

Małgorzata Maciejewska

Czy się porozumiemy? Etyka w dobie różnorodności

Etyka 39, 87-98

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Czy się porozumiemy? Etyka w dobie różnorodności

Tekst stawia pytania, czy i jak możliwe jest porozumienie między ludźmi wyznającymi odmienne wartości, oraz jaka powinna być etyka otwarta na takie porozumienie, a zarazem umożliwiająca walkę z dyskryminacją. Wychoząc od dyskusji R. Rorty'ego i C. Geertza, wykazują, że powinniśmy odrzucić używane tam pojęcia etnocentryzmu i relatywizmu, gdyż są wieloznaczne, a istotny podział biegnie pomiędzy ich różnymi znaczeniami. Oparta na empatii i uznaniu etyka D. T. Meyers pozwala rozwiązać problemy wynikające z różnorodności, zarówno wewnątrz-, jak i zewnątrz kulturowej. Jej konsekwencją jest radykalna zmiana etycznego paradygmatu: zamiast ogólnych reguł, indywidualne podejście do konkretnej sytuacji. Aby jednak możliwe było jej zastosowanie, kultura Zachodu musi zrezygnować z roszczeń do uniwersalności.

W dzisiejszych czasach zmniejsza się dystans między kulturami opowiadającymi się za odmiennymi systemami wartości, co rodzi problem porozumienia. Czy i jak możemy przekonywać innych do naszych wartości? Co powinniśmy zrobić, gdy inni chcą, byśmy uznali poglądy, naszym zdaniem, niedopuszczalne moralnie? Trudno byłoby dzisiaj próbować udzielić odpowiedzi w absolutystycznym stylu. Różnego rodzaju krytyki¹ uświadomiły nam dobitnie, że nie ma uniwersalnej ludzkiej natury ani też nieomylnego rozumu, który pozwoliłby nam odkryć uniwersalnie ważne prawa. Czy zatem jedynym wyjściem jest pozostawienie tych dziwnych (dzikich?) innych ich własnemu losowi i, jeśli trzeba, po prostu odgródzenie się od nich?

Inną pilną współczesną kwestią etyczną jest problem dyskryminacji i wykluczenia pewnych grup społecznych. Te dwie kwestie są ze sobą ściśle związane i to nie tylko dlatego, że obie dotyczą innych: tych „zewnątrznych”, przynależących do innych kultur, oraz „wewnętrznych”, wykluczanych przez daną kulturę. Jak zobaczymy, oparta na empatii teoria etyczna zaproponowana przez Dianę Tietjens Meyers², chociaż stworzona została z myślą o zapobieganiu dyskryminacji, jest także odpowiedzią na problemy etyczne powstające w świecie przenikających się kultur.

Etnocentryzm i relatywizm

Wyjdźmy od głośnej swego czasu dyskusji dotyczącej etnocentryzmu i relatywizmu, jaką prowadzili Richard Rorty i Clifford Geertz. Przedstawione tam propozycje pokazują dwa odmienne stanowiska, wciąż spotykane w dyskusjach podejmujących problem różnorodności.

¹ Zob. np. C. Geertz, *Anty-antyrelatywizm*, [w:] idem, *Zastane światło. Antropologiczne eseje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.

² D. T. Meyers, *Subjection and Subjectivity. Psychoanalytic feminism and moral philosophy*, Routledge, New York 1994.

Rorty stawia nas przed dylematami: obiektywność czy solidarność³, kantyzm wierzący w odpowiedzialność wobec ludzkości, czy heglizm mówiący, że mamy zobowiązania tylko wobec wspólnoty, do której należymy⁴. Przeciwny metafizyce i metanarracjom Rorty wybiera oczywiście solidarność i heglizm. Według niego zasady moralne są ugruntowane wyłącznie przez to, że podziela je uwarunkowana historycznie wspólnota. Moralność w ujęciu heglistów jest zatem skrajnie antyindywidualistyczna, gdyż nie pozostawia żadnej możliwości, by na jej gruncie jednostka przeciwstawiła się wspólnocie, która w imię wyznawanych wartości dyskryminuje czy krzywdzi jednostkę. Jedyne dostępne uzasadnienia postępowania mogą bowiem wynikać z uznawania pewnych praw czy zasad przez ową wspólnotę!⁵ Teoria liberała Rorty'ego okazuje się więc teorią opresyjną, o ile nie żyjemy w społeczeństwie, w którym nikt nie jest dyskryminowany. Takie społeczeństwa jak na razie nie istnieją, nie zmusza nas to jednak do przyjęcia metafizycznej obiektywności — alternatywy Rorty'ego nie wyczerpują naszych możliwości.

Rorty opowiada się zatem za etnocentryzmem⁶. Jak mamy go rozumieć? W jego tekstach termin ten pojawia się w co najmniej pięciu znaczeniach rzadko wyrażonych *explicite*. Etnocentryzm w rozumieniu (1) to teza głosząca, że nasza kultura jest dla nas punktem wyjścia: „być etnocentrycznym to po prostu widzieć za pomocą własnych oczu”⁷. Nie pociąga to jednak za sobą etnocentryzmu (2), który twierdzi, że nie ma możliwości porozumienia między odmiennymi kulturami. Rorty jednak płynnie przechodzi od jednego sensu „etnocentryzmu” do drugiego. Ciąg dalszy poprzedniego cytatu brzmi: „Aby obronić etnocentryzm wystarczy więc tylko stwierdzić, że nie możemy widzieć za pomocą oczu czyichś”. Wydaje się jednak, że zdolności takie, jak empatia czy wyobraźnia pozwalają przynajmniej w pewnym stopniu spojrzeć na świat cudzymi oczami, a w każdym razie zaprzeczenie tej tezy nie wynika bez dalszych argumentów z definicji (1)⁸. Znaczenie (3) dodaje do (2) wartościowanie: nasza tradycja i wartości są lepsze od pozostałych. Takie wartościowanie jest obecne w wielu miejscach w pismach Rorty'ego, czasem wręcz zakładane jako oczywistość, jak na przykład wtedy, gdy pisze o zmartwieniu współczesnych li-

³ R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. I, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1996, s. 35–54.

⁴ R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, [w:] idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda, op. cit.*, s. 293–301.

⁵ Zauważmy, że nie wystarczy, by dane społeczeństwo uznawało zakaz dyskryminacji, gdyż jej definicja zawarta jest *implicite* w powszechnie uznawanych normach, co komu wolno wobec kogo. Aby przeciwstawić się dyskryminacji nazywanej np. „pięknym różnieniem się”, jednostka potrzebuje możliwości odwołania się do uzasadnień wykraczających poza zasady uznane przez wspólnotę.

⁶ W tekście *O etnocentryzmie. Odpowiedź Cliffordowi Geertzowi* ([w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda, op. cit.*, s. 303–313) Rorty określa swoje stanowisko jako anti-antycentryzm, myślę jednak, że owo podwójne przeczenie jest tutaj jedynie ozdobnikiem, próbą uniknięcia negatywnych konotacji pojęcia „etnocentryzm”. W innych tekstach pisze wprost o etnocentryzmie, w książce zaś *Przygodność, ironia, solidarność* (przeł. W. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 267) natrafiamy na następujące stwierdzenie: „Przekleństwo z tego etnocentryzmu zdejmuje [...] fakt, że jest to etnocentryzm takiego *my* (*my, liberalowie*), które jest zdecydowane się poszerzać, stwarzać coraz szerszy i bardziej zróżnicowany *ethnos*. Jest to *my* ludzi, których wychowano tak, by nie ufali etnocentryzmowi”.

⁷ R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, „Literatura na świecie” 1991, nr 5, s. 205.

⁸ Zwróćmy jeszcze uwagę, że w tekście *Kosmopolityzm bez emancypacji: odpowiedź Jean-Francois Lyotardowi* ([w:] idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda, op. cit.*, s. 315–330) Rorty odrzuca etnocentryzm w tym sensie i broni wbrew Lyotardowi istnienia grobli łączących wysepki odmiennych języków. Komunikacja, jaką tam proponuje, daleka jest jednak od dialogu, zob. niżej, paragraf *Dobrzy zachodni liberalowie*.

berałów, którzy nie potrafią wykazać, że ich kultura nie „stoi na równi” z kulturą Wandali i Ików⁹. Tu wartościowanie to ma jeszcze charakter lokalny: nasza kultura jest lepsza *dla nas*, bo nasza, ich zaś kultura jest lepsza dla nich. U Rorty’ego pojawia się jednak, pomimo jego antyabsolutystycznych deklaracji, również wartościowanie globalne, czyli etnocentryzm w znaczeniu (4): nasza kultura jest lepsza dla wszystkich, nasze zachodnie ideały „stanowią największą nadzieję całego gatunku”¹⁰. Natomiast etnocentryzm (5) to teza głosząca, że do zaistnienia tożsamości niezbędna jest pewna izolacja i niewrażliwość na inne wartości, ponieważ swoją tożsamość wspólnota opiera na kontrastowych zestawieniach i porównaniach z innymi, gorszymi i niższymi moralnie grupami¹¹.

Rorty w wielu miejscach broni się przed zarzutem relatywizmu¹². Relatywizm jest terminem, który miewa chyba jeszcze więcej znaczeń niż etnocentryzm. Sformułujmy te z nich, które dotyczą kwestii różnorodności kulturowej (w przeciwieństwie np. do relatywizmu epistemologicznego). W znaczeniu (1) relatywizm jest po prostu negacją absolutyzmu, stwierdzeniem, że nie istnieją uniwersalnie ważne sposoby rozstrzygnięcia kwestii dotyczących różnic kulturowych czy etycznych. Często dodaje się do tego natychmiast, że w takim razie nie mamy żadnych skutecznych sposobów przekonywania innych do swoich racji, wynika to jednak z relatywizmu (1) tylko po dodaniu założenia, że argumenty pozwalające na przekonywanie muszą być absolutne i uniwersalnie ważne, co nie jest tezą oczywistą — zwłaszcza jeśli się ją wypowie wprost, a nie przyjmuje milcząco. Zatem dodanie założenia o niemożliwości wzajemnego przekonywania daje nam już inne rozumienie relatywizmu: relatywizm (2). Relatywizm w znaczeniu (3) stwierdza natomiast, że wystarczającym uzasadnieniem dla przyjmowania takich, a nie innych wartości jest ich akceptacja przez daną wspólnotę. W pracach Rorty’ego można odnaleźć wszystkie te trzy rodzaje relatywizmu. Zauważmy też wyraźne podobieństwo relatywizmów w sensie (2) i (3) do odpowiednich etnocentryzmów.

A co z rozumieniami obydwu pojęć oznaczonymi jako (1)? Te stanowiska wydają się już dziś niekontrowersyjne, w przeciwieństwie do poglądów wymienionych w dalszych punktach. Razem tworzą to, co Joanna Tokarska-Bakir nazywa „dialektyką sytuacji poznania obcego”¹³. Składają się na nią dwa na pozór wykluczające się warunki: po pierwsze, „wstępna relatywizacja własnej tradycji” (czyli relatywizm w wersji (1)) oraz po drugie, „prawdziwe zadomowienie się we własnej tradycji”, rozumiane hermeneutycznie, czyli przeciwstawione tradycji martwej i dogmatycznej. Chodzi tu o przyjęcie owej tradycji jako punktu *wyjścia* — do jej nowych interpretacji, czyniących ją naszą *własną*, a nie jedynie odziedziczoną tradycją, czyli odpowiednik etnocentryzmu (1). Aby możliwy był dialog, potrzebne są dwie *osoby*: mające równe prawa, mające też swoje poglądy, których oczywiście mają prawo bronić, ale zachowując przekonanie o ich relatywności i otwartość na argumenty innych. Istotna linia podziału będzie tu zatem nie między etnocentryzmem i relatywizmem, ale między ich odmiennymi znaczeniami, co jest argumentem

⁹ R. Rorty, *O etnocentryzmie*, op. cit., s. 303.

¹⁰ *Ibidem*, s. 311.

¹¹ R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, op. cit., s. 297–298 oraz R. Rorty, *O etnocentryzmie*, op. cit., s. 313.

¹² Zob. np. R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, op. cit., s. 300. Rorty przyjmuje relatywizm w jednym ze znaczeń tego terminu w tekście *Solidarność czy obiektywność?*, op. cit., s. 38.

¹³ J. Tokarska-Bakir, *Tybetańczyk jako obcy*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 99.

na rzecz porzucenia obydwu tych pojęć w dyskusjach o różnorodności kulturowej. Lepiej mówić o postawie zamkniętej, zakładającej brak porozumienia między kulturami i czyniącej wspólnoty będące ich nośnikami podstawowymi aktorami na moralnej scenie; oraz o postawie otwartej na poznanie innego i autentyczny z nim dialog — bo wykluczenie z niego jest odebraniem innemu podmiotowości, w stylu „oni już mają takie barbarzyńskie prawa i nic się nie da z tym zrobić”, chociaż oczywiście wykształceni obrońcy prawa innych kultur do krzywdzenia swoich członków nie używają słowa „barbarzyństwo”.

Postawę zamkniętą można nazwać za Stevenem Vertovecem kulturalizmem¹⁴. Przeciwnostawia się on (powołując się na długą tradycję krytyki tego poglądu) traktowaniu kultur jako całości autonomicznych, zamkniętych, wyraźnie odgraniczonych od siebie, statycznych, niemal genetycznie przekazywanych z pokolenia na pokolenie i rozumianych esencjalistycznie. Takie rozumienie odbiera jednostkom suwerenność, możliwość wyrażenia swojej niezgody na pewne wartości wyznawane przez daną kulturę bez jednoczesnego porzucania jej. Vertovec pisze, że świat nie jest mozaiką ułożonych obok siebie jednokolorowych szkiełek, ale skomplikowanym diagramem Venne’a, gdyż kultury przenikają się nawzajem i nie są monolitami, a poza tym każda jednostka ma wiele przynależności związanych z płcią, rasą, orientacją seksualną, religią, zawodem, hobby, przynależnością do danego kręgu przyjacielskiego itd. Czarna kobieta albo Indianin gej inaczej należą do społeczeństwa amerykańskiego niż biały heteroseksualny mężczyzna z dyplomem renomowanego uniwersytetu. Jednoczesna przynależność do wielu wspólnot zmienia sposób rozumienia każdej z przynależności składających się na tożsamość danej jednostki¹⁵.

Kwestia przenikania innych „zewnętrznych” do wewnątrz oraz wewnętrznej różnorodności kultur jest też jednym z głównych zagadnień poruszanych przez Geertza w artykule *Pożytki z różnorodności*¹⁶. Przeciwnostawia się on tam etnocentryzmowi, głównie w znaczeniu (2) i (5). Polemizuje z Levi-Strausem i Rortym w kwestii braku porozumienia między kulturami, argumentuje też przeciwko ich ekskluzywistycznej koncepcji tożsamości.

Geertz zwraca uwagę, że w dzisiejszych czasach nie możemy już podzielić świata na „jednoznacznych nas, wobec których przejawiamy empatię bez względu na to, jak bardzo się od nich różnimy, i enigmatycznych nich, wobec których nie możemy się

¹⁴ S. Vertovec, *More multi, less culturalism: the anthropology of cultural complexity and the new politics of pluralism*, „Revista d’Etnologia de Catalunya” 1999, 15, s. 8–21.

¹⁵ Podobne idee wyraża noblista Amartya Sen w artykule *Czy multikulti jest OK?*, „Gazeta Wyborcza”, 4–5 marca 2006. Krytykuje tam europejski (a konkretnie brytyjski) sposób patrzenia na ludzi przez pryzmat ich religii, który jego zdaniem prowadzi do przemocy, i przeciwnostawia to podejście indyjskiemu wychodzeniu poza podziały religijne. Np. zdaniem Gandhiego problemy religijne Indii były podsypane przez brytyjską skłonność do postrzegania Indii jako zbioru wspólnot religijnych, a on sam protestował, gdy podczas Konferencji Indyjskiego Okrągłego Stołu w 1931 roku został przydzielony do grupy hinduistycznej. Argumentował, że wprawdzie wyznaje tę religię, ale jego ruch jest ponadreligijny. Zwracał też uwagę Brytyjczykom, że pozbawili reprezentacji kobiety — ten aspekt tożsamości był dla niego istotny dużo wcześniej, niż zauważyli go politycy europejscy. Sen pisze, że w jego kraju kontynuowana jest tradycja Gandhiego (a nawet jeszcze starsza tradycja debat religijnych organizowanych przez Wielkiego Mogoła Akbara w XVI wieku, na które cesarz muzułmanin zapraszał przedstawicieli wszystkich znanych mu religii, a także ateistów) i obecnie w Indiach, gdzie Hindusi stanowią ponad 80 procent ludności, „rządzi dziś sikhijski premier, na czele kraju stoi muzułmański prezydent, a rządzącej partii przewodzi kobieta o chrześcijańskim pochodzeniu”.

¹⁶ C. Geertz, *Pożytki z różnorodności*, [w:] idem, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, op. cit., s. 89–113.

na nią zdobyć, nawet jeśli do ostatniej kropli krwi bronimy ich prawa do różnienia się od nas¹⁷. Problem różnorodności przestaje być kwestią daleką i abstrakcyjną, musimy sobie z nią poradzić na własnym podwórku szukając porozumienia z owymi innymi: zarówno kibicami piłkarskimi czy zwolennikami obcej nam opcji politycznej, jak i przybyszami z egzotycznej kultury. Jeśli mamy żyć razem, a nie wydaje się, żebyśmy mieli inne wyjście, to kwestia porozumienia staje się jednym z największych wyzwań, jakie obecnie przed nami stoją¹⁸. Czy jest to jednak zadanie możliwe do wykonania? Geertz argumentuje, że owszem. Według niego odkrycie, że znaczenie jest konstruowane społecznie, doprowadziło niektórych badaczy do stwierdzenia, że każda kultura ma własny, zamknięty i nieprzekładalny świat swojego języka. Ale zakorzenienie języka i znaczenia w formach życia nie znaczy, że granice mojego świata są granicami mojego języka; jest dokładnie na odwrót¹⁹. Im bardziej wzbogacam swój język, czyli szerzej: zyskuję zrozumienie postaw, zwyczajów czy przekonań całkowicie odmiennych od tych, w których się wychowałam, tym większy staje się mój świat: intelektualna, emocjonalna i moralna przestrzeń, w której żyję.

Szeroko rozumiane wzbogacanie własnego języka to według Geertza czynnik tworzący naszą tożsamość, a nie ją rozbijający, jak twierdzą Levi-Strauss czy Rorty. Inni nie są alternatywami *wobec* nas — tym, kim byśmy byli, gdybyśmy się urodzili w ich kulturze, ale alternatywami *dla* nas — żebyśmy mieli od kogo się uczyć i wykorzystywać tę wiedzę przy tworzeniu własnej tożsamości. Są bogactwem, które umożliwia nam zrozumienie, co to znaczy być człowiekiem²⁰. Nie osiągniemy tego zamykając się w odziedziczonych formach życia, tożsamość bowiem tworzy się relacyjnie, w kontaktach z innymi, a nie przez podział innych na „naszych”, których zwyczaje i wartości przyjmujemy bezkrytycznie tylko dlatego, że są nasze, oraz „obcych”, którzy służą nam jako gorsze tło pozwalające wypuklić lepszość naszej wspólnoty²¹. I właśnie pełniejsze człowieczeństwo, bogatsza tożsamość stanowią tytułowe pożytki z różnorodności.

Ich waga jest nie do przecenienia, gdy próbujemy nawiązać porozumienie z innymi. Nie jest to bowiem umiejętność naturalna, dana z góry, trzeba się jej pracowicie uczyć. Geertz raczej opisuje ten proces, niż podaje jego dokładną definicję czy warunki. Pisze, czasem bardzo poetycko, o wyobraźni czy przekraczaniu nieznanych terenów. Umiejętność, o którą tu chodzi, to zrozumienie tego, co jest dla nas obce i prawdopodobnie takie pozostanie, i to zrozumienie bez wygładzania różnic gadaniną o wspólnym człowieczeństwie czy też przez indyferentyzm w stylu „każdy jest, jaki jest”, a także bez popadania

¹⁷ *Ibidem*, s. 99.

¹⁸ Dwadzieścia lat po powstaniu tekstu Geertza ten problem wydaje się jeszcze bardziej palący.

¹⁹ W tym miejscu Geertz odwołuje się oczywiście do słynnego stwierdzenia Wittgensteina, nie podając jednak jego nazwiska. Pisze: „[...] the limits of my world are the limits of my language, which is not exactly what the man said. What he said, of course, was that the limits of my language are the limits of my world”. Niestety tłumacz pod „the man” podstawił Rorty’ego, co wypacza sens polskiego tekstu — Geertz tutaj właśnie przeciwstawia tych dwóch autorów.

²⁰ C. Geertz, *Pożytki z różnorodności*, *op. cit.*, s. 97.

²¹ Por. R. Rorty *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, *op. cit.*, s. 297–298: „[...] narody, Kościoły czy ruchy społeczne świecą blaskiem przykładów historycznych [...] w efekcie przeciwstawienia — porównań z innymi, gorszymi wspólnotami”. Dalej Rorty pisze, że moralne uzasadnienie instytucji i praktyk jakiejś grupy to kwestia narracji historycznych, które zajmują się między innymi „gloryfikowaniem jej bohaterów i demonizowaniem wrogów”.

w bezkrytyczny zachwyty nad egzotycznością, który wyklucza traktowanie jej serio. Geertz nie używa tutaj słowa „empatia”, ale wydaje się, że właśnie tę umiejętność usiłuje tutaj przedstawić drogą swego rodzaju teologii negatywnej.

Empatia i uznanie: teoria etyczna

Mark H. Davis szereguje procesy empatyzowania od niepoznawczych po zaawansowane procesy poznawcze²². Te pierwsze to automatyczne, pierwotne reakcje, jak „zarażanie się” noworodków płaczem (zaczynają płakać, gdy słyszą płacz innych dzieci) czy nieświadome naśladowanie wyrazu twarzy lub gestów drugiej osoby podczas ożywionej dyskusji. Natomiast te najbardziej zaawansowane poznawczo i najpóźniej osiągnięte w rozwoju wymagają zrozumienia relacji międzyludzkich i polegają na wyobrażeniowym stawianiu się na czyimś miejscu. Geertzowski twierdzenie, że empatia nie jest czymś naturalnym, lecz skomplikowaną umiejętnością, dotyczy tylko tych drugich jej form. Oczywiście w sytuacji poznania innych kultur używamy raczej tych bardziej zaawansowanych poznawczo umiejętności, ale naturalna zdolność „zarażenia się” bólem drugiego człowieka też ma tu ogromne znaczenie. O jej naturalności świadczy niedawne odkrycie tak zwanych neuronów lustrzanych (*mirror neurons*)²³. Okazuje się, że te same neurony zostają pobudzone, gdy wykonujemy jakąś czynność, jak i wtedy, gdy obserwujemy, jak wykonują ją inni.

Automatyczne współodczuwanie bólu innego człowieka czy zwierzęcia ma jednak swoje granice: gdyby mechanizm ten działał bez przerwy, nikt nie byłby w stanie zadać innej istocie bólu. Nie dzielimy np. bólu zagrażających nam wrogów. Mechanizm współodczuwania wyłącza się też, gdy ból, który zadajemy, uznawany jest za konieczny np. do wyleczenia, czy dobroczynny, jak w przypadku niektórych okrutnych rytuałów przejścia. Wydaje się, że podobnie jest z każdego rodzaju krzywdą: zasadniczo wszyscy ludzie uznają, że nie należy krzywdzić innych, problem tylko w tym, o jakich innych chodzi, czyli kto jest wrogiem albo istotą niższą, nie-człowiekiem, oraz co jest krzywdą dla kogo. Np. bycie zmuszonym do porzucenia kariery na rzecz wychowania dzieci jest w naszej kulturze uważane za krzywdę, jeśli dotyczy mężczyzny, ale nie wtedy, gdy dotyczy kobiety — dla niej jest to „naturalny”, społecznie oczekiwany sposób życia. Główna linia argumentacji moralnej w obliczu krzywdy zadawanej przez ludzi z danej kultury pewnym jej członkom powinna zatem polegać na poszerzaniu zakresu istot, z którymi są w stanie empatyzować, oraz na przekonywaniu, że dane działanie nie boli mniej także w wypadku tej kategorii ludzi, wobec których ta kultura je dopuszcza.

Powyzsza krótka charakterystyka pokazuje, że empatia jest fundamentalną umiejętnością umożliwiającą i kształtującą relacje międzyludzkie. W pewnych jej formach jest naturalną, biologicznie uwarunkowaną zdolnością, w innych jest efektem wychowania

²² M. H. Davis, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, przeł. J. Kubiak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

²³ V. Gallese, L. Fadiga, L. Fogassi, G. Rizzolatti, *Action recognition in the premotor cortex*, „Brain” 1996, vol. 119, no. 2, s. 593–609. Dalsze badania pokazują, że mechanizm ten nie dotyczy tylko rozpoznawania reakcji ruchowych, lecz także emocji. Zob. R. Adolphs, H. Damasio, D. Tranel, G. Cooper, A. R. Damasio, *A Role for Somatosensory Cortices in the Visual Recognition of Emotion as Revealed by Three-Dimensional Lesion Mapping*, „The Journal of Neuroscience” 2000, April 1, 20 (7), s. 2683–2690. Wykazano też, że siła pobudzenia neuronów lustrzanych zależy od tego, czy umiemy wykonać obserwowaną czynność i czy rozumiemy jej cel, co jest argumentem za intuicyjnie prawdziwą tezą Geertza, że poznanie innych kultur, postaw, przekonań itd. ułatwia osiągnięcie porozumienia. Zob. <http://www.pbs.org/wgbh/nova/sciencenow/3204/01-resup.html>.

przez rozumiejących potrzeby dziecka rodziców oraz treningu wyobraźni zamiast zwykłego karania niepożądanych zachowań²⁴. Wykazywano też, że empatia wyraźnie wpływa na zmniejszenie agresji i zwiększenie zachowań prospołecznych, a osoby mające wysokie dyspozycje do empatyzowania są bardziej tolerancyjne wobec stygmatyzowanych grup społecznych²⁵. Dlatego też wydaje się, że powinna ona być centralnym pojęciem dla etyki. Że tak nie jest, można chyba wyłumaczyć faktem kulturowego powiązania wczuwania się w sytuację innych z kobiecością przeciwstawioną męskiemu racjonalizmowi. Racjonalizujące, oparte na regułach podejście do etyki ma jednak wiele wad, w szczególności nie radzi sobie z różnicą — zarówno tą wewnątrz kulturową, jak i zewnętrzną.

Diana Meyers krytykuje w swojej książce etyczne teorie bezstronnego rozumu²⁶ za to, że nie są w stanie rozwiązać problemów związanych z różnicą. U ich podstaw leży bowiem ujednoczona, uniwersalna koncepcja podmiotu, przyjmująca, że cechy moralnie istotne są wspólne nam wszystkim, a różnice są albo nieistotne, albo godne ubolewania, jak np. niepełnosprawność. Czasem uniwersalna koncepcja podmiotu jest wprowadzona wprost, jak w Rawlowskiej konstrukcji zasłony niewiedzy, gdzie zakłada się, że decyzje o etycznej strukturze społeczeństwa podejmowane są przez podmioty pozbawione wszystkich cech wyróżniających je od innych; kiedy indziej jest ona zakładana *implicite* przez główne pytanie teorii kantowskich: „Czy chciałabym, żeby traktowano mnie tak, jak zamierzam teraz postąpić?” Tymczasem to, że ja nie miałabym nic przeciwko takiemu traktowaniu, nie znaczy, że ktoś inny wyraziłby na nie zgodę. Meyers podaje tu przykład profesora inżynierii, który w trakcie wykładów ma zwyczaj żartować z kobiecego braku logiki i niezdolności kobiet do pojmowania abstrakcyjnych reguł. Stwierdza, że żadne argumenty bezstronnego rozumu nie są w stanie skłonić profesora do zaprzestania jego praktyk, może on bowiem *zgodnie z prawdą* stwierdzić, że on sam nie miałby nic przeciwko temu, żeby ktoś inny żartował sobie z jego umiejętności, a zatem maksyma jego postępowania jak najbardziej daje się zuniwersalizować²⁷.

Problem, z jakim stykają się dyskryminowane grupy, Meyers nazywa za Marthą Minnow „dylematem różnicy”. Polega on na tym, że obydwie oparte na bezstronnym rozumie strategie zapobiegania dyskryminacji pozostają bezskuteczne. Albo zamazujemy różnice i przyjmujemy, że wszyscy jesteśmy równi, zapisujemy w konstytucji zakaz dyskryminacji i polegamy na sprawiedliwości proceduralnej — co podtrzymuje utrwalony historycznie *status quo*; albo stwierdzamy, że grupy dyskryminowane potrzebują szczególnego wsparcia, to jednak spotyka się z oburzeniem grup dominujących, gdyż na gruncie bezstronnego rozumu specjalne traktowanie jest przywilejem i świadectwem gorszości tych, którzy go potrzebują. Dylemat ten pojawia się nie tylko przy próbach zaradzenia takim zaszłościom historycznym, jak problemy studentek inżynierii, ale też np. sytuacji matek, które nie chcą zrezygnować z kariery. Pozostawienie ich samym sobie uniemożliwia im równą rywalizację

²⁴ M. H. Davis, *Empatia*, *op. cit.*, s. 86–99.

²⁵ *Ibidem*, s. 122–123.

²⁶ Tą nazwą autorka obejmuje teorie wywodzące się od Kanta. Zaznacza jednak, że chodzi jej nie o konkretne filozoficzne teorie z ich zawłościami, ale o to, w jaki sposób kształtują one nasze codzienne reakcje etyczne. Dlatego często zwraca się ku teorii Rawlsa, jest bowiem zdania, że wywarła ona wielki wpływ na współczesną sotosowaną myśl polityczną i etyczną. Zob. D. T. Meyers, *Subjection and Subjectivity*, *op. cit.*, s. 20–21.

²⁷ *Ibidem*, s. 29–30.

z mężczyznami, a wprowadzenie specjalnych programów ułatwiających powrót do pracy jest traktowane jako przywilej naruszający zasady sprawiedliwości. Jedynym „rozwiązaniem” pozostaje dopasowanie się do „normalnego” wzorca podmiotu robiącego karierę, czyli nieposiadanie dzieci. I znów — mężczyzna postawiony np. w sytuacji pierwotnej Rawlsa mógłby stwierdzić, że zasada maksyminu się tu nie stosuje, bo gdyby był kobietą, to nie interesowałaby go kariera i poświęciłby się wychowaniu dzieci²⁸.

Rozwiązaniem tego dylematu jest teoria etyczna oparta na empatii. Diana Meyers pisze, że empatia jest tą umiejętnością, która pozwala na zrozumienie położenia drugiej osoby bez jednoczesnego utożsamienia się z nią. Empatyczne zrozumienie drugiej osoby oczywiście zakłada pewne podobieństwa (bo jak miałabym wyobrazić sobie czy zrozumieć doznania całkowicie różne od moich?), ale jednocześnie każe podchodzić do nich z dystansem i uważnie wypatrywać różnic, słuchać, co druga osoba ma do powiedzenia na temat swojej sytuacji²⁹. Meyers nie ma wątpliwości, że możliwe jest znalezienie tego punktu pomiędzy „stopieniem się” z drugą osobą, a całkowitą obojętnością — myślę, że większości z nas taka sztuka udawała się wiele razy w życiu. Jednak Lévy–Strauss i Rorty argumentując za ekskluzywistyczną teorią tożsamości zdają się widzieć tylko dwie krańcowe możliwości: świat społeczności zamkniętych i obojętnych wobec siebie albo świat, w którym tożsamości nie istnieją, bo wszystko zlało się w jedną mieszankę kultur pragnących jedynie zachwycać się sobą nawzajem³⁰. Empatia, w przeciwieństwie do utożsamiania się, pozwala zachować odrębność³¹.

Sama empatia daje jednak tylko częściową odpowiedź na pytanie, jak powinniśmy postąpić w danej sytuacji. Z pewnością należy uwzględnić sytuację innych i skutki, jakie nasze działanie na nich wywrze — ale w jakim stopniu? Przecież nie można żądać, żebyśmy całkowicie nastawili się tylko na ich potrzeby zapominając o swoich. Co więcej, inni mogą żądać, byśmy postąpili niemoralnie. Meyers argumentuje, że jeśli zrezygnujemy z uniwersalnej koncepcji podmiotu, bezstronny rozum staje się bezsilny. Czy ma wtedy pytać: „Czy będąc na twoim miejscu, chciałabym zostać potraktowana tak, jak zamierzam teraz postąpić?” Takie pytanie nie daje nam już żadnej ochrony przed nadużyciami ze strony osób, na których miejscu się stawiamy. Kryterium uniwersalizowania ma sens tylko dla uniwersalnego wzorca podmiotu³².

Odpowiedzią na ten problem jest połączenie empatii z teorią wzajemnego uznania zaproponowaną przez Jessikę Benjamin, która przejmuje wprawdzie heglowskie pojęcie, ale oddziela je od walki na śmierć i życie stwarzającej pana i niewolnika³³. Uznanie jest,

²⁸ Podkreśliśmy, że próba zastosowania tu tej zasady, mającej na celu poprawę sytuacji ludzi najgorzej uposażonych, zakłada gorszość pracujących matek, zrównując je np. z osobami o niższej niż przeciętna inteligencji, pracowitości czy szczególnie doświadczonymi przez los.

²⁹ Porównajmy to z dialektyką poznania obcego Joanny Tokarskiej–Bakir: zakorzenie w własnej tradycji i jednocześnie wyjście poza nią, otwarcie się na inność. Zob. J. Tokarska–Bakir, *Tybetańczyk jako obcy*, *op. cit.*

³⁰ Por. C. Geertz, *Pożytki z różnorodności*, *op. cit.*, s. 91–94.

³¹ Rorty jednak płynnie przechodzi od nakazu wczuwania się do utożsamiania. Zob. M. Żardecka–Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 165.

³² D. T. Meyers, *Subjection and Subjectivity*, *op. cit.*, s. 38–41.

³³ J. Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon, New York 1988.

zdaniem Benjamin, niezbędnym warunkiem konstytucji podmiotu. Jest to „odpowiedź ze strony innego, która nadaje znaczenie uczuciom, intencjom oraz działaniom podmiotowości”, odpowiedź, w której „odnajdujemy samych siebie”³⁴. Uznanie umożliwia dziecku wykształcenie poczucia bycia autorem swoich działań, a także poczucia autentyczności i rzeczywistości swoich doświadczeń oraz uczuć. Nie jest to możliwe bez empatycznej odpowiedzi opiekuna, która niejako uprawomocnia doznania dziecka. Ale uznawanie nie polega na zatraceniu własnej podmiotowości i dostrojeniu się do potrzeb dziecka. Wręcz przeciwnie: dziecko, którego wszelkie zachcianki są spełniane, które nie wyczuwa żadnego oporu po drugiej stronie, zostaje pozbawione uznania, gdyż może ono być tylko wzajemne. Nie można uzyskać go od istoty, która zatraciła swoją podmiotowość stając się narzędziem drugiej strony.

Meyers idzie jednak dalej tworząc pojęcie samouznania (*self-recognition*), które, jej zdaniem, jest narzucającym się dopełnieniem teorii Benjamin. Dzieci są zależne w kwestii autentyczności własnego istnienia i własnych doświadczeń od swoich opiekunów, ale dorośli, o ile nie zostali pozbawieni uznania we wczesnym okresie, powinni być pod tym względem w dużym stopniu, chociaż z pewnością nie całkowicie, niezależni. Autorka akcentuje moralne aspekty szacunku dla samego siebie: „samouznanie pociąga za sobą uznawanie sensownych wartości, rozwijanie własnych zdolności moralnych oraz postępowanie zgodnie z własnymi ideałami”³⁵. Meyers podkreśla, że jest to niezbędne uzupełnienie teorii Benjamin, gdyż aby móc uznać innych, trzeba być w stanie rozpoznać i ocenić społeczne normy moralne, które tworzą sytuacje podporządkowania i dominacji wykluczające wzajemne uznanie.

Warunkiem samouznania jest zatem posiadanie własnego ideału moralnego, kształtowanie go i działanie w zgodzie z nim. Autorka twierdzi, że podstawowym pytaniem wyznaczającym kierunek naszym moralnym rozważaniom powinno być właśnie „czy chcę być taką osobą, jaką uczyni mnie postąpienie w taki a nie inny sposób?” Meyers nakłada na ideały moralne tylko jeden warunek: muszą umożliwiać wzajemne uznanie. Poza tym są one po prostu zindywidualizowanymi koncepcjami dobrej osoby obejmującymi nie tylko wyznawane przez nas wartości, cele życiowe, ale też moje mocne i słabe strony, moje ograniczenia i zdolności. Samouznajemy się zatem jako unikalne osoby, ze wszystkim tym, co nas wyróżnia, a nie jako przedstawiciele uniwersalnej ludzkiej natury. Zwróćmy jeszcze uwagę na wzajemne relacje kluczowych tu umiejętności: empatia i samouznanie są warunkami uznania innych, stanowią dialektykę jednoczesnego wyjścia w kierunku drugiej osoby i pozostania sobą. Z drugiej strony, samouznanie i empatia kształtowane są w dziecku przez otrzymane od rodziców uznanie.

Swoją teorię Meyers nazywa empatycznymi rozważaniami (*empathic thought*), żeby podkreślić zarówno fundamentalną rolę empatii, jak i fakt refleksji, rozważania, a nie prostego stosowania ustalonych uprzednio reguł. Moralną refleksję wyobrażamy sobie często jako zastosowanie jakiejś reguły do wyboru którejś z dostępnych dróg postępowania. Meyers krytykuje ten pogląd twierdząc, że w żadnej sytuacji nie mamy danych z góry opcji do wyboru, lecz raczej proces kształtowania ich i wybierania najlepszej zachodzą jednocześnie: wielu teoretycznie możliwych zachowań nie uwzględniamy w ogóle w naszych rozważaniach, gdyż w zbyt oczywisty sposób naruszają nasze bądź innych prawa,

³⁴ Cyt. za D. T. Meyers, *Subjection and Subjectivity*, op. cit., s. 123.

³⁵ *Ibidem*, s. 128.

a proces wybierania między zdefiniowanymi już sposobami zachowania często prowadzi do ich modyfikacji bądź do stworzenia zupełnie nowej opcji.

Przedstawione przez Meyers rozważania dokonują się w interakcji między naszym ideałem moralnym a empatycznym zrozumieniem sytuacji i potrzeb osób, na które nasze zachowanie ma wpływ. Zazwyczaj, w codziennych sytuacjach nasz ideał i empatyczne zrozumienie innych zbiegają się w jednym, narzucającym się rozwiązaniu. Jednak gdy mamy do czynienia z różnicą kulturową czy kulturowo zakorzenionym uprzedzeniem, konieczny jest większy wysiłek wyobraźni umożliwiający głębsze zrozumienie całości kontekstu oraz historii danej osoby. W rezultacie konieczne może się okazać przewartościowanie naszych ideałów, które co prawda mają swój początek w naszym wychowaniu i tradycji, ale jest to tylko punkt wyjścia. Podobnie jak tradycja musi być interpretowana i przewartościowywana przez doświadczenia kolejnych pokoleń, aby była żywa, a nie skostniała, tak też ideał moralny nie może zastygnąć w jednej formie. Musi być wciąż na nowo reinterpretowany, aby jak najlepiej wyrażał mnie, moje wartości i cele w życiu, ale też po to, by umożliwiał uznanie innych, co w świecie różnorodności często wymaga rewizji przyjmowanych dotąd zasad.

Empatyczne rozważania uwzględniają zatem różnice międzyludzkie i mierzą się z wynikającymi z nich problemami. I właśnie takie podejście: otwierające się na sytuację i potrzeby innych, a zarazem stawiające warunek wzajemnego uznania, jest odpowiedzią na postawione we wstępie pytanie. Błędem jest poszukiwanie powszechnie ważnych reguł i podejmowanie prób ich uzasadnienia — czy to za pomocą metafizyki, czy przez odwołanie się do kultury lub wspólnoty, których substancjalizacja odbiera jednostkom ich podmiotowość. Nie potrzebujemy takich reguł, aby móc przekonywać innych (czy sami zostać przekonani) w dyskusji moralnej. Wręcz przeciwnie: to porozumienie między wyznawcami „uzasadnionych ponad wszelką wątpliwość” systemów jest niemożliwe. Meyers stwierdza, że celem refleksji moralnej jest znalezienie sensownego sposobu kontynuacji relacji opartej na wzajemnym uznaniu³⁶. Aby do niego dążyć, potrzebne jest nam jedynie systematyczne pielęgnowanie naszych umiejętności empatyzowania oraz ideałów moralnych, które musimy nie tylko realizować, ale też wciąż na nowo przewartościowywać. Wtedy mamy szansę na porozumienie.

Dobrzy zachodni liberałowie

Oczywiście wszystko zależy tu od dobrej woli oraz równości obu stron. Ta jednak jest niemożliwa, jeśli do dialogu staje kultura z roszczeniem do wyjątkowości, bycia „nadzieją całego gatunku”, posiadania najlepszego systemu prawno-politycznego i najlepszego języka. Kultura ludzi dobrych. W książce *Dlaczego ludzie nienawidzą Ameryki?*³⁷ oprócz przyczyn polityczno-gospodarczych autorzy podają też symboliczne. Jest to, po pierwsze, wiara w ontologiczną dobroć Ameryki, jej całkowity brak samokrytycyzmu i przekonanie, że ci, którzy są przeciw, są z konieczności źli. Drugą przyczyną jest zawłaszczenie władzy definiowania. To Ameryka ustala np., czym jest wolność i prawa człowieka: są nimi wolność handlu i prawo do subsydiowania amerykańskich rolników, ale już nie pozostające z nimi w konflikcie prawo do pożywienia, zakwaterowania i podstawowych warunków sanitarnych.

³⁶ *Ibidem*, s. 134.

³⁷ Z. Sardar, M. W. Davis, *Dlaczego ludzie nienawidzą Ameryki?*, przeł. J. Malczewski, Wydawnictwo POST, Kraków 2004.

nych dla ludności krajów rozwijających się. Po trzecie, Ameryka nie czuje najmniejszej potrzeby dowiadywania się czegośkolwiek o reszcie świata. Wprawdzie z chęcią przejmie mity czy opowieści innych kultur, ale tylko po to, żeby je zmakdonaldyzować i pozbawić wszelkiej oryginalności, ujmując je za pomocą „rozumiałych” i „normalnych” wzorców kulturowych.

Wróćmy zatem na koniec do Rorty’ego — w jego pismach odnajdujemy przedstawione wyżej cechy Ameryki, które, trzeba przyznać, odnoszą się także do reszty świata zachodniego. Magdalena Żardecka–Nowak pisze w książce *Wspólnota i ironia*: „Rorty, jako członek społeczeństwa przyjmuje, że jego poglądy etyczne są słuszne i niepodważalne, natomiast jako filozof głosi, że wszelkie normy i przekonania mają charakter czasowy i zaledwie prowizoryczny”³⁸. Autorka nie konkluduje jednak, że Rorty popada w sprzeczność, której źródłem jest doskonale wczucie się w sprzeczności tkwiące głęboko w naszej kulturze pragnącej być zarazem uniwersalną i etnocentryczną.

W tekście *Kosmopolityzm bez emancypacji* Rorty przeciwstawia nazistów, którzy twierdzą „Jesteśmy dobrzy, ponieważ stanowimy taką właśnie, a nie inną grupę” liberalnym reformistom twierzącym „Jesteśmy dobrzy, ponieważ — raczej dzięki perswazji niż sile — ostatecznie przekonamy innych, że tak właśnie jest” (s. 320). W ten sposób Rorty zostaje nazistą wedle własnej definicji, kiedy w eseju *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm* pisze, że wspólnota jest ostatecznym i jedynym uzasadnieniem wartości (s. 297).

Rorty w wielu miejscach pisze, że należy przede wszystkim unikać cudzej krzywdy i wczuć się w cierpienia innych. Ale czy dobra kultura może spowodować jakieś cierpienia? Zdaniem Rorty’ego amerykańscy lekarze nie mają żadnego obowiązku wiedzieć „co znaczyło być członkiem indiańskiego plemienia przed podbojem dokonany przez białych, w jego trakcie i po nim”³⁹. Ze stwierdzenia, że „zazwyczaj stosowaliśmy siłę, nie perswazję, by przekonać tubylców o naszej dobroci”, Rorty wysnuwa wielce pokrzepiający wniosek o tym, że nasza „tradycja jest w stanie poniechać swej dośrodkowości”, bo przecież potem pojawili się historycy kolonializmu, antropologowie itp., którzy wytłumaczyli nam, „ile było w nas przemocy i hipokryzji”. Nie uświadczymy tam wstydu czy poczucia winy (a w końcu wymordowanie milionów Indian to nie drobiazg), Rorty pisze tylko, że „warto pamiętać [...] o naszej — tradycyjnie imperialistycznej — hipokryzji”⁴⁰. Jeśli zaś chodzi o samokrytycyzm, Rorty pisze z aprobatą o tym, jak „w czasach Deweya większość amerykańskich intelektualistów uważała, że ich kraj świeci historycznym przykładem” i że Dewey uznałby za bezcelowe „tego rodzaju próby niekończących się oskarżeń”, jakie miały miejsce po wojnie w Wietnamie⁴¹. Przypomnijmy, że w czasach Deweya w tym kraju świecącym przykładem segregacja i dyskryminacja rasowa kwitły w najlepsze, a kobiety dopiero co zaczynały sobie (krwawo!) wywalczać prawa wyborcze.

Rorty przekonuje Lyotarda, że możliwe jest przekształcanie *différend*, czyli sytuacji, w której „powód zostaje pozbawiony środków argumentacji i tym samym staje się ofiarą”, w *litige*, gdzie „obie strony zgadzają się co do sposobu wyrażenia kwestii spornych”, ale w tym samym tekście chce przekonywać innych, że „słownik, z którego korzystają dwudziestowieczni społeczni demokraci na Zachodzie, jest najlepszy z dotychczas wymyślono-

³⁸ M. Żardecka–Nowak, *Wspólnota i ironia*, op. cit., s. 178.

³⁹ R. Rorty, *O etnocentryzmie*, op. cit., s. 306.

⁴⁰ Idem, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, op. cit., s. 326.

⁴¹ Idem, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, op. cit., s. 299.

nych⁴². Nie wydaje się jednak, żeby Rorty chciał przy tym słuchać argumentów, że ów najlepszy ze słowników nie pozwala komuś wyrazić krzywd doznawanych od najlepszej kultury ani też, że autor ten choćby powierzchownie zapoznał się z dorobkiem i językami innych kultur, co powinno przecież leżeć u podstaw ocenienia zachodniego języka jako najlepszego. Bo też i nie jest on tych kultur ciekawy, pomimo stwierdzeń, że kultura zachodnia jest monadą z szeroko otwartymi oknami: „Powinniśmy jedynie na tyle długo przebywać wśród reprezentantów tej [odmiennej] kultury, by zyskać pewne wyobrażenie o tym, jak wyglądają w ich oczach, i przekonać się, czy jakieś ich idee moglibyśmy spożytkować”. Nie pisze, co mamy zrobić, jeśli wyglądają w ich oczach nader źle, taka możliwość najwyraźniej nie istnieje. Zaś co do spożytkowania, to oczywiście „o ile nam wiadomo, zbliżenie z tymi ludami może sprzyjać zmianie naszych zachodnich wyobrażeń o tym, jakie instytucje mogłyby stanowić najlepsze urzeczywistnienie *ducha zachodniej demokracji społecznej*”. Zatem Rorty proponuje Chińczykom, Cashinahua oraz innym mieszkańcom galaktyki udział w tworzeniu społeczeństwa kosmopolitycznego, będącego po prostu kontynuacją zachodniej demokracji. Chętnie wysłuchamy ich sugestii, „ale nie będziemy skłonni ich przyjąć dopóki [...] nie uda nam się ich zestroić z *charakterystycznymi dla Zachodu aspiracjami społeczno-demokratycznymi*”⁴³.

Porównajmy to na koniec z dwoma cytatami z przytaczanego wyżej artykułu Amartyi Sena: „Przyznaję, że jako Hindus czuję się zażenowany twierdząc, że to dzięki przywódczej roli Gandhiego oraz zasługom innych wybitnych osób [...] Indie potrafiły w znacznym stopniu uniknąć rodzimego terroryzmu powiązanego z islamem”. „Dalekowzrocza niechęć Gandhiego do tego, aby traktować naród jako federację różnych religii i społeczności, nie „należy” tylko do niego lub indyjskich sekularystów, którym przewodził. Należy do wszystkich krajów świata, jeśli tylko zechcą one zauważyć ten poważny problem, na który Gandhi usiłował zwrócić naszą uwagę”. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że Sen nie przynależy do zachodniej kultury dobrych ludzi.

Can we understand each other? Ethics in the times of diversity

The main questions of the text are whether persons committed to different values can reach agreement, how they can achieve it, and what kind of ethics can be open to such an agreement if discrimination is to be avoided at the same time. Taking the discussion between R. Rorty and C. Geertz as the starting point, I argue that we should abandon the concepts of ethnocentrism and relativism because they are ambiguous and that the crucial distinction runs between their different meanings. D. T. Meyers's ethics based on empathy and recognition is a solution to problems of diversity, both intra- and intercultural. It entails a radical change of ethical paradigm: an individualised approach to particular situations instead of general rules. But it can be applied only if the West gives up its claims to universality.

⁴² Idem, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, op. cit., s. 323 i 327. Jako argument za jego wyższością Rorty podaje fakt, że np. słownika Cashinahuy nie da się skojarzyć z nowoczesną techniką, a rezygnacja z niej byłaby zbyt wielką ceną. I rzeczywiście, wiele argumentów za wyższością zachodniej cywilizacji sprowadza się (zazwyczaj w zawaolowanej formie) do argumentu z techniki, który koniec końców jest argumentem z siły — to mamy lepsze rakiety. Wydaje się jednak, że istotnymi elementami kultury są: sposób kształtowania relacji międzyludzkich, sytuacja grup mniejszościowych itp. I np. sytuacja osób homoseksualnych była dużo lepsza w społecznościach indiańskich, niż jest w obecnych społeczeństwach Zachodu. Ich odmienność nie była piętnem, ale znakiem wyjątkowych i szanowanych umiejętności, jak komunikacja z duchami czy widzenie przyszłości. Zob. W. Kuligowski, *Trzecia płeć. Lesbianizm i cross-gender w tubylczych kulturach Ameryki Północnej*, „Czas Kultury” 2005, nr 3–4, s. 15–29.

⁴³ Ten i poprzednie cytaty: R. Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, op. cit., s. 317. Kursywa dodana.