

Hans Jörg Sandkühler

Pluralizm, kultura wiedzy, transkulturowość i prawo = Pluralism, Culture-Knowledge and Law

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 7-28

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Hans Jörg Sandkühler

Uniwersytet w Bremie

University in Brema

PLURALIZM, KULTURA WIEDZY, TRANSKULTUROWOŚĆ I PRAWO

Pluralism, Culture-Knowledge and Law

Słowa kluczowe: kultura, transkulturowość, pluralizm, relatywizm, prawo, prawa człowieka.

Key words: culture, transculturality, pluralism, relativism, law, human rights.

Streszczenie

W artykule autor analizuje związek kultury, prawa i praw człowieka w warunkach pluralizmu kulturowego. Pytaniem przewodnim jest problem, w jakim związku pozostaje pluralizm epistemologiczny z pojęciem racjonalności. Pojęcie pluralizmu zostaje powiązane z pojęciem relatywizmu. Artykuł kończą rozważania nad powiązaniem pluralizmu z koncepcją prawa oraz z podstawowymi prawami człowieka.

Abstract

The paper concerns how to find universal values in the world of many cultures. The basic of such universalism it can be the law and human rights, but the problem is how to establish these rights. First part of the paper concerns on the concept of culture. The second shows some epistemological rules which one can negotiate with culture of universal and individual basic rights. The third part is devoted to the problem how one can talk about the law under condition of pluralism

The world is in many ways
Nelson Goodman

Relatywizm wymaga państwa prawa
Gustav Radbruch

1. Pluralizm. Zbliżenie do problemu

„Gdyby istniała gwarancja prawidłowego poznania na drodze poznania bytu, to wtedy nie można by zrozumieć tego, że istnieje pluralność kultur poznania i wiedzy, które jeśli chodzi o roszczenie do prawdy, ze sobą konkurują. Gdyby

w sferze społecznego bytu człowieka istniała gwarancja istnienia jedyne go typu moralnie słusznego działania, to nie można by zrozumieć, że w obrębie społeczeństwa istnieją różniące się od siebie ujęcia tego, co słuszne i że w odniesieniu do stosunków międzyludzkich w różnych społeczeństwach normy nie przystają do siebie”.¹ Nie istnieje ani jedna, ani druga gwarancja.

W tym zawarty jest problem: Jak w warunkach pluralizmu kultur wiedzy i działania, istnienia faktycznego pluralizmu epistemicznego² i moralnego nastawienia możliwy jest porządek wolności? Spróbuję uzasadnić, że i dlatego kultury wiedzy i prawa³ tworzą jedność. Najpierw zapytam o pojęcie kultury, którego można używać w sposób sensowny; w drugim kroku naszkicuję pewne zasady epistemologii, które z kulturą uniwersalnych i zindywidualizowanych praw podstawowych dają się uzgodnić; trzecia część moich rozważań poświęcona jest problemowi, co znaczy w warunkach pluralizmu mówić o prawie. Stawiam do dyskusji tezę, ponieważ gotowych rozwiązań tego problemu – jeśli dobrze widzę – nie ma.

Jeśli pytamy o związek kultury i prawa oraz o prawa człowieka w warunkach pluralizmu kulturowego, to nie stajemy na porządku dziennym przed abstrakcyjnym, lecz konkretnym problemem. Odsyłam tu do *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt (Ogólna deklaracja w sprawie kulturowej wielości)*, która została uchwalona przez 31. Generalną Konferencję UNESCO 2 listopada 2001 r. w Paryżu i która od tej pory powinna zaliczać się do podstawowych tekstów

¹ Pytanie, co wynika z faktycznego pluralizmu i relatywizmu dla uniwersalistycznie pomyślanej moralności, zainspirowało Arnima Regenboga, kiedy wydał w czasopiśmie „Dialektik”, w której redakcji przez lata całe wspólnie pracowaliśmy, zeszyt po tytule *Teoria uniwersalistycznej moralności i etyki*. Kto jest w stanie – zapytywał na posiedzeniu rady redakcyjnej – „opowiedzieć za więcej niż jednym kierunkiem wiary czy światopoglądem?” I mimo wszystko ciągle na nowo domagamy się uniwersalnie ważnych etycznych kryteriów moralnego działania (A. REGENBOGEN (Hg.), *Universalistische Moral und Ethik in der Lehre*, „Dialektik”, Hamburg 1995, nr 2, s. 12). Interesował go problem, „czy nie można by indywidualizacji interesów, wzorców działania i moralnych przekonań oceniać także jako pozytywnej tendencji w obrębie społecznych zmian w pluralistycznym społeczeństwie i czy utraty jednolitej orientacji w świecie nie można by uznać za stosowną cenę za powiększenie stopnia wolności. Z drugiej strony nie można zamykać oczu na brak solidarności w życiu codziennym społeczeństwa, które raczej rozwija się w sposób »żywiolowy«, wedle »rzeczowych konieczności« i które nie potrzebowało ani nie potrzebuje do swojej legitymizacji przeciwstawiającego się egoizmowi i wzmocnionej teoretycznie koherentnej koncepcji pluralizmu. W ten sposób faktycznie istniejąca sprzeczność między intendowaną uniwersalnością odwołującego się do praw człowieka »etosu świata« i pluralnością nastawień wobec prawa i moralności staje się pierwszoplanowym tematem etyki i teorii państwa, społeczeństwa i prawa” (Ibidem, s. 9f).

² Por. H.J. SANDKÜHLER, *Pluralismus*, [w:] ders. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999.

³ Por. G. MOHR, *Der Begriff der Rechtskultur als Grundbegriff einer pluralistischen Rechtsphilosophie*, [w:] B. Falkenburg–S. Hauser (Hg.), *Modelldenken in den Wissenschaften*, „Dialektik”, Hamburg 1997, nr 1.

nowej etyki⁴. Ta deklaracja „zobowiązuje do urzeczywistniania praw i podstawowych wolności człowieka w pełnym zakresie”; „akcentuje, że kultura powinna być widziana jako całość duchowych, materialnych, intelektualnych i emocjonalnych własności, które charakteryzują jakieś społeczeństwo czy grupę społeczną, i że wychodząc poza sztukę i literaturę obejmuje ona także formy życia, formy współżycia, systemy wartości, tradycje i przekonania”; deklaracja podkreśla, że „respekt dla różnorodności kultur, tolerancja, dialog i współpraca w klimacie wzajemnego zaufania i współpracy należą do najlepszych gwarantów międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, i że zmierza ona do coraz to szerszej solidarności na podstawie uznania kulturowej różnorodności w świadomości jedności ludzkości i w rozwoju międzykulturowej wymiany”. Artykuł 2 („Od kulturowej różnorodności do kulturowego pluralizmu”) brzmi: „W naszych wzrastających wielopostaciowych społeczeństwach ważne jest, by zabezpieczyć harmonijną interakcję i gotowość do współżycia narodów i grup z bardzo różną, pluralną i dynamiczną kulturową tożsamością. Tylko polityka włączenia do współpracy wszystkich obywateli może zapewnić społeczną współpracę, witalność społeczeństwa obywatelskiego i pokój. Zdefiniowany w ten sposób kulturowy pluralizm jest polityczną odpowiedzią na realność kulturowej różnorodności. Nie dając się oddzielić od demokratycznych ram, kulturowy pluralizm prowadzi do kulturowej wymiany i rozwoju kreatywnych możliwości, które wpływają dodatkowo na życie publiczne”. Artykuł 4 („Prawa człowieka jako gwarant kulturowej różnorodności”) akcentuje: „Obrona kulturowej różnorodności jest etycznym imperatywem, który w sposób konieczny związany jest z poszanowaniem ludzkiej godności. Wymaga ona zobowiązania do poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności, szczególnie praw osób należących do mniejszości lub indogennych grup narodowych. Nikomu nie wolno, powołując się na kulturową różnorodność, naruszać praw człowieka i podstawowych wolności, które zapisane są w ogólnie uznanych międzynarodowych umowach, ani ograniczać ich zasięgu”⁵.

Z pewnością *Ogólna deklaracja* zasługuje na poparcie, jednakże zawiera ona niewyeksplikowane założenia. Jedno z otwartych pytań brzmi: o czym i o kim mówimy, kiedy mówimy o „kulturach”?

