

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

36

2016

SZCZECIN 2016

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń).

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: egzystencja.whus.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Historia filozofii – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71–017 Szczecin
ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: egzystencja.whus.pl. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) CEEOL (The Central and Eastern European Online Library), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCOPUS oraz BazHum

Redaktor prowadząca – Elżbieta Blicharska

Korekta – Katarzyna Maziarz

Skład komputerowy – Halina Lipiec

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2016

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 8,3. Format A5. Nakład 65 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Lydia Amir, <i>Shaftesbury as a Popperian: critical rationalism before its time? Part II</i>	5
Mirosław Rutkowski, <i>Czy istnienie może być lepsze albo gorsze od nieistnienia? Część II: Wartości osobowe a obiektywne racje moralne</i>	25
Patryk Szaj, <i>Zwierzę jako absolutny Inny – otwieranie nie/możliwości</i>	53
Dominika Gruntkowska, <i>Jak czytać/pisać historię? Wobec sztuki, literatury i przeżycia</i>	73
Cezary Kalita, <i>„Bezstronny obserwator” Adama Smitha a neutralne kryteria oceny w etyce społecznej</i>	93
Piotr Piotrowski, <i>(Nie)obiektywna podmiotowość</i>	113

CONTENTS

ARTICLES

Lydia Amir, <i>Shaftesbury as a Popperian: critical rationalism before its time? Part II</i>	5
Mirosław Rutkowski, <i>Can existence be better or worse than nonexistence? Part II: Person's values and the objective moral reasons</i>	25
Patryk Szaj, <i>Animal as absolute Other – opening non/possibility</i>	53
Dominika Gruntkowska, <i>How to read/write a history? To art, literature and experience</i>	73
Cezary Kalita, <i>The "Impartial spectator" by Adam Smith and the neutral criteria of opinion in social ethics</i>	93
Piotr Piotrowski, <i>(Non)objective subjectivity</i>	113

LYDIA AMIR*

SHAFTESBURY AS A POPPERIAN: CRITICAL RATIONALISM BEFORE ITS TIME? PART II

Keywords: humor, critical rationalism, Shaftesbury

Słowa kluczowe: humor, krytyczny racjonalizm, Shaftesbury

Humor as Effective Criticism

Shaftesbury maintains that ridicule or raillery should be applied to the inner philosophic life's soliloquy, as well as to philosophic conversation and writing. In the soliloquy of the inner life, ridicule's specific aim is to help form a balanced and harmonious character by deflating the passions and curing the melancholy that gives rise to unchecked enthusiasm. When referring to ridicule as a tool used in inner dialogue, Shaftesbury sometimes uses the word "humor." The character formed through soliloquy is both mirrored and further educated through philosophic conversation and writing by using ridicule, now referred to as "wit and humor." In accordance with 18th century thought and practice, Shaftesbury does not clearly differentiate between wit and humor (Knox, 1961, p. 189). Humor, however, as distinguished from good humor, acquires for Shaftesbury the modern meaning of sympathetic yet critical laughter.

* Lydia Amir – College of Management Academic Studies, Rishon LeZion, Israel.
E-mail: lydamir@colman.ac.il.

Humor serves as a test of truth through the sociability of dialogue, whether as soliloquy, philosophic conversation or philosophic writing. Humor's role in soliloquy is to restrain enthusiasm's excesses, thereby opening the way to achieving a balanced character – the goal of the Shaftesburean good life. Together with wit, humor's role in philosophic conversation and writing is to further moral education through the combination of sociability and rationality. By challenging the melancholy of solitary reason, humor exchanges life-denying solitude for life-promoting good humor. I suggest clarifying the relation between humor and enthusiasm, the role of humor in soliloquy, and the roles of wit and humor within philosophic conversation and writing.

Humor and Enthusiasm

Shaftesbury's uniqueness lies in establishing a significant new alliance between two human characteristics: humor and enthusiasm. Human nature contains the principle of its change, and is thus characterized differently in various ancient civilizations as well as in modern cultures. Human nature is defined by movement that enables a dynamic alliance between enthusiasm and humor. The moralist, according to Shaftesbury, is sensible of the rhythm of subjectivity that spreads and checks itself, switching from exaltation to self-criticism "like a diastole and a systole of the soul," to use Jean-Paul Larthomas' analogy (Larthomas, 1986, p. 38; my translation). Within this rhythm, laughter is a sudden degradation, a sudden reduction of value to nothing or almost nothing. Because the soul aspires to heights, this reduction is followed by a new height of emotion. This rhythm should be controlled by defining its limits, that is, its "inward numbers and proportions" (*Misc.*, III, ii, CR II, p. 270)¹, and by taking into consideration the characteristics of the culture in which one lives.

¹ The references to Shaftesbury's works correspond to the following abbreviations: **CR**: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, ed. John M. Robertson, in two volumes, 1963; **CR3**: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, 6th edition, corrected, in three volumes, 1737; **Essay**: *Sensus Communis, an Essthe Freedom of Wit and Humour*; **Inquiry**: *Inquiry Concerning Virtue or Merit*; **Letter**: *Letter Concerning Enthusiasm*; **Life**: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*; **Misc.**: *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises, and other Critical Subjects*; **Moralists**: *The Moralists, a Philosophical*

Humor in Inner Dialogue

Humor is a tool in the service of reason whose purpose is to help the individual develop the appropriate character. Through humor, the self apostrophizes itself, that is, holds a counter-discourse with itself, thereby enabling the division required for dialogue in the inner philosophic life. As for Shaftesbury the essence of philosophy lies in self-creation and self-transformation, the role he allots to humor in the inner life makes it indispensable for philosophy as he understands it. Indeed, he reads the Roman Stoics as guides to the practice of self-formation, and both in his notebooks and in his published works he describes a therapeutic role for philosophy. In *Soliloquy*, for example, philosophy aims to “teach us our-selves, keep us the self-same persons, and so regulate our governing fancies, passions, and humours, as to make it comprehensible to our-selves, and knowable by other features than those of a bare countenance” (*Soliloquy*, III, i; CR I, p. 184). Similarly, in *Miscellaneous Reflections*, philosophy is defined as “mastership in life and manners” (*Misc.*, III, i; CR II, p. 254), a discursive interpretation of philosophy that shaped Shaftesbury’s notion of philosophy as public discourse. Since the aim of all moral reflection is to form the moral self, ethical insight without experiential implementation is sterile. Forming the moral self involves prying the autonomous self from its adhesion to society. This is the goal of Shaftesbury’s *Characteristics* as a whole.

Shaftesbury’s aim is to discover how we may form that which in the polite world is recognized as good taste. Philosophy as “the study of inward numbers and proportions” leads the mind to freedom and independence:

By knowing itself and its own proper powers and virtues [...] it sees its hindrances and obstructions, and finds they are wholly from itself, and from opinions wrong conceived. The more it conquers in this respect [...] the more it is its own master, feels its own natural liberty, and congratulates with itself on its own advancement and prosperity. (*Misc.*, IV, i; CR II, p. 282)

This is the meaning of inward proportion and regularity of affection (*Misc.*, IV, ii; CR II, p. 290), for “’tis we ourselves create and form our

taste. If we resolve to have it just, 'tis in our power" (*Misc.*, III, ii; CR II, p. 271–272).

To form one's taste demands courage and the will to undertake a radical inward transformation (*Misc.*, IV, i; CR II, p. 282). "The narrowest of all conversations," soliloquy, or self-discourse, is the means for this end. Nonetheless it is "wholly impracticable without a previous commerce with the world; and the larger this commerce is, the more practical and improving the other [...] is likely to prove" (*Misc.*, III, i; CR II, p. 252). Given that the relation to fellow human beings cannot be dissociated from the relation to oneself, the dialogue as defined by Shaftesbury corresponds to the soliloquy or conversation with oneself in the following sense: the soliloquy is possible only if it is conceived as a dialogue, that is, only if the self divides in two. Humor enables such division because humor is a doubling of and a distancing from oneself. It is not only a critical disposition towards others, but also towards oneself. Laughter is simply the social expression of the development of the critical spirit. Since there is no separation between external social criticism and internal criticism with respect to humor for Shaftesbury, laughter is seen as an exchange with others as well as with oneself.

Shaftesbury re-describes the Delphic inscription "Know thyself" as an exhortation to soliloquy: "This was, among the ancients, that celebrated Delphic inscription, 'Recognize yourself!', which was as much as to say, 'Divide yourself!' or 'Be two!'" (*Soliloquy*, i, 2; CR I, p. 113). Furthermore, Shaftesbury maintains that human beings naturally feel a division within themselves between a better self – the "true and natural self" – and a worst self (*Soliloquy*, iii, 1; CR I, p. 183). Laughter serves as a criticism of the worst self. This is the basis of Shaftesbury's method of inward dialogue or "soliloquy," which he regards as an essential means of self-knowledge and self-mastery.

The goal of the inward dialogue is to educate the passions through reason in order to change habits. The practice the Stoics use is to "set a contrary habit to counteract this habit." Echoing Epictetus, Shaftesbury asserts that "the best Practice and Exercise is to go by contraryes, just in the teeth of Temper, just opposite of Humour." As the human temper is suspended between poles of expectation and dejection, the solution of such pendular movements is an object of training. Moreover, the very polarity of the emotions is the basis of a dialectical method. The principle of Shaftesbury's philosophical regimen as described in his *Exercises* is a deliberate self-contradiction.

riness. Lawrence Klein explains that “the over-florid emotional palette had to be countered by the self-conscious pursuit of pallor and grayness, and vice versa” (Klein, 1994, p. 86). In this respect, Shaftesburean self-directed humor functions by apostrophizing fancies with inward exclamations of “Ridiculous!” Shaftesbury’s originality lies in his use of humor as a means of deliberate self-contrariness with the purpose of deflating the emotions, especially the passion of enthusiasm.

Humor and Wit in Philosophic Conversation

Shaftesbury insists that soliloquy presupposes conversation and a previous commerce with the world: “The larger this commerce is, the more practicable and improving the other [soliloquy or self-discourse] [...] is likely to prove” (*Misc.*, III, 1; CR II, p. 252). Philosophic conversation, which mirrors the character that is formed inwardly, presupposes the inner dialogue of the philosophic life.

Quoting Horace to the effect that “a jest often decides weighty matters better and more forcibly than can asperity” (Horace, *Satires*, I, x, 14, 15.11), Shaftesbury suggests that reason is well served by a lighter conversation:

If rational discourses (especially those of a deeper speculation) have lost their credit, and are in disgrace because of their formality; there is reason for more allowance in the way of humour and gaiety. An easier method of treating these subjects will make them more agreeable and familiar. (*Essay*, i, 6; CR I, p. 54)

By being critical, a humorous conversation undermines unwarranted assertion; by being open-ended, it illuminates various aspects of the subject at hand; and by being amiable, it encourages further discussion. Such a conversation has other virtues as well. For one thing, it is free:

It is the habit alone of reasoning, which can make a reasoner. And men can never be better invited to the habit, than when they find pleasure in it. A freedom of raillery, a liberty in decent language to question every thing, and an allowance or unraveling or refuting any argument, without offence to the arguer, are the only terms which can render such speculative conversations any way agreeable. (*Essay*, i, 4; CR I, p. 49)

Ideal conversation is a moral framework for public interchange, according to Shaftesbury, since conversation of this sort embodies the norms of freedom, equality, activity, and pleasure. In allowing individuals to become more rational and more autonomous, it fits into an emancipatory program. At the same time it is a model of intellectually productive discourse since it provides the best conditions for the advancement of reason.

Imposing silence on an audience by making them unwilling listeners is an undesired alternative to ideal conversation, according to Shaftesbury. When one person monopolizes the conversation, dominance replaces equality, gravity replaces lightness, discomfort replaces pleasure, and dogmatism replaces skepticism. Reason is less efficiently served in the oratorical situation not only because criticism is silenced but also because auditors are more likely to be repelled than convinced (*Essay*, i, 4; CR I, p. 49–50).

Conversation requires reason and learning as well as playfulness and dalliance (*Moralists*, i, 1; CR II, p. 5–6). Instead of the prevalent forms of elite life, Philocles in *The Moralists* envisions other forms inspired by antiquity, where:

Reason and wit had their Academy, and underwent this trial; not in a formal way, apart from the world; but openly, among the better sort, and as an exercise of the genteeler kind. The greatest men were not ashamed to practice this, in the intervals of public affairs, in the highest stations and employments, and at the latest hour of their lives. (*Moralists*, i, 1; CR II, p. 9)

The *sensus communis*, according to Shaftesbury, develops the sort of wit and humor that ridicules justly and without offence: “For without wit and humor, reason can hardly have its proof or be distinguished.” Shaftesbury recalls the formula of the sophist Gorgias Leontinus: “It was the saying of an ancient sage that ‘humour was the only test of gravity, and gravity, of humour.’” He adds that one should suspect a truth that cannot stand against raillery, and humor that is not tempered with gravity: “For a subject which would not bear raillery was suspicious, and a jest which would not bear a serious examination was certainly false wit” (*Essay*, i, 5; CR I, p. 52).

The more accurate translation of the passage from Aristotle’s *Rhetoric* reads: “Gorgias said it was necessary to spoil the seriousness of opponents by jest and their jest by seriousness” (*Rhetoric* 3.18.7). Shaftesbury transforms the sophist’s rhetorical advice into a statement with philosophic import. This

accords with his belief that eloquence and philosophy should converge. As we recall, “truth, it is supposed, may bear all lights, and one of those principal lights, or natural mediums, by which things are to be viewed, in order to a thorough recognition, is ridicule itself, or that manner of proof by which we discern whatever is liable to just raillery in any subject” (*Essay*, i, 1; CR I, p. 44). For Shaftesbury then, the object of conversation should lose its seriousness so that the wits may approach it freely, discuss it and evaluate its truth. Humor, thus, is policed and is therefore neither derision nor buffoonery. Liberty of tone, he claims, is nothing but the expression of the liberty of thought that is indispensable when approaching truth.

Because no subject, whether moral, political or religious, is important in itself, it is the enunciator’s seriousness that is at stake and not that of the conversation. Laughter may appear to some as a sign of violence, but for Shaftesbury it is an indication of tolerance (*Misc.*, III; CR II, p. 238–273). The amiable nature of humor does not follow from a principle of charity or external sociability, but is intrinsic to its operation. Railing against the declared importance of a truth changes the relation to the other. In attacking a principle, one is in danger of threatening the other’s liberty of thought, and the discussion may degenerate into a battle of dogmas and, ultimately, of passions. Raillery, however, detaches truth from its passionate origin: both the other and oneself find or regain the capacity for free examination and thereby a possibility of concord, or at least a possibility of entering into an accord that is indispensable to conversation.

As Shaftesbury consistently repeats, the practice of humor presupposes mutuality (*Essay*, i, 1; CR I, 44; iv, 3; CR I, p. 97). The distance from oneself that humor creates opens a space for the examination of truth and enables conversation to unfold without any of the speakers appropriating or claiming authority. Therein lies humor’s merit. Conversation is a social form in which liberties are tried and truths are proposed, corrected, and established through discussion. To prefer good humor over rigid formalism is to socialize the discourse, that is, to place oneself in the true condition of discourse. This is a rational task; it is the opposite of melancholic reasoning, which is the mark of a temperament that tends toward isolation.

Humor and Wit in Philosophic Writing

Shaftesbury's intellectual project can be cast as a search for an adequate form of philosophy both as an introspective endeavor and a social activity. This search impacts the manner of writing philosophy as well:

In reality, however able or willing a man be to advise, it is no easy matter to make advice a free gift. For, to make a free gift indeed, there must be nothing in it which takes from another to add to ourselves. In all other respects, to give and to dispense is generosity and goodwill, but to bestow wisdom is to gain a mastery which cannot so easily be allowed us. Men willingly learn whatever else is taught them. They can bear a master in mathematics, in music or in any other science, but not in understanding and good sense. It is the hardest thing imaginable for an author not to appear assuming in this respect. (*Soliloquy*, i, 1; CR I, p. 103)

For advice to be accepted it should be proffered lightly (*Soliloquy*, i, 1; CR I, p. 104). Humor and wit provide the lightness and agility necessary for philosophy as moral education:

As grave however as morals are presumed in their own nature, I look upon it as an essential matter in their delivery to take now and then the natural air of pleasantry. The first morals which were ever delivered in the world were in parables, tales, or fables. And the latter and most consummate distributors of morals, in the very politest times, were great tale-tellers and retainers to honest Aesop. (*Misc.*, IV, i; CR II, p. 283)

Humor frees both the reader and the author—the author becomes unassuming while the reader is free to appropriate the moral truth as she wishes.

The aim of using humor in philosophic writing is two-fold: first, to reach a larger public as did ancient philosophers in their exoteric writings in antiquity; and second, to encourage independent reflection in the reader. The writer's use of humor is self-effacing, thereby enabling the reader to engage in the inner work necessary for moral improvement.

The views of the Cynics and Roman Stoics on the role of humor within moral teaching are relevant to Shaftesbury's own view. The mixture of humor and popular philosophy was characteristic of Cynic literature. By the middle of the third century B.C., Cynicism had evolved a type of literature, the serio-comic (*to spoudaiogeloion*), that offered definite genres for the popular

exposition of philosophy. By that time, both the Epicureans and the Stoics were prepared to popularize their teachings. The Stoics always used Cynic literary genres for their exoteric teachings. By “speaking the truth, laughingly” (*Ridendo dicere verum*), the Stoics promoted the importance of taking oneself less seriously than is the custom. To that end, they recommended a style based on a mixture of humor and seriousness that proposed laughter as a means to assuming a more balanced perspective of serious matters.

Shaftesbury recommends wit and humor in philosophic writing for the benefit of the author as well. The full title of his work *Advice to an Author* is preceded by *Soliloquy*, thereby drawing attention to the melancholy of the solitary creative writer (*Soliloquy*, iii, 2; CR I, p. 197–212). To fight melancholy the author must transcend his solitude. The very act of writing should be an exercise in sociability: wit is assigned a primary role, accompanied by humor whose aim is to erode all that is life-denying.

Humor plays a crucial role throughout Shaftesbury’s discussion of philosophy in all its varied forms, whether soliloquy, conversation, or writing. A method for challenging all forms of irrationality, humor denotes a fundamental capacity for the apprehension of the true, the beautiful, and the good. Humor is a liberating tool freeing us from patterns of action and thought that are ultimately life-destroying. It is an essential element in the formation of character and the sociability necessary for common sense. Without humor the virtue and happiness constituting the Shaftesburean good life are unattainable.

In order to assess Shaftesbury’s view that criticism to be effective should be humorous, it is important to clarify its relation to Shaftesbury’s conception of truth. Independent of the view of “ridicule, the test of truth,” Shaftesbury’s view of humorous criticism is still premised on the lesser assumption that truth cannot be marred by humor. Because truth, as Shaftesbury asserts, can withstand “all lights,” including that of ridicule, humorous criticism should not be feared. To be effective, however, criticism should not be true, only humorous.

Criticism is effective when humorous, first, because criticism is most helpful when specific, and humor is always specific. Brand Blanshard reminds us that “most of us are incapable of moving freely in the world of pure universals... we must touch ground again pretty often to renew our strength and courage...most men’s minds are so constituted that they have to think by means of examples” (Blanshard, 1954, p. 132). Moreover, humor

reduces anxiety, alerts the mind, and enhances creativity as well as liberty of thought – all processes that ameliorate reasoning and open-mindedness. Furthermore, humor itself enables cognitive change. Because in humor our perception becomes more attentive, the sensible world takes on a new value, and its image becomes clearer under the humorist's gaze. His gaze acquires the acuity of a new vision; and as all the senses participate in this change, it is the whole of our perception that is modified (Cazamien, 1952, p. 107). John Lippitt has recently explained how the comic is helpful in moral transformation (Lippitt, 2000, p. 159).

The view that effective criticism must be humorous has been in practice since the exoteric moral teachings of the Ancient philosophers revived by Renaissance and Modern philosophers. Philosophers, such as Plato, criticize ignorance; with the Stoics, they disparage the tragic view of life, attacking common morality and religion (the pre-Socratic Xenophanes, the Cynics, the Peripatetic Theophrastus, the Hellenistic skeptical philosopher Timon of Phlius, the Platonic philosopher Lucius Apuleius, the Renaissance philosophers Erasmus and Thomas More, and the modern philosophers Pascal and Voltaire, among others); and they scorn “academic” philosophy for neglecting the moral or existential task at hand (i.e., the Cynics, and after Shaftesbury, Kierkegaard and Nietzsche).

For Shaftesbury, all philosophy is exoteric moral teaching. Hence, he revitalizes the Ancient philosophers' device for exoteric moral teaching and defends the necessity of its use for all the forms of his philosophical expression, from inner dialogue to philosophic conversation and writing. Huston Smith notes that most people are exoterics, in that feeling or experience is more important to them than thought (Smith, 2001, p. 259), and Brand Blanshard reminds the philosopher to be careful with the beliefs he is attacking, because they are intertwined with hopes and fears (Blanshard, 1954, p. 131–132). When philosophy is not conceived as an esoteric activity, then, humor can be helpful in furthering philosophy's critical aims.

While not original in itself, the view that effective criticism should be humorous innovates when it is implemented in inner dialogue and the reciprocity of conversation, rather than in the one-sidedness of philosophic writing or teaching. In inner dialogue, the role of humor is disciplinarian: it forms and corrects one's judgment by reducing the arrogant seriousness and false grandeur of the self. It is a negative instruction that aims at self-knowledge and self-formation through awareness of the limits of self-expansion.

In conversation, the inter-subjective condition of the comic presupposes a commonality of both feeling and judging (implicitly) things, situations, and ideas. We have to temper this spontaneous judgment by another form of reflexive consciousness of common sense, which is called taste or tact. But when this is done, judgment equals good sense, and laughing, as judging, is reason working to diminish the excesses of sensibility. Laughter produces a derisory awareness of the subjective when the subjective is confronted by an authentic rational judgment. “The things themselves,” explains Ernst Cassirer, “upon seeing their images as mirrored by this elemental power of the intellect, recognize, so to speak, their true inner proportion and return to it. In so doing they regain their appointed place in reality” (Cassirer, 1953, p. 179).

We must introduce judgment in the initial affective dynamic of laughter by confronting laughter with sense. With humor, the notion of sense takes root in the exchange between persons, revealing in the process of communication the moment when sense vacillates. The philosophic value of humor lies in its being a privileged instrument of sense, because humor is a vacillation of sense that confirms or refutes within the coherence of the whole that which one believes. Laughter can be a criterion of sense because it incorporates a theory of sense that enables the interrogation of human practices. Conversation is the *par excellence* locus of humorous expression because through a succession of questions and answers conversation enables humor to exert a tight criticism of sense in the name of a pre-existing common sense. This is why humor—the criticism of sense by laughter – provides a foundation for philosophical criticism. In the *Essay*, laughter as humor is an instrument of reason, making the exercise of humor a social art that is both sensible and intelligent. As a measured and measuring laughter, humor, thus, is an expression of the philosophical orientation of the art of conversation.

Shaftesbury also innovates in singling out enthusiasm as the main human characteristic humor should criticize. The aim of the association between humor and enthusiasm is to make enthusiasm creative rather than visionary. The Enlightenment and the *Aufklärung* begin with a fundamental conflicting attitude towards enthusiasm, one that seeks to eliminate the irrationality of superstition without drying up the fountain of its fervor. Kant and other thinkers entrust English humor with the important mission of resolving this conflict. Shaftesburean humor is the sign of the awareness of finitude. Humor is the acceptance of an inward measure, of an equilibrium

that welcomes the inward truth of every situation, even if and maybe because, understanding does not always comprehend the why and how. Humor, for Shaftesbury, is thus the positive expression of the awareness of our limits, both as intelligent and sensible beings.

Shaftesbury's view of humor is innovative, especially in its connection between enthusiasm and humor and the use of the former in soliloquy. He enunciates the modern view of humor, enabling us to adopt it today in philosophical soliloquy, conversation, and writing for the benefit of the philosopher, his interlocutors, and his readers.

Humor as the Mark of Rationality

Shaftesbury's view that humor is the mark of rationality complements his view of effective criticism as humorous. First, Shaftesbury equates rationality with critical dialogue; by further equating criticism with humor, however, Shaftesbury makes humor the mark of rationality.

Reason, for Shaftesbury, is dialogical and rhetorical. Knowledge is part of social life and, thus, reason depends upon laying down the conditions for reasonable social conduct. Truth about human matters is not discovered through abstract philosophy, but through the rigors of conversation. Reason is directly sociable, a factor of morality and community. Conversation establishes communication, which is necessarily grounded in community. Conversation is the model of communication of all philosophic truth and the ability to converse is one of the most defining characteristics of the person who uses reason. All discourse that aims at rationality or truth is inspired by the dialogical polyphonic model of conversation. Thought exists only when it puts passion into movement; it is best advanced through conversation, whose characteristics are mobility, unpredictability, and dramatization. Conversation must be aporetic, free, and open-minded to fulfill its critical function. For Shaftesbury, reason does not reason, but converses, and free conversation is aporetic.

In this matter, as in other matters, Shaftesbury draws his inspiration from the ancient Greek and Roman philosophers who used dialogue to discuss philosophic questions. The characters of Plato's dialogues, and especially Xenophon's, test each other's positions with wit and humor, Shaftesbury believes, seeking to arrive at ideas that can withstand the criticism of

ridicule. This is the means by which reason should operate, because “without wit and humour, reason can hardly have its proof or be distinguished” (*Essay*, i, 5; CR I, p. 52). Shaftesbury equates criticism with humor, as humor is a vacillation of sense that confirms or refutes that which one believes within the coherence of the whole. Humor is a criticism of sense by laughter, which constitutes the premises of philosophical criticism, as we have seen in the previous discussion of humor as effective criticism.

By equating criticism with rational thought, and humor with criticism, Shaftesbury makes humor the mark of rationality. In his equation of criticism with rational thought, I suggest that Shaftesbury anticipates Karl Popper’s critical rationalism.

The distinguished philosopher of science is best known for his thesis that science does not, and cannot, verify its theories. Science makes progress by proposing bold conjectures in response to problems, which are then subject to a sustained attempt at empirical refutation. To extend his theory that rationality consists of scientific research and methodology alone, Popper loosens his standard of rationality. Rejecting the older standard of rationality – proof – as too high, he views the standard for science – refutability – as also too high for the rationality that obtains outside science. Whereas earlier he has replaced justification with refutation, he now replaces refutation with criticism. Popper thereby creates a new philosophical perspective by generalizing his theory of scientific research. The name he gives to this extension is “critical rationalism.” As a general methodology for solving problems or making progress, Popper describes critical rationalism in the introduction to his *Conjectures and Refutations* (1963), where he characterizes it briefly as the critical attitude. He also uses it to describe views he developed earlier, in *The Open Society and Its Enemies* (1962) and *The Poverty of Historicism* (1961), where he applied critical rationalism to problems of civilization.

As Popper puts it in *The Logic of Scientific Discovery*, “inter-subjective testing is merely a very important aspect of the more general idea of inter-subjective criticism, or in other words, of the idea of mutual rational control by critical discussion” (Popper, 1959, p. 44, n. 1; see 1963, p. 193–200; 1972, p. 119, 243). Popper uses “rationalism” to denote “an attitude or readiness to listen to critical arguments and to learn from experience,” of “admitting that I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth” (Popper, 1962, II, p. 225). In a lecture given in 1960, rational discussion is characterized as a “critical discussion in search of mistakes with

the serious purpose of eliminating as many of these mistakes as we can, in order to get nearer to the truth” (Popper, 1963, p. 229). In his autobiography *Unended Quest*, he gives criticism, in retrospect, the greatest weight. In *The Open Society and Its Enemies*, he reminds us that he has already argued “that one of the best sense of ‘reason’ and ‘reasonableness’ was openness to criticism” and suggests that the demand to “extend the critical attitude as far as possible might be called ‘critical rationalism’” (Popper, 1974, p. 92). And in the introduction to *The Myth of the Framework*, he writes that “critical rationalism is a way of thinking and even a way of living. It’s a faith in peace, in humanity, in tolerance, in modesty, in trying to learn from one’s mistakes, and in the possibilities of critical discussion [...] [it is] an appeal to reason” (Popper, 1994, p. xiii).

Popper considers rationality as contrary to human nature’s craving for security. He considers rationality “not a property of men” but “a task for men to achieve” (Keut, 2005, p. 134). Popper admits that there is a resistance to criticism or the elimination of errors, whose origin can be found in human nature, and which he designates as the “dogmatic” attitude. We are faced by a moral choice between irrationalism and rationalism, which can be prompted by criticizing irrationalism. Popper’s critical rationalism “frankly admits its origin in an irrational decision” (Popper, 1962, II, p. 231), an “act of faith – ... faith in reason.” After this original leap, as Herbert Keut explains, “rationality is developed only by criticism” (Keut, 2005, p. 239–240). Reason, like science, grows by ways of mutual criticism; the only possible way of “planning” its growth is to develop those institutions that safeguard the freedom of criticism, that is to say, the freedom of thought (Popper, 1962, II, p. 227). We not only owe our reason to others, but we can never excel others in our reasonableness in a way that would establish a claim to authority; authoritarianism and rationalism in our sense cannot be reconciled, since argument, which includes criticism and the art of listening to criticism, is the basis of reasonableness (Popper, 1962, II, p. 226). Thus, Popper’s philosophy, although rejecting all forms of irrationalism, is a philosophy of tolerance (Popper, 1962, II, p. 238).

The distinction between dogmatic and critical thought is at the center of Popper’s thought and appears as early as his 1927 Ph.D. thesis “The Quest of Method in Cognitive Psychology”:

Free thinking . . . is critical thinking – dogmatic thinking is unfree: By free thinking one can only mean thinking “without prejudices”, that is, thinking which judges state of affairs, without presupposing the result . . . of judging; critical thinking is also thinking guided by reasons; it is an active and spontaneous form of thinking, in contrast to dogmatic thinking, which does not touch the accepted (adopted) “judgement”. (Popper, 1927, p. 10)

But how does one advance from dogmatic thinking to critical thinking? Popper has not written at length on education although scattered passages in the text and notes of *The Open Society and its Enemies* contain some interesting comments. Popper admits that educating involves “something like [a] romantic or aesthetic element” (1962, II, p. 276). By empathy, the child imitates the teacher’s rationality. Popper’s Ph.D. thesis on the psychology of thinking may shed light on this issue. Michel ter Hark (2004a, 2004b) has found that Popper subjected the childish phenomenon of dogmatic thinking to a detailed conceptual and empirical analysis resulting in a complex experience, the “experience of regularity” (*Gesetzerlebnis*), and consisting of three elementary experiences: attitude (*Einstellung*), discovery (*Setzung*), and standing by one’s opinion (*Festhalten*). Children, according to the young Popper, expect regularities everywhere and seek to find them even where there are none. They typically adhere to their expectations even when inadequate and when they ought to accept their inadequacy. In many cases, the resistance to (critical) demands of modification prompts or is even the result of what he calls “the fear of the unfamiliar” and the need for assurance or certainty:

The fear of the unfamiliar, the feeling of displeasure, [more easily] crosses the threshold of consciousness than the feeling of pleasure, the pleasure about what is known, since repetitions numb the irritability. (Popper, 1927, p. 54) Popper maintains that the familiar, or habitual, typically does not catch one’s attention, that the unknown or unfamiliar crosses more readily to the level of consciousness, and that this consciousness typically takes the form of fear or anxiety.

A superficial consideration of the concept of habit reveals how problematic it is to combine an education through habit with an education that conforms to the ideals of free thinking; for inherent in the concept of habit, Popper claims, is “a strong passive element, a moment of automatism, the loss

of insightful, active thought and its replacement by ‘automatic’ association” (Popper, 1927, p. 11). These educational implications of the psychology of dogmatic thinking, however, receive no further treatment in Popper’s thesis, thereby testifying to its unfinished character. Nor does Popper develop them in his philosophic writings, where he emphasizes the importance of dogmatic thinking as well as its difference from critical thinking without bridging the, two unless through criticism of dogmatic thought or by an act of faith followed by criticism’s continual development of rationality.

Some of Shaftesbury’s ideas can be recognized in Popper’s critical rationalism. This is hardly surprising, as both the 18th century philosopher and Popper are Socratics, and Popper’s predilection for the Enlightenment is well attested. It is because Shaftesbury equates rationality with criticism that I consider him a precursor of critical rationalism. It is important to bear in mind that Shaftesbury’s philosophy, no more than other Socratic views, however, cannot replace Popper’s critical rationalism, because in contradistinction to others who recommend criticism, for Popper criticism is sufficient for rationalism. Moreover, Shaftesbury does not develop a theory of rationalism and certainly not a methodology for science. He advocates, rather, a form of enthusiasm whose purpose is to help us intuit the world as a harmonious, organic and congruent whole, thereby complementing reason with intuition.

None the less, Shaftesbury equates rationality with criticism. By taking the additional step of equating humor with criticism and thereby making humor the mark of rationality, Shaftesbury advances a view that is entirely original, with no precedents or followers. This view can be accepted as a better version of Karl Popper’s thesis, that critical thinking is the very essence of rationality, because it takes into consideration the psychological resistance to criticism that Popper acknowledges but does not address.

Although gifted with a sense of humor, Popper would not have accepted the assistance humor affords in soothing one’s fears and making criticism more palatable: for him, I am told, criticism was sacred and standards of clarity were imperative (Popper, 1962, II, p. 20). I do suggest, however, that the Shaftesburean use of humorous criticism can further our capacity for welcoming criticism; and as Shaftesbury equates rationality with criticism, we can summarize his view by saying that the right use of humor promotes rationality. Thus, Shaftesbury’s proposal can be helpful to critical rationalists who are interested in promoting rationality as criticism.

This is one more reason to pay attention to Shaftesbury's views on humor. Rarely has there been a thinker who has invested humor and ridicule with such a mighty task as represented by Shaftesbury's four tenets, namely, that ridicule is the test of truth, that humor and good humor have a habilitating function with regard to truth, that criticism must be humorous in order to be effective, and that humor is the mark of rationality. Shaftesbury is the first to attribute an important role to humor, ridicule and good humor within philosophy. Moreover, since the practice of reason is mainly a practice on oneself, and since true knowledge is self-knowledge and self-formation, the creation of a harmonious and virtuous character is the goal of the philosophical life – the good life as Shaftesbury conceives it. Humor has never been given a higher place within the good life: as a liberating, life-giving, and life-forming power of the soul, humor is constitutive of the Shaftesburean good life, for without humor, the good life cannot be attained nor maintained.

References

- Aristotle (1970). *The Rhetoric of Aristotle*. Hildesheim: G. Olms.
- Blanshard, B. (1954). Selections from *On Philosophical Style*. In: *Philosophical Style* (p. 123–43). Berel Lang.
- Cassirer, E. (1953). *The Platonic Renaissance in England*. Trans. J.P. Pettegrove. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons.
- Hark, M. ter (2004a). *Popper, Otto Selz, and the Rise of Evolutionary Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hark, M. ter (2004b). The Psychology of Thinking, Animal Psychology, and the Young Karl Popper. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 40 (4), 375–393.
- Horace (1959). *The Satires and Epistles of Horace*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Keut, H. (2005). *The Philosophy of Karl Popper*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, L.E. (1994). *Shaftesbury and the Culture of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knox, N. (1961). *The Word Irony and Its Context, 1500–1755*. Durham: Duke University Press.

- Larthomas, J.-P. (1986). Humour et enthousiasme chez Lord Shaftesbury (1671–1713). *Archives de philosophie*, 49, 355–373.
- Lippitt, J. (2000). *Humor and Irony in Kierkegaard's Thought*. New York, NY: Macmillan.
- Popper, K.R. (1927). “Gewohnheit” und “Gesetzeserlebnis”. In: *der Erziehung: Eine pädagogisch-strukturpsychologische Monographie*. Hoover Institute Archives. Karl Popper Papers, box 12, file 11.
- Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Popper, K.R. (1961). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. (1962). *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. (1963). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul. 5th revised edition, 1989.
- Popper, K.R. (1972). *Objective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K.R. (1994). *The Myth of the Framework*. London: Routledge.
- Shaftesbury, A.A.C. (1963 [1900]). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* Gloucester, MA: Peter Smith.
- Shaftesbury, A.A.C. (1837). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* 6th edition. 3 vols, corrected. London: James Purser.
- Shaftesbury, A.A.C. (1992 [1900]). *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London–New York: Swan Sonnenschein, Macmillan.
- Shaftesbury, A.A.C (1698–1712). Askêmata, two notebooks. *The Shaftesbury Papers in the Public Record Office in London (P.R.O.)*, 30/24/27/10.
- Shaftesbury, A.A.C. (1706). *Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum*. *The Shaftesbury Papers in the Public Record Office in London (P.R.O.)*, 30/24/26/7.
- Smith, H. (2001). The Meaning of Life in the World's Religions. In: J. Runzo, N. Martin (eds.), *The Meaning of Life in the World Religions* (p. 255–268). Oxford: Oneworld.

SHAFTESBURY AS A POPPERIAN:
CRITICAL RATIONALISM BEFORE ITS TIME? PART II

Summary

Shaftesbury has assigned humor an unparalleled role within philosophy, which may be encapsulated in the following tenets: (1) ridicule is the test of truth; (2) humor and good humor have a habilitating function with regard to truth; (3) the most effective criticism is humorous; and (4) humor is the mark of rationality. In the present article, I introduce Shaftesbury's views on ridicule, good humor and humor in order to assess both the originality and viability of Shaftesbury's contribution. I argue, first, that Shaftesbury's views on ridicule as a test of truth and on good-humor as habilitating truth are thoroughly original, but cannot be implemented without adhering to his metaphysics and epistemology. Second, Shaftesbury's views on humor are only partially original, though these can be implemented independently of metaphysical and epistemological assumptions for the greatest benefit of philosophers in general and critical rationalists in particular. I conclude that not only does Shaftesbury anticipate the view that critical thinking is the core of rationality, the main principle of the view known as critical rationalism associated with the renown 20th century philosopher of science and social philosopher, Karl Popper, but he also offers a viable means to enhance criticism as rationality by taking into consideration the psychological resistance to criticism that Popper acknowledges but refuses to address.

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

CZY ISTNIENIE MOŻE BYĆ LEPSZE ALBO GORSZE OD NIEISTNIENIA? CZĘŚĆ II: WARTOŚCI OSOBOWE A OBIEKTYWNE RACJE MORALNE

Słowa kluczowe: istnienie, nieistnienie, dobrostan, wartość osobowa
Keywords: existence, nonexistence, wellbeing, person's value

To, iż przekonanie, że moje istnienie ma dla mnie taką, a nie inną wartość, nie wynika wprost z bilansu dobra i zła charakteryzującego poszczególne rzeczy, z których się ono składa, staje się jasne, gdy chcemy zrozumieć ludzi wiodących pomyślnie życie, pełne sukcesów i radości, opływających przy tym we wszelkie możliwe dostatki, lecz pomimo to uważających, że nie jest ono warte przeżywania lub że woleliby się nie urodzić. Z zewnętrznego punktu widzenia życie składające się z rzeczy, których wartość po podliczeniu generuje nadwyżkę dobra nad złem, musi być dobre dla osoby nim żyjącej. Jest to konsekwencja dość powszechnie przyjmowanego twierdzenia, że im więcej jakiejś osobie przynależy dóbr, które uznaje się za wartościowe niezależnie od charakteryzujących ją własności, i im mniej dotyka ją zdarzeń,

* Mirosław Rutkowski – profesor US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

które nie zasługują na pozytywną ocenę, tym lepsze jest jej życie. Ci, którzy w tej perspektywie rozważają wartość, jaką dla innych ludzi ma ich istnienie, na ogół nie potrafią wyobrazić sobie, aby ktoś, komu przydarzają się rzeczy powszechnie cenione oraz pożądane i kto nie doświadcza zbyt często albo prawie wcale nieszczęść i tragedii, mógł uważać swoje życie za uciążliwy i niepotrzebny balast. Saul Smilansky dowodzi, że takie stanowisko nie jest jednak ani wewnętrznie sprzeczne, ani też niedorzeczne (Smilansky, 2009, s. 149–155). Dobro, które niesie nam jakaś jedna rzecz, oraz zło, które przynosi nam inna, nie zawsze wzajemnie się znoszą. Wartości rzeczy sprawiające, że nasze życie jest dla nas dobre lub złe, nie mają cech charakteryzujących przychody i wydatki pieniężne, które pozostają względem siebie w takiej relacji, że można je precyzyjnie dodawać czy odejmować, i w ten sposób osiągnąć rezultat, którego podważenie jest w zasadzie niemożliwe. Zło może być jednorazowe i stosunkowo małe, lecz tak nieznosne, że nie da się „wymazać przez dobro”. Czasami nawet duża nadwyżka dobra w naszym życiu nie równoważy zła, jakim jest dla nas pojedyncze zdarzenie. Jakiś człowiek może powiedzieć, że jego życie warte jest przeżycia, bo składa się w przeważającej mierze z rzeczy, które są dobre same w sobie lub na sposób relacyjny, lecz mimo to może on jednocześnie uważać, iż z jego własnego punktu widzenia zło jest dla niego to, że nim żyje. Do podobnego wniosku mogą dojść osoby, które, prowadząc – obiektywnie – szczęśliwe życie, odczuwają jednocześnie paniczny lęk wobec tego, co przyniesie im przyszłość, a także ci, którzy nawet w tak sprzyjających im okolicznościach nie dostrzegają w życiu nic na tyle interesującego czy ekscytującego, aby pozbyć się dręczącego ich uczucia skrajnego znużenia oraz zmęczenia tym, że ciągle na nowo zmuszeni są je przeżywać.

Tak więc nawet jeśli przyjmiemy, że nasze życie składa się w jakiejś części z czynników, które mogą mieć status wartości bezosobowych lub relacyjnych, nie prowadzi to w żadnym razie do wniosku, że ocena, jaką ma ono dla przeżywającej je osoby, może być dokonana z zewnątrz na drodze właściwego księgowania przynależnej im wartości. W tym celu konieczne wydaje się, aby osoba ta mogła doświadczyć tego, jakby to było, gdyby żyła takim życiem, i dopiero na tej podstawie ocenić, czy jest ono dla niej dobre, czy złe. Podobnych ocen nie można dokonywać także wówczas, gdy chcemy porównać wzajemną wartość istnienia i niezaistnienia. Nikt z nas nie może wiedzieć, jakby to było, gdybyśmy nigdy nie istnieli. Z tego powodu, nawet gdybyśmy rozumieli, czym jest własne nieistnienie, nie

potrafilibyśmy powiedzieć niczego wiarygodnego i sensownego na temat tego, czy to, że żyjemy, jest dla nas lepsze lub gorsze od tego, że nigdy nie istnielibyśmy.

Wynika z tego ważna dyrektywa językowa. Gdy dociekamy, czy życie jest dobre *dla jakiejś osoby* lub czy jej istnienie jest lepsze *dla niej* od nieistnienia, to sposób, w jaki precyzujemy nasze zainteresowania, zakłada, że chodzi nam wyłącznie o domenę wartości osobowych – chcemy po prostu dowiedzieć się, jak przedstawia się ta sprawa z punktu widzenia tej osoby i co ona sama sądzi na ten temat. Jeśli natomiast nie interesuje nas jej zdanie w tej kwestii ani to, jaka jest ocena tych rzeczy dokonana niejako z wewnątrz jej życia, to nie możemy używać przyimka „dla”, który w taki właśnie sposób określa procedurę formułowania oraz zakres odniesienia treści dokonanej oceny, gdyż mówimy wówczas prawdopodobnie o tym, jaką wartość czyjeś życie ma *ab extra*, powołując się przy tym – jak to robią niektórzy utylityści oraz deontologowie – na przynależne mu wartości bezosobowe lub relacyjne. Powiedzenie, że coś jest dobre lub złe dla kogoś, nieuwzględniające wewnętrznego punktu widzenia tej osoby, jest albo pustym frazesem albo wynika z jakichś nieznanych celów oraz intencji tych, którzy taką formułą się posługują, na pewno jednak nie ma nic wspólnego ze znaczeniem, jakie powinno nadawać się wypowiedzanym w ten sposób ocenom¹.

Co najmocniej przemawia za tym, że pogląd ten należałoby uważać za bezspornie słuszny? Wydaje się, że taką rolę pełni przekonanie, iż próba uwiarygodnienia porównawczej wartości istnienia i nieistnienia prowadzi z konieczności do:

Absurdalnego Rozumowania: Gdyby było prawdą, że jeśli żyłaby jakaś osoba, to jej istnienie byłoby dla niej lepsze bądź gorsze od tego, że nie

¹ Być może niektórzy uznaliby taki pogląd za zbyt wąski i krzywdzący tych, którzy w dobrej wierze, z konieczności bądź z braku innych możliwości, chcieliby lub musieliby ustalić, co z ich własnego punktu widzenia – lub z punktu widzenia większości ludzi – jest dobre dla innych osób. Uważam, że moje stanowisko powinno uwzględniać tego typu okoliczności. Sądzę jednak, że trzeba wówczas wyraźnie rozróżniać między tym, co jest dobre lub złe dla jakiejś osoby z jej własnego punktu widzenia, a tym, co jest dla niej dobre lub złe z punktu widzenia innych ludzi. W odniesieniu do pierwszej grupy przypadków można by stosować zwrot: „coś jest internalistycznie dobre lub złe dla jakiejś osoby”, natomiast w odniesieniu do przypadków z grupy drugiej właściwe mogłoby być na przykład powiedzenie, że „coś jest eksternalistycznie dobre lub złe dla jakiejś osoby”.

zostałaby powołana do życia i z tego powodu nigdy by nie istniała, prawdą musiałoby być również i to, że gdyby faktycznie osoba ta nie została powołana do istnienia i z tego powodu nigdy by nie istniała, byłoby to dla niej gorsze lub lepsze niż zaistnienie i przeżywanie własnego życia. Gdyby jednak nigdy nie istniała, nie byłoby jej jako podmiotu, dla którego własne nieistnienie mogłoby być czymś gorszym albo lepszym, a to oznacza, że nie należy się spodziewać, aby opisany w następniku fakt mógł mieć kiedykolwiek miejsce. W tej sytuacji właściwe wydaje się przypuszczenie, że jeśli nieistnienie z oczywistych względów nie może mieć jakiegokolwiek wartości dla nieistniejącej osoby, to dla żadnej żyjącej osoby jej nieistnienie nie może być ani gorsze, ani lepsze od jej istnienia (Broome, 1999, s. 168; Narveson, 1967, s. 67; Narveson, 1978, s. 47–49; Buchanan, Brock, Daniels, Wikler, 2000, s. 234; Dasgupta, 1995, s. 383).

Niedorzeczność konkluzji, do jakiej nieuchronnie prowadzi dokonywanie porównawczej wartości stanu czyjś istnienia i nieistnienia, oraz możliwość użycia jej w charakterze argumentu skierowanego przeciwko tego typu próbom mogą być podważane na dwa sposoby – poprzez wykazanie niesłuszności przesłanek, na jakich opiera się uzasadniające ją wnioskowanie, oraz twierdzeń, które z konieczności za sobą pociągają. Nawet pobieżna analiza przedstawionego rozumowania pokazuje wyraźnie, że zakłada się w nim w sposób stanowczy, iż możliwość porównywania ze sobą wartości, jakie oba stany mogą mieć dla jakiejś osoby, wymaga jej obecności w każdym z nich z osobna. Wydaje się jednak, iż jest nieprawdopodobne, aby w ten sposób sformułowany Wymóg Podwójnego Istnienia mógł być kiedykolwiek spełniony. Jeżeli twierdzi się, że w lepszej sytuacji znajdują się ci, którzy nigdy nie zostali powołani do istnienia, to powstaje kwestia, kto jest podmiotem takiego stanu rzeczy. Stan, w jakim znajduje się osoba, może mieć *dla niej* jakąś wartość tylko wtedy, gdy posiada ona określone własności oraz gdy ma doznania wynikające z tego, że w nim istnieje. Nie wiadomo, jakie własności może mieć nieistniejąca osoba, nikomu też nie można zadać pytania, jak by to było doznawać własnego nieistnienia, albowiem stan nieistnienia charakteryzuje się między innymi tym, że nie ma w nim nikogo, kto mógłby doświadczać tego typu doznań. Aby więc określić wartość, jaką dla jakiejś osoby ma świat, w którym ona nie istnieje, musielibyśmy w sposób niedorzeczny twierdzić, że jej nieistnienie w tym świecie nie oznacza faktycznie jej nieobecności, i z tego powodu uznać ostatecznie, że osoba nieistniejąca jest w jakiś sposób jednak obecna (Heyd, 1992, s. 122; Ryberg,

1995, s. 100–102; Bykvist, 2006, s. 339; podobny argument w stosunku do czynności prokreacyjnych wysuwa Feinberg, 1987, s. 158).

Niektórzy zdają się sądzić, że argumentacja ta, choć wewnętrznie spójna i prawidłowa, jest jednak zbyt powierzchowna, i z tego powodu również niewystarczająca, by ostatecznie rozstrzygać tego rodzaju kwestię egzystencjalną. Zgodnie z tym poglądem, jeżeli wzajemna wartość czyjegoś istnienia i nieistnienia ma być ustalona w odniesieniu do osoby już istniejącej, to porównanie obu wartości nie musi zakładać spełnienia warunków, jakie stawia Wymóg Podwójnego Istnienia. Jak to jest możliwe? Otóż rzeczą powszechnie znaną jest to, iż każda żyjąca osoba potrafi mniej lub bardziej ocenić, jaką wartość ma dla niej jej własne życie bez odwoływania się do świata, w którym nigdy nie istniała. Osoba ta może po prostu zdecydować, czy w jej życiu zdarzyło się więcej rzeczy, które mają dla niej wartość dodatnią, czy ujemną, czy jest ono warte przeżycia lub niewarte tego, by nim dalej żyć, i na tej podstawie uznać, że jej istnienie jest dla niej dobre lub złe. Gdyby ta osoba nie istniała, jej życie z pewnością nie byłoby dla niej ani dobre, ani złe – ono nie miałoby po prostu żadnej wartości. Tak więc jeśli ocenia, że jest dla niej dobre, to z powodu tego, że przed jej zaistnieniem jej życie nie mogłoby mieć dla niej pozytywnej wartości, można dojść do wniosku, że stan, w którym aktualnie istnieje, ma więcej dobra, a więc jest dla niej lepszy niż ten, w którym nie istnieje. Podobnie przedstawiałaby się sprawa, gdyby osoba ta oceniła, że z jej własnego punktu widzenia życie, które prowadzi, jest dla niej złe – ponieważ prawdą jest, że jej życie nie miałoby dla niej negatywnej wartości, gdyby nie istniała, to stan, w którym istnieje, jest dla niej gorszy niż stan nieistnienia (Parfit, 2012, s. 556; Holtug, 2011, s. 366–373; obszerna analiza stanowiska Holtuga znajduje się w artykule Różyńska, 2011, s. 124–147).

Uwagi te przypominają nam, że ustalenie wzajemnej wartości istnienia i nieistnienia nie jest w pełni wiarygodne, gdy próbuje się to uczynić tak, jak robiły to tradycyjne teorie dobrostanu, tj. na podstawie obiektywnej oceny obu stanów. Nawet gdyby rzeczą słuszną było twierdzenie, że dla osoby, która uważa swoje życie za warte przeżycia, nieistnienie miałoby mniejszą wartość, dlatego że de facto nie ma ono dla niej żadnej wartości, to nie wynika z tego, że jej istnienie musiałoby być tym samym dla niej czymś lepszym. Wspominałem już, że ilościowy stosunek rzeczy dobrych oraz złych nie zawsze decyduje o tym, jaką wartość ma życie dla przeżywającej go osoby. Sądzę, że tak samo jest na styku istnienia i nieistnienia – obiektywnie większa

ilość dobra w ramach pierwszego stanu w żadnym razie nie przesądza o tym, że będzie on lepszy dla znajdującej się w nim osoby niż jej niezaistnienie. Pogląd, że można wyliczyć wzajemną wartość istnienia i nieistnienia każdej osoby jedynie na podstawie porównania dodatniej wartości, jaką ma dla niej jej życie, z całkowitym brakiem wartości, jaką ma stan, w którym ona nigdy nie istniała, opiera się na mało wiarygodnym założeniu, że *dla tej osoby* lepszy jest każdy stan rzeczy, w którym jej dobrostan jest dodatni, od takiego stanu rzeczy, w którym nie ma ona żadnego dobrostanu. Wydaje się, że nie można w ten sposób zestawiać ze sobą jakości czyjś istnienia i nieistnienia, jeśli okazałoby się, że z jakiegoś powodu w jednym z tych stanów jakość ta nikomu nie przysługuje (Heyd, 1992, s. 37; Roberts, 2003, s. 175–177). Zgodnie z tym, skoro w stanie nieistnienia nie mam *żadnego* dobrostanu, to nie wiadomo, czy – ze względu na wartość, jaką ma dla mnie moje własne życie – ten stan jest gorszy bądź lepszy od stanu, w którym poziom mojego dobrostanu jest wymierny i ściśle określony.

Wymóg Podwójnego Istnienia stwierdza, że warunkiem dokonania tego rodzaju oceny jest posiadanie przez podmiot własności, które można porównywać ze sobą, gdy zakłada się, że znajduje się on kolejno w stanie istnienia oraz nieistnienia. Niektórzy są zdania, że najlepszym sposobem zrealizowania tego wymogu mogłoby być na przykład nadanie jednemu z nich zerowej wartości (chodziłoby o stan, któremu nie przypadają w udziale żadne wartości pozytywne ani negatywne, albo o stan, którego wartości wzajemnie się znoszą; (Holtug, 2011, s. 381–382; Adler, 2009, s. 1506; Roberts, 2003, s. 169–179; Roberts, 1998, s. 64–65, 174–175). Oznaczałoby to, że jeśli nieistnienie jakiejś osoby miałoby dla niej – z powodu zajścia warunku pierwszego – wartość równą zero, to wartość ta mogłaby być porównana z wartością, jaką osoba ta przypisuje swojemu istnieniu. Pogląd ten nie tylko głosi, że gdyby moje życie było dla mnie dobre, to prawdą byłoby, że lepiej jest dla mnie żyć, niż nigdy nie istnieć, ale zakłada również tezę odnoszącą się bezpośrednio do wartości osobowej – że gdybym po rozważnej refleksji doszedł do wniosku, że moje życie jest dla mnie dobre, to nie musiałbym zaprzeczać temu, iż jest ono dla mnie lepsze od nieistnienia.

Sądzę, że jest wiele powodów, dla których powinniśmy zachować sceptycyzm wobec zakresu, w jakim postuluje się dokonywanie w ten sposób porównawczej oceny istnienia i nieistnienia. Wartość zerową można z pewnością odnosić do stanu istnienia ludzi, którzy aktualnie przeżywają swoje życie. Jeżeli kiedykolwiek zdarzyłoby się tak, że jakaś osoba żyłaby

życiem, któremu nie przysługiwałyby żadne wartości pozytywne ani negatywne lub gdyby przysługujące mu wartości wzajemnie się znosiły, to bez względu na bardzo małe prawdopodobieństwo lub wręcz nieprawdopodobieństwo wystąpienia tego rodzaju sytuacji, musielibyśmy przyznać, że w takim stanie rzeczy jej życie mogłoby mieć dla niej wartość zerową. Inaczej jednak przedstawia się sprawa ze stanem nieistnienia (Bykvist, 2006, s. 343; Arrhenius, Rabinowicz, 2010, s. 408–410). Choć często mówimy o „nieistniejącej osobie”, nie możemy ulegać iluzji i zakładać, że temu, kto nigdy nie istniał, da się jakoś przypisać własności, ze względu na które słuszne byłoby powiedzenie, iż jego nieistnienie mogłoby mieć dla niego jakąś wartość. Równie absurdalne byłoby, gdybyśmy utrzymywali, że osoba, która nie istnieje, sama mogłaby ocenić wartość, jaką z jej własnego punktu widzenia miałoby dla niej jej nieistnienie. Jeżeli więc w stanie nieistnienia nikt z oczywistych względów nie może mieć żadnych własności ani nie może doświadczać żadnych doznań, to jasne jest, że dla osoby, która nigdy nie istniała, jej nieistnienie nie może mieć jakiegokolwiek wartości.

Niektórzy filozofowie, jak przywoływany przeze mnie Niels Holtug czy Melinda Roberts, uważają, że teza o braku podmiotu w stanie nieistnienia i wynikające z tego twierdzenie o bezwartościowości tego stanu nie stanowią jeszcze ostatecznego argumentu – nawet gdy zgodzimy się, że są one prawdziwe, nie będziemy potrafili za ich pomocą uzasadnić wniosku, który jest kluczowy dla rozstrzygnięcia problemu, a mianowicie, że jeśli stan nieistnienia nie może mieć dla nikogo żadnej wartości, jest to równoznaczne z tym, że nie może mieć dla nikogo wartości zerowej. Dlaczego tak się dzieje? Otóż kiedy porównujemy ze sobą własności, jakie przysługują osobie znajdującej się w dwóch różnych stanach rzeczy, zakładamy na ogół, że mamy do czynienia z tą samą osobą i że w każdym z nich posiada ona porównywaną własność. Inaczej jest jednak, gdy w grę wchodzi stan nieistnienia. Porównując wartość nieistnienia jakiejś osoby z wartością jej życia, nie możemy z oczywistych względów zachować żadnego z warunków, które są wymagane przy porównywaniu takich na przykład własności, jak jej wzrost, wiek czy waga. Z tego powodu przedmiotem porównawczej oceny nie czyni się własności przynależnych tej osobie, gdy ona nie istnieje oraz gdy istnieje, lecz określone *sumy wartości* wynikające z własności przysługujących jej kolejno w jednym i drugim stanie. Wynika z tego, że jeżeli brak jakichkolwiek własności tej osoby w stanie nieistnienia oznacza, że zbiór wartości, które mogłyby się odnosić do tego stanu, jest pusty, to są

podstawy, aby twierdzić, że wartość jej nieistnienia równa się zero. Kiedy mówimy, że dla osoby większą wartość ma jej życie w świecie, w którym istnieje, niż nieistnienie w świecie, w którym nigdy nie była obecna, to nie porównujemy własności, jakie posiada ona w jednym i drugim, tylko odpowiednio: określoną ilość pozytywnej wartości, jaką ma dla niej istnienie, i zerową wartość jej nieistnienia. Ostateczna ocena nie zależy więc od własności przynależnych osobie, lecz od bezosobowych cech charakteryzujących same wartości. Aby jej dokonać, nie musimy zakładać Wymogu Podwójnego Istnienia ani też dowodzić, iż w obu stanach osoba ta posiada porównywaną własność; wystarczy odwołać się do twierdzenia, że każdy z tych stanów cechuje się wartością, którą można ze sobą porównać.

Czy wyodrębnienie w ten sposób oceny porównawczej obejmującej czyjeś istnienie i nieistnienie jest rozsądne? Czy taka ocena może zostać dokonana? Nie wydaje mi się, aby na któreś z tych pytań można było udzielić pozytywnej odpowiedzi, i faktu tego nie zmienia to, że szukalibyśmy jej w ramach wewnętrznej perspektywy podmiotu czy w ramach obiektywnego punktu widzenia jakiegoś bezstronnego obserwatora. Wartości, jakie istnienie oraz nieistnienie mają dla osób, którym je przypisujemy, nie mogą pojawiać się z zewnątrz i bytować samoistnie. Są one względne wobec podmiotu w tym sensie, że nie występują niezależnie od istot, które w tych stanach obdarzone są własnościami koniecznymi do ich określenia. Gdy więc mówimy, że istnienie bądź nieistnienie jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, oznacza to, iż w obu stanach cechują ją własności, które generują taką a nie inną ocenę. Dokonując tej oceny w kategoriach relacyjnych, powiedzielibyśmy, że osobie tej przysługują obiektywnie jakieś własności, które następnie sumują się do określonej wartości jej dobrostanu. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy wyrażana jest ona w kategoriach osobowych. Tutaj oceny obu stanów osoba ta dokonuje z jej własnego punktu widzenia, tak więc nie można zakładać, że ustalona w ten sposób wartość będzie miała określony współczynnik niezależnie od tego, czego ta osoba doświadcza. Obojętnie, którą opcję uznajemy za właściwą, przyznać musimy, że tak jak nie ma bezosobowych myśli czy uczuć, tak nie może też być bezosobowych wartości czyjegoś istnienia bądź nieistnienia. Teza ta nabiera szczególnego znaczenia, gdy uzmysłowimy sobie, że wartość, jaką ma życie dla osoby, która nim żyje, można ustalić wyłącznie z jej własnego punktu widzenia. Oznacza to, że wszystkie zdarzenia i własności, ze względu na które określamy wartość, jaką ma istnienie i nieistnienie, nie tylko muszą odnosić się

do tej osoby w takim sensie, że się jej faktycznie przydarzają, ale – co ważniejsze – ona sama musi doświadczyć tego, jakby to było, gdyby przydarzyło się jej to wszystko, co, jak się zakłada, faktycznie przynależy jej w jednym oraz drugim stanie. Warunki te spełnić może tylko ten, kto istnieje. Osobie nigdy nieistniejącej nie sposób przypisać czegokolwiek, co w założonych okolicznościach mogłoby spowodować, że sensowne byłoby mówienie o wartości, jaką miałyby dla niej jej nieistnienie.

To prowadzi nas do innych, równie ważnych, okoliczności, jakie – zgodnie z zasadami Absurdalnego Rozumowania – zakłada porównywanie pod tym względem czyjegós istnienia i nieistnienia. Tak więc, aby można było poprawnie powiedzieć, że dla pewnej osoby jej życie jest lepsze od nieistnienia przed zaistnieniem, osoba ta nie tylko musiałaby uznać, że ten rodzaj nieistnienia jest dla niej gorszy niż życie, które aktualnie prowadzi, ale musiałaby też zgodzić się z twierdzeniem, że jej nieistnienie mogłoby być dla niej gorsze nawet wówczas, gdyby nie istniała (Bykvist, 2006, s. 348). Dlaczego spełnienie tych warunków jest konieczne? Otóż każdy, kto chce dokonać porównawczej oceny własnego istnienia i nieistnienia, powinien trzymać się ściśle procedur postępowania, jakie wynikają z natury wartości, w kategoriach której możliwe jest osiągnięcie zamierzonego celu. Ponieważ w tym przypadku w grę wchodzi idea wartości osobowej, to oprócz zadośćuczynienia żądaniom wynikającym z Wymogu Podwójnego Istnienia, niezbędną rzeczą wydaje się również spełnienie warunków, jakie stawia przed nami Wymóg Podwójnego Wartościowania. Oznacza to, iż należy przestrzegać zasady, że zdolność do orzekania o wzajemnej wartości własnego istnienia i nieistnienia ma tylko ta osoba, która może dokonać oceny jednego oraz drugiego stanu na podstawie doznań, jakich doświadcza w każdym z nich z osobna. Tak rozumiany Wymóg Podwójnego Wartościowania powoduje określone konsekwencje. Jedną z nich jest *niemożliwość orzekania o wartości osobowej bez odwołania się do aktualnych doznań podmiotu*. W ten sposób zakłada się, że jeśli pewne zdarzenie lub stan nie wywołały u jakiejś osoby żadnych doznań, to nie może ona twierdzić, że mają one dla niej jakąkolwiek wartość. Druga istotna konsekwencja obejmuje swoim zasięgiem większą grupę osób, a dotyczy *niemożliwości podmiotowego i czasowego przeniesienia wartości*. Nie będę wdawał się we wszystkie szczegóły wynikające ze zmiany perspektywy, powiem tylko, iż głosi ona przynajmniej dwie rzeczy, które są interesujące dla prowadzonych rozważań: po pierwsze, że jeśli pewne zdarzenia lub stany nie wywołały

u jakiejś osoby żadnych doznań, to nie tylko ta osoba, ale także nikt inny nie może twierdzić, że mają one dla niej taką a nie inną wartość, bez względu na to, jakich doznań sam doświadczył pod ich wpływem, oraz, po drugie, że nawet gdyby zdarzyło się tak, iż wywołały one u tej osoby określone doznania, z powodu których stwierdziła ona, że są dla niej dobre lub złe, nie oznaczałoby to, że na tej podstawie można by sądzić, że miałyby one dla niej taką samą wartość w odmiennych okolicznościach zarówno z jej własnego punktu widzenia, jak też z punktu widzenia innych ludzi.

Uwagi te pokazują, na czym polega trudność, z którą musimy się uporać, chcąc ocenić wzajemną wartość czyjegoś istnienia i nieistnienia. Otóż prowadzą one do wniosku, że jeśli chcielibyśmy prawidłowo osądzić, jaką wartość dla pewnej osoby ma życie, którym aktualnie żyje, w porównaniu z wartością jej nieistnienia przed zaistnieniem, to powinniśmy wiedzieć, jaką wartość dla tej osoby miałoby jej nieistnienie w porównaniu z wartością jej życia, gdyby znajdowała się ona w stanie nieistnienia. Tak samo przedstawia się sprawa z porównawczą oceną istnienia i nieistnienia z punktu widzenia tej osoby, tj. gdyby ona sama chciała ocenić, jaką wartość ma dla niej jej życie w porównaniu z wartością jej nieistnienia przed zaistnieniem, to musi wiedzieć, jaką miałoby dla niej wartość jej nieistnienie w porównaniu z wartością jej życia, gdyby znajdowała się w stanie nieistnienia. W tym kontekście dokonanie porównawczej oceny istnienia i nieistnienia bez uwzględnienia tego, co ma do powiedzenia nieistniejąca osoba, byłoby z gruntu niemożliwe. Okazuje się zatem, że największą trudność stanowi wymóg, jaki stawia przed nami zasada podwójnego wartościowania, a mianowicie, że tylko wówczas można sądzić, iż stan rzeczy A jest lepszy dla jakiejś osoby od stanu rzeczy B, jeśli prawdą jest, że gdyby zachodził B, to byłby on gorszy dla tej osoby od A. Spełnić ten warunek można tylko wtedy, gdy przy porównywaniu tego rodzaju stanów egzystencjalnych zachowamy logiczną zasadę konwersji sądów wartościujących oraz gdy proces ten zostanie przeprowadzony w kategoriach wartości osobowych, co oznacza, że ta sama osoba musi dokonać faktycznej oceny w każdym z porównywanych stanów (Bykvist, 2006, s. 349–353)². Nie wydaje się jednak, aby to było

² Mój pogląd różni się w sposób znaczący od stanowiska, jakie w tej sprawie zajmuje Krister Bykvist. Choć, tak jak ja, zakłada on konieczność istnienia osoby w obu stanach (czyli przyjmuje Wymóg Podwójnego Istnienia), to jednak, w przeciwieństwie do mnie, nie twierdzi, że warunkiem porównania wartości, jaką dla tej osoby mają oba stany, jest konieczność samodzielnego dokonania przez nią oceny każdego z nich oddzielnie.

możliwe do wykonania, gdyż z powodu braku jakiegokolwiek podmiotu nie potrafimy ocenić wartości, jaką ma dla tej osoby jej nieistnienie, a co za tym idzie, nie będziemy mogli dokonać wzajemnej oceny obu stanów i sprawdzić, czy został spełniony warunek odwrotności.

Nie wszyscy są skłonni podzielać taką opinię. Sprzeciwiają się jej szczególnie ci, którzy konieczność podwójnego istnienia oraz podwójnego wartościowania odrzucają ze względu na przekonanie, że wartość, jaką ma życie, jest w istocie rzeczy bezosobowa i autoteliczna, a więc może zostać ustalona niezależnie od własności, jakie przysługują osobie, która nim żyje. Stanowisko to zakłada, że jeśli czyjś stan istnienia byłby w takim znaczeniu bezwzględnie dobry, musiałby być dobry dla każdego z nas – w tym również dla znajdującej się w nim istoty. Nieprzychylnym okiem na ten pogląd patrzą także ci, którzy aprobują Wymóg Podwójnego Istnienia, lecz odrzucają podwójne wartościowanie. Przyjęcie takich warunków powoduje, że każda ocena dotycząca tego, jaką wartość ma istnienie lub nieistnienie dla konkretnej osoby, musi być dokonana w kategoriach wartości względnych wobec podmiotu, a to nie tylko oznacza, że stany te mogą być dobre lub złe wtedy, gdy są dobre lub złe dla jakiejś osoby, ale również, że mogą być dobre lub złe dla jakiejś osoby wyłącznie ze względu na własności przynależące jej w tych stanach. Wydaje się, że pomimo różnic, jakie występują między tymi stanowiskami a moim własnym punktem widzenia odnośnie do natury wartości, w kategoriach której można by dokonywać porównawczej oceny istnienia i nieistnienia, łączy je to, że wspólnie aprobują twierdzenie, że nieistnienie nie może mieć żadnej wartości – ani porównawczej, ani nieporównawczej – dla nigdy nieistniejącej osoby (wyjątkiem jest tu stanowisko zawarte w: Holtuga, 2011, s. 362; problem ten omawia Różyńska, 2011, s. 133–134).

Sytuacja zmienia się jednak diametralnie, gdy wzajemną wartość istnienia i nieistnienia ustala się w odniesieniu do osoby, która została już powołana do życia. Jest tak dlatego, ponieważ niektórzy uważają, że do takiego przypadku nie stosują się wszystkie zasady, na jakich oparte jest Absurdalne Rozumowanie. Niels Holtug zakłada na przykład, że jednym z powodów, dla którego argument ten nie może spełnić pokładanych w nim

Oznacza to, że nie akceptuje on w pełni Wymogu Podwójnego Wartościowania, odrzuca konieczność oceny obu stanów w kategoriach wartości osobowych i tym samym uznaje możliwość dokonywania takiej oceny w ramach wartości relacyjnych.

nadziei, jest mylne przekonanie jego adwersarzy, jakoby porównywanie wartości istnienia i nieistnienia musiało obejmować warunek odwrotności. W normalnych okolicznościach, tj. wtedy, gdy *osoba jest obecna w obu porównywanych ze sobą stanach rzeczy*, zwykle dzieje się tak, że jeden z nich może być dla niej lepszy (bądź gorszy) od drugiego, o ile ten drugi byłby dla niej gorszy (bądź lepszy) nawet wówczas, gdyby został urzeczywistniony. Inaczej jednak przedstawia się sprawa, gdy *osoba obecna jest tylko w jednym z nich* i gdy z tego powodu ocena porównawcza dotyczy również stanu, w którym ona nie istnieje. Tutaj istnienie może być lepsze dla tej osoby od nieistnienia, nawet jeśli jej nieistnienie nie byłoby dla niej gorsze od istnienia. To, że w drugim przypadku nie zachodzi tak ścisły związek między „lepszym” w odniesieniu do stanu istnienia tej osoby a „gorszym” w odniesieniu do jej nieistnienia, jak dzieje się to w pierwszym przypadku, wynika z faktu, że własność „bycia gorszym”, którą przypisuje się jej nieistnieniu, nie może przysługiwać komuś, kogo de facto nie ma (Holtug, 1996, s. 77). Niemożność dokonania porównawczego zestawienia wartości istnienia i nieistnienia w taki sposób, aby obejmował on warunek odwrotności, nie jest interpretowana przez Holtuga tak, jakby się można było spodziewać, a mianowicie jako istotny powód służący do odrzucenia tego typu ocen, lecz pełni rolę argumentu prowadzącego do weryfikacji uznanej powszechnie tezy, że warunek ten obowiązuje we wszystkich tego rodzaju porównaniach.

Ci, którzy uważają, iż za wysokie są koszty, jakie trzeba w tym przypadku ponieść za ustalenie wzajemnej wartości naszego istnienia i nieistnienia, poszukują często takiego sposobu porównania obu stanów, aby móc pokazać, że warunek odwrotności nie tylko nie musi być uważany za główną przeszkodę na drodze do osiągnięcia zakładanego celu – i z tego powodu nie wymaga odrzucenia w całości – ale sam może generować wystarczające uzasadnienie dla każdej tego typu oceny porównawczej. Pogląd formułujący takie rozwiązanie opiera się na rozumowaniu, które nie zakłada konieczności istnienia oraz wartościowania w każdym z porównywanych ze sobą stanów, a to oznacza, że w jego ramach nie trzeba już przyjmować absurdalnego założenia, iż stan nieistnienia mógłby być gorszy lub lepszy dla nieistniejącej osoby. Jeżeli więc jakaś osoba twierdzi, że jej istnienie jest dla niej lepsze od nieistnienia, to zgodnie z procedurą wnioskowania, jaką zakłada zasada odwrotności, wynika z tego, że *jej nieistnienie jest tym samym gorsze dla niej od istnienia*, a nie, że nieistnienie byłoby gorsze dla

niej wtedy, gdyby ona nie istniała (Holtug, 1996, s. 77; Arrhenius, Rabino-wicz, 2010, s. 406–407). Teoria, która dostarcza uzasadnienia dla takiego wniosku, unika niewątpliwie trudności wynikających z Wymogu Podwójnego Wartościowania oraz Wymogu Podwójnego Istnienia, pomijając jednak to, czemu należałoby sprostać w ramach jednego i drugiego punktu widzenia, nie tylko wykracza poza granice potocznego myślenia na ten temat, ale zmienia również zakres tego, co pierwotnie miało zostać dowiedzione. Ujmując to w kategoriach, którymi posługuję się w mojej koncepcji wartości osobowej, można powiedzieć, iż teoria ta nie tylko zakłada, że każda porównawcza ocena, jaką podmiot formułuje na temat wzajemnej wartości własnego istnienia i nieistnienia, przeprowadzona może zostać w dużej części na podstawie racji pojęciowych, ale nakazuje również, by podmiot przeprowadzał tego typu rozumowanie bez porównywania tego, jakby było, gdyby żył, z tym, jakby to było, gdyby nigdy nie istniał. W rezultacie tym, co jest lepsze, oraz tym, co jest gorsze, okazują się abstrakcyjne stany istnienia i nieistnienia, ujmowane jako byty same w sobie, a nie zachodzenie tych stanów z punktu widzenia osoby, która ich doświadcza. Jest to postępowanie nieprawidłowe nie tylko z intuicyjnego punktu widzenia, ale również z punktu widzenia oceny tych stanów w kategoriach wartości osobowej. Idea tego, co jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, zakłada bowiem, że w odniesieniu do porównawczej oceny istnienia i nieistnienia wartość każdego stanu musi być przez nią ustalona oddzielnie ze względu na poziom dobrostanu, jaki przypada jej w udziale w każdym z nich. Aby więc dowiedzieć się, który stan jest lepszy, a który gorszy, trzeba najpierw określić wartość, jaką z punktu widzenia tej osoby ma dla niej każdy z nich osobno, a następnie porównać ze sobą obie wartości. Ten, który ma wyższą wartość, byłby dla tej osoby lepszy od tego, który ma dla niej niższą wartość. Postępowanie zgodne z tą procedurą wymaga jednak, aby osoba, dla której oceniana jest wartość jej istnienia i nieistnienia, nie tylko mogła doświadczyć, czym jest dla niej jej życie, lecz także, jak by to było, gdyby nie istniała przed zaistnieniem. Ponieważ warunek ten nie może być spełniony (Williams, 1973, s. 86–87), niemożliwe staje się również dokonanie porównawczej oceny wartości istnienia i nieistnienia tej osoby.

Założenie, które bazuje na twierdzeniu, że dla prawidłowego zrozumienia wzajemnej wartości naszego istnienia i nieistnienia nie musimy istnieć przed własnym zaistnieniem oraz że kluczową rolę w takim rozumowaniu pełni prawda pojęciowa zbliżona do zasady odwrotności, skłonny jestem

nazwać „wybiegiem Parfita”. Jest to teza zawarta w idei głoszącej, że warunek „bycia lepszym”, odnoszący się do stanu istnienia, nie zakłada żadnego konkretnego i doświadczalnie uchwytneho związku z analogicznym warunkiem „bycia gorszym” dla stanu nieistnienia, lecz wywodzi się po prostu z wartości, jaką nadajemy życiu:

Niektórzy [...] twierdzą, że życia nie można oceniać jako lepszego bądź gorszego od nieistnienia. Jednak życie pewnego rodzaju może być oceniane jako dobre lub złe – warte przeżycia albo warte tego, by je zakończyć. Jeśli pewnego rodzaju życie jest dobre, pozostaje lepsze niż nic, jeśli natomiast jest złe, pozostaje gorsze niż nic. Oceniając czyjeś życie jako warte tego, by nim żyć, albo jako lepsze niż nic, nie musimy tym samym dawać do zrozumienia, że byłoby gorzej dla tej osoby, gdyby nigdy nie istniała (Parfit, 2012, s. 556).

Pomysł Parfita – najprawdopodobniej z powodu metaetycznych założeń, którym daje on wiarę – dotyczy wyłącznie zewnętrznego punktu widzenia i polega na odwołaniu się do takiej oceny istnienia i niezaistnienia, która nie wymaga refleksji na temat wartości świata, w jakim zakładany podmiot obu stanów nigdy nie był obecny. Parfit zdawał sobie sprawę, że choć można rozumieć, co znaczy, iż jakaś osoba nie istniała przed jej zaistnieniem, to jednak nie sposób wyobrazić sobie, jakby to było dla tej osoby, gdyby nigdy nie istniała, oraz jaką wartość miałoby dla niej wtedy jej nieistnienie. Zgodnie z tą propozycją możemy ocenić, czy życie, które aktualnie ona wie, jest dla niej dobre czy złe i – bez konieczności dokonywania analogicznej oceny jej nieistnienia – zdecydować, czy jest ono dla niej lepsze, czy gorsze od nieistnienia. Pogląd ten powoduje takie same konsekwencje, gdy wzajemną wartość istnienia i nieistnienia jakiejś osoby rozpatruje się z jej wewnętrznego punktu widzenia. Wnioskowanie w tym przypadku przebiega w sposób następujący: nawet jeśli każdy z nas doskonale wie, co znaczy nie istnieć przed zaistnieniem, nie potrafimy wyobrazić sobie, jakby to było, gdybyśmy nigdy nie istnieli, a co za tym idzie – jaką wartość miałoby dla nas nieistnienie; ponieważ jednak żyjemy, to możemy z naszego własnego punktu widzenia ocenić, czy nasze istnienie jest dobre, czy złe, i na tej podstawie określić, który z tych stanów byłby dla nas lepszy, a który gorszy.

Wbrew pozorom argument ten nie jest sformułowany w sposób jasny i wystarczająco przystępny. Wydaje się, że kluczową sprawą, która utrudnia

prawidłowe zrozumienie, na czym polega zastosowany tu wybieg, jest brak adekwatnego wyjaśnienia kwestii, w jakim znaczeniu termin „nic” został użyty w twierdzeniach wchodzących w zakres przesłanki drugiej, tj. w twierdzeniu: „jeśli życie jest dobre, pozostaje lepsze niż nic”, oraz twierdzeniu: „jeśli życie jest złe, pozostaje gorsze niż nic”. Jediną rzeczą pewną wydaje się to, że słowo „nic” nie może oznaczać tu stanu „nieistnienia” żyjącej osoby, rozumianego jako własność, która przynależała tej osobie przed jej zaistnieniem. Gdyby było inaczej, przesłanka druga głosiłaby dość absurdalną tezę, że jeśli życie jest dobre dla osoby, która je przeżywa, tym samym lepsze byłoby dla niej to, że żyje, aniżeli to, że nigdy by nie istniała. Aby dokonać jednak tego rodzaju porównawczej oceny, ktoś (osoba żyjąca tym życiem lub ktokolwiek inny) musiałby porównać, jakby to było dla tej osoby, gdyby ona żyła, z tym, jakby to było dla niej, gdyby nigdy nie istniała, i na tej podstawie stwierdzić, że jeśli okazałoby się, iż jej istnienie byłoby dla niej lepsze aniżeli jej nieistnienie, to stan, w którym nigdy by nie istniała, musiałby być dla niej gorszy od stanu, w którym by istniała. Takie twierdzenie, jak wspominałem wcześniej, jest jednak całkowicie niewiarygodne (z czym zgadza się również sam Parfit – Parfit 2012, s. 454, 559).

Pozostają jednak dwie inne możliwości. Pierwsza sprowadzałaby się do tezy, zgodnie z którą powiedzenie, iż życie jakiejś osoby jest dobre, znaczyłoby, że lepiej jest wtedy, gdy osoba ta żyje, niż wtedy, gdy jeszcze nie zaistniała. Przy takim założeniu tym, co porównujemy ze sobą, nie są jednak stany przynależne tej osobie, lecz dwa odmienne światy – ten, w którym życie tej osoby jest przez nią faktycznie przeżywane, oraz ten, w którym nigdy nie było ono obecne. Problem z tego typu interpretacją polega na tym, że nawet gdybyśmy w jakiś sposób potrafili ocenić, który świat jest lepszy, a który gorszy, nie tylko nie oznaczałoby to, że tym samym mamy pełną wiedzę na temat wzajemnej wartości, jaką dla tej osoby ma jej istnienie i nieistnienie, ale również, że cokolwiek wiemy o tym, jaką wartość ma dla niej istnienie oraz nieistnienie z jej własnego punktu widzenia. Trudności tej unika propozycja wysunięta przez Johna Broome’go (1999, s. 168–169), która – notabene – w dużej mierze przypomina omawianą wcześniej koncepcję wartości zerowej dobrostanu w stanie nieistnienia. Tym razem nie chodzi o dokonywanie porównawczej oceny w kategoriach wartości odnoszących się do możliwych światów, w których osoba ta raz jest obecna, a innym razem jeszcze nie zaistniała, lecz o to, aby wartość, jaką ma przeżywane przez nią życie, porównać z wartością, jaką miałyby ono po usunięciu z niego

wszystkich rzeczy dobrych oraz złych, ze względu na które jej istnienie ma dla niej aktualnie właśnie taką, a nie inną wartość rzeczywistą. Gdyby ta interpretacja faktycznie oddawała treść przytoczonego argumentu, oznaczałoby to, że termin „nic” w przesłance drugiej miałby znaczenie zbliżone do znaczenia terminu „puste życie”, a zawarte w niej twierdzenie: „jeśli życie jest dobre/złe, pozostaje lepsze/gorsze niż nic”, należałoby odczytywać w ten sposób, że gdyby przeżywane przez jakąś osobę życie było dla niej dobre, to byłoby ono lepsze niż prowadzenie przez nią pustego życia, natomiast gdyby było złe, byłoby od pustego życia gorsze.

Zawsze intrygowało mnie poznanie racji, dla których opinię, że życie można oceniać jako lepsze lub gorsze od nieistnienia bez zakładania, że byłoby gorzej bądź lepiej dla tej osoby, gdyby nie istniała, traktuje się z tak wielką powagą. Wydaje się, że dla wyjaśnienia tego rodzaju postępowania kluczowe znaczenie może mieć odpowiedź na pytanie, jak w odniesieniu do stanu nieistnienia rozumieć należy ekstenalistyczną tezę, że to, iż coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, da się ustalić z obiektywnego punktu widzenia. Gdy zakłada się, że ocena wartości, jaką ma czyjeś życie, może zostać prawidłowo dokonana przez osoby trzecie *niezależnie od podmiotu*, któremu faktycznie przynależy oceniany stan istnienia, to łatwo nabrać przekonania, że do osiągnięcia tego celu jego obecność nie jest i że tak samo przedstawia się sprawa ze stanem nieistnienia przed zaistnieniem, a mianowicie, że wartość, jaką ten stan ma dla kogoś, komu go przypisujemy, można ocenić bez zakładania, że musiałaby to zrobić osoba, która nigdy by nie istniała. Myśląc w ten sposób, przeoczyć można pewien ważny szczegół, od którego zależy wiarygodność Absurdalnego Rozumowania. Otóż nawet jeśli zgodzilibyśmy się odnośnie do tego, że mogłoby być tak, jak zakładają niektórzy zwolennicy klasycznych teorii dobrostanu – iż dokonywanie porównawczej oceny czyjś istnienia oraz nieistnienia może odbywać się z pominięciem Wymogu Podwójnego Wartościowania, tj. bez konieczności spełnienia warunku, aby ocena była ustalana na podstawie tego, co na temat wartości każdego z nich sądziłaby osoba, której stany te przypisujemy – to jednak nie jest prawdopodobne, aby można było dokonać takiej oceny, nie spełniając Wymogu Podwójnego Istnienia, gdyż w takim wypadku musielibyśmy wytłumaczyć, w jaki sposób można określić wartość, jaką pewien stan rzeczy miałby dla osoby, która nigdy nie istniała. Podejmowane próby dokonywania wzajemnej oceny istnienia i nieistnienia niezależnie od osoby, której stany te przynależą, w żadnym razie nie oznaczają więc, wbrew temu,

co zdają się sugerować Parfit oraz Broome, że osoba ta może być w którymś z nich nieobecna, choć dopuszczają ewentualność bezwzględnego braku wiedzy o tym, jaką wartość ma dla tej osoby nieistnienie z jej własnego punktu widzenia.

To pokazuje, że „wybieg Parfita” nie stanowi liczącego się argumentu, który podważałby Absurdalne Rozumowanie. Gdybyśmy uznali, iż przesłanka mówiąca, że jeśli życie jest dobre, pozostaje lepsze niż nic, oznacza w istocie rzeczy, że życie, które przeżywająca je osoba uważa za dobre, jest z tego powodu lepsze niż *jej nieistnienie przed zaistnieniem*, to zgodnie z powszechnie akceptowaną zasadą braku własności nieistniejącego podmiotu (Holtug, 2011, s. 370; Bykvist, 2006, s. 339) musielibyśmy dokonać rzeczy niemożliwej, a mianowicie wyjaśnić, jak osobie, która nigdy nie istniała, można by przypisać cechy, ze względu na które dałoby się z zewnątrz ocenić wartość, jaką miałyby dla niej jej nieistnienie, albo dowieść, jak ona sama mogłaby doświadczać tego typu nieistnienia i na tej podstawie określić jego wartość. Jeżeli natomiast, idąc tropem wskazanym przez Broome’go, uznajemy, że prowadzone przez nią życie jest lepsze od tego, jakie prowadziłaby wówczas, gdyby było *życiem pustym*, tj., gdyby nie obejmowało żadnej rzeczy, ze względu na które dałoby się ocenić jego wartość, to tak naprawdę nie dokonujemy wzajemnej oceny istnienia i nieistnienia tej osoby, lecz porównujemy wartości odpowiadające dwóm rodzajom przynależnego jej życia – tego, które faktycznie prowadzi, i tego, które prowadziłaby, gdyby spełnione zostały określone warunki. W ten sposób powinniśmy jednak nie tylko uznać, że każda nieistniejąca osoba może jakoś bytować w świecie, a nieistnienie osoby, którą się zajmujemy, nie musi oznaczać jej całkowitej nieobecności, ale zgodzić się również z tym, że osobie, która nigdy nie istniała, przysługują własności, ze względu na które można ocenić porównawczą wartość jej istnienia i nieistnienia. Prawda jest jednak taka, że żadna okoliczność tego typu nie zachodzi. Poza dość oczywistym skutkiem, jakie twierdzenie to wywiera na stosunkowo małą wiarygodność analizowanego argumentu, prowadzi ono również do wniosku, że jeśli zrozumienie takich idei, jak nieistnienie istot ludzkich, zaczyna sprawiać nam kłopoty, to można wiarygodnie zakładać, że ich źródłem są określone założenia i nadzieje, które wiązane są na ogół z ekstenalistycznym wyjaśnieniem relacji, w jakiej wartość naszego nieistnienia pozostaje do wartości naszego istnienia. Uświadomienie sobie, że nie można sensownie mówić o wzajemnej ocenie

tych stanów, daje więc niekiedy taki efekt, że znikają problemy dotyczące właściwego ich pojmowania.

W tym miejscu nasuwa się pewne pytanie, które jest – jak sądzą niektórzy – zasadnicze dla poruszanych tu kwestii, a mianowicie, czy wniosek wynikający z Absurdalnego Rozumowania nie jest czasami zbyt mocny. Okazuje się bowiem, że jeśli ktoś żyje życiem, które warte jest przeżycia, to przekonanie, iż nie da się stwierdzić, czy jest dla niego lepiej albo gorzej, że istnieje, niż gdyby nigdy nie istniał, może pociągać za sobą przyzwolenie na decyzje lub działania, których konsekwencje budzą sprzeciw z obiektywnego punktu widzenia. Możliwość taka istnieje na przykład wszędzie tam, gdzie możemy wpływać na jakość życia przyszłych ludzi.

Wybór jakości życia: Wyobraźmy sobie, że od naszych decyzji w dużej mierze zależy standard życia, jaki przysługiwać będzie ludziom, którzy zaczną istnieć w jakimś określonym momencie w przyszłości. Załóżmy zatem, iż możemy dokonać takiego wyboru, że grupa ludzi, których życie stanowiłoby dla nich niewątpliwie dobro i tym samym warte byłoby przeżycia, lecz którzy nigdy by nie zaistnieli, gdybyśmy tego wyboru nie dokonali, będzie miała dużo niższą jakość życia od tej, jaka przysługiwałaby takiej samej liczbie zupełnie innych ludzi, których zostaliby powołani do istnienia, gdybyśmy postanowili inaczej. Ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy mogli dokonać innego, alternatywnego, wyboru, który spowoduje, że istnieć będą ludzie, dla których jakość ich życia byłaby dużo wyższa w porównaniu z jakością życia ludzi, jacy istnieliby na skutek dokonania pierwszego z nich, to musimy zapytać, co w ramach dostępnych nam możliwości jest dobre a co złe, i co w tej sytuacji powinniśmy uczynić. W myśl bronionej tu tezy – iż zarówno dla nieistniejącej, jak i dla istniejącej osoby jej istnienie nie może być ani lepsze, ani gorsze od nieistnienia – żaden z możliwych dla nas wyborów (a więc i ten, który znacząco obniży jakość życia) nie tylko nie może być gorszy dla nikogo, kto nigdy nie zaistniał i kto nigdy istnieć nie będzie, ale, co ważniejsze, nie jest także gorszy dla nikogo, kto aktualnie istnieje lub będzie istniał w przyszłości. Wynika z tego, że o ile istnienie ludzi posiadających wyższą jakość życia nie może być ani lepsze, ani gorsze od istnienia ludzi posiadających niższą jakość życia, to również dokonany przez nas wybór, w wyniku którego żyliby ludzie posiadający wyższą jakość życia, nie może być ani lepszy, ani gorszy od wyboru powodującego, że żyliby ludzie, których życie miałoby niższą jakość.

Większość z nas uważa, że takie myślenie jest niesłuszne. Sądzimy bowiem, że niższa jakość życia musi dostarczać moralnej racji nie tylko na rzecz tego, by uważać, że rzeczą gorszą jest istnienie ludzi posiadających niską jakość życia w porównaniu z istnieniem ludzi posiadających wysoką jakość życia, ale także i tego, by piętnować – bądź nawet zabraniać – dokonywania wyborów prowadzących do zaistnienia ludzi, których życie miałoby niższą jakość życia, pod warunkiem, że można by dokonać innego wyboru, przyczyniającego się do zaistnienia ludzi o dużo wyższej jakości życia (Parfit, 2012, s. 414–417; Arrhenius, Rabinowicz, 2010, s. 403–404).

Rozstrzygnięcie tego dylematu i sformułowanie właściwego stanowiska w tej sprawie wymaga powrotu do tego, co powiedziałem na temat ustalania wartości w ramach ludzkiego dobrostanu i na temat zasady pierwszeństwa, która obowiązuje pomiędzy odmiennymi perspektywami, w jakich możemy oceniać, co jest dobre, a co złe dla jakiejś osoby. Nie wdając się w szczegóły, chciałbym pokrótce przypomnieć, że wartości, jakie dla pewnych osób mają rzeczy składające się na ich dobrostan, mogą być eksternalistyczne – wówczas mówimy o wartościach bezosobowych lub relacyjnych – bądź internalistyczne – gdy chodzi o wartości osobowe – i że to, jakie są one faktycznie, zależy wyłącznie od punktu, z jakiego dokonuje się ocen. Tam, gdzie zajście tego typu rzeczy oraz ich skutki dotyczą wyłącznie osoby, która jest ich sprawcą, i gdy nie wpływają one w najmniejszym stopniu na czyjeś interesy, doznania ani na odczuwalną przez kogokolwiek jakość jego życia, to priorytetem pozostaje ich ocena w kategoriach wartości osobowych. Z powodów, których nie będę tutaj powtórnie omawiać, taką samą perspektywę musimy brać pod uwagę również wtedy, gdy chcemy określić wartość naszego życia oraz wartość, jaką życie każdej innej osoby miałoby dla niej samej. To wszystko skłania do wniosku podważającego w istocie rzeczy obowiązywalność bezosobowej zasady moralnej, która mówi, że skoro gorszym stanem byłby ten, w którym istnieliby ludzie posiadający niższą jakość życia, to tym samym gorszy byłby wybór, który prowadziłyby do ich zaistnienia. Uzasadnienie takiego stanowiska jest stosunkowo proste. Jeżeli ci ludzie uważaliby po zaistnieniu, że ich życie jest dla nich dobre, to powołanie ich do istnienia nie tylko nie spowodowało, że znaleźli się oni przez to w gorszej sytuacji, niż byliby wówczas, gdyby nigdy nie zostali powołani do istnienia, ale również w żaden sposób nie przyczyniło się do tego, iż w gorszej sytuacji znaleźli się ci, którzy mogliby zaistnieć i mieć wyższą jakość życia, gdyby dokonano innego wyboru, ale którzy nigdy nie

zaistnieją dlatego, bo zrobiono to, co zrobiono, tj. powołano do życia ludzi o niższej jakości życia.

Może się zatem wydawać, że wykonując czynność, która przyczynia się do zaistnienia jakiejś grupy ludzi i nie wywołuje u nikogo żadnych przykrych doznań, bólu czy cierpienia, ani też nikogo nie krzywdzi i nie powoduje, aby ktokolwiek znalazł się w gorszej sytuacji, nie robimy niczego gorszego niż wówczas, gdybyśmy do istnienia powołali taką samą liczbę zupełnie innych ludzi. Niektórzy zakładają jednak, że pogląd ten nie bierze pod uwagę pewnego, dość istotnego, kryterium, ze względu na które można by w takiej sytuacji powiedzieć, że pierwsza czynność pozostaje gorsza od drugiej, a mianowicie tego, że jakość życia ludzi, którzy zaistnieliby w pierwszym przypadku, jest wyższa od jakości życia tych, którzy zaistnieliby w przypadku drugim.

Jak należałoby rozumieć to, że jakość życia tych ludzi jest wyższa? Czy oznaczałoby to, że suma dóbr znajdujących się w obrębie życia każdej osoby z pierwszej grupy stanowiłaby, we wszystkich możliwych porównaniach, wyższą wartość aniżeli suma dóbr znajdujących się w obrębie życia każdej osoby z drugiej grupy, czyli że każda osoba z tej grupy miałaby wyższą jakość życia w porównaniu z każdą osobą z grupy drugiej? Czy też oznaczałoby to tylko, że całkowita suma dóbr obejmująca życie wszystkich osób w pierwszej grupie stanowiłaby wartość wyższą od tej, jaka wynikałaby z sumowania dóbr pochodzących z życia wszystkich osób w grupie drugiej, czyli, że uśredniona jakość życia w pierwszej grupie byłaby wyższa od uśrednionej jakości życia w grupie drugiej? Pierwsza interpretacja, jak się wydaje, o wiele bardziej sprzyjałaby przekonaniu, że robimy źle, gdy przyczyniamy się do zaistnienia ludzi posiadających niższą jakość życia, zakłada bowiem, że gdybyśmy postąpili inaczej i powołali do istnienia grupę ludzi posiadających wyższą jakość życia, to nie tylko wyższy byłby całkowity poziom życia wszystkich tych ludzi razem wziętych, tj. grupy jako takiej, ale również poziom życia każdego członka tej grupy, traktowanego odrębnie, przewyższałby poziom życia, jaki przynależałby każdej osobie z grupy pierwszej. Nawet jednak przy tak sprzyjającej interpretacji nie można sensownie twierdzić, że byłoby gorzej, gdyby do życia powołani zostali ludzie posiadający niższą jakość życia. Powiedzenie „byłoby gorzej” oznaczałoby bowiem, że „byłoby gorzej dla tych ludzi”, a to musiałoby oznaczać: „byłoby gorzej dla tych ludzi z ich własnego punktu widzenia”. Sąd, że *byłoby gorzej*, byłby w tej sytuacji sądem absurdalnym, gdyż jego

wiarygodność wymagałaby, żeby wartość swojego życia mogły ocenić osoby, które zostaną dopiero powołane do istnienia, oraz ci, którzy nigdy nie będą istnieć.

Zwolennicy klasycznych teorii dobrostanu utrzymują, że aby osądzić wartość, jaką życie ma dla osoby, która jest jego podmiotem, nie trzeba wiedzieć, czym byłoby dla niej to, że żyłaby tym życiem, ani też, jak oceniłaby jego wartość, gdyż można to zrobić niejako za nią, tj. w sposób niezależny od tego, co ta osoba ma sama do powiedzenia na ten temat. Przyjmując to założenie, zakładają oni jednocześnie, że jest jakiś zewnętrzny punkt widzenia, który ma tę szczególną właściwość, iż tym, którzy spełnią jego warunki, umożliwia dysponowanie wiedzą nie tylko na temat wartości, jaką życie będzie miało dla osób, które powołane zostaną do istnienia w dającej się przewidzieć przyszłości, ale również na temat tego, jaką wartość miałyby życie dla osób, które nigdy nie zaistnieją. Pogląd ten zakłada homogeniczną ideę sądów wartościujących, jest zgodny z twierdzeniem o możliwości czasowego oraz podmiotowego przeniesienia wartości osobowej i prawdopodobnie z tego powodu zbyt sztywno utożsamia ze sobą stany oraz własności, jakie mogłyby przynależeć aktualnie nieistniejącym ludziom, z wartościami, jakie miałyby one dla nich z ich własnego punktu widzenia.

Nie wszystkie zawarte w nim intuicje są jednak błędne. Odnosi się to na przykład do twierdzenia, iż w pewnych okolicznościach możliwe jest przypisanie konkretnych własności zarówno osobom przyszłym, jak też tym, które – pomimo że mogłyby zostać powołane do życia – nigdy nie będą istnieć. Aby się o tym przekonać, wyobraźmy sobie, że pewna kobieta, która pragnie zostać matką, poddaje się badaniom medycznym, gdyż chce upewnić się, że jej dziecko będzie zdrowe. Wyniki nie są jednak pomyślne. Okazuje się, że ma ona pewną nieuleczalną wadę genetyczną, która spowoduje, że jej dziecko będzie w pewien sposób niepełnosprawne. Ta diagnoza nie odnosi się do żadnego konkretnego dziecka, nie możemy więc twierdzić, że istotą niepełnosprawną będzie jakaś osoba o określonej tożsamości. Jeśli ta kobieta nie zajdzie w ciążę teraz, lecz poczeka i dokona tego, powiedzmy, rok lub dwa lata później, to dziecko, które się wówczas urodzi nie będzie tym samym dzieckiem, które urodziłoby się, gdyby zaszła w ciążę teraz. Pomimo że będzie ono zupełnie innym człowiekiem, dotknięte zostanie taką samą niepełnosprawnością. Sprawa wyglądać będzie podobnie w przypadku każdego jej dziecka. Wynika z tego, że wszystkie dzieci, które mogłyby mieć, łączy pewna własność, a mianowicie to, że choć aktualnie nie

istnieją i być może nigdy nie zostaną powołane do istnienia, to jednak gdyby zaistniały, byłyby niepełnosprawne. Na tej podstawie możemy twierdzić, że jeśli kobieta ta kiedykolwiek zdecyduje się mieć dziecko, to kimkolwiek ono będzie, pozostanie niepełnosprawne.

Teza ta nie znajduje jednak zastosowania w odniesieniu do wartości osobowych. Rzecz w tym, że tego rodzaju potencjalną własnością osób przyszłych oraz tych, które nigdy nie będą istnieć, nie może być to, *jaką wartość mają dla nich* cechy, które potrafimy im przypisać, kiedy one nie istnieją. Nawet jeśli zdołamy przewidzieć, że osoba, którą mamy zamiar powołać do życia, będzie po zaistnieniu cechować się pewną niepełnosprawnością, nie oznacza to, że tym samym wiemy, jaką wartość stanowić będzie dla niej tego rodzaju własność, ani też, jak ustalona w ten sposób ocena wpłynie na wartość, jaką będzie miało dla niej całe jej życie. Większość z nas uważa, że niepełnosprawność zawsze jest zła dla osoby, której przynależy, oraz że determinuje ona nawet ostateczną wartość, jaką ma dla niej jej życie. Stanowiska tego bronią teorie dobrostanu, które zakładają moralny obiektywizm i propagują dokonywanie ocen w kategoriach wartości bezosobowych lub relacyjnych. Nie mam zamiaru wdawania się w zawile metaetyczne dyskusje na temat wiarygodności takiego poglądu. Mój cel jest odmienny i dużo skromniejszy. Uważam, że jeśli naprawdę chodzi nam o określenie wartości, jaką pewne zdarzenia lub stany mogą mieć *dla określonych osób* lub o wartość, jaką ma *dla nich* ich życie, to dokonując oceny, powinniśmy brać pod uwagę wyłącznie perspektywę wewnętrzną, a więc to, co można powiedzieć na ten temat z punktu widzenia osób, ze względu na które ustalane są wartości, natomiast gdyby zdarzyło się tak, że wyrażona w ten sposób ocena byłaby niezgodna z sądem, jaki w tej sprawie dałoby się sformułować z obiektywnego punktu widzenia, należałoby uznawać jej nadrzędność wszędzie tam, gdzie zgodne z nią postępowanie nie prowadziłoby do naruszenia dobra lub interesów jakichkolwiek osób.

Tak jest również z niepełnosprawnością. Kiedy utrzymuje się, że nie dlatego jest zła dla osoby niepełnosprawnej, że tak właśnie osoba ta uważa, lecz że może ona tak uważać tylko dlatego, ponieważ *źle jest być niepełnosprawnym*, to albo zakłada się, że osoby niepełnosprawne nie mogą twierdzić inaczej i faktycznie nigdy tak nie twierdzą, albo też, że niepełnosprawność jest dla nich czymś złym niezależnie od tego, co one same sądzą na ten temat. Na ogół wyciąga się z tego wniosek, że życie takich osób jest zawsze gorsze od życia, jakie wiodą ludzie, którzy są w pełni sił fizycznych

i psychicznych. Można jednak wyobrazić sobie osobę – a nawet założyć, że taka osoba faktycznie istnieje – dla której niepełnosprawność nie musi kojarzyć się z krzywdą lub niechcianym stanem. Jeżeli ktoś z powodu niepełnosprawności po raz pierwszy w życiu zakosztował wielu niedostępnych dla niego dotąd przyjemności, został otoczony opieką i czułością, jakiej nigdy nie zaznał, doświadczył wielu niezapomnianych wzruszeń oraz nieprzemijającej miłości, o której dotychczas mógł jedynie pomarzyć, bądź też odniósł wiele sukcesów, zdobył oddanych przyjaciół czy założył rodzinę i w ten sposób stał się człowiekiem nieporównanie bardziej szczęśliwym i spełnionym, aniżeli był przedtem, to trudno byłoby się mu dziwić, gdyby doszedł do wniosku, że z jego własnego punktu widzenia nie jest dla niego niczym złym to, iż jest niepełnosprawny. Przekonanie, iż w takim stanie rzeczy jego istnienie może być dla niego dobre, związane jest z tym, czego doznaje i co odczuwa z powodu tego, co zdarza się w jego życiu na skutek przysługującej mu niepełnosprawności (Barnes, 2014, s. 92). Choć pogląd ten zakłada, że z zewnętrznego punktu widzenia jego dobrostan byłby prawdopodobnie wyższy, gdyby żył on życiem, w którym doświadczałby takich samych doznań, nie będąc osobą niepełnosprawną, nie oznacza to, że na tej podstawie da się obronić tezę, że takie życie byłoby dla niego z pewnością lepsze. Jeżeli niepełnosprawność byłaby z jego własnego punktu widzenia *dobra dla niego* w przyjętym przeze mnie znaczeniu, a jej skutki nie dotyczyłyby w najmniejszym stopniu innych osób – chyba że na skutek ich dobrowolnego przyzwolenia – to nawet gdyby możliwe było dokonanie negatywnej oceny tego stanu w kategoriach wartości bezosobowych lub relacyjnych, pod uwagę powinniśmy brać w pierwszej kolejności to, co sądzi na ten temat ta osoba.

Jakie to ma znaczenie, gdy stoimy przed możliwością wyboru jakości życia przyszłych ludzi? Otóż powiedzenie, iż można sensownie wypowiadać się na temat tego, że jakość życia pewnej nieistniejącej obecnie grupy ludzi może być wyższa niż jakość życia innej nieistniejącej grupy ludzi, zakłada w istocie rzeczy ekstenalistyczny punkt widzenia, w którego ramach jakość ta może być ustalana na podstawie wiedzy, jaką o własnościach przysługujących jednemu i drugiemu życiu dysponują ci, którzy nie są jego podmiotami. Takie osoby nie mają jednak żadnego rozeznania na temat tego, jaką wartość dla tych, którzy żyją tym życiem, miałyby przysługujące mu własności, ani też o tym, jaką wartość miałyby dla nich całe to życie z ich własnego punktu widzenia. Twierdząc, że ma ono określony poziom jakości,

nie biorą pod uwagę pewnej, niezwykle ważnej, własności każdego życia, a mianowicie tego, jaką wartość ma to życie dla przeżywającej go osoby z jej własnego punktu widzenia. Gdy terminowi „jakość życia” nadajemy takie niepełne znaczenie, to nasze postępowanie polega na wyszczególnieniu tego wszystkiego, co się przydarza lub co może się przydarzyć osobie, która żyje tym życiem, a następnie na ustaleniu, jaką wartość dla tej osoby mają te rzeczy – każde z osobna lub wszystkie razem – z punktu widzenia większości ludzi. Zgodnie z tym poglądem wyznaczenie jakości mojego życia wymagałoby sporządzenia katalogu rzeczy, których bym w trakcie życia doświadczał, oraz poznania opinii większości ludzi na temat tego, jaką ich zdaniem wartość miałyby one dla mnie samego. W tym znaczeniu jakość życia nie może być utożsamiana z wartością, jaką ma dla mnie moje życie, ale z wartością, jaką miałyby ono dla innych ludzi, gdyby mogli żyć takim samym życiem jak ja. Ponieważ jest to jedyne znaczenie, jakie potrafimy nadać terminowi „jakość życia” w odniesieniu do przypadków, w których dokonuje się wyboru wyższej jakości życia (gdyż z oczywistych względów nie możemy przed dokonaniem takiego wyboru wiedzieć, jaką wartość przypisywałyby swojemu życiu osoby, które moglibyśmy dopiero powołać do istnienia), to powiedzenie w tych okolicznościach, że wyższa jakość życia stanowi wystarczającą moralną rację za dokonaniem wyboru, oznaczałoby, że kiedy możemy powołać do życia dwie grupy ludzi, należałoby dokonać wyboru prowadzącego do zaistnienia członków tej grupy, w której poziom życia byłby taki, że gdyby życiem tym żyła większość z nas, nasze życie miałyby dla nas większą wartość niż wówczas, gdybyśmy żyli życiem, jakie wiodą członkowie innej grupy. Tego rodzaju rozumowanie nie wydaje się wiarygodne. Jeśli jakość życia ma stanowić w tym przypadku rację rozstrzygającą, to musiałaby nią być albo jakość życia ludzi, którzy istnieliby, gdybyśmy dokonali wyboru, na mocy którego zostaliby oni powołani do istnienia, albo jakość życia tych, którzy by nigdy nie istnieli, gdybyśmy dokonali wyboru, na mocy którego nie zostaliby oni powołani do istnienia; racja ta nie może jednak konstituować jakości życia tych, którzy już istnieją i zastanawiają się jedynie hipotetycznie, jaką wartość miałyby dla nich ich własne życie, gdyby było ono tożsame z życiem innych ludzi. Rozumiemy dobrze powody, dla których nie może być spełniony warunek pierwszy. Co się natomiast tyczy warunku drugiego, to oprócz nedorzecznosci związanej z pomysłem, aby jakieś nieokreślone do końca gremium ludzi mogło decydować o wartości, jaką miałyby życie dla przeżywającej go osoby, cechuje

go również brak elementarnej wiedzy o tym, że gdyby ktokolwiek zajął miejsce ludzi, których istnienie zależy od wyboru, jaki zostanie dokonany, dalej pozostałby sobą, a wówczas jego doznania i oceny tego, co się mu przydarza, nie musiałyby być – zgodnie z zasadą zróżnicowania – takie same, jak doznania i oceny tych ludzi.

Doniosłość tych uwag nie polega tylko na odsłonięciu słabych stron argumentacji na rzecz tezy, że wartościowanie w ramach dobrostanu musi mieć wyłącznie obiektywny charakter, czy też na pokazaniu, jak znaczącą rolę pełnią w nim wartości osobowe, ale przede wszystkim na tym, że pomagają one zrozumieć potrzebę zrewidowania niektórych koncepcji metaetycznych i ustalenia na nowo granic etyki. To, co da się ustalić i uzasadnić na temat tego, co jest obiektywnie dobre, a co złe dla konkretnej osoby, często nie ma żadnego przełożenia na to, co jest dla niej dobre, a co złe z jej własnego punktu widzenia, ani też na to, co tak naprawdę nadaje naszemu życiu sens, a co czyni go dla nas bezwartościowym. Dlatego ważne jest, aby wszędzie tam, gdzie nasze postępowanie dotyczy tylko nas samych, a także tam, gdzie nie powoduje ono niczyjej szkody ani krzywdy i nikogo nie stawia w gorszej sytuacji, najważniejszym kryterium jego statusu moralnego były wartości, jakie przypisujemy mu z naszego własnego punktu widzenia. Powinniśmy tak uważać nie po to, aby wyeliminować możliwość obiektywnego oceniania, lecz głównie po to, żeby we wskazanych granicach chronić autonomię i wolność człowieka od moralnej represji i despotyzmu ze strony innych ludzi oraz zapewnić każdemu prawo do działania zgodnie z tym, co uważa za dobre dla siebie samego.

Bibliografia

- Adler, M.D. (2009). Future Generations: A Prioritarian View. *The George Washington Law Review*, 77, 1478.
- Arrhenius, G., Rabinowicz, W. (2010). Better to Be Than not to Be. W: H. Joas, B. Klein (eds.), *The Benefit of Broad Horizon. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*. Leiden–Boston: Brill Academic Publishers.
- Barnes, E. (2014). Valuing Disability, Causing Disability. *Ethics*, 125, 1.
- Broome, J. (1999). *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Buchanan, A., Brock, D.W., Daniels, N., Wikler, D. (2000). *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bykvist, K. (2006). The Benefits of Coming into Existence. *Philosophical Studies*, 135 (3), 335–362.
- Dasgupta, P. (1995). *An Inquiry into Well-Being and Destination*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1987). Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. *Social Philosophy and Policy*, 4 (1).
- Heyd, D. (1992). *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*. Berkeley: CA: University of California Press.
- Holtug, N. (2011). On the Value of Coming into Existence. *The Journal of Ethics*, 5 (4), 361–384.
- Holtug, N. (1996). In Defence of the Slogan. W: W. Rabinowicz (red.), *Preference and the Value: Preferentialism in Ethics. Studies in Philosophy*. T.I. Lund University, Department of Philosophy.
- Narveson, J., (1967). Utilitarianism and New Generations. *Mind*, 76 (301), 62–72.
- Narveson, J., (1978). Future People and Us. W: R.I. Sikora, B. Barry (eds.), *Obligations to Future Generations* (s. 38–60). Philadelphia: Temple University Press.
- Parfit, D. (2012). *Racje i osoby*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinowicz, W. (2009). Broome and the Intuition of Neutrality. *Philosophical Issues*, 19, 1, 389–411.
- Roberts, M.A. (2003). Can it Ever Be Better Never to Have Existed at All? Person-Based Consequentialism and the New Repugnant Conclusion. *Journal of Applied Philosophy*, 20 (2), 159–185.
- Roberts, M.A. (1998). *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers.
- Różyńska, J. (2011). Wartość (nie)istnienia. *Etyka*, 44, 124–147.
- Ryberg, J. (1995). The Possible People Have Moral Standing? *Danish Yearbook of Philosophy* 30, 96–118.
- Smilansky, S. (2009). „Wolałbym się nigdy nie urodzić”. W: *10 moralnych paradoksów*. Warszawa: WAM.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAN EXISTENCE BE BETTER OR WORSE THAN NONEXISTENCE?
PART I: PERSON'S VALUES AND THE OBJECTIVE MORAL REASONS

Summary

The aim of this paper is to examine whether there is any possibility to compare the value of someone's existence with his nonexistence. The final conclusion is that such a comparative evaluation can never be made in a meaningful and valid manner. Nobody can know as well whether he would be better off or worse off created than he would have been had he never existed.

PATRYK SZAJ*

ZWIERZĘ JAKO ABSOLUTNY INNY – OTWIERANIE NIE/MOŻLIWOŚCI

Dla Magi, za *bycie-z*

Słowa kluczowe: zwierzę, inny, etyka, logocentryzm, dekonstrukcja, fenomenologia,
Derrida, Levinas, Heidegger

Keywords: animal, other, ethics, logocentrism, deconstruction, phenomenology,
Derrida, Levinas, Heidegger

Zwierzę patrzy na nas, a my stoimy przed nim nadzy. Być może właśnie tu zaczyna się myślenie.

Jacques Derrida (2002, s. 397)

Coś, co się przydarza, nie tylko daje do myślenia, ale także zmusza do myślenia.

Bernhard Waldenfels (2009, s. 47)

Punktem wyjścia tych rozważań jest refleksja się nad możliwościami otwarcia myśli Emmanuela Levinasa na problem zwierzęcia: czy rzeczywiście zdaniem autora *Całości i nieskończoności* każdy Inny jest absolutnym In-

* Patryk Szaj – doktorant na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się teorią literatury, związkami między literaturą i filozofią, hermeneutyką (zwłaszcza radykalną). Publikował m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Analizie i Egzystencji”, „Internetowym Magazynie Filozoficznym Hybris”, „Literaturoznawstwie”, „Czasie Kultury”, „Czytaniu Literatury”. Stypendysta Fundacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na rok akademicki 2015/2016.

Address for correspondence: patrykszaj@gmail.com.

nym? Co z Innymi *innymi* niż człowiek? Czy także twarz zwierzęcia mówi „Nie zabijaj”? Czy filozofia Levinasa – filozofia radykalnego otwarcia na Inność – umożliwiałyby takie radykalne otwarcie na to, co – jak podpowiada intuicja – jest naprawdę radykalnie inne?

Przypomnijmy: myśl etyczna Levinasa koncentruje się wokół kilku kluczowych haseł. To z pewnością bardziej etyka zobowiązania niż „norm” i „zasad”, etyka wydarzenia, jakim jest zagadnięcie przez Innego, wzywającego mnie do udzielenia odpowiedzialnej odpowiedzi, do reakcji niepoprzedzonej żadną ontologią czy metafizyką, wydarzenia, w którym Inny jest zawsze przede mną i nade mną, wiążąc mnie i uniemożliwiając uwolnienie się z etycznej relacji:

Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam. Jestem związany z nim – który jest przecież pierwszym gościem, niezapowiedzianym, oderwanym, nie związanym ze mną przez żaden wcześniej zawarty związek. Rozkazuje mi, zanim go uznam. Łączy nas relacja pokrewieństwa wykraczająca poza biologię i „przecząca wszelkiej logice” (Levinas, 2000, s. 145–146).

Ów „niezapowiedziany gość” jest – zawsze już – absolutnym Innym, którego absolutność wyznacza fenomen twarzy. Ujrzeć twarz to – mówi Levinas (1998) – usłyszeć „Nie zabijaj”, to wkroczyć w absolutnie empiryczną relację, gdzie sposób, w jaki Inny ukazuje się, „przewyższa” ideę Innego we mnie. Dlatego też etyka poprzedza ontologię.

Właśnie te dobrze znane slogany i imperatywy skłaniają do postawienia pytań o status zwierzęcia w myśli Levinasa – pytań, które zrazu wydawać się mogą absurdalne, bo przecież, choć Levinas niewiele mówi o zwierzętach (zob. Levinas, 1991)¹, daje wystarczająco dużo sygnałów nakazujących na każde z nich odpowiedzieć negatywnie. Relacja etyczna na gruncie myśli autora *Całości i nieskończoności* ogranicza się do człowieka, a dzieje się tak z kilku zasadniczych powodów. Inny bowiem to dla Levinasa – jak sugeruje cytowany ustęp – „bliźni” (albo też „sąsiad”, na co wskazywałoby zarówno francuskie *le voisin*, jak i angielskie *neighbour* czy niemieckie *der Nachbar*). I choć Levinasowska „relacja pokrewieństwa wykracza poza biologię”, to

¹ Por. uwagi nad stosunkiem Emmanuela Levinasa do nie-ludzkich zwierząt Noreen O'Connor (1991) oraz Johna Llewelyn (1991).

jednocześnie – jak czytamy gdzie indziej – „zakłada braterstwo i ideę rodzaju ludzkiego” (Levinas, 1998, s. 255), a „idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm” (1998, s. 255). Twarz Innego to przecież miejsce epifanii, otwierające na transcendencję i nieskończoność, a zatem – na wymiar religijny. Etycznej relacji ze zwierzęciem (innym niż człowiek – wciąż trzeba to podkreślać) nie sposób oprzeć na tym „hiperfenomenie”, choćby dlatego, że – jak uczą wielkie religie Księgi – tylko człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, ale także dlatego, że – co podkreśla np. Agata Bielik-Robson (2000, s. 261) – więź etycznej wspólnoty wymaga „złożonych rytuałów odwzajemniania”, których nijak nie można oczekiwać od zwierzęcia.

To wykluczenie nie-ludzkiego zwierzęcia z etycznej relacji widać też wyraźnie w wypowiedziach Levinasa na temat języka. Mówić to dla autora *Etyki i nieskończonego* „ofiarowywać świat innemu człowiekowi”, to „czynić świat wspólnym, tworzyć wspólne miejsca”, „rzucić podstawy wspólnego posiadania” (1998, s. 203, 76, 76). Wszystkie określenia w tej sekwencji są symptomatyczne: *ofiarować* można coś *innemu*, ale tylko *innemu człowiekowi*, gdyż *świat* jest wspólnotą ludzkiego *braterstwa*, świat jest w ludzkim *posiadaniu*. Owo „posiadanie świata” konstytuuje wprowadzone przez Levinasa w książce *Inaczej niż być lub ponad istotą* (2000, s. 14–19, 85) rozróżnienie na „mówienie” i „powiedziane” – o ile „mówić” można tylko „z kimś”, znajdując się w stanie bliskości i odpowiedzialności za innego, o tyle „powiedzieć” można tylko (coś) „o czymś”, ustanawiając język dyskursywny, podporządkowujący inność podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej. Nie ulega przy tym wątpliwości, że „mówimy” z ludźmi, o zwierzętach najwyżej to i owo „powiadamy”.

„Zagadnięta” przez kwestię zwierzęcia etyka Levinasa okazuje się więc powielać klasyczne gesty metafizyczne, przeciw którym intencjonalnie wykracza. Autor *Całości i nieskończoności* jawi się tu jako nieodrodny spadkobierca tradycji metafizycznej, od Arystotelesa² podkreślającej, że zwierzę jest niezdolne do mówienia, że jedynie człowiek to *zoon logon echon*, że – tu

² Przy czym status myśli Arystotelesa byłby tutaj ambiwalentny. Z jednej strony – na co wskazuje np. Paola Cavalieri (2011) – traktował on zwierzęta jako „naturalnych” niewolników, niezdolnych do zarządzania własnym życiem, z drugiej jednak – co podkreśla John Berger (1999) – w *Zoologii* odnajdywał u nich ślady stanów psychicznych i podstawy rozumowania.

Emmanuel Levinas idzie ramię w ramię z Martinem Heideggerem – tylko *Dasein* „posiada świat”.

Stosunek autora *Bycia i czasu* do „zwierzęcia” został dość dokładnie prześledzony przez Jacques’a Derridę w książce *O duchu* (2015a). *Dasein* to zdaniem Heideggera jedyny byt uprzywilejowany do *odeczytania* sensu bycia (Derrida, 2015a, s. 26). Ów przywilej wyznaczany jest na podstawie kilku gestów pozostawiających nietkniętymi „aksjomaty najgłębszego metafizycznego humanizmu” (Derrida, 2015a, s. 20), przede wszystkim na podstawie dokonanej w *Byciu i czasie* analizy „poręczności”, organizującej cały dyskurs Heideggera nawet po tzw. zwrocie³. O ile *Dasein* cechuje troska o jego własne bycie, o tyle bytowi poręcznemu typu *Vorhandensein*, czyli np. kamieniowi czy młotkowi, „jego bycie jest «obojętne», a ściśle biorąc, «jest» tak, że jego bycie nie może mu być ani obojętne, ani nieobojętne” (Heidegger, 2010, s. 67). Derrida zauważa jednak, że

[...] to pojęcie obojętności nie daje żadnego środka pozwalającego usytuować zwierzę. Jak Heidegger przyznaje w innym miejscu, nie jest ono z pewnością *Vorhandene*. Nie ma zatem absolutnej obojętności kamienia, nie ma jednak żadnego udziału w stawiającym pytania „my”, punkcie wyjścia dla analityki *Dasein*. Nie jest *Dasein*. Jest więc obojętne czy nieobojętne i w jakim sensie? (Derrida, 2015a, s. 29)

Zwierzę nie jest ani *Dasein*, ani *Vorhandensein*: ani nie uczestniczy w zapytywaniu świata (nie ma przecież języka⁴), ani nie pozostaje nań obojętnym. Przy czym – nie posiadając języka – nie *posiada* świata, w istocie jest weń *ubogie*: „zwierzę ma dostęp do bytu, ale – co różni go od człowieka – nie ma dostępu do bytu *jako takiego*” (Derrida, 2015a, s. 58–59), jest *otępiałe*, jego niezdolność do nazywania równa się „niezdolności do otwarcia się na *jako-takość* rzeczy” (Derrida, 2015a, s. 60). Ściśle rzecz ujmując, pozostaje ono „zamknięte na samo otwarcie na byt” (Derrida, 2015a, s. 61).

Podejście Heideggera do zwierzęcia ujawnia pokrewieństwo jego filozofii z myślą Levinasa – zarówno w jednej, jak i w drugiej bardzo żywo

³ W *Co zwie się myśleniem?* (Heidegger, 2000a, s. 60–61) czytamy np., że tylko człowiek ma „rękę”, inne zwierzęta zaś jedynie „narządy chwytne”.

⁴ W świetle odkryć najnowszej antropologii, etologii czy badaczy skupionych w kręgu *animal studies* ten aksjomat Heideggera należałoby jednak poddać wydatnemu osłabieniu.

oddziałuje tzw. maszyna antropologiczna⁵, wytwarzająca granicę oddzielającą Człowieka i Zwierzę jako pewne byty ogólne i ustanawiająca nasze zobowiązania etyczne jedynie wobec pierwszego z nich. Jeśli bowiem, jak czytamy we *Wprowadzeniu do metafizyki* (Heidegger, 2000b, s. 45), „świat to zawsze świat *duchowy*”, a „zwierzę nie ma świata”, to jasne jest, że „zwierzęcość nie jest z *ducha*” (Derrida, 2015a, s. 55). Brak dostępu do języka, niezdolność do nazywania i do stawiania pytań, a także problematyczność konstituowania przez „czas” życia istoty „tylko-żyjącej” (Heidegger, 2010, s. 449) sprawiają, że zostaje ona wykluczona z relacji etycznej. Dlatego zwierzę nie jest przez Heideggera rozpatrywane w kategoriach *Mitsein*. Analogicznie rzecz się ma u Levinasa: nawet jeśli krytykuje on autora *Bycia i czasu*, twierdząc, że *bycie-z* nigdy nie będzie *byciem-dla*, to zarówno jedno, jak i drugie zawsze ogranicza się do człowieka.

Stosunek do „zwierzęcia” prezentowany przez Heideggera (a w gruncie rzeczy, jak widzimy, to samo można powiedzieć o Levinasie) zdaniem Derridy kompromituje „jakąkolwiek [proponowaną przez niego – P.S.] dekonstrukcję ontologii” (Derrida, 2015a, s. 64)⁶. Czy jednak należy zatrzymać się na tej negatywnej konstatacji? Podążając w ślad za myślą autora *Widm Marksa*, chciałoby się raz jeszcze zapytać o ideę „absolutnej Inności” i raz jeszcze – powracając do pierwotnej intuicji, że przecież właśnie „zwierzę” jest dla człowieka *prawdziwie radykalnym* Innym – zastanowić się nad możliwością otwarcia na nie myśli etycznej od innej strony. Czy taka *radykalizacja* filozofii Levinasa w ogóle jest możliwa? Czy jest sensowna?

Pytania te pomoże rozważyć wykład wygłoszony przez Derridę w 1997 roku, wydany później w wersji książkowej pod tytułem *Zwierzę, którym więc jestem (dalej idąc śladem)*⁷ – tekst pod wieloma względami wyjątko-

⁵ Na temat „maszyny antropologicznej” zob. Agamben, 2008; Bednarek, 2008.

⁶ Por. też wywiad z Derridą przeprowadzony przez Daniela Birbauma i Andersa Olssona (2009). W podobnym kierunku zmiierzają analizy Johna D. Caputo (1993a, s. 122–126).

⁷ Tak tytuł tłumaczy Michał Koza, autor polskiego przekładu fragmentu tekstu. Niemniej, polska wersja językowa nieuchronnie „gubi” wieloznaczność oryginału – *L'Animal que donc je suis (à suivre)* – który stara się zachować tłumaczenie angielskie – *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*. Chodzi tu nie tylko o krytyczne nawiązanie do Kartezjańskiego „Myślę, więc jestem” (człowiekiem, świadomością, *res cogitans*), ale także o wyzyskanie dwuznaczności sformułowania „je suis (à suivre)”, czyli „jestem podążający za”, „jestem kroczący po śladach”, odwracającego relację między człowiekiem a zwierzęciem, sugerującego, że zwierzę jest niejako „przed” człowiekiem.

wy, a z pewnością kluczowy dla dekonstrukcyjnego namysłu nad „kwestią zwierzęcia”. Wyjątkowy jest tu już pretekst rozważań: znalezienie się – nago – pod zwierzęcym spojrzeniem. Czy zwierzę w ogóle może patrzeć? W szczególności: czy i jak może patrzeć komuś w oczy (Derrida, 2002, s. 377)? Czy będąc nagim – a więc w stanie niejako przynależnym zwierzęciu – powinienem wstydzić się jego spojrzenia? Czy powinienem wstydzić się tego, że się wstydzę? Ta, wydawać by się mogło, nieco teatralna scena nie tylko przydaje zwierzęciu możliwość spojrzenia, w tradycji metafizycznej zarezerwowaną dla człowieka, nie tylko z miejsca uruchamia perspektywę „lewinasowską” (zwierzę patrzy mi w oczy, ja także widzę jego twarz – co dzieje się w tym podwójnym związaniu?) – Derrida nie omieszkuje także przypomnieć, że w raju „choćby mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25). Przede wszystkim jednak tym, co na mnie patrzy, nie jest jakieś Zwierzę, ale konkretna, pojedyncza, nieredukowalna do żadnej ogólnej kategorii istota: mój kot, a ściślej – moja kotka (czyż różnica płci obejmuje jedynie ludzi?). To upomnienie się o indywidualność zwierzęcia stanowi jeden z głównych motywów szkicu Derridy:

[...] *ta* niezastąpiona istota, która pewnego dnia wkracza w moją przestrzeń, wkracza w miejsce, w którym może mnie napotkać, może mnie widzieć, nawet widzieć mnie nago. Nic nigdy nie odbierze mi pewności, że to, z czym mamy tu do czynienia, to niepoddająca się konceptualizacji egzystencja (Derrida, 2002, s. 378–379).

Pragnienie oddania sprawiedliwości indywidualnej zwierzęcej *egzystencji* (nie jest to niewinne określenie: jak pamiętamy, zdaniem Heideggera tylko *Dasein ek-sistuje*) każe zastanowić się nad tym, czy spojrzenie zwierzęcia jest wezwaniem do zobowiązania, czy jego twarz wiąże mnie tak jak twarz człowieka? Tego rodzaju pytania przesuwają ciężar rozważań: nie pytają już w manierze metafizycznej o *zdolność* czy *możliwość* zwierzęcia do mówienia, ale o to, co to w ogóle znaczy (odpowiedzialnie) odpowiadać, na czym w ogóle polega *responsywność*, czy i jak można odróżnić ją od zwykłej reakcji (Derrida, 2002, s. 377–378). I po czyjej stronie leży odpowiedzialność. *Zwierzę, którym więc jestem* – to nie tylko krytyczne nawiązanie do filozofii Kartezjusza, stanowiącej apogeum nowożytnego antropocentryzmu. To także, jak chciałby Derrida, sygnał, że zwierzę w pewnym sensie jest zawsze przede mną, na co wskazuje wieloznaczne dopowiedzenie nawiasowe użyte w oryginalnym tytule tekstu, który najwłaściwiej byłoby chyba

przetłumaczyć: „Zwierzę, (za) którym więc jestem (podążający)”⁸. „Jestem o tyle, o ile jestem *za* zwierzęciem”, „Jestem o tyle, o ile jestem *ze* zwierzęciem” (Derrida, 2002, s. 379). Inny jest zawsze przede mną, wkraczam na scenę już przez niego ukonstytuowaną i to jego wezwanie powołuje mnie do istnienia jako podmiot zobowiązania. Nigdy nie istnieję bez tego wezwania. Tyle uczył nas Levinas. Zwierzę-inny jest zawsze przede mną, wkraczam na scenę już przez nie ukonstytuowaną i to jego wezwanie powołuje mnie do istnienia jako podmiot zobowiązania. Bez tego wezwania istnieję w sposób niepełny. Tyle chciałby dopowiedzieć Derrida. Ale poza tym pierwiastkiem Levinasowskim nie pozwala także zapomnieć o pierwiastku Heideggerowskim:

Bycie *za*, bycie *pośród*, bycie *obok* jawiłyby się jako różne modalności bycia, w rzeczy samej *bycia-z*. Ze zwierzęciem. [...] W jakim sensie słowa „bliźni” [*prochain*] [...] powinienem mówić, że jestem blisko albo obok zwierzęcia, i że jestem (za) nim, i jaki byłby to rodzaj lub porządek bliskości? Bycie z nim w sensie bycia-blisko-niego? Bycia-pośród-niego? Bycia-za-nim? *Podążania-za-nim* w sensie polowania, tresowania czy osvajania, albo *bycia-za-nim* w sensie spuścizny czy dziedzictwa? (Derrida, 2002, s. 379–380)

„Bycie-ze-zwierzęciem” jest przecież niezbywalnym elementem faktyczności ludzkiego istnienia – to Derrida chciałby przypomnieć Heideggerowi. *Mitsein* nie może ograniczać się jedynie do ludzi. Ale w tekście Derridy dzieje się także coś więcej: zostaje uruchomiona możliwość myślenia o zwierzęciu jako o bliźnim, a nawet – w najbardziej radykalnym sensie tego słowa, przed którym wstrzymał się Levinas – jako o absolutnym Innym: „Tak, absolutnym innym, innym, które nazywane jest zwierzęciem, bardziej innym niż jakikolwiek inny” (Derrida, 2002, s. 380). Dlaczego zwierzę miałoby być absolutnym Innym? Wracamy tu do naszej wyjściowej intuicji, ale wracamy także do *Przemocy i metafizyki* – świadectwa pierwszej kontrowersji między Derridą a Levinasem – gdzie mówi się, że przeżycia Innego „nigdy nie będą mi dane w oryginale jak to wszystko, co jest *mir eigenes*, moje własne” (Derrida, 1992, s. 182), wkraczamy również na teren hermeneutyki radykalnej, dla której inność jest zawsze wyjątkiem

⁸ Takie tłumaczenie – w tekście jednak, nie w samym tytule – proponuje Michał Koza.

wymykającym się poznaniu (Caputo, 2000, s. 181). Jeśli jednak nigdy nie wiem, co i jak przeżywa Inny, to przeżycia zwierzęcia (ale jakiego zwierzęcia? „Bo zwierzęciem jest zarówno mrówka, jak lew” – Derrida, 1998, s. 10), stawiające przed imperatywem niepoddawania ich antropomorfizacji, wydają się ten problem dodatkowo radykalizować⁹. Co więcej, wracamy do *Medytacji kartezyjskich* Edmunda Husserla, gdzie to, co obce, zostało określone jako „dająca się potwierdzić dostępność czegoś, co jest niedostępne źródłowo” (Husserl, 1982, s. 169). Czyż zwierzę nie jest takim obcym, wykraczającym poza jakikolwiek horyzont *oczekiwań*, niemieszczącym się w ludzkich strukturach poznawczych, wyłamującym się z koła hermeneutycznego i załamującym każde rozumienie? Przyjdzie jeszcze do tych pytań powrócić.

Co jednak ten wyłom czyni z Levinasowską „wspólnotą braterską”, z „ideą rodzaju ludzkiego”? Jeśli zwierzę jest rzeczywiście „absolutnym Innym”, „niedostępny źródłowo” obcym, to z pewnością nie mieści się we wspólnocie określonej jako „braterska”, trudno nawet nazwać je „gościem” w sensie Levinasowskim. Nie ulega wątpliwości, że gdy Levinas mówi o twarzy i otwieranej przez nią relacji etycznej, ma na myśli (tylko) twarz człowieka. Ale spojrzenie zwierzęcia (przy czym – pamiętajmy – mówimy tu, tak jak Levinas, o *tym*, pojedynczym, konkretnym innym, nie o jakimś Zwierzęciu w ogóle) „podsuwa mi przed oczy otchłanną granicę człowieka: nieludzkie albo aludzkie, kres człowieka, to znaczy przejście graniczne” (Derrida, 2002, s. 381), które jest zawsze heterogeniczne, nielinearne, niejednoznaczne. Granica nie oddziela bowiem Człowieka od Zwierzęcia, lecz człowieka od różnorodnej, niezgłębionej masy niezliczonych, diametralnie odmiennych istot. „Nigdy nie ma się prawa, by traktować zwierzęta jako gatunki rodzaju, który nazywałoby się Zwierzęciem, zwierzęciem w ogóle” (Derrida, 2002, s. 399). Nie ma się więc prawa do tego, co przez wieki czyniła tradycja metafizyczna:

⁹ Na gruncie *animal studies* żywo toczony są spory na ten temat. Do radykalnych przeciwniczek antropomorfizmu należą np. Donna Haraway czy Jane Goodall. Ta ostatnia pisze: „nie mogłabym powiedzieć: «Fifi [szympanśca – P.S.] jest szczęśliwa», dopóki tego nie udowodnię; mogłam jednak stwierdzić: «Fifi zachowuje się w taki sposób, że gdyby była człowiekiem, powiedzielibyśmy, że jest szczęśliwa»!” (Goodall, 2010, s. 9). Zwolennikami antropomorfizmu są natomiast np. Jonathan Safran Foer (2013) czy Zbigniew Mikolejko (2015).

[...] ośmielę się powiedzieć, że nigdy, ze strony żadnego wielkiego filozofa od Platona do Heideggera bądź kogokolwiek, kto podejmuje, jako filozoficzne pytanie samo w sobie i o siebie, kwestię zwierzęcia i granicy między zwierzęciem i człowiekiem, nie dostrzegłem sprzeciwu *wobec* [...] ogólnej jednostkowości, jaką jest *zwierzę* (Derrida, 2002, s. 408).

U wszystkich filozofów (ale nie u wszystkich filozofek, „i ta różnica nie jest tu bez znaczenia”¹⁰ – Derrida, 2002, s. 382–383) ta sama maszyna antropologiczna.

Jak zatem możliwe są zobowiązania moralne między człowiekiem a zwierzęciem? Jak pamiętamy, w *Przemocy i metafizyce* Derrida bronił Husserla przed zarzutami Levinasa, twierdząc, że tylko gdy traktuje się innego jako *alter ego*, można rozwinąć z nim etyczną relację. Na takim aksjomacie nie sposób jednak oprzeć etycznej relacji z innym-zwierzęciem, które nie jest „drugim mną” czy „innym ja”. Z drugiej strony, jeśli rzeczywiście etyka poprzedza ontologię, to zanim zapytam, czy jakieś zwierzę myśli, posiada świadomość, świat czy duszę (zanim więc zadam pytanie ontologiczne), muszę traktować relację z nim w kategoriach zobowiązania, opartego na współczuciu. Muszę więc postawić inne pytanie: czy zwierzę cierpi?

To pytanie – jak twierdzi Derrida – zmienia wszystko. Nie chodzi w nim już o zdolność, władzę czy posiadanie, przeciwnie – wprowadza ono pewną *pasywność*. „Bycie zdolnym do cierpienia nie jest już władzą, jest możliwością bez władzy” (Derrida, 2002, s. 396). I jeśli „zwierzę” byłoby nazwą, do której nadawania ludzie *nadali* sobie prawo (Derrida, 2002, s. 392), jednocześnie wyraźnie podkreślając, że ono samo jest tego prawa pozbawione, to – w pewnym głębokim, może najgłębszym sensie – logocentryzm polegałby właśnie na tym wykluczeniu zwierzęcia:

Logocentryzm jest przede wszystkim tezą dotyczącą zwierzęcia, zwierzęcia pozbawionego *logosu*, pozbawionego *możności-posiada-*

¹⁰ Istnieje – zwłaszcza na gruncie *animal studies* – wiele prób konceptualizacji różnorodności świata zwierzęcego, sprzeciwiających się metafizycznej tradycji myślenia o „zwierzęciu w ogóle”, o której mówi Derrida. Do najpopularniejszych należą np. „gatunki stowarzyszone” Donny Haraway (2012) czy dokonany przez Gilles’a Deleuza i Félix’a Guattariego (2015) podział zwierząt na zedypalizowane „domowe pupile”, zwierzęta, którym przypisuje się specyficzne cechy i atrybuty, oraz zwierzęta-sfory, tworzące nieokreśloną, heterogeniczną wielość.

nia-logosu: jest to teza, pozycja, albo presupozycja utrzymywana od Arystotelesa do Heideggera, od Kartezjusza do Kanta, Levinasa i Lacana (Derrida, 2002, s. 396).

A jeśli tak, to konsekwentna krytyka logocentryzmu musi – prędzej czy później – dotrzeć do kwestii zwierzęcia. I jeśli w pracy Derridy początkiem tej krytycznej dekonstrukcji tradycyjnego dyskursu humanistycznego był *Kres człowieka*¹¹, to problem zwierzęcia byłby jednym z jej punktów dojścia, o czym sam filozof zaświadczał w wywiadzie udzielonym Małgorzacie Kowalskiej i Jerzemu Niecikowskiemu:

Problem zwierzęcia bardzo mnie interesuje. Od początku miałem podejrzliwy stosunek do dyskursów, w których poszukiwano cech swoiście ludzkich, zbyt pochopnie przeciwstawiając człowieka zwierzęciu. Cała opracowana przeze mnie strategia związana z pojęciami pisma i śladu, a także z krytyką antropocentryzmu, służyła otwarciu przestrzeni, w której można by na nowo przemyśleć istnienie zwierzęce, pismo zwierzęcia, ślad zwierzęcia, w której dałoby się na nowo wyznaczyć relacje między zwierzęciem i człowiekiem. *Dzisiaj cała moja praca zbiega się w tej problematyce* [podkr. – P.S.] (Derrida, 1998, s. 9).

Czy więc asymetryczna (w sensie Levinasowskim) relacja ze zwierzęciem jest możliwa? A może należałoby zadać pytanie od nieco innej strony: czy jeśli rzeczywiście, jak mówi nam filozofia metafizyczna, jesteśmy ponad zwierzętami, nie oznacza to konieczności wzięcia na siebie wzmożonej odpowiedzialności? Czy nie oznacza to odpowiedzi na wezwanie do zobowiązania płynące z twarzy zwierzęcia, nawet jeśli samo zwierzę (nie wiemy tego na pewno) nie potrafi „odpowiadać” (Derrida, 2002, s. 400)? Odpowiedzialność, jak uczy Levinas, jest zawsze po mojej stronie, jestem do niej zobligowany, *nie licząc* na jakiegokolwiek odwzajemnienie¹². Bernhard

¹¹ „Najpierw musiałem pokusić się o to, by zmienić – zmienić na swój sposób – teren, na którym następnie mógłbym postawić pytania dotyczące polityki, prawa, etyki, inaczej niż posługując się zespołem założeń, które budziły moje wątpliwości. Potrzebna więc była praca dekonstrukcji [...] a w szczególności dekonstrukcja pewnego tradycyjnego dyskursu o człowieku” (Derrida, 1998, s. 7).

¹² Derrida mówi: „Nie możemy oczekiwać od «zwierząt», że wejdą w umowę o charakterze prawnym, zgodnie z którą w zamian za uznanie praw miałyby pewne obowiązki. To wewnątrz tej przestrzeni filozoficzno-prawnej dokonuje się nowoczesna przemoc wobec zwierząt” (Derrida, 2015b, s. 41).

Waldenfels (2009, s. 59) mówi w tym kontekście, że „stare stwierdzenie: «Człowiek jest istotą żywą mającą mowę i rozum» można przeformułować: «Człowiek jest istotą żywą udzielającą odpowiedzi». Trzeba by przy tym na nowo przemyśleć różnicę między człowiekiem a zwierzęciem”.

Właśnie myśl Waldenfelsa chciałbym powołać teraz na świadka w owym procesie Derridy przeciw logocentryzmowi. Nie ulega bowiem wątpliwości – przyznaje to sam Derrida (2002, s. 395) – że rozważania autora *O gramatologii* cechuje w tym względzie pewien „patos”, z czego można by uczynić mu zarzut. Jednak „patyczność” zdaniem Waldenfelsa jest pewnym szczególnym doświadczeniem fenomenologicznym, wychodzącym nie od strony intencjonalnego podmiotu, ale od strony doświadczanego przezeń fenomenu: „patos oznacza, że jesteśmy *przez coś* ugodzeni, i to tak, że owo «przez co» nie jest ani ufundowane w uprzednim «czymś», ani też nie znosi go późniejsze «po co»”. Coś – coś obcego, np. zwierzę, np. moja kotka – jawi nam się zawsze, jak powiedziałby Husserl, *jako coś*, ale „nie znaczy to wcale, że *jest* ono *czymś*. *Staje się czymś*, gdy przyjmuje jakiś sens”, który sami mu nadajemy. Patos działa jednak tak, że „wyrywa z ustalonych kolein cały szereg utartych dystynkcji. Przede wszystkim dotyczy to rozróżnienia podmiotu i przedmiotu, obiektywnego zdarzenia i subiektywnego aktu” (Waldenfels, 2009, s. 40–41, 35, 41). A także – chciałoby się dodać – rozróżnienia między Człowiekiem a Zwierzęciem.

Waldenfelsowska fenomenologia obcego pomaga dostrzec, jak wysoce myśl Derridy trzyma się fenomenologicznej ścisłości. Zaświadczał o niej zresztą sam Levinas (1975, s. 94), pisząc o „cudownej ścisłości, której [Derrida – P.S.] nauczył się oczywiście w szkole fenomenologicznej”. W istocie znajdujemy się tu bardzo blisko i – jednocześnie – bardzo daleko tradycyjnego języka fenomenologicznego. Można powiedzieć, jak Cezary Woźniak (2013, s. 195), że Derrida „przenosi dyskurs fenomenologiczny z płaszczyzny deskryptywnej na preskryptywną”. I choć podobny ruch dokonuje się w myśli Levinasa czy innych fenomenologów – np. Williama Luijpena (1972) – to u żadnego z nich nie wykracza on poza relacje między-ludzkie.

Powróćmy do Waldenfelsa. To właśnie patos, np. patos zwierzęcego spojrzenia, stanowi zdaniem autora *Fenomenologii obcego* powołanie do zobowiązania: sprawia, że nie sytuuję się już w „mianowniku sprawcy”, ale w „celowniku adresata” – „*przez co*» ugodzenia zmienia się w «*na co*» odpowiadania”, i jest to proces, „który nie zaczyna się od siebie samego,

lecz gdzie indziej”, a przeto „responsywność wykracza poza wszelką intencjonalność, gdyż wkroczenie w to, co nam się przytrafia, nie wyczerpuje się w sensowności, zrozumiałości albo prawdziwości tego, co dajemy jako odpowiedź” (Waldenfels, 2009, s. 42). Nie trzeba dużo wysiłku, by zauważyć, że Bernhard Waldenfels podsuwa fenomenologiczne argumenty na rzecz motywów, które odnajdujemy w myśli Emmanuela Levinasa, Jacques’a Derridy czy Johna D. Caputo, mówiąc o „uprzedniości patosu i następcości odpowiedzi”, które rozczłonkują „homogeniczny dialog na heterogeniczny dia-log” (Waldenfels, 2009, s. 47) albo też sytuując blisko siebie „patos” i „sym-patię”. Właśnie ta bliskość każe Derridzie (2015b, s. 37) wyznaczyć: „Moja sympatia kieruje się zatem ku tym, którzy sami odczuwają sympatię, którzy czują współczującą i żywą sympatię do istot żywych”.

Jeśli jednak oddziaływanie obcości poprzedza jakąkolwiek ontologiczną tematyzację, to „obcość zwierzęca” znów radykalizowałaby interesujące nas zagadnienie. Nie każda obcość mieści się bowiem na jednakowym poziomie. Waldenfels (2002) mówi o jej trzech stopniach: codziennej, strukturalnej i – właśnie – radykalnej, przy czym radykalnie obce byłoby to, czego nie mogą antycypować żadne subiektywne oczekiwania, co nie daje się sprowadzić do własnego, co wykracza poza jakkolwiek zarysowaną „całość”.

Radykalnie obce, absolutnie Inne? Czy właśnie tu należałoby usytuować zwierzę? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, za każdym razem trzeba dokładnie określać sens słów: „radykalny”, „absolutny”, „obcy” i „inny”. „Zwierzę” byłoby radykalnie obce, ale tylko z perspektywy intencjonalnego podmiotu albo z perspektywy racjonalno-metafizycznej. Gdyby zaś spojrzeć na nie od strony tego, co afektywne czy cielesne, szczególnie od strony ciała cierpiącego, radykalizm granicy między Człowiekiem a Zwierzęciem uległby znacznemu osłabieniu. Pozwala to dostrzec hermeneutyka radykalna Caputo (1987), który – podobnie jak Derrida, a także (do pewnego stopnia) Levinas – jest orędownikiem etyki dyseminacji, skoncentrowanej nie na normach, zasadach i imperatywach, lecz na otwieraniu miejsca dla tego, co inne, na udzielaniu mu tak dużej przestrzeni, jak to tylko możliwe, etyki współczucia i współcierpienia, pragnącej oddać sprawiedliwość temu, co pojedyncze, niepowtarzalne, niezastępowalne, i – jak mówi autor *Against Ethics* – nieograniczającej się jedynie do ludzi, gdyż cierpienie dotyka w równym stopniu (innych) zwierząt. To właśnie cierpienie w znacznej

mierze dekonstruuje podmiot świadomości (Caputo, 1987, s. 277), zbliżając do siebie wszystkie istoty żywe.

W tym kontekście należy umieścić redukcję cierpiącego ciała do *flesh*, o której pisze Caputo we wspomnianej książce (1993b), będącą „redukcją antyfenomenologiczną”, odbierającą ciału intencjonalność, sprawczość, zdolność do działania, a zatem te „wyróżniki” człowieczeństwa, jakie decydować by miały o wyjątkowości człowieka w świecie zwierząt. Dlatego redukcja do *flesh* w pewnym sensie anuluje rozróżnienia międzygatunkowe:

Flesh nie jest *principium* gatunku, nie jest rodzajem naturalnym, niczym specyficznym gatunkowo, i z pewnością nie jest własnością prywatną ludzi. [...] *Flesh* jest *flesh* u istot ludzkich i nieludzkich, gdziekolwiek istnieje *zoe*. To właśnie z powodu *flesh* różnice gatunkowe ulegają stopieniu (Caputo, 1993b, s. 210).

Z tego powodu, jak czytamy w książce *Demythologizing Heidegger* (Caputo, 1993a, s. 128), „istota ludzka jest wciągnięta w niepokojące pokrewieństwo ze zwierzęciem, z inną istotą żywą (*Lebewesen*), tak że oddala się od nas istota boskości, zaś «bydlę» okazuje się znajdować niewygodnie blisko”. *Flesh* bowiem to nie tylko nasze kruche ciało, to także mięso, które zjadamy – *Fleish* – co jest „bardzo kłopotliwą sprawą dla *myślenia istotowego* czy dla filozofii transcendentalnej” (Caputo, 1993b, s. 196). Skłania to Caputo do postawienia pytania, które zasygnalizowane zostało także przez Derridę (2002, s. 416), pytania zgoła obrazoburczego: czy przykazanie „Nie zabijaj” odnosi się tylko do człowieka?

„Nie zabijaj”, mówi przykazanie. Ale to przykazanie [...] nigdy nie miało obejmować zwierząt. Zwierzęce *flesh* jest *flesh* innego (przez małe „i”), który nie jest Innym (Innym Człowiekiem). „Nie zabijaj – z wyjątkiem zwierząt”. Być może łatwiej zapamiętać to prawo, gdy sformułuje się je afirmatywnie: „Możesz zabijać wszystko – z wyjątkiem Innych Ludzi”. Przy czym dochodzi do tego mały kodycył, niebezpieczny suplement: „a czasem, gdy jest to nieuniknione, możesz zabijać Innych Ludzi” (Caputo, 1993b, s. 197).

Takie pozbawienie zwierzęcia prawa do życia ma oczywiście ważne usprawiedliwienie sakralne. Ale jednocześnie wskazuje na bliskość pomiędzy świętością (*sacrum*) a poświęceniem i ofiarą (*sacrifice*), co przywodzi na myśl jeszcze jedno *pokrewieństwo* etymologiczne: jesteśmy istotami,

które się modlą (*pray*), lecz także polują (*prey*). Ta ekonomia ofiary jest czymś w równym stopniu przynależnym tradycji antycznej, judaistycznej i chrześcijańskiej – tradycji, którą Derrida (1991, s. 113) w pewnym miejscu nazywa „karno-fallogocentryczną”, łatwą do odnalezienia zarówno u Heideggera, jak i u Levinasa, ale także w dyskursie praw człowieka, w znacznej mierze zrodzonym z implikacji myśli Kartezjusza¹³. Stąd zresztą bierze się nieufność Derridy wobec rozszerzania na zwierzęta nowoczesnego pojęcia prawa, doraźnie przynoszącego pozytywne skutki, jednak – w dłuższej perspektywie – stanowiącego „utajony lub domniemany sposób potwierdzenia pewnej interpretacji ludzkiego podmiotu, która miała okazać się dźwignią najgorszej przemocy wobec istot żywych niebędących ludźmi” (Derrida, 2015b, s. 36)¹⁴.

Rozważania Caputo uprawniają do stwierdzenia, że choć zwierzę nie jest głównym obiektem namysłu hermeneutyki radykalnej, to z pewnością stanowi „widmo” radykalnej inności, nawiedzające ją raz po raz i budzące jej nieufność wobec ograniczania zobowiązania jedynie do wspólnoty ludzkiej (zob. Caputo, 1993b, s. 5), a także skłaniające do przyznania – wbrew Heideggerowi – że zwierzęta również, każde na swój sposób, *ek-sistują* (Caputo, 1993a, s. 126–127), mają więc dostęp do świata wymagający od nas respektu i stawiający przed nami problemy natury zarówno ontologicznej, jak i etycznej.

Zwierzę jako absolutny Inny – czy to w ogóle możliwe? Z pewnością poruszamy się tu po grząskim gruncie, dotykając granicznych punktów myślenia, granicznych punktów etyki. Potraktować zwierzę jako absolutnego Innego (jakie zwierzę? wszystkie zwierzęta?) – to imperatyw niemożliwy do zrealizowania, onieśmielający swoją radykalnością. Derrida doskonale to wie

¹³ Zob. na ten temat np. Taylor 2001.

¹⁴ Stosunek do zwierząt sankcjonowany przez filozoficzną i religijną tradycję kultury zachodniej jest olbrzymim zagadnieniem, którego opracowanie znacznie przekracza ambicje tego artykułu. Jednym z problemów, jakie nieuchronnie się tu nasuwają, jest status „osoby”. Czy „osobą” może być tylko człowiek? Czy istnieją „osoby pozaludzkie”? I – przede wszystkim – czy osiągnięcie przez nie statusu „osoby” byłoby niezbędnym warunkiem możliwości etycznego traktowania zwierząt? Kwestie te podejmują np. David DeGrazia (2011) i Andrzej Elżanowski (2015).

– mówi przecież, że nie wierzy w absolutny „wegetarianizm”, i podkreśla, że „walcząc z tą przemocą [wobec zwierząt – P.S.], należy zdawać sobie sprawę z tego, że nigdy nie dotrze się do końca” (Derrida, 2015b, s. 38, 39). Ale – chciałoby się powiedzieć – właśnie aporetyczność tego imperatywu stanowi wyzwanie albo prowokację, „pro-wokację”, wezwanie, patetyczne i dotkliwe ugodzenie, którego nie sposób zignorować.

„Kwestia zwierzęca” jest bowiem, zawsze już, kwestią gościnności. Przypominają się tu słowa Anne Dufourmantelle: „Bramy piekieł otwierają się wówczas, kiedy idea gościnności ogranicza się do pytania o to, kto na nią zasługuje, a kto nie” – słowa ewokujące, niczym echo, słynne stwierdzenie Theodora W. Adorno: „Auschwitz zaczyna się wszędzie tam, gdzie ktoś patrzy na rzeźnię i myśli: to tylko zwierzęta”¹⁵. Stwierdzenie obrazoburcze, co do którego można by zgłosić mnóstwo zastrzeżeń, ale które można by jeszcze zradykalizować, zhiperbolizować, jak czyni Derrida, mówiąc o okrucieństwach przemysłowej hodowli zwierząt, która odbywa się tak

[...] jakby, zamiast wrzucać ludzi do pieców albo komór gazowych, doktorzy i genetycy zdecydowali, by za pomocą sztucznego zapładniania doprowadzić do przeludnienia i nadprodukcji pokoleń Żydów, Cyganów, homoseksualistów, tak by o wiele liczniejsi i o wiele lepiej wykarmieni mogli zostać przeznaczeni do tego samego piekła o wciąż rosnących rozmiarach (Derrida, 2002, s. 395).

Czym jest ta dekonstrukcyjna „pro-wokacja”? Jest tym, czym sama dekonstrukcja – inwencją, która „powinna wyprodukować rozregulujące instrumentarium, otworzyć przestrzeń perturbacji lub zakłóceń dla wszelkiego, dającego się jej przypisać, statusu”, która „polegałaby [...] na «umiejętności» powiedzenia «przyjdź» i odpowiedzi na «przyjdź» tego, co inne. Czy to w ogóle się zdarza? Nigdy nie wiadomo tego na pewno” (Derrida, 1998, s. 87, 98).

Czy więc odkrywanie zwierzęcości byłoby „odkrywaniem innego”, ergo „odkrywaniem niemożliwego” (Derrida, 1998, s. 104)? Doświadczeniem aporii, które „prowokuje do myślenia samą możliwość tego, co

¹⁵ Ale czy chodzi tu tylko o rzeźnię? Czym – wobec tego – byłoby zamykanie zwierząt w klatkach, akwariach, terrariach, boksach, cyrkach? John Berger (1999, s. 38): „Wszystkie miejsca wymuszonej marginalizacji – getta, dzielnice slumsów, więzienia, domy dla obłąkanych, obozy koncentracyjne – mają coś wspólnego z ogrodami zoologicznymi”.

pozostaje jeszcze niemyślane lub nie do pomyślenia, lub też niemożliwe” (Derrida, 1988, s. 130, za: Markowski, 1997, s. 181)? Wynajdywaniem – jak mówi Waldenfels (2009, s. 64) – tego, co odpowiadamy, ale nie tego, *na co* odpowiadamy?

Absolutna inność zwierzęcia byłaby marzeniem o „absolutnej gościnności” (Derrida, 2002, s. 405)¹⁶, marzeniem o imieniu przyjaciela, „które jest imieniem już nie tylko bliźniego (*prochain*), a być może nie tylko człowieka” (Derrida, 2001, s. 52), o „nie-możliwym” doświadczeniu obcości. Można by powiedzieć, że właśnie w zetknięciu z tą nie/możliwością zwykła hermeneutyka nie wystarcza, że potrzeba tu hermeneutyki radykalnej, dla której stanowi ona najwyższe z wyzwń. I jeśli naprawdę jest ona niemożliwością, to – naprawdę – „trzeba iść tam, dokąd iść nie można”:

Niemożliwe nie jest prostym logicznym przeciwieństwem możliwego, ale ekstremalną nadzieją poza nadzieją, nadzieją przeciw nadziei, wiarą w to, czego nie możemy sobie wyobrazić ani przewidzieć, w *absolutnego innego*, poza jakimkolwiek horyzontem oczekiwań (Caputo, 2000, s. 263).

Nie znajdujemy się tu już na *terytorium* dyskursu filozoficznego. Wkraczamy w przestrzeń myślenia poetyckiego (Derrida, 2002, s. 382–384), w ziemię niczyją (w niczym *posiadaniu*), w etykę poetycką (Caputo, 1993, s. 23).

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). Otwarte (fragmenty). Tłum. P. Mościcki. *Krytyka Polityczna*, 1, 124–138.
- Bednarek, J. (2008). Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu. *Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne*. Pobrane z: <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article435>.
- Berger, J. (1999). Po cóż patrzeć na zwierzęta? W: J. Berger, *O patrzeniu* (s. 5–39). Tłum. S. Sikora. Warszawa: Aletheia.
- Bielik-Robson, A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Universitas.

¹⁶ Por. też Derrida 2004.

- Caputo, J.D. (1993b). *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1993a). *Demythologizing Heidegger*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2000). *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1987). *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Cavalieri, P. (2011). Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie. W: P. Singer (red.), *W obronie zwierząt* (s. 84–104). Tłum. M. Betley. Warszawa: Czarna Owca.
- DeGrazia, D. (2011). O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens. W: P. Singer (red.), *W obronie zwierząt* (s. 63–83). Tłum. M. Betley. Warszawa: Czarna Owca.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Tłum. J. Bednarek. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Derrida, J. (2009). An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion. *E-Flux, 1*. Pobrane z: <http://www.e-flux.com/journal/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion>.
- Derrida, J. (1991). „Eating Well”, Or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. W: E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject* (s. 96–119). New York–London: Routledge.
- Derrida, J. (2004). Gościnność nieskończona. Tłum. P. Mościcki. *Przegląd Filozoficzno-Literacki, 3*, 257–261.
- Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1998). O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żalobie. Z Jacques’em Derridą rozmawiają Małgorzata Kowalska i Jerzy Niecikowski. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, 1*, 5–15.
- Derrida, J. (2015a). *O duchu. Heidegger i pytanie*. Tłum. B. Brzezicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2001). Polityka przyjaźni. Tłum. T. Zarębski. *Odra, 7–8*, 46–52.
- Derrida, J. (1992). Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa. W: J. Derrida, *Pismo filozofii* (s. 161–224). Tłum. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse.

- Derrida, J. (2015b). Przemoc wobec zwierząt. Jacques Derrida w rozmowie z Élisabeth Roudinesco. *Znak*, 720, 34–43.
- Derrida, J. (1998). Psyche. Odkrywanie innego. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 81–107). Tłum. M.P. Markowski. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Derrida, J. (2002). The Animal That Therefore I Am (More to Follow). *Critical Inquiry*, 28 (2), 369–418.
- Elżanowski, A. (2015). O podmiotach osobowych i nieosobowych. *Znak*, 720, 14–18.
- Foer, J.S. (2013). *Zjadanie zwierząt*. Tłum. D. Dymińska. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Goodall, J. (2010). *Przedmowa*. W: M. Bekoff, *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt* (s. 7–12). Tłum. M. Stasińska-Buczak. Kraków: Znak.
- Haraway, D. (2012). Manifest gatunków stowarzyszonych. W: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów* (s. 241–260). Tłum. J. Bednarek. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Heidegger, M. (2010). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000a). *Co zwie się myśleniem?* Tłum. J. Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000b). *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa: KR.
- Husserl, E. (1982). *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: PWN.
- Levinas, E. (1975). Zupełnie inaczej. Tłum. S. Cichowicz, J. Skoczylas. *Teksty*, 3, 93–101.
- Levinas, E. (1991). Pies albo prawo naturalne. W: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie* (s. 160–162). Tłum. A. Kuryś. Gdynia: Atext.
- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Aletheia.

- Llewelyn, J. (1991). Am I Obsessed by Bobby? Humanism of the Other Animal. W: R. Bernasconi, S. Critchley (eds.), *Re-reading Levinas* (s. 234–245). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Luijpen, W. (1972). *Fenomenologia egzystencjalna*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Pax.
- Markowski, M.P. (1997). *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz: Homini.
- Mikołajko, Z. (2015). Ty jesteś tym. Ze Zbigniewem Mikołajką rozmawia Justyna Siemienowicz. *Znak*, 720, 6–13.
- O’Connor, N. (1991). Who Suffers? W: R. Bernasconi, S. Critchley (eds.), *Re-reading Levinas* (s. 229–233). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Taylor, Ch. (2001). Oderwany rozum Kartezjusza. W: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (s. 269–296). Tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waldenfels, B. (2002). *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels, B. (2009). *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Woźniak, C. (2013). *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ANIMAL AS “ABSOLUTE OTHER” – OPENING IM/POSSIBILITY

Summary

The starting point for consideration is to put the Emmanuel Levinas’s philosophy into question whether the status of “absolute Otherness” may also belong to the Other *other* than man. On the basis of the thought of Levinas it receives a negative response and it is because of his involvement in the so-called anthropological machine (which he shares with Martin Heidegger and some other critics of metaphysics). But it is, however, possible to open the (broadly defined) phenomenological ethical thought drew on the achievements of Levinas to the question of the animal. This attempt might be centered around the proposals of Jacques Derrida, the author of the essay *The Animal That Therefore I Am (More To Follow)*, where he spoke about the singularity of each animal, the problematic status of border between man and animal,

and the being-with animals as a full-fledged modality of being. This is a provocative thought which asks us about our attitude to such issues as “responsibility” and “responsiveness”, “carno-phallogocentrism”, or the status of non-human animals. Derrida’s thought is here very close to some kind of phenomenological language, but it is rather the phenomenology of the otherness than the phenomenology of intentional subject. The same phenomenology that we find in Bernhard Waldenfels’s or John D. Caputo’s writing.

DOMINIKA GRUNKOWSKA*

JAK CZYTAĆ/PISAĆ HISTORIĘ? WOBEC SZTUKI, LITERATURY I PRZEŻYCIA

Słowa kluczowe: Ankersmit, White, LaCapra, historiografia, pamięć
Keywords: Ankersmit, White, LaCapra, historiography, memory

Celem tego tekstu będzie przedstawienie najistotniejszych kwestii w myśli Franka Ankersmita, Haydena White’a i Dominica LaCapry dotyczących historiografii. Postaram się pokrótce przedstawić kwestię powinowactw pisarstwa historycznego z literaturą i sztuką, a także rolę pamięci. Ostatnią część niniejszego tekstu poświęcę mikrohistoriom i ich związkom z postmodernistycznym namysłem nad zagadnieniem badania i przedstawiania historii.

Między historią a sztuką

Mianem pisarstwa historycznego White określa narrację o przeszłości dostępną dzięki imaginacyjnej hipotetyzacji (White, 2008/2009a, s. 16–18).

* Dominika Gruntkowska – doktorantka literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Pisze pracę o sposobach istnienia sacrum w czarnym romantyzmie. Zajmuje się historią literatury, głównie XIX wieku i staropolskiej. Stara się łączyć namysł nad literaturą z dociekaniem filozoficznymi.

Address for correspondence: d.grunkowska@gmail.com.

Zdaniem White'a historia dostępna jest nam jedynie poprzez język; nie mając do niej bezpośredniego dostępu, możemy doświadczać jej tylko w sposób zapośredniczony, a więc jako rodzaj dyskursu. Ujęcie narracyjne pozwala z jednej strony na przedstawienie samej historii, a z drugiej – umożliwia odbiorcy zapoznanie się z nią (Domańska, 2000, s. 22–23). Jak zauważa White, historia rozumiana jako czas przeszły jest tym, co się wydarzyło w okresie, do którego nie mamy bezpośredniego dostępu; ujawniać się nam może zaledwie poprzez dostęp do źródeł pisanych, takich jak kroniki, roczniki, wszelkiego rodzaju dawne urzędowe dokumenty, w rodzaju indeksów i spisów, a także poprzez dokumenty życia prywatnego, takie jak listy czy dzienniki. Innego rodzaju źródłem niż źródła pisane są wszelkiego rodzaju artefakty życia codziennego; na podstawie materialnych śladów przeszłości historyk może odtwarzać dawne dzieje. Sama jednak znajomość tychże kwestii nie jest kluczowa dla zrozumienia przeszłości; aby umożliwić jej poznanie, konieczne jest wytworzenie spójnej językowej kreacji. To dopiero dzięki niej prawdopodobny staje się ogląd przeszłości ze względu na jej dyskursywny charakter.

White narrację rozumie nie tylko jako zwartą wypowiedź, cechującą się spójnością wewnętrzną, możliwością występowania partii opisowych czy obecnością narratora (w tym przypadku badacza), zazwyczaj w historiografii trzecioosobowego, który zarówno przedstawia wydarzenia, a co za tym idzie, dokonuje ich subiektywnego wyboru, jak i analizy. Do aspektu konstrukcji wydarzenia i samej problematyczności tej kategorii wróć jeszcze w dalszych częściach artykułu. W samym założeniu narracyjności White widzi także konieczność skończoności, wyciągnięcia wniosków i podsumowania całego opowiadania. Kronika nie może więc odpowiadać narracyjnemu wzorcowi w pisarstwie historycznym, postulowanemu przez White'a. Jak zauważa badacz, kronika ze swej natury kończy się w pewnym momencie, który może być spowodowany różnego rodzaju czynnikami, takimi jak celowo wybrany moment zakończenia przez kronikarza jego pracy twórczej lub niemożność kontynuowania kroniki z przyczyn obiektywnych, takich jak chociażby śmierć autora. Kronikarz nie może także w większości przypadków dokonać oceny i konkluzji opisywanych zjawisk ze względu na brak czasowej perspektywy wobec nich (White, 2000a, s. 141–142). Myślę, że można tutaj dodać na marginesie myśli White'a, że kroniki ze względu na ich zazwyczaj polityczny charakter pełnić mogą dla badacza historii funkcje źródła. Stanowią niezmiernie ciekawy materiał badawczy, pozwalający

często nie tyle poznać przeszłe wydarzenia, ile przede wszystkim dają nam możliwość zapoznania się z mentalnością właściwą ich czasom, sposobami funkcjonowania ówczesnej władzy i wytwarzania przez nią dyskursów jej służących. Tego rodzaju dokumenty otwierają perspektywy także na odkrycie sposobu wytwarzania dyskursów mitologizujących oraz znaczących kodów kulturowych, które niejednokrotnie okazują się żywotne jeszcze wieśset lat po ich powstaniu. Z kolei rocznik jedynie przedstawia kolejno ważne w danym czasie zdarzenia, ale nie wytwarza żadnej formy narracyjnej (White, 2000a, s. 141–142).

Historyk nie zajmuje się badaniem zjawisk, wydarzeń z przeszłości, ale przede wszystkim dokonuje ich interpretacji na podstawie znajomości źródeł. Określenie sposobu działania badacza historii jako interpretacji niesie ze sobą także kwestię samego podejścia do zajmującej go materii. Fakty historyczne w myśli White'a nie są czymś oczywistym, danym nam niejako naturalnie, poprzez sam bieg dziejów, ale konstruktem, który wytwarza historyk poprzez opis (Domańska, 2000, s. 24–25). Proces narracji (opowiadania) w procesie pisarstwa historycznego przechodzi w narratywizację, która jest sposobem nadawania kształtu opowieści, organizowania jej w typowym schemacie narracyjnym, układającym się w strukturę (White, 2005/2009, s. 121–122). Głównymi jej wyznacznikami są wstęp i określenie zarysu tematu, początkowe hipotezy, bądź też zawiązanie opowieści poprzez wprowadzenie czytelnika w świat przedstawiony. Kolejnym elementem układu narracyjnego jest rozwinięcie, niosące w przypadku dzieła o charakterze zarówno naukowym, jak i historycznym analizę opisywanych zdarzeń, a także ich interpretację. Kolejnym i zarazem ostatnim elementem jest zakończenie, które najczęściej podejmuje tak ważne dla White'a konkluzje i wnioski dotyczące analizy i interpretacji opisywanej materii.

Ten sposób podejścia do pisarstwa historycznego ukazuje swoje powinowactwa z literaturą. White zauważa, że stosowanie środków narracyjnych właściwych literaturze jest nieodzowne także dla historyka. Techniki narracyjne tworzą fakty i organizują interpretację tekstu historiograficznego, a także biorą udział w wytwarzaniu dyskursu. Jak zauważa teoretyk historii, zarówno w badaniu, jak i w odbiorze historii nie ma możliwości wyjścia poza język, który zawsze jest znaczący (White, 1976/2009, s. 93–105). Ujęcie przez White'a związku pomiędzy pisarstwem historycznym a literaturą niesie za sobą określone konsekwencje odnośnie do sposobu ujęcia samych własności tegoż. Podstawowym kryterium, za którego pomocą zwykle

się rozróżnić pisarstwo historyczne od ściśle literackiego, była kategoria fikcyjności¹. Fakt historyczny zwykle się uważać za przeciwieństwo fikcji literackiej (White, 2007/2009, s. 245). Jednakże sam White daleki jest od ujęcia kategorii fikcyjności jako przynależnej jedynie utworom o charakterze wyłącznie literackim. White, odnajdując punkty wspólne pisarstwu historycznemu i literaturze, ukazuje konsekwencje, jakie płyną z tej refleksji dla historii nie tylko w aspekcie jej tworzenia, ale także jej odbioru. Narracje historyczne uważa White za twory werbalnej fikcji, których treść jest na równi rezultatem odkrycia i inwencji, a sama forma ma więcej wspólnego z ich odpowiednikami w literaturze niż w naukach ścisłych (White, 2000b, s. 79–80).

Pisarstwo historyczne jest dla White'a powiązane z literaturą, a przez to operuje środkami dla niej typowymi. Z całą pewnością właściwa dla wypowiedzi literackiej jest kreacja świata przedstawionego. Mamy więc do czynienia z konstrukcją dwójakiego stopnia: z jednej strony z konstruowaniem przedmiotu opisu, a z drugiej z formowaniem refleksji o przedmiocie opisu (White, 2005/2009, s. 111). Przyjęcie perspektywy literackiej i mechanizmu fikcjonalizacji uruchamia także inną ważną kwestię. Historyk nie tylko interpretuje dostępne mu źródła i poprzez wytwarzanie opowieści nadaje im znaczenia (White, 2000b, s. 82–85), ale także łącząc znane mu elementy, trafia na obszary okryte mrokiem niewiedzy, „białe plamy”, które musi wypełnić własną wyobraźnią, zasadzającą się na odczuciu prawdopodobieństwa, podyktowanym zazwyczaj paradygmatami myślowymi, dominującymi w okresie, w którym żyje i tworzy dany badacz. W ten sposób dochodzi do konstruowania obrazu historycznego na podobieństwo kreacji świata przedstawionego w utworze literackim. Umysłowość naukowca i jego światopogląd odgrywają niejednokrotnie niepoślednią rolę w kreacji historycznej rzeczywistości, jaką wytwarza.

White dostrzegał także szersze niż jedynie fabularyzacja i narratywizacja związki pomiędzy historiografią a literaturą. Mam tu na myśli, chyba najbardziej znaną w spuściźnie teoretycznej tego filozofa, teorię tropologii. Idea ta nie jest oryginalnym pomysłem White'a, ale przejęta została przez niego z myśli Vica, wyrażonej w *Nauce nowej*, gdzie w czterech podstawo-

¹ Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że White, używając pojęcia literatury, ma na myśli beletrystkę opierającą się na fikcyjności przedstawianej fabuły. Nie poświęca uwagi gatunkom literackim sytuującym się na pograniczu, czyli np. reportażowi.

wych tropach retorycznych i przejściach pomiędzy nimi upatrywał zasadę rządzącą fazami historycznymi. Filozof dostrzegał wzajemny związek pomiędzy zmieniającą się rzeczywistością a językiem, który ma ją opisywać. Analogia ta ustanawia określone podobieństwa rodzajowe zachodzące pomiędzy rozwojem społeczeństw a tropologicznymi transformacjami mowy. Kolejno następującymi po sobie tropami są: metafora, metonimia, synechdocha i ironia, po której następuje nawrót (White, 2000c, s. 256).

Sposób opisu w historiografii zależny jest od stopnia rozwoju społeczeństwa, a także od fazy dziejowej, w której powstaje. Na tym etapie analizy myśli White'a widać, jak wielopiętrową konstrukcją jest jego teoria historiografii. Od interpretacji dostępnych źródeł historyk przechodzi do ich selekcji i systematyzacji, następnie poprzez włączenie w proces narratywizacji nadaje im strukturę fabularną, poprzez którą wprowadza elementy fikcyjności, pozwalające na wytworzenie spójnego toku wywodu, a także ukrycie fragmentarycznej jedynie, a nie całościowej znajomości opisywanych dziejów (White, 2000a, s. 142). Poprzez wpisanie w fabułę dokonuje się także nadawanie znaczeń wydarzeniom oraz ich interpretacja. Tropiczna, przejęta od Vica, analiza określa wiodący aspekt w sposobie narracji. Sam jednak sposób nie określa ostatecznie kształtu fabuły. Zgodnie z zasadą odpowiedniości na podstawie treści historiograf dobiera także typ fabuły odpowiedni dla opisywanych dziejów. Typy fabuły, jakie można znaleźć najczęściej, to typ tragiczny, komiczny i satyryczny. W ten sposób dochodzi do fabularyzacji zdarzeń jako opowiadania danego typu, a wartości i znaczenia implikowane są na skutek wyboru określonej formy fabularyzacji (White, 1998/2009, s. 177–179).

Fabularyzowane piarstwo historyczne nie tylko umożliwia formowanie ocen moralnych (White, 2000a, s. 165) i wytwarzanie określonego spojrzenia na dane zagadnienia historyczne, ale także pozwala na ujawnienie znajdujących się w pamięci, tak społecznej, jak i piszącego, wzorców archetypicznych i struktur mitycznych. Teksty historiograficzne są ze swej natury hybrydami, owocami związku między historią a poezją (White, 2000b, s. 82). Wszelkie piarstwo historyczne nie stanowi w istocie wytwarzania nowych fabuł, ale jest jedynie wplataniem coraz to nowych opowieści w znane struktury pojęciowe. Rozumowanie to prowadzi do konkluzji, że tekst historiograficzny możemy rozpatrywać nie tylko pod kątem kryterium prawdy, ale i realizacji konkretnych dyskursów.

W myśli White'a ujawniają się inspiracje postmodernistyczne, takie jak ujęcie kultury jako tekstu, który można badać za pomocą narzędzi właściwych analizom literaturoznawczym, a także związków formalnych współczesnego pisarstwa historycznego z powieścią modernistyczną (White, 1999/2009, s. 72–77). White zauważa jednak słabą stronę postmodernistycznego myślenia w sprzeciwie niektórych jego adeptów wobec uznania istnienia fabuły w historii, co wiąże się ze zmierzchem myślenia teleologicznego i schyłkiem wielkich metanarracji (White 2008/2009b, s. 269–270). Teoretyk historii wydaje się twierdzić, że próby usunięcia myślenia mitycznego z historii są z góry skazane na porażkę, a sama obecność mitu i refleksja nad nim jest cechą immanentną ludzkiego umysłu, a tym samym i kultury. Pierwiastek teleologiczny i myślenie mityczne wypierane przez dyskurs postmodernistyczny, może więc jedynie wracać jako wyparte i nieustannie na nowo lokować się w pisarstwie historycznym.

White chce traktować historię jako sztukę, a nie naukę w znaczeniu, w jakim odnosi się ona do nauk empirycznych. Historię łączy ze sztuką przede wszystkim kwestia możliwości wyboru stylu przedstawienia, a także pewnej dowolności w stosunku do kategorii prawdy. Styl pisarstwa historycznego, podobnie jak każdego innego dzieła z zakresu literatury czy innej szeroko pojętej sztuki, implikuje odbiór przekazywanych przez nią treści (White, 2000d, s. 64–68). Takie podejście do historiografii nie skłania jednak badacza do porzucenia roszczeń wobec zadań historiografii. Ideał upatruje on w pisarstwie historycznym tzw. okresu złotego wieku, czyli w historiografii doby romantyzmu. Wówczas prace poświęcone historii pozwalały na umiejscowienie ludzkiej samoświadomości w perspektywie historycznej, a także cechowały się nadawaniem znaczenia i porządku chaosowi zdarzeń (White, 2000d, s. 72–73). Historiografia ma więc pomóc odbiorcy i badaczowi odnieść się do własnej terażniejszości, a także programować zmiany (White, 2000d, s. 74–76).

Ankersmit polemizuje z Whitem, postulując konieczność rozróżnienia pomiędzy pracą historyka, polegającą na badaniu źródeł i ustalaniu faktów historycznych, a samym pisarstwem historycznym. Zdaniem Ankersmita problemem pisarstwa historycznego nie jest problem narratywizacji, ale problem reprezentacji. Odrzuca ona zarówno White'owską koncepcję konstrukcji faktów, jak i poprzedzoną procesem narratywizacji ocenę w kategoriach moralnych. Ankersmit zauważa, że opis rzeczywistości historycznej nigdy nie jest opisem tego, co faktycznie się wydarzyło, z tego też powodu posia-

dając dostęp jedynie do opisu, nie możemy sobie pozwolić na formowanie ocen moralnych. Z kolei sam problem oceny tekstu historiograficznego nie może być oparty na kryterium prawdy i etyki, lecz jedynie na kryterium estetycznym. Nie możemy więc na podstawie opisu danych zjawisk formować zdań rozstrzyganych w kategoriach prawdziwości lub fałszywości. Ankersmit, pisząc o reprezentacji w historiografii, ma na myśli przede wszystkim to, że gdy przenosi się ten problem na pole estetyki i sztuki, pojawiają się określone konsekwencje dla sposobu potraktowania dociekań historycznych. Przede wszystkim badacz, dokonując wyboru najtrafniejszego sposobu reprezentacji, dokonuje jednocześnie interpretacji źródeł, co prowadzi do tego, że odbiorca nie jest w stanie rozróżnić na poziomie percepcji tego, co jest faktem (Ankersmit neguje konstrukcyjność faktów, którą podnosił White), a co jedynie interpretacją. W przypadku reprezentacji mamy więc do czynienia z wytworzeniem spójnej metafory, ujmującej przedstawiane zjawiska w sposób koherentny (Ankersmit, 2004a, s. 33–44).

Kolejnym istotnym aspektem w polemice Ankersmita z White'em jest to, że w narracji historiograficznej nie mamy sposobności ustalenia prostego odniesienia, tak jak w przypadku zdania, które referuje rzeczywistość i daje możliwość określenia, który człon odnosi się bezpośrednio do niej (Ankersmit, 2004b, s. 86). Ankersmit zauważa, że w opisie sytuacji historycznej mamy do czynienia z dwoma poziomami. Poziom wyboru sposobu przedstawienia określa to, co znajdziemy na poziomie tego, co przedstawione, czyli samej rzeczywistości. W ten sposób podważone zostaje przekonanie, żywe wśród wielu myślicieli ukształtowanych przez przyjęcie konsekwencji zwrotu lingwistycznego, że wystarczy badać dokładnie język, dokonać jego dekonstrukcji, aby dojść do ukrytych znaczeń i odkryć samo jądro dyskursu, a przez to ujawnić to, co ukryte. Ankersmit obala taką możliwość, uważa, że już samo wytwarzanie reprezentacji sprawia możliwość jedynie jej oglądu, powoduje, że nie jesteśmy w stanie zbliżyć się do przedmiotu reprezentowanego. Odbiorcy dostępna jest jedynie reprezentacja. Język wytwarza ramy, dzięki którym umożliwia ogląd opisywanej rzeczywistości historycznej, jednakże sam ogląd nie jest poznaniem prawdy o ówczesnym świecie, lecz jedynie wejściem w obręb językowej kreacji (Ankersmit, 2004b, s. 80–95).

White twierdził, że zarówno kreacja, jak i badanie świata przedstawionego w pisarstwie historycznym może być dokonywane za pomocą narzędzi badawczych właściwych dla retoryki i literaturoznawstwa. Ankersmit

podważa jego tezę, uznając, że literaturoznawstwo i nauki historyczne są czymś zupełnie innym i nieprzystającym do siebie, posiadają zupełnie inny przedmiot i narzędzia badań. Kluczową sprawą jest przede wszystkim fakt, że literaturoznawstwo i historia mają zupełnie różne punkty odniesienia. Badania historyczne zajmują się przeszłością, która istniała realnie, przedstawienie językowe dawnych dziejów odnosi się więc do rzeczywistości pozajęzykowej. Inaczej rzecz ma się z literaturą, która jest sama w sobie konstruktem językowym, analizowanym przez badacza za pomocą języka. Prowadzi to do konkluzji, że badacz literatury nie zajmuje się tym, co istnieje w sposób realny, brak mu sztywnego punktu odniesienia. Ankersmit nie neguje jednak w całości użyteczności aparatu literaturoznawczego i teoretycznoliterackiego dla badania tekstów historiograficznych. Uznaje, że wyspecjalizowane narzędzia z tychże dziedzin pozwalają na analizę tekstu i odkrywanie znaczeń w nim ukrytych i naddanych wobec samego przedstawienia rzeczywistości historycznej. Umiejętność doszukiwania się w tekście znaczeń, które zostały, celowo lub nie, dodane przez autora, jest jednak niezmiernie ważna, pozwala bowiem na oddzielenie materii faktograficznej od ocen moralnych czy politycznych, a także na uchwycenie implikowanych schematów myślowych. Znajomość form i sposobu ujmowania dziejów nie mówi nam jednak nic, jak chciałby White, o samych dziejach. Informuje nas ona jedynie o sposobach ich przedstawiania (Ankersmit, 2004b, s. 117–129). W ten sposób dochodzimy do kolejnej różnicy pomiędzy myślą White'a a Ankersmita. O ile pierwszy z nich podkreślał tekstowy charakter badań historycznych i nie stawiał ostrego rozróżnienia między procesem badania a późniejszym piarstwem historycznym, to Ankersmit odrzuca postmodernistyczne przekonanie o nieistnieniu niczego oprócz tekstu. Uważa, że odrzucając wiarę w możliwość wyjścia poza tekst i zbadania jej związków z rzeczywistością, postmodernizm przyczynia się do kryzysu zjawiska reprezentacji (Ankersmit, 2004c, 205–206).

Ankersmit stwierdza, że trudno jest w jasny i jednoznaczny sposób powiedzieć, czym jest reprezentacja. O wiele łatwiej jest podać, czym reprezentacja nie jest. Jednakże na podstawie wywodów Ankersmita można dokonać systematyzacji pewnych kwestii i pokusić się o pewną ogólną charakterystykę. Przedmiot poprzez swoje przedstawienie, dokonane w sposób świadomy i celowy przez twórcę, nabywa swoją reprezentację, czyli wyobrażenie twórcy o danym przedmiocie, przekazane na nośniku dostępnym odbiorcom, a nie jedynie samemu wytwórcy. Nośnikiem tym

może być zarówno język, jak i dowolny materiał fizyczny w przypadku sztuk wizualnych. Niejednokrotnie dochodzi do konwencjonalizacji reprezentacji w obrębie danego tematu lub przedmiotu. Reprezentacje ulegają wtedy przekształceniu w określone struktury epistemologiczne. Reprezentacje są nie samą wiedzą, ale nośnikami wiedzy, niosą w sobie nie tylko wiedzę o przedmiocie, który reprezentują, ale także znaczenia naddane, związane z implikowanymi wartościami i cechami łączącymi je z określonym sposobem reprezentacji. Głównym zadaniem reprezentacji jest „wiązać rzecz z rzeczą”, poprzez nieobecność rzeczy reprezentowanej jej reprezentacja ma ją zastępować, być jej substytutem. Historia, jako coś, co jest nieobecne w teraźniejszości, może zaistnieć w niej dzięki tekstom historiograficznym lub dziełom sztuki przedstawiającym przeszłość. Reprezentacja jednak, zarówno tekstowa, jak i artystyczna, nie jest dokładnym oddaniem przeszłości. Zarówno tekst, jak i obraz lub rzeźba nie ukazują nam przedstawionych przedmiotów lub zdarzeń w sposób dokładny i niezapośredniczony, nie są kopiami rzeczywistości. Reprezentacje przedstawiają nam przeszłość, ale nie tę istniejącą kiedyś realnie, ale widzianą oczami badacza lub artysty. Ci, którzy tworzą reprezentacje, nadają im wartości naddane, interpretują dane przedmioty i wydarzenia poprzez siebie, swój światopogląd, a wreszcie paradygmaty i założenia metodologiczne, w ramach których tworzą (Ankersmit, 2004d, s. 177–186). Reprezentacja należy do kategorii estetyki i zdaniem Ankersmita jedynie w ten sposób może być czytana i rozpatrywana. Kluczową dla niej cechą jest to, że jak każde dzieło sztuki nie tylko przedstawia przedmiot, ale i jednocześnie go interpretuje. Stanowi pewien jednostkowy ogląd, sposób widzenia danej rzeczy zaproponowany przez twórcę, a jednocześnie związany z ogólnymi tendencjami panującymi w czasie powstania dzieła (Ankersmit, 2004e, s. 145–162; Ankersmit, 2004d, s. 177–191; Ankersmit, 2004c, s. 205–211). Ankersmit odnajduje szansę na autentyczną wiedzę o przeszłości w doświadczeniu historycznym. Uważa je za chwilę niezapośredniczonego poznania, kiedy to historia objawia się w sposób autentyczny. Dzięki doświadczeniu można obcować bezpośrednio z dawnymi zdarzeniami, odczuwać je i rozumieć pomimo dystansu czasowego. Teoretyk historii stwierdza, że doświadczenie historyczne może zaistnieć dzięki często banalnym czynnikom, które uaktywniają doświadczenie; mogą nimi być przedmioty, takie jak stary sztych, dawna pieśń czy budynek, który od lat pozostaje niezmienny. Doświadczenie to chwila bezpośredniego, autentycznego, oszołamiającego obcowania

z przeszłością, wrażenie prawdziwej i całkowitej łączności. Przeżycie to wykracza poza typowe koncepcje przedstawiania historycznego i nie musi być z nim zbieżne, może być za to impulsem do oddania doświadczenia. Ankersmit jako przykład doświadczenia i jego oddania przedstawia *Jesień średniowiecza* Jonathana Huizingi, który podczas zwiedzania wystawy van Eycka w 1902 roku przeżył moment autentycznego obcowania z historią, stanowiący impuls do napisania jego sztandarowego dzieła (Ankersmit, 2004c, s. 211–216). Doświadczenie historyczne jest dla badacza kategorią po-postmodernistyczną; kategoria ta może zostać osiągnięta, gdy „stale i nieugięci będziemy de-transcendentalizowali zarówno modernizm, jak i postmodernizm”. Warunkiem osiągnięcia tego celu jest przyjęcie estetyki za punkt wyjścia refleksji naszego stosunku do świata, a także uświadomienie sobie, że doświadczenie stanowi najbardziej odpowiednią kategorię wobec współczesnych filozoficznych wyzwań (Ankersmit, 2004c, s. 220). Język użyty do opisu doświadczenia mieści się w kategoriach estetycznych, dlatego teoretyk samo doświadczenie lokuje w obszarze estetyki (Ankersmit, 2004f, s. 246). Doświadczenie historyczne łączy się z kategorią wzniosłości, która pozostaje niezależna od kryteriów prawdy i fałszu. Kolejną istotną cechą jest niemożność jego pełnego wysłowienia, wzniosłość oferowana poprzez język i brak możliwości wyjścia poza niego (Ankersmit, 2004g, s. 305–317).

Pamięć, doświadczenie, zapomnienie

Kategoria doświadczenia najczęściej nie odnosi się do wydarzeń przeszłych, ale współczesnych jednostce. W historiografii doby postmodernizmu niezwykle istotna jest kwestia doświadczenia i pamięci jednostki, która przeżywa współczesne sobie wydarzenia i zachowuje wiedzę o nich. Zwrócenie uwagi na te kwestie staje się nowym sposobem ujęcia historii, która dzięki nim może uwolnić się z rygorów podyktowanych przez akademickich historyków. Potraktowanie kwestii pamięci jako naczelnej kategorii w dzisiejszych badaniach historycznych pozwala na dopuszczenie do głosu wszystkich tych, którzy pamiętają, a więc także przedstawiciele grup wykluczonych, których głos nie był do tej pory słyszalny w historiografii (LaCapra, 2009, s. 88–90).

Wraz z przyznaniem pamięci i doświadczeniu centralnej roli w historiografii pojawiają się problemy z tym związane. Pamięć ludzka ma skłonność

do zapominania tego, co dla niej niewygodne, wypierania traumatycznych przeżyć, tworzenia wspomnień zastępczych, możliwych do akceptacji, a także wytwarzania mitów czy też wpisywania w ich obręb pamiętanych wydarzeń i dostosowywania tychże do znanych fabuł (White, 2000d, s. 58–59). Pomimo jednak wszystkich tych problemów, jakie niesie za sobą nowe podejście do historii, większość badaczy wydaje się zgodna, że jest ono nieodzowne w obecnych czasach. Założenie kluczowej roli prywatnej pamięci i jednostkowego świadectwa nie jest jednak jedynym możliwym spojrzeniem na problematykę pamięci we współczesnej historiografii. Ankersmit zauważa, że dzięki pamięci zbiorowej uzyskujemy dostęp do przeszłości niezapośredniczony przez koncepcje historyczne (Ankersmit, 2004h, s. 378).

Pamięć jest kształtowana społecznie poprzez wytwarzanie odpowiednich dyskursów, które posiadają wymiar ponadprywatny. Pamięć jednostki nigdy nie stanowi wyalienowanej rzeczywistości, wręcz przeciwnie, łączy się z pamięcią innych, a także kształtuje się poprzez nieustanną negocjację znaczeń między tym, co prywatne, a tym, co społeczne. Społeczeństwo przechowuje pamięć o przeszłych zdarzeniach, a także interpretacje tychże. W ten sposób utrwała nie tylko samą znajomość konkretnych zdarzeń, ale także i ich interpretacji i obudowuje wydarzenia w znaczenia naddane. Przynależność doświadczenia jednostki do pamięci społecznej prowadzi także jednostkę do odczucia wspólnoty. Ruch pamięci nie odbywa się jednak jedynie od jednostki ku społeczeństwu, ale także w drugą stronę. Jednostka w swojej pamięci interioryzuje doświadczenia przechowywane w społeczności i odczuwając je, nadaje im prywatny charakter (Ankersmit, 2004h, s. 378–381).

Mówiąc o roli pamięci, nie można zapomnieć o drugiej jej stronie, jaką jest zapominanie. Pamięć ludzka nie przechowuje w sobie całości przeszłych zdarzeń, w umyśle dokonuje się ich selekcja i interpretacja. Doświadczenia silne, wstrząsające, które są w stanie zachwiać naszym całym jestestwem i których zapomnienie konieczne jest po to, aby móc żyć, określa się mianem traumatycznych. Ankersmit rozróżnia dwa rodzaje traum. Jedna pozostawia jednostkę nienaruszoną i każe jej zapomnieć o tym, z czym nie może żyć. Natomiast druga powoduje zastąpienie jednej tożsamości drugą, ponieważ pierwotna tożsamość nie może przepracować traumy ani z nią żyć, a więc musi zginąć i na zgłiszczach poprzedniego „ja” pojawia się nowe (Ankersmit, 2004i, s. 329–333). LaCapra definiuje traumę jako doświadczenie „nie-

przeszłe”, niedające się zapomnieć i niepozwalające na przeżywanie tego, co obecne. Człowiek dotknięty traumą zatracza się w niej, aktualizuje się ona nieustannie i rzuca cień na tożsamość człowieka, a także jego doświadczenia, które następują po niej, a nawet więcej, są one przeżywane jedynie w odniesieniu do niej i poprzez nią. W takim przypadku trauma stanowi swojego rodzaju filtr, który nieustannie przetwarza rzeczywistość, a to, co wyparte i nieświadome, kształtuje świadomą część jaźni (LaCapra, 2009, s. 72–79). Trauma nie musi być doświadczeniem jednostkowym, może ona także dotyczyć określoną społeczność, przez co nabiera charakteru fundującego; wytwarza wspólnotę, która klaruje określony system wartości, cele, a także łączy się ze sobą w pamięci zbiorowej (LaCapra, 2009, s. 77–78).

Wiek XX, jak żaden do tej pory, zmusił historyków do poszukiwania technik opisu zdarzeń traumatycznych, wobec których środki językowe używane dotychczas w historiografii okazały się niewystarczające. Interesujący mnie teoretycy historii szczególnym zainteresowaniem obdarzają w tym kontekście Holokaust i sposób jego ujęcia w historiografii. White stwierdza, że niezwykle trudno jest znaleźć język do jego opisu, dotychczasowe sposoby stosowane w historiografii zawodzą, a on sam wydaje się niewyraźny. Holokaust nie daje się ująć w ramy typowych, powszechnie używanych w historii schematów fabularnych. Z tego powodu White upatruje w technikach narracyjnych właściwych powieści modernistycznej potencjał do jego przedstawienia. Taka powieść nie dąży do wytworzenia sztywnej narracji, pozwala na rozmywanie się fabuły, przenikanie się świata wewnętrznego bohaterów ze światem przedstawionym, który zamieszkują. W powieści modernistycznej do głosu dochodzi wielu narratorów, a sama wielość narracji pozwala na ujęcie opisywanych wydarzeń z wielu perspektyw. Również samo zdarzenie traci swój jasny status, rozmywa się w wielości obrazów, gubi ostre kontury. Z kolei świat przedstawiony zazwyczaj nabiera charakteru ahistorycznego, wydaje się poza czasem i poza historią. Trudno rozpoznać w nim następstwa logicznych, rządzących historią praw przyczyny i skutku. Również w samym zdarzeniu i jego opisie uderzać może brak jego widocznych przyczyn czy też następstw, wydaje się ono znajdować poza logiką. Podobnie rzecz ma się z Holokaustem, który dla wielu stanowi rzecz trudną do oddania także przez to, że wydaje się on przeczyć dotychczasowej logice historii (White, 1996/2009, s. 290–313). Podobnego zdania na temat możliwości przedstawienia Holokaustu jest Ankersmit, który podnosi przede wszystkim kwestię traumy, jak zauważa, stawia nas ona w obliczu

granic przedstawienia. Jedynym możliwym wyjściem z tego impasu jest uznanie prywatyzacji doświadczenia i konieczność personalizacji opisu. Z tego też powodu jedynym możliwym rozwiązaniem jest oddanie głosu ocalonym i uznanie literatury świadectwa za najwłaściwszą w przypadku doświadczenia Holokaustu (Ankersmit, 2004h, s. 375–387). Za najważniejsze kryterium, jeśli chodzi o sposób opisu Holokaustu, Ankersmit uważa estetyczną stosowność (Ankersmit, 2004j, s. 405–408).

LaCapra, analizując mechanizmy działania traumy także w odniesieniu do Zagłady, zauważa, że może ona oddziaływać nie tylko w przekazie wytworzonym przez tych, którzy zostali nią dotknięci w sposób bezpośredni. Oprócz wspomnianego już społecznego odczuwania traumy możemy mieć także do czynienia z przekazywaniem jej między pokoleniami. W przypadku międzypokoleniowego przekazu generacja, która osobiście nie doświadczyła traumatycznego wydarzenia, może przejawiać takie same zachowania i objawiać jednakowe psychiczne skutki jak ci, którzy byli jej uczestnikami. Zjawisko to zachodzi na skutek mechanizmu identyfikacji, który powoduje przeżycia objawiające się wykształceniem traumy. W przypadku Holokaustu częstym zjawiskiem było ujawnienie się traumy u osób, które nie były ocalonymi, a często nawet nie były ich potomkami. Osoby te, czytając wspomnienia i świadectwa napisane przez byłych więźniów obozów koncentracyjnych, zostały „opętane przez zmarłych”, utożsamiły się z nimi i zaczęły ich tożsamość i doświadczenie odczytywać jako swoje. Bywało, że osoby te zapominały o własnej tożsamości i „stawały się” ocalonymi. Dominic LaCapra przytacza przypadek Binjamina Wilkomirskiego, który do tego stopnia uwierzył, że przebywał w obozie, że nawet wydał swoje wspomnienia stamtąd (LaCapra, 2009, s. 141–184).

LaCapra zauważa także, że trauma może przeniesić się i być reprodukowana także przez badacza. Empatia osoby prowadzącej badania z ofiarami traumy pozwala na przewyciężenie obiektywizacji, która przeszkadza w rozumieniu i pełnym oddaniu świadectwa badanego, ale jednocześnie stanowi mechanizm obronny wobec możliwości wchłonięcia badacza przez ofiarę i obdzielenia go swoją traumą i tożsamością. Spisujący wspomnienia, któremu udzieli się trauma, może ją potem reprodukować w pisanych przez siebie dziełach historiograficznych, a także różnorodnych tekstach kultury. Jedną z oznak przejęcia traumy jest hiperbolizacja występująca w opisie. W ten sposób poprzez warstwę językową tekstu historiograficznego dochodzi do ujawnienia nieprzepracowanej traumy. Ruch ten wydaje się odwrotny

w stosunku do właściwego podejścia autoetnograficznego, w którym to badacz manifestuje swoją obecność i wskazuje, w jaki sposób on i jego doświadczenie wpłynęły na sposób przeprowadzania naukowych dociekań i jego rezultaty (LaCapra, 2009, s. 81–93).

Mikrohistorie

Ankersmit porównywał mikrohistorię do malarstwa postmodernistycznego. Zbieżność pomiędzy nimi widział w środkach wyrazu, sprawiających, że nie odnoszą się one do „rzeczywistości”, ale skupiają się na samych sobie i pozostają jedynie wobec siebie reprezentatywne (Ankersmit, 2004e, s. 168). Mikrohistorie opisują z pozoru drobne zdarzenia, które wydarzyły się w pewnych niewielkich społecznościach w przeszłości, mają charakter anegdotyczny. Tym sposobem stoją niejako obok wielkiej historii, wyłamują się z metanarracji, nie niosą za sobą także wiedzy na ważne problemy przeszłości. Mikrohistoryczne opowieści nie reprezentują również problemów społecznych, stanowią swoisty odpad historii, są one tym, co działo się w przeszłości, ale nie stanowiło tego, co określamy mianem „wydarzenia” czy też procesu lub elementu procesu dziejowego. Mikrohistorie są areprezentatywne nie tylko wobec historii, ale i historia nie jest reprezentatywna wobec nich. Mikrohistorie to jakby przypadkowo uchwycone kadry z przeszłości, przedstawiające nic nie znaczące i nic nie robiące sobie z wielkich dyskursów i prądów fragmenty życia codziennego tych ludzi, którzy nigdy nie interesowali historyków zajmujących się tym, co ważne, wielkie i wzniosłe (Ankersmit, 2004e, s. 162–168). Tym sposobem podejście twórców mikrohistorii wpisuje się więc w dwudziestowieczne przemiany historiograficzne, cechujące się zainteresowaniem tym, co dalekie od wielkich metanarracji i historii władców i ich wojen. Mikrohistorie wpisują się w nurt historii mentalności i życia prywatnego, mieszczą w sobie pierwiastek antropologiczny, co sprawia, że przejawiają zainteresowanie małymi społecznościami (Domańska, 2005, s. 57–81). Ten typ pisarstwa historycznego realizuje także zainteresowanie różnicą, tym, co dawniej zmarginalizowane i odrzucone jako nieistotne z badań historycznych i historiografii przed XX wiekiem (Domańska, 2005, s. 131).

Ewa Domańska, badając fenomen mikrohistorii, jako jedną z najważniejszych inspiracji wymienia filozofię życia Wilhelma Diltheya, który

w badaniu procesu rozumienia kładł nacisk na rolę doświadczenia. Z kolei zrozumienie życia może nastąpić wskutek rozwikłania własnych przeżyć. Do wejścia w głąb historii konieczne jest zdanie sobie sprawy z życia, które jest podstawową kategorią epistemologiczną. W biografii upatrywał on najbardziej filozoficznej formy historii i literackiej formy rozumienia cudzego życia. Autobiografię uważał natomiast za najbardziej instruktywną formę, jaką przyjmuje zrozumienie życia. Drugim głównym inspiratorem jest Clifford Geertz, który zajmował się w antropologii teorią rozumienia. Odrzucił podejście empatyczne, twierdząc, że aby rozumieć jakieś zachowania i doświadczenia, należy analizować je w ich macierzystym kontekście, czyli przekonań badanych ludzi. Powinno się według niego patrzeć z „tubylczego punktu widzenia” (Domańska, 2005, s. 135–143). Historyk tworzący mikrohistorię ma być w założeniu reprezentantem człowieka minionego okresu, jego zadaniem jest wejść w głąb sposobu myślenia i motywacji opisywanych przez niego ludzi, a następnie z ich perspektywy oddać przedstawianą rzeczywistość (Domańska, 2005, s. 155–161).

Mikrohistorie łączą się z podejściem historycznym właściwym tzw. historii alternatywnej, interesującej się wynajdywaniem fabuł i archetypów, wedle których ludzie dawniej myśleli, odczuwali i organizowali swoje życie (Domańska, 2005, s. 250–253). Ten sposób podejścia do historii ma swoje źródło w historiografii doby romantyzmu, której naczelnymi cechami była subiektywizacja przedstawienia, próba wejścia w głąb opisywanych zagadnień, a także zainteresowanie codziennością, a często i prezentyzm (Domańska, 2005, s. 259–275).

Podsumowując, można stwierdzić, że kwestie te wyznaczają najważniejsze dzisiaj tendencje w historiografii. Najistotniejszymi współcześnie kierunkami w naszym namyśle nad historią są: włączenie w zakres badań historycznych kategorii pamięci, a przez to złączenie badań historycznych ze sferą prywatną, co prowadzi do uznania wagi partykularnych narracji dla dyskursu, a także zwrócenie uwagi na powinowactwa pomiędzy historiografią a szeroko rozumianą sztuką. W ten sposób historia przestaje rościć sobie pretensje do uznania za naukę i otwiera się na sferę kreacji i arcyzmu. Jednocześnie wydaje się, że przywoływani przez mnie badacze zarzucają możliwość dojścia do prawdy. Historia staje się w ich ujęciu miejscem ciągłych poszukiwań w przeszłości, które i tak nie są w stanie doprowadzić nas do pełnego poznania dawnych dziejów. Przeszłość, skryta za nieprzekraczalną dla poznania granicą, jest więc dzisiaj jedynie polem do wytwarzania

dyskursów, reprezentacji i nieustannych interpretacji, z których żadna nie może osiągnąć pewności poznawczej. Z kolei sam zwrot ku historii życia prywatnego i mikrohistoriom uważam za niezwykle cenny. Pozwala on na spojrzenie na historię nie tylko od strony władców, wojen i traktatów, ale także na poznanie warunków życia i mentalności ludzi żyjących w przeszłości. Tak rozumiana historia wchodzi w głębokie związki między innymi z historią literatury, a także wytwarza wzajemną inspirację między nimi. Historia idei pozwala nam dzisiaj na głębszą i ciekawszą interpretację dzieła literackiego niż wcześniej. Z kolei literatura świadectwa, wejście pamięci do badań historycznych, z jednej strony ma niezwykle cenny wkład w postaci oddania bezpośredniego przeżycia, a z drugiej naraża badaczy na przyjęcie fałszywych obrazów. Osoba dająca świadectwo nie tylko doświadcza procesu przypominania i zapominania, ale sama wytwarza świadomie pasujący jej obraz dziejów i własnego życia. Wstyd z powodu popełnionych występków sprawia, że osoby takie niezwykle rzadko przekazują badaczom pełnię swoich wspomnień. To, co najgorsze – okrucieństwa, czyny niezgodne z honorem i moralnością – pozostaje „bezpamiętne”. Mamy świadomość ich istnienia, jednak nie istnieją ich sprawcy, zawsze są nimi jacyś nieokreśleni „oni”, nigdy „my”. Z tego powodu włączenie historii pamięci i relacji bezpośrednich świadków danych zdarzeń i procesów dziejowych, takich chociażby jak wojna czy przesiedlenia, ukazuje nam świat grozy i okrucieństwa, któremu nie jest jednak winny żaden z respondentów, świat ofiar bez sprawców. Badacz spisujący pamięć ludzi nie ma do niej bezpośredniego dostępu, staje wobec kreacji, poznaje nie tego, który opowiada, ale tego, kim chciałby być opowiadający. W ten sposób dojście do prawdy o historii, także tą drogą, okazuje się niemożliwe.

Bibliografia

- Ankersmit, F. (2004a). *Wprowadzenie do wydania polskiego*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 29–54). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004b). *Zwrot lingwistyczny: teoria literatury a teoria historii*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 71–130). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004c). *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*. W: F. Ankersmit, E. Domańska

- (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 205–222). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004d). *Pochwała subiektywności*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 171–204). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004e). *Reprezentacja historyczna*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 131–170). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004f). *Język a doświadczenie historyczne*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 223–246). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004g). *Gadamer i doświadczenie historyczne*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 247–320). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004h). *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 367–402). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004i). *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 321–366). Kraków: Universitas.
- Ankersmit, F. (2004j). *Pamiętając Holokaust: żaloba i melancholia*. W: F. Ankersmit, E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii* (s. 403–426). Kraków: Universitas.
- Domańska, E. (2000). *Wokół metahistorii*. W: H. White, E. Domańska, M. Wilczyński (red.), *Poetyka pisarstwa historycznego* (s. 7–31). Kraków: Universitas.
- Domańska, E. (2005). *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- LaCapra, D. (2009). *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*. Kraków: Universitas.
- White, H. (1976/2009). *Fikcjonalność przedstawień opartych na faktach*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 85–106). Kraków: Universitas.
- White, H. (1996/2009). *Zdarzenie modernistyczne*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 283–314). Kraków: Universitas.

- White, H. (1998/2009). *Koniec historiografii narracyjnej*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 155–180). Kraków: Universitas.
- White, H. (1999/2009). *Literatura a fikcja*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 61–84). Kraków: Universitas.
- White, H. (2000a). *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości*. W: H. White, E. Domańska, M. Wilczyński (red.), *Poetyka pisarstwa historycznego* (s. 135–170). Kraków: Universitas.
- White, H. (2000b). *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*. W: H. White, E. Domańska, M. Wilczyński (red.), *Poetyka pisarstwa historycznego* (s. 78–109). Kraków: Universitas.
- White, H. (2000c). *Tropika historii: struktura głęboka „Nauki Nowej”*. W: H. White, E. Domańska, M. Wilczyński (red.), *Poetyka pisarstwa historycznego* (s. 237–267). Kraków: Universitas.
- White, H. (2000d). *Brzemie historii*. W: H. White, E. Domańska, M. Wilczyński (red.), *Poetyka pisarstwa historycznego* (s. 39–77). Kraków: Universitas.
- White, H. (2005/2009). *Stare pytanie postawione na nowo: czy historiografia jest sztuką czy nauką? (Odpowiedź Iggersowi)*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 107–132). Kraków: Universitas.
- White, H. (2007/2009). *Przeciw realizmowi historycznemu. Czytając „Wojnę i pokój”*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 221–248). Kraków: Universitas.
- White, H. (2008/2009a). *Przedmowa*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 9–18). Kraków: Universitas.
- White, H. (2008/2009b). *Zdarzenie historyczne*. W: H. White, E. Domańska (red.), *Proza historyczna* (s. 249–282). Kraków: Universitas.

HOW TO READ/WRITE A HISTORY? TO ART, LITERATURE AND EXPERIENCE

Summary

The author of the article tries to describe the most important issues in thoughts of Frank Ankersmit, Hayden White and Dominic LaCapra. The author of the article wants to analyze, how Ankersmit and White treat connection between historiography and literature and other fields of art. The object of the article was also to describe the problem of memory in history studies, this problem is united with trauma and

her influence to the memory of the experience (LaCapra). This article tries also to describe the most important assumption of microhistory in thoughts of Ankersmit and White.

CEZARY KALITA*

„BEZSTRONNY OBSERWATOR” ADAMA SMITHA A NEUTRALNE KRYTERIA OCENY W ETYCE SPOŁECZNEJ

Słowa kluczowe: Smith, bezstronny obserwator, bezstronność, sympatia, sprawiedliwość, norma, etyka, zasłona niewiedzy, Rawls, ekonomia, polityka

Keywords: Smith, impartial spectator, impartiality, sympathy, justice, norm, ethicist, veil of ignorance, Rawls, economy, politics

Wstęp

Normy morale, czy szerzej systemy etyczne, wymagają uzasadnienia przez neutralne kryteria ich oceny, które powinny być spoza systemu, z zachowaniem zasady maksymalnej bezstronności. Nie powinno uzasadniać się czegoś czymś, co samo wymaga uzasadnienia – to ciągle aktualny argument sceptyków, ale i również „niepokojąca” konsekwencja *drugiego prawa Gödla*. Jednak musi być jakiś punkt wyjścia, pewne założenie, które ogra-

* Cezary Kalita – doktor filozofii, Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach. E-mail: cezkalita@poczta.onet.pl.

Address for correspondence: Cezary Kalita, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities, Faculty of Humanities, Department of Social Science and Security, ul. Żytnia 39, 08–110 Siedlce.

niczy „bezproduktywność” konsekwentnego sceptycyzmu. Czy taki punkt odnajdziemy u Adama Smitha?

System filozoficzny Smitha jest oparty na założeniach etycznych, które w konsekwencji fundują rozstrzygnięcia polityczne i ekonomiczne. Fundamentem etyki Smitha jest kategoria sympatii, ale to dzięki wprowadzeniu obiektywnego kryterium oceny norm moralnych, jaki stanowi „bezstronny obserwator”, jest możliwe nadanie stabilności regulatorom życia społecznego. Z kolei John Rawls, którego niektóre idee można konfrontować z pomysłami filozoficznymi Adama Smitha, wprowadza kategorię sytuacji pierwotnej w postaci eksperymentu myślowego, tj. „zasłony niewiedzy”, za którą bezstronność jest gwarantem zasady sprawiedliwości na poziomie etycznym i w konsekwencji polityczno-ekonomicznym. Konstrukcja Rawlsa jest obciążona zbyt dużym poziomem abstrakcyjności i zarzutem, że oto rozstrzygać ma abstrakcyjny podmiot o rzeczach, odnośnie do których powinniśmy zawiesić swoją wiedzę i zaangażowanie emocjonalne. Koncepcja Smitha „neutralizuje” to ograniczenie, czyniąc z „bezstronnego obserwatora” realną postać, aczkolwiek zachowującą neutralność oceny. Obie koncepcje obciążone są zarzutami, np. Smith subiektywizuje obserwatora do niejasnej kategorii sumienia (zarzut psychologizmu), jednak obie ukazują wartość obiektywnych kryteriów przy ustalaniu norm moralnych. Czy czynimy to w eksperymencie myślowym za „zasłoną niewiedzy”, czy poddajemy je ocenie „bezstronnego obserwatora”, zwiększamy w ten sposób stopień obiektywności i racjonalności systemu etyki, a tym samym reguł funkcjonowania społeczeństwa. To właśnie etyka jest (powinna być) podstawą dalszych rozstrzygnięć dotyczących zarówno „dobrych” systemów politycznych, jak i ekonomicznych, w których dominującą zasadą powinna pozostać norma sprawiedliwości, pomimo całej jej wieloznaczności.

Adam Smith: ekonomia oparta na etyce

Spuścizna intelektualna Smitha „żyje” w dwóch odmiennych obszarach. W swojej wersji popularnej (*imaginarium* „nie jest zestawem idei; jest raczej tym, co umożliwiłoby praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu” [Taylora, 2010, s. 9–10]) jest on apologetą egoizmu i twórcą ideologii „drapieżnego” kapitalizmu. Z kolei pogłębiona analiza ukazuje jego myśl społeczną i ekonomiczną ugruntowaną na podstawie zasad moralnych, które tworzą spójną

teorię etyczną. W powszechnej świadomości (czego nie można lekceważyć) karierę zrobiło dictum z *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach” (Smith, 1954, t. I, s. 21–22). Stało się ono podstawą do wyciągania daleko idącego wniosku, że życie społeczne oparte jest na pobudkach egoistycznych i to one są podstawą funkcjonalności społeczeństwa.

Z drugiej strony pierwsze zdanie *Teorii uczuć moralnych* brzmi:

Jakkolwiek samolubny miałby być człowiek, są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyna przyjemność, jaką może stąd czerpać, to przyjemność oglądania tego (Smith, 1989, s. 5).

Można z tego wnioskować, że życie społeczne oparte jest na przychylności, współczuciu, empatii czy też sympatii, czyli na pozytywnych uczuciach skierowanych na innych. Nie wyklucza to egoizmu, ale przesuwa wyraźnie akcent fundujący zasady życia społecznego. Jaki więc jest ten „prawdziwy” Smith – jest propagatorem egoizmu czy empatii? Co konstituuje życie w społeczeństwie: sympatia czy chciwość? (zob. też: Kalita, 2012; Sedláček, 2012, s. 207–224).

Przyjmując chronologię powstawania dzieł Smitha, należałoby rozpocząć analizę od *Teorii uczuć moralnych*. W tradycji brytyjskiej (szkockiej) tamtego okresu obowiązywała zasada, że należy zaczynać rozważania od filozofii przede wszystkim moralnej, następnie rozwinąć koncepcję polityczną i uwieńczyć to ekonomią. Miało to m.in. wyraz na niektórych uniwersytetach w specjalnym typie dyplomu, zwanym w skrócie PPE, czyli Philosophy, Politics i Economics. Przekładało się to również na chronologię dzieł nauczyciela Adama Smitha – Francisa Hutchesona (1747) *A Short Introduction to Moral Philosophy*, a także Johna S. Milla czy Jeremy’ego Benthama. Jak sugeruje Maria Ossowska (1966, s. 200): „Ten związek nada etyce angielskiej pewien charakter, będzie ona mianowicie często uprawiana z punktu widzenia organizatora życia zbiorowego”. Ugruntowuje to sposób myślenia o etyce będącej fundamentem rozważań społecznych zarówno w kwestii możliwości rozwinięcia idei politycznych, jak i ekonomicznych.

Myślenie etyczne poprzedza wszelkie myślenie oparte na technicznych procesach zarządzania czy to politycznego, czy ekonomicznego. Jak to ujął Robert Nozick (1999, s. 19):

Filozofia moralna stanowi tło i wyznacza ramy filozofii polityki. To, co ludziom wolno i czego nie wolno im robić sobie nawzajem, ogranicza to, co wolno im robić za pośrednictwem aparatu państwa albo w celu ustalenia takiego aparatu.

Projektowanie idei polityczno-ekonomicznych musi uwzględniać moralny charakter podmiotów tworzących szersze zbiorowości.

„Sympatia” jako moralna więź społeczna

Samo pojęcie sympatii jest wieloznaczne, w tym sensie, że pociąga za sobą różne aktualne i historyczne rozumienia, jak też występuje w typowych związkach frazeologicznych dla danego języka. Jest to problem nie tylko tłumacza, ale i interpretatora danej myśli (myśliciela) w języku innym od oryginału. Dlatego należy na wstępie dokonać „rozjaśnienia” pojęć. Nie jest to tylko „zabawa” filologiczna, ale zadanie, które zawsze towarzyszy etyce. Tak też postępuje Smith, zaczynając od analizy pojęć moralnych, konfrontowanych ze społeczną obserwacją, w wyniku której powstaje teoria etyczna, będąca podstawą konstruowania teorii ekonomicznej i politycznej.

Na jakim „uczuciu moralnym” oparta jest etyka Smitha? Rozdział pierwszy *Teorii uczuć moralnych* sugeruje, że jest nim „sympatia” (*sympathy*). Jednak w tekście występują również inne warianty terminologiczne uczuć związanych ze współodczuwaniem, przede wszystkim w stosunku do nieszczęść innych. „Współczucie [*pity*] i litość [*compassion*] – oto stosowne słowa do oznaczenia naszego współodczuwania [*fellow-feeling*] ze smutkiem innych. Słowo sympatia (*sympathy*), choć znaczyło zapewne początkowo to samo, można obecnie bez popełnienia większego błędu użyć do oznaczenia naszego współodczuwania ze wszelkim doznaniem emocjonalnym” (Smith, 1989, s. 8).

Trudno jest dzisiaj mówić o sympatii w stosunku do radości drugiej osoby. Jak zauważa Jacques Lacan, analizując zjawisko *jouissance* (rozkosz), raczej powinniśmy mówić o zazdrości o radość drugiego, co jest zjawiskiem dominującym kulturowo (zob. też: Leder, 2014, s. 21–25; Žižek, 2006,

s. 89–106; 2008, s. 97–99). Możemy jednak przyjąć szerokie, zaproponowane przez Smitha, rozumienie terminu *sympatii* „wobec smutku i radości drugiego człowieka” (Smith, 1989, s. 9). (Sam Smith ma pełną świadomość znaczenia tego terminu w powszechnym użyciu językowym: „Słowo «sympatia» w najwłaściwszym i najbardziej podstawowym sensie oznacza współodczuwanie z cierpieniami, nie z przyjemnościami innych ludzi” [s. 62]). Termin „sympatia” jest też ugruntowany w naszej tradycji filozoficznej przez rozprawę Maxa Schelera (1980) *Istota i formy sympatii*.

Sympatia, w swoim szerokim sensie, jest swoistą relacją intencjonalną o pozytywnym zabarwieniu emocjonalnym (życzliwość, przychyłość, przyjazne nastawienie itd.), nakierowaną bezpośrednio lub pośrednio na osobę. Konkurencyjnym terminem może być „empatia” jako uczuciowe identyfikowanie się z przeżyciami drugiej osoby. Smith bardzo silnie podkreśla ten aspekt identyfikowania się z drugim, tak jakby się nim było: „Skoro nie odczuwamy bezpośrednio, co czują inni ludzie, jedynym sposobem przedstawiania sobie, co oni przeżywają, jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej sytuacji” (Smith, 1998, s. 5–6). Wyobrażenia pomaga czy umożliwia nam uświadomienie sobie, „jakie byłyby nasze doznania”, gdy stawiamy się na miejscu innego człowieka oraz „pojmujemy, co on czuje, albo jesteśmy tym poruszeni” (s. 6).

Ta obserwacyjna diagnoza realnie występujących w nas uczuć sympatii czy empatii jest jednak osadzona w paradygmacie racjonalności. Emocja może być irracjonalna (często, a może głównie jest), co jednak byłoby wyrazem swoistego szaleństwa. Etyka musi być opanowaniem tej sytuacji afektywnej, za czym opowiada się Smith, często wspierając się argumentacją stoicką, z którą najwyraźniej „sympatyzuje”. „Ze wszystkich nieszczęść, na które narażony jest człowiek z racji swej śmiertelności, utrata rozumu wydaje się dla tych wszystkich, którzy posiadają choć iskrę uczuć ludzkich, niewątpliwie najstraszniejsza i [...] głębiej współczują niż wobec wszelkiej innej niedoli” (s. 10).

Sympatia jest „wzbogacona” (warunkowana) racjonalnością. „Sympatia powstaje więc nie tylko wtedy, gdy obserwujemy ekspresję uczuć drugiego człowieka, lecz wtedy, gdy poznajemy sytuację, która je wywołuje” (s. 10). Ta „ciekawość zbadania sytuacji” prowadząca do poznania to warunek stopnia naszej sympatii. Musi ona być w ostatecznym rozrachunku uczuciem racjonalnym (co warto jeszcze raz podkreślić). Można, kończąc dyskusję terminologiczną, zaproponować termin opisujący znaczenie sym-

patii, jakie chciał jej nadać Smith jako mało „zręczny” twór językowy typu: „rozumopatia” albo ratiopatia (rozum + pathos, tj. cierpienie). Oznaczałoby to w swoim źródłosłowie „cierpiące odczuwanie rozumu”, co brzmi dość osobliwie, a w swojej istocie jest próbą wyrażenia „zrozumienia” połączonego z zaangażowaniem emocjonalnym. Jest to „rozumna sympatia” i to ona stanowi założenie etyki Smitha.

Biblioteka Adama Smitha, która liczyła ok. 3000 woluminów, nie zawierała książek o tematyce ekonomicznej (Mizuta, 2000). Oczywiście trudno wymagać od twórcy ekonomii (choć historycy ekonomii nie uważają Smitha za jej prekursora), aby posiadał taką literaturę, niemniej jednak teorie ekonomiczne jako takie występowały w tamtym czasie (R. Cantillon, fizjokraci; rozważania B. Mandeville’a czy D. Hume’a). Natomiast w bibliotece znajdowały się dzieła filozoficzne, ze szczególnym uwzględnieniem stoików (również duża ilość poezji). Tę „sympatię” do stoików widać również bardzo wyraźnie w *Teorii uczuć moralnych*. Czym było to pojęcie w starożytności? Wyjaśnienie tego określenia umożliwi lepsze zrozumienie intencji znaczeniowych „sympatii” u samego Smitha.

Termin „sympatia” (łac. *sympatha*) ma źródło w grece: συμπαθεια (*sympatheia*), połączenie συν i πάσχω daje συμπάσχω, co oznacza „cierpieć wspólnie” lub „odczuwać z”. Ogólnie oznaczał relację, jaka występuje (rodzi się) między rzeczami, w wyniku czego jedna rzecz oddziałuje na drugą i odwrotnie. Części oddziałują na siebie, a całość jest jednym wielkim kosmicznym „czuciem”. Sympatia jest więc gwarancją jedności zjawisk i kosmosu. Koncepcję powszechnej sympatii rozwinął Plotyn w *Enneadach*:

Ten świat jest jedną żywiną, która obejmuje wszystkie żywiny, znajdujące się w jej wnętrzu, i która ma jedną duszę na wszystkie swoje części i to o tyle, o ile każda rzecz poszczególna jest jej częścią. [...] *Współdoznająca tedy jest owa cała jedność* i jest taka, jak jedna żywina, i oto dalekie jest bliskie (Plotyn, tłum. 1959, t. I, IV, 4, 32).

Dalej Plotyn, posługując się analogią organizmu żywego, ilustruje tę tezę o odczuwaniu przez całość tego, co czują odległe jego części. Mimo że boli mnie tylko palec, to ból i złe samopoczucie odczuwam jako całość, po prostu cierpię. Sympatia jest relacją utrzymującą „komunikację i łączność” całości i poszczególnych elementów tej całości. Nic nie jest pozostawione samo sobie.

Wydaje się to dość trywialne, jednak rzecz jest bardziej skomplikowana, a to za sprawą samej genezy (genealogii) „sympatii”. Skąd się ona bierze? Według Smitha po prostu jest. Nie jest ona żadną nabywaną cnotą. To istotne założenie, zwłaszcza w kontekście powiązania etyki z ekonomią, jakże ważnego, chociaż dzisiaj ekonomia jest sprowadzona do dziedziny technicznej, a nie działu filozofii moralnej, z którą była pierwotnie silnie związana (po raz kolejny trzeba to podkreślić). „Sympatia” to odpowiednik występującej u Smitha w jego ekonomii zasady „niewidzialnej ręki rynku” (*invisible hand*) (Smith, 1989, s. 272; 1954, t. II, s. 46). Ta ostatnia jest zasadą regulującą, która tłumaczy procesy ekonomii rynku, ale sama nie podlega wyjaśnieniu – to założenie. Coś, co wyjaśnia, samo nie może być wyjaśnione (zob. też: Nozick, 1999, s. 33–35). Sympatia też jest założeniem, którego nie potrafimy w jej genezie uzasadnić.

Jest to próba rozwiązania dylematu typu *regressus ad infinitum*. Jedno uzasadnienie pociąga za sobą konieczność „uzasadnienia” uzasadnienia, a ono rodzi następną konieczność wyjaśnienia tego, co wyjaśniało wyjaśnione, itd. Aby łańcuch wnioskowań zatrzymać, Smith przyjmuje założenia: w ekonomii „niewidzialnej ręki” i w etyce „sympatii”. Czy są one satysfakcjonujące? Konsekwentny sceptycyzm do niczego nie prowadzi, chyba że do paradoksalnej pewności wątpliwości. Smitha jednak bardziej interesuje opis realnej rzeczywistości niż spór sofistyczny. Dlatego przyjmuje wymienione dogmatyczne warunki wstępne.

Jaka jest rola sympatii w ramach systemu etyki? Można ją rozpatrywać z trzech różnych funkcji (zob. też: Ossowska, 1958, s. 195–218). Po pierwsze, może być ona regułą normatywną, która warunkuje pozytywną ocenę danego działania. Jeśli dokonuję czynu, kierując się sympatią, to mój czyn jest dobry z samego faktu zaistnienia sympatii. Jednak sympatię, jako dodatkia normę moralną, trudno jest utrzymać w konfrontacji z rzeczywistością społeczną, a przecież u Smitha obowiązuje zasada, że etyka jest opisem tejże rzeczywistości. Hutcheson postawił w tym zakresie trafny zarzut, że „sympatia nie może być podstawą moralności, ponieważ często aprobujemy działania ludzi, z którymi nie sympatyzujemy” (O’Rourke, 2009, s. 176).

Nie może być i nie jest u Smitha sympatia normą moralną, ponieważ doprowadziłaby do subiektywizowania etyki na podstawie naszego okazjonalnego przeświadczenia emocjonalnego. Taka etyka przekształciłaby się w niekomunikowaną i irracjonalną estetykę sądów subiektywnych, których natury nie bylibyśmy w stanie wyjaśnić. Coś darzymy sympatią i jest to do-

bre z samego tylko faktu nakierowania naszego intencjonalnego sądu na to „coś”. Natomiast przy braku sympatii odbieramy wszelką wartość moralną danym czynom. Przy takich założeniach żaden dyskurs etyczny nie jest możliwy, co oznacza, że do normy nie można przekonać (czucie sympatii jest stanem, którego akurat doświadczam albo nie, ale i tak nie potrafię uzasadnić, dlaczego tak się dzieje), a więc nie jest to normą moralną.

Druga możliwość polega na tym, że sympatię traktujemy jako warunek moralności. To ona nadaje intencjonalny charakter naszym sądom, to dzięki niej możemy dostrzec inne byty. Bez wartości nie zauważylibyśmy świata. Jeśli nie mielibyśmy żadnych wartości, nie mielibyśmy żadnych faktów, taka jest wymowa, z którą należy się zgodzić, tekstu Hilary Putnam (1981) *Fact and Value* (s. 127–149). Rzeczywistość byłaby przezroczysta, to znaczy nie dokonywalibyśmy w niej wartościowania. Jest to postulat wielu ruchów równościowych, chociażby feministycznych, żeby nie nadawać wartości pewnym cechom naturalnym (neutralnym), takim jak chociażby płeć. Jednak pojawia się tutaj problem. Czy jeśli nie oznaczymy żadną wartością bytu, nawet „niesprawiedliwą”, to jesteśmy w stanie cokolwiek zauważyć odnośnie do tego bytu? Na przykład: czy „kobiety” będą w ogóle zauważane w biznesie, jeśli pozbawimy je cechy „kobiecości” jako nieistotnej wartości i czy nie pogorszy to ich sytuacji? Jest to odmiana problemu średniowiecznego wskazanego przez Buridana, a ilustrowanego metaforycznie przez osiołka uwikłanego w konieczność wyboru, do którego nic nie skłania (zob. też: Leibniz, tłum. 1969, s. 272, 358; Kalita, 2007, s. 84–85, 135–139).

Dla Smitha świat to działanie. Aby wyeliminować problem „zawieszoności” działania, musi wprowadzić, jako warunek konieczny moralności, sympatię. To ona nadaje intencjonalność naszym czynom, powoduje, że możemy je do czegoś odnosić. Dobrze to rozumiał Plotyn w przedstawionej już istocie sympatii. Takie rozumienie sympatii, jako warunku zaistnienia moralności i teorii etycznej, nie budzi kontrowersji u samego Smitha.

Pozostaje trzecie rozumienie sympatii – jako swoistego „miernika sądów moralnych” (Ossowska, 1958, s. 195). Sama sympatia nie jest tym miernikiem, ponieważ można ją wtedy interpretować jako normę moralną, a ten sposób myślenia Smith odrzuca. Jest to „trochę” karkołomne wnioskowanie, aby wyprowadzić w tym trzecim znaczeniu rolę sympatii. Sympatia jest warunkiem moralności (drugie znaczenie), ale też, mimo dużych trudności, może być normą moralną (pierwsze znaczenie). Jak to można połączyć w nową jakość?

Bezstronny obserwator

Smith wprowadza kategorię bezstronnego obserwatora, który jest „probiezkiem sądów moralnych”. Dopiero ta abstrakcyjna kategoria umożliwia właściwe wykorzystanie sympatii. Przypomina ona konstrukcyjnie eksperymentalną sytuację pierwotną zaproponowaną przez Johna Rawlsa w formie „zasłony niewiedzy”. Dlatego możemy łatwiej ją interpretować, posługując się narzędziem wypracowanym w *Teorii sprawiedliwości* (Rawls, 2009, s. 208–216). Maria Ossowska pomija kategorię „bezstronnego obserwatora”, koncentrując się na samej tylko sympatii. Jednak przesunięcie „sympatii” do „bezstronnego obserwatora” ułatwia zrozumienie sensu i znaczenia tego „uczucia” moralnego u Smitha. Sam Rawls częściowo korzysta z „bezstronnego obserwatora” w znaczeniu zaproponowanym przez Hume’a, a dokonania Smitha w tym kontekście tylko wspomina (s. 274).

Rawls zarówno Smitha, jak i Hutchesona interpretuje w duchu utilitaryzmu, z czym pewnie ani jeden, ani drugi nie mógłby się zgodzić (Rawls, 2010, s. 511–512). Jeśli chodzi o Hutchesona, przynajmniej przeszedł on do historii maksym utilitaryzmu ze słynnym stwierdzeniem: „Jak największe szczęścia dla jak największej liczby ludzi”. Jednak ze swoją teorią „życliwości” pozostaje w dalekim oddaleniu od utilitaryzmu. Dla Smitha sympatia daje przyjemność, ale nie wynika ona z jej użyteczności (Smith, 1989, s. 13). „Najpierw, jednak, a probujemy sąd drugiego człowieka nie jako coś pożytecznego, lecz jako słuszny, ścisły, zgodny z prawdą i rzeczywistością. [...] Idea użyteczności [...] jest po prostu późniejszą refleksją, a nie tym, co najpierw zaleca nam je aprobować” (s. 24). Przebrzmiewa tu wyraźny duch idei stoickich, przedkładających słuszność nad użytecznością, czy korzyścią, którego Rawls nie dostrzega.

Kim/czym jest „bezstronny obserwator”? Kategoria ta wyrasta z istoty sympatii, ponieważ sympatia zawsze zakłada relacje przynajmniej dwóch osób (egoizm ogranicza się do jednej osoby, stąd trudno budować na tej kategorii etykę, rozumianą jako regulacja relacji społecznych). Ta „relacyjność” zakłada „dwie różne tendencje, tendencja obserwatora włączenia się w uczucia osoby, której to głównie dotyczy, i tendencja osoby głównie zainteresowanej, by zmniejszyć nasilenie swoich uczuć do wymogów możliwych do przyjęcia przez obserwatora” (s. 29). Już sam fakt wyodrębnienia dwóch podmiotów powoduje, że zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie powstaje cnota dzięki wysiłkom, jakie obie strony muszą czynić. Obserwator,

ponieważ jego wysiłek moralny nie jest duży, jego działanie jest podstawą tzw. cnót miękkich, takich jak np. życzliwość. Obiekt obserwowany dokonuje wysiłku wymagającego panowania nad swoimi emocjami, stąd też jego cnoty mają charakter chwalebny, gdzie przykładem może być honor czy przyzwoitość (s. 29).

Nie jest to jeszcze idea „bezsronnego obserwatora”, ale Smith w ten sposób ją przygotowuje, pokazując, jak sam proces obserwacji może być źródłem cnoty. Też w ten sposób nakreśla społeczny charakter etyki. Czyn może być tylko wtedy uznany za moralnie dobry, gdy jest tautologicznie uznany za taki przez innych, czyli gdy wzbudza „sympatyczną wdzięczność obserwatora” (s. 114). Jest to socjologiczne budowanie zasad moralności na podstawie rzeczywistych podmiotów interakcji społecznej.

Smith często łączy wątek socjologiczny i filozoficzny.

Tendencja do podziwiania, a nawet do uwielbiania bogatych i możnych i do gardzenia, a przynajmniej do lekceważenia ludzi ubogich i niskiej pozycji, choć konieczna zarówno do powstania i podtrzymania różnic w rangach ludzi i porządku społecznego, jest jednocześnie najbardziej powszechną przyczyną rozkładu uczuć moralnych (s. 87–88).

Kształtowanie się stratyfikacji społecznej, i to o charakterze hierarchicznym, jest istotą życia społecznego czy wręcz warunkiem koniecznym jego organizacji. Ale obok Smitha w roli analityka rzeczywistości pojawia się w roli etyka, który wykracza poza akceptowany porządek społeczny. Jeśli nawet podstawowym czynnikiem kształtującym stratyfikację społeczną jest poziom zamożności, nie zmienia to faktu, że oceny moralne są, czy postulatywnie powinny być, kształtowane przez czynniki zależne od indywidualnego wysiłku każdego człowieka. To nie bogactwo trzeba podziwiać, ale mądrość i cnotę, a gardzić należy nie tyle ubóstwem, ile błędami i wadami ludzi (s. 88).

Smith łączy więc perspektywę zarówno socjologiczną, na poziomie opisów rzeczywistości społecznej i realnych procesów, z perspektywą filozoficzną, wyrażaną w postulatach etycznych, które wychodzą poza ustalony i opisany porządek. Nie tylko chodzi o to, aby opisać świat, ale też go poprawić. Socjologia, z całym swoim brakiem zaangażowania w duchu maksymy Simmla, że naszym zadaniem nie jest ani rozgrzeszać, ani potępiać, ale zrozumieć rzeczywistość społeczną (Simmel, 1975, s. 531), u Smitha ma na celu poprawę jakości życia społecznego. Jej dalszym rozwinięciem, czy korektą,

jest właśnie etyka, której z kolei dalszą kontynuacją będzie ekonomia. Sam tylko opis rzeczywistości nie jest w pełni satysfakcjonującym zadaniem dla zaangażowanego społecznie szkockiego badacza tamtego okresu.

Człowiek ze swojej natury troszczy się o siebie samego, jego szczęście jest najważniejsze, a egoizm to wyraz jego istoty. Inny jest przeszkodą w realizacji naszych interesów czy w dążeniu do naszego szczęścia. Czy tę naturalną sytuację da się przezwyciężyć i czy to w ogóle jest konieczne? Sposobem na właściwą ocenę moralną naszego postępowania staje się właśnie kategoria „bezstronnego obserwatora”.

Bezstronny obserwator nie może pogodzić się z tym, że zakłóca się szczęście innych tylko dlatego, że pozbawia się ich czegoś, co jest rzeczywiście dla nich użyteczne tylko dlatego, że dla nas jest tak samo albo jeszcze bardziej użyteczne, że tym samym pozwalamy sobie za cenę krzywdy innych ludzi na naturalne, przysługujące każdemu, przedkładanie własnego szczęścia nad szczęście innych (Smith, 1989, s. 121).

Nie ma, jak zauważa Rawls, bardziej obiektywnej oceny moralnej jak bezstronność. Korzysta on w teorii bezstronności z „obserwatora”, którego idea jest też obecna u Hume’a, skąd częściowo ją zapożycza, a nie od Smitha (Rawls, 2009, s. 276–278; zob. też: Hume, tłum. 1963, t. I, s. 395–408). Zaangażowanie zawsze wypacza obraz rzeczywistości, ze swojej istoty powoduje, że z samego faktu zaistnienia emocji, a tym bardziej jednostkowej tożsamości, opowiadamy się za jedną ze stron. Jeśli jednak chodzi o ocenę innych w sytuacjach, które nas nie dotyczą bezpośrednio, możemy sobie pozwolić na stosunkowo dużą dozę bezstronności. Natomiast w przypadku realizacji własnych, partykularnych celów jest to prawie niemożliwe. Każdy z nas przecież dąży do dobra (wie, co dla niego dobre), a więc w swoim odczuciu zawsze postępuje dobrze.

Ponieważ nie jesteśmy w stanie sami adekwatnie dokonać oceny własnych czynów, pozostaje nam przyjąć perspektywę, czy dokonać obserwacji „oczyma innych ludzi, czy też wyobrazić sobie, jakby oni je obserwowali” (Smith, 1989, s. 163). „Próbujemy przyglądać się naszemu postępowaniu, tak jakby przyglądał się im, jak nam się zdaje, uczciwy, *bezstronny obserwator* [podkr. C.K.]” (s. 163). Jest to sytuacja hipotetyczna, ale wydaje się prostsza i bardziej praktyczna niż „zasłona niewiedzy” Rawlsa, ponieważ jest ją łatwo stosować do konkretnych sytuacji wymagających oceny moralnej. Gdy tylko postawimy się w pozycji bezstronnego obserwatora, to

„całkowicie włączymy się we wszystkie uczucia i motywy, które wpłynęły na nasze postępowanie, za sprawą sympatii z aprobatą tego rzekomego sprawiedliwego sędziego aprobujemy je. Jeśli jest inaczej, włączamy się w jego dezaprobatę i potępiamy je” (s. 163). Warunkiem zaistnienia bezstronnego obserwatora jest udział w życiu społecznym, to w nim zyskujemy swoiste „zwierciadło”, dzięki któremu uzyskujemy aprobatę lub dezaprobatę naszych czynów moralnych. Jest odwrotnie niż u Rawlsa – nie odrzucamy naszych doświadczeń, a wręcz przeciwnie, powiększamy ten zbiór.

Sytuacja pierwotna w eksperymencie za „zasłoną niewiedzy”

U Rawlsa „zasłona niewiedzy”, jako sytuacja początkowa, likwiduje wszelkie obciążenia społeczne, tak aby zmaksymalizować bezstronność, a tym samym przyczynić się do wypracowania sprawiedliwych zasad (zob. też: Rawls, 2009, s. 208). Abstrahując od swojej partykularnej sytuacji za zasłoną niewiedzy, „nie wiedzą, jaki wpływ miałyby różne alternatywy w ich konkretnym przypadku, i zmuszeni są oceniać zasady wyłącznie na podstawie ogólnych względów” (s. 208). Podejmujący decyzję nie kierują się wiedzą szczegółową na temat swojej tożsamości, przyszłych ról, preferencji itd. i dzięki temu mogą w pełni bezstronnie podejmować decyzje, które obiektywnie uzyskają status najbardziej sprawiedliwych. U Smitha „bezstronny obserwator” jest zakorzeniony w społeczeństwie. To ono wyznacza warunki jego „bezstronności”. Jest uśrednieniem ocen społecznych (społecznego doświadczenia), to przywrócenie równowagi w ocenach moralnych.

Rawls chce uzyskać efekt maximinu, czyli decydujący za zasłoną niewiedzy wybierają taką opcję, zgodnie z którą uzyskają najwyższą dolną użyteczność o maksymalnym minimum (Neumann, Morgenstern, 1944; zob. też: Dixit, Nalebuff, 2009, s. 174; Rawls, 2009, s. 126–131). Temu służy metoda refleksyjnej równowagi, zmierzająca do uzgodnienia finalnych wniosków, których postulatyność sprawdzamy, poprawiamy i w końcu akceptujemy. Smith uzyskuje swoistą medianę, czyli uśrednioną sytuację sprawiedliwości, bez jej skrajnych przypadków. Jest to wynikiem obserwacji empirycznych i uwzględniania bagażu realnych, tożsamościowych doświadczeń. Rawls preferuje racjonalność (abstrakcyjność) w uzgadnianiu reguł, podczas gdy Smith odwołuje się do empirii.

Rawls uznaje ideę „zasłony niewiedzy” za odkrycie tak oczywiste, że sam nie wierzy, aby nie występowało ono w przeszłości. Za takiego prekursora uważa Kanta, u którego jest ona sformułowana *implicite* w doktrynie imperatywu kategorycznego (Rawls, 2009, s. 208–209). Być może dlatego Rawls nie odwołuje się do Smitha, chociaż nie wyklucza istnienia tej idei u innych myślicieli z przeszłości ze względu na silne powiązanie Smitha z empiryzmem społecznym. Smitha uznać trzeba byłoby za filozofa społecznego, podczas gdy Rawlsa za filozofa polityki, co w jakimś stopniu oddala punkty ciężkości ich refleksji (też tłumaczy powierzchowne zainteresowanie Rawlsa Smithem). Warto byłoby dokonać radykalnego rozróżnienia filozofii społecznej i politycznej, a nie tylko podejmować „nieśmiałe” próby w tym zakresie (Kaczocha, 2015; Król, 2008).

Zarzut, jaki stawia się Rawlsowi, dotyczy abstrakcyjności jego sytuacji pierwotnej. Mówiąc słowami Pirrona, że w realnym działaniu trudno jest porzucić ludzką skórę, a to właśnie chce uczynić Rawls. Smith próbuje uwzględnić „ludzką skórę” obciążoną tożsamością, ale nie na poziomie indywidualnym, lecz na poziomie społecznym. Kryterium oceny staje się społeczeństwo uosobione przez „bezstronnego obserwatora”. „Tak tworzy się zasady moralności. Ostatecznie zasadzają się one na doświadczeniu tego, co w szczególnych okolicznościach aprobują czy dezaprobuje nasze władze moralne, nasze poczucie zasługi i przyzwoitości” (Smith, 1989, s. 232).

„Bezstronny obserwator” nie jest tożsamy z naszym sumieniem. Ten „potężny gość naszego serca”, „bezstronny widz”, „wewnętrzny sędzia”, jest zasadą pomocniczą dla naszego sumienia. „Tylko za radą tego wewnętrznego sędziego możemy zazwyczaj ujrzeć sprawy, które nas dotyczą, we właściwym kształcie i wymiarach, a także dokonać właściwych porównań między naszymi własnymi sprawami a sprawami innych ludzi” (s. 195). Jest więc bezstronny obserwator „naturalnymi oczami duszy”, „głosem wewnętrznym”, co może być (jednak) bliskoznaczne z sumieniem. Ale ten wewnętrzny arbiter to ocena naszej sytuacji moralnej „z pozycji i oczyma osoby trzeciej, kogoś, kto nie ma szczególnego związku z żadnym z nas i kto dokonuje oceny z bezstronnością dla obu stron” (s. 196).

Jest więc bezstronny obserwator elementem stabilizującym (obiektywizującym) etykę Smitha. Bez tej kategorii można byłoby jej zarzucić błąd psychologizmu, że prywatne poczucie sympatii staje się podstawą epistemologiczną teorii etycznej. W efekcie obserwator wprowadza element racjonalny i obiektywny, jakim jest kryterium bezstronności. Nie jest to

abstrakcyjny podmiot, czy „sytuacja”, jak u Rawlsa, ale obserwator obciążony znajomością reguł funkcjonującego społeczeństwa. Jeśli sympatia jest warunkiem zaistnienia moralności i zaangażowanych relacji, to „bezstronny obserwator”, czy „zasada bezstronności”, jest warunkiem adekwatności ocen moralnych. Dopiero to połączenie daje możliwość stworzenia obiektywnej etyki, która nie opiera się na zsubiektywizowanych emocjach typu „życzliwość” Hutchisona czy bezwarunkowa „sympatia”, polegająca na estetycznym upodobaniu, że kogoś, bez żadnych racjonalnych powodów, lubimy. Złożonych społeczeństw nie da się zbudować na irracjonalnym (nieuzasadnionym) uczuciu, chociaż odgrywa ono (uczucie) istotną rolę w konstruowaniu relacji społecznych.

Fundamentalność zasady sprawiedliwości

Wśród cnót najbardziej istotnych dla tworzenia społeczeństwa Smith wyróżnia sprawiedliwość (ponowna analogia do Rawlsa). Tak zwane akty dobrowolne, które stanowią istotę dobroczynności, nie są konieczną podstawą istnienia społeczeństwa.

Jest to ozdoba, która upiększa, lecz nie jest fundamentem budowli, którą więc wystarczy zalecać, lecz w żadnym wypadku nakazywać. Sprawiedliwość, odwrotnie, jest główną kolumną, która podtrzymuje cały gmach (s. 127).

Nawoływanie do różnych form dobroczynności jest co najwyżej szlachetnym moralizatorstwem, a nie zasadą społeczną. Natomiast sprawiedliwość jest warunkiem sine qua non funkcjonowania społeczeństwa. „Dla istnienia społeczności jest więc mniej istotne czynienie dobra niż sprawiedliwości” (s. 127).

Smith próbuje wyprowadzić zasadę sprawiedliwości z samej istoty porządku „natury”. Rawls – że ludzie „są zdolni do posiadania zmysłu sprawiedliwości, [...] co gwarantuje, że wybrane zasady będą przestrzegane” (Rawls, 2009, s. 219–220). To ona „zaszczepiła w sercach ludzkich świadomość złego postępku, wszystkie obawy zasłużonej kary, oczekujące tych, którzy sprzeniewierzają się sprawiedliwości, jako gwarancje utrzymania związku ludzi, by chronić słabszych, powściągnąć stosujących przemoc i ukarać winnych” (Smith, 1989, s. 127). Jest tu pewien dualizm natury ludz-

kiej, w której jest wiele zła (w zasadzie ono przeważa), ale są też elementy dobra. Smith zbliża się do Hobbesa w ocenie natury ludzkiej, chociaż nie jej fundamentów. Człowiek jest nie tyle zły ze swojej natury, ile ma pragnienie czynienia zła. Jak to ujął św. Paweł w Liście do Rzymian: „[...] nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię” (Pismo Święte, Rz 7.15). Jednak to nie państwo, jak u Hobbesa, powoduje, że człowiek pod groźbą kary jego represyjnego aparatu powstrzymuje się przed uszkodzeniem innym, ale naturalne poczucie sprawiedliwości. Gdyby nie ta właśnie zasada sprawiedliwości, ludzie „byliby jak dzikie bestie zawsze gotowe do ataku; człowiek zaś przyłączając się do wspólnoty ludzi, znalazłby się w jaskini lwów” (Smith, 1989, s. 128). Nie dochodzi więc do hobbesowskiego stanu natury wojny wszystkich ze wszystkimi.

Zasada sprawiedliwości służy przede wszystkim do korygowania patologii społecznej. Statystycznie nie wszyscy ludzie muszą postępować dobrze i oczywiście tak nie postępują. Ale to dzięki obowiązującej wszystkim zasadzie sprawiedliwości jest możliwe korygowanie czy przywracanie pożądanego ładu społecznego (sprawiedliwość korekcyjna). „Jak społeczność może istnieć tylko wtedy, gdy na ogół przestrzega się w miarę zasad sprawiedliwości, tak współzycie społeczne jest niemożliwe, gdy ludzie w większości nie powstrzymują się od uszkodzenia innym” (s. 129). Warto jeszcze raz podkreślić realizm Smitha, stara się on opisywać rzeczywiste procesy społeczne, nie podporządkowując ich swojej teorii, lecz odwrotnie, starając się wyjaśnić teorią realne zjawiska.

Większość zjawisk społecznych nie ma charakteru totalnego, lecz właśnie statystyczny. Nie potrzebujemy w życiu społecznym zasady, „wszystko albo nic”, raczej zadowolamy się pewnym stopniem realizacji niektórych postulatów czy reguł. Społeczeństwo nie ma natury modelu estetycznego, którego doskonałość i piękno polega na tym, że jest ono geometrycznie doskonałe. Taka wizja społeczeństwa i kosmosu, obecna w średniowieczu chociażby u Hildegardy, umożliwia tworzenie ciekawych konstrukcji myślowych, ale niestety, nieadekwatnych do rzeczywistości. Kiedy więc świat przestaje być piękny, staje się ciekawy, co umożliwia jego poznawanie (Sloterdijk, 2011). Dlatego łączenie socjologii z filozofią, co odnajdujemy u Smitha, przywraca realizm filozofii, a socjologii umożliwia lepsze poznanie rzeczywistości.

Doskonałość zawsze jest podejrzana. Smith „doskonałe” to rozumie, że idealne społeczeństwo („spokojny i kwitnący stan społeczności”), które-

go „kontemplowanie [...] sprawia mu wielką przyjemność” (Smith, 1989, s. 129–130), nie jest twórcze (choćbyż pożądane i „miłe”). „Nieład i chaos we wspólnocie, przeciwnie, wzbudza niechęć i niepokoi go, co może z tego wynikać. Zdaje sobie także sprawę, że jego własny pożytek wiąże się z pomyślnością społeczności i [...] zależy od przetrwania społeczności” (s. 130). Dlatego dopiero naruszenie ładu społecznego wymusza na nas działania zmierzające do jego przywrócenia, zmusza nas do formowania ocen i stosowania sankcji zgodnie z ochronną rolą ładu społecznego, jaką pełni sprawiedliwość (sprawiedliwość retrybutywna). Naruszenie interesu indywidualnego lub społecznego pogarsza parametry naszego życia. Jest to punkt zwrotny działający w dwóch kierunkach. Realizacja własnych interesów z jednej strony jest sposobem na poprawę jakości naszego życia w społeczeństwie, z drugiej strony może poprawić partykularny interes jednostki, pogarszając jednocześnie jakość życia innych czy całego społeczeństwa. Jak rozstrzygnąć ten dylemat?

To zadanie podejmuje Smith w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Jak już była o tym mowa, ekonomia ma być, według założeń tradycji szkockiej tamtego okresu, rozwinięciem etyki. Teoria moralności została wypracowana i doprowadzona do momentu, że jako regulacja życia społecznego dalej już nie poprawia parametrów jakościowych funkcjonowania w społeczeństwie. Można ją oczywiście korygować moralizatorstwem, myśleniem życzeniowym i „apelami do ludzkości”, ale nie jest to już nauka. Też ten typ działalności, odwołujący się przede wszystkim do emocji i poczucia osobistych więzi, jest być może skuteczny w ograniczonej pod względem wielkości wspólnocie. Życie społeczne (społeczeństwo) musi się opierać jednak na bardziej gruntownych i stabilnych podstawach i temu służy ekonomia i polityka.

Podsumowując myśl Adama Smitha, należy stwierdzić, że był on przede wszystkim filozofem, który swoje rozważania rozpoczyna od wprowadzenia teorii moralnej, a następnie proponuje na jej bazie budowę adekwatnych idei ekonomicznych i politycznych. Etyka jest podstawowym (fundamentalnym) regulatorem życia społecznego. Warunkiem zaistnienia moralności jest „sympatia”, to ona przez swoją intencjonalność powoduje, że zwracamy uwagę na innych. Etyka może być rozwinięciem tej zasady, która realizowana w praktyce, może okazać się funkcjonalna. Jednak budowanie społeczeństwa na bazie „sympatii” jako normy nie jest możliwe. Jeśli taka norma może sprawdzić się w lokalnej wspólnocie, opartej na osobistych

relacjach, to już w społeczeństwie traci swoją moc i staje się tylko życzeniowym moralizatorstwem. Dlatego Smith wprowadza kategorię „bezstronnego obserwatora”, który obiektywizuje moralność (przekształca ją w teorię etyczną). Idea bezstronnego obserwatora jest zakorzeniona w empiryzmie społecznym Smitha, a u Rawlsa jest ona (sytuacja pierwotna za zasłoną niewiedzy) konstruktem racjonalnym i czysto spekulatywnym.

Poprawa jakości funkcjonowania bardziej złożonej struktury, jaką jest społeczeństwo, wymaga wprowadzenia idei, które „przekroczą” teorię etyczną. Dlatego konsekwentnie Smith wprowadza kategorie ekonomiczne, które odwołują się do zasady podziału pracy. Nowa organizacja pracy przyczynia się z jednej strony do poprawy stanu bogactwa społeczeństw, jednak niesie za sobą sporo niebezpieczeństw, szczególnie dotyczących sytuacji pracownika. Stąd konieczność wprowadzania etyki do ekonomii, tak aby dalej system pozostał funkcjonalny (takie założenie przyjmie również Rawls).

Widać wyraźnie, że Smith jest myślicielem nowoczesnym, co jest wynikiem jego niedocenianej, niestety, „filozoficzności”. Idee zaproponowane przez tego autora będą rozwijane przez Marksa, Tönniesa, Durkheima, Webera, ale też Rawlsa, Nozicka czy Putnama. Problem ze Smithem polega jednak na tym, że za dużo pisał. Próbował opisać rzeczywistość społeczną, jaką ona jest, starając się maksymalnie ilustrować swoje teorie faktami oraz ich szczegółowym opisem. Spowodowało to rozrośnięcie się jego dzieł do rozmiarów, które powodują, że „nikt nie przeczytał w całości” *Bogactwa narodów*. Teoria, aby była zrozumiała, musi być sprowadzona do kilku idei. W przypadku Smitha to trudne, ponieważ zjawiska, które analizuje, są bardzo obszerne. Z drugiej strony trzeba zauważyć, jak wielu zainspirowały (świadomie lub nie) jego poszczególne idee.

Bibliografia

- Mizuta, H. (red.). (2000). *Adam Smith's Library. A Catalogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Dixit, A.K., Nalebuff, B.J. (2009). *Sztuka strategii. Teoria gier w biznesie i życiu prywatnym*. Tłum. D. Gasper. Warszawa: MT Biznes.
- Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: PWN.

- Hutcheson, F. (1747). *A Short Introduction to Moral Philosophy: in Three Books; Containing the Elements of Ethicks and The Law of Nature*. Glasgow: R. Foulis.
- Kaczocha, W. (2015). *Filozofia społeczna. Wybrane zagadnienia filozoficzno-teoretyczne oraz empiryczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kalita, C. (2012). Etyka biznesu i jej historyczno-społeczne uwarunkowania: czy ograniczyć „chciwość”? / Business ethics and its historical and social conditions: should „greed” be limited? *Rozprawy Społeczne / Social Dissertations*, 2, 31–38.
- Kalita, C. (2007). *Idea wolności w myśli filozoficznej i politycznej siedemnastego wieku*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Król, M. (2008). *Filozofia polityczna*. Kraków: Znak.
- Leder, A. (2014). *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Leibniz, G.W. (1969). *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łask oraz inne pisma filozoficzne*. Tłum. S. Cichowicz i in. Warszawa: PWN.
- Neumanna, J., Morgenstern, O. (1944). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.
- Nozick, R. (1999). *Anarchia, państwo, utopia*. Tłum. P. Maciejko, M. Szczubińska. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- O’Rourke, P.J. (2009). *Adam Smith. Bogactwo narodów. Biografia*. Tłum. H. Janowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Ossowska, M. (1958). *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ossowska, M. (1966). *Myśl moralna oświecenia angielskiego*. Warszawa: PWN.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (1990). Oprac. zespół biblistów polskich. Wyd. 3. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Plotyn (1959). *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa: PWN.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (2009). *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Rawls, J. (2010). *Wykłady z historii filozofii polityki*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Scheler, M. (1980). *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- Sedláček, T. (2012). *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*. Tłum. D. Bakalarz. Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka.
- Simmel, G. (1975). *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Sloterdijk, P. (2011). *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*. Tłum. B. Cymbrowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Smith, A. (1954). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski i in. Warszawa: PWN.
- Smith, A. (1989). *Teorii uczuć moralnych*. Tłum. D. Petsch. Warszawa: PWN.
- Taylora, Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak. Kraków: Znak.
- The Theory of Moral Sentiments Adam Smith*. Pobrane z: <http://www.earlymodern-texts.com/pdfs/smith1759.pdf>.
- Žižek, S. (2006). *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Tłum. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Žižek, S. (2008). *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. J. Kutyla. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

THE 'IMPARTIAL SPECTATOR' BY ADAM SMITH
AND THE NEUTRAL CRITERIA OF OPINION IN SOCIAL ETHICS

Summary

Ethical theory for Adam Smith is first of all the basic mechanism of social controls. Going out from decisions of the matter of the moral feelings, which the 'sympathy' states the foundation; it tries to work out the neutral criteria of ethical opinions introducing the 'impartial spectator' figure. Superiority of this category in relation to John Rawls 'veil of ignorance' depends on this, that the Smith places his philosophical theory in the strong empirical context (the kind of sociological philosophy). Social

ethicist is the base to build more folded regulators of community life, or social, such as economy and politics. The neutral criteria of ethical opinions are the foundation of different derivative social workings (economy, politics).

PIOTR PIOTROWSKI*

(NIE)OBIEKTYWNA PODMIOTOWOŚĆ

Słowa kluczowe: Rorty, Taylor, podmiotowość, idiosynkrazja, przygodność, dobro, obiektywność, subiektywność, znaczenie sytuacji

Keywords: Rorty, Taylor, self, idiosyncrasy, contingency, good, objectivity, subjectivity, sense of the situation

W tym artykule rozważam zagadnienie podmiotowości w postaci, w jakiej występuje ono u Charlesa Taylora i Richarda Rorty’ego. Stanowiska tych filozofów uznawane są na ogół za przeciwstawne. Będę jednak argumentował, że reprezentowane przez Rorty’ego stanowisko w sprawie podmiotowości znajduje dopełnienie w koncepcji Taylora. W tym celu pokażę najpierw, że zarówno Rorty, jak i Taylor posługują się kategorią przygodności (*contingency*), oraz przedstawię ich krytykę nowożytnego rozumienia obiektywności, eksponując w tej perspektywie wspólne tezy na temat podmiotowości.

Rozpatrując zagadnienie podmiotowości, zarówno Rorty, jak i Taylor posługują się pojęciami „przygodność” oraz „obiektywność”. Rorty w swojej analizie zwraca uwagę, że przygodność jest źródłem kształtowania się podmiotowości. Taylor, podobnie jak Rorty, mówi o przygodności w swoim opisie podmiotowości, jednak argumentuje za jej przewyciężeniem, dzięki

* Piotr Piotrowski – mgr, Instytut Filozofii Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, 40–007 Katowice.

Address for correspondence: Piotr Piotrowski, University of Silesia, Department of Philosophy, Bankowa 11, 40–007 Katowice. E-mail: sirdioka@gmail.com.

odwołaniu się do wartości uniwersalnych. W krytycznej analizie pojęcia obiektywności obydwaj autorzy posługują się podobną argumentacją, Taylor dąży do uzupełnienia nowożytnego modelu obiektywności, nadając priorytet poznaniu subiektywnemu. Rorty natomiast krytykuje pojęcie obiektywności z uwagi na związek tej kategorii z tym, co uniwersalne, ponadczasowe i niezmienne, argumentując za idiosynkratycznym charakterem podmiotowości. W konsekwencji sformułowanych przez nich uwag dotyczących obiektywności ukazują całkowicie nowe znaczenie poznania subiektywnego oraz związku, w jakim pozostaje z podmiotowością. Jednakże zarówno Rorty, jak i Taylor nie redukują podmiotowości tylko do poznania subiektywnego. Każdy z nich analizuje, w jakim kontekście uznać obiektywność podmiotowości: Taylor postuluje stanowisko *samointerpretacji*, Rorty natomiast odwołuje się do *autokreacji*.

Podjmując zagadnienie podmiotowości, Taylor posługuje się pojęciami *self* oraz *identity*, a także po prostu *person*¹. Rorty używa terminu *selfhood* (tłumaczonego na język polski jako jaźń). Taylor zwraca uwagę na historyczny rozwój idei podmiotowości, podkreślając, że koncepcja jednostki jako podmiotu wykształciła się w myśli filozoficznej Montaigne'a, a korzeniami sięga pism Platona, Arystotelesa, Kartezjusza i Locke'a. Zdaniem Taylora Montaigne różni się jednak od swych poprzedników tym, że wyznacza:

[...] narodziny innej formy nowożytnego indywidualizmu, zorientowanej na odkrywanie przez człowieka samego siebie [...]. Dąży ona do określenia tożsamości jednostki przez jej rysy niepowtarzalne różniące ją od innych jednostek, podczas gdy kartezjanizm przynosi nam naukę o ogólnej naturze podmiotu: owo zaś odkrywanie własnej tożsamości dokonuje się tu raczej poprzez krytyczną subiektywną interpretację samego siebie, a nie na mocy dowodów konstruowanych przez bezosobowy rozum (Taylor, 2012, s. 339).

¹ Taylor stosuje pojęcie *self* w polskim przekładzie tłumaczone jako podmiotowość (zob. Taylor, 2012). Opisując koncepcję oderwanego podmiotu Locke'a, Taylor również określa status obiektywizującego podmiotu jako „jaźń” (w oryginalne *self*). W artykule tym będą posługiwał się pojęciem „podmiotowość”, opisując to, co Rorty ma na myśli, pisząc *selfhood*, a Taylor – *self*.

Odwołując się do Montaigne'a, Taylor, wskazuje warunki kształtujące podmiotowość, które mają charakter subiektywny. Jak pisze:

[...] poszukiwanie tożsamości to poszukiwanie jednostkowej istoty samego siebie. Nie da się jej już określić właściwie w pewnych ogólnych kategoriach definiujących podmiot ludzkiego działania, takich jak dusza, rozum, czy wola. Wciąż pozostaje bowiem pytanie o mnie samego i dlatego właśnie myślę o sobie jako o podmiocie (Taylor, 2012, s. 342).

Odrzucając kategorie duszy, rozumu czy woli, nie porzuca jednak Taylor próby określenia tożsamości w innej ogólnej kategorii. Tą kategorią dla Taylora jest idea dobra. W jego ujęciu nie sposób przeprowadzić analizy podmiotowości bez uwzględnienia tego, w jaki sposób podmiot pozostaje w relacji do Dobra. Przyjmuje takie rozumienie podmiotowości, które:

[...] wiąże ją z naszą potrzebą posiadania tożsamości, skupia się na owej podstawowej własności ludzkiego podmiotu polegającej na tym, że nie potrafimy poradzić sobie bez jakiejś orientacji wobec dobra; że to, kim jesteśmy, jest zasadniczo określone przez stanowisko, jakie zajmujemy w tej kwestii (tzn. definiujemy samych siebie, odwołując się między innymi do niego) (Taylor, 2012, s. 64).

Dobro stanowi obiektywny punkt odniesienia dla człowieka w określeniu podmiotowości, jest dla niego drogowskazem nie tylko w wyborze działań moralnych, ale warunkiem poprawnej interpretacji siebie jako człowieka. Podejmowanie decyzji uwzględnione w kontekście zasad moralnych jest uwarunkowane relacją podmiotu do pojęcia dobra.

W ten sposób, odnosząc się do dobra, Taylor wyznacza horyzont, jak to sam nazywa, samointerpretacji, której obszar wykracza poza poznanie samego podmiotu. Ustanawiając relacje podmiotu z szerszą sferą rzeczywistości, nadaje podmiotowi stratus obiektywności i przełamuje równocześnie nowożytnie tendencje subiektywistyczne. Warunkiem obiektywności dla samointerpretacji ma być ścisła relacja z zewnętrznym, obiektywnym dobrem. Nie odrzuca tym samym subiektywnego aspektu podmiotowości, ale poprzez związek, jaki jej przypisuje z pojęciem dobra, ustala jej obiektywny charakter.

Podobne uwagi wysuwa Rorty na temat podmiotowości, kładąc nacisk na jej subiektywny charakter, analogicznie do tego, co zdaniem Taylora czyni Montaigne. Rorty odnosi się do orientacji podmiotu wobec dobra, ale

charakteryzowanej na gruncie psychologii moralności Freuda. Rorty uznaje stanowisko Freuda za dostosowane do podejmowania zagadnień moralnych w uwarunkowaniach przygodności, z której – jak uważa – ludzkość zaczyna zdawać sobie sprawę. Nowożytnie rozumienie obiektywności, utożsamiane z tym, co uniwersalne i ponadczasowe, jest u Rorty’ego przeciwstawione pojęciu przygodności, odnoszącemu się do tego, co jednostkowe, czasowe, subiektywne. Pojęcie przygodności rozumie Rorty jako idiosynkratyczny warunek tożsamości podmiotu. Rorty w tekście *Przygodność jaźni* (2009) zestawia pojęcia, wieczne – czasowe, obiektywne – subiektywne, ciągłość – nieciągłość.

Takim zestawieniem pojęć posługuje się, aby wyrazić swoje negatywne stanowisko wobec „uniwersalnych warunków ludzkiej egzystencji, wielkich ciągłości – stałego, ahistorycznego kontekstu życia człowieka” (Rorty, 2009, s. 55). Krytykuje pogląd, zgodnie z którym poznanie nas samych jest tożsame i konieczne z poznaniem prawdy absolutnej. Według niego jest wręcz przeciwnie: sposób rozumienia i sens ludzkiego działania oraz to, jak kształtowana jest podmiotowość, są akcydentalne, przygodne, idiosynkratyczne. Unieważniając dychotomiczne podziały (wieczne – czasowe, obiektywne – subiektywne, ciągłość – nieciągłość), Rorty krytykuje oparty na nich nowożytny model rozumienia tego, co obiektywne i subiektywne. W jego interpretacji to, co subiektywne, czasowe, nieciągłe, stanowi „obiektywne” warunki poznania podmiotowości. Poszukując wielkich obiektywnych ciągłości, nie będziemy w stanie odnaleźć własnej podmiotowości, jedynie dzięki procesowi autokreacji, na wzór myśli Nietzschego, możemy zdobyć samowiedzę (zob. Rorty, 2009, s. 57).

Taylor, podobnie jak Rorty, podejmuje krytyczną analizę pojęć subiektywne – obiektywne. Rozpatrując ten dychotomiczny podział, nazywa go jednym z największych paradoksów filozofii nowożytnej. Pisz o tym:

Filozofia oderwania i obiektywizacji [...] przyczyniła się do stworzenia takiego obrazu człowieka, z którego do reszty usunięto subiektywność. Jest to obraz, który został nakreślony w całości z perspektywy trzeciej osoby. Paradoks polega na tym, że cały ten surowy projekt związany jest z przyznaniem centralnego miejsca perspektywie pierwszej osoby, stanowiącej wręcz jego fundament. Radykalna obiektywność jest więc zrozumiała i osiągalna jedynie poprzez radykalną subiektywność (Taylor, 2012, s. 330).

Jeśli wyróżnimy indywidualny charakter kształtowania się podmiotowości, wystarczy oprzeć się na subiektywnym aspekcie naszego samopoznania. Rorty jest podobnego zdania. Nie ma rozwiązania, które wskazałoby czy wykluczało, że cokolwiek ustalimy jako obiektywnie prawdziwe, takim będzie. Pojęcie obiektywności zostaje przeciwstawione przez Rorty'ego pojęciem przygodności. W konsekwencji prowadzi to, podobnie jak u Taylora, do uznania subiektywizmu jako warunku koniecznego poznania. Obydwaj autorzy dążą do zniesienia dychotomii pojęć subiektywne – obiektywne, a przynajmniej nadania jej nowego znaczenia, wskazują podobnie na jednostkowy, indywidualny proces samointerpretacji (Taylor), autokreacji (Rorty), a mimo to w konsekwencji pokazują, że ich koncepcje mają wymiar uniwersalny, ponadjednostkowy. Taylor w sposób wyraźny daje do zrozumienia, że poszukuje zobiektywizowanych warunków podmiotowości, a Rorty, wskazując na przygodność, wpisaną w podmiotowość, czyni z niej *implicite* kategorię uniwersalną.

Rorty i Taylor o przygodności

Zarówno Rorty, jak i Taylor podejmują problem podmiotowości z perspektywy przygodności podmiotu. Każdy z nich posługuje się przy tym sobie właściwymi metaforami określającymi przygodność. Rorty używa sformułowania „ślepe znamię”, będącego metaforą śmiertelności. U Taylora odpowiadają temu sformułowania: „ramy pojęciowe” (*framework*) oraz „znaczenie sytuacji” (*sense of the situation*). Przyjrzyjmy się, skąd zaczerpnięte zostały te metafory oraz w jaki sposób funkcjonują one w obydwu koncepcjach.

Metafora „ślepego znamienia” została przez Rorty'ego zaczerpnięta od poety Philipa Larkina, który użył jej w wierszu *Życie w dalszym ciągu*. Metaforą „ślepego znamienia” Larkin wyraża lęk przed tym, że pomimo odnalezienia indywidualnego poczucia własnego Ja nie doznamy spełnienia, ponieważ nie odnajdziemy tego, co przysługuje wszystkim ludziom, uniwersalności, wyjścia poza własną przygodność. Tym, co powinno się odkrywać, jest istota rzeczywistości, dotarcia do prawdy ponadjednostkowej, by można było ją przyrównać do uniwersalnych praw wszechświata, wtedy to „unicestwienie nie obchodziłoby nas, ponieważ stalibyśmy się tożsami z prawdą, a prawda, zgodnie z tym tradycyjnym poglądem, jest niezniszczalna” (Rorty, 2009, s. 56).

Rorty krytykuje tę myśl Larkina, pisząc, że ślepe znanie nie jest czymś dramatycznym i bezcelowym, ale jest warunkiem możliwości precyzowania słowa „ja”. Za wzór takiego odniesienia uznaje Rorty psychologię Freuda, który podsunął pomysł, aby całkowicie porzucić ideę poznania prawdy, a w zamian posłużyć się perspektywizmem oraz, za Nietzschem, zaakceptować formułę, że prawda to „ruchoma armia metafor” – o których zapomniano, według Nietzschego, że są metaforami. Tak usytuowana przygodność, opisana metaforą ślepego znamienia, staje się kluczową kategorią w Rorty’ego rozumieniu podmiotowości.

Taylor z kolei w swej koncepcji sytuuje przygodność inaczej niż Rorty. Mimo że nie używa tego terminu, opisy związane z jego teorią podmiotowości uwzględniają, jaką funkcję przygodność pełni w naszym życiu. Według niego na podmiotowość mają także wpływ zdarzenia losowe czy – jak powiedziałby Rorty za Freudem – przypadek. Zdarzenia takie składają się, powie Taylor, na sytuacje, które tworzą nasze doświadczenie.

Wprowadzająca kategorię przygodności teza Taylora ma następującą postać: nasze doświadczenie jest zawsze doświadczeniem jakiejś sytuacji, która jest zdarzeniem losowym, jednak do takich sytuacji możemy się świadomie odnosić: o jednej sytuacji powiemy na przykład, że jest wstydliva, o innej, że jest przerażająca, ale że nie ze swej istoty są takie, lecz dzięki takiemu znaczeniu, jakie im nadamy. „Przez «znaczenie sytuacji» mam na myśli sposób, w jaki jest ona istotna lub ważna dla pragnień, celów, aspiracji lub uczuć podmiotu: albo inaczej – własność, w związku z którą jest ona nieobojętna dla podmiotu” (Taylor, 2001, s. 265). W procesie nadawania sytuacjom znaczeń korzystamy z dostępnych dla nas pojęć i określonych znaczeń tych pojęć. Oznacza to dla Taylora, że nadajemy sytuacjom znaczenia w pewnych ramach pojęciowych. Autor ten rozumie je jako to, co „konstryuuje ważny zespół jakościowych rozróżnień. Myślenie, odczuwanie i sądzenie we wnętrzu takich ram pojęciowych wiąże się z przeświadczeniem, iż pewne działanie, tryb życia lub sposób odczuwania są nieporównywalnie wyższe od innych” (Taylor, 2012, s. 40). Taylor jest zdania, że „nasza tożsamość określana jest przez wszystko, co umożliwi nam podstawową orientację” (Taylor, 2012, s. 55). Orientację uzyskujemy dzięki ramom pojęciowym i dzięki nim możemy definiować to, kim jesteśmy. Utrata „orientacji, bądź niezdolność do jej uzyskania, jest równoznaczna z utratą wiedzy o tym, kim się jest” (Taylor, 2012, s. 57). Taylor przedstawia pewną analogię pomiędzy przestrzenią fizyczną a przestrzenią moralną. Twierdzi,

że zarówno w przestrzeni fizycznej, jak i moralnej możemy się zagubić bez odpowiednich kryteriów dających nam w nich orientację. W przestrzeni moralnej to ramy pojęciowe dają możliwość orientowania się w niej.

Taylor stawia istotne pytanie na temat tego, skąd wiemy, dzięki jakim ramom w przestrzeni moralnej postępować we właściwy sposób. Odpowiada na to, że dzięki silnym wartościowaniom lub, mówiąc inaczej, jakościowym rozróżnieniom, czyli tym, co dla nas osobiście stanowi największą wartość. Dokonujemy wyboru, wybierając wartości, które mają dla nas sens, a tym samym stanowią część naszej podmiotowości. „Orientujemy się w przestrzeni, która istnieje niezależnie od naszych sukcesów i porażek w poszukiwaniu właściwego sposobu postępowania” (Taylor, 2012, s. 58). Nie możemy sobie wyobrazić świata bez przestrzeni moralnej wraz ze znajdującymi się w niej pytaniami, tak samo jak nie sposób wyobrazić sobie podmiotu, którego nie łączy żadna relacja z przestrzenią moralną.

Stan ten, według Taylora, jest niezmienny i nie może mieć innej postaci. Jeśli mamy prowadzić rozważania na temat tożsamości, to tylko w takim zakresie pytań, na które musimy znaleźć odpowiedź. Natomiast wybór odpowiedzi wydaje się już arbitralny, uzasadniony wyborem jednostkowym. Stwierdza, że nie sposób wyobrazić sobie kultury, w której nie istniałyby jakiegokolwiek ramy pojęciowe, tzn. kultury, która nie dostarczałaby skończonego i ograniczonego zasobu pojęć umożliwiających ujmowanie przez podmiot jego doświadczenia. Oznacza to jednak, że pomimo istnienia autonomicznych ram pojęciowych znaczenie sytuacji, której są nośnikami, pozostaje historycznie i kulturowo zmienne, jest więc przygodne.

W obu koncepcjach to podmiot, funkcjonujący w uwarunkowaniach społecznych, interpretuje wydarzenia i to on nadaje im znaczenie. Różnica polega natomiast na tym, że Taylor argumentuje za wzięciem pod uwagę wartości wykraczających poza określający je podmiot, natomiast u Rorty'ego nie ma potrzeby szukać odniesień poza własną podmiotowością, ponieważ w niej znajduje się źródło moralnej motywacji. Taylor zdaje sobie sprawę, podobnie jak Rorty, z faktu przygodności sytuacji, jakich doświadczy, jak również z tego, że znaczenie to będzie uwarunkowane ramami pojęciowymi, w którym żyjemy. U Rorty'ego przygodność staje się koniecznym i wystarczającym warunkiem (możliwością) rozumienia podmiotowości. U Taylora natomiast przygodność jest tylko etapem na drodze do rozumienia podmiotowości. Rorty się zatrzymuje. Taylor podąża dalej. Dlaczego?

Z powodu sposobu odniesienia się przez każdego z nich do nowożytnego ujęcia obiektywności.

Obiektywność w ujęciu Taylora i Rorty'ego

W akapitach wprowadzających do tekstu *Samointerpretujące się zwierzęta* Taylor (2001) opisuje różnice między przedstawianym przez niego nowożytnym modelem obiektywności a jego własnym jej rozumieniem. Obiektywność wiąże się z dychotomicznym podziałem na pierwotne i wtórne własności przedmiotów. Różnica pomiędzy tymi właściwościami polega na tym, że właściwości pierwotne są obiektywnymi własnościami rzeczy (masa, objętość, ruch), natomiast wtórne to takie, które są subiektywne (barwa, smak, zapach, faktura). Problem polega jednak na tym, czy można określić doznania, np. bólu, smaku czy wstydu, zależnie od subiektywnego doświadczenia danej sytuacji, rozumiejąc je w jeden, uniwersalny sposób.

Nowożytny model obiektywności zakłada możliwość wyjaśniania własności wtórnych jako nieautonomicznych względem pierwotnych. Odniesiony do człowieka model ten sankcjonuje możliwość opisywania człowieka na podstawie – twierdzi Taylor – „właściwości niezależnych od jego doświadczenia” (Taylor, 2001, s. 263). Uczucie wstydu czy poczucie godności, według Taylora, nie mieszczą się w takim modelu obiektywności. Oznacza to, że w jego ujęciu nowożytny model obiektywności jest redukcjonistyczny. Wspomnienie przez niego o tym modelu ma służyć za tło dla przedstawienia jego koncepcji człowieka jako samointerpretującego się zwierzęcia. Istotą tej koncepcji jest antyredukcjonistyczna wizja rzeczywistości. „Własności odwołujące się do podmiotu nie przystają do obiektywistycznej wizji świata. Pozwala ona opisywać rzeczy tylko w terminach obiektywnych własności i być może również subiektywnych relacjach czy ocen z punktu widzenia podmiotu” (Taylor, 2001, s. 271).

W pozytywnym wykładzie swojego stanowiska stawia Taylor wyjściową tezę, że „właściwy opis naszych uczuć, emocji, pragnień – krótko mówiąc, większości doświadczanych przez nas motywów – jest zarazem jasnym opisem o przedmiocie, jakiego dotyczą” (Taylor, 2001, s. 263). Zgodnie z tą tezą adekwatny opis nie tylko przedmiotu, ale także podmiotu wymaga odniesienia do doświadczeń. Obiektywny opis podmiotu jest możliwy tylko w procesie subiektywnego poznania. „Pytanie o to, kim jest

dana osoba, zadane w oderwaniu od jej interpretacji samej siebie, jest pytaniem całkowicie źle postawionym i z zasady nie istnieje na nie odpowiedź” (Taylor, 2012, s. 66).

Rorty natomiast rozpatruje problem obiektywności, twierdząc, że nowożytnie dowartościowanie obiektywności spowodowało, iż podmiotowość zaczęto rozumieć jako polegającą na utożsamieniu się przez podmiot z czymś uniwersalnym. Taka wizja podmiotu według tego autora przetrwała do współczesności. Wprowadza więc kategorię przygodności, aby przełamać dualizm obiektywne – subiektywne. Taylor natomiast dąży do zrelatywizowania tego dualizmu w taki sposób, by kategorię przygodności uczynić elementem szerszej koncepcji podmiotowości. W jaki sposób każdy z nich realizuje swoje zamierzenie?

Rorty o podmiotowości

Rorty przedstawia dzieje filozofii podmiotu jako proces odchodzenia od odniesień obiektywizujących, których dojrzałą postacią reprezentuje Kant ze swoją koncepcją rozumu, pełniącego funkcję obiektywnego absolutu. Takie dążenia do obiektywności zastąpione zostały odniesieniem do ludzkiej przygodności, której reprezentantem jest Freud ze swoją koncepcją nieświadomości. Rorty wyróżnił także stanowiska pośrednie. Reprezentowali je romantycy oraz Nietzsche, który nie porzucił w całości odkrywania przyczyn tego, kim jesteśmy, ale interpretował działania idące w tym kierunku jako autokreacje, które polegają na zmierzeniu się z tym, co czasowe i ponadczasowe, nowe i stare. Kluczem do zrozumienia autokreacji, pisze Rorty, jest określona przez Nietzschego максима „przetworzenia wszystkich «tak było» w «tak chciałem»” (Rorty, 2009, s. 59) Wszelka próba odnalezienia opisu naszej idiosynkrazji jest skazana na porażkę, dopóki będziemy powielać schematy i typy wypracowanych wcześniej modeli języka. Tylko poprzez wypracowanie własnego języka, wykraczającego poza rozumienie starych metafor, możemy opisywać *własną przygodność*. Nietzsche jednak nie odchodzi w pełni od tradycyjnych poszukiwań metafizycznych, do czego zmierza Rorty. To Freud doprowadził, w ujęciu Rorty’ego, do końca zamiary antycypowane przez Nietzschego i romantyków. Za sprawą psychologii moralności Freuda stało się możliwe porzucenie metafizycznych poszukiwań istoty człowieczeństwa, które inspirowały kulturę od starożytności. Freud

umożliwił jednostkom spojrzenie na własne życie jak na podmiot, który nie musi się odwoływać do założeń metafizycznych, uniwersalnych prawd.

Interpretacja psychoanalizy Freuda podana przez Rorty'ego stanowi odpowiedź na pytanie o przyczynę działania, przyjmowane przez człowieka cele. Stajemy się splotem ukrytych popędów wraz z zespołem zachowań zaadoptowanych przez społeczeństwo i rodzinę. Nie możemy orzekać o uniwersalności wartości, ponieważ w różnych warunkach zachowania wywołane określoną sytuacją będą miały odmienne znaczenie i będą wywoływać inne doznania. Richard Rorty wyraża to przekonanie, odwołując się do stwierdzenia Philipa Rieffa, że „Freud demokratyzuje geniusza, dając każdemu twórczą nieświadomość” (Rorty, 2009, s. 70). Freud wyznacza tym samym, według Rorty'ego, nowy rozdział w humanistyce, pojmującej człowieka jako czysto idiosynkratyczny podmiot, pozbawiając tym samym moralność uniwersalności. Freud, pisze Rorty, „pozwala nam w ten sposób uznać świadomość moralną za historycznie uwarunkowaną, za taki sam wytwór czasu i przypadku, jakim jest świadomość polityczna czy estetyczna” (Rorty, 2009, s. 62). W dokonaniach psychologii Freuda Rorty widzi rozwiązanie tradycyjnych aporii moralnych, Freud znosi bowiem granice pomiędzy moralnością, poczuciem posłuszeństwa wobec obowiązku, mitem nadczołowieka a chłodną kalkulacją.

Nowy porządek, uważa Rorty, oparty na zespoleniu rozróżnienia na część rozumną i zmysłową, położy kres rozważaniom nad wewnętrzną istotą moralności, zespoloną immanentnie z naszym rozumieniem tożsamości. Powinniśmy się odnieść do naszej moralności w sposób przygodny, partykularny, mając na uwadze spektrum zależności, jakie warunkują naszą obecną sytuację, aby zrozumieć to, że jest ona wypadkową kolejnych zależności, sytuacją nie konieczną, lecz jedynie możliwą. Rorty pisze: „Dla Platońskiej i Kantowskiej idei racjonalności kluczowy jest pogląd, iż aby być moralnym, należy poszczególne działania podporządkowywać zasadom ogólnym. Freud wskazuje, że powinniśmy wrócić do tego, co partykularne [...], zrezygnował z platońskiego wysiłku zespolenia tego, co publiczne, i tego, co prywatne, zakątków państwa i zakątków duszy, poszukiwania sprawiedliwości społecznej i poszukiwania osobistej doskonałości” (Rorty, 2009, s. 66).

Ten sposób rozumowania doprowadził do nowego podziału na etykę autokreacji i etykę publiczną, bez potrzeby pogodzenia ich ze sobą i nadania pierwszeństwa którejs z nich – są równoważne, ale niestyczne. Mogą

się do siebie pogładowo zbliżyć, ale nie ma powodu, by je łączyć ze sobą. „Największe zbliżenie obydwu nurtów osiągniemy, uznając, że celem sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa jest przyzwolenie jego członkom na bycie tak samolubnymi, «irracjonalnymi» i estetyzującymi, jak im się tylko podoba, pod warunkiem, że robią to na własny rachunek – nie krzywdząc innych i nie zużywając zasobów, których potrzebują mniej uprzywilejowani” (Rorty, 2009, s. 15).

Wiążąc to stanowisko etyczne z teorią Freuda, Rorty mógł odciąć się od tego, co uniwersalne, na rzecz tego, co przygodne, naszego *ślepego znamięnia*, „które noszą wszystkie nasze czyny” (Rorty, 2009, s. 67). Pozwoliło to na ujednoczenie koncepcji natury ludzkiej jako autonomicznej i idiosynkratycznej, którą rządzi przypadek. Stwierdza, że „wszystko, począwszy od brzmienia słowa, poprzez kolor liścia, aż po dotknięcie kawałka skóry, może, jak wykazywał Freud, przyczynić się do udratyzowania i skryzalizowania poczucia tożsamości człowieka” (Rorty, 2009, s. 71).

Taylor o podmiotowości

Taylor, podejmując rozważania dotyczące podmiotowości, rozwija tezę, że adekwatny opis nie tylko przedmiotu, ale człowieka, wymaga odniesienia do ludzkiego doświadczenia. Aby to zobrazować, posługuje się historią o hipotetycznym spotkaniu ludzkich istot z Alfa Centaurianami. Objaśnia, że pewne sytuacje jesteśmy w stanie przekazać obcej cywilizacji, zwłaszcza te dotyczące zjawisk fizycznych. Natomiast jeśli chodzi o szczególny rodzaj sytuacji, które odnoszą się do nas jako podmiotów, lub tych sytuacji, którym sami nadajemy znaczenie, przekaz taki jest niemożliwy. Rzeczywistość obejmująca sytuacje *znaczeniem*, jakie my, ludzie, i tylko my, im przypisujemy, pozostaną poza rozumieniem przez Alfa Centaurian.

Eksplikuje różnice między sytuacjami, które są obiektywne i niezależne od naszego ich opisu, a takimi, które dzięki ludzkiemu doświadczeniu i naszemu opisowi zyskują określone znaczenie. *Znaczenie sytuacji* to kluczowe pojęcie w jego teorii, ponieważ jest własnością określającą sytuacje pod względem roli, jaką dla nas odgrywa. Subiektywne odczuwanie wstydu, na przykład w związku ze wstydliwą sytuacją, jest nieredukowalne do własności, jakie posiada ta sytuacja. Taki rodzaj zależności „odnosi się do naszego życia jako podmiotów, i to podmiotów tego, a nie innego rodzaju.

Możemy wyjaśnić te rzeczy tylko w terminach, które mają sens jedynie dla nas” (Taylor, 2001, s. 272). Zatem obiektywizm w nowożytnym rozumieniu jest niemożliwy. Chociażby z tego powodu, że pewne sytuacje będą miały znaczenie obiektywne, ale tylko w naszym świecie. Poczucie wstydu nie wynika wprost z sytuacji, jej doświadczenia, ale ze znaczenia, jakie tej sytuacji nadamy. Nie ma prostej zależności pomiędzy doświadczeniem uczucia np. wstydu a nadaniem sytuacji znaczenia jako wstydlivej. Taylor podkreśla, że „ważną cechą sytuacji paradygmatycznych dla irracjonalnych uczuć jest to, że podmiot widzi i potwierdza brak określonego znaczenia sytuacji, a jednak wciąż odczuwa owo znaczenie” (Taylor, 2001, s. 266). Przypisaniu sytuacji danego znaczenia przesądza w tym przypadku wewnętrzne przeżycie podmiotu, które według Taylora nie jest jednak uwarunkowane ani zmiennymi obiektywnymi, ani charakterystyką samej sytuacji jako takiej. W tym wypadku obiektywizm oparty na wyjaśnieniu emocji na podstawie relacji przedmiot – podmiot – odczucie jest po prostu niemożliwy. Wyjaśnienie takie jest możliwe do rozpatrywania fizycznych stanów rzeczywistości, natomiast właściwości odwołujących się do podmiotu nie da się opisać w ten sam sposób, ponieważ uczucia, takie jak np. irracjonalny lęk lub uczucie wstydu, „nie mogą zostać uwzględnione w niezmienionej formie w opisie obiektywnym, ponieważ da się je wyjaśnić tylko w kategoriach podmiotowych” (Taylor, 2001, s. 271). To podmiot doświadczający danej sytuacji jest źródłem przypisywanych jej właściwości. W nowożytnym ujęciu właściwości pierwotne są traktowane jako obiektywne własności rzeczy, właściwości wtórne są rozumiane jako drugorzędne. Gdybyśmy jednak stosowali tylko taki redukcjonistyczny podział, konkluduje Taylor, nie istniałaby taka sytuacja, którą określilibyśmy jako wstydlivą, oraz nasze doświadczenie takiej sytuacji jako wstydlivej.

Postępowanie badawcze zgodne z takim stanowiskiem uwarunkowane jest w koncepcji Taylora analizą relacji podmiotu do podmiotu. Dokonując takiego rozszerzenia, Taylor wprowadza pojęcie „odnoszący się do podmiotu” – *subject referring*. Są sytuacje i związane z nimi uczucia, jak poczucie wstydu, które odnoszą się do mojego sposobu widzenia siebie i mojego obrazu w przestrzeni publicznej. Ale są też takie, które wykraczają poza obszar podmiotu i obejmują zaangażowanie się w sytuacje dotyczące innego podmiotu. Kluczowym aspektem dla zrozumienia naszej podmiotowości jest *wezwanie* do działania, pochodzące od ciężącego na nas *zobowiązania*. Zobowiązanie to polega na podjęciu działania w związku z sytuacją, w ja-

kiej znalazł się drugi człowiek. Tego typu wezwanie „wymaga ode mnie silnego typu zobowiązania – zobowiązania moralnego albo zobowiązania dobroczynności. A pełne zrozumienie tego obowiązku obejmuje odniesienie do mnie, czyli do istoty, na którą to zobowiązanie zostaje złożone” (Taylor, 2001, s. 275). Zobowiązanie dotyczy mnie samego, ale podejmowanie działania wykracza poza mnie, obejmuje podmiot moich działań. Wymaga to zrozumienia sytuacji i podjęcia próby nawiązania relacji z innym podmiotem poprzez podjęcie określonego działania. „Zobowiązanie to nie spoczywa na zwierzęciu ani – w inny sposób – na idiotcie, ani też na noworodku” (Taylor, 2001, s. 275). Taylor twierdzi, że silne zobowiązanie spoczywa na człowieku na mocy tego, że jest on istotą racjonalną, moralną czy stworzoną na obraz Boga. Co znaczy być istotą racjonalną, moralną, stworzoną na obraz Boga, rozpoznaje człowiek, podejmując refleksję nad wyborem tych zasad, które są dla niego najistotniejsze i stanowią największą wartość.

Naturalistyczny, redukcjonistyczny opis sytuacji nie wyjaśni ani nie doprowadzi nas do tego typu odczuć i działań, jakim jest *zobowiązanie* czy *wezwanie* do podjęcia działań w sytuacjach odnoszących się do innego podmiotu. Znaczący to również, że uczucia, także te irracjonalne, nie mogą się znaleźć poza naszym doświadczeniem, ponieważ nie doświadczylibyśmy ich, gdybyśmy nie byli świadomi zakresu znaczeń takich sytuacji, które wywołują w nas odczucie np. wstydu, altruizmu czy dumy.

Tym, co pozwoli nam na zrozumienie tego, jak podmiot się postrzega, jest teza Taylora o *przypisywaniu znaczeń* istotnych dla podmiotu. Nadanie określonego przez podmiot znaczenia dla sytuacji przez pryzmat wartości, jakie posiada, staje się zarazem źródłem opisu samego podmiotu, czyli jak pisze Taylor, *samointerpretacji*. W tym wypadku *samointerpretacja* stanowi kryterium dokonywanego przez podmiot wyboru i oceny sytuacji, którym sam nada ważne dla siebie znaczenie. „To nasza tożsamość pozwala nam określić, co jest dla nas ważne, a co nie” (Taylor, 2012, s. 58).

Otoczająca nas rzeczywistość, w wymiarze społecznym, kulturowym, dostarcza nam wielu różnych reguł moralnych. Musimy podejmować refleksje nad wyborem tych zasad, które stanowią największą wartość, a warunkiem dokonania samego wyboru jest kierowanie się zasadą wyższego dobra. Zasadę tę człowiek realizuje, kierując się *jakościowym rozróżnieniem*²

² Jakościowe rozróżnienie w teorii Taylora można zinterpretować jako przekształcenie koncepcji pragnień pierwszego i drugiego rzędu opisanego przez Harry’ego Frankfurta.

w uznawaniu czegoś za coś *nieporównywalnie wyższego* niż wszystko, co dane w alternatywie. W rozróżnieniu tym Taylor odwołuje się do koncepcji idei dobra u Platona. Jednak w odróżnieniu od Platona autor ten nie opowiada się za poglądem, aby dobro było niezależne od ludzkiej egzystencji, stanowi raczej konsekwencję jego wcześniejszych założeń, jest ono wynikiem doświadczania wartości (zob. Taylor, 1994). Uznanie czegoś za dobro jest aktem rozumnego wyboru i oznacza nadanie racjonalnego porządku. Zgodnie z tą tezą „dobra życiowe odsyłają nas do pewnej cechy istnienia rzeczy, na mocy której owe dobra są rzeczywiście dobrami. Ta właśnie cecha sposobu istnienia rzeczy konstytuuje je jako dobra, i dlatego nazywam je dobrami konstytutywnymi” (Taylor, 2012, s. 182).

Wybór dóbr konstytutywnych oraz związanych z nimi uczuć stanowi fundament dla naszego rozmiękania siebie jako podmiotu. Odróżnia wiedzę o tym, co wartościowe, od odczucia wartości. Racjonalna wiedza o dobru jest uwarunkowana wcześniejszym poruszeniem przez odczucie wartości. Wiedza o dobru, przecinająca się z odczuciem wartości, jest podstawą selekcji wartości. Tym samym Taylor nie przeciwstawia sobie wiedzy i odczuć, lecz stara się pokazać, że racjonalność wiedzy o tym, jak postępować, wynika z odczucia wartości.

Taylor formułuje dwa warunki możliwości wyboru dóbr konstytutywnych. Pierwszy to wybór uczuć związanych z tymi dobrami. W tym ujęciu wybór dóbr konstytutywnych nie jest możliwy bez wcześniejszego poruszenia przez odczucie wartości: „nie «wiedziałbym», że powinno się być wielkodusznym itd., gdybym nie czuł się poruszony w jakiś sposób” (Taylor, 2001, s. 278). Drugim warunkiem możliwości wyboru są ramy pojęciowe. Ramy pojęciowe obejmują wyznaczone przez Taylora trzy zasadnicze, jak się wyraża, osie: poszanowania, moralności i godności.

Rozróżnienie to jest wyznaczone przez *zdolność do refleksyjnej samooceny*: „Oprócz chcenia, wybierania i bycia skłanianym do robienia tej czy innej rzeczy ludzie mogą też chcieć mieć pewne pragnienia i pobudki (albo ich nie mieć). Są w stanie chcieć być inni w swoich preferencjach i celach, niż są. Wiele zwierząt wykazuje zdolność do tego, co nazwałbym «pragnieniami pierwszego rzędu» [*first – order desires or desires of the first order*], które są po prostu pragnieniami zrobienia bądź niezrobienia tej czy innej rzeczy. Jednakże żadne zwierzę oprócz człowieka nie wykazuje *zdolności do refleksyjnej samooceny*, która dochodzi do głosu w kształtowaniu się pragnień drugiego rzędu” (Frankfurt, 1997, s. 23, za: Joas, 2009, s. 199).

Wypowiadając sądy wartościujące, dokonujemy artykulacji ram pojęciowych. Pomimo różnic między ramami pojęciowymi w ciągu wieków, a także trudności w określeniu, jaką dokładnie mają naturę, czy są ugruntowane ontologicznie, nie sposób wyobrazić sobie kultury lub osoby, która nie odnosiłaby się do ram pojęciowych. Wyznaczają sposób naszego rozróżniania tego, co stanowi wartości nieporównywalnie wyższe, pozwalają stwierdzić, czy opowiadamy się po stronie konstytutywnych dóbr.

Wskazanie na nieodzowność ram pojęciowych w dokonywaniu sądów i działań moralnych to akt odrzucenia redukcjonistycznej tezy, że opinie na temat tego, co wartościowe, są pozbawione sensu. Dobro i stanowiące dla niego kontekst ramy pojęciowe są nieodzownym warunkiem kształtowania się podmiotowości. Pozwala nam to na artykulację naszego doświadczenia, a tym samym na opis samych siebie.

Podsumowanie

W nowożytnym rozumieniu podmiotowość określana w kategoriach subiektywizmu zaprzecza rozpatrywaniu jej w kategoriach uniwersalnych. Takiemu stanowisku, jak zostało przedłożone, przeciwstawia się Taylor swoją koncepcją *samointerpretacji*, oraz Rorty – koncepcją *autokracji*. Subiektywny opis, w którym podmiot poznaje sam siebie, jest przez nich przedstawiony jako właśnie ten, dzięki któremu możemy określać podmiotowość.

Problemy związane z określeniem podmiotowości nie rodzą się z samej jej istoty, ale z powodu błędnie pojmowanych kategorii, w jakich ją rozpatrujemy. Tym, na co zwracają uwagę Rorty i Taylor, jest nowy podział i sposób rozumienia subiektywności, który nie jest już przeciwstawiony obiektywności, temu, co uniwersalne. Obiektywne kategorie nie są ujmowane poza sferą tego, co jednostkowe. Ponieważ to, co jednostkowe, nie świadczy o tym, że nie ma możliwości rozważania kwestii podmiotowości w kategoriach obiektywnych.

Rozpoczynając od przygodności, Rorty czyni ją strategiczną kategorią w swojej koncepcji podmiotowości, korzystając z odniesień do Freuda. Zarzut, jaki można wysunąć przeciw Rorty'emu w związku z nawiązaniem do Freuda, dotyczy niedoceniań świadomych motywacji naszych działań oraz jego zbyt ufego podejścia do wpływu, jaki wywierają na nas nieświadome konflikty związane z fazami rozwoju, oraz energia libido. Jest to zarzut

wobec samego Freuda, który wysuwają np. psychologowie poznawczy, szkoła psychologii indywidualnej Adlera czy analitycznej psychologii Junga, która wskazuje na istnienie *nieświadomości zbiorowej*, kreującej archetypy wspólnie dla całej ludzkości³.

Rorty nie uwzględnia również, że wprowadzenie przez niego pojęcia idiosynkrazji może mieć charakter ogólny, ponieważ przynależy do każdego i tym samym staje się uniwersalną kategorią podmiotowości. Idiosynkratycznego charakteru podmiotowości nie interpretuje jako obiektywnej, uniwersalnej właściwości, lecz jako jednostkowy, przygodny element każdego podmiotu z osobna. Traktuje idiosynkrazję jako nieskończony proces, który nie może zostać ukończony, „nie ma bowiem czego kończyć, istnieje tylko sieć relacji, którą można na nowo nicować” (Rorty, 2009, s. 80). Pojawia się zatem pytanie, czy można traktować proces idiosynkrazji jako fundamentalny warunek kształtowania się podmiotowości. Odpowiedzią na to pytanie może być opis archetypu przedstawiony przez Junga: „dwóm ludziom nie przyśni się ten sam sen, nawet jeśli nęka ich ten sam problem. Ale jak nie ma jednostki zróżnicowanej aż do stanu absolutnej wyjątkowości, tak samo nie ma indywidualnych, absolutnie wyjątkowych wytworów psychicznych. Nawet sny zbudowane są w znacznej mierze z tworzywa zbiorowego, podobnie jak w mitologii i folklorze różnych ludów pewne motywy powtarza się w niemal identycznej formie” (Jung, 2005, s. 59). Taylor, podobnie jak Jung, odwołując się do uniwersalnych, niezmiennych form, intensyfikuje opis podmiotowości poza zawężony do autokreacji proces idiosynkratyczny podmiotowości, przedstawiony przez Rorty’ego.

Taylor, analizując uniwersalne typy czynników kształtujących podmiotowość, wskazuje na proces wartościowania wyższego rzędu⁴. Jednak

³ Por. Oleś 2003. Jung: „Analizując symbolikę religijną oraz obecną w mitach i baśniach, doszedł do przekonania, że poza nieświadomością indywidualną istnieje jeszcze głębsza warstwa nieświadomości zbiorowej, stanowiąca skarbiec kulturowych doświadczeń człowieka i przekazywania z pokolenia na pokolenie drogą dziedziczenia. Świadczy o tym wspólny ludziom sposób myślenia, odczuwania i pojmowania świata”.

⁴ Hans Joas w swojej książce *Powstawanie wartości* ujmuje myśl Taylora następująco: „[...] wprawdzie często stajemy w obliczu alternatywy zmuszającej do podjęcia decyzji, ale samej alternatywy wymagającej dokonania wyboru nie wybieramy. Nie jest to ograniczenie naszej wolności, lecz konstytutywny warunek możliwości dokonywania jakichkolwiek sensownych wyborów. Jeśli dziedzina wyborów jest strukturalnie nieuporządkowana, wybór staje się łupem przypadku” (Joas, 2009, s. 204).

taka intersubiektywistyczna teoria niesie ze sobą problem subiektywnego poczucia pewności w ocenie podejmowanych działań. Jak pisze Taylor, myślenie odbywa się wewnątrz ram pojęciowych, dając przeświadczenie o słuszności naszych działań, są one jednak zależne od znaczeń, jakie nadajemy sytuacjom. Wynika z tego, że ramy pojęciowe, jak i nasza podmiotowość wewnątrz nich, nigdy nie będzie pewna, lecz jedynie prawdopodobna (zob. Ricoeur, 2003 s. 288). Rorty natomiast twierdzi, że nie możemy wybierać sobie pośród sytuacji, kontekstów czy znaczeń, nie są one bowiem tworem, nad którym odbywana była debata, tylko pojawiały się w sposób przygodny tak samo, jak i my sami. Powinniśmy zwrócić uwagę na to, co partykularne, znaleźć różnice i podobieństwa między obecnymi sytuacjami i możliwościami a działaniami i zdarzeniami z przeszłości. Wtedy „wychycimy pewne kluczowe idiosynkratyczne przygodności naszej przeszłości, będziemy w stanie uczynić z siebie kogoś wartościowego, stworzyć terazniejsze osobowości, które będą mogły budzić w nas szacunek” (Rorty, 2009, s. 66).

W ogólnej charakterystyce stanowisk Taylora i Rorty’ego można zauważyć jeszcze jeden wątek. Mianowicie Rorty swoją teorią o przygodności otwiera drogę do wolności interpretacji podmiotu, uwalniając go spod wpływu, jaki mogłyby wywierać na niego sytuacje, które mają określone znaczenie. Poprzez uświadomienie sobie, że realia, w których żyjemy, są wynikiem przygodności, człowiek powinien odnieść się jedynie do własnej refleksji i na jej podstawie budować własną relację ze światem. Znaczy to, że jeśli będziemy stawiać na własną autokreację i na niej opierać swoje działania i wybory moralne, doprowadzimy do reinterpretacji aktualnych zobowiązań, które są wytworem kulturowym czy społecznym. Porzucając czy zmieniając społeczne uwarunkowania, porzucamy lub zmieniamy również odpowiedzialność moralną, jaką ze sobą niosą. Albo też, jak jest to wyrażone w myśli Taylora, gdybym nie wiedział, że coś mam zrobić zgodnie z prawem moralnym, zapewne bym tego nie zrobił.

Nasze wewnętrzne poczucie moralności nie jest jedynym źródłem podmiotowości. Jeśli nie będziemy sami zdatni do odpowiedzi na dylematy, z którymi się spotkamy, możemy się odwołać do zewnętrznych warunków, które pomogą nam podjąć decyzję. Tymi warunkami, w teorii Taylora, mają być wartościowania wyższego rzędu, ramy pojęciowe, oraz nadawanie określonych znaczeń sytuacjom. Dąży ono do tego, by wybór tych *znaczeń* był oparty na właściwym kontekście molarnym, który wcześniej sami sobie przygotowujemy. By stworzyć kontekst, który byłby, jak sam czasem to określa,

mapą, z której można skorzystać, kiedy będziemy zagubieni. Mapą, której źródłem nie byłby świat zewnętrzny, ale my sami.

Bibliografia

- Frankfurt, H. (1997). *Wolność woli i pojęcie osoby*. Tłum. J. Nowotniak. W: J. Hołówna (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*. Warszawa: Aletheia.
- Joas, H. (2009). *Powstawanie wartości*. Tłum. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jung, C.G. (2005). *Psychologia a religia zachodu i wschodu*. Tłum. R. Reszke. Warszawa: KR.
- Oleś, P. (2003). *Wykłady z psychologii*. T. XI: *Wprowadzenie do psychologii osobowości*. Warszawa: Scholar.
- Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rorty, R. (2009). *Przygodność, ironia i solidarność*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa: W.A.B.
- Taylor, Ch. (1994). *Précis of Sources of the Self. Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1.
- Taylor, Ch. (2001). *Samointerpretujące się zwierzęta*. W: *Fragmenty filozofii analitycznej*. T. VIII: *Filozofia podmiotu*. Wybór i wpr. J. Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Aletheia.
- Taylor, Ch. (2012). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer. Wstęp i posłowie A. Bielik-Robson. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

(NON)OBJECTIVE SUBJECTIVITY

Summary

In this article, I analyze the issue of subjectivity in the form in which it appears in Charles Taylor's and Richard Rorty's writings. Positions of these philosophers are generally regarded as contradictory. I will, however, argue that the position on sub-

jectivity represented by Rorty finds its complementation in Taylor's concept. To do this, I will show firstly that both Rorty and Taylor use the category of contingency, presenting some common thesis about subjectivity. This way I will show that the location of the category of subjectivity and the scope of its use in each of them concept is closely related to the understanding of objectivity accepted by each of them. This will allow then to reconstruct the concept of subjectivity presented by Taylor and Rorty. Next, in the conclusion, I will present such a summary of those two standpoints, which will include justification of the thesis of their complementarity.

