

P i o t r D e h n e l

Spór realizmu i konstruktywizmu w etyce a Hegłowska idea walki o uznanie

Słowa kluczowe: *etyka, autonomia, samoprawodawstwo, normy, intersubiektywność, uznanie, wspólnota*

W swojej ostatniej wydanej za życia książce *Hegel i filozofia* (1998) profesor Marek J. Siemek rozwija interpretację filozofii Hegla jako teorii nowoczesnej formy społecznienia, u której podstaw tkwi oparty na „walce o uznanie” model intersubiektywności. Stanowisko Siemka można, jak sądzę, wpisać w linię interpretacyjną wyznaczoną przez prace Jürgena Habermasa i Axela Honnetha¹, którzy podkreślają ideę jednoczącej mocy intersubiektywności, wysuniętą przez młodego Hegla. Odczytanie Siemka tworzy jednak perspektywę swoistą, ześrodkowaną z jednej strony na próbie przezwyciężenia dualizmu form i struktur dyskursywnej racjonalności w postaci przeciwstawienia rozumu komunikacyjnego, zwróconego na porozumienie, i rozumu strategicznego, nakierowanego na cele funkcjonalno-instrumentalne. Z drugiej strony, interpretacja ta zmierza do uświadomienia granic idei bezpośredniej komunikacji „twarzą w twarz”, głoszonej przez współczesne „filozofie dialogu”, które także mogą przecież poszukiwać swych źródeł w młodzieńczych pismach Hegla i obecnej tam krytyce pozytywności, kulminującej afirmacją miłości jako formy intersubiektywnego uznania.

¹ Myślę tu o następujących pracach: J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o Jenajskiej „Filozofii ducha” Hegla*, w: tegoż, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983; J. Habermas, *Pojęcie nowoczesności u Hegla*, w: tenże, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000; A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, przeł. J. Duraj, Nomos, Kraków 2012; A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010.

Rozważania Siemka, Habermasa i Honnetha przedstawiające filozofię Heglową jako filozofię intersubiektywności chciałbym wykorzystać w niniejszym tekście do naświetlenia współczesnych sporów wokół Hegla w anglo-amerykańskiej filozofii analitycznej. Jestem bowiem przekonany, że filozofia ta odsłania wymiar myśli autora *Fenomenologii ducha* niedostrzegalny dla ujęć zakorzenionych w tradycji kontynentalnej. Z drugiej jednak strony sądzę, że rozwiązanie kwestii spornych nie jest możliwe bez odwołania się do tej tradycji, a konkretnie do ujęć wspomnianych wyżej autorów. W pierwszej części niniejszego tekstu przedstawię zatem jedną z aktualnie toczonych analitycznych debat wokół filozofii Hegla, by w części drugiej zarysować możliwe odpowiedzi na pytania stawiane w tych debatach, nawiązując do Heglowskiej „walki o uznanie”, jej interpretacji przez Honnetha i Siemka, a także do jej rozwinięcia w etyce dyskursu Habermasa.

W ostatnich latach można, jak sądzę, zaobserwować w filozofii analitycznej zwrot do filozofii Hegla, który zaczął się od krytyki klasycznego empiryzmu przez Wilfrida Sellarsa i swój punkt kulminacyjny znalazł w inferencjalizmie Roberta Brandoma, wprost określającego się mianem heglisty². Zwrot ten ma także swoje etyczne oblicze. W niniejszym tekście chciałbym skoncentrować się właśnie na pewnych etycznych aspektach owego analitycznego zwrotu do Hegla. Interesowała mnie będzie przede wszystkim interpretacja filozofii Hegla w perspektywie Kantowskiego pojęcia autonomii. Jeśli bowiem przyjmiemy za Kantem, że „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem”³, to możemy przypisać mu pewną formę antyrealizmu czy też konstruktywizmu w etyce. Według tego stanowiska normy i wartości nie są od nas niezależne, ale są wytworem naszego samoustanawiania. Czy filozofię Hegla możemy potraktować jako kontynuację Kantowskiego konstruktywizmu, czy raczej Hegel odchodzi od Kanta w stronę etycznego realizmu, który nie wyklucza jednak autonomii podmiotu? Problem ten jest we współczesnej filozofii anglosaskiej przedmiotem sporu między Robertem Pippinem, który twierdzi, że Hegel rozwija Kantowską ideę samoprawodawstwa (*Selbstgesetzgebung*), nadając jej sens historyczny i społeczny, a Johnem McDowelllem, który filozofię Hegla ujmuje jako wyraz postawy realistycznej, niezbędnej, by samoprawodawstwo nie stało się arbitralnym wyborem.

² Por. R. Brandom, *Reason in Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009, s. 1–3; por. także P. Reading, *Analytic Philosophy and the Return to Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 78.

O moralnym konstruktywizmie Kanta zaczął po raz pierwszy bodaj mówić John Rawls, który w książce *Political Liberalism* pisał:

Inne i głębsze znaczenie autonomii jest takie, że porządek wartości moralnych i politycznych musi zostać wytworzony, czy też musi zostać sam ukonstytuowany, za pomocą zasad i koncepcji praktycznego rozumu. Nazwijmy to autonomią konstytutywną. W odróżnieniu od racjonalnego intuicjonizmu, autonomia konstytutywna znaczy, że tak zwany niezależny porządek wartości nie konstytuuje się sam, lecz zostaje ukonstytuowany przez aktywność, faktyczną lub idealną, samego praktycznego (ludzkiego) rozumu⁴.

W ślad tej charakterystyki poszli między innymi tacy autorzy jak Jerome B. Schneewind, Christine Korsgaard i Robert Pippin⁵. Najogólniej mówiąc, stanowisko konstruktywistyczne i antyrealistyczne Kanta polegałoby na twierdzeniu, że normy i wartości nie istnieją na zewnątrz nas, w świecie, niezależnie od naszego aktu ustanawiania, który opiera się na racjonalnej woli, a nie na instynktach, uczuciach czy pragnieniach, jak twierdził na przykład David Hume. Według Kanta, nasza wola jest samoprawodawcza. W znanym fragmencie z *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* pisał: „Wola więc nie tylko podlega prawu, ale podlega mu tak, że należy ją uważać także za nadającą sobie samej prawa i właśnie dlatego dopiero za podległą prawu (za którego twórce samo może się uważać)”⁶. Zasada wszelkich praw moralnych tkwi więc, wedle Kanta, we własnej praworządności woli, czyli w jej autonomii. Ta zasada autonomii od strony negatywnej rozumiana jest jako niezależność od wszelkich zewnętrznych (empirycznych) motywów determinujących działanie, od strony zaś pozytywnej jako samookreślenie bądź samoprawodawstwo. W tym sensie etyczny realizm byłby heteronomicznym wyjaśnieniem naszego działania, ponieważ odwołuje się do zewnętrznych jego przyczyn (pragnień, skłonności, potrzeb czy woli Boga). Jednak z perspektywy realistycznej, w Kantowskiej idei autonomii tkwi zasadniczy problem. Jeśli nie istnieje nic uprzedniego wobec normatywnego aktu prawodawstwa, jeśli ten akt nie jest zakotwiczony w racjach, które istnieją pierwotnie wobec niego, to wola prawodawcza pozostaje w normatywnej próżni i będzie niezdolna do podjęcia decyzji, które byłyby czymś więcej niż arbitralnym wyborem tych, a nie innych praw.

Christine Korsgaard podkreśla w tym kontekście, że jeśli wola jest przyczyną działania, „to musi działać zgodnie z tymi bądź innymi prawami; działanie niepodlegające prawom jest dla Kanta pewnego rodzaju sprzecznością”⁷.

⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 153–154.

⁵ Por. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Ch. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2008.

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 65–66.

⁷ Ch. Korsgaard, *The Constitution of Agency*, dz. cyt., s. 321.

Innymi słowy, wola jako rozum praktyczny nie może być pojmowana jako wola działająca i wybierająca bez żadnych racji. A ponieważ racje do działania czerpiemy z zasad, wolna wola musi działać wedle swoich praw i zasad. Jeśli byłyby one narzucone z zewnątrz, to wola nie byłaby wolna. Dlatego to ona sama musi obrać zasady swojego działania. Skąd jednak ma wiedzieć, jakie to są zasady i dlaczego właśnie te, a nie inne? Na inny problem Kantowskiego pojęcia autonomii wskazuje Charles Larmore⁸. Jego zdaniem, albo jesteśmy autonomiczni w sensie samoprawodawstwa, albo przyznajemy pewnym zasadom moc obowiązującą przez narzucenie sobie tych zasad, a zatem przyjmując, że posiadają niezależną ważność, którą zobligowani jesteśmy po prostu uznać. Niektóre zasady łączące się z naszymi intelektualnymi czy praktycznymi sposobami postępowania mają niezaprzeczalnie wartość od nas niezależną (na przykład reguły ustalające akceptowany margines błędu eksperymentalnego albo reguły określające frekwencję wyborczą). Zdaniem Larmore'a, idea autonomii nie może dostarczyć pełnego opisu mocy obowiązującej zasad, na podstawie których myślimy czy też działamy. Po pierwsze dlatego, że kiedy sami sobie narzucamy zasady, to robimy to z pewnych powodów: zakładamy, że jest to dla nas korzystne albo że ich przyjęcie pomoże naszym interesom. „Samoprawodawstwo jest czynnością, która dokonuje się w obliczu racji, które musimy uprzednio uznać, których ważności nie ustanawiamy, ale raczej czujemy się wezwani do ich uznania”⁹.

Po drugie, niektóre zasady myślenia i działania są tak podstawowe dla naszego postępowania (np. podstawowe prawa logicznego wnioskowania), że nie dysponujemy żadnym spójnym pojęciem tego, co oznaczałoby nieuznanie ich ważności, a zatem nie posiadamy żadnego spójnego pojęcia czegoś, co mimo to determinowałoby nasze postępowanie, co powinniśmy sobie samym narzucić. Takie zasady mogą być kategorycznie wiążące, niezależnie od naszych interesów i pragnień, ale fakt ten nie pokazuje, że musimy być rozumiani jako narzucający te zasady samym sobie. Rozważania te prowadzą Larmore'a do antykantowskiego wniosku, że rozum jest w gruncie rzeczy zdolnością receptywną. Jest zdolnością do uznania i dostrzeżenia niezależnej ważności pewnych racji. W oczach Kanta i tradycji, która jest mu wierna, byłaby to jednak „heteronomiczna” koncepcja rozumu praktycznego.

W podobnym kierunku zmierza interpretacja Johna McDowella. Uważa on, że obraz podmiotu prawodawczego, który ustanawia prawa czy normy z aksjologicznej próżni, jest trudny do zaakceptowania. Wola narzucająca sobie prawa musi zawsze zaczynać od przyjęcia pierwotnego zbioru racji i norm, które są podstawą jej prawodawstwa. „Tak więc wymóg wolności

⁸ Por. Ch. Larmore, *Back to Kant? No Way*, „Inquiry” 2003 (46), s. 260–272.

⁹ Tamże, s. 269.

musi być spójny z faktem, że zawsze już jesteśmy podmiotami norm. Nasza wolność, która przedstawiona jest w obrazie naszej prawodawczej mocy, musi zawierać pewien moment receptywności¹⁰. McDowell jest jednak w pełni świadom, że normy moralne nie są częścią rzeczywistości pojmowanej jako dostępna z zewnątrz ludzkiej perspektywy, z zewnątrz naszych form życia¹¹. Myślenie ewaluatywne jest sprawą pewnej wrażliwości na aspekty rzeczywistości, podobnie jak sądy spostrzeżeniowe, i w tym sensie to myślenie musi być otwarte na świat. To prawda, że wartości i normy moralne nie są częścią świata obserwowanego z zewnętrznego punktu widzenia, który właściwy jest nauce. Jednakże, zdaniem McDowella, pojęcie rzeczywistości nie wyczerpuje się w tym, o czym mówi nam nauka. Obejmuje także cechy, w tym wartości i normy, które dostępne są tylko z wewnętrznego punktu widzenia. Na przykład barwy, czy w ogóle tak zwane własności wtórne przedmiotów, są naszą subiektywną (podmiotową) reakcją na bodźce zewnętrzne. Podobnie jest z normami i wartościami: nie istnieją one niezależnie od ludzkiej świadomości i ludzkich reakcji, ale nie znaczy to, że są mniej realne. Tak jak barwy, są one częścią świata, z tym, że świata oglądanego z ludzkiej perspektywy, ale także w pewnym sensie obiektywnego. Naukowy naturalizm (McDowell nazywa go „mocnym naturalizmem”, *bald naturalism*) ogląda rzeczywistość z archimedesowego punktu widzenia. Takiemu naturalizmowi McDowell przeciwstawia naturalizm Arystotelesa, wedle którego wartości etyczne mogą być widoczne tylko dla tych, którzy zostali wychowani w sposób umożliwiający im widzenie świata z pewnej etycznej perspektywy. To wychowanie tworzy drugą naturę człowieka (*second nature*), czyli to, co Hegel i inni niemieccy myśliciele określali słowem *Bildung*. Wedle McDowella, istnieje ciągłość między stanowiskami Arystotelesa i Hegla, choć ten ostatni był bardziej świadomy różnorodności form życia etycznego, nie ulegając przy tym relatywizmowi ani też Kantowskiemu podziałowi na świat fenomenalny i noumenalny. Według interpretacji McDowella, Hegel byłby więc etycznym realistą w tym sensie, że przyjmuje niezależny od jednostki społeczny porządek norm i wartości, w który jednostka jest uwikłana i który determinuje jej działanie.

Sprawa nie jest jednak prosta. Jak zauważa bowiem Axel Honneth¹², realizm etyczny McDowella może wydawać się bliższy raczej Gadamerowi niż Hegłowi. Chodzi o to, że McDowell nigdzie nie podjął próby bliższe-

¹⁰ J. McDowell, *Response to 'Leaving Nature Behind'*, w: *Reading McDowell on 'Mind and World'*, ed. by N.H. Smith, London 2002, s. 269.

¹¹ Por. J. McDowell, *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*, w: tenże, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge 2002, s. 128–129.

¹² Por. A. Honneth, *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus*, w: tenże, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp Frankfurt/Main 2003, s. 124–126 i 128.

go określenia zjawisk nazywanych moralnymi. Powodem tego jest, zdaniem Honnetha, hermeneutyczne przekonanie, że jedynie z wewnętrznej perspektywy, właściwej dla danej tradycji, można wnioskować, co uchodzi za moralnie „prawdziwe” albo „fałszywe”. Także nasze uprawomocnienie roszczeń normatywnych dokonuje się za sprawą kryteriów i miar czerpanych z przekazu tradycji. W tym sensie użycie rozumu praktycznego ma swe granice zakresłone właśnie horyzontem tej tradycji. Nie ma norm zdekontekstualizowanych, nie ma uniwersalnych zasad naczelnych moralności, lecz tylko wzory naszego kulturowego dziedzictwa, które przyjmujemy w celu poddania pod krytyczną ocenę aktualnej postaci moralnych wyobrażeń i ewentualnej ich rewizji. Zdaniem Honnetha, takie stanowisko nie dostarcza wystarczających podstaw, by odpowiedzieć na pytanie, co powoduje, że sięgamy do odziedziczonych zasad moralnych w konfrontacji ze światem, który za sprawą naszych percepcji zawsze posiada już treść moralną. McDowell jest świadom tego problemu, dlatego też przyjmuje, że moralna forma życia zawsze zawiera pewien refleksyjny naddatek, który polega na wspólnym rozumieniu podstawowych zasad konstruowania moralności. W tym sensie proces tworzenia się tego, co McDowell nazwał „drugą naturą”, przybiera postać procesu uczenia się, który ujawnia się w momencie kryzysów i sprzeczności świata życia i zmusza nas do ich przezwyciężania. Proces kształtowania się „drugiej natury” człowieka przybiera tutaj heglowską postać sukcesywnego urzeczywistniania rozumu praktycznego. Jednakże, zdaniem Honnetha¹³, taki proces także dokonuje się wewnątrz granic wyznaczonych przez strukturę moralnych form życia. Dlatego rezultaty tego procesu muszą być przekładalne na wspólne dla wszystkich podmiotów akty moralnej percepcji, które odsłaniają jednolity świat faktów moralnych. W tym sensie moralny proces uczenia się ograniczony jest koniecznością ciągłego odnawiania wspólnego świata życia.

Wracając do realistycznej interpretacji McDowella, możemy zapytać, czy etyczny realizm nie jest zagrożeniem dla autonomii i wolności jednostki? Jeśli autonomia oznacza, po pierwsze, że podmiot nie jest w swych decyzjach moralnych podporządkowany obcej woli, na przykład Boskiej czy społecznej, i po drugie, że może sam stwierdzić, czy jego postępowanie jest słuszne, czy nie, to autonomia wyklucza realizm. Zdaniem McDowella, nie musi być tu sprzeczności, ponieważ podmiot moralny może być świadomy, że w określonych sytuacjach wymaga się od niego określonego działania. Wówczas ta świadomość będzie polegać na uznaniu racji moralnych, a motywacja do działania tkwić będzie w dostrzeżeniu tych racji, a nie w przyczynach zewnętrznych, takich jak wola Boga czy pragnienie szczęścia. W tym przypadku działanie podmiotu nie może być wyjaśniane jako ograniczone przez wolę inną niż własna.

¹³ Por. tamże, s. 137.

Podmiot może dostrzegać zupełnie wyraźnie te cechy moralne danej sytuacji, które określają słusność jego działania, osiągając w ten sposób pewien rodzaj samowiedzy, która zapewnia jego działaniom autonomię.

Przeciw interpretacji Hegla jako etycznego realisty oponuje Robert Pippin¹⁴. Hegel jest dla niego filozofem pokantowskim i nie może być postawiony w jednym szeregu z Arystotelesem. Podejmuje on Kantowską ideę samoprawodawstwa, nadając jej sens społeczny i historyczny. Wedle Pippina, różnica między Kantem a Heglem nie polega na tym, że ten pierwszy był idealistą transcendentalem, a drugi realistą, ale na tym, że Kant uczynił prawodawstwo woli sprawą rozumu praktycznego pojedynczego podmiotu, a Hegel podmiotu zbiorowego albo ducha. Hegel twierdzi, że rozczeń normatywnych nie spotykamy nigdy jako pojedyncze i niezależne istoty noumenalne, zdolne do działania same z siebie, ale jako podmioty usytuowane w różnorodnych społecznych i historycznych relacjach wzajemnych. W przeciwieństwie do Kanta uważa, że narzucanie sobie praw przez wolę nie polega na pojedynczym momencie wyboru, ponieważ każdy taki akt jest uwarunkowany przez wartości i normy właściwe dla danej wspólnoty, której jednostka jest częścią. W przeciwieństwie do realisty utrzymuje, że wartości i normy nie istnieją w ten sposób, że wspólnota je „zastaje” albo „znajduje”, lecz są rezultatem kolektywnego i historycznego procesu ich tworzenia. Proces ten, co ważne, kierowany jest przez trudności i problemy występujące we wcześniejszych próbach przyjęcia pewnego systemu wartości i norm, który okazał się niestabilny i nieodpowiadający ludzkim dążeniom. W ujęciu Hegla wyjaśnienie ważności zasad i norm kierujących naszym postępowaniem, procedur klasyfikacji czy kryteriów oceny, nigdy nie będzie spójne, jeśli będziemy powoływali się na ostateczne zasady wyjaśniające. Nie ma żadnych reguł, które mówią nam, jakimi zasadami powinniśmy się kierować w naszych praktykach dyskursywnych, ani żadnych aksjomatów, na których podstawie takie zasady powinny być konstruowane. Nie ma też żadnych transcendentálnych argumentów przemawiających za koniecznymi warunkami wszelkiego doświadczenia. To, co możemy zrobić, to opis sposobu, w jaki uznajemy pewien zbiór reguł i zasad za uzasadniony. Fenomenologia Hegla jest przykładem takiego ujęcia, które zawsze odwołuje się do predyskursywnego kontekstu doświadczenia historycznego, nazywanego po prostu życiem, jako źródła takich ostatecznych procedur czy reguł. Opis naszych podstawowych praktyk nadawania sensu jest więc związany zawsze z opisem sprzeczności doświadczanych w życiu wspólnoty. Według Pippina, Hegel dopełnia Kantowski projekt samoprawodawstwa w sposób, który unika

¹⁴ Por. R. Pippin, *Postscript: On McDowell's Response to 'Leaving Nature Behind'*, w: tenże, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge 2005, s. 206–220.

realizmu przez wprowadzenie charakterystycznych dla niego tematów społeczeństwa i historyczności.

Z ujęciem Pippina wiąże się jednak pewna trudność, na którą zwrócił uwagę Robert Stern¹⁵. Jeśli norm etycznych nie konstruujemy w moralnej próżni, ale zawsze przeciw normom wcześniejszym, które okazują się z jakichś względów nieakceptowalne, jeśli takie moralne aporie traktowane są jako racje dla odrzucenia niektórych z tych norm i ustanowienia nowych, to – jak twierdzi Stern – chęć uniknięcia tych aporii musi działać dokładnie jak pewien rodzaj ostatecznej zasady wyjaśniającej czy też podstawowej strategii argumentacyjnej. Stern pisze w związku z tym:

Trudno zrozumieć co, wedle interpretacji Pippina, mogłoby upoważniać Hegla do twierdzenia, że jakaś wewnętrzna sprzeczność tkwiąca w praktyce rządzonej pewnymi normami daje tym, którzy są w nią uwikłani, powód do przewyciężenia owej sprzeczności w taki sposób, że sam ten powód otrzymuje swój normatywny status na mocy sprzeczności obecnych we wcześniejszych praktykach; wygląda raczej na to, że ten powód wyznacza sposób, w jaki nasze praktyki są konstruowane, ale sam nie jest konstruowany w ten sam sposób¹⁶.

Fundamentalny problem konstruktywizmu nadal pozostaje nierozwiązany. Czy jego rozwiązanie Hegel chciał znaleźć w etycznym realizmie? Zdaniem Sterna, wszystko zależy od tego, w jaki sposób Hegel traktuje obowiązywanie moralności. Pojęcie obowiązku jest centralne w etyce Kanta, dla którego moralność jest rezultatem aktu prawodawstwa. Wedle stanowiska konstruktywistycznego, źródłem obowiązywania wartości i norm jest więc fakt, że zostały nam nakazane, ale nie przez obcą wolę (na przykład Boską), ale przez nas samych. Porzucając ujęcie konstruktywistyczne na rzecz realistycznego, trudno byłoby nam wyjaśnić, dlaczego pewne wartości i normy są dla nas obowiązujące, a inne nie. Realista mógłby replikować, że to same fakty moralne są wewnętrznie i z natury obligujące, ale wówczas mówi on tylko, że słuszność i dobro są obligatoryjne, nie wyjaśniając, dlaczego tak jest i jak to się dzieje, że stają się obligatoryjne *dla nas*. Co więcej, jeśli odrzucimy model samoprawodawstwa i przyjmemy, że moralne powinności, które nas obowiązują albo są nam nakazane, nie są ustanawiane przez nas, to takie ujęcie wydaje się sprzeczne z pojęciem autonomii. Otóż zdaniem Sterna, Hegel pokazał nam, jak rozumieć obowiązywanie powinności moralnych poza modelem samostanawiania w sposób, który nie narusza naszej autonomii. Przykładem jest młodzieńcza walka Hegla z wszelkimi formami pozytywności, która oznacza

¹⁵ Por. R. Stern, *Freedom, Self-Legislation and Morality in Kant and Hegel: Constructivism vs. Realist Account*, w: *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed. by E. Hammer, London 2007, s. 245–267.

¹⁶ Tamże, s. 255.

przede wszystkim przekreślenie moralnej autonomii podmiotu. Hegel jest jeszcze bardziej radykalny niż Kant: podczas gdy Kant chciał przenieść źródła moralnego autorytetu z Boga na człowieka, Hegel podjął bardziej fundamentalną kwestię, czy relacja między podmiotem a tym, co on powinien czynić, jest w ogóle relacją bycia nakazanym bądź relacją zobowiązania. Stern odwołuje się tu do wczesnego i niepublikowanego pisma *Duch chrześcijaństwa i jego los* (1798–1800) oraz postaci Jezusa, o którym pisze Hegel: „Pełnemu poddaństwu wobec prawa, nadawanego przez obcego pana, Jezus nie przeciwstawił częściowego poddaństwa wobec własnego prawa, nie przeciwstawił przymusu cnoty w Kantowskim rozumieniu, lecz cnotę bez panowania i bez podporządkowania, cnotę jako modyfikację miłości”¹⁷.

Zdaniem Sterna, Hegel uwalnia nas od podporządkowania jakimkolwiek prawu w ogóle. I w tym sensie idzie jeszcze dalej niż Kant, którego antropocentryzm może być odczytany jako ubóstwienie człowieka, bo to człowiek, a nie Bóg, staje się ustanawiającym prawa moralne. Ucieczka od podporządkowania prawu nie polega na ulokowaniu nas poza tym, co etyczne. Hegel dostrzega w człowieku fundamentalną zdolność do pogodzenia naszych pragnień i charakterów oraz tego, co jest słuszne w naszym działaniu. Podczas gdy w sferze moralności obowiązek jest stale odczuwany jako nakaz narzucony podmiotowi, to w sferze etyczności tego odczucia człowiek jest pozbawiony. W *Filozofii prawa* Hegel mówi o prawach etycznych w bardziej kantowskim sensie, jako o prawach mających moc absolutną, ale dodaje od razu:

Z drugiej jednak strony nie są prawa i moce etyczne czymś dla podmiotu *obcym*, lecz przeciwnie, podmiot daje im *duchowe świadectwo* tego, że stanowią *jego własną* istotę, że w nich *ma poczucie własnej pewności*, że żyje w nich jak w swoim własnym, nie odróżniającym się od niego elemencie – stosunek, który jest stosunkiem bezpośrednim, jeszcze bardziej identycznym niż sama *wiara* i *zaufanie*¹⁸.

Stern interpretuje ten fragment w duchu przywoływanego już młodzieńczego pisma teologicznego Hegla *Duch chrześcijaństwa i jego los*. Sformułowanie: „Podmiot daje im *duchowe świadectwo* tego, że stanowią *jego własną* istotę” oznacza, według Sterna, zjednoczenie podmiotu moralnego i jego natury z prawami etycznymi, przez co nie ma w ogóle sensu mówienie o zewnętrznych zobowiązaniach. W *Filozofii prawa* Hegel pokazuje, że to, co jest prawdą w przypadku miłości, w której nie czujemy się zmuszeni czy zobligowani przez kochaną osobę, może być także prawdą w świecie społecznym i politycznym.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, w: tenże, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 357–358.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, § 147, s. 163.

Zdaniem Sterna, napięcie, które czuć musi konstruktywista między realizmem a autonomią, u Hegla nie istnieje, ale nie dlatego, że jest on konstruktywistą, ale dlatego, że legalistyczna koncepcja moralności nie jest ostatecznym uzasadnieniem naszego moralnego działania. Pippin może mieć rację, że dla Kanta prawo wymaga legislatora i kiedy nie jest nim Bóg, to jedynym legislatorem jesteśmy my sami. Jednakże z perspektywy Hegłowskiej właściwa odpowiedź jest krytyką koncepcji etyki opartej na prawie, a nie podążaniem za Kantowskim konstruktywistycznym ujęciem samoprawodawstwa.

Odwołanie się do koncepcji etyczności sformułowanej przez młodego Hegla jest głównym motywem źródłowym interpretacji Jürgena Habermasa i Axela Honnetha, którzy rozwijają teorię rozumu komunikacyjnego i filozofię intersubiektywności. Sięgając do pewnych ustaleń tych autorów, a także do rozważań Marka Siemka nad pojęciem uznania u Fichtego, można, jak sądzę, podjąć próbę rozwiązania omawianego sporu między etycznym konstruktywizmem a realizmem, między autonomią jednostki a obiektywnym porządkiem norm i wartości. Zacznijmy od naszkicowania pewnych ogólnych ram.

Axel Honneth w swej interpretacji Hegłowskiej „walki o uznanie” wskazał na zawarty w młodzieńczych pismach Hegla potencjał zapośredniczenia autonomii podmiotu z obiektywnością norm i wartości¹⁹. Zdaniem Honnetha, młody Hegel w *Systemie etyczności* odwołuje się do Fichteańskiej teorii uznania, by na niej oprzeć wewnętrzną strukturę pierwotnych form społecznienia. Jak podkreśla Siemek²⁰, już w *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* z roku 1794 obecna jest idea relacyjności i wzajemności Ja i Nie-Ja, która zostaje następnie rozwinięta w pojęciu „popędu społecznego”. Najpełniej jednak swój model transcendentalnej intersubiektywności przedstawił Fichte w pracy *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). Wysunął w niej nową koncepcję podmiotowości, wedle której samoodniesienie do siebie, które dopiero czyni podmiot podmiotem, jest zapośredniczone przez jego odniesienie do innych podmiotów. Szczególnie ważne jest podkreślenie przez Siemka tego, co Fichte nazywał „błędym kołem świadomości”. Chodzi o to, że samowiedzy nie da się wyjaśnić, nie zakładając jej już uprzednio, ponieważ Ja nigdy nie mogłoby się *ustanowić* jako autonomiczny podmiot własnych działań, gdyby uprzednio nie znajdowało siebie w stanie

¹⁹ Chodzi głównie o takie pisma Hegla, jak *System der Sittlichkeit* oraz *Jenaer Realphilosophie*.

²⁰ Por. M.J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 174–186.

zależności przychodzących z zewnątrz. Ja jest więc zawsze napięciem między spontanicznością samookreślenia (*Selbstbestimmung*) a zależnością bycia-określonym (*Bestimmtsein*). To ostatnie ma strukturę „wezwania” (*Aufforderung*), czyli jest takim oddziaływaniem z zewnątrz, które ma swe źródło w wolnych działaniach innych istot rozumnych i sprawia, że podmiot wezwany odpowiada na to wezwanie. Zdaniem Siemka, Fichte ugruntowuje w ten sposób intersubiektywność w transcendentnej strukturze komunikacyjnego dialogu „wezwania” i „odpowiedzi”.

Do Fichtańskiej koncepcji uznania nawiązuje młody Hegel, ale uzupełnia ją zarazem o wątek arystotelesowski. Za Arystotelesem przyjmuje uprzednie istnienie elementarnych form intersubiektywnego współżycia, które są zawarte w naturze ludzkiej. Wychodząc od koncepcji „naturalnej etyczności” Hegel dokonuje następnie przejścia do stanu, który nazywa „etyczną totalnością” (*sittliche Totalität*), rozumianego jako żywa jedność woli zbiorowej i indywidualnej. Dla Hegla struktura relacji wzajemnego uznania polega na tym, że podmiot, dostrzegając, iż inny uznaje jego przymioty i umiejętności, jest w stanie rozpoznać, co składa się na jego własną niepowtarzalną tożsamość. Innymi słowy, to dopiero w relacji wzajemnego uznania podmioty zyskują świadomość swej autonomii i swoją tożsamość. Ale tylko na chwilę, ponieważ w proces uznania wpisany jest konflikt powstający za każdym razem na nowo, kiedy osiągnąty jest nowy poziom etyczności. Chodziłoby o to, że jednostki będą ciągle dążyły do uznania bardziej wymagających postaci ich indywidualności. „Walka o uznanie”, leżąca u podstaw intersubiektywnych relacji etycznych, nie jest zatem walką jednorazową, ale dynamicznym procesem naprzemiennych etapów pojednania i konfliktu. Honneth²¹ zwraca przy tym uwagę na konceptualną zmianę, która dokonała się u Hegla w okresie jenajskim. W *Systemie etyczności* podstawowe pojęcia Hegłowskiej koncepcji etyczności zaczerpnięte zostały z filozofii Arystotelesa i obecnego w niej założenia esencjalnie etycznej natury ludzkiej. Już jednak w *Filozofii ducha* pojęcie natury traci swą moc eksplikacyjną i następuje zwrot ku filozofii świadomości, w wyniku którego model „walki o uznanie” ulega znaczącemu przeformułowaniu. Proces kształtowania etyczności nie polega już na przejściu od „etyczności naturalnej” do „etycznej totalności”, ale okazuje się procesem kształtowania się samego ducha, dokonującym się przez zapośredniczenie mediów języka, narzędzia i mienia rodzinnego. W procesie tego zapośredniczenia jaźń staje się stopniowo świadoma siebie jako bezpośrednia jedność momentu szczegółowego i ogólnego. W perspektywie świadomościowej uznanie rozumiane jest zatem jako aktywność kognitywna świadomości, która w innym rozpoznaje samą siebie. Akt takiego rozpoznania się w innym (*Sich-im-anderen-Erkennen*) może

²¹ A. Honneth, *Walka o uznanie*, dz. cyt., s. 29.

dokonać się tylko w obliczu konfliktu albo walki, ponieważ tylko wówczas jednostka może uzyskać wiedzę, czy jakieś inne jednostki rozpoznają w niej autonomiczny podmiot.

Zwrot ku filozofii świadomości pozwolił wprawdzie Heglowi na większą krystalizację dyskursu, ale, zdaniem Honnetha (a także Habermasa²²), pociągnął za sobą rezygnację z silnych założeń intersubiektywności. Mówiąc o silnych założeniach, Honneth ma tu zapewne na myśli założenia o charakterze ontologicznym przejęte z filozofii Arystotelesa. Wraz z zarzuceniem arystotelizmu Hegel porzuca ideę uprzedniej intersubiektywności życia ludzkiego, a tym samym pogląd, że jednostka wyłania się z już istniejących relacji komunikacyjnych. Uznanie staje się procesem przebiegającym w świadomości, nie wynika zaś z rzeczywistej konfrontacji jednostki z otaczającym ją światem. Zauważmy w tym kontekście, że podkreślanie przez Habermasa i Honnetha faktu rezygnacji przez Hegla z idei uprzedniości intersubiektywnych relacji międzyludzkich, spowodowanego przyjęciem punktu widzenia świadomości, motywowane jest przede wszystkim celami filozofii społecznej i politycznej. W odniesieniu do interesujących nas tu problemów związanych z etycznym sporem konstruktywizmu i realizmu idea intersubiektywności, „mocnej” czy „słabej”, posiada zasadnicze znaczenie. Jak twierdzi Habermas, rekonstruując teoriokomunikacyjny aspekt jenańskiej *Filozofii ducha*, Hegel nie wiąże konstytucji podmiotowości ze skierowaną na siebie refleksją samotnego Ja, ale osadza ją na gruncie procesów komunikacji. Ujmuje samowiedzę jako rezultat „walki o uznanie”. W Kantowskim pojęciu autonomii woli widzi abstrahowanie od etycznego stosunku komunikujących się jednostek. Przyjmując zasadę autonomii, czyli właściwość woli polegającą na tym, że jest ona sama dla siebie prawem, Kant oddziela, zdaniem Habermasa²³, etyczne działania od sfery moralności i przyjmuje przedustawną jedność działających podmiotów. Chodzi o to, że wszyscy narzucamy sobie te same prawa moralne; skoro są one ważne dla mnie, to mogą być pomyślane jako ważne także dla wszystkich istot rozumnych. Interakcja sprowadza się tutaj do aktów osobnych i samowystarczalnych podmiotów, które mają metafizyczną pewność, że ich postępowanie w obrębie prawa moralnego w sposób konieczny i określony z góry zgodne jest z moralnymi działaniami innych podmiotów. W związku z tym Habermas pisze:

Pozytywne odniesienie woli do woli innych jest umieszczone poza sferą możliwej komunikacji i zastąpione transcendentalnie konieczną zgodnością osobnych działań celowych podlegających abstrakcyjnie ogólnym prawom. W tej mierze postępowanie moralne w sen-

²² Por. J. Habermas, *Pojęcie nowoczesności u Hegla*, dz. cyt., s. 42–43.

²³ J. Habermas, *Praca i interakcja*, dz. cyt., s. 208–209.

sie Kantowskim przedstawia się – *mutatis mutandis* – jako szczególny przypadek tego, co nazywamy dziś działaniem strategicznym²⁴.

Habermas przeciwstawia działaniu strategicznemu działanie komunikacyjne i przypisuje etyce Kantowskiej niemożliwość dostrzeżenia, że podmioty moralne pojawiają się jedynie w kontekście dopiero tworzącej się komunikacji, na niepewnej bazie wzajemnego uznania. Moralny punkt widzenia Kanta wyłącza z rozważań stosunek etyczny w sensie heglowskim i każe nam abstrahować od faktu, że podmioty są już zawsze uwikłane w relacje intersubiektywności i w nich kształtują się jako podmioty. W odniesieniu do problemu autonomii podmiotu oznaczałoby to, że wola może narzucać sobie prawa tylko w odniesieniu do i z uwzględnieniem innych podmiotów. W Hegłowskim paradygmacie intersubiektywności prawodawstwo rozumiane jest jako rezultat „walki o uznanie”. Rozwinięciem takiego ujęcia może być sformułowana przez Habermasa etyka dyskursu, będąca projekcją na sferę moralną racjonalności komunikacyjnej.

Zdaniem Habermasa²⁵, słusność norm moralnych można uzyskać tą samą drogą, na której ustanawiana jest prawdziwość wypowiedzi deskryptywnych – to znaczy na drodze argumentacji. Porównując prawdziwość wypowiedzi deskryptywnych ze słusnością sądów moralnych, Habermas zwraca uwagę na fakt, że moralnym roszczeniom do ważności brakuje charakterystycznego dla prawdy odniesienia do świata przedmiotowego, przez co pozbawione są one zewnętrznego punktu widzenia, jakiegoś obiektywnego kryterium nadającego im uzasadnienie. Chodzi o to, co ma sprawiać, by słusność ocen moralnych mogła być absolutna, *scil.* uniwersalnie ważna, a więc domagająca się uznania nie tylko w kontekstach lokalnych, ale we wszystkich możliwych kontekstach w ogóle. W przypadku wypowiedzi prawdziwościowych możemy odwołać się do nieepistemicznego odniesienia do rzeczywistości i powiedzieć: zdanie *p* zasługuje na powszechne uznanie, ponieważ jest prawdziwe. W przypadku natomiast sądów moralnych tak nie jest, nie jesteśmy bowiem w stanie stwierdzić: sąd moralny *p* zasługuje na uznanie, ponieważ jest prawdziwy. Habermas pisze:

Ważność norm moralnych wyznaczona jest w oparciu o inkluzywną naturę porozumienia pomiędzy spierającymi się stronami. Również w sporach moralnych orientujemy się na „jedną słuszną odpowiedź”, wówczas zakładamy jednak, że obowiązująca moralność rozciąga się na świat społeczny włączający na jednakowych zasadach wszelkie roszczenia i podmioty tych roszczeń. Ten świat, podobnie jak Kantowskie państwo celów, jest raczej zadany niż dany²⁶.

²⁴ Tamże, s. 210.

²⁵ Por. J. Habermas, *Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ 1998, Heft 2, s. 187.

²⁶ Tamże, s. 197.

W miejsce odniesienia przedmiotowego Habermas postuluje orientację na rozszerzanie granic społecznej wspólnoty, na coraz większe włączanie w jej obszar obcych roszczeń i osób, a tym samym poszerzanie zasięgu społecznej zgody i porozumienia. Pojęcie świata w pełni inkluzywnego zawiera jedną z wymienionych wyżej cech rzeczywistości obiektywnej. Choć inkluzywny świat uporządkowanych stosunków interpersonalnych jest naszym tworem, ale – w analogii do świata obiektywnego – jest taki sam dla wszystkich. Identyczność świata moralnego opiera się jednak na czymś innym niż identyczność świata empirycznego. Tego, że świat moralny jest dla wszystkich taki sam, nie zawdzięczamy istnieniu jakiegoś transcendentnego punktu widzenia, etycznego absolutu czy też meta-poziomu, który byłby odpowiednikiem w sferze moralnej autonomii świata obiektywnego. „Inkluzywną perspektywę My musimy dopiero uzyskać poprzez wzajemne przyjmowanie perspektyw uczestników życia społecznego”²⁷. Tak więc tylko te normy i sądy będą posiadały moc wiążącą, które mogą być zaakceptowane z inkluzywnego punktu widzenia, uwzględniającego w równej mierze żądania wszystkich podmiotów na podstawie dobrych argumentów.

W tym momencie dochodzimy do problemu, który nakazuje nam zapytać o wystarczalność projektu wspierającego się na racjonalności komunikacyjnej, która nie jest dowolna, w tym sensie, że odzwierciedla komunikacyjną formę życia. Chodzi mianowicie o to, że dyskurs argumentacyjny może rozstrzygać o słuszności norm moralnych, nie może jednak rozstrzygnąć tego, na realizację jakich konkretnych wartości powinny być zorientowane nasze działania²⁸. Habermas argumentuje, że formalna zasada dyskursu wypełnia się treściami wówczas, gdy pojawiają się w nim konkretne podmioty – uczestnicy dyskursu, którzy wnoszą preferowane wartości i normy. W tym sensie etyczny dyskurs zawsze toczy się o coś i od czegoś się zaczyna. Nawiązując do Siemka interpretacji Fichteńskiego modelu intersubiektywności, możemy powiedzieć, że wyjaśnienie roszczenia do ważności norm moralnych odbywa się w „błędym kole dyskursu”, w którym z jednej strony tworzymy moralny świat norm i wartości, z drugiej jesteśmy od tego świata zależni.

Wracając na koniec do naszego tytułowego problemu, daje się, jak sądzę, zauważyć pewne podobieństwo między stanowiskami McDowella i Habermasa. Również dla tego drugiego wartości i normy moralne istnieją w sposób obiektywny w świecie, ale oczywiście nie w świecie zewnętrznym wobec ludzkich działań, lecz w inkluzywnym świecie wspólnoty komunikujących się podmiotów. Normy i wartości powstają w przestrzeni argumentacji i są rezul-

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. na ten temat A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 69 i n.

tatem porozumienia. To, co McDowell nazywa „drugą naturą”, dla Habermasa jest inkluzywną wspólnotą komunikacji. Jednakże w przeciwieństwie do McDowella, który wartości i normy pojmuje na wzór jakości wtórnych, a więc jako podmiotową (monologiczną) zdolność nabytą w procesie kształtowania (*Bildung*) etycznej dyspozycji widzenia świata w perspektywie moralnej, Habermas nie lokuje moralnej zdolności do tworzenia norm i wartości w podmiocie, ale w relacjach intersubiektywnych. Normy i wartości nie powstają tak, jak powstają kolory czy dźwięki, to znaczy jako reakcja podmiotu na bodźce zewnętrzne, lecz są zawsze ustalane w intersubiektywnych relacjach między ludźmi. W Hegłowskiej perspektywie „walki o uznanie”, której rozwinięciem może być etyka dyskursu Habermasa, przeciwieństwo realizm–konstruktywizm w etyce wydaje się zbyt „dogmatyczne”. Podmiotowość i autonomia nie są czymś danym i złożonym w każdej jednostce niezależnie i uprzednio wobec jej relacji z innymi jednostkami. Wchodząc jednak w te relacje, wnosimy moralne treści w postaci norm i wartości, które zawsze zastajemy. Jest niezbywalnym aspektem naszej skończoności, że pojawiajemy się w świecie etycznie przedokreślonym, ale przecież to przedokreślenie jest naszym udziałem. Jesteśmy, jak mawiał w Fichteańskim duchu Marek J. Siemek, napięciem między spontanicznością samo-określenia a receptywnością bycia-określonym.

Streszczenie

W pierwszej części tekstu omawiam dyskusje toczone we współczesnej filozofii anglosaskiej dotyczące kwestii, czy Hegel był etycznym realistą, czy raczej kontynuował konstruktywistyczne i antyrealistyczne stanowisko Kanta. Według Johna McDowella filozofię Hegla należy interpretować w kategoriach realistycznych, podczas gdy dla Roberta Pippina Hegel rozwija Kantowskie pojęcie autonomii woli, które jest nie do pogodzenia z etycznym realizmem. Część druga nawiązuje do Hegłowskiej idei „walki o uznanie” i jej interpretacji przez Axela Honnetha i Marka J. Siemka, a także do etyki dyskursu Jürgena Habermasa, w celu pokazania, że spór między realizmem a konstruktywizmem w etyce może zyskać swe rozwiązanie. W Hegłowskiej perspektywie „walki o uznanie” podmiotowość i autonomia (rozumiana w sensie samoprawodawstwa) nie są czymś danym i złożonym w każdej jednostce niezależnie i uprzednio wobec jej relacji z innymi jednostkami.