⁴ Wedle generalnego dyrektora UNESCO Koichiro Matsuura. Cyt. wg UNESCO, *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt*, „Dialektik” 2002, nr 1.

⁵ Ibidem, s. 156f.; patrz także pod www.UNESCO.de.

2. Problematyczne pojęcie „kultura” i koncepcja transkulturowości

Pojęcie kultury jest dzisiaj do tego stopnia zuniwersalizowane i nadużywane w sposób inflacyjny, że w ogóle problematyczne wydaje się jeszcze jego używanie: kultura narodowa, kultura jedzenia, kultura picia itd. Problem zaostcza się w dających się zaobserwować w całym świecie procesach zanikania, fragmentaryzacji i nowego kształtowania się kulturowych tożsamości. Jednocześnie centralną rolę w politycznych konfliktach odgrywają esencjalne ujęcia kultury; polityczni aktorzy działają w imieniu „historycznych misji” i w imię rzekomego prawa do globalizacji kultury; posługują się przy tym środkami ideologicznego wykluczania, ekonomicznego i militarnego niszczenia innych kultur. Łamanie prawa międzynarodowego w Iraku jest tego wymownym przykładem.

De facto jednak ma miejsce zacieranie się granic wcześniej – rzekomo czy faktycznie – stabilnych kultur i amalgatyzacja elementów różnych kultur w niestabilne nowe sposoby życia⁶. Podstawą do tego są m.in. (1) kolonializm i dekolonizacja, (2) wojny, głód, ucieczka i wygnania, (3) wzrastająca imigracja za pracą, ruchliwość rynków i integracja wcześniej regionalnych rynków w handel światowy, (4) nieposiadające granic formy informacji i komunikacji, (5) nowe struktury i formy transnarodowej organizacji ekonomii, polityki i prawa⁷.

Ten proces kończy iluzję, że granice regionalne i kulturowa tożsamość sobie odpowiadają. Różnice w założeniach i celach, w potrzebach i interesach, w płciach, wierze, kwalifikacjach i aktywnościach prowadzą do wytworzenia się nowych linii demarkacyjnych. Koniec iluzji i przymusu homogeniczności i uniformizacji, która dezindywidualizuje, prowadzi do produktywnego kryzysu tożsamości (*des Selbst*) przy jednoczesnym uznaniu inności innego, równości i prawa własnych subkultur. Inscenizowana jednolitość kultury narodowej stała się dzisiaj niewiarygodna w takim samym stopniu, jak wyimaginowana jedność kultury światowej. Narzuca się, że w tym procesie powstająca niepewność i deficyt w orientacji prowadzą także do tego, co dzisiaj przeżywamy jako obłąd identyczności i przednowoczesny fundamentalizm kulturowy⁸.

⁶ Mówię w tym artykule przede wszystkim o charakterystyce i następstwach europejskiej i północnoamerykańskiej kultury.

⁷ Odnoszę się tu do teoretycznego programu opracowywanego na Uniwersytecie w Bremie „Dynamika i kompleksowość kultur”.

⁸ Por. Th. MEYER, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt/M. 2002.

W mniejszym stopniu jest widoczne, że narzekanie na brak orientacji jest symptomem *utraty* epistemicznej kultury europejskiej nowoczesności. Kultura ta powstała wtedy, kiedy absolutna pewność religii i metafizyki została złamana, konkurujące alternatywy pod tytułem „pluralizm” jako postępowanie do wolności zostały uznane i prawo jako zalegalizowany porządek wkroczyło na miejsce przemocy. „Ta kultura jest refleksyjna, ponieważ dokonuje namysłu nad legitymizacją zasadniczych różnic w kontynuacji przekazanych znaczeń porządków społecznych, prywatnych sposobów życia i osobistych przekonań wiary w sytuacji, kiedy nie ma już prostych, jednolitych odpowiedzi na te ważne dla życia pytania”⁹. Innymi słowy: w źródłowej kulturze europejskiej pluralizm nie oznacza żadnego deficytu, lecz stanowi istotną podstawę pewności orientacji.

Pojęcie traskulturowości nie sugeruje, w odróżnieniu od międzykulturowości (*Interkulturalität*) tego, że kultury są homogenicznymi jednościami w stabilnych granicach. Granice nie są już wyznaczone przez naród, etniczność, religię, tradycję i homogeniczne tożsamości podmiotowe (*Ich-Identitäten*), lecz powstają i zmieniają się w rytmie dynamiki kompleksu zmiennych koegzystujących sieci powiązań między ludźmi. Powstałe i zmieniające się w ten sposób kultury są *programami*, w których pragniemy myśleć i solidarnie działać, ponieważ więcej niż jedna osoba jest przekonana o ich wartości dla kształtowania życia.

Jak więc powinniśmy mówić o kulturze? Oto pierwsza teza, za którą się opowiadam:

„Kultura” jest pojęciem relacyjnym; implikuje ono różnicę i pluralność kultur, to znaczy stosunków między różnymi tradycjami, sposobami życia, symbolicznymi formami, nastawieniami, preferencjami wartości i normami. Im mniejsza odległość istnieje w zglobalizowanym świecie, tym większa jest bliskość różnic.

Pojęcie kultury oznacza u Maksa Webera „pojęcie wartości [...]. »Kultura« jest ze stanowiska człowieka wyposażonym w sens i w znaczenie skończonym wycinkiem z nieskończoności dziania się świata”¹⁰. Ale co to znaczy „ze stanowiska człowieka”? Czy w ogóle „istnieją ludzie”? Czy nie mamy tu do czynienia z filozoficznym powszechnikiem, bez empirycznego korelatu? Dołączam tu drugą tezę:

W sposób sensowny można pomyśleć dwa podmioty kultury – zarówno wielkich kulturowych systemów, jak i subkultur – Nie należą do nich intronizowane przez ontologie kulturowe narody i kontynenty („niemiecka kultura”, „azjatycka

⁹ Ibidem, s. 27.

¹⁰ M. WEBER, *Die „Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse*, [w:] ders., *Rationalisierung und entzauberte Welt*, Leipzig 1989, s. 78, 83.

kultura”). (a) *Konkretne empiryczne podmioty raczej są indywidualami niż osobami. Indywidua muszą zostać pomyślane (b) jako osoby w perspektywie ludzkości, która wprawdzie jest abstrakcyjnym, ale koniecznie pomyślanym transcendentalnym podmiotem kultury.*

Kultury rozwijają się i zmieniają w polu napięcia między podmiotem empirycznym a transcendentalnym. Kultury są zakorzenione w przekonaniach, zwyczajach, preferencjach wartości, normach i typach rozstrzygnięć na różnych płaszczyznach, z których cztery powinny zostać wyodrębnione ze względu na konstytutywne znaczenie dla myślenia, zachowania i działania indywidualów.

1. Prawdy wiary, metafizyczne nadania sensu i oczekiwania zbawienia. Do tej płaszczyzny należy integracja indywidualów we wspólnotach przekonań.

2. Kultury wiedzy, które zależą od podstawowych epistemicznych przekonań i z których wynikają modele rzeczywistości. Do tej płaszczyzny należy integracja indywidualów w epistemicznym paradygmacie, np. realizmu czy antyrealizmu.

3. Sposoby życia codziennej kultury (moralność codziennego działania, zwyczaje, rytuały, formy zachowania itp.). Do tej płaszczyzny należy integracja indywidualów w środowisku socjokulturowym.

4. Społeczne i polityczne wartości podstawowe. Do tej płaszczyzny należy integracja indywidualów w społecznych porządkach i systemach norm, przede wszystkim w stosunkach prawnych¹¹.

Pytanie, za którym pójde, brzmi: Jakie są epistemiczne warunki dla tego, żeby transkulturowość – a więc uznanie zarówno różnorodności kultur, jak i koegzystencji pozornie niedających się pogodzić kultur – mogła się powieść zarówno na płaszczyźnie makro (społeczeństw), jak i na płaszczyźnie mikro (indywidualów)?¹².

Chodzi mi przede wszystkim o to, żeby naszkicować w perspektywie epistemologicznej zrozumienie kultury, na podstawie którego jest możliwe transkulturowe zrozumienie i działanie. Wychodzę od następujących założeń: (a) Pluralizm jest faktem we współczesnym świecie i żadna racjonalnie dająca się uzasadnić droga nie prowadzi z powrotem poza niego. (b) Faktyczny pluralizm, który przede wszystkim spostrzegany jest jako wyraz etycznego, społecznego i politycznego nastawienia, zakorzeniony jest w wymiarze wolności, który urzeczywistnia się epistemicznie i daje się zbadać w sposób epistemologiczny. (c) Wolność ta wyraża się w różnorodności kultur wiedzy, jak np. w sztuce, filozofii

¹¹ W punktach 1, 3 i 4 idę za Meyerem, op. cit., s. 117ff.

¹² Por. W. WELSCH, *Transkulturalität*, „Texte zur Wirtschaft” 1997. Wersja internetowa: www.tzw.biz/www/home/article.php?p_id=409.

i nauce, które są w takim samym stopniu uprawnione i z których żadna poprzez hierarchię form racjonalności nie może być dyskryminowana. (d) Kultury wiedzy są nacechowane przez przekonania, które ze sobą konkurują i w tej konkurencji powstaje problem relatywizmu. (e) Pluralizm i relatywizm stawiają filozofię przed zadaniem określenia na nowo jej roszczeń do racjonalności. Kiedy filozofia chce uwzględnić pluralność form myślenia i życia, wtedy musi rozwinąć swoje oddziaływanie jako epistemiczna demokracja i jako krytyka hegemonalnych roszczeń poszczególnych kultur wiedzy.

3. Pluralizm

3.1. Pluralizm jako perspektywizm

Z mojego punktu widzenia problem pluralizmu należy do epistemologii¹³. Jako „pluralizm” rozumiem określony epistemiczny *habitus*, który ma następstwa w moralnym, politycznym i prawnym postępowaniu. W perspektywie tego *habitusu*, jest czymś racjonalniejszym opowiedzieć się za heterogenicznością i różnorodnością tego, co rzeczywiste niż za homogenicznością i jednolitością świata, przyjmowaną przez monizm, w którym założona jest jedna substancja. Do pluralnego *habitusu* należy różnorodność symbolicznych światów i ludzkich sposobów myślenia, obrazów świata i samego siebie, mitów i bogów, języków i sztuk, filozofii i nauk, krótko: kultur. Istnieje wielość uzasadnień „prawdziwych przekonań” i epistemicznych preferencji. Istotnymi cechami pluralizmu są: „1. Pluralizm zamkniętych w sobie, różnorodnych poglądów na świat. 2. Nieprzystawalność takich poglądów na świat w tym sensie, że nie ma żadnych bezzałożeniowych racjonalnych kryteriów, za pomocą których w całości dałyby się one porównywać pod względem ich uzasadnienia i wydajności. Porównania specjalnych aspektów są możliwe, ale określonego zróżnicowania pod względem znaczenia tych aspektów nie można przeprowadzić teoretycznie, lecz jedynie praktycznie. 3. Związki między doświadczeniem, myśleniem, językiem i formą życia. 4. Zależności indywidualnego myślenia i doświadczenia od przekazanych i praktykowanych w społeczeństwie sposobów myślenia i doświadczenia. 5. Zależności poglądów na świat od biologicznych, psychologicznych, historycznych i społecznych danych”¹⁴.

¹³ Por. tutaj wyraźnie H.J. SANDKÜHLER, *Natur und Wissenskulturen. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie*, Stuttgart–Weimar 2002.

¹⁴ F. KUTSCHERA, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin–New York 1982, s. 523.

Pluralizm jest nastawieniem, „że pojęcia i sądy rozumu podlegają historyczno-kulturowej różnorodności i relatywności, która porównywalna jest z praktyką prawa, moralnymi oglądami i ze społecznymi instytucjami”. To nastawienie – wedle S. Toulmina – powstało na początku XX wieku: „Dzisiaj rozpoznajemy, że systemy liczbowe, oznaczenia barw, kosmogonie i technologie różnych społeczeństw u swych podstaw mają zasady, które różnią się od siebie w taki sam sposób, jak moralne przekonania i systemy społeczne”¹⁵.

Epistemiczny pluralizm jest perspektywizmem. Wychodzi on od historycznej relatywności obrazów świata, religii, form sztuki i naukowego poznania. Wszystkie one spełniają funkcję perspektyw, z których spoglądamy na rzeczywistość. Widział to na przykład A.N. Whitehead, który w *Science and Modern World* pisze: „Różnorodne ludzkie zainteresowania, które pobudzają kosmogonie i są także przez nie określane, to nauka, estetyka, etyka i religia. W każdej epoce każdy z tych obszarów tematycznych kryje w sobie światopogląd”¹⁶.

3.2. Pluralizm i racjonalność

Pluralizm tych i innych „światopoglądów” współcześnie stał się do tego stopnia czymś niezbywalnym, jak idea autonomii subiektywności. Po doświadczeniach wyłącznego panowania idei, interesów i suwerenów prowadzi on do odrodzenia tego, co chciałbym nazwać tu epistemicznym politeizmem i policentryzmem. Następstwem tego jest także to, że pluralizm, o którym tu mówię, skonfrontowany zostaje z konfliktem pluralizmów.

1. Pluralizm przyjmowany jest przez każdego w sposób spontaniczny jako jego-pluralizm; często jednak uzasadnione roszczenia osób trzecich nie będą uznawane; indywiduala i kolektywy nie są indyferentne wobec alternatywnych oglądów świata, preferencji wartości i planów życiowych; dlatego każdy pluralizm, który jako zwyczajowe nastawienie (*habitus*) uznawany jest przez indywiduala za racjonalny, ma tendencję do wykluczania innych ujęć.

2. Faktyczny pluralizm postrzegany jest jako relatywizm, czyli utrata ogólnie obowiązującej racjonalności. Diagnoza czasu brzmi: „Krajobraz racjonalności przechodzi sukcesywnie wskutek pluralizacji od rzekomego dobrego porządku do stanu znacznego braku porządku. Pluralizacja pierwszego stopnia – wykraczanie jednego rozumu w wielość różnych typów racjonalności – przysparza licznych problemów, jeśli chodzi o stosunki, jakie między nimi zachodzą”.

¹⁵ S. TOULMIN, *Menschliches Erkennen*, 1. Bd., Frankfurt/M. 1978, s. 65. Por. S. TOULMIN, *Pluralism and Responsibility in Post-Modern Science*, „Science, Technology and Human Values”, 1985, s. 10.

¹⁶ A.N. WHITEHEAD [1925], *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt/M. 1988, s. 7.

dzą. Pluralizacja drugiego stopnia – wewnętrzna pluralizacja prowadząca do pojawienia się różniących się między sobą paradygmatów – czyni świat racjonalności w całości hiperkompleksowym i »nieuporządkowanym«¹⁷. Z tego wynika problem i zadanie do rozwiązania, mianowicie rozumnej regulacji stosunków pluralizmu i racjonalności. „Ani rozumowi nie wolno negować pluralizmu, ani ufać mu bez reszty, ponieważ musi być zdolny do interwencji wewnątrz niego”¹⁸.

Dokładnie tu powstaje problem, ponieważ interwencje te nie mogą być uzasadniane w imię jednej jedynej prawdy i nie powinny być przeprowadzane z użyciem przemocy. To, co właściwie oznacza „interweniować” w warunkach pluralizmu, sformułował już Kant: „Jeśli porównuje się swoje poglądy z tymi, które żywią inni i na podstawie zachodzenia między nimi zgodności wyciąga się wnioski o ich prawdziwości, wtedy mamy do czynienia z logicznym pluralizmem”¹⁹. U Kanta znajdujemy dwa inne przemyślenia, które mają funkcję wskazującą drogę. Nazywa on egocentrykiem tego, który żeby być zdolnym do *sensus communis* „potrzebuje oka sprawiającego, iż widzi on ponadto swój przedmiot z punktu widzenia innych ludzi”²⁰. W końcu w odgraniczeniu wobec logicznego, estetycznego i moralnego egoizmu będzie akcentowany etyczny i polityczny wymiar tego pojęcia: „Egocentryzmowi może zostać przeciwstawiony tylko pluralizm, tj. sposób myślenia, w którym nie traktujemy siebie jako centrum świata, lecz ujmujemy siebie i zachowujemy się jak obywatel świata”²¹.

Ponieważ nie chodzi tu o historię filozofii, dozwolony jest historyczny przeskok, ażeby pokazać, o jaki to modelu świata chodzi i o jakiej to interwencji się tu myśli. Dla W. Jamesa, właściwego twórcy współczesnego epistemologicznego pluralizmu, „kompromis i pośrednictwo [...] pluralistycznej filozofii są czymś nie dającym się od siebie oddzielić”²². Świat pluralistyczny przypomina „bardziej federacyjną republikę niż imperium”²³.

¹⁷ W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M. 1996, s. 47.

¹⁸ *Ibidem*, s. 433.

¹⁹ I. KANT, *Gesammelte Schriften*. Hg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin–Leipzig, Bd. 24, s. 428.

²⁰ *Ibidem*, Bd. 15, s. 395.

²¹ I. KANT, *Akademie Text-Ausgabe*, Berlin 1968, Bd. VII, s. 128 ff.

²² W. JAMES [1909], *Das pluralistische Universum*, Leipzig 1914, s. 205, 202.

²³ W. JAMES, *The Works of W. James*, Cambridge, Mass./London 1975 ff, vol. 4, s. 145. Idea ta wkrótce została wykorzystana w polityce, np. B.P. Blood, *Pluriverse. An Essay in the Philosophy of Pluralism* (1925).

3.3. Epistemiczny pluralizm i problem reprezentacji

Epistemiczny pluralizm zarówno jako fakt, jak i norma jest rezultatem rozwoju europejskiej kultury po Kancie. Nie powstaje on wyłącznie na podstawie filozofii, lecz także religii i sztuki. Koncentruję się na epistemologii, ponieważ w niej proces pluralizacji daje się szczególnie jasno rozpoznać. Problem, który znajduje się w centrum, nosi miano „reprezentacja” (*Repräsentation*).

Aż do XIX wieku (z pewnymi wyjątkami) pojęcie reprezentacji, oznaczające status i funkcję dokonań ludzkiej świadomości i działania – spostrzeżenia, myślenia, doświadczenia i poznania, praktyki sztuki i techniki – zdaje się (z pewnymi wyjątkami) być czymś całkowicie niekwestionowanym. Jednakże w filozofii, nauce i sztuce koncepcja ta od około 1850 r. stała się czymś problematycznym. Proces problematyzowania koncepcji został zinterpretowany jako kryzys reprezentacji i po tym kryzysie związanym z powstaniem i ustaleniem alternatywy do reprezentacji nastąpiła zmiana paradygmatu. O co chodzi w kryzysie reprezentacji?

Problematyczność koncepcji reprezentacji spowodowana jest przez coraz silniej preferowane założenie, że reprezentacja nie może być rozumiana jako strukturalne odbicie rzeczywistości. Idea reprezentacji jako odbicie realności ma u swej podstawy realistyczną metafizykę substancji, metafizyczno-realistyczną epistemologię i korespondencyjną teorię prawdy. Metafizyka ta ewokuje kryzys reprezentacji i prowadzi w naukach (najpierw przede wszystkim w naukach przyrodniczych, jak fizjologia i fizyka) i w sztuce (przede wszystkim w malarstwie neoimpresjonistycznym), jak i w filozofii (przede wszystkim w filozofii zorientowanej na Kanta) do rozwoju alternatywnych paradygmatów. Filozofowie, np. Ernst Cassirer, sformułowali zmianę tego paradygmatu w sposób wyraźny: „Tego, co naprawdę »bezpośrednie«, nie wolno nam szukać w rzeczach na zewnątrz, lecz w nas samych”²⁴.

Pojęcie i teoria reprezentacji zostały albo przeformułowane w odgraniczeniu od koncepcji odbicia, albo zaniechane i zastąpione przez nowe paradygmaty, np. konstytucję czy konstrukcję. Miało to swoje następstwa: roszczenia do prawdy stały się w wielu obszarach o tyle skromniejsze, o ile reprezentacje zostały skonfrontowane z *perspektywizmem*, *pluralizmem* i *relatywizmem*. Przez to zmienia się kultura wiedzy, ale także techniczna i inna kultura działania. Jednocześnie historyczność i kulturowa kontekstualność przesuwiają się do centrum zainteresowania.

²⁴ E. CASSIRER, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Hg. v. B. Recki, Hamburg 1988, s. 26.

3.4. Reprezentacja i przekonanie

Zmianie intelektualnej kultury i mentalności po końcu metafizycznych systemów i przejściu do pluralizmu towarzyszy podwyższona uwaga zwrócona na rolę przekonań w poznaniu i działaniu. Zmiana paradygmatu, w którym indywidualność i subiektywność poznawania zostaje zrehabilitowana, odciska się coraz bardziej na kulturze wiedzy i na różnych *ways of worldmaking*; określa ona spontaniczne oczywistości *common sense*, które w stającym się problematycznym świecie zapewnić muszą oparcie i style myślenia; dostarcza on racji dla nowych przekonań, które uzasadniają koherencję objaśniania świata. Nie jest niczym nowym, że przekonania odgrywają *de facto* dużą rolę; czymś nowym jest tylko to, że ich funkcja i znaczenia stają się tematem refleksji.

Jeśli w tej perspektywie czyta się uważnie filozoficzne i naukowe teksty, to narzuca się nagromadzenie wyrażen na oznaczenie propozycjonalnych „nastawień”. Wymienię tu tylko dwa przykłady, w których właściwie nie można by oczekiwać odniesień do przekonań. A. Einstein pisze w *Was ist Relativitätstheorie*: „narzuca się przekonanie, że obu rodzajom pól (pole grawitacyjne i elektromagnetyczne) musi odpowiadać jednolita struktura przestrzeni”. A logiczny empirysta Moritz Schlick, zainteresowany „jednolitym, prawdziwie zadowalającym światopoglądem”, kieruje się przekonaniem, „że [...] wszelki byt w ogóle jest jednego i tego samego rodzaju, jeśli może być dostępny w poznaniu dzięki ilościowo określonym pojęciom. W tym sensie przyznajemy się do monizmu”. Są to tylko przykłady.

Wiele mówiące w tym kontekście są późne szkice Wittgensteina (*O pewności*), w których mówi on o prawie naturalnym „uznawania za prawdę”, można tam przeczytać: „Różnica między pojęciem »wiedza« a pojęciem »być pewny« nie ma wielkiej wagi, poza przypadkiem, kiedy powinienem powiedzieć »ja wiem«: ja nie mogę się mylić. [...] »ja wiem...« zdaje się opisywać stan, który to, co uświadomione, potwierdza jako fakt. Zapomina się właśnie zawsze wyrażenia »ja wierzę«, ja wiem to”²⁵. Ujmuję razem ten problem i tezę przy pomocy współczesnego sformułowania: „Knowledge entails belief, so that I cannot know that such and such is the case unless I believe that such and such is the case”²⁶.

Problem jest znany. Jeśli obecnie jest on tematyzowany tylko w epistemicznej logice i w analizie językowej, to jest to *status quo ante*. Już w latach trzydziestych dla Gastona Bachelarda, twórcy epistemologii we Francji, twierdzenie

²⁵ L. WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*, hg. v. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, [w:] *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/M. Wittgenstein 1989, s. 120 f.

²⁶ S. LUPER-FOY, *Knowledge and Belief*, [w:] Dancy/Sosa 1993, s. 234.

uznawane było za dobrze uzasadnione, jeśli naukowe myślenie zasadniczo dawało się scharakteryzować przez pluralność „epistemologicznych profili”, które możemy wybierać; od tego, jakie wybierzemy profile, zależą fenomeny, które produkowane są przez naukę. W *La Philosophie du Non* (1940) pokazuje Bachelard na przykładzie pojęcia masy, że w nauce przyrodniczej dysponujemy pluralizmem perspektyw – od naiwno-realistycznej do pozytywistyczno-empirystycznej, racjonalistycznej, z której naukowiec wybiera swój profil. W związku z chemią Lavoisiera Bachelard mówi że „horyzontalny pluralizm [...], który w znaczący sposób różni się od realistycznego pluralizmu, ujmującego substancję jako jedność”, jest następstwem tej możliwości wyboru. Ten pluralizm powstaje „w rzeczywistości z wcielenia warunków prawdy w definicje”; o ile warunek prawdy nie leży w rzeczach samych, „to definicje są raczej funkcjonalne niż realistyczne. Z tego wynika fundamentalna relatywność substancji”²⁷.

4. Pluralizm i relatywizm

Indywiduala żyją, kiedy ich identyfikacja jest możliwa w społecznych kolektywach, w sposób świadomy i refleksyjny we własnych światach z indywidualnymi znaczeniami. Odnoszą się one – lub nie odnoszą – poprzez ideę ludzkości do jednego świata. Jest to wytyczający dalszą drogę pogląd europejskiej współczesności od czasów Kanta. *De facto* pogląd ten określa dzisiaj w znacznym stopniu także *common sense*, który uznaje spontanicznie za coś ważnego fakt pluralizmu i prawo do indywidualnych przekonań. Z pewnością żyjemy w świecie, którego nie stwarzamy dopiero w myśleniu. Ale to, jak żyjemy w tym świecie, rozumiemy dzisiaj inaczej niż w epokach, w których myślenie zdawało się być zobowiązane do kopiowania *ready made world*. Aż do instytucji życia codziennego przebiła się świadomość, że jeden świat został uformowany w świat zwielokrotniony (*Multiplen*). Znaczenia tzw. świata zewnętrznego i rzeczy są uwikłane na podstawie tego kształtowania w zmiany kultur. To, że „realność” jest czymś, co byłoby dane w ten sam sposób – w odróżnieniu od tego, co nazywa się tym, co kulturowe (*kulturell*) – jako realność w sensie naturalnym, zostanie zrozumiane historycznie dopiero później, ale zostanie zrozumiane. Przede wszystkim „język”, „perspektywiczność” i „interpretacja” są znakami ukształtowań, dzięki którym realność otrzymuje sens i znaczenie²⁸, stając się

²⁷ G. BACHELARD, [1940], *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philos. d. neuen wissenschaftlichen Geistes*, Frankfurt/M. Bachelard 1980, s. 85 f.

²⁸ Prof. H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Welten in Zeichen – Sprache, Perspektivität. Interpretation*, Frankfurt-Berlin-Bern 2002.

indywidualnie doświadczanymi i przeżywanymi światami. Wyjaśnienie tego, co znaczy, że mówimy językami, że możemy przyjmować i zmieniać perspektywy, że tworzymy obrazy i dajemy interpretacje, jest jednym z priorytetowych zadań, jeśli chcemy zrozumieć, co to znaczy posiadać kulturę (*Kulturalität*).

Moja trzecia teza sformułowana z pomocą zasady antropologii i epistemologii Ernsta Cassirera – i to w opozycji do każdej teorii-obszaru poznania brzmi:

*W poznaniu i działaniu człowiek nie może pozostawać przy ukształtowaniach, które w pewien sposób jako gotowe podsuwa mu świat naoczności, lecz musi przejść do budowania królestwa symboli w pełnej wolności, w czystej samoaktywności. Projektuje konstruktywnie schematy, wedle których i na które orientuje całość swojego świata*²⁹.

Jeśli zapytać, czym są charakterystyki ludzkiej kultury, to nasuwa się tu odpowiedź: Rozwój symbolicznych form i systemów symboli, za pomocą których ludzie są w stanie reprezentować i refleksyjnie ujmować to, co sami czynią, ze swoją formującą siłą jest czymś charakterystycznym. Jeśli rozumie się obiektywizację wolnej epistemicznej aktywności, to rozumie się samego siebie jako istotę kulturową; to zrozumienie siebie implikuje uznanie inności innego, tj. pluralizmu kultur; jest ono jednocześnie założeniem przejścia mojej odpowiedzialności za moje projekty świata, tj. za moje działanie w społecznej *kosmopolis*.

Dlatego pozytywne nastawienie do epistemicznego pluralizmu idzie w parze u Cassirera z poszukiwaniem jedności³⁰. W swoim poszukiwaniu podąża on drogą wytyczoną przez teoretyczną i praktyczną filozofię. Jedność formowania świata widzi on jako ugruntowaną w procesie ludzkiej kultury: „w końcu mamy do czynienia »z tym samym« człowiekiem, który w rozwoju kultury występuje w tysiącach objawień i tysiącach masek. Tej identyczności nie jesteśmy w stanie zaobserwować, zważyć i zmierzyć, i w równie małym stopniu potrafimy ją wyprowadzić na podstawie indukcji psychologicznej. Nie może się ona inaczej potwierdzić jak przez czyn (*Tat*). Kultura staje się nam dostępna tylko wtedy, kiedy aktywnie w nią wkraczamy”³¹.

²⁹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis [1929], Darmstadt 1994, s. 333. Cassirer podziela z innymi, np. z Williamem Jamesem, zasadę, że „to, co wypowiadamy o rzeczywistości zależy [...] od perspektywy, z której ją rozpatrujemy. Na to, że rzeczywistość istnieje, nie mamy wpływu, ale to, czym ona jest, zależy od wyboru i tego wyboru dokonujemy. Zarówno obszar podlegający spostrzeżeniu, jak i obszar stosunków są nieme: nie mówią nam absolutnie nic o sobie. To my jesteśmy tymi, którzy w ich imieniu mówić musimy”. W. JAMES, *Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Darmstadt 2001, s. 155.

³⁰ O problemie wielości symbolicznych światów i jedności rozumu por. O. SCHWEMMER, *Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit der Vernunft. Zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen. Ein Kommentar in Thesen*, [w:] Rudolph/Sandkühler, 1995.

³¹ E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Fünf Studien [1942], Darmstadt 1989, s. 76.

Ze względów praktycznych w *Die Idee der republikanischen Verfassung* Cassirer zwraca uwagę na ugruntowywującą jedność i uniwersalistyczną rolę praw człowieka: „indywiduum jako takie (*every individual*), ludzkość jako całość (*all mankind*) tworzy właściwy podmiot prawa dla niezbywalnych praw podstawowych. I przez to, jeśli chodzi o te prawa, nie tylko wszystkie stanowe, ale także wszystkie narodowe ograniczenia zostają zakwestionowane i uznane za pozbawione mocy”³².

W tej perspektywie kultura wiedzy i kultura prawa jako systemy symboliczne tworzą jedność. Epistemiczna rewolucja, w której od Kanta powstaje pluralistyczna idea zalegalizowanych wersji świata, nie tylko historycznie poprzedza rewolucję, która istnieje w idei praw człowieka i praw podstawowych³³. Obie są rewolucjami skierowanymi przeciwko podporządkowaniu się temu, co dane.

To, co tworzy rewolucję kultury wiedzy, zawarte jest w tezie czwartej.

Kognitywne procesy i wypowiedzi o realności są w sposób istotny zależne od tego, jakie ujęcie stosunku między poznaniem i rzeczywistością jest każdorazowo preferowane; te ujęcia są ze swojej strony częściami ogólniejszych ram, tj. wizji i obrazów świata. Świat zewnętrzny – same rzeczy i ich własności – nie dają żadnej gwarancji prawidłowości poznania; wszelkie poznanie dokonuje się przy określonych kulturowych epistemicznych warunkach; takimi warunkami na przykład są schematy spostrzeżenia i doświadczenia, schematy opisu i konteksty symbolicznych form, ale także instrumentalne środki poznania i kulturowe formy działania i postępowania; dlatego istnieją prawdy tylko uwarunkowane, kontekstowe i indeksowo-leksykalne (indexikalisch); każda prawda jest zaopatrzona w indeks schematów, na bazie którego jest wypowiedziana. Poznanie nie jest niezależne od intencjonalnych propozycjonalnych nastawień, od przekonań, mniemań i życzeń; obiektywność propozycji związana jest z subiektywnością propozycjonalnych nastawień. Ponieważ poznania mają status konstrukcji i posiadają charakter kontekstowy i perspektywiczny, to są relatywne³⁴; i nie mogą być a priori zabezpieczone przed sceptycznymi zarzutami; ich prawda konkuruje z prawdą innych wyników poznania.

Kultura wiedzy, w której nie ma żadnej realności jako gotowego świata, lecz tylko fenomenalna rzeczywistość jako zadanie epistemicznego i praktycznego

³² E. CASSIRER, *Die Idee der republikanischen Verfassung*. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 gehalten von Ernst Cassirer [1928], [w:] Rudolph/Sandkühler 1995, s. 13 ff.

³³ Por. R. ALEXI, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt/M., 1996; R. ALEXI, *Grundrechte*, [w:] H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999.

³⁴ Ta relatywność faktycznie jest doświadczeniem, które indywidua robią z perspektywą pierwszej osoby; nie wynika z niej uogólniony relatywizm kulturowy, przynajmniej nie wynika z koniecznością. Jeśli chodzi o zasady i uzasadnienia relatywistycznej epistemologii por. H. LAUENER, *Epistemology from a Relativistic Point of View*, [w:] H. Linneweber-Lammerskitten/G. Mohr, Würzburg 2002.

kształtowania, kryje w sobie ryzyko: polega ono na relatywizacji stabilnych przedtem standardów poznania i działania oraz na uniwersalizacji relatywizmu³⁵.

Różnorodność nie przylegających do siebie ujęć i nastawień prowadzi do wrażenia, że wiele jest możliwe w myśleniu i działaniu. Relatywizm jest codziennym doświadczeniem indywidualów w ich epistemicznym i praktycznym odniesieniu do każdorazowego świata, który identyfikują jako ich świat. Słowo „relatywizm” nie ma dobrej reputacji. Znaczy, że „kognitywne czy moralne wartości, sądy, kryteria oceny czy teorie naukowe nie mogą rościć sobie prawa do bezwarunkowej ważności, stale należy je rozumieć relatywnie (tj. w odniesieniu do czegoś). Przy tym trzecim może chodzić o indywiduala, wspólnoty przekonań, o obrazy świata lub kultury, ramy pojęciowe, którymi rozporządzają, ale także o rzeczowe konteksty”³⁶.

To jest dokładnie punkt, w którym z epistemicznego pluralizmu wynikają praktyczne wnioski. Im bardziej czymś oczywistym jest epistemicznie uzasadniony relatywizm, tym więcej płynnych granic ma praktyczna normalność. Jeśli jakieś przekonanie jest usprawiedliwione jako *moje* przekonanie, kiedy świat jest *moim* światem, jeśli prawda jest *moją* prawdą, to wtedy tylko krok do przyjęcia tego, że prawo jest *moim* prawem. Najpóźniej tu z praktycznych względów konieczna będzie interwencja w imieniu racjonalności, o której wcześniej mówiłem. Z pewnością to, co przyjmujemy za obiektywność i racjonalność jest, że posłużę się sformułowaniem H. Putnama, „objectivity and rationality *humanly speaking*”³⁷. Zasada *humanly speaking* jednakże nie jest żadną podstawą do moralnego relatywizmu czy moralnego sceptycyzmu: „Wiara w pluralistyczny ideał nie jest tym samym, co wiara, że każdy ideał ludzkiego rozwoju jest równie dobry jak każdy inny”³⁸.

4.1. Pluralizm, relatywizm i prawo

Jeśli słuszna jest diagnoza, że ludzie w swoich światach nie rozporządzają jedną prawdą o jednym świecie, to także odnosi się to do moralnej wiedzy w kontekstach pluralizmu perspektyw i kultur. Normy zachowania będą – czy tego chcemy, czy też nie – wyprowadzane w sposób pluralistyczny z różnych

³⁵ Jeśli chodzi o pytanie, czy istnieje podstawa do obaw przed relatywizmem, por. J.-C. WOLF, *Die Furcht vor dem Relativismus*, [w:] ders. (Hg.), *Menschenrechte interkulturell*, Freiburg-Schweiz 2000.

³⁶ Tak twierdzi S. FREUDENBERGER, *Relativismus*, [w:] H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg, 1999.

³⁷ H. PUTNAM [1982], *Vernunft. Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1990, s. 77 f., 82.

³⁸ *Ibidem*, s. 200.

wersji świata, w których także różne są ujęcia tego, co dobre, tego, co sprawiedliwe i działania zorientowanego na cele. Przy założeniu, że indywidualna wolność sama może się zniszczyć, jeżeli nie gwarantuje wolności wszystkich, w sposób konieczny pluralizm prowadzi do pytania o odpowiadający mu porządek; chodzi tu przede wszystkim o sprawiedliwość, prawo i państwo.

Dwa momenty są w sposób komplementarny ze sobą powiązane: (a) pluralizm wolności i (b) porządek regulujący te wolności. Można w tym kontekście wyjść przynajmniej od czterech konstatacji: (1) jeśli chodzi o urzeczywistnienie „dobrego życia” istnieją nie przystające do siebie wartości; (2) realizacja określonych wartości może wykluczać życzenia względnie akceptację ze strony innych; (3) nie istnieją żadne dające się zaakceptować przez wszystkich posiadające autorytet standardy rozwiązywania konfliktów; (4) muszą istnieć racjonalne drogi rozwiązywania konfliktów i one istnieją³⁹.

4.2. Prawo relatywizuje relatywizm

Drogą, którą można w szczególny sposób uznawać za racjonalną, jest prawo, ale oczywiście przy założeniu, że jest to dobre prawo, tj. prawo sprawiedliwe. W dobrym prawie relatywizm zostaje zrelatywizowany. Relatywizm epistemiczny, który w zasadzie ograniczony jest tylko przez przyjęcie realności świata zewnętrznego, *de facto* dopuszcza, że moralno-polityczny pluralizm sam siebie relatywizuje. Pokazuje to, że istnieje uniwersalna, wykraczająca poza kultury potrzeba praw podstawowych i praw człowieka, która zazwyczaj zostaje ujęta wewnątrz społeczeństw w sposób uniwersalistyczny. Fundamentalne roszczenia prawne będą wprawdzie interpretowane relatywnie w stosunku do regionalnych kulturowych standardów, ale w swojej uniwersalności tworzą istotny element moralnych przekonań wewnątrz pluralistycznych społeczeństw i pomiędzy nimi. Innymi słowy: stosunki między indywidualami mogą w taki sposób zostać uregulowane, że nastawienia odchodzące od siebie i różnice można pogodzić z roszczeniami wszystkich do wolności i prawa. W końcu zgoda będzie wytworzona dzięki prawnej powinności i odpowiedzialności (*Zurechnung*), tj. przez normy i sankcje.

Pluralizm i relatywizm nie są dlatego żadnymi ułomnościami, które musiałyby zostać usunięte, lecz warunkami, w których ludzki porządek wolności musi i może zostać urzeczywistniony.

W pluralistycznych kulturach myślenia i działania to co absolutne stało się płynne; indywiduala i grupy postrzegają się jako równouprawnione do wolnego

³⁹ J. KEKES, *Pluralism and the Value of Life*, [w:] Frankel/Miller/Paul 1994, s. 44.

rozwoju. Nie istnieje jedna ogólnie obowiązująca i ogólnie uznana etyka jako podstawa moralnego działania w społeczeństwie. Nie ma żadnych „przez byt” powołanych reprezentantów jedynej etycznej czy politycznej prawdy. Nie należy także oczekiwać, że spontanicznie powstanie ogólna kultura prawa, którą można by uzgodnić z indywidualnymi interesami, a więc stan, w którym „określenia konstytucji, prawa i rozstrzygnięcia poszczególnych przypadków, które zostaną uznane za prawidłowe, dadzą się zharmonizować z ogólnymi zasadami i założeniami celu”⁴⁰. Związany z wolnością i pluralizmem relatywizm⁴¹ nie może być absolutny, lecz tylko relatywny: relatywność interesów i ich realizacja w stosunku do prawa. Ponieważ harmonii interesów wszystkich nie można zakładać, prawo wymaga istnienia państwa, oczywiście nie każdego państwa, lecz takiego, które samo podporządkuje się prawu sprawiedliwemu.

Moja piąta teza: *Pluralizm, jak i związany z nim relatywizm muszą być powiązane z porządkiem wolności przez inne środki niż środki etyczne. Najważniejszym środkiem relatywizacji relatywizmu jest prawo, o ile jest ono ustanowione i wprowadzone przez państwo praworządne. Posłużę się tu sformulowaniem Gustava Radbrucha: „relatywizm wymaga państwa prawa”⁴².*

Gdyby istniały ontyczne gwarancje prawidłowych ludzkich zachowań i humanistycznej odpowiedniości międzyludzkiego porządku i gdyby nie było żadnych różnic i zróżnicowań, to wtedy nie potrzebowalibyśmy żadnych norm i sankcji, żeby ustanowić równość praw i wolności. Nie potrzebowalibyśmy także żadnej tolerancji i żadnej solidarności. Prawo, solidarność i tolerancja mają tę samą podstawę – niechcianą nierówność, która powinna zostać przewyżczona, i w sposób wolny zamierzoną nierówność, którą należy ochraniać. W stosunku do niechcianej nierówności prawo ma przymuszającą funkcję, w stosunku do chcianej nierówności ma funkcję umożliwiającą. Dlatego prawo i państwo muszą w interesie równości i sprawiedliwości być zobowiązane do respektowania różnic. Jak można to pomyśleć?

⁴⁰ G. MOHR, op. cit., s. 136.

⁴¹ W sprawie pluralizmu, relatywizmu i prawa por. H.J. SANDKÜHLER, *Natur und Wissenskulturen...*

⁴² G. RADBRUCH, *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*, [w:] ders., *Gesamtausgabe. Rechtsphilosophie III*, hrsg. von Winfried Hassemer 1990, s. 19. Por. także H.J. SANDKÜHLER, „Natur” des Rechts und Relativismus im Recht. Eine Studie zu Gustav Radbruch und Hans Kelsen im Kontext des Neukantianismus, [w:] R. Alexy et al. (Hg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden 2002.

4.3. Pluralizm, formalna koncepcja prawa, prawa podstawowe i prawa człowieka

Moją odpowiedź stanowi teza szósta: *Prawa podstawowe są wyrazem udanego pośrednictwa między empirycznym i transcendentalnym podmiotem jakiejś kultury, jak i integracji indywidualności i uniwersalności. Prawo jest uniwersalne, ponieważ służy wolności wszystkich indywidualności. Ma ono swoją funkcję jako uniwersalizm otwarty – taką samą, jak religie. Otwarte uniwersalizmy pozwalają na wolność inności. Uniwersalizm zamknięty jest dyktatorski i żąda wykluczenia tego, co heterogenne i obce⁴³. Uniwersalizm otwarty jest republikański i wymaga włączenia różnicy. Następnym pluralizmu i uznania różnic jest wymaganie przez współczesną demokrację formalnych, neutralnych wobec interpretacji świata zasad sprawiedliwości, równości i ogólności prawa.*

W warunkach faktycznego pluralizmu ani wewnątrz kultury (rozumianej jako jedność), ani ze względu na stosunki między kulturowymi jednościami nie jest sensowne chcieć wyprowadzać prawa podstawowe z *jednej* zasady etycznej (np. z prawa natury), którą uznaje się za jedynie słuszną i prowadzącą do ogólnego konsensusu. Prawa podstawowe muszą raczej być kształtowane i skuteczne w *warunkach braku zgody*. Założone jako hipotetycznie egzystujące przedpaństwowe i ugruntowujące państwową legitymizację zasady godności ludzkiej, sprawiedliwości i równości oraz wolności pozostają jednak koniecznymi *regulatywnymi ideami*; wprawdzie są one w różny sposób interpretowane w różnych kulturach, ale nie są w ogóle negowane. Tylko pod tym ograniczającym warunkiem może zostać zalegalizowane żądanie: „międzynarodowe prawo odnoszące się do prawa człowieka musi uczynić w sposób legalny państwa odpowiedzialnymi za wprowadzenie ideałów-wartości własnej cywilizacji, ale nie takie, które są dla nich obce”⁴⁴.

Co wynika z tego, co do tej pory zostało powiedziane, dla pytania o własne prawa kultury w stosunku do prawa? Czy można z tego wyprowadzić zasady specyficzne dla kulturowej asymilacji, interpretacji, limitacji i selekcji ludzi oraz praw podstawowych? Podzielam stanowisko dobrze uzasadnione przez Hong-Bin Lima: „strategia alternatywnego uzasadnienia praw człowieka, która chciałaby zabezpieczyć homogeniczną nienaruszalność własnej kultury, pomimo znacznego oddziaływania Zachodu, wydaje się wątpliwa. Podstawa tego znajduje się nie tylko w opcjach globalnego kapitalizmu. Powstaje pytanie, czy dla realizacji

⁴³ POF. I. DÄRMANN, *Fremderfahrung und Repräsentation. Einleitung*, [w:] dies./Ch. Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002.

⁴⁴ S.P. SINHA, *Non-Universality of Law*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 1995, nr 2 (81); por. S. ABOU, *Menschenrechte und Kulturen*, übers. von A. Franke, W. Schmale, Bochum 1984.

praw człowieka potrzebujemy jakiegoś alternatywnego uzasadnienia praw człowieka, które uwzględniałoby kulturową specyficzność tradycji? Zagwarantowanie praw człowieka jest, tak jak zasada demokracji, niezbędnym warunkiem każdego sprawiedliwego państwa, to znaczy, że godna uznania idea alternatywy komunitarystycznej [...] zostaje zniesiona w szerszej, zorientowanej na sprawiedliwość teorii praw człowieka i racjonalnego państwa. [...] możliwe różnice instytucjonalnych implantacji praw człowieka czy dotyczące przekonań, które za nimi się kryją, nie mogą znaleźć uznania jako racje dla kulturowej interpretacji praw człowieka”⁴⁵.

Relatywizm kulturowy i etnopluralizm nie są żadną podstawą do rozwiązania problemu, który wynika z napięcia między uniwersalnością praw człowieka, swoistością kultur i indywidualnością życiowych celów osób. Rozstrzygające dla prawa i nauki prawa pytania polegają dzisiaj na tym, że pomimo braku ogólnie uznanych norm moralnego zachowania (tj. konsensusu co do wartości), mogą zostać sformułowane kryteria, które legitymizują prawa i państwową władzę na podstawie jednej normy podstawowej, której nie można wyeliminować w sposób relatywny w pluralistycznych warunkach i którą w pluralistycznych warunkach nie dysponujemy. Z perspektywy epistemologicznego pluralizmu ani idea prawa – sprawiedliwości – ani prawo pozytywne nie może zostać zrozumiane ontologicznie jako obiektywność dana przez naturę, rozum czy dzieje. Z tego wynika teza siódma.

Norma podstawowa nie może zostać pozyskana z określonego materialnego uzasadnienia – nie byłoby to rozwiązanie mogące liczyć na konsensus, lecz tylko możliwe w ramach formalnej koncepcji prawa. Jeśli pluralizm, relatywizm i prawo do różnicy dominują także w odpowiedziach na pytanie o słuszne prawo, to wtedy można w sposób pragmatyczny zapytać, jakie uzasadnienia prawa i jaka legitymizacja państwa otwiera szansę możliwie najszerszego uznania.

Pierwszym prawem wszystkich praw podstawowych jest prawo do zachowania ludzkiej godności⁴⁶. Wszystkie inne prawa podstawowe z niego wynikają. Z tego pierwszego prawa wynika także, że wszystkie prawa podstawowe – tak

⁴⁵ H.-B. LIM, *Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung im Kontext der koreanischen Kultur*, [w:] R. Fomet-Betancourt, H.J. Sandkühler (Hg.), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Frankfurt a. M.–London 2001, s. 142 f. Jeśli chodzi o kulturową relatywizację praw człowieka por. J. HOFFMANN (Hg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt/M. 1991; J. HOFFMANN (Hg.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Frankfurt/M. 1994; J. HOFFMANN (Hg.), *Die Vernunft in den Kulturen - Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung*, Bd. 3 der Symposien, Frankfurt/M. 1995. W sprawie relatywistycznej krytyki uniwersalizmu praw człowieka por. Reuter 1999.

⁴⁶ Por. K. BAYERTZ, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 1996, nr 4 (81).

jest np. w niemieckiej konstytucji – nie podlegają zmianie na zasadzie rozstrzygnięcia podejmowanego przez większość. Z zasady godności człowieka wynikają zasady państwa socjalnego i państwa prawa. Zasada państwa socjalnego konkretyzuje pierwszy warunek zachowania ludzkiej godności, tj. zabezpieczenia indywidualnego i społecznego życia. Drugim warunkiem zachowania ludzkiej godności jest równość ludzi względem prawa; trzecim jest zachowanie ludzkiej identyczności i integralności, czwartym warunkiem jest ograniczenie użycia państwowej przemocy, a piątym poszanowanie cielesnej integralności człowieka⁴⁷.

Właśnie te minimalne standardy ludzkiej egzystencji mają wymiar uniwersalny i nie wolno ich naruszać przez pluralizm i relatywizm. Jeśli nie ma żadnego ontologicznego i żadnego opartego na prawie naturalnym uzasadnienia, od którego można by oczekiwać ogólnej akceptacji, to pozostaje wtedy rozwiązanie pragmatyczne, minimalnie uniwersalistyczne, które sformułuję w tezie ósmej.

Legitymizacja państwa i sprowadzenie prawa do słusznego prawa nie są możliwe bez położenia głębokich fundamentów pod ugruntowanie praw podstawowych przez prawa człowieka. Jedyna dająca się dzisiaj pomyśleć materialna podstawa „normy podstawowej konstytucji” i zawartych w niej pozytywnych praw podstawowych polega na całości pozytywnych praw człowieka⁴⁸, tak jak zostały one skodyfikowane przede wszystkim w pakiecie praw człowieka w roku 1966, w międzynarodowym pakiecie o gospodarczych, społecznych i kulturalnych prawach oraz w międzynarodowym pakiecie odnoszącym się do praw obywatelskich i politycznych.

5. Transkulturowość i pluralistyczna filozofia

Pozytywizm prawniczy, za którym się tu opowiadam, związany przez ideę sprawiedliwości jako ideę prawa, jest wobec pluralizmu odpowiedzią na pytanie, ile uniwersalizmu jest możliwe i konieczne. Odpowiedź brzmi: na uzgodnionej uniwersalistycznej bazie możliwe i konieczne są szczególne, specyficznie kulturowe implementacje. Odpowiedź ta odpowiada pluralistycznej konstytucji filozofii w czasach dojrzałej współczesności.

Nie istnieje jedna kultura. Kultury, religie, filozofie, etyczne i polityczne modele reprezentują różne wizje tego, jaki powinien być świat. Przez długi, za

⁴⁷ R. BÄUMLIN, *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Reihe Alternativkommentare, Bd. 1, Art. 1-37, 2. Aufl., Neuwied–Darmstadt 1989; AK-GG-Podlech 2. Aufl. Art. 1 Abs. 1 Rz. 12-55.

⁴⁸ To znaczy na podstawie pakietu praw człowieka. Pozytywizacja praw człowieka w formie wewnątrzpaństwowych lub międzypaństwowych praw podstawowych nie znosi charakteru prawnego i obowiązywania praw człowieka dla państw, grup i indywidualów.

długi czas, europejska współczesność – nie zważając na programatykę oświecenia i obywatelskiej rewolucji – uprawiała wykluczenie *innych* pod względem kulturowym, ekonomicznym i społecznym. Akurat tam uprawiane, gdzie mówiła o człowieku, historii, racjonalności, filozofii i wartościach. Epistemiczny pluralizm wskazał drogę do nowego poglądu. Na istotne pytania kultury różniące się od siebie i często popadające ze sobą w konflikt udzielają różnych odpowiedzi. Zarówno różnica, jak i konflikt muszą bronić swojej legitymizacji tylko wtedy, kiedy w imieniu jednej kultury partykularne roszczenia będą stawiane wyżej niż inne.

Nie przychodzimy znikąd i nie zmierzamy donikąd. Filozofia zdaje z tego sprawę, kiedy przedstawia fenomen rzeczywistości w jego historycznym pochodzeniu, współczesności i możliwej przyszłości. Filozofia – mówi się często – jest nauką o tym, co ogólne. Ludzie są najczęściej zainteresowani tym, co pojedyncze i szczegółowe. Dlatego idea tego, co ogólne i totalne prowadzi donikąd, kiedy „całość” wymazuje to, co pojedyncze.

Czymś innym jest zachowanie różnorodności form życia i sposobów myślenia w abstrakcjach filozofii w taki sposób, żeby to, co konkretnie ogólne, poznać i czynić w ogóle rozpoznawalnym. To konkretnie ogólne jest tym, co wiąże ze sobą kultury. To, co je wiąże, nie jest niczym ustalonym, lecz musi zostać wynegocjowane. Prawa człowieka są przykładem na to, co jest negocjowane. Nie powstałyby one bez pomyślenia i kształtowania epistemicznego pluralizmu, opozycyjnych kultur wiedzy, różnych wersji świata.

Na końcu chciałbym zapytać: Co to wszystko oznacza dla filozofii, która chce interweniować? Kto dzisiaj studiuje filozofię lub jej naucza, powinien wiedzieć, że Europa jest małą prowincją w świecie dynamicznych i złożonych kultur. Świat filozofii jest transkulturowy; nie ma w nim jakiegś jednej prawdziwej filozofii. Filozoficzne myślenie jest dzisiaj uformowane przez ów pluralizm stylów myślenia, nastawień, wartości i sposobów zachowania, który charakteryzuje współczesne społeczeństwa. W tych warunkach filozofia musi wnieść swój wkład, żeby poszczególne interesy mogły zostać urzeczywistnione w wolności i żeby ci, którzy je urzeczywistniają, przejmowali za nie nie tylko ograniczoną odpowiedzialność.

Filozofowie nie wyrzekną się roszczenia do interwencji poprzez własne przedstawienia, uzasadnienia i argumenty. Jednak w warunkach faktycznego pluralizmu i w perspektywie racjonalnie korygowanego pluralizmu należy filozofię ostrzec przed jednym ryzykiem. Ryzyko to polega na tym, żeby w celu uproszczenia, przejrzystości, uporządkowania życia nie ulegać złudzeniu, że istnieje tylko jedna prawda (a nie różne prawdy, które należy ze sobą porównywać).

W myśleniu stale mamy do czynienia z eksperymentowaniem; prawdy są tymczasowe; nie należy się na to skarżyć. Filozofia to nie szyfr gotowej wiedzy odnoszący się do gotowego świata, lecz droga do lepszego argumentowania, do dobrego uzasadniania, jasnego myślenia – krótko – do racjonalności. W ten sposób rozumiana jest ona środkiem wzmacniającym zdolność sądzenia i autonomię. To właśnie było motywem wypowiedzi Otto Neuratha: „Nikt nie może użyć empiryzmu logicznego do uzasadnienia totalitarnego argumentu. [...] Pluralizm jest kręgosłupem mojego myślenia. Metafizyczne pozycje często prowadzą do totalitaryzmu”⁴⁹.

„Realność”, o której mówią metafizycy, nie wyznacza filozofii żadnej określonej drogi. Filozofie – w liczbie mnogiej – uczestniczą w symbolicznym formowaniu rzeczywistości fenomenalnej. Tak jak we wszystkich kulturach wiedzy, rzeczywistość, o której jest mowa w filozofiach, zawsze jest jakąś określoną rzeczywistością opatrzoną indeksem. Indeksy biorą się z tradycji, z selektywnie przypomnianej historii, z nadziei, z idei przyszłości, z wybranych epistemologicznych profili, z preferowanych horyzontów interpretacyjnych. Realność nie jest żadnym „właściwym źródłem”, żadnym oryginałem, którego kopię należałoby wytworzyć w językach religii, sztuki, nauk i filozofii. Wedle Protagorasa, wczesnego protagonisty oświecenia, „mówi mówiący, a nie kolor lub rzecz”.

Tłum. *Maciej Potępa*

⁴⁹ Cyt. wedle H.M. KALLEN, 1946, *Postscript – Otto Neurath 1882–1946*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1946. 6, s. 533.