdaniem prelegenta – ze zmiany formy zapisu i archiwizacji danych oraz z ogromnego postępu technologicznego, objawiającego się niekompatybilnością różnych sposobów zapisu cyfrowego. Prowadzi to w konsekwencji do utraty wielu danych i zachwiania naturalnych procesów kumulacji w kulturze. Spełnienie się czarnego scenariusza może spowodować zatrącenie dziedzictwa cywilizacji analogowej i odcięcie kulturowych korzeni – zjawisko, które prelegent określił mianem supernomadyzacji społeczeństwa. Dyskusja była długa i bardzo żywa. Przeważały w niej głosy polemiczne, co było w pełni zrozumiałe ze względu na prowokacyjny wydźwięk referatu: prelegent stanął w opozycji do często występującego optymizmu w odniesieniu do możliwości nowych technologii.

Drugiego dnia profesor Donald Gotterbarn przedstawił wykład „Redukcja defektów oprogramowania. Rozważanie etycznego ryzyka związanego z cyklem rozwijania oprogramowania”. W swym wystąpieniu profesor Gotterbarn rozważył rozmaite rodzaje ryzyka powodowanego przez oprogramowanie, a zwłaszcza takie, które są trudne do rozpoznania. Ryzyko może powstać nawet wtedy, gdy oprogramowanie dokładnie spełnia wymogi postawione przez klienta i zostało poprawnie napisane. Autor zaproponował rozszerzone rozumienie ryzyka i przedstawił model, w którym brano by pod uwagę także ryzyko etyczne, społeczne czy polityczne. Takie podejście wymaga rozpoznania wszystkich grup zagrożonych błędami oprogramowania i włączenia takich analiz w normalny proces tworzenia oprogramowania.

Tego samego dnia odbyła się dyskusja panelowa „Infoetyka – nowy wymiar jakości oprogramowania”, w której udział wzięli przedstawiciele uczelni, przemysłu oraz różnych instytucji i organizacji.

Podsumowanie konferencji miał przedstawić profesor Terrell Ward Bynum, jednak nie mógł on przybyć do Gdańska.

Ponadto w programie znalazło się ponad 70 wystąpień w czterech sekcjach. Ze względu na nieprzybycie niektórych uczestników, wygłoszono około 65 referat. Trudno jest podsumować tak dużą ilość materiału, zwłaszcza dlatego, że sekcje obradowały równolegle i z konieczności nie można było uczestniczyć we wszyst-

kich wykładach. Podział na cztery sekcje z grubsza tylko określał tematykę wykładów; podobne wątki pojawiały się w różnych sekcjach. Ogólnie można stwierdzić, że uczestnicy zaprezentowali przegląd rozmaitych podejść i tematów, co obrazuje wielowątkowość poszukiwań w tej dziedzinie. W sekcji poświęconej oprogramowaniu przeważały zagadnienia dotyczące jakości oprogramowania i etyki zawodowej, jednak poruszano także pewne wątki dotyczące społecznego oddziaływania oprogramowania. W sekcji poświęconej nauczaniu obecne były najrozmaitsze perspektywy dotyczące metod nauczania, tworzenia i oceniania kursów, ich roli w procesie kształcenia studentów itd., jednak pojawiły się tam także wątki dotyczące nierównomiernego udziału obu płci. Najbardziej podobne były materiały dwóch pozostałych sekcji, dotyczących obywateli i wirtualnych społeczności. Przedstawiono tu rozważania dotyczące tworzenia się nowych form kontaktu i relacji, problemu prywatności, cenzury i wolności, wykorzystania danych czy nowych zastosowań techniki komputerowej i możliwych konsekwencji moralnych. W ramach prac ostatniej sekcji pojawiły się także ogólniejsze refleksje etyczne dotyczące statusu etyki komputerowej, jej przyszłości, jej dylematów itd.

Konferencja stanowiła ważne forum, na którym mogli spotkać się z jednej strony informatycy, a z drugiej filozofowie. Bardzo dobrze się stało, że w Polsce odbyła się konferencja o tak dużym zasięgu i wadze. Niemniej jednak trudno powstrzymać się od refleksji, iż nie wszystkie możliwości zostały w pełni wykorzystane; dotyczy to zwłaszcza kwestii popularyzacji etyki komputerowej w Polsce. W naszym kraju brak jest nie tylko wyspecjalizowanych instytucji, takich jak ośrodki współorganizujące konferencję, zajmujących się przede wszystkim problematyką dotyczącą moralnych i społecznych skutków rozwoju technik informacyjnych i komunikacyjnych, ale także bardziej skonsolidowanego środowiska i publikacji na ten temat. Braki takie występują także w innych krajach, Polska nie jest tu wyjątkiem, nie można jednak tego traktować jako usprawiedliwienia. Recepcja i wykorzystanie tak dużej porcji materiału, jaki zaprezentowany został na konferencji, byłyby łatwiejsze, gdyby konferencję poprzedziło wydanie przynajmniej jakiejś antologii najważniejszych tekstów dotyczących podstaw etyki komputerowej i jej głównych koncepcji i stanowisk. Tymczasem literatura dotycząca przedmiotu wcale nie jest w Polsce łatwo dostępna. Braki te objawiły się nawracaniem w dyskusjach pewnych podstawowych tematów, które uzyskały już opracowanie w literaturze.

Te krytyczne uwagi w żadnym razie nie powinny być uznane za skierowane pod adresem organizatorów. Należy im się wielkie uznanie za wprowadzenie tej tematyki do naszego kraju i podjęcie uwieńczonego sukcesem wysiłku, mającego na celu doprowadzenie do zaistnienia tak ważnej i potrzebnej konferencji. Jest to tym istotniejsze, że inicjatywa wyszła ze strony uczelni technicznej, dającej tym samym dowód, że nie ogranicza perspektywy kształcenia studentów i otwiera się na problematykę humanistyczną, potrzebną i pomocną także w procesie kształcenia inżynierów.

opracował Wojciech Jerzy Bober