

LESZEK KOCZANOWICZ

## ŹRÓDŁA SOLIDARNOŚCI

### CZY ETYKA BEZZAŁOŻENIOWA JEST IRRACJONALNA?

Powszechną konstatacją stanu społeczeństwa ponowoczesnego jest stwierdzenie występującej w nim erozji poczucia solidarności. Erozja ta pojawiła się oczywiście już w nowoczesności, wraz z „odczarowaniem świata”. Kiedy zakwestionowano oczywiste wartości i sposoby życia, w miejsce których ogłoszono rządy rozumu, pojawiło się pytanie, czy sam rozum może skłonić ludzi do działania dla dobra innych, takiego działania, które nie byłoby motywowane li tylko egoistycznym interesem. Próby wzbogacenia rozumu o stronę emocjonalną, występujące na przykład w „religiach rozumu”, poniosły – jak wiadomo – klęskę w zderzeniu z wartościami religijnymi i narodowymi, które zdawały się jedyną możliwością ukonstytuowania więzi społecznej. Jeżeli na serio weźmiemy hasła filozofów ponowoczesności, że każda jednostka musi się wciąż na nowo określać wobec podstawowych dylematów i zasad moralnych, to tym większej wagi nabierają pytania o możliwość przełamania egoizmu, o znalezienie możliwych sposobów konstituowania więzi międzyludzkiej. Pytanie to nie jest jedynie pytaniem o wybory indywidualne, ale dotyka też zasadniczych kwestii politycznych, tego, jak możliwe jest funkcjonowanie demokracji, jeżeli nie ma być ona jedynie systemem instytucji. Jeżeli chcemy widzieć demokrację jako organizację polityczną więzi międzyludzkiej, to – na najgłębszym poziomie politycznego funkcjonowania – nie damy rady uciec od zasadniczych pytań etycznych.

Znacząca grupa filozofów jest gotowa kontynuować racjonalistyczną tradycję odpowiedzi na te pytania. Skłonny byłbym do niej zaliczać takich współczesnych myślicieli, jak J. Habermas, Ch. Taylor czy A. McIntyre. Mimo zasadniczych różnic w podejściach do kwestii etycznych, dzielą oni przekonanie, że kwestie takie dają się racjonalnie rozważać i w związku z tym muszą być reprezentowane na poziomie językowym. Dyskursywność i językowa reprezentacja pojęć moralnych jest oczywiście inaczej umiejscawiana w każdej z wymienionych koncepcji. Dla Taylora jest ona, jak wiadomo, sprawą uporządkowania intuicji moralnych wokół trzech zasadniczych osi: poszanowania dla innych, rozumienia tego, czym jest życie pełne, oraz do postrzegania samych siebie jako godnych szacunku<sup>1</sup>. Osie te, jak pisze kanadyjski filozof, występują w każdej kulturze, ale zmieniać się mogą zarówno relacje między nimi, jak i sposoby artykulacji. Sądzę, że położenie nacisku na sposoby artykulacji jest niezwykle istotne, gdyż dla Taylora łączy ono dyskursywność, będącą immanentną cechą języka, ze zdolnością jednostki do samorefleksji moralnej.

Odnalezienie sensu życia zależy od wytworzenia adekwatnych sposobów ekspresji. Ze względu na tę sytuację niezwykle właściwa wydaje się więc dwuznaczność słowa 'sens': życie posiada go lub nie, gdy ma treść lub jej nie ma; równocześnie zaś słowo to stosuje się do języka i innych form wyrazu. I coraz bardziej jest tak, że nam, ludziom nowoczesnym, udaje się osiągnąć sens w pierwszym znaczeniu, jeżeli potrafimy go wytworzyć w drugim znaczeniu<sup>2</sup>.

Oczywiste jest i nie wymaga to chyba szerszych komentarzy, że kwestia języka i dyskursywności jest kluczowa dla budowy systemu etycznego przez Jürgena Habermasa. Jego koncepcja wszak ugruntowana jest na przeświadczeniu, że istnieją podstawowe reguły komunikacji, których przestrzeganie jest konieczne dla jakiegokolwiek dyskursu etycznego. Etyka taka ma wymiar uniwersalny, który przekracza kulturowe relatywizmy treści etycznych. Jako taka, opiera się ona na trzech regułach, które generują konkretne rozwiązania. Musi więc mieć charakter kognitywistyczny, uniwersalistyczny i formalny. Do tego Habermas dodaje, za Kohlbergiem (który z kolei zapożyczył tę ideę od G. H. Meada), zasadę etyki dyskursywnej, która brzmi następująco: „Każda ważna norma będzie aprobowana przez wszystkich, których dotyczy, jeżeli

---

<sup>1</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, Warszawa: PWN 2001, s. 31.

<sup>2</sup> Tamże, s. 37.

biorą oni udział w praktycznym dyskursie”<sup>3</sup>. Zasada ta pomyślana jest przez Habermasa jako ustanawiająca procedurę umożliwiającą zagwarantowanie bezstronności procesu tworzenia sądów moralnych. Istnienie procedury wymaga stworzenia form zaangażowania wielu osób w tworzenie norm moralnych. O ile w świecie poprzedzającym nowoczesność formy takie w sposób oczywisty wynikały z samego życiowego doświadczania przez jednostkę swego świata, w społeczeństwie postkonwencyjnym muszą być one tworzone i odtwarzane przez same jednostki. Wymaga to jednak od jednostki wypracowania takich mechanizmów kognitywnych, które mogą jej pozwolić samodzielnie konstruować zasady działań. Habermas następująco opisuje ten proces:

Kiedy świat społeczny oddziela się od kontekstu formy życia, która była dla niego zawsze obecnym podłożem pewności i nawyków, a także jest umiejscawiany w pewnym dystansie przez uczestników dyskursu przyjmujących hipotetyczne postawy, wtedy pozbawiony korzeni i swobodny system norm wymaga innej podstawy [...]. Normy działania są obecnie pojmowane jako podporządkowane z kolei innym normom. Są one podporządkowane zasadom lub normom wyższego rzędu. Pojęcie legitymacji norm działania jest obecnie rozdzielone pomiędzy komponent dotyczący zaledwie *de facto* ich uznania i wartości płynącej z ich uznania. Społeczne funkcjonowanie istniejących norm nie jest już ekwiwalentem ważności uzasadnionych norm. Tym zróżnicowaniem w obrębie pojęcia normy i normatywnej ważności odpowiadają paralelne zróżnicowania pojęcia obowiązku. Poszanowanie prawa nie jest już rozpatrywane jako motyw etyczny *per se*. W opozycji do heteronomii, to jest zależności od istniejących norm, staje się żądanie, by podmiot działający uczynił podstawą swych czynów ważność norm, a nie ich społeczne funkcjonowanie<sup>4</sup>.

W tym stadium moralności i działania, które Habermas nazywa postkonwencyjnym, podmiot osiąga taki stopień autonomii, że sam staje się prawodawcą swego postępowania. Z tej racji nie przyjmuje on istniejących norm społecznych jako oczywistych i z góry danych, ale zainteresowany jest procedurami ich uzasadniania. Taka orientacja prowadzi do znalezienia zasad, które mogą służyć do testowania istniejących norm i dokonywania ich selekcji.

---

<sup>3</sup> J. H a b e r m a s, *Moral Consciousness and Communicative Action*, transl. by Ch. Lenhardt, Sh. Weber Nichol森, introd. by Th. McCarthy, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1990, s. 121.

<sup>4</sup> Tamże, s. 161-162.

Ta kognitywistyczna orientacja Habermasa może jednak wzbudzać poważne zastrzeżenia. Dotyczą one przede wszystkim tego, czy samo racjonalne ustosunkowanie się do rzeczywistości społecznej jest wystarczające do tego, by normy moralne regulowały ludzkie działania. Wszak zaangażowanie moralne wymaga nie tylko namysłu, lecz także decyzji, które muszą być podejmowane często na podstawie czystych intuicji dotyczących słuszności wyborów moralnych. Podejmowanie decyzji moralnych wymaga uwzględnienia konkretnych okoliczności zewnętrznych, a przede wszystkim ustosunkowania się do konkretnych ludzi, których wybory dotyczą. Innymi słowy, problem dotyczy centralnej dla tradycji Kohlberga kategorii „przyjmowania roli innego”. Kategoria ta – wzięta, jak wiadomo, od amerykańskiego pragmatysty, G. H. Meada – interpretowana jest przez samego Kohlberga i J. Habermasa jako mająca charakter uniwersalistyczny, czyli „uogólniony inny”. Tradycję tę zaatakowała Seyla Benhabib, zwolenniczka filozofii Habermasa, ale łącząca jego podejście z feminizmem. Posługując się rozwijaną w feminizmie „etyką opiekuńczości” (*ethics of care*), Benhabib argumentuje, że konieczne jest takie przeformułowanie kategorii „przyjmowania roli innego”, by obejmowała ona także „konkretnego innego”. Autorka jednak nie chce negować potrzeby używania kategorii „uogólnionego innego” jako podstawy tworzenia teorii moralnej współczesnych społeczeństw. „Konkretny inny” jest dla niej „pojęciem krytycznym, które określa *ideologiczne* ograniczenia dyskursu uniwersalistycznego. Oznacza on *to, co nie do pomyślenia, nie do usłyszenia i nie do ujrzenia* w takiej teorii”<sup>5</sup>. Z punktu widzenia metateorii moralności, Benhabib chciałaby uczynić kategorię „konkretnego innego” krytycznym wyzwaniem dla uniwersalistycznego dyskursu, pokazaniem jego ograniczeń, wynikających z braku namysłu nad innymi niż uniwersalne sposobami konstruowania moralności.

Ostrze krytyki kierowane jest co prawda głównie przeciw koncepcji J. Rawlsa i samego L. Kohlberga, ale pośrednio też dotyka etyki Habermasa. W każdej bowiem z tych koncepcji Benhabib dostrzega tendencję do koncentracji dyskursu moralnego na uniwersalistycznych zasadach, co z kolei prowadzi do odrzucenia w nim sfery potrzeb i emocji realnych jednostek ludzkich. Prowadzi to też do radykalnego oddzielenia pytań o sprawiedliwość od pytań o „dobre życie”, a więc do radykalnego rozdzielania funkcjonowania

---

<sup>5</sup> S. B e n h a b i b, *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, ed. by D. Tietjens Meyers, New York–London: Routledge 1997, s. 748.

człowieka w sferze publicznej i prywatnej. W proponowanej przez autorkę optyce obie sfery są równoprawne w dyskusji na temat teorii moralnej, a biografia jednostki i jej związki z innymi ludźmi stają się równoprawnym (choć oczywiście nie w tym samym stopniu uniwersalizowanym) przedmiotem refleksji moralnej, jak normy, zasady czy wartości.

Sam Habermas jednak opowiada się za wysunięciem na plan pierwszy kategorii „uogólnionego innego”, jako że zgoda na pierwszeństwo więzi emocjonalnych w konstruowaniu dyskursu etycznego prowadziłyby do utraty przez niego charakteru uniwersalnego i obowiązującego. Honneth w swej analizie tego fragmentu koncepcji Habermasa próbuje znaleźć „trzecią drogę” pomiędzy skrajnymi rozwiązaniami. Píše on, że „[...] normatywne roszczenia innych podmiotów mogą być uznane w kategoriach ich wagi moralnej tylko wtedy, gdy w tym samym czasie szczególne poglądy – z których roszczenia te wynikają – także są rozumiane”<sup>6</sup>. Autor *Działania komunikacyjnego* zdaje się do pewnego stopnia akceptować „subiektywne” elementy w konstrukcji swej etyki. Oczywiście nie akceptuje on wprowadzania do konstrukcji norm etycznych pojęcia „opieki” (*care*), ale uważa, że do zaistnienia dyskursu niezbędna jest solidarność między istotami ludzkimi. Solidarność ta, określana przez niemieckiego filozofa jako „inna strona sprawiedliwości”, zakłada ujmowanie innej osoby uwikłanej w dyskurs nie tylko jako równej, lecz także jako niepowtarzalnej jednostki<sup>7</sup>. Te konstatacje Habermasa nie są jednak przekonujące dla jego ucznia, Axela Honnetha, który w przywoływanym artykule porównuje koncepcje autora *Działania komunikacyjnego* z niektórymi nurtami etyki postmodernistycznej. Generalnie rzecz ujmując, Honneth nie sądzi, by idee moralne rozwijane przez Derridę, Lyotarda czy patronującego im E. Lévinasa były zasadniczym wyłomem w dyskursie etycznym, jaki się ukształtował w filozofii Zachodu. Dla Honnetha główną osobliwością postnowoczesnej etyki jest odwrócenie przyjętej tradycyjnie hierarchii. O ile tradycja racjonalna w etyce nakazywała wywodzenie relacji do szczególnej jednostki z uniwersalistycznych norm i zasad, o tyle wspomniani wyżej filozofowie postmodernizmu proponują inne podejście. Według nich najważ-

---

<sup>6</sup> A. H o n n e t h, *The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism*, w: *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. by S. K. White, Cambridge: Cambridge University Press 1995, s. 304.

<sup>7</sup> J. H a b e r m a s, *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6*, w: *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, ed. Th. E. Wren, Cambridge, Mass.: MIT Press 1990, s. 224-251.

niejszym i podstawowym wyzwaniem moralnym jest inna jednostka. Oczywiście wynika z tego, że podstawą jest asymetryczna relacja etyczna. Wobec „przyjaciela” (Derrida) czy „twarzy innego” mamy zobowiązania, które w żaden sposób nie pociągają za sobą wzajemności, jest to wyłącznie nasza indywidualna odpowiedzialność, której ani nie jesteśmy w stanie uzasadnić, ani też, tym bardziej, być od niej zwolnieni. Honneth uważa, że zasada opiekuńczości stanowi istotne uzupełnienie zasady równego traktowania innych w dyskursie praktycznym. Ważność tej zasady wynika, po pierwsze, z tego, że jest ona genetycznie pierwotna w moralnym rozwoju dziecka. Po drugie, zasada ta dotyczy osób, które z jakichś względów nie są w stanie w pełni partycypować w dyskursie. Jeżeli jednak, jak zauważa autor omawianego artykułu, uzyskają oni zdolność do pełnej partycypacji, to automatycznie przestaje obowiązywać wobec nich zasada opiekuńczości, a w zamian działać zacznie zasada równego traktowania. Ostatecznie jednak Honneth przyznaje ważną rolę etyce postmodernistycznej, pisząc w zakończeniu artykułu:

Osiągnięciem ostatnich prac Derridy jest odkrycie nierozwiązywalnego, lecz produktywnego napięcia, które przeważa w dziedzinie moralności; w ostatecznym sensie, ujawniają one, że etyka postmodernistyczna dokonała małego, ale znaczącego kroku poza normatywne horyzonty, które, konstytuowane przez ideę równego traktowania, są jednakże determinującym czynnikiem dla nowoczesności<sup>8</sup>.

To, co dotychczas zostało powiedziane, czyli zreferowanie sporów wokół teorii dyskursu etycznego J. Habermasa, służyć ma przede wszystkim postawieniu pytań, które – jak sądzę – wyznaczają kierunek współczesnych dyskusji wokół kwestii moralnych. Problem polega na tym, do jakiego stopnia uniwersalistyczne, racjonalnie ugruntowane zasady mogą służyć jako podstawa dyskursu etycznego, a jak dalece muszą być przekroczone, uzupełnione czy zastąpione przez etykę opartą na „intuicji” bezpośredniego doświadczenia moralnego – doświadczenia, które nie poddaje się formie dyskursywnej, ale które musi poprzedzać czy ugruntowywać każdy dyskurs moralny.

Richard Rorty może być przykładem filozofa, który podaje w wątpliwość możliwość racjonalnego ugruntowania etyki. Dla Rorty’ego najważniejsze jest

---

<sup>8</sup> *The Other of Justice*, s. 319.

odejście od jakichkolwiek utrwalonych schematów pojęciowych. „Ironistka”, nie przywiązując się do żadnego ze słowników ostatecznych, jest w stanie zmieniać opisy stanów rzeczy, wiedząc, że żaden z nich nie jest rozstrzygający. Amerykański filozof przytacza na rzecz takiego stanowiska skomplikowaną argumentację filozoficzną, której osią jest krytyka ujęć metafizycznych w filozofii zarówno w tradycyjnym sensie, jak i w nowoczesnym ujęciu, związanym z filozofią lingwistyczną. Wydaje się jednak, że najważniejszą motywacją przyświecającą Rorty’emu jest normatywne przekonanie, iż społeczeństwo ironistek będzie potencjalnie lepiej zabezpieczone przed okrucieństwem niż społeczeństwo liberalne oparte na założeniach metafizycznych. Wynika to z tego, że ironistka uchyla się od nadawania mocy swemu językowi i dzięki temu może zaakceptować najbardziej podstawową cechę człowieka, jaką jest unikanie zadawania upokorzenia. Przecistawiając dwie wersje liberalizmu, Rorty pisze więc:

Liberalna ironistka pragnie tylko, by nasze szanse bycia życzliwym, unikania upokorzenia innych zostały przez nowy opis powiększone. Sądzi, że uznanie powszechnej podatności na upokorzenie jest jedyną więzią społeczną, której trzeba. Podczas gdy metafizyk za istotny moralnie rys pozostałych istot ludzkich uznaje ich odniesienie do potężniejszej, powszechnej mocy [...] – ironistka uważa, że moralnie istotna definicja osoby, podmiotu moralnego brzmi „coś, co podlega upokorzeniu”. Jej poczucie ludzkiej solidarności opiera się na poczuciu wspólnego zagrożenia, a nie wspólnego posiadania czy podzielanej mocy<sup>9</sup>.

Wydaje mi się, że stanowisko Rorty’ego zawiera interesujące implikacje dla teorii etycznej. Po pierwsze, amerykański filozof przechodzi od konstatacji epistemologicznych dotyczących natury prawdy czy opisu świata do stwierdzeń etyczno-politycznych. Wyrzekanie się mocy, jaką daje język, winno też prowadzić do większej wrażliwości na rudymenarne cechy natury ludzkiej, mające charakter pozajęzykowy. Innymi słowy, znając ograniczenia możliwości poznania i opisu świata, co sprawia, że skazani jesteśmy na ciągłą autorefleksję, będziemy też bardziej otwarci na to, co ową refleksję przekracza, czyli przekonanie, że zdolność do podlegania upokorzeniu definiuje naturę ludzką. Po drugie, istotne jest, że Rorty wyraźnie rozdziela w tym kontekście sferę prywatną i publiczną. Ironistka porusza się w sferze

---

<sup>9</sup> R. R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1996, s. 130.

prywatnej, jej poglądy stanowią osobisty ogląd świata, którego nie usiłuje narzucić innym i uczynić podstawą funkcjonowania społeczeństwa. To ostre rozdzielanie sfery prywatnej i publicznej jest bodaj najczęściej atakowanym fragmentem koncepcji Rorty'ego. Zwraca się przede wszystkim uwagę na brak przejścia od aktywności prywatnej do publicznej i na to, że istnieć muszą dwa oddzielone od siebie typy regulacji zachowań. Brakuje u amerykańskiego filozofa „mechanizmu przejścia” między zachowaniami prywatnymi a publicznymi, co podważa jego zasadniczą tezę o wyższości społeczeństwa ironistek z punktu widzenia demokracji. Tylko bowiem istnienie takiego mechanizmu upewnić by nas mogło, że istnieje ścisła korelacja między prywatnymi poglądami na naturę świata a chęcią unikania okrucieństwa i upokorzenia w funkcjonowaniu społecznym. Inaczej trudno jest odpowiedzieć na pytanie, dlaczego autorefleksyjna jednostka, nastawiana sceptycznie do wszelkich ostatecznych wyjaśnień, musi z innymi takimi jednostkami stworzyć społeczeństwo wolne od okrucieństwa. Można wszak wyobrazić sobie ironistkę okrutną, którą relatywizm prowadzi do odrzucenia wszelkich norm społecznych i pogardy dla innych. Intencja Rorty'ego jest oczywiście odmienna. Odwołuje się on do solidarności w obliczu wspólnego zagrożenia. Można więc sądzić, że owa poznawcza autorefleksyjność i relatywizm sprzyjają otworzeniu się na poczucie solidarności. Odpadają wtedy bowiem wszelkie sztuczne konstrukcje, które mogą przesłaniać metafizykowi (nawet liberalnemu metafizykowi) ten najgłębszy sens ludzkiej wspólnoty. Filozofowanie jest więc rodzajem terapii, która ma na celu dotarcie do ukrytych pokładów przeżycia. W tym sensie Rorty jest kontynuatorem takiego widzenia filozofii, jakie postulowali pragmatyści i Wittgenstein. Jeżeli jednak nawet zgodzimy się z konstatacjami Rorty'ego co do prywatnej wrażliwości na cierpienie, to i tak pozostaje do rozwiązania kwestia ukształtowania sfery publicznej. Tutaj, jak sądzę, rzeczywiście trudno znaleźć przejście od postawy ironicznej w życiu prywatnym do konkretnego kształtu instytucji demokratycznych.

Dotychczasowe rozważania skłaniają do przekonania, że można wyróżnić we współczesnej filozofii trzy zasadnicze modele ugruntowania etyki. Pierwszy z nich, który reprezentuje Derrida, ale który swe korzenie ma w twórczości Lévinasa, odnosi to, co etyczne, do bezpośrednich, niezapośredniczonych relacji międzyludzkich. W tym ujęciu istnieje asymetryczność związków między ludźmi, jako że odpowiedzialność moralna jest zawsze **moją** odpowiedzialnością i nie ma dla **mnie** znaczenia, czy spotykam się z wzajemnością. Wręcz przeciwnie – oczekiwanie wzajemności byłoby nie-



uzasadnionym roszczeniem, jak też zaprzeczeniem zasady indywidualnej, konkretnej odpowiedzialności. Etyka taka ma oczywiście charakter bezzałożeniowy, bo u jej podstaw leżą intuicje moralne, które jednak mają charakter apodyktyczny. Ma też ona charakter konkretny, bo odnosi nas zawsze do określonych jednostek, a nie do schematów rozumowań czy zasad postępowania. Dyskursywność, jeśli w ogóle się pojawia, to na ogół jako wtórna „forma” istniejących już uprzednio intuicji. Co więcej, można powiedzieć, że stanowić ona będzie raczej werbalne uzasadnienie podjętych już decyzji. Same zaś te decyzje, jak powtarzają za Kierkegaardem zwolennicy tej opcji, są zawsze szaleństwem i próżno szukać u ich podstaw racjonalnych wyborów. Sfera publiczna jest w takiej optyce spostrzegana jako rozszerzenie prywatnych wyborów. Jak pisze Simon Critchley, Derrida, przystępując do analizy relacji między etyką a polityką, próbuje:

[...] uchwycić to pojęcie nie-ufundowanej, a jednak nie arbitralnej relacji między etyką a polityką za pomocą pojęcia *decyzji innego we mnie*, decyzji, która zostaje podjęta, lecz w stosunku do ja pozostaje bierny. Znaczyłoby to, że poszczególne decyzje polityczne podejmowane są w relacji do formalnej uniwersalności pewnego kryterium etycznego: nieskończonej odpowiedzialności wobec innego, sprawiedliwości, mesjanistycznego *a priori*<sup>10</sup>.

Ujmowanie związku między sferą prywatną a publiczną odróżnia etyczną koncepcję Derridy od filozofii moralnej Richarda Rorty'ego. Amerykański filozof wprowadza wyraźny podział w funkcjonowaniu człowieka na sferę prywatną i publiczną. O ile w pierwszej z nich podstawowym mechanizmem decyzji moralnych jest poczucie solidarności, a zasadą unikanie zadawania upokorzeń, w drugiej sferze możemy podejmować działania, które mają charakter racjonalny i dyskursywny. To rozdwojenie funkcjonowania jednostek sugeruje istnienie dwóch odrębnych sposobów podejmowania decyzji i dokonywania ocen moralnych. Pozwala to Rorty'emu pogodzić dwa zasadnicze stanowiska w etyce we współczesnej filozofii, ale za cenę radykalnego rozdwojenia jednostki ludzkiej. Warte zauważenia jest także to, że o ile dla Derridy (i Lévinasa) ważne są relacje z inną, konkretną osobą, dla amerykańskiego neopragmatysty liczą się przede wszystkim odniesienia do abstrakcyjnie pojętych stanów emocjonalnych. Solidarność, o której pisze Rorty, jest raczej ogólnym stanem ducha niż postawą ukierunkowaną na inną osobę.

---

<sup>10</sup> S. C r i t c h l e y, *Remarks on Derrida i Habermas*, „Constellations”, 7(2000), no. 4, s. 461 (korzystam z tłumaczenia Agaty Sypniewskiej).

Z tego względu poglądy autora *Filozofii i zwierciadła natury* sytuują się bliżej koncepcji Habermasa niż Derridy. Wspólne im obu jest rozpatrywanie etyki jako dziedziny abstrakcyjnych odniesień i – do pewnego stopnia – abstrakcyjnych relacji. Różnią się jednak w oczywisty sposób w sposobie widzenia związków między sferą publiczną a prywatną. Habermas usiłuje wprowadzić jeden schemat obowiązujący dla obu sfer, funkcjonowanie człowieka wyznaczone jest przez jego udział w publicznym dyskursie i dotyczy to zarówno sfery publicznej, jak i relacji z konkretnymi innymi w sferze prywatnej.

Dla wszystkich jednak omawianych autorów najważniejszy jest problem relacji między abstrakcyjnymi regułami a ustosunkowaniem się do innego człowieka. Myślę, że charakterystyczną cechą współczesnej etyki, przy wszystkich podziałach w niej występujących, jest przekonanie o dialogicznym charakterze moralności. Przekonanie to jednak może się wyrażać w próbie podjęcia opisu życia moralnego z pozycji dialogicznych, a więc uniwersalizowania relacji z Innym, bądź uczynienia punktu wyjścia refleksji nad moralnością z niezmediatyzowanego, bezpośredniego stosunku do innego człowieka.

Wymieniony podział występujący we współczesnej myśli etycznej zdaje się w paradoksalny sposób replikować, pojawiający się wraz z wkroczeniem chrześcijaństwa (a wcześniej judaizmu) na arenę filozoficzną, nurt podejrzliwości wobec „greckich”, czysto intelektualnych schematów rozumowań etycznych. Rozziew ów znalazł najbardziej dramatyczny wyraz w myśli Blaise’a Pascala, w jego koncepcji istnienia dwóch porządków: „rozumu” i „serca”, które nie mogą być do siebie nawzajem zredukowane. Wystarczy przytoczyć słynny fragment z *Myśli*, aby uświadomić sobie jak bardzo współcześnie brzmią dylematy niepokojące francuskiego filozofa:

Serce ma swój porządek; rozum ma swój, płynący z zasad i dowodów; serce ma inny. Nie można udowodniać, że należy nam się miłość, wyszczególniając po porządku powody do miłości; to byłoby śmieszne [...] <sup>11</sup>.

Tak radykalne jednak rozdzielenie obu porządków uniemożliwiało w zasadzie dialog między orientacją „emocjonalną” a „intelektualną” i sprawiało, że ta pierwsza mogła być jedynie krytycznym kontrapunktem dla drugiej. Sprawa jest jednak dodatkowo komplikowana przez fakt, że w obrębie myśli religij-

---

<sup>11</sup> B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa: IW PAX 1972, frag. 72.

nej „porządek serca” też może być uniwersalizowany przez odniesienie do Boga jako ostatecznego bytu. Do końca nie jest więc jasne, czy mamy do czynienia z dwiema uniwersalizacjami konkurencyjnymi wobec siebie i opartymi na innych zasadach czy też opozycją między odniesieniem do konkretnego a działaniem według ogólnych zasad.

Wątpliwości takich nie budzi koncepcja późniejszego o setki lat myśliciela, M. M. Bachtina. W swoim pierwszym dziele filozoficznym, *W stronę filozofii czynu*, zmagał się on z problemem relacji między abstrakcyjną zasadą etyczną a konkretnym wymiarem czynu, który zawsze jest skierowany na inną osobę i zawsze ma unikalny charakter, nieredukowalny do uniwersalnych reguł:

[...] stają naprzeciw siebie dwa światy, absolutnie nie komunikujące się ze sobą i nieprzenikalne dla siebie: świat kultury i świat życia, jedyny świat, w którym tworzymy, poznajemy, kontemplujemy, przeżywamy swoje życie i umieramy; świat, w którym obiektywizuje się akt naszej działalności, i świat, w którym akt ten jedyny raz rzeczywiście przebiega, spełnia się<sup>12</sup>.

Z tego też względu każdy akt działania ma podwójną naturę (używając wyrażenia Bachtina, jest jak „Janus o dwóch twarzach”). Z jednej strony obiektywizuje się on w świecie kultury, z drugiej zaś jego niepowtarzalność jest zrealizowana w świecie życia, w rzeczywiście przeżywanym i doświadczanym życiu. Te dwa momenty działania tworzą całość, pojedynczą jedność, która uczestniczy w Bycie-jako-zdarzeniu (*sobytie bytiia*). Z tego punktu widzenia Bachtin rozróżnia treść aktu (szczególna odpowiedzialność) i jego Bycie (moralna odpowiedzialność). Oba momenty konstytuują akt jako niepowtarzalną całość, ale pierwszy z nich może być abstrahowany i przedstawiony jako niezależny i uniwersalnie ważny sąd. Zanika wtedy konkretny charakter aktu.

Bachtin podkreśla ważność zobiektywizowanego świata nauki i norm etycznych, ale twierdzi także, że nie jest to świat, w którym żyjemy. Jest to świat, który może trwać bez jakiegokolwiek ludzkiej interwencji, a więc *per se* jest w jakiś sposób irrelevantny wobec zasadniczych decyzji, jakie podejmujemy w naszym życiu.

---

<sup>12</sup> M. B a c h t i n, *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, Słowo/obraz terytoria 1997, s. 29-30.

Żadna praktyczna orientacja mojego życia w świecie teoretycznym nie jest możliwa, w nim nie można żyć, odpowiedzialnie postępować. W tamtym świecie jestem niepotrzebny, i tam zasadniczo mnie nie ma<sup>13</sup>.

Świat obiektywnej kultury może istnieć dla nas jedynie w takiej mierze, w jakiej zapośredniczony jest przez decyzje indywidualne. Najbardziej oczywistym, a jednocześnie najtrudniejszym przykładem relacji zachodzącej między istnieniem indywidualnym a światem obiektywnym jest problem prawdy. Bachtin podkreśla, że prawda jest wiecznie obiektywna, niezależna od ludzkiego poznania. **Dla nas** jednak, tym, co najważniejsze, jest **spotkanie** z tak rozumianą prawdą. „Ważność prawdy jest samowystarczalna, absolutna i wieczna; odpowiedzialny czyn poznania uwzględnia tę jej osobowość, tę jej istotę”. W związek między prawdą i ludzkim działaniem uwikłany jest pewien paradoks. Prawda obiektywna i absolutna jest niedostępna ludzkiemu poznaniu. Jej istnienie jednak zapewnia obiektywny moment odniesienia, który jest zasadniczy dla etycznej odpowiedzialności. Odpowiedzialność ta z kolei może zdarzyć się jedynie w jednorazowym, niepowtarzalnym świecie Bytu.

Prawa Newtona były ważne same w sobie, zanim Newton je odkrył i nie to odkrycie nadało im po raz pierwszy ważność; prawdy te nie istniały jednak jako *poznane* – jako momenty jedynego bytu-zdarzenia. I to jest istotnie ważne, w tym tkwi sens czynu tego, kto je poznał<sup>14</sup>.

Uwagi te odnoszą się także do każdego rodzaju teorii, włącznie z rozumowaniem psychologicznym. Dlatego właśnie Bachtin odrzuca ujęcie jaźni jako bytu psychicznego. Psychologia tworzy bardzo abstrakcyjną konstrukcję teoretyczną, którą można porównywać jedynie z innymi teoretycznymi konstrukcjami. Nie jest w stanie pojąć skomplikowanego związku między światem czynu a światem obiektywnej kultury. Jaźń, jako byt psychiczny, jest wynikiem abstrahowania elementów mentalnych ze świata Bytu jednorazowego. Bachtin uogólnia swoje rozważania następująco:

Świat jako treść myślenia naukowego jest światem swoistym: jest to autonomiczny – ale nie odseparowany – świat, włączany przez odpowiedzialną świadomość w rzeczywisty akcie-czynie do jednolitego i jedynego zdarzenia-bytu. Ale ten jedyny byt-zdarzenie nie należy już do myśli, lecz *jest*, rzeczywiście i nieuchronnie spełnia się przeze mnie i innych, w tym także

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 36.

<sup>14</sup> Tamże, s. 37.

---

w akcie mojego czynu-poznania; jest on przeżywany i afirmowany w sposób emocjonalno-wolicjonalny i w tym całościowym przeżywaniu-afirmowaniu poznawanie jest tylko momentem [...]. Cały rozum teoretyczny jest jedynie momentem rozumu praktycznego, to jest rozumu moralnej orientacji jedyne go *podmiotu* w zdarzeniu jedyne go bytu<sup>15</sup>.

Dlatego też **jakikolwiek** rodzaj abstrakcji może stać się częścią jaźni jedynie w takim stopniu, w jakim znajduje wyraz w działaniu moralnym. Jaźń nie może więc zostać skonstruowana jako byt teoretyczny, jako że opiera się każdej próbie uniwersalizacji. Nawet uniwersalizacja samej jaźni (Bachtin podaje przykład psychologii, myślę jednak, że dotyczy to także innych pojęć jaźni, choćby antropologicznego etc.) musi postępować zgodnie z tą samą procedurą. Nie stanie się częścią jaźni, zanim się nie stanie elementem działania moralnego.

Inną możliwością uniwersalizacji jaźni jest jej estetyzacja. Przyświeca jej ten sam cel, co poznawczemu teoretyzowaniu, mianowicie – przeciwstawienie sobie dwóch konstrukcji, jaźni i świata.

Charakterystyczną cechą współczesnej filozofii życia, usiłującej włączyć świat teoretyczny do świata życia w jego stawaniu się, jest pewna estetyzacja życia, tuszująca nieco zbyt oczywistą niedorzeczność czystego teoryzmu (inkluzja wielkiego teoretycznego świata do małego i też teoretycznego światka). Zwykle elementy teoretyczne i estetyczne zlewają się ze sobą w tych koncepcjach życia<sup>16</sup>.

Bachtin odnosi się tutaj głównie do filozofii Bergsona, która stanowi dlań najlepszy przykład *Lebensphilosophie*. Bergsonowskie pojęcie intuicji postrzega jako mieszalinę elementów intelektualnych i estetycznych. Odjęcie elementu intelektualnego pozostawi „czysto estetyczną kontemplację”. Tego rodzaju kontemplacja stwarza jednak te same problemy w konstrukcji jaźni co teoretyczna abstrakcja. Nie może zgłębić rzeczywistego działania jaźni.

Świat widzenia estetycznego, otrzymany w oderwaniu od rzeczywistego podmiotu widzenia, nie jest rzeczywistym światem, w którym żyję, chociaż jego treściowa strona została włożona do żywego podmiotu. Lecz między podmiotem i jego życiem – przedmiotem widzenia estetycznego – a podmiotem –

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 40.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40.

nosicielem aktu tego widzenia – istnieje taka sama niekomunikowalność jak w poznaniu teoretycznym<sup>17</sup>.

Estetyczna kontemplacja zakłada zawsze ścisłą więź między podmiotem i przedmiotem widzenia, więź wczuwania się. Proces wczuwania jest dla Bachtina złożoną interakcją dwóch świadomości. Zakłada możliwość ulokowania siebie w świadomości drugiego, a zarazem wytworzenia momentu obiektywizacji i powrotu do siebie. Wydaje mi się, że szczególne znaczenie dla Bachtinowskiej koncepcji empatii ma moment obiektywizacji. W momencie tym jednostka umiejscowiona jest na zewnątrz przedmiotu empatii i dystansuje się od niego. Ostatnim stadium procesu jest powrót tej zobiektywizowanej świadomości do jednostki. Bachtin podkreśla oczywiście, że wszystkie te momenty nie mają charakteru chronologicznego, lecz że formują one „niepodzielny akt działalności estetycznej”.

Główną implikacją takiego rozumienia empatii jest związanie refleksji estetycznej jedynie z obecnością **innego**.

[...] Refleks estetyczny żywego życia zasadniczo nie jest samorefleksem życia w ruchu, w jego rzeczywistej żywotności, zakłada on istnienie innego, znajdującego się na zewnątrz *podmiotu* wczuwania<sup>18</sup>.

Estetyczna kontemplacja, choć przyznaje wielką rolę intuicji, kończy się **wytworem, obiektem**, stanowiącym rezultat obiektywizacji. Można by więc rzec, że estetyczna perspektywa życia jest „zamrożoną intuicją”. Intuicja taka nie jest częścią jakiegokolwiek indywidualnej działalności, dlatego odpowiada jedynie bardzo ubożonemu znaczeniu czynów rzeczywistego życia.

Ostatecznie więc Bachtin widzi nieuchronną sprzeczność między konkretnym wymiarem aktu estetycznego a jego stroną uniwersalną. Sprzeczność ta nie jest możliwa do rozwiązania poprzez żadne sposoby uniwersalizacji i musi pozostać wbudowana w samą istotę ludzkiej egzystencji.

Etyka pragmatyzmu, szczególnie G. H. Meada i J. Deweya, może być rozpatrywana jako próba uzasadnienia etyki chrześcijańskiej przy odrzuceniu całej eschatologii religijnej<sup>19</sup>. Wyzwania moralne muszą być rozpatrywane w świetle racjonalnego działania, ale rodzaj zobowiązań odnosi się przede

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 41.

<sup>18</sup> Tamże, s. 42.

<sup>19</sup> H. J o n a s, *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1985, szczególnie rozdział 2 i 3.

wszystkim do relacji z **Innym**. Dlatego też każda kwestia, niezależnie od tego, czy ma charakter naukowy czy polityczny, może nabrać znaczenia etycznego, jeżeli rozpatrujemy jej odniesienia do innych ludzi i naszą wobec nich odpowiedzialność. Odpowiedź na pytanie, skąd bierze się ów szczególny rodzaj więzi między ludźmi, wymagała z kolei rozwinięcia teorii socjalizacji, pokazującej, jak w toku ontogenezy tworzą się nierozzerwalne związki międzyludzkie, które stają się podstawą jaźni.

Taką teorię socjalizacji stworzył, jak wiadomo, G. H. Mead, przedstawiając, w jaki sposób z prostych działań komunikacyjnych – gestów – tworzą się najbardziej złożone ludzkie interakcje. Nie będę przedstawiał tu szczegółów koncepcji amerykańskiego pragmatysty, zakładając, że jest ona powszechnie znana. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na kilka jej implikacji, które – jak myślę – uszły uwadze uczestników zreferowanej wyżej dyskusji na temat statusu kategorii „uogólniony inny” w etyce. Po pierwsze, myślę, że uczestnicy tej dyskusji, Axel Honneth i Seyla Benhabib, przyjmowali *implicite* interpretację myśli Meada przedstawioną przez J. Habermasa. Wskazywałem w innym miejscu, że interpretacja ta umieszcza amerykańskiego pragmatystę w tradycji filozofii analitycznej. Przypisuje mu się tezę głoszącą, że istnieją uniwersalne założenia działania komunikacyjnego, które tworzą źródła historycznie ukształtowanych pojęć odnoszących się do działania, osoby, tożsamości czy relacji między umysłem a ciałem<sup>20</sup>. „Uogólniony inny” jest w tej interpretacji kategorią „wyjściową”, traktowaną jako podstawowa i dana, podczas gdy dla G. H. Meada stanowiła ona punkt dojścia złożonego procesu tworzenia się abstrakcyjnej jaźni. Dla Meada jednak zdolność do utożsamiania się z coraz szerszą grupą zakłada rozwiniętą już zdolność do utożsamiania się z „konkretnymi innymi”. Dziecko przechodzi tę fazę w trakcie zabawy i jest to niezbędny szczebel, by osiągnąć stadium następne – gry. W nim utożsamiamy się ze wszystkimi uczestnikami aktywności. Ten złożony proces tworzenia samej kategorii „uogólniony inny” wydaje się całkowicie pomijany przez Habermasa i jego następców. To pominięcie – i jest to drugi punkt, na który chcę zwrócić uwagę – powoduje, że „uogólniony inny” jest nie tylko oderwany od „konkretnego innego”, lecz także kategorie te zostają sobie **przeciwstawione**. Nie sądzę, żeby intencją Meada było oddzielanie „uogólnionego innego” od relacji z konkretnymi

---

<sup>20</sup> Problem interpretacji koncepcji Meada przez Habermasa rozważam szczegółowo w artykule *The Choice of Tradition and the Tradition of Choice: Habermas' and Rorty's Interpretation of Pragmatism*, „Philosophy & Social Criticism”, 25(1999), no. 1, s. 55-70.

ludźmi. „Przyjmowanie roli innego” – podstawowe pojęcie, jakim amerykański myśliciel opisuje interakcje z innymi ludźmi – jest możliwe na różnych poziomach w ciągu całego życia. Niezależnie więc od wykształconych mechanizmów przyjmowania roli „uogólnionego innego”, możemy też reagować i przyjmować postawy bliskich nam pojedynczych osób. Kiedy mamy rozwiniętą zdolność kierowania się zasadami, interakcja taka musi być odmienna niż w okresie dzieciństwa. Mead oczywiście nie rozwinął żadnej teorii takiej możliwej interakcji, ale myślę, że potencjał do stworzenia koncepcji zawarty jest *implicite* w jego poglądach.

Po trzecie, w tradycji pragmatyzmu każda dyskusja nad etyką odnoszona jest do konkretnych sytuacji problemowych. Ta cecha myślenia pragmatycznego, wspólna dla J. Deweya i G. H. Meada, jest – jak się wydaje – również zapoznana we współczesnych dyskusjach etycznych. Istotne jest dla niej rozważanie problemów moralnych w kontekście działania, jakie musi być podjęte po to, by rozwiązany został konflikt między różnymi zespołami wartości. Dla pragmatystów jednak specyficzne jest sytuowanie samych wartości w obrębie sytuacji problemowej. Nie są więc one dane z góry, jako przesłanki sytuacji, ale pojawiają się w konsekwencji zahamowania przebiegu czynności, która powinna zostać dokończona. Jeżeli sytuacja jest uogólniona w formie odniesienia do uniwersalnych zasad i wartości, to i tak odniesienie to ma charakter momentarny i musi zostać z powrotem sprowadzone do konkretnych warunków, a czynność nakierowana na konkretne osoby.

Filozofowie pragmatyzmu naszkicowali jedynie koncepcje relacji między tym, co konkretne, a tym, co uniwersalne w etyce. Myślę, że jednak warto powrócić do ich dorobku w tym zakresie, gdyż zawiera on sugestie, które mogą służyć rozwiązaniu dylematów, jakie się pojawiają we współczesnej refleksji nad moralnością.

#### THE SOURCES OF SOLIDARITY IS ETHICS WITHOUT ASSUMPTIONS IRRATIONAL?

#### S u m m a r y

The article is concerned with the foundations of ethics. The author takes into consideration rationalistic and universalistic conceptions of the foundations of ethics represented by Ch. Taylor and J. Habermas on the one hand, and ones based on intuition and direct moral



---

experience on the other. In the latter current he includes the conceptions created under the influence of E. Levinas' (J. Derrida's) philosophy. At the same time he analyses the opposition between ethics established on reference to an actual, individual man and ethics based on universal rules. In his further considerations he also takes into account M. Bachtin's views as well as those of the American pragmatists: J. Dewey and G. H. Mead.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** etyka, postmodernizm, pragmatyzm.

**Key words:** ethics, postmodernism, pragmatism.