

Arlie Russell Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 286.

Omawiana praca jest pierwszą przetłumaczoną na język polski książką amerykańskiej socjolożki. Arlie Russell Hochschild zajmuje się przede wszystkim zagadnieniami związków emocji z kontekstem społeczno-kulturowym oraz przenikaniem skomercjalizowanej sfery publicznej do tradycyjnie intymnej sfery prywatnej. Książka *Zarządzanie emocjami* jest jednym z najbardziej uznanych dokonań badaczki.

Autorka stara się przedstawić swoje wywody jako swoistą kontynuację niektórych wątków myśli Marksa. Pisze, że:

Dziewiętnastowieczne dziecko zatrudnione w odczłowieczającej angielskiej fabryce tapet i dobrze opłacana dwudziestowieczna amerykańska stewardesa mają ze sobą coś wspólnego: aby przetrwać w pracy, muszą dokonać mentalnego oderwania się – pracownik fizyczny od własnego ciała, a stewardesa od własnych uczuć i pracy emocjonalnej. Marks (jak również wielu innych badaczy) opowiedział nam historię pracownika fabryki. Mnie interesuje historia stewardesy, na której przykładzie można lepiej zrozumieć osobiste koszty ponoszone przez nią podczas wykonywania pracy. (s. 18)

Pojawiający się w cytowanym fragmencie termin „praca emocjonalna” jest centralnym pojęciem książki. Praca emocjonalna jednostki polega na kontrolowaniu własnych emocji i okazywaniu ich w sposób dostosowany do wymagań określonych instytucji. Hochschild skupia się na badaniu pracowników firm windykacyjnych oraz wspomnianych stewardes. Zawody te stanowią niejako przeciwstawne bieguny, jeśli chodzi o charakter pracy emocjonalnej: windykatorzy zobowiązani są przez pracodawców do oschłego traktowania klientów i wzbudzania niepokoju, natomiast zadaniem stewardesy jest okazywanie uprzejmości i zapewnienie pasażerom samolotu komfortu i spokoju. Autorka prezentuje rezultaty długotrwałych i rzetelnych badań, w których skład wchodzi m.in. uczestnictwo w kursach dla stewardes, obserwacja pracy windykatorów oraz liczne i rozbudowane wywiady z pracownikami i pracowniczkami obu profesji.

Do analizy wyników badań empirycznych socjolożka wykorzystuje aparat teoretyczny zbudowany z pojęć takich, jak: reguły odczuwania, wymiana społeczna oraz działanie powierzchniowe i działanie głębokie. Szczególnie te dwie ostatnie kategorie wydają się interesujące, tym bardziej że w ich definiowaniu Hochschild posiłkuje się pracami rosyjskiego reżysera – Konstantego Stanisławskiego. Działanie powierzchniowe oznacza, zdaniem Hochschild, po prostu „udawanie” uczucia, przybranie miłego wyrazu twarzy, „przyklejenie” do niej uśmiechu, silenie się na uprzejmość. Natomiast działanie głębokie, jak stwierdza socjolożka, polega na okazaniu „prawdziwego” uczucia, które uprzednio się w sobie wykreowało.

Łatwo można zrozumieć, dlaczego Stanisławski domagał się od aktorów wzbudzania emocji poprzez stosowanie działania głębokiego. Jednak sytuacja staje się bardziej skomplikowana, gdy okazuje się, że firmy lotnicze wymagają od stewardes „prawdziwego

uśmiechu” i „stwarzania ciepłej domowej atmosfery”. Hochschild, uczestnicząc w kursach dla stewardes, zauważyła, że owym stewardesom nieustannie przypomina się o konieczności bycia uśmiechniętą, jednocześnie zaznaczając, że nie może być to uśmiech „przyklejony do twarzy”, tylko „naturalny”. Stewardesy zobowiązuje się również do tłumienia gniewu i negatywnych emocji poprzez traktowanie kłopotliwych pasażerów jak dzieci i wzbudzenie w sobie w stosunku do nich iście matczyńskich uczuć. Jak – na podstawie rozmów ze stewardesami – dowodzi Hochschild, praca emocjonalna (szczególnie, jeśli opiera się na działaniu głębokim) nie kończy się w momencie upływu czasu pracy, jej konsekwencje stewardesy „zabierają ze sobą do domu”.

Jeśli to, co intymne i prywatne, czyli emocje, stanowi narzędzie pracy, zostaje zinstrumentalizowane w ramach aktywności w sferze publicznej, po powrocie do domu nie jest już tym samym. Alienacja, problemy tożsamościowe, dysonanse emocjonalne są kosztami pracy emocjonalnej, na które chce zwrócić uwagę Hochschild:

Nie chodzi o to, że pracownikom nie wolno postrzegać rzeczywistości czy myśleć w dowolny sposób lub że muszą okazywać uczucia (działanie powierzchniowe) w sposób przyjęty w danej instytucji. Gdyby instytucje poprzestawały na tym, mieliśmy do czynienia ze znacznie klarowniejszą i mniej niepokojącą sytuacją. Rzecz w tym, że nie poprzestają. Niektóre z nich w bardzo wyrafinowany sposób posługują się technikami działania głębokiego; wskazują, jak należy wyobrazić sobie rzeczywistość, a przez to, jak odczuwać. (s. 54)

Zdaniem Hochschild, komercjalizację uczuć dobrze opisuje kategoria transmutacji. W tym miejscu warto odwołać się do obszernego, lecz szczególnie sugestywnego cytatu:

Po pierwsze praca emocjonalna przestaje być aktem prywatnym, a staje się aktem publicznym; kupowanym jedną ręką, a sprzedawanym drugą. [...] Po drugie, to nie jednostki decydują o regułach odczuwania, negocjując je samodzielnie z innymi; reguły wyjaśnia się na forum publicznym – w *Przewodniku po karierze stewardesy i stewarda*, w *Podręczniku światowych linii lotniczych*, podczas szkoleń i w rozmowach z przełożonymi wszystkich stopni. [...] Cały system wymian emocjonalnych w życiu prywatnym ma pozornie służyć dobru i przyjemności wszystkich stron. Kiedy system ten zostaje umieszczony w kontekście rynkowym, ulega transmutacji. W chwili, gdy pod aktami zarządzania emocjami, pod rządzącymi nimi regułami i pod wymianami emocjonalnymi zaczyna się kryć motyw dążenia do zysku, rodzi się pytanie, kto tu odnosi korzyść, a kto płaci? (s. 127)

Hochschild przenikliwie dostrzega konsekwencje transmutacji, swoistą – mówiąc językiem Habermasa – kolonizację intymności i prywatności przez skomercjalizowaną sferę publiczną. Praca emocjonalna jest wzorcowym przykładem tegoż procesu: emocje, czyli to, co najbardziej intymne, stają się narzędziem pracy zarządzanym zgodnie z logiką stworzoną przez pracodawcę. Jednocześnie warto podkreślić, że socjolożka nie potępia pracy emocjonalnej jako takiej. Jako czytelniczka Goffmana jest świadoma, iż partycypacja społeczeństwie w znacznym stopniu polega na odgrywaniu ról (co przecież niechybnie wiąże się z pracą emocjonalną), trzeźwo zauważa również, że nikt „nie chce mieć do czynienia z opryskliwą kelnerką, aroganckim urzędnikiem bankowym”. Zwraca jednak uwagę na zagrożenia związane z tak dalece idącą komercjalizacją uczuć, która ma miejsce we współczesnej kulturze.

Socjolożka stwierdza, że zachodzący proces komercjalizacji i standaryzacji emocji spotyka się z konkretną reakcją zwrotną. Jej zdaniem, ową reakcją stanowi niespotykany dotychczas kult tego, co spontaniczne i naturalne. Niezwykle powszechne dążenia do „odkrycia swojego prawdziwego ja” czy dotarcia do „najbardziej własnych” emocji jawią się

w tym kontekście jako odpowiedź na kolonizowanie intymności. Hochschild postrzega sukcesy rozmaitej maści prądów psychoterapeutycznych jako symptom wzmiankowanej nowo powstałej potrzeby autentyczności i walki z fałszywą – bo zewnętrznie i sztucznie wytworzoną – tożsamością. Napięcie między tymi dwiema tendencjami – komercjalizacji i standaryzacji oraz dążenia do autentyczności i naturalności – z pewnością można uznać za jedną z istotnych cech współczesnej kultury.

Oprócz przedstawionego powyżej głównego toku wywodu, Hochschild porusza w swej książce również inne istotne zagadnienia. Można wśród nich wymienić sformułowanie społecznej teorii emocji oraz dociekania na temat zależności pomiędzy statusem społecznym i płcią a zawodami wymagającymi pracy emocjonalnej. Szczególnie ciekawe wydaje się pierwsze zagadnienie. Hochschild referuje dwa paradygmaty badania emocji: organizmiczny i interakcyjny. Patronami tego pierwszego są m.in. Darwin i Freud, natomiast jego główną cechą jest postrzeganie emocji jako zależących tylko od czynników biologicznych – emocje są tu czymś na kształt instynktu, działają na zasadzie pobudzenie-reakcja, przy czym zupełnie nie bierze się pod uwagę, że jednostka ma na nie jakikolwiek świadomy wpływ. Paradygmat interakcyjny, którego reprezentantami są Dewey i Goffman koncentruje się na wpływie społecznych czynników na emocje i na współtworzeniu emocji przez aktorów; jego wadą jest natomiast fakt, że nie pozwala na badanie emocji poza kontekstem interakcji, dostrzega wpływ reguł wytworzonych przez daną sytuację, jakkolwiek nie zajmuje się wpływem reguł zinternalizowanych, które są aktywne, nawet wtedy, gdy aktor „schodzi ze sceny”. Hochschild dokonuje syntezy obu stanowisk, starając się wyeliminować ich wady i połączyć zalety – mimo że koncepcja będąca wynikiem tego zabiegu jest (w ramach omawianej tu pozycji) zarysowana dość szkicowo, to jednak z pewnością warta zainteresowania.

„Zarządzanie emocjami” jest trafną i opartą na rzetelnych badaniach diagnozą szczególnych procesów zachodzących we współczesnej kulturze. Socjolożka zwraca uwagę na rozmaite zagrożenia związane z narastającym zjawiskiem komercjalizacji uczuć i kolonizowania sfery prywatnej. Lektura książki powoduje, że powszechnie znane (choć często niezwerbalizowane) i zwykle bezkrytycznie przyjmowane do wiadomości zjawisko pracy emocjonalnej zaczyna jawić się jako znaczący fenomen o wielu ważkich konsekwencjach, którego nie można uznać za oczywistość i pozostawić samemu sobie.

Wydaje się jednak, iż wartość omawianej tu pozycji nie ogranicza się tylko do trafności socjologicznych diagnoz w niej wyrażonych. Szczególnie interesujące jest osadzenie dociekań Hochschild w kontekście filozoficznym i spojrzenie na nie z perspektywy filozofii kultury. Ciekawym zabiegiem jest m.in. zestawienie pomysłów socjolożki z niezwykle popularnym w ostatnim czasie emancypacyjnym nurtem filozofii, za którego patrona uznać można Michela Foucaulta. Francuski badacz – oraz wielu innych filozofów o podobnej wrażliwości filozoficznej – stara się za pomocą swojej myśli opisać rozmaite formy społeczno-kulturowej opresji i przeciwstawić im emancypację oraz poszukiwanie indywidualnej wolności i spontaniczności. Tego typu filozofię odczytać można jako namowę do interwencji w świat i dokonania jego przemiany. Wydaje się, iż opisane w książce Hochschild empiryczne zjawiska są poniekąd źródłem, z którego wypływa nurt filozofii emancypacyjnej – stan rzeczy, które opisuje socjolożka jest w pewnym stopniu bodźcem budzącym u niektórych filozofów emancypacyjną wrażliwość i skłaniającym ich do filozoficznej nobilitacji poszukiwania indywidualnej wolności, jest światem, który wymaga filozoficznej interwencji.

Z drugiej natomiast strony, osadzenie rozważań Hochschild w kontekście filozoficznym pozwala również lepiej zrozumieć źródło niektórych problemów sygnalizowanych przez

socjolożkę. Jeśli bowiem ktoś chciałby odnaleźć w książce Hochschild odpowiedź na pytanie, dlaczego jednostki ponoszą tak wysokie koszty pracy emocjonalnej (dysonanse emocjonalne i tożsamościowe), to musiałby się zadowolić tezą, iż jest to wynik zawłaszczenia intymności przez skomercjalizowaną sferę publiczną. Nie wyjaśnia to jednak faktu, dlaczego ów proces jest przez jednostki tak silnie odbierany. Tymczasem, jeśli odwołamy się do myśli filozofów takich jak Foucault, możemy skonstatować, iż nieustannie krytykując oświecenie jako epokę opresji i nadmiernej kontroli, niejako sprowokowali oni tzw. bezstresowy model pierwotnej socjalizacji. Próba interwencji w świat rzeczonych filozofów w jakimś stopniu została zrealizowana, w związku z czym modele pierwotnej realizacji stały się bardziej permissive, nastawione na swobodę socjalizowanej jednostki. W wyniku uczestnictwa w nastawionej na spontaniczność pierwotnej socjalizacji, jednostki nie są przyzwyczajone do zarządzania własnymi emocjami – nie wspominając już o jakiegokolwiek pracy emocjonalnej – nastawione są na spontaniczne wyrażanie uczuć. W tym sensie zawłaszczenie intymności nie jest jedynym źródłem, z którego wypływają problemy jednostek związane z pracą emocjonalną – stanowi je również nastawiona na spontaniczność i bezstresowość pierwotna socjalizacja, w wysokim stopniu utrudniająca jednostkom późniejsze zmaganie się z regułami społeczno--kulturowymi, w tym z regułami pracy emocjonalnej.

Książka Hochschild pozwala zatem nie tylko zrozumieć zachodzące współcześnie przemiany dotyczące zarządzania emocjami, lecz również – gdy osadzić ją w kontekście filozoficznym – dokonać wglądu w szersze spektrum zjawisk społeczno-kulturowych.

Maciej Musiał

Andrzej Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 212.

Andrzeja Przyłębskiego *Etyka w świetle hermeneutyki* stanowi pierwszą część projektu stworzenia autonomicznej „etyki hermeneutycznej” (s. 7). Praca składa się z siedmiu rozdziałów, z których sześć poświęcone zostało badaniu stosunku hermeneutyki do etyki u klasyków filozofii hermeneutycznej: F.D.E. Schleiermachera, W. Diltheya, M. Heideggera, H.-G. Gadamera i P. Ricoeura. Do tego doszła myśl H. Lenka i G. Abla, których „interpretacjonizm jest efektem hermeneutycznego zwrotu filozofii” (s. 133). Losy tego ostatniego opisuje wcześniejsza książka Przyłębskiego pt. *Hermeneutyczny zwrot filozofii*¹. Zamykający *Etykę w świetle hermeneutyki* rozdział szósty, będący „jej zwińczeniem i zarazem celem” (s. 8), ma bardziej niż poprzednie „systematyczno-problemowy” charakter, na co wskazuje już jego tytuł: „Etyka hermeneutyczna – prolegomena”, i odpowiada na zawarty we „Wprowadzeniu” plan stworzenia teorii moralności w ujęciu hermeneutycznym, zdolnej odpowiedzieć na dwa podstawowe pytania: 1. „czym jest moralność?” oraz 2. „czym jest etyka?” (s. 8).

Wyjdźmy od tego, co stanowi o mocnych stronach prezentowanej tu pracy, a co podkreśla również autor – badania tekstów klasyków myśli hermeneutycznej, które doprowadziły w obliczu postawionego w tytule pracy zadania do „interesujących odkryć” (s. 7). Chodzi o zwrócenie uwagi na etyczne aspekty myśli ojców hermeneutyki filozoficznej, jakimi są

¹ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wyd. UAM, Poznań 2005.

Schleiermacher oraz Dilthey, które do tej pory były niemal zupełnie pomijane. Zasluga Przyłębskiego jest to, że nawet jeśli – wbrew temu, co twierdzi – można w literaturze rodzimej, a na pewno zagranicznej, napotkać badania etycznych aspektów hermeneutyki wspomnianych myślicieli, to niewątpliwie nie zostały one do tej pory tak wyeksponowane i zebrane. Na tym wydobyciu i wypukleniu wątków etycznych w twórczości niemieckich filozofów polega niewątpliwie siła prezentacji Przyłębskiego.

Zanim przejdziemy do rekapitulacji jej głównych tez, zwrócimy uwagę na niektóre słabości „historycznej” części omawianej tu pracy. Zaczniemy od jej dwóch pierwszych rozdziałów. Przede wszystkim mam wrażenie, że autor idzie zdecydowanie „na skróty”, ograniczając się w swej interpretacji *de facto* do dwóch tekstów, noszących w tytule słowo „etyka”: wykładu Schleiermachera z roku 1812/1813 oraz wykładu Diltheya z roku 1890². Takie zawężenie perspektywy prowadzi w gruncie rzeczy do niedoszacowania wątków hermeneutycznych, na co mogą sobie pozwolić wspomniani klasycy, którzy pamiętając o swoich poglądach hermeneutycznych wykładają etykę, na co jednak nie może sobie pozwolić ten, który dokonuje ich egzegezy w kontekście pytania o związek etyki i hermeneutyki. Wydaje się bowiem, że część historyczna pracy powinna przede wszystkim uświadomić czytelnikowi, że – i jak – taki związek w ogóle jest możliwy. Chodzi o wykluczenie podejrzenia, że oto mamy do czynienia z jakimś zupełnie dowolnym łąčeniem nieprzystających do siebie stylów myślenia. Zamiast ukazania ścisłych powiązań (lub też ich braku) między hermeneutycznymi wątkami filozofii obu myślicieli a ich koncepcjami etycznymi, co dawałoby rzeczywiste pojęcie o charakterze związku hermeneutyki filozoficznej z etyką w okresie powstawania tej pierwszej, mamy oto przedstawienie systemu etyki tzw. klasyków filozoficznej hermeneutyki. Nie dość, że przedstawienie to zbyt sztywno trzyma się porządku i litery tekstu źródłowego, nie uzupełniając i nie konfrontując prezentowanych tam tez z wypowiedziami pochodzącymi z innych prac, to jeszcze stwarza wrażenie, jakby myśliciele ci zostali tylko dlatego wybrani do prezentacji historycznych źródeł etyki w świetle hermeneutyki, że zalicza się ich do grona twórców filozoficznej hermeneutyki. Innymi słowy, w swej historycznej prezentacji Przyłębski dość luźno traktuje podstawową dyrektywę hermeneutyki, aby podczas interpretacji nieustannie dokonywać przejścia od części do całości i z powrotem.

Druga słabość prezentacji etyczno-hermeneutycznej myśli Schleiermachera i Diltheya polega na zupełnym pominięciu związku, jaki zachodzi między tymi dwoma koncepcjami. Jak wiadomo, koncepcja Diltheya była w dużej mierze inspirowana przez myśl Schleiermachera. Na czym polegają te inspiracje w zakresie refleksji etycznej? – tego nie wiadomo. Generalnie, brakuje rozpoznania logiki rozwoju filozofii hermeneutycznej w jej aspekcie etycznym, co powoduje, że przejścia między poszczególnymi rozdziałami mają charakter skokowy, tak jakby każdy kolejny rozdział zaczynał zupełnie nową opowieść.

Wskazane „mankamenty” dotyczą w istocie także wszystkich pozostałych rozdziałów poświęconych kwestiom „historycznych” źródeł etyki hermeneutycznej. W przypadku trzeciego na liście klasyka filozoficznej hermeneutyki, mianowicie Martina Heideggera, kwestię etyki w ujęciu hermeneutycznym sprowadza Przyłębski do pytania „czy ontologia fundamentalna jest fundamentalną etyką?”. Prezentując dwie przeciwstawne odpowiedzi na ten temat, z jednej strony odpowiedź Pawła Dybla, z drugiej – Krzysztofa Stachewicza, autor ogranicza dyskusję nad ewentualną doniosłością myśli filozofa z Messkirch dla projektu etyki hermeneutycznej do jednej tylko jego pracy, mianowicie *Bycia i czasu*. Przy czym,

² F.D.E. Schleiermacher, *Ethik (1812/1813)*, Meiner Verlag, Hamburg 1990 oraz W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. Band X: System der Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1981 (4).

o ile dwa pierwsze rozdziały, trzymając się niemal samej litery prezentowanych tekstów, starają się maksymalnie „wiernie” oddać koncepcje etyki wybranych myślicieli, o tyle w przypadku Heideggera autor odnosi się tylko i wyłącznie do dyskusji prowadzonej na postawione wcześniej pytanie, nie podejmuje natomiast samodzielnej pracy nad ukazaniem wątków etycznych w horyzoncie nie tylko Heideggerowskiej teorii rozumienia i wykładni, ale także jego praktyki interpretacyjnej, nadto brakuje – podobnie jak to miało miejsce przy okazji omawiania wcześniejszych filozofów – konfrontacji tej teorii i praktyki z całokształtem jego prac. Oczywiście pójście wskazaną przeze mnie drogą wiązałyby się ze znacznym powiększeniem objętości pracy, a więc z groźbą utraty jej przejrzystości i pogubieniem głównego wątku. Jednak dobrze poprowadzone badanie przyniosłoby – jak sądzę – nie małe korzyści. W pierwszej kolejności pokazałoby, że dla poruszanej przez Przyłębskiego problematyki *Bycie i czas* nie jest wcale tekstem najbardziej reprezentatywnym. Wydaje mi się, że w kwestii etyki w świetle hermeneutyki o wiele więcej mają do powiedzenia wczesne wykłady fryburskie i pierwsze wykłady marburskie.

O słabości dokonanej przez Przyłębskiego prezentacji „etyki hermeneutycznej” Heideggera decydują dodatkowo jeszcze dostrzeżone przeze mnie błędy rzeczowe. Po pierwsze, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Heideggera została po raz pierwszy opublikowana w roku 1989, a nie jak twierdzi Przyłębski „w latach sześćdziesiątych” (s. 56). Po drugie, mam wątpliwości, co autor rozumie przez metontologię, bo tak należy, zdaje się, po polsku tłumaczyć Heideggerowski termin *Metontologie*, a nie – jak czyni to autor – „metaontologii” (s. 78). Błąd Przyłębskiego można by potraktować jako zwyczajny *lapsus calami*, ewentualnie usprawiedliwić tym, że Bernard A. Cullen, na którego się poznański filozof powołuje w przypisie 26 na stronie 80, tytułuje swój tekst, używając słowa *Metaontologie* (co sugeruje autor). Niestety dla Przyłębskiego, Cullen tytułuje swój tekst zgodnie z literą wykładu Heideggera, co oznacza, że autor przypisuje swój błąd Bogu ducha winnemu Cullenowi³. Metontologia nie jest – jak sugeruje to autor – „ontologią Bycia”, w przejściu do której „etyka miała się pojawić, co zapowiadała [Heidegger – D.S.] ponoć w wykładach marburskich” (s. 78-79). Słowo „metontologia” nie pochodzi od greckich słów *metá*, *óntos* i *lógos*, lecz w miejscu pierwszego mamy słowo *metabolē* – a więc – jak to tłumaczy Heidegger – *Umschlag*, *Kehre*, tj. przemiana, zwrot. Metontologia nie stanowi przejścia w stronę bycia (*Sein*) ani tym bardziej Bycia (*Seyn*), lecz zwrot w stronę samego bytu (*Seiende*). Ostatni wykład marburski, nie zaś „wykłady marburskie”, z roku 1928, w którym pojawia się pomysł owej metontologii, precyzuje jej sens być może niedostatecznie wyraźnie, jednak w miarę czytelnie⁴. We fragmencie tego wykładu poświęconemu metontologii Heidegger wcale nie „zapowiada” stworzenia etyki, wskazuje jedynie w nawiasie (dosłownie) na ewentualny kontekst, w obrębie którego etyka miałaby jedynie sens.

Rozdział czwarty poświęcony został prezentacji „Gadamera kłopotów z etyką”. Czytelnik *Etyki w świetle hermeneutyki* także i w tym momencie musi ograniczyć się do poznania treści tylko jednej z prac omawianego autora, będącej *de facto* niewielkim esejem zatytułowanym *O możliwościach filozoficznej etyki*. Tymczasem wydaje mi się, że dla oddania sensu Gadamerowskiej propozycji nie jest to wcale praca najbardziej reprezentatywna.

³ B.A. Cullen, *Heidegger, Metontologie und die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band I: *Philosophie und Politik*, (Hrsg.) D. Papenfuss, O. Pöggeler, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1991, s. 207-213.

⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*: II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (Hrsg.) K. Held, Vittorio Klostermann Verlag 1990, Frankfurt am Main, s. 199.

Z podobnym zawężeniem mamy do czynienia również w rozdziale piątym. Omówienie koncepcji etycznej Paula Ricoeura koncentruje się na jednej jedynej pracy tego ostatniego, a mianowicie pochodzącej z późnego okresu książki *O sobie samym jako innym*. Również i w tym przypadku można by zapytać, czy zupełne przemilczenie innych tekstów francuskiego filozofa oddaje sprawiedliwość bogactwu i złożoności poruszanej przez niego problematyki etyczno-hermeneutycznej. Przy prezentacji myśli Ricoeura – to samo dotyczy zresztą interpretacji koncepcji Gadamera – uderza brak jakichkolwiek odniesień do literatury przedmiotu.

Rozdział szósty podejmuje się przedstawieniu „etyki interpretacjonistycznej” w ujęciu przede wszystkim Güntera Abła. Przedstawienie tej koncepcji zamyka część historyczną pracy Przyłębskiego.

Jaki obraz etyki w świetle hermeneutyki rysuje się po lekturze tych sześciu rozdziałów? Pomijając nadmierne uproszczenia, pewną powierzchowność i błędy, jakich dopuścił się autor przy wyborze i omówieniu „materiału źródłowego” (s. 159), po przeczytaniu części historycznej pracy czytelnik może wyrobić sobie pewną opinię na temat możliwości etyki hermeneutycznej – co, jak sądzę, czyni zadość zamiarom jej autora.

Etyka hermeneutyczna jest to etyka kompromisu, etyka oparta na rozumieniu i zrozumieniu. Ta otwartość etyki w ujęciu hermeneutycznym widoczna jest zarówno na poziomie proponowanego przez nią opisu istoty i pochodzenia moralności, jak i jej stosunku do tradycji refleksji etycznej. Tak więc wprawdzie hermeneutyka stoi w opozycji do etycznego formalizmu Kanta – z jednej strony, z drugiej – do etyki materialnej Schelera czy Hartmanna, to jednak nie jest to przeciwieństwo radykalne i ostateczne. Zamiast „imperatywu kategorycznego” i systemu idealnych wartości etyka hermeneutyczna proponuje przyjąć obowiązującą w danej społeczności na mocy historycznych uwarunkowań moralność (*Sittlichkeit*), „pojętą jako wypracowana w historii substancja (w Heglowskim tego słowa znaczeniu) ludzkiej kultury” (s. 16). Zamiast transcendentального podmiotu mówi się w obrębie tradycji hermeneutycznej o człowieku „z krwi i kości”. To właśnie na tym „biologicznym” poziomie znajdują się korzenie moralności. Ujmując rzecz genealogicznie, człowiek wprawdzie jest istotą wolną – Kantowski fakt wolności jest rzeczą bezsporną – jednakże wolność ta nie ma charakteru intelligibilnego, lecz wyrasta z biologicznej konstytucji człowieka, który wybił się na względną niezależność wobec porządku natury. Trzeba przy tym od razu zauważyć, że to pochodzenie moralności ze struktury życia popędowego nie przesądza wcale o konieczności akceptacji utilitaryzmu czy hedonizmu. Patrząc od strony struktury moralności, podstawowym warunkiem zarówno dążenia do dobrego życia, jak i jego pomyślnej realizacji jest uczestnictwo w życiu społecznym. Etyka hermeneutyczna z pewnością daleka jest od tendencji indywidualistycznych: moralność nie rodzi się za sprawą wezwania sumienia do „życia autentycznego”, oznaczającego w praktyce odrzucenie „dyktatury Się”, lecz poprzez początkowe przyjęcie i podporządkowanie, a następnie ostrożną korektę i sublimację obowiązujących w danej wspólnotie norm i wartości. Nie oznacza to jednak jednostronnego prymatu ducha obiektywnego nad subiektywnym. Państwo oraz pomniejsze instytucje społeczne nie są celem samym w sobie, lecz jedynie narzędziem organizacji życia zbiorowego, u podstaw którego znajdują się zawsze konkretne osoby. Etyka hermeneutyczna pozostaje przy zachowaniu pewnej równowagi między istniejącym porządkiem społecznym, którego najbardziej znamienymi reprezentantami są instytucje społeczne, a prawem jednostki do twórczego przekształcania kulturowego dziedzictwa. Jednostka bowiem nie staje się nigdy Sobą poprzez samotną refleksję, lecz poprzez uznanie, interpretację i ocenę sensu jej zachowania przez innych ludzi. Dlatego też bardzo ważnymi dla etyki hermeneutycznej zjawiskami moralnymi są

przyjaźń i cnota sprawiedliwości.

Ow obraz etyki, który rysuje się na podstawie historycznej prezentacji XIX- i XX-wiecznej tradycji hermeneutycznej, stanowi tło dla podjęcia rozważań o charakterze systematycznym. Za wyjściową tezę nowej etyki hermeneutycznej, której główne założenia przedstawia ostatni rozdział omawianej tu pracy, może służyć odpowiednio osłabione powiedzenie Nietzschego, że „nie istnieją fakty moralne, istnieje tylko moralna interpretacja faktów”. Interpretowanie rzeczywistości jest możliwe i potrzebne dlatego, że stanowi ona cyrkulację znaczeń, celów i wartości (s. 173-174), które stworzyły wcześniejsze pokolenia. Człowiek jest bowiem istotą symboliczną, która tworzy i ma „świat”. Żeby ów świat mógł istnieć, potrzebuje nieustannego interpretowania, które przygotowuje kulturowe podłoże dla interpretacyjnej działalności przyszłych generacji. „Etyka hermeneutyczna ujmuje działania jako konstrukty interpretacyjne. [...] Konstytutywna dla ich rozumienia jest dialektyka obiektywnej i subiektywnej strony sensu działania [...]” (s. 191). Ten interpretacyjny charakter rzeczywistości nie ogranicza zadań etyki hermeneutycznej jedynie do ukazywania moralnych warunków „rzetelnej” interpretacji, jakimi są postawa otwartości, życzliwości, sprawiedliwości, świadomość własnych uprzedzeń itp. „Naszym zdaniem etyce hermeneutycznej może jednak chodzić o coś więcej niż tylko o dbałość o »lepsze rozumienie«, nawet gdyby miało to być lepsze rozumienie tego, co etyczne – np. zachowań czy motywacji innych ludzi” (s. 162). Tym „więcej” będzie przede wszystkim zgodny z duchem hermeneutyki wgląd w „epokowe wydarzenia historyczne jako doświadczenia etyczne, będące udziałem ludzkości” (s. 163). „Fenomenologia etycznego doświadczenia historycznego” pokazuje wyraźnie, że – wbrew np. tezie Zygmunta Baumana o istnieniu współcześnie „moralności bez etyki” – poglądy o charakterze etycznym (słuszne lub całkowicie fałszywe, prowadzące np. do wojen religijnych czy totalitaryzmów) stanowią podstawową inspirację wielkich wydarzeń (także katastrof) historycznych. Dlatego, z jednej strony, hermeneutyka występujących w historii systemów etycznych ukazuje dobitnie ich względność i partykularyzm, z drugiej – na podstawie tych historycznych doświadczeń proponuje ona etykę uniwersalistyczną, wyrażoną w Karcie Praw Człowieka (s. 168). Uzasadnienie tej etyki „nie odnosi się do jednej jedynej racy, lecz do uzasadnienia na podstawie doświadczeń, które wyzwalają całe pokłady motywacyjne” (R. Zimmermann) (s. 164). Pokłady te tworzy cała historia kultury europejskiej, zwłaszcza jednak te wydarzenia i przemiany historyczne, które nastąpiły w wieku XIX i XX. Najlepiej podsumowuje je teza Nietzschego o „śmierci Boga”. Stanowi ona „olbrzymie wezwanie” (s. 164) do budowy etyki hermeneutycznej. Dotyka ona oczywiście całego spektrum zagadnień, przede wszystkim jednak zwraca uwagę na koniec możliwości etycznego określenia człowieka z perspektywy doświadczeń religijnych. Czy to jednak oznacza, że nie jest możliwe już żadne uzasadnienie obowiązku „bycia dobrym”?

Etyka hermeneutyczna ma zatem dwa zadania: musi wejść w dialog z etyką religijną, by wypracować coś w rodzaju paktu o nieagresji, bazującego na tym, co wspólne, tj. na istnieniu w człowieku czegoś, co dawniej określano mianem duchowości. Z drugiej strony musi wejść w dialog z nihilistami i amoralistami, by próbować przekonać ich, że „warto być etycznym”. (s. 176-177)

Zdaniem Przyłębskiego, realizacja tego zadania winna rozpocząć się od odpowiedzi na pytanie „czym jest moralność?”, które ze swej strony wymaga badań genealogicznych („skąd się bierze powinność?”). Poszukiwanie źródeł „moralności”, którą Przyłębski identyfikuje z zewnętrznym porządkiem (obyczaj), prowadzi do „etyczności”, której aktem konstytuującym jest działanie woli. Przejście to oznacza osłabienie perspektywy hermeneutycznej na rzecz podejścia psychologicznego (s. 182). „Faktu istnienia woli [...] nie da się obejść, zmarginalizować czy pominać” (s. 181-182). Wola ta, będąca swego rodzaju sublimacją

„woli przeżycia”, jest wolą życia szczęśliwego. „Rozważanie warunków szczęśliwego życia wyprowadza zarazem nasze badanie poza obszar działania – ku działającej osobie, która dąży do szczęścia” (s. 182). To ostatnie dążenie pokrywa się z „wołą ku byciu sobą” (F. Fellmann). To, jak wygląda owo bycie sobą, związane jest z wizerunkiem „własnego Ja”, które „wiąże się przy tym dialektycznie z naszą wizją człowieka w ogóle”, a ta z kolei przekłada się na nasze widzenie innych i bycie widzianym przez innych (s. 183). To zapośredniczenie indywidualnego dążenia do szczęścia przez uznanie płynące ze strony innych zapobiega popadnięciu w hedonizm. Szczęście związane jest z duchowymi przyjemnościami, które pojawiają się za sprawą przestrzegania reguł obowiązujących w danej społeczności. Dlatego etyka hermeneutyczna kładzie duży nacisk na wychowanie (kształcenie) jako proces nabywania „przedwiedzy”, umożliwiającej rozumienie obowiązujących reguł życia społecznego przy jednoczesnym uczuleniu jednostki na prawo samookreślenia się, dające niekiedy sposobność do krytyki zastanego porządku. Podsumowując, można powiedzieć, że etyka hermeneutyczna ma następujące cele:

[...] pierwsze to podnoszenie indywidualnych kompetencji w zakresie samokontroli, refleksji nad samym sobą oraz nad odpowiedzialnym działaniem poprzez swego rodzaju „szlifowanie” sumienia (doskonalenie świadomości moralnej). Drugie zadanie to refleksja nad ramami społecznymi [...]. Do tych dwóch zadań dochodzi zadanie trzecie [...]. Jest to [...] zadanie tłumacza pośredniczącego między dyskursami i umożliwiającego uzyskanie najpierw wzajemnego rozumienia, a potem porozumienia. (s. 195)

Przedstawione rozważania mają charakter prolegomenów, a więc z definicji nie prezentują one sobą pełnego obrazu etyki hermeneutycznej zwłaszcza na poziomie szczegółu. Wiadomo wszak, że właśnie szczegóły odgrywają w rozważaniach etycznych główną rolę. To, że człowiek dąży do szczęścia, że ma wolną wolę, że winien szanować tradycję i być otwartym na innych, powszechnie wiadomo. Problemy pojawiają się w chwili uzasadnienia tych „oczywistości” i próby ich wzajemnego uzgodnienia. Trudno w tej chwili powiedzieć, jak w szczegółach będzie wyglądała przedstawiona tu propozycja etyki w ujęciu hermeneutycznym. Już teraz jednak można wskazać na kilka punktów spornych.

Przede wszystkim trudno oprzeć się wrażeniu, że oto nie mamy tu do czynienia ze zwartą i jednolitą propozycją teoretyczną, lecz z nagromadzeniem wątków, które zostały poskładane ze sobą bez odwołania do jakiejś naczelnej zasady. Ów specyficzny „mieszmasz” pojawia się zarówno na poziomie doboru inspiracji, jak i samodzielnych rozwiązań. Na str. 185 występuje obok siebie etyka powinności Kanta, utylitaryzm reguł i Złota Reguła, zaś stroną dalej mówi się już o „otwarciu” na materialną etykę wartości. Nie mniej ważną rolę odgrywa etyka cnót Arystotelesa. Dalej czytamy, że etyka hermeneutyczna „stanowi połączenie etyki indywidualistycznej i etyki społecznej” (s. 197), zaś „jeśli chodzi o wymiar polityczny, jest połączeniem demokracji, liberalizmu i republikanizmu” (s. 198).

Wydaje mi się, że to wrażenie eklektyzmu spowodowane jest tym, że etyce hermeneutycznej Przyłębskiego brakuje stałego i konsekwentnego odniesienia do podstawowych pojęć hermeneutyki. Oczywiście nie przeczę, że zaprezentowanej tu etycznej propozycji przyświeca „duch” tradycji hermeneutycznej, jednak ta orientacja hermeneutyczna jest w jego rozważaniach zarówno historycznych, jak i systematycznych bardzo słabo uwypatniona. To, że dla hermeneutyki najważniejszymi fenomenami są rozumienie i sens, podkreśla autor niejednokrotnie, jednakże – wbrew oczekiwaniom – „egzystencjały” te nie stanowią wcale centralnego punktu rozważań, wokół którego buduje on i rozwija poszczególne wątki swej etyki. Paradoksalnie to, co wedle Przyłębskiego ma stanowić podstawowe zadanie etyki hermeneutycznej, mianowicie „fenomenologia etycznego doświadczenia historycznego” wielkich „katastrof” ludzkości, jest właściwie punktem granicznym praktyki hermeneutycznej – punktem, w którym hermeneutyka dotyka swoich granic. Katastrofa

jest bowiem sytuacją, w której wszelkie sensory zostają obrócone w niwecz, w której nie ma już nic do rozumienia, w której brakuje słów. Katastrofa jest z definicji czymś niezrozumiałym i absurdalnym. Podobnie niehermeneutyczna jest odpowiedź Przyłębskiego na pytanie „czym jest moralność?” Najważniejszą rolę odgrywają w jego rozważaniach pojęcia woli, sumienia, powinności, przyjemności czy szczęścia. Wydaje się, jakby autor poszedł w przeciwnym kierunku do Diltheya i dokonał kroku wstecz od „hermeneutyki” do „psychologii opisowej”. O ile w swych rozważaniach psychologicznych kładzie Dilthey akcent na opis udziału poszczególnych władz psychicznych w życiu twórczym, o tyle w późniejszych pracach interesuje go przede wszystkim „duch obiektywny”, a więc wszelkie sensowne przejawy życia⁵. W odwołaniu do tej późnej fazy twórczości Diltheya etyka hermeneutyczna powinna – w moim przekonaniu – skupić się nie na szukaniu źródeł moralności w życiu psychicznym, lecz na badaniu obiektywnej, tzn. ponadjednostkowej struktury (sensu) działania moralnego i tworzących się wokół niego instytucji. W *Budowie świata historycznego...* Dilthey wskazał na najważniejsze etyczne konkluzje płynące z jego hermeneutycznych rozważań⁶. Tymczasem w zgodzie z założeniami Diltheyowskiej psychologii swoje badania zaczyna Przyłębski od poszukiwania genezy moralności (etyczności) w aktach woli. Na wolicjonalne źródła bycia Sobą wskazywał również inny klasyk hermeneutyki, mianowicie Heidegger, mówiąc o zdecydowaniu i „woli-posiadania-sumienia”. Jednakże niedługo po publikacji *Sein und Zeit* Heidegger odrzucił pojęcie woli, rozpoznając w nim podstawowe znamię rozumienia bycia w kategoriach obecności (*Vorhandenheit*), a więc w perspektywie, która jest obca myśleniu hermeneutycznemu. Przyłębski zupełnie przemilcza tę krytykę metafizyki woli, co czyni jego etykę całkowicie problematyczną. To pozostawanie poznańskiego filozofa przy tradycyjnym – metafizyczno-teologicznym – pojęciu człowieka widać również bardzo wyraźnie na przykładzie jego odróżnienia przyjemności zmysłowych (cielesnych) i duchowych (s. 186). Jeśli istotnym składnikiem odpowiedzi na pytanie „czym jest moralność?” jest badanie źródeł moralności w człowieku, to wydaje mi się, że badania te przyjmą tylko wtedy prawdziwie hermeneutyczną perspektywę, gdy zrezygnują z opisu głęboko ukrytych w duszy ludzkiej mechanizmów woli, uczuć i pragnień, a zajmą się obiektywnym przejawem życia jednostkowego, jakim jest ludzka cielesność (nie – ciało). Podstawowa zasada filozofii Nietzschego, jaką jest „pozostawanie wiernym ziemi”, nie znajduje w projekcie Przyłębskiego żadnego oddźwięku. Brak odniesienia do kwestii związanych z cielesnością, które po tysiącletnich nieobecności w europejskiej kulturze wydają się dzisiaj jednymi z najżywiej dyskutowanymi nie tylko w filozofii i etyce, ale niemal we wszystkich innych dziedzinach kultury, czyni z pomysłu redaktora „Fenomenologii” projekt pod tym względem nieco anachroniczny i pozbawiony związku z najnowszymi kierunkami badawczymi. Do tego dochodzi jeszcze zupełny brak wyjaśnień, w jakim związku pozostaje proponowana tu etyka z wynikami badań naukowych – kwestia, która dla nowoczesnej rozumianej etyki ma pierwszorzędne znaczenie. To, w jaki sposób można w ramach etyki hermeneutycznej włączyć rozważania nad cielesnością i jej etycznie złożonymi odniesieniami do nowoczesnej techniki i nauki ukazują np. prace cytowanego kilkakrotnie przez Przyłębskiego Bernharda Irrganga⁷.

Są to tylko niektóre „uwagi do dyskusji”. Pokazują one jednak, z jak złożonym materiałem i przed jak skomplikowanymi zadaniami stoi każdy nowy projekt etyki. Nie

⁵ E. Paczkowska-Lagowska, *Posłowie tłumaczki*, w: W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Lagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 347-348 (zob. też słowa Diltheya na str. 27).

⁶ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego*, s. 254, 306-307.

wątpię, że etyka w ujęciu hermeneutycznym ma przed sobą przyszłość. Jednak najpierw musi ona bardziej dogłębnie podjąć własną przeszłość i krytycznie zmierzyć się ze swoją teraźniejszością.

Daniel Sobota

⁷ Bibliografię Bernharda Irrganga, obejmującą prace z zakresu filozofii techniki, filozofii ciała, bioetyki, biotechnologii, można znaleźć na stronie internetowej Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie: http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/tph/irrgang/veroeffirr.