Prawda przez maskulinistyczny pakt: krytyka filozofii

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi wnikliwą analizę współczesnej humanistyki, w której filozofia, mimo deklarowanej neutralności, okazuje się polem dominacji konkretnego typu podmiotu. Autorka, opierając się na badaniach Sabiny Lovibond, dekonstruuje tzw. maskulinistyczny pakt, który przez wieki kształtował zachodnią tradycję intelektualną. W artykule szczegółowo omówiono koncepcję niesprawiedliwości epistemicznej Mirandy Fricker, wskazując na bariery, z jakimi mierzą się kobiety w nauce. Tekst porusza również zagadnienia etyki uwagi oraz dekreacji w kontekście myśli Iris Murdoch, rzucając światło na ukryte mechanizmy władzy w instytucjach naukowych. To lektura obowiązkowa dla osób zainteresowanych filozofią płci, strukturami prestiżu oraz wyzwaniami stojącymi przed współczesnym poznaniem, które dąży do przełamania cichej konstytucji świata teorii.

This text is a penetrating analysis of contemporary humanities, in which philosophy, despite its declared neutrality, proves to be a field of domination by a specific type of subject. Drawing on Sabina Lovibond's research, the author deconstructs the so-called masculinist pact that has shaped the Western intellectual tradition for centuries. The article provides a detailed discussion of Miranda Fricker's concept of epistemic injustice, highlighting the barriers women face in science. The text also addresses the ethics of attention and decreation in the context of Iris Murdoch's thought, shedding light on the hidden mechanisms of power within scientific institutions. This is essential reading for those interested in the philosophy of gender, structures of prestige, and the challenges facing contemporary cognition as it strives to challenge the tacit constitution of the world of theory.

Artykuł stanowi krytyczną analizę zachodniej formacji intelektualnej, w której filozofia – tradycyjnie uznawana za neutralne narzędzie rozumu – okazuje się systemem utrwalającym męski monopol na uniwersalność. Autorka, opierając się na diagnozach

Sabiny Lovibond oraz teorii niesprawiedliwości epistemicznej Mirandy Fricker, obnaża „cichą konstytucję" świata teorii, gdzie mężczyzna zyskuje status przezroczystego nosiciela prawdy, podczas gdy kobieta wkracza w sferę abstrakcji jako byt semantycznie obciążony. Tekst dekonstruuje filozofię Iris Murdoch, wskazując na niebezpieczny paradoks jej etyki: postulat „dekreacji" ego i pokory, choć szlachetny, w warunkach społecznej nierówności staje się narzędziem reprodukcji podległości. Główną tezą artykułu jest postulat „deerotyzacji mistrza-filozofa" – konieczność demontażu charyzmatycznego kultu autorytetu, który blokuje dostęp do poznawczej podmiotowości. Autor dowodzi, że bez radykalnego przejścia od wertykalnej ekonomii hołdu do horyzontalnej republiki uzasadnienia, filozofia pozostanie elegancką technologią dominacji. Prawda nie może być dłużej dobrem luksusowym, dystrybuowanym przez męskich pośredników; musi stać się wspólną własnością, wymagającą przebudowy samych instytucji uznania, by wreszcie wyzwolić się z dusznego, patriarchalne kapłaństwa.

SŁOWA KLUCZOWE

maskulinistyczny pakt | niesprawiedliwość epistemiczna | wyobraźnia społeczna | Iris Murdoch | Sabina Lovibond | kapitał symboliczny | Miranda Fricker | metafizyka prestiżu | kobieta filozofująca | niesprawiedliwość świadectwa | niesprawiedliwość hermeneutyczna | dekreacja | etyka uwagi | suwerenny podmiot poznawczy | cicha konstytucja świata teorii

Męskość: uniwersalny wzorzec podmiotu poznawczego

Jeżeli istnieje dziś w humanistyce pole, gdzie mit neutralności kompromituje się najbardziej widowiskowo, to nie jest nim wcale ekonomia czy prawo. To sama filozofia ponosi tu największą porażkę. Przez wieki przedstawiała się wszak jako bezstronny sąd rozumu nad światem, ukrywając swój faktyczny monopol. Zbyt często była bowiem po prostu sądem konkretnego typu człowieka nad całą resztą ludzkości. Lektura Sabiny Lovibond nie stanowi więc jedynie rekonstrukcji przypadku Iris Murdoch. Jest to raczej bezlitosny akt diagnostyczny, wymierzony w sam rdzeń zachodniej formacji intelektualnej.

Lovibond bada bowiem nie tyle pojedynczą autorkę, ile głęboką matrycę wyobrażeniową naszej kultury. To w niej myślenie abstrakcyjne i przywilej reprezentowania „człowieka w ogóle" zdeponowano od dawna po stronie męskości. Jej książka funkcjonuje zarazem jako analiza stanowiska Murdoch wobec feminizmu, jak i znacznie szersze śledztwo. Dotyczy ono tego, jak zachodnia tradycja wyobraża sobie aktywność intelektualną. Problem nie sprowadza się zatem do prostego katalogu uprzedzeń. Stawką jest tu cicha konstytucja świata teorii, decydująca o dystrybucji poznawczego kapitału.

Kto ma prawo być z miejsca rozpoznany jako suwerenny podmiot poznawczy? Kto uchodzi za naturalne źródło pojęć, a kto musi spłacać lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania, by jego słowo zyskało wiarygodność? Lovibond nie ślizga się po powierzchni dyskursu, lecz obnaża jego ukrytą infrastrukturę. Pokazuje dobitnie, że filozofia nigdy nie była wyłącznie zbiorem logicznych twierdzeń. Stanowi ona potężny system ikon, gestów i przedrefleksyjnych nawyków uznania, które nieustannie regulują dostęp do prawdy.

Wyobraźnia społeczna: fundament hierarchii wiedzy

Pojęcie wyobraźni społecznej, którym operuje Lovibond, wyrasta z myśli Corneliusa Castoriadisa. Nie mamy tu do czynienia z prywatną fantazją ani z dekoracyjnym dodatkiem do twardych instytucji. Wyobraźnia społeczna, czyli dynamiczny zespół znaczeń i wzorów percepcji, pozwala społeczeństwu rozpoznać siebie i nadać sens własnym hierarchiom. W ujęciach encyklopedycznych fenomen ten to zbiór matryc, przez które wspólnoty przypisują wartość temu, co uznają za uprawnione. Castoriadis ujmował wszak społeczeństwo nie jako dany mechanizm, lecz jako twórczo ustanawiany świat.

Jeśli tę intuicję przeniesiemy na pole filozofii, otrzymamy wniosek dla wielu niezwykle nieprzyjemny. Autorytet intelektualny nie jest bowiem wyłącznie rezultatem argumentu, lecz w równej mierze efektem uprzedniego uznania. Ktoś musi zostać zawczasu zobaczony jako nośnik teorii, otrzymując swoisty kredyt zaufania na rynku idei. Bez tego kapitału symbolicznego myśl napotyka na mur obojętności, płacąc wysoką cenę ciągłego samouzasadniania. I w tym właśnie miejscu pojawia się kluczowa, bezlitosna w swojej diagnozie teza Lovibond.

W zachodniej wyobraźni społecznej to mężczyzna zajmuje miejsce przezroczystego medium, które mówi w imieniu uniwersalności. Kobieta nie wchodzi na intelektualną scenę jako czysty umysł, lecz jako ciało oznaczone i byt semantycznie obciążony. Mężczyzna może być po prostu filozofem, dysponującym monopolem na abstrakcję, podczas gdy kobieta bywa co najwyżej kobietą filozofującą. Ta asymetria nie jest bynajmniej błahostką językową czy drobnym błędem w systemie

pojęciowym. To prawdziwa metafizyka prestiżu, która brutalnie weryfikuje dostęp do uniwersalnych prawideł.

Jest to, mówiąc wprost, cicha konstytucja świata teorii, określająca niewidzialne prawo dostępu do sfery abstrakcji. Co znamienne, w tekstach Fundacji Dobre Państwo odnaleźć można zbieżną intuicję, choć osadzoną w innym polu problemowym. Feminizm zostaje tam wskazany jako nurt odsłaniający fakt, że rzekomo neutralne konstrukcje prawne były szyte na męską miarę. Wyobraźnia społeczna jawi się tam jako warunek możliwości przekształcenia struktur dominacji. Niemniej nie znalazłem na stronie Fundacji opracowania poświęconego Lovibond, toteż to podobieństwo trzeba badać dalej.

Niesprawiedliwość epistemiczna: wykluczenie świadectwa

Na tym skomplikowanym tle teoria niesprawiedliwości epistemicznej, którą sformułowała Miranda Fricker, okazuje się nie tyle opcjonalnym dodatkiem, ile bezlitosnym aparatem rentgenowskim. Pozwala ona bowiem dostrzec głębokie szkody, jakie wyrządza nam uświęcony tradycją porządek uznania. Fricker definiuje ową niesprawiedliwość jako specyficzny rodzaj krzywdy, w którym jednostka doznaje uszczerbku w samej istocie bycia podmiotem poznającym. Zostaje ona brutalnie odarta ze statusu kogoś, kto jest zdolny wiedzieć, interpretować i wnosić pełnoprawny wkład do wspólnego zasobu sensu. To uderzenie w same fundamenty ludzkiej godności intelektualnej.

W swojej klasycznej postaci koncepcja ta rozróżnia niesprawiedliwość świadectwa oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną, przy czym obie formy są nierozerwalnie splecione z relacjami władzy. Pierwsza polega na tym, że wskutek systemowych uprzedzeń odbiorca przypisuje mówcy drastycznie zaniżoną wiarygodność. Druga występuje wtedy, gdy marginalizowana grupa społeczna nie dysponuje odpowiednimi zasobami pojęciowymi, aby adekwatnie opisać własne, bolesne doświadczenie. Sama autorka dobitnie podkreśla, że źródłem tych patologii są struktury nierównej mocy społecznej. Ich ostateczne przezwyciężenie wymaga zatem nie tylko szlachetnych cnