

Dominika Michalak
Uniwersytet Warszawski

TRZECIA DROGA MARTHY NUSSBAUM – WSPÓŁCZUCIE W KULTURZE PÓŹNEGO KAPITALIZMU

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie jednej z tez wysuwanych przez Marthę Nussbaum w debacie na temat publicznej wartości humanistyki. Według filozofki, współczesne demokracje potrzebują współczujących obywateli, a pożyteczny w demokracji rodzaj współczucia najlepiej w sobie wyrobić, studiując sztuki wyzwolone. Staram się zrekonstruować tę myśl i wskazać jej socjologiczne implikacje. Wpisując ją w kontekst debaty nad kryzysem publicznego zaangażowania, przedstawiam ideę Nussbaum jako oryginalną propozycję przywrócenia sensu sprawom publicznym. Jednocześnie wskazuję na socjologiczne mankamenty koncepcji Amerykanki wynikające z nieobecności problematyki związanej z procesami racjonalizacji życia politycznego oraz strukturą społeczną. Polityczną rolę, jaką Nussbaum przypisuje współczuciu, można opisać jako element liberalnej utopii – to narzędzie bieżącej korekty fatalizmów instytucji liberalnej demokracji raczej niż ich przebudowy.

Główne pojęcia: współczucie; emocje; uniwersytet; Martha Nussbaum; kapitalizm.

W porównaniu z końcem lat siedemdziesiątych XX wieku realna wartość dotacji dla National Endowment for the Humanities, federalnej agencji finansującej amerykańską humanistykę, skurczyła się o ponad połowę¹. Najbardziej niekorzystne decyzje dla tej dziedziny zapadły za prezydentury Ronalda Reagana, kiedy naukowa *policy* stała się elementem narodowej strategii rozwoju gospodarczego (Slaughter i Rhoades 2010; Newfield 2011). O wiedzy i nauczaniu zaczęto myśleć w kategoriach towaru lub zasobu, nie zaś misji publicznej czy dobra wspólnego. Z humanistyką nie wiązano większych nadziei na wzrost PKB.

Institut Socjologii, e-mail: dominika.michalak@wp.pl

¹ Warto odnotować, że dotacje NEH (z budżetu federalnego) zasilają w około 30% instytucje zapewniające finansowanie na poziomie stanowym. Nakłady stanowe wzrosły w różnych stanach w różnej mierze, jednak średni wzrost nie przekroczył 5%. Oszacowanie spadku jest trudne ze względu na niepełne i nie całkiem porównywalne dane (w ciągu ostatnich czterech dekad zmienił się system redystrybucji środków, niektóre dziedziny zmieniły również afiliację z humanistycznej na „nauki społeczne”, zyskując nowe szanse na finansowanie). Bez większego ryzyka można jednak mówić o spadku nakładów o ponad połowę. Podobny los spotkał dziedziny artystyczne i The National Endowment for the Arts. Wskaźniki związane z finansowaniem amerykańskiej humanistyki po II wojnie światowej: *Humanities Indicators* – www.humanities-sindicators.org (15.01.2016); patrz też: Koch 1998.

Neoliberalna polityka obcięła jej finansowanie i podważyła wiarygodność – gdy bowiem wiedzę zaczęto przeliczać na potencjalne zyski, humanistyka wydała się po prostu niepotrzebna.

Dla Marthy Craven Nussbaum to alarmujące zmiany. Uważa bowiem humanistykę za dobro wspólne, nie zaś – wartość rynkową. W rozlicznych publikacjach przedstawia humanistyczne wykształcenie jako cenny element obywatelskiego wychowania (Nussbaum 1991, 1995a, 1995b, 2003, 2016). Idea ta stara jak instytucja uniwersytetu (Kivinen 2006: 185–188), mimo to propozycja Nussbaum jest pod wieloma względami oryginalna. Jednym z najciekawszych elementów jej rozumienia publicznej wartości uniwersytetu jest koncepcja współczucia. Nussbaum twierdzi bowiem, że zadaniem akademickiej humanistyki powinno być kształcenie obywateli zdolnych do jego przeżywania, że bez współczucia równość i solidarność we współczesnych państwach są trudne do pomyślenia, a także – że rozwojowi tej emocjonalnej dyspozycji szczególnie dobrze służą studia nad literaturą, sztuką czy obcymi kulturami (Nussbaum 2008: 78–94, 110–118, 2016: 113–126).

Wizja pedagogiczna Nussbaum wypływa z marzenia podzielanego przez wielu krytyków późnego kapitalizmu – o społeczeństwie bez zbędnego okrucieństwa i strukturalnych nierówności. Według Nussbaum współczucie to obywatelski zmysł, który jak słuch muzyczny pozwala lepiej dostroić się do innych lub dobitniej z nimi dysonować, pomaga również w poszukiwaniach innej niż zastany porządek społecznej harmonii. W niniejszym artykule staram się poddać tę tezę analizie i krytyce z perspektywy socjologicznej. Nie jest więc moim celem całościowa reinterpretacja dorobku Nussbaum, a jedynie przyjrzenie się jednemu z wątków obecnych w jej refleksji. Ponieważ jednak prace filozofki są na razie rzadko cytowane przez badaczy społecznych, poniżej pokrótce przedstawiam jej sylwetkę i miejsce w amerykańskiej debacie na temat szkolnictwa wyższego. Następnie przedstawiam jej koncepcję współczucia wraz z socjologicznymi implikacjami. Staram się przy tym ocenić, czy we współczesnych społeczeństwach współczucie ma szansę odgrywać tak doniosłą polityczną rolę, jaką autorka *Upheavals of Thought* mu przypisuje.

Kilka uwag o dorobku Marty Nussbaum

W języku polskim ukazały się jak dotąd tylko dwie książki Marthy Nussbaum: *W obronie człowieczeństwa* oraz *Nie dla zysku*. Obie traktują o roli kształcenia humanistycznego we współczesnych demokracjach, w obu można też znaleźć tezę o politycznych pożytkach ze współczucia. Trudno jednak zrozumieć tę ostatnią bez odniesienia do innych zainteresowań amerykańskiej filozofki i jej publicznej działalności. Przyjmując za punkt wyjścia konteksty instytucjonalne,

w których idee Nussbaum mogą znaleźć zastosowanie, można wyróżnić trzy obszary jej zainteresowań: ekonomiczno-prawny, krytycznoliteracki i pedagogiczny. Ich granice są jednak płynne, co więcej w każdym z nich refleksja nad rozwojem i możliwościami człowieka oraz poszukiwanie formuły społecznej sprawiedliwości odgrywają znaczącą rolę.

Do ekonomiczno-prawnego nurtu refleksji amerykańskiej filozofki należałoby zaliczyć jej wieloletnią pracę nad koncepcją ludzkich możliwości, stanowiącą punkt wyjścia do oceny warunków życia czy rozwoju społecznego wykraczającej poza pomiar wskaźników ekonomicznych (takich jak PKB). Podstawy tej koncepcji stworzył Amartya Sen, Nussbaum pracowała nad nią z początku wspólnie z Senem, a potem – jako jego życzliwa, ale krytyczna kontynuatorka (Nussbaum i Sen 1993; Nussbaum 2011). W myśli obojga centralne miejsce zajmuje przekonanie, że miarę rozwoju państw czy społeczeństw powinny stanowić ludzkie możliwości (*capabilities*), polityka społeczna i ekonomiczna powinny zaś dążyć przede wszystkim do zapewnienia wszystkim warunków nie tylko biologicznej egzystencji, ale i możliwości rozwoju, działalności obywatelskiej, wolności od przemocy i uprzedzeń (Nussbaum i Sen 1993: 30–53, 260–267). Nussbaum różni się jednak od Sena przede wszystkim tym, że podjęła próbę bardziej szczegółowego opisu ludzkich możliwości w przekonaniu, że taki katalog, trochę na wzór praw człowieka, mógłby stać się podstawą teorii sprawiedliwości społecznej i praktycznego działania na jej rzecz (Nussbaum 2011: 17–45, por. Miklaszewska 2014). Koncepcja ludzkich możliwości nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, wspominam o niej jednak, żeby podkreślić, jak ważna jest dla Nussbaum możliwość oddziaływania na życie polityczne. Ta ostatnia jest dla Amerykanki również ważnym kryterium wartości myśli politycznej². Do niego właśnie odwołam się później, zastanawiając się nad tym, jaką rolę współczucie może odgrywać w kontekście racjonalnego prawa.

Jako krytyczka literatury Nussbaum wydaje się pod wieloma względami bliska Lionelowi Trillingowi. Podobnie jak autora *Sincerity and Authenticity* literatura interesuje ją przede wszystkim w kontekście życia publicznego, tak jak i on Nussbaum wiąże literacką wyobraźnię z umiejętnością rozwiązywania konfliktów moralnych w demokratycznych społeczeństwach. W tym sensie sprawiedliwość jest dla obojga nie tyle kwestią organizacji, ile również poetyki (Trilling 2008: 3–21, 281–303; Nussbaum 1995b). W odróżnieniu od Trillinga, Nussbaum często podporządkowuje swoje analizy powieści i dramatów pytaniom moralnym, odmawiając literaturze estetycznej autonomii (Rorty 1996; Bielik-Robson 2002: 27). Peter Johnson ma jednak niewątpliwie rację, podkreślając,

² Wagę tego kryterium doskonale widać w słynnej polemice Nussbaum z Judith Butler, w której brak przełożenia idei tej drugiej na rozwiązania prawne stanowi jeden z głównych argumentów przeciw jej koncepcji (Nussbaum 1999).

że dzieła literackie nie spełniają w pracach tej myślicielki po prostu funkcji przykładów, ale oświetlają problemy filozoficzne, pokazując ich formę w życiu społecznym – nadają filozofii właśnie poetykę (Johnson 2004: 12).

Trudno oderwać rozważania Nussbaum na temat emocji od jej analiz krytycznoliterackich. Literatura nie tylko bowiem stale „oświetla” jej filozoficzny wykład, ale również jest traktowana jako narzędzie „przekładu” wiedzy, której dostarczają nam emocje, na sprawy publiczne. Studia humanistyczne właśnie dlatego mają być elementem obywatelskiego wychowania, że uczą nas obracać ludzkie doświadczenie w zagadnienie polityczne. Krytycznoliterackie zainteresowania Nussbaum przecinają się więc również z pedagogicznym nurtem jej refleksji, do którego odnoszę się w niniejszym artykule najczęściej. Zaliczam do niego zarówno jej rozważania na temat nauczania humanistyki, jak i teorię emocji. Terminu „pedagogiczny” używam zaś w szerokim znaczeniu – nie chodzi zatem o akademicką specjalizację, a po prostu podnoszenie kwestii wychowania w kontekście życia publicznego i społecznej solidarności. Pedagogiczna refleksja Nussbaum kształtowała się w znacznej mierze w polemikach – poniżej staram się je naszkicować.

Wojny o kanon

Debata na temat misji nauk humanistycznych rozpoczęła się w amerykańskiej akademii w dobrym dla nich okresie: cieszyły się hojnym wsparciem rządowym i dużym zainteresowaniem wśród studentów. Oś sporu wyznaczyło pytanie o to, jak wartościować humanistyczne dokonania, toteż dziś często nazywa się te dyskusje „wojnami o kanon”. Do ich wywołania przyczyniły się, między innymi, głębokie zmiany w amerykańskiej sferze publicznej, a zwłaszcza polityka prezydentów Kennedy’ego i Johnsona. Stanowiła ona odpowiedź na ruchy społeczne walczące o prawa mniejszości rasowych – politykę antydyskryminacyjną sformułowano wtedy jako pozytywne działania na rzecz równości³. Amerykańska sfera publiczna głęboko się zmieniła: grupy dotychczas wykluczone przemówiły suwerennym głosem, wprowadzono akcję afirmatywną, która zmieniła

³ Równość wszystkich obywateli wobec prawa miała zapewnić obywatelom Stanów Zjednoczonych czternasta poprawka do konstytucji, uchwalona w ostatnim roku wojny secesyjnej. Jednak szeroka autonomia instytucji stanowych pozwoliła władzom niechętnym nowemu porządkowi wprowadzić w tzw. okresie rekonstrukcji (który rozpoczął się po wojnie secesyjnej i trwał nieco ponad dekadę) zasady segregacji rasowej oraz ograniczenia praw wyborczych. Dopiero równościowa ustawa z roku 1964, Civil Rights Act, oraz komisja do spraw równości szans zatrudnienia (Equal Employment Opportunity Commission) pozwoliły na wyegzekwowanie czternastej poprawki. Ustawa zobowiązuje instytucje publiczne do zapewnienia równości, nakazuje również ściganie dyskryminacji z urzędu. Zob. *Civil Rights Act*.

demograficzne proporcje w instytucjach publicznych i uchyliła mniejszościom drzwi do kariery w dotąd niedostępnych profesjach. Na uniwersytetach zmiany były szczególnie wyraźne (Fullwinder 2011). Zarówno wśród studentów, jak i pracowników, przybyło członków dyskryminowanych mniejszości⁴. Równość stała się najgłośniejszym dyskutowanym problemem humanistyki. Pytanie o wartość i uniwersalną wymowę podstawy dydaktycznej studiów, w których dotychczas uczestniczyli głównie biali mężczyźni, nie mogło się w tych okolicznościach nie pojawić.

Canon wars rozgorzały dopiero w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku – gdy stało się jasne, że większa społeczna różnorodność zmienia uniwersytet, podważając wartość obowiązujących programów studiów i kanonów estetycznych⁵. Na jednym biegunie debaty znaleźli się zwolennicy wielokulturowego i politycznie zaangażowanego uniwersytetu, upatrujący politycznej hegemonii w dominacji zachodniego kanonu kulturowego w programach nauczania. Wyrastali przeważnie z europejskiej tradycji myśli krytycznej lub Boasowskiej antropologii. Jeśli mimo podejrzliwości wobec najbardziej prestiżowych instytucji pokładali w uniwersytecie jakieś nadzieje, chcieli, by stał się miejscem harmonijnej koegzystencji wielu kultur i wpajał wychowankom przywiązanie do równości. Na drugim biegunie stanęli myśliciele konserwatywni – tacy jak Alan Bloom, którego *The closing of the American Mind* powszechnie uchodzi za początek „wojen o kanon” (Bloom 2007). Konserwatyści uznawali kanon zachodni za wartość samą w sobie. W otwarciu uniwersytetu na wielokulturowość – w szczególności w rozkwicie studiów nad kulturami niezachodnimi, trzeciej fali feminizmu czy kulturze popularnej – widzieli zagrożenie dla poziomu nauczania, propagandę relatywizmu i nihilizmu. Zgodnie z konserwatywną wizją uczelnie miały być elitarnymi szkołami arystokratów ducha⁶. Lewe skrzydło różniło się więc od prawego nie tylko wizją kultury i akademickiej dydaktyki, lecz również demokracji.

Nussbaum znalazła „trzecią drogę” w tej debacie, redefiniując jej poznawcze założenia i aksjologię. Zwracając uwagę na rolę emocji w humanistycznym wychowaniu, udało jej się ominąć mielizny dotychczasowych sporów: amerykańska myślicielka broni zarówno wartości kulturalnego dziedzictwa Zachodu, jak

⁴ Od 1990 do 2006 roku na wszystkich szczeblach edukacji zwiększył się udział procentowy pracowników i studentów we wszystkich wyróżnianych w spisie powszechnym kategoriach mniejszości etnicznych i rasowych oprócz „White, non-Hispanic”; nie zmienił się również odsetek kobiet. Dane dostępne na: <http://www.census.gov/compendia/statab/tables/09s0289.pdf> (dostęp 30.01.2014).

⁵ Spośród polskich badaczy najwięcej uwagi wojnom o kanon poświęcił Zbyszko Melosik (zob. 1994).

⁶ Dobry przegląd literatury związanej z „wojnami o kanon” opublikował w 2007 roku „New York Times” (zob. Donadio 2007).

i wizji wielokulturowego uniwersytetu; przeciwstawia się elitaryzacji kształcenia uniwersyteckiego, a jednocześnie jest przywiązana do bliskiego konserwystom „sokratejskiego” modelu dydaktyki; ze stanowiska wrogiego relatywizmowi uzasadnia konieczność realizacji sztandarowych edukacyjnych postulatów wysuwanych przez relatywistów właśnie; jako dość konserwatywna obrończyni kulturowych ideałów bliskich lewicy występuje w debacie bez własnego stronnictwa (Nussbaum 2010: 47–78, 2008: 25–59; Szacki 2008).

Nussbaum po raz pierwszy sformułowała tezę, że akademicka humanistyka powinna być szkołą współczucia, w latach osiemdziesiątych. Powtórzyła ją po trzech dekadach i mimo że debata nad szkolnictwem wyższym i demokracją wyraźnie się od tego czasu zmieniła, argument nie stracił na aktualności. Sądzę, że może zainteresować również polskich badaczy i krytyków. W Polsce ukazały się ostatnio obszerne studia, analizujące ideę lub instytucję uniwersytetu w kontekście przemian kapitalizmu, proponujące również nowe formuły misji publicznej uniwersytetu (Kwiek 2015; Szwabowski 2014; Szadkowski 2015). Przedmiotem tych prac jest przede wszystkim społeczny kontekst działania uniwersytetu – zależność od państwa, rynku, szerokich przemian społecznych. To typ refleksji znajdujący się na dalszym planie idei Nussbaum, którą interesuje nie tyle zależność uniwersytetu od innych instytucji, ile jego etyczne powinności i możliwe pożytki z jego istnienia. W polskiej debacie nad szkolnictwem wyższym nie brakuje refleksji pedagogiczno-aksjologicznej (np. Axer i in. 2007). Trudno jednak znaleźć tak kompleksowe propozycje wychowawcze jak Nussbaumowska, a przede wszystkim – równie śmiałe tezy. Amerykańska filozofka, zdając sobie sprawę z kryzysu finansowania uniwersytetów i publicznej wiarygodności humanistyki, nakłada na nie zobowiązanie do moralnej i obywatelskiej formacji. Jej odpowiedzią na kryzys jest zatem raczej pielęgnowanie etosu niż plan adaptacji.

Współczucie według Nussbaum

W *Upheavals of thought* Nussbaum (2003) traktuje emocje jako rodzaj inteligencji, która pozwala nam określić związek pomiędzy przedmiotem myśli a ideą szczęścia, pragnieniami i obawami. Nie wiemy, ale czujemy, że pewne problemy są ważne, inne błahie, że do czegoś powinniśmy dążyć, a czegoś innego unikać. Emocje nadają myśli kierunek – ku temu, co mamy za dobro lub szczęście⁷.

⁷ Szczegółowe omówienie filozoficznych aspektów koncepcji Nussbaum w języku polskim stanowi niedawno wydana książka Magdaleny Michalik-Jeżowskiej *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum* (Michalik-Jeżowska 2014).

Eudajmonizm Nussbaum różni się od arystotelejskiego. Filozofka zgadza się ze swym mistrzem, że jesteśmy niekompletni i do szczęścia wiele nam potrzeba (Nussbaum 2003: 45–59). Nie poszukuje jednak uniwersalnej na nie recepty – bo wprawdzie pewne potrzeby są nam wspólne, lecz nie wszystkich uszczęśliwia to samo⁸. W poszukiwaniu szczęścia nie podążamy też za żadną wizją raj, lecz zwykle, bez głębszej refleksji, upatrujemy go to tu, to gdzie indziej. Emocje ukierunkowane są zawsze na jakiś obiekt i zawierają w sobie sąd o jego wartości dla nas samych. Sądy te trudno jednak opisać za pomocą formalnych reguł wnioskowania, bo rządzą nimi pragnienia, a cały proces często wymyka się świadomości. Nussbaum nie wierzy w „poznanie emocjonalne” (np. strach nie mówi nam o tym, że coś jest straszne – po prostu czegoś się boimy). Jest zdania, że dopiero refleksja nad emocjami umożliwia nam poznanie siebie i drugiego człowieka.

Według Nussbaum ekspresja emocji jest kulturowo zmienna, co nie oznacza negowania ich biologicznej podstawy (Michalik-Jeżowska 2014: 11–22). Ten związek kultury z naturą najlepiej zapewne wyjaśnić na przykładzie: w różnych kulturach różne rzeczy budzą wstręt i różnie się tę emocję okazuje, a mimo to możemy sensownie mówić o wstręcie opisując pewną klasę reakcji w różnych kulturach. Emocje rozwijają się w praktyce społecznej. Można je więc badać niezależnie od ich przedmiotu, lecz nie w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego, w którym są kształtowane i wyrażane. Czym jest zatem współczucie?

W *Upheavals of Thought* Nussbaum odróżnia współczucie (*compassion*) od uczucia litości (*pity*), w które nader często wpisana jest asymetria władzy: litujemy się z wyższością raczej niż poczuciem braterstwa (Nussbaum 2003: 302). Współczucie nie jest również empatią (*empathy*), która jest po prostu umiejętnością odtwarzania w wyobraźni cudzego doświadczenia – nie musi wiązać się z cierpieniem, zakładać wartościowania ani skłaniać do działania (Nussbaum 2003: 303).

Współczucie łączy się z postrzeganiem innej osoby jako w pewien sposób podobnej do nas samych; jako odczuwającej ból i nieszczęście przynajmniej częściowo przez nią niezawinione. W obszarze wielu tradycji etycznych (analiza współczucia wyraźnie zaznacza się zarówno w zachodniej, jak i niezachodniej filozofii) akcentuje się, że zdolność do współczucia wymaga możliwie najbardziej precyzyjnej oceny znaczenia nieszczęścia – zazwyczaj zgodnej z oceną osoby cierpiącej, choć nie zawsze. (Nussbaum 2008: 101–102, por. Nussbaum 2003: 354–363)

⁸ Martha Nussbaum przez znaczną część swojej kariery próbowała przełożyć na konkretne rozwiązania prawne. W tym celu opracowywała również katalog najważniejszych ludzkich możliwości (Nussbaum 2003: 416–418). Wykład jej uniwersalistycznej teorii sprawiedliwości stworzonej w dialogu z teorią Johna Rawlsa – zob. Nussbaum 2007.

Autorka *W obronie człowieczeństwa* zaznacza, że współczucie jest zaawansowaną dyspozycją – wymaga umiejętności obserwacji, oceny świadomości drugiej osoby, uznania własnej wrażliwości na nieszczęście, niekiedy również empatii (Nussbaum 2008: 102–104). Nie jesteśmy skłonni współczuć każdemu, a tylko tym, których cierpienie uznajemy za poważne i przynajmniej do pewnego stopnia niezawinione, i którzy mieszczą się jakoś w naszym horyzoncie działania (Nussbaum 2003: 319–322).

Z socjologicznej perspektywy najważniejsze jest bodaj to, że współczucie pozwala uczynić doznanie jednej osoby sprawą innej. Różni się przy tym od zgrozy na widok nędzy i cierpienia, która według Hannah Arendt popycha ludzi do przemocy (Arendt 2003: 79–88). W ujęciu Nussbaum współczucie jest przede wszystkim dyspozycją poznawczą i wartościującą, może nas jednak również skłaniać do solidarnego działania, ponieważ sprzyja przełamywaniu społecznych barier odtwarzających się poprzez wstyd i wstręt. Współczucie, w przeciwieństwie do zgrozy, zakłada również dystans: zarówno od *Ja* (bo współczując myślimy o drugim człowieku), jak i od *Ty* (bo nawet jeśli współczując również współcierpimy, to nadal wiemy, że jego cierpienie jest czymś innym niż jego odtwórcze przeżywanie) (Nussbaum 2003: 336–339; 2016: 51–55; Jeżewska-Michalik 2014: 142–151).

Łatwo zauważyć, że rozumienie emocji w *Upheavals of Thought* jest pokrewne pojęciu habitusu we współczesnej socjologii. Emocje dzielą z nim przynajmniej cztery cechy: są kształtowane społecznie, stanowią dyspozycje do działania lub wartościującego osądu i jako takie są również więziotwórcze (Bourdieu 2007b: 192–214). Są przeto, podobnie jak habitus, niemożliwe do wyjaśnienia w oderwaniu od kontekstu społecznego – same bowiem stanowią jego część (Elias 2008: 83–108). Różnica pomiędzy perspektywą Nussbaum a podejściem Bourdieu czy Eliasa wiąże się przede wszystkim z jej normatywnym ciężarem. O ile dla socjologów pytanie o „orkiestrację” habitusów lub też „figuracje”, w jakich są społecznie odtwarzane, ma empiryczny charakter, o tyle dla Amerykanki typ działania, do jakiego skłaniają emocje, jest kwestią moralnej oceny (Nussbaum 2008: 288–302). Nussbaum zadaje pytania o ład społeczny w sposób odpowiadający wymaganiom Strausowskiej filozofii polityki – interesuje ją przede wszystkim to, jakie emocje dobrze służą pewnej idei ładu społecznego, mniej zaś to, jakie dyspozycje są w grze w społecznej praktyce (Strauss 1998: 61–77).

Pewnie dlatego koncepcja Nussbaum jest wrażliwa na socjologiczną krytykę. Mówiąc krótko: skoro emocje to w zasadzie dyspozycje habitusu, to należy ustalić czyjego. Warto więc przyjrzeć się temu, skąd – według filozofki – bierze się współczucie.

Współczucie i struktura społeczna

Według Nussbaum współczucia musimy się nauczyć. Zagładanie cierpieniu w twarz nie wyzwala go w nas automatycznie, nie musi też sprzyjać jego rozwojowi. Za lepsze narzędzie wychowawcze Nussbaum uważa literaturę, a gatunki, których dydaktycznym zaletom poświęca najwięcej uwagi, to tragedia (w której krystalizuje się pojęcie losu) oraz powieść (która zajmuje się zwykłymi ludźmi w gęstych, nieprzejrzystych nowoczesnych społeczeństwach). Ceni również antropologiczne i socjologiczne studia nad odmiennością, obcością, wykluczeniem, skłaniające do refleksji nad przygodnością norm i „normalności” (Nussbaum 2003: 338–340). Nussbaum nie chodzi jednak o stworzenie zamkniętego katalogu wychowawczych gatunków literackich, a raczej o zwrócenie uwagi na fakt, że medium nauki współczucia powinno zapewniać w praktyce bezpieczeństwo od faktycznego bólu, a jednocześnie zapewniać bliskość wobec cudzego doświadczenia w wyobraźni. Wiele opowieści spełnia oba te warunki. Nie da się bowiem śledzić losów bohaterów ze wstydem lub wstrętem odwracając się od ich przeżyć i czynów. Zrozumienie fabuły wymaga postawienia się w ich sytuacji, identyfikacji, zniesienia emocjonalnej bariery pomiędzy czytelnikiem a postaciami z opowieści. Jednocześnie narracja nie wymaga od nas wcale zmiany poglądów czy praktycznego zaangażowania – nie musi nawet traktować o prawdziwych zdarzeniach. Pozostajemy wolni, by osądzać, ale zmuszeni do wysłuchania (Nussbaum 2010: 95–120; 1991: 894–895).

Dydaktyczna przewaga powieści, tragedii czy studiów antropologicznych nad innymi tekstami kultury nie wynika z tego, że bardziej skłaniają nas do współczucia, lecz wiąże się z ich „politycznymi” zaletami. Nussbaum z upodobaniem używa terminu „liberalna wyobraźnia”, ukutego przez Trillinga na określenie umiejętności przekraczania w wyobraźni horyzontów własnego interesu, pochodzenia czy skłonności serca; dostrzegania przygodności w sprawach, których jesteśmy dogmatykami i wartości w problemach na pozór „czysto technicznych”⁹. Literatura piękna i współczesne nauki o kulturze kształtują według Nussbaum właśnie ten typ wrażliwości, pogłębiając naszą zdolność do włączania

⁹ Trilling nie posługiwał się terminem „wyobraźnia liberalna” w sposób szczególnie systematyczny. Nie ma w jego pracach jego dokładnej definicji. Spośród esejów zawartych w zbiorze *The Liberal Imagination* (Trilling 2008) najwięcej o tym rodzaju wyobraźni mówi zapewne pierwszy (*Reality in America*) i ostatni (*The meaning of the literary idea*). W pierwszym Trilling pokazuje, w jaki sposób zdroworozsądkowe pojęcie rzeczywistości stanowi ostoję estetycznego i moralnego konserwatyizmu, które nie potrafi oddać doświadczenia ludzkiego właśnie dlatego, że zakorzeniony w nim brak intelektualnej odwagi nie pozwala na opuszczenie oswojonego świata. W drugim rozważa związek pomiędzy powieścią i filozofią, za podstawowy punkt styku pomiędzy nimi uznając nie ideę, ale ideologię. W tym sensie wyznacza ludziom literatury (pisarzom i krytykom) bardzo podobne zadanie jak C. W. Mills socjologom – każąc im zrzucić płaszcz myślowych nawyków i wartościowań charakterystycznych dla ich własnej klasy, zanim

dobra innych do zestawu własnych trosk. Jeśli zaś nauczymy się współczuć ludziom nam dalekim, będziemy umieli również przekuć ich problemy na problemy publiczne.

Nie wdając się w ocenę sugerowanego przez Nussbaum wyboru autorów, gantków i metod przydatnych w obywatelskim wychowaniu, warto zauważyć, że jej koncepcja *paidei* jest całościowa: zakłada wychowanie w określonej tradycji intelektualnej, a nie po prostu włączenie do programu nauczania jakiegoś dodatkowego elementu. Warto więc zastanowić się nad skalą jej projektu: czy współczucie wspomagane liberalną wyobraźnią ma szansę stać się realną polityczną siłą? Czy może być powszechne, czy raczej grozi mu redukcja do atrybutu kultury hegemonicznej?

Oczywistym zarzutem, jaki można skierować pod adresem Nussbaum, jest elitaryzm. Choć filozofka opowiada się za powszechnością humanistycznego kształcenia, również dla niej jest jasne, że nie każdy obywatel będzie miał na nie szansę (Nussbaum 2008: 315–318). Pytanie o „dostęp” do obywatelskich dyspozycji związanych ze współczuciem jest więc uzasadnione. Jeśli przyjrzymy się rodzajowi więzi, jaki (przynajmniej w teorii) współczucie powinno budować, będziemy musieli odrzucić ideę, by koncepcja Nussbaum była po prostu planem budowy demokracji na współczującej klasie panującej nad moralnie niższą resztą. Współczuć oznacza bowiem widzieć innego i uwzględniać jego dobro we własnych planach, nie zaś budować społeczną dystynkcję na markowaniu społecznej wrażliwości. Koncepcja Nussbaum wcielona w praktykę mogłaby jednak przybrać ten karykaturalny kształt. Wiele uniwersalistycznych idei, których transmisją zajmowały się instytucje klas średnich, obróciło się bowiem w ideologię¹⁰. Potrzeba wiary w człowieka, by sądzić, że nauczanie współczucia na uniwersytetach mogłoby znaleźć inny społeczny finał niż wytworzenie warstwy społecznej współczującej w granicach własnego interesu.

Naiwność zarzucano Nussbaum wielokrotnie (Sowa 2016; Braidotti 2013: 39). Filozofka, jest jednak krytyczna wobec krytyków naiwności: ludzka zdolność do solidarności jest dla niej faktem w nie mniejszym stopniu niż okrucieństwo i interesowność. Załóżmy więc, że wychowawcza wizja Nussbaum ma szansę pewnego powodzenia i współczesne demokracje mogą wzbogacić się o świadomych i pełnych współczucia obywateli. Przekonanie, że będą oni mogli przysłużyć się sprawie społecznej solidarności, opiera się na założeniu, że logika instytucji życia politycznego będzie w jakiś sposób na współczucie wrażliwa.

przystąpią do swej twórczej i badawczej pracy (Mills 1943). Żaden z tych myślicieli nie ludzi się także, by pisarstwo na tematy społeczne mogło być wolne od wartości.

¹⁰ Dobrym przykładem są tu zarówno mieszczańskie idee estetyki czystej, demaskowane choćby przez Bourdieu (Bourdieu 2007a: 435–475), jak i – mieszczańska wersja Rousseau’-wskiego uniwersalizmu, którą Arendt krytykuje w *Rahel Varnhagen* (Arendt 2012: 27–31).

W następnym punkcie rozważam argument Nussbaum związany z rolą współczucia w realizacji idei sprawiedliwości dystrybutywnej; dalej zaś staram się skonfrontować jej idee z praktyką prawną, przedstawiając sądowe wyroki nad równościowymi regulacjami związanymi z akcją afirmatywną w edukacji.

Współczucie i sprawiedliwość

W *Upheavals of Thought* Nussbaum formułuje następujące argumenty za niezbędnością współczucia w demokratycznej polityce. Po pierwsze, emocja ta warunkuje wzajemność. Po drugie, jak wspomniano, pozwala nam rozciągnąć moralne zobowiązania poza wąski krąg ludzi nam podobnych. Nussbaum można zaliczyć do rawlsowskich liberałów: pragnie szerokiej indywidualnej wolności, równości ekonomicznej i społecznej, równości szans, interwencjonizmu państwa w zwalczaniu strukturalnych nierówności i uprzedzeń. Według niej John Rawls przeoczył jednak fakt, że do realizacji tej ambitnej wizji niezbędni będą współczujący obywatele¹¹.

Jak zauważa Nussbaum, polityki równych szans nie da się – jak zakłada Rawls – w praktyce oprzeć na racjonalnej kalkulacji ryzyka. Nie sposób zażegnać nierówności formą umowy, w której, na przykład, warstwy społeczne okupujące górne szczeble hierarchii zgodzą się na jakąś formę instytucjonalizacji pomocy dla warstw niższych z obawy, że również mogą runąć w dół drabiny społecznej. Małe są w praktyce szanse na przykład na to, by mężczyzna opowiedział się za prawami kobiet ze strachu, iż kiedyś dotknie go dyskryminacja, lub nawet na to, by człowiek z rodziny dobrze sytuowanej od pokoleń naprawdę obawiał się bezdomności. Jeśli Rawlsowskie zasady *fair play* mają być podstawą porządku społecznego, to mężczyzna musi wyobrazić sobie, jak to jest być kobietą, białym, jak to jest być czarnym, a zdrowym, jak to jest przewlekle chorować – muszą oni wczuć się w cudze niedole, ocenić ich ciężar i włączyć ich dobro we własny horyzont działania. Dopiero to może być podstawą

¹¹ Rawls nadał swoją *Teorię sprawiedliwości* w 1971 roku ton dyskusjom na temat polityki równych szans. Aby wyjaśnić, jak zachować reguły *fair play* w kapitalistycznych demokracjach, stworzył własną koncepcję umowy społecznej. W uproszczeniu można powiedzieć, że w wizji Rawlsa umowa ustalała reguły gry w taki sposób, by każdy cieszył się możliwie szeroką wolnością (nienaruszającą wolności innych), a nierówności społeczne, ekonomiczne czy polityczne były instytucjonalnie niwelowane z myślą o najsłabszych (chodzi przede wszystkim o pozytywną dyskryminację). Tę hipotetyczną umowę w myśl jego teorii podpisują nie realne jednostki, ale równie hipotetyczne indywidua pozbawione istotnych cech, mogących (np. wskutek uprzedzeń) uczynić reguły gry nierównymi. Obywatele znajdujący się w „sytuacji początkowej” (*original position*), w której liczą się wyłącznie te cechy, które nie przekładają się na społeczne hierarchie, ustalają reguły gry z za „zasłony niewiedzy” (*veil of ignorance*) – nieświadomi, jakie społeczne miejsce przyjdzie im zająć po zawarciu kontraktu (Rawls 2010).

dobrowolnej wzajemności, o jaką chodzi w modelu Rawlsa (Nussbaum 2003: 340–342).

Model Rawlsa nie rozwiązuje też innego problemu, z którym poradzić może sobie współczujący obywatel. Ustanawiając reguły gry, często podejmujemy decyzje w imieniu osób, które nie mają prawa głosu, decydujemy też o losach zwierząt. Bez współczucia nie jesteśmy w stanie uwzględnić w tych wyborach ich dobra. Nussbaum nie sądzi, by demokracje miały się najlepiej wtedy, gdy każdy po prostu troszczy się o siebie. W demokracji, przynajmniej z założenia, każdy obywatel ma udział w decydowaniu o losach swych współobywateli. Jeżeli to możliwe, jego krąg lojalności powinien być zatem tak szeroki jak przewidywalne konsekwencje jego decyzji.

Twierdzenie, że współczucie jest koniecznym warunkiem realizacji projektu Rawlsa, podobne jest tezom, zgodnie z którymi do prawidłowego działania rynku bądź instytucji demokratycznych potrzebne są więzi zaufania i wzajemności lub jakaś odmiana etosu. Racjonalne relacje społeczne nie kolonizują więzi wspólnotowych dlatego, że ich potrzebują; przeciwnie nie mogą dobrze działać wśród „zawodowych specjalistów bez ducha” i „sybarytów bez serca”. Potrzebują wspólnotowych źródeł sensu i poczucia solidarności (Polanyi 2010: 53–81). Relacja pomiędzy kapitalizmem i światem życia polega więc nie tylko na antagonizmie, ale również na współzależności. Liberalne utopie wypływają z przekonania, że pomiędzy oboma typami więzi da się znaleźć równowagę. Zakładają, że w zindywidualizowanych i racjonalnych społeczeństwach wspólnoty mogą być na tyle mocne, by odgrywać ważną rolę w życiu politycznym, i na tyle słabe, by zapewniać jednostkom wolność życia po swemu. Ponieważ te dwa typy więzi nie dają się pogodzić, życie polityczne powinno rozwijać się dialektycznym zygzakiem – to, co wypiera z niego proces racjonalizacji, musi powrócić, by nagiąć pręty żelaznej klatki do potrzeb jej mieszkańców.

Współczucie w ujęciu Nussbaum jest właśnie elementem liberalnej utopii. Obywatelskiego współczucia nie kształtuje się jednak w zwartych wspólnotach i nie jest to emocja na ich użytek. Buduje ono, jak pisałam wcześniej, wyobrażoną wspólnotę pomiędzy ludźmi sobie dalekimi. Co więcej, nie powołuje do życia żadnej trwałej tożsamości. Na współczuciu wyrasta *Gemeinschaft* na miarę zatomizowanego społeczeństwa późnego kapitalizmu – wspólnota rozległa i słaba, w której ciężar utrzymania więzi spoczywa na indywidualnych dyspozycjach do solidarnego działania.

Wiadomo jednak, że w demokracji – poniekąd wbrew jej idei – nie każdej jednostce przysługuje taka sama władza. Okazjonalny wyborca zdolny do współczującego spojrzenia na swych współobywateli nie może zrobić dla nich tak wiele jak polityk lub urzędnik. Warto więc zastanowić się, czy Nussbaumowskie współczucie mogłoby odegrać w polityce znaczącą rolę, gdyby stało

się atrybutem podstawowej w demokracjach kategorii „ludzi władzy legalnej” – prawodawców i sędziów.

Współczucie w sądzie

Czy współczucie może podpowiedzieć obywatelowi współczesnej demokracji konkretne rozwiązanie prawne bądź administracyjne? Rozważmy przykład procesu *Bakke vs Regents of the University of California*, w którym sformułowany w „duchu współczucia” wyrok przepadł w konfrontacji z biurokratyczną odmianą idei równości¹².

Sześć lat po uchwaleniu Civil Rights Act, ustawy otwierającej drogę do pozytywnych działań mających na celu przeciwdziałanie dyskryminacji i nierównościom społecznym, wydano rozporządzenie nakazujące szkołom wyższym doprowadzenie do proporcjonalnej reprezentacji mniejszości wśród studentów i pracowników. Ponieważ rozporządzenie było dość ogólnikowe, uniwersytety po swojemu musiały w praktyce rozwiązać problem i samodzielnie zaprojektować systemy preferencji dla zmarginalizowanych grup. Najprostszym sposobem wydawało się wprowadzenie parytetów, które przy rekrutacji studentów zastosował między innymi Uniwersytet Kalifornijski.

W 1973 roku Allan Bakke, który pomimo ponadprzeciętnego wyniku z egzaminu wstępnego nie zmieścił się w kwocie przeznaczony dla białych studentów i w konsekwencji nie został przyjęty na studia, złożył pozew o dyskryminację przeciwko tej uczelni. Po zakończonym w 1978 roku procesie Sąd Najwyższy uznał regułę parytetów za sprzeczną z konstytucją. Ustalenie kwot dla określonych mniejszości to wedle orzeczenia forma dyskryminacji, naruszająca równość wszystkich obywateli wobec prawa. Wyrok sędziego Lewisa Powella, który stał się obowiązujący, nie dyskwalifikował polityki preferencji – stanowił po prostu, że każdy powinien mieć szansę ubiegania się o każde miejsce, a zatem należy opracować inną niż parytety procedurę rekrutacji. Ponadto sentencja zawierała do dziś aktualne uzasadnienie dla pozytywnej dyskryminacji: jeżeli uniwersytet uznaje różnorodność za wartość, może wprowadzić reguły rekrutacji odzwierciedlające to przekonanie (Fullwinder 2011).

Argumentacja Powella sprawiła, że w głosowaniu przepadł wyrok sędziego Williama Brennana. Ten zaś podkreślał, że nie każda forma dyskryminacji jest krzywdząca. Pozytywna dyskryminacja związana z regułą parytetów w praktyce taka nie jest. Zgodnie z czternastą poprawką zapewnia równą ochronę praw, ponieważ uwzględnia fakt, iż ta sama reguła w różnych przypadkach prowadzi do

¹² Na pokrewieństwo prawnej wrażliwości sędziego Brennana i Nussbaum zwraca uwagę np. Leonard F. Manning (Manning 2009: 966).

różnych rezultatów. Uprzywilejowanie grup, którym jednakowość zasad prawnych nie daje równości *de facto*, argumentował Brennan, jest obroną faktycznej równości wobec prawa. Brennan stał się bohaterem amerykańskiej lewicy. Jednak dalsza dyskusja nad sprawą Bakkego pokazała słaby punkt jego argumentacji.

Oprócz kwestii równości wobec prawa podniesiono w niej problem rekompensaty. Preferencyjne warunki dla zmarginalizowanych grup czy kohort miały być rodzajem zadośćuczynienia za społeczną niesprawiedliwość, która wypchnęła je na społeczne obrzeża. Krytycy polityki parytetów argumentowali, że zadośćuczynienie zinstytucjonalizowane w postaci kwoty oznaczałoby pomoc osobom nie faktycznie, lecz statystycznie najbardziej pokrzywdzonym. Reparację związaną z indywidualną krzywdą zastąpiłby zatem standaryzowany przywilej (Lawrence i Matsuda 1997). Taka interpretacja godzi nie tylko w argumentację Brennana, ale i rzuca cień na możliwość prawnego zapewnienia materialnej sprawiedliwości społecznej.

Zasadniczym problemem zarówno dla zwolenników, jak i przeciwników reguły kwot jest formalna racjonalność systemu prawnego. Obie strony zgadzają się co do występowania niesprawiedliwych nierówności w amerykańskim społeczeństwie, w argumentacji każdej odnaleźć można nutę współczucia. Pierwsi sądzą jednak, że indywidualnych krzywd nie można rekompensować ryczałtem. Drudzy tymczasem, dostrzegłszy, że formalna definicja równości wobec prawa nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością, starają się ją skorygować. Sięgają przy tym przeważnie po formalny instrument – „zryczałtowaną rekompensatę”. Racjonalne prawo nie jest w stanie odpowiedzieć na krzywdę w sposób tak partykularny, jak wymagałby współczujący wgląd w sytuację poszkodowanych. Zapewne dlatego dzisiaj wielu zwolenników polityki preferencji uzasadnia ją, abstrahując od losu pokrzywdzonych: widzą w akcji afirmatywnej utylitarną korzyść związaną z walką z uprzedzeniami w przyszłości lub samą różnorodność uznając za wartość.

Problem parytetów ma „rawlsowską” naturę: chodzi o znalezienie formuły, która pozwoli zaradzić niesprawiedliwościom spotykającym konkretnych ludzi. Nussbaum ma rację, że uwzględnienie czyjejś krzywdy w procesie stanowienia prawa wymaga współczucia. Jednak wypracowanie takiej reguły wymaga również „standaryzacji” cierpienia, ujęcia go w prawną formułę, rozpisania na procedury i kalkulacji środków. Oprócz współczucia potrzebna jest więc również zgoda na udzielanie biurokratycznej odpowiedzi na niesprawiedliwość – na to, by poszukiwaniami środków zaradczych nie rządziła kalkulacja. Współczucie może nas uczynić wrażliwymi na pewne problemy, typy retoryki i sprzyjać poszerzeniu kręgów naszych moralnych zobowiązań. Administrowanie tymi problemami wymaga jednak dostrojenia się do kontekstu działania. Wymaga więc zmysłu technicznego, utylitarnego spojrzenia, sprawnej kalkulacji środków,

poczucia politycznej odpowiedzialności. Wymaga też pogodzenia się z dysfunkcjami systemu: pomoc zapewne nie dotrze do wszystkich potrzebujących, trafi też prawdopodobnie do ludzi, którzy jej nie potrzebują. Racjonalne biurokracie nie rozumieją bowiem cierpienia tak jak jego współczujący świadkowie, ale posługują się jego administracyjnymi operacjonalizacjami – pomoc jest dla nich przede wszystkim formalnością. Rację ma więc Rosi Braidotti, która krytykując myśl Nussbaum, zarzuca jej pomijanie faktu, że szereg domen ludzkiego działania kieruje się dziś regułami niezależnymi od ludzkich pragnień, myśli, etycznych postaw czy emocji (Braidotti 2013: 40–41).

Tam, gdzie panuje reguła wzajemności, gdzie pomoc lub zadośćuczynienie mogą być kwestią nieformalnej i rozciągniętej w czasie wymiany, współczucie zapewne ma szansę stać się podstawą trwalszych relacji społecznych. We współczesnych demokracjach dominują jednak biurokratyczne reguły redystrybucji lub rynku. Współczucie – które nie ma ani zreifikowanej, ani formalnej postaci – nie może stać się elementem tego politycznego ładu. Może być co najwyżej narzędziem jego okazjonalnej korekty (por. Walzer 1990: 6–12). Oznacza to, że współczucie jest politycznie słabe (tzn. nie ma możliwości zmobilizowania narzędzi władzy legalnej), a jednocześnie – że ma jednak potencjał do integrowania ludzi wokół wspólnych spraw.

Współczucie i pustka w sferze publicznej

Więziotwórcze aspekty współczucia, które w pracach Nussbaum wybijają się na pierwszy plan, wiążą się, jak pisałam już kilkakrotnie, z umiejętnością włączania cudzego doświadczenia we własny horyzont działania. Przydatność tej umiejętności w sferze publicznej jest tym większa, im lepszymi interpretatorami doświadczenia innych jesteśmy – po to mamy więc zdobywać humanistyczne wykształcenie, by umieć z doświadczenia robić sprawę publiczną. Współczucie jest więc warunkiem możliwości pewnego rodzaju krytyki społecznej: wychodzącej od sfery prywatnej i z niej właśnie wpompowującej sens w – publiczną. Warto, jak sądzę, rozważyć argument Nussbaum w kontekście krytyki tej ostatniej jako zanedo sprywatyzowanej lub styranizowanej przez intymność.

Nussbaum wyraża w swoich pracach na temat edukacji obawy podobne do tych formułowanych przez Alexis de Tocqueville’a: „Každy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją tuż obok, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje” (Tocqueville 2005: 665; por. Sennett 2009: 544–550, Nussbaum 2016: 17–27). Autor *Upadku człowieka publicznego* upatruje przyczyn kryzysu w nadmiernej bliskości.

Nussbaum szuka szansy na wyjście z izolacji w kształtowaniu umiejętności wkraczania w sferę intymną. Z Sennettowskiej perspektywy jej propozycja wydaje się raczej kolejnym gwoździem do trumny człowieka publicznego niż rozwiązaniem problemów współczesnej sfery publicznej.

Sennett opisuje specyficzną dla ustroju demokratycznego formę ucisku: tyranie intymności, polegającą na tym, że jedynym źródłem sensu staje się dla nas życie prywatne. Spraw publicznych ani nie przeżywamy, ani nie umiemy ująć w kategoriach innych niż prywatne. Według Sennetta pogłębiająca się demokracja sprawia, że sfera publiczna pustoszeje, państwo zmienia się w bezosobowy system biurokratyczny, a obywatele w przedmioty jego administracji, niespecjalnie zresztą zainteresowane działaniem tego systemu. Podobnie jak Tocqueville, Sennett nie sądzi, by proces był odwracalny. I podobnie jak on uważa, że należy raczej zabiegać o równość i w coraz bardziej jednorodnym społeczeństwie szukać wolności niż próbować przywracać hierarchie, które niegdyś nadawały sens życiu politycznemu. *Upadek człowieka publicznego* lepiej jednak odpowiada na pytania o przyczyny kryzysu, niż podpowiada, jak pobudzić demokratyczną debatę.

Problem opustoszenia sfery publicznej najłatwiej zapewne sformułować w języku teoretyków sekularyzacji. Polegałby on na tym, iż domeną kwestii religijnych i moralnych, tożsamości etnicznej, klasowej czy seksualnej staje się sfera prywatna (Berger 1984). Sprawy te nie tracą politycznego ciężaru, trudno je jednak sformułować w języku, którym zwykliśmy rozmawiać o polityce. Ich sceną jest życie prywatne – mówimy więc o nich jak o problemach osobistych. Sennett sądzi, że język prywatny nie nadaje się do omawiania spraw wspólnych, bo wycofuje nas w prywatność (Sennett 2009: 26–32, 168–178). Warto się jednak zastanowić, czy ma rację. „Prywatność” – w znaczeniu, w jakim terminu tego używa amerykański socjolog – nie konotuje własności, ale raczej typ więzi¹³. Oznacza rejestry językowe związane z instytucjami i kręgami społecznymi, które historycznie znajdowały się poza sferą kontaktu pomiędzy obcymi – sferą publiczną. Prywatny był nie tylko język rozterek Narcyza, ale i język domu czy też języki ekspresji grup o marginalnym znaczeniu w sferze publicznej. Służyły one i wciąż służą do omawiania spraw wykraczających poza indywidualny horyzont, a także do rozwiązywania wszystkich tych problemów, o których publicznie się nie rozmawia. Języki te mogą stanowić dobre narzędzie krytyki spraw publicznych – wszak pod warunkiem, że nie będą egocentryczne. Dlatego

¹³ Jest to więc inne znaczenie niż znaczenie podziału na sferę prywatną i publiczną w myśli rawlsowskich liberałów takich jak Richard Rorty. Prywatne, w jego ujęciu, jest to, czego nie da się podzielić jak rzeczy, choć można to publicznie pokazać – prywatny może być nasz wyjątkowy język ekspresji, nasze doświadczenia, przekonania itd. Słownik publiczny to zaś słownik pozwalający budować więzi solidarności (Rorty 2009: 13–18).

krytycy, sięgający po prywatne słowniki współczucia, troski czy solidarności, są również krytykami egocentryzmu (Gilligan 2013; Hooks 2013).

Tego rodzaju krytyka nie zmierza do przywrócenia sferze publicznej dawnego splendoru, ale pozwala przywrócić poczucie, że udział w życiu politycznym to nie formalność. Apelujący o obywatelską wrażliwość żywią zwykle nadzieję, że człowiek publiczny, po upadku, wstanie jako człowiek prywatny, który dzięki współczuciu i wyobraźni będzie potrafił oceniać poczynania swego technokratycznego państwa, mierząc je nie tylko swoim losem, ale i równie „prywatnymi” losami innych. Przełomie swoją izolację, dzieląc z kimś doświadczenie. Nie ubolewając nad brakiem jednego słusznego słownika, spróbuje się porozumieć w językach, które akurat są w obiegu. Będzie umiał przeżywać sprawy wspólne, ponieważ dostrzeże, że są dla kogoś ważne – nawet dla kogoś obcego i dalekiego, „poznanego” jedynie w wyobraźni. Takim marzeniem podszyte są dydaktyczne plany Nussbaum. Niewątpliwą zaletą jej programu jest to, że nie wymaga zawracania biegu rzeki, której – według cytowanych krytyków życia publicznego – zawrócić się nie da. Aby przełamać izolację, musimy bowiem rozwijać język i wyobraźnię właściwe sferze intymnej.

Warto przy tym odnotować, że Nussbaum nie proponuje wcale, by sferę publiczną miały skolonizować relacje rodzinne i przyjacielskie. Intymność, dla której amerykańska filozofka postuluje miejsce w sferze publicznej, to intymność swoista dla lektury i refleksji, nie zaś relacji osobistych. To język i perspektywa, nie zaś więzi charakterystyczne dla życia rodzinnego. Jej program nie ma więc w sobie nic z antyliberalnych rewolucji – to raczej współczująca „korekta” racjonalnych instytucji, wskazująca pole, z którego „wypalone” życie publiczne może wciąż czerpać siłę ekspresji. Również więc z punktu widzenia kryzysu publicznej ekspresji Nussbaum koncepcja współczucia prezentuje się jako liberalna utopia. Współczucie okazuje się bowiem niewyczerpanym rezerwuarem poczucia sensu na użytek publicznej debaty, która stale wytwarza jego kryzys.

Autonomia humanistyki

Najbardziej oczywisty argument przeciw koncepcji Nussbaum pochodzi nie z krytyki kapitalizmu czy demokracji, ale z refleksji nad samą humanistyką. Głosi on, że dorobek humanistyki trudno sprowadzić do wizji wychowania, a jeszcze trudniej uznać, by współczucie odgrywało w nim tak doniosłą rolę. Nawet jeśli spojrzeć na pracę humanistów z pedagogicznej perspektywy, nie sposób nie dostrzec w niej również lekcji samorealizacji, mającej niewiele wspólnego z solidarnością. Nussbaum wyznacza humanistyce nader wąską misję, przyznaje pierwszeństwo moralnym kryteriom oceny jej wartości i tym samym, jak się zdaje, ogranicza jej wolności (np. Rorty 1996; Bielik-Robson 2002: 27).

Z socjologicznej perspektywy autonomia humanistyki nie polega jednak na proklamacji wolności. Wiąże się raczej z historyczną ewolucją instytucji twórczego świata, które w nowoczesności wywalczyły sobie przywilej oceny własnej wartości w oderwaniu zarówno od wyroków szerokiej publiczności, jak i twardej kryteriów pożytku. Autonomia symboliczna nauki czy sztuki w kapitalistycznych demokracjach oznacza przede wszystkim niezależność kryteriów oceny wartości dzieł od kontroli biurokratycznej i zasady rynku (Bourdieu 2007b: 77–177). Wątpliwe, by koncepcja Nussbaum była zagrożeniem dla tak rozumianej wolności humanistów. Nie zawiera bowiem żadnej instytucjonalnej propozycji, która odbierałaby przedstawicielom tej rodziny dyscyplin możliwość wyrokowania o wartości własnych dzieł. Uzasadnianie pożytków z humanistyki możliwością realizacji politycznej utopii nie odnosi się wszak do żadnego wymiernego kryterium (Bourdieu 2007b: 214–217). Choć więc dydaktyzm Nussbaum można uznawać za nieznośny lub nie zgadzać się z jej wizją demokracji, oskarżenia o odmawianie humanistyce autonomii z socjologicznej perspektywy nie mają większego sensu. Przeciwnie, ponieważ koncepcja Nussbaum wymierzona jest w neoliberalną ideę szacowania wartości uniwersytetu w PKB lub punktowej walucie rynku akademickich publikacji, należałoby program wprzęgnięcia humanistyki w służbę kultury publicznej uznać za sprzyjający symbolicznej autonomii humanistyki.

Pytania dla socjologa

Najwygodniejszym sposobem postępowania związanym z analizą współczucia byłoby zapewne przedstawienie idei Nussbaum jako koniunkcji przekonania o wartości humanistyki i wartości współczucia. Można byłoby wtedy obie idee rozpatrywać całkiem osobno i, nie wdając się w kłopotliwe dyskusje na temat wartości poszczególnych tradycji intelektualnych, przychylić do opinii, iż współczucie jest ważnym elementem kultury demokracji. Stanowi w końcu cenne źródło inspiracji dla prawodawców (choć nie daje się zapisać w prawie) i zmysł integracji społecznej w dzisiejszej sferze publicznej, z której stale wycieka poczucie sensu. Współczucia, o którym pisze Nussbaum, nie można jednak przedstawić jako „czystej emocji”, oderwanej od kontekstu formacji i ekspresji. Prace Nussbaum konfrontują zatem czytelnika z koniecznością sformułowania sądu o wartości związanej ze współczuciem intelektualnej tradycji. Ferowanie takich wyroków kłóci się tymczasem z ideą wolności od wartościowania czy pozytywistycznymi wzorcami naukowości – wciąż żywymi w dyscyplinach społecznych (Strauss 1998: 241–256).

Socjologowi pozostaje więc albo zająć w sprawie myśli Nussbaum stanowisko, zrywając również z tradycją wolności od wartościowania, albo też szukać

wyrw w jej koncepcji paidei. Poza kilkoma kwestiami rozpatrzonymi w niniejszym artykule rodzi ona bowiem szereg empirycznych pytań: Czy nie istnieją inne niż współczucie społeczne narzędzia obracania doświadczenia w problemy publicznej debaty? Jak różnią się języki ekspresji doświadczenia w różnych grupach społecznych? Nade wszystko zaś: czy ludzie wychowani zgodnie ze wzorami liberalnej edukacji, której rzeczniką jest Nussbaum, naprawdę stają się bardziej zaangażowanymi obywatelami, zdolnymi do solidarności z każdym? Moralny wydzwitek tezy o wadze emocjonalnych dyspozycji we współczesnej sferze publicznej pozostaje jednak w pewnym napięciu z duchem równości. Jej teza, mimo całego wyrafinowania i rzadko spotykanej wrażliwości na ludzkie losy, mówi ostatecznie o obywatelach bardziej i mniej zdalnych do systemu, który zakłada ich równość. Tym samym odbiera demokrację ludowi, przyznając ją filozofom.

Literatura

- Arendt, Hannah. 2003. *O rewolucji*. Tłum. M. Godyń. Warszawa: Czytelnik.
- Arendt, Hannah. 2012. *Rahel Varnhagen*. Tłum. K. Leszczyńska. Sejny: Pogranicze.
- Axer, Jerzy i in. 2007. *Autonomia uniwersytetu : jej przyjaciele i wrogowie*. Warszawa: Fundacja „Instytut Artes Liberales”.
- Berger, Peter L. 1984. *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*. Tłum. W. Kurdziel. W: F. Adamski. *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM.
- Bielik-Robson, Agata. 2002. *Kilka wątpliwości na temat etyki krytycznej: uwagi tłumacza*. „Teksty Drugie” 1/2 (73/74): 25–31.
- Bloom, Allan. 2007. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Bourdieu, Pierre. 2007a. *Reguły sztuki*. Tłum. A. Zawadzki. Kraków: Universitas.
- Bourdieu, Pierre. 2007b. *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Tłum. W. Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Donadio, Rachel. 2007. *Books on Canon Wars*. „New York Times” 16.09.2007.
- Elias, Norbert. 2008. *Społeczeństwo jednostek*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: WN PWN.
- Fullinwider, Robert. 2011. *Affirmative Action*. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/affirmative-action> (dostęp 30.01.2014).
- Gilligan, Carol. 2013. *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*. Tłum. S. Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hooks, Bell. 2013. *Teoria Feministyczna. Od marginesu do centrum*. Tłum. E. Majewska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Johnson, Peter. 2004. *Moral Philosophers and the Novel: A Study of Winch, Nussbaum and Rorty*. Chippenham i Eastbourne: Palgrave Macmillan.
- Kivinen, Osmo. 2006. *Privileges of Universitas Magistrorum et Sclorum and their justification in charters of foundation from the 13th to the 21st centuries*. „Higher Education” 52: 185–213.
- Koch, Cynthia. 1998. *The Contest for American Culture: A Leadership Crisis Study on the Nea and NEH funding Crisis*. Trustees of the University of Pennsylvania. <http://www.upenn.edu/pnc/ptkoch.html> (dostęp 30.01.2014).
- Kwiek, Marek. 2015. *Uniwersytet w dobie przemian: instytucje i kadra akademicka w warunkach rosnącej konkurencji*. Warszawa: WN PWN.
- Lawrence, Charles R. III i Matsuda, Mari J. 1997. *We Won't Go Back: Making the Case for Affirmative Action*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Manning, Leonard F. 2009. *Three Theories of Religious Equality... and of Exemptions*. „Texas Law Review” 87 (963): 963–1007.
- Melosik, Zbyszko. 1994. *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Michalik-Jeżewska, Magdalena. 2013. *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*. Rzeszów: Koraw.
- Miklaszewska, Justyna. 2014. *Teorie sprawiedliwości społecznej: Amartya Sen i Martha Nussbaum*. „Prakseologia” 156: 25–46.
- Mills, C. W. 1943. *The Professional Ideology of Social Pathologists*. „American Journal of Sociology” 2 (49): 165–180.
- Newfield, Christopher. 2011. *Unmaking the Public University*. Harvard UP.
- Nussbaum, Martha C. 1991. *The Literary Imagination in Public Life*. „New Literary History” 4 (22): 877–910.
- Nussbaum, Martha C. 1995b. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon.
- Nussbaum, Martha C. 1995a. *Poets as Judges: Judicial Rhetoric and the Literary Imagination*. „The University of Chicago Law Review” 4(62): 1477–1519.
- Nussbaum, Martha C. 1999. *The Professor of Parody*. The New Republic Online. <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Nussbaum-Butler-Critique-NR-2-99.pdf> (dostęp 11.04.2016).
- Nussbaum, Martha C. 2003. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge UP.
- Nussbaum, Martha C. 2004. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton i Oxford: Princeton UP.
- Nussbaum, Martha C. 2007. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species of Membership*. Cambridge i Londyn: Harvard UP.
- Nussbaum, Martha C. 2008. *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*. Tłum. A. Męczkowska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge i London: Harvard UP.
- Nussbaum, Martha C. 2016. *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*. Tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwo Kultury Liberalnej.

- Nussbaum, Martha i Amartya Sen. 1993. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Polanyi, Karl. 2010. *Wielka transformacja*. Tłum. M. Zawadzka. Warszawa: WN PWN.
- Rawls, John. 2010. *Teoria Sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: WN PWN.
- Rorty, Richard. 1996. *Duties to the Self and to Others: A Comment on a Paper by Alexander Nehamas*. „Salmanagundi” 111: 59–67.
- Rorty, Richard. 2009. *Przygodność, ironia, solidarność*. Tłum. W. J. Popowski. Warszawa: W.A.B.
- Sennett, Richard. 2009. *Upadek człowieka publicznego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Muza.
- Slaughter, Sheila i Gary Rhoades. 2010. *Academic Capitalism and the New Economy: Markets, State, and Higher Education*. Baltimore: John Hopkins UP.
- Sowa, Jan. 2016. *Nussbaum o edukacji – słuszna diagnoza, naiwna wiara*. „Kultura Liberalna” 4 (368): <http://kulturaliberalna.pl/2016/01/26/nussbaum-o-edukacji-sluszna-diagnoza-naiwna-wiara/> (dostęp 14.04.2016).
- Strauss, Leo. 1998. *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szacki, Jerzy. 2008. *Przedmowa do wydania polskiego*. W: M. C. Nussbaum 2008.
- Szadkowski, Krystian. 2015. *Uniwersytet jako dobro wspólne : podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*. Warszawa: WN PWN.
- Szwabowski, Oskar. 2014. *Uniwersytet fabryka maszyna. Uniwersytet w perspektywie radykalnej*. Warszawa: Książki i Prasa.
- Tocqueville, Alexis de. 2005. *O demokracji w Ameryce*. Tłum. B. Janicka i M. Król. Warszawa: Aletheia.
- Trilling, Lionel. 2008. *The Liberal Imagination*. New York: New York Review Books.
- Walzer, Michael. 1990. *The Communitarian Critique of Liberalism*. „Political Theory” 18 (1): 6–12.

Dokumenty prawne:

- Civil Rights Act*, National Archives and Records Administration, General Records of the U.S. Government, Record Group 11, ARC Identifier: 299891.
- University Of California Regents V. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978).

Martha Nussbaum's Third Way: Compassion in Late Capitalism

Summary

This paper examines Martha Nussbaum's formulation of the public value of the humanities. According to Nussbaum, today's democracies need compassionate citizens, and the type of compassion that serves politics best can be developed through the study of the Liberal Arts. I try to reconstruct Nussbaum's argumentation and show

its sociological implications. Considering the ongoing debate on the crisis of public engagement, Nussbaum's thesis offers an original way of restoring meaning to public matters. Its weakness, however, is little insight into the questions of social structure and the rationalization of political life. Nussbaum's vision of the political role of compassion can be described as an element of a liberal utopia since compassion serves to constantly correct the unintended consequences of the functioning of liberal democratic institutions rather than to transform them.

Key words: compassion; emotions; university; Martha Nussbaum; capitalism.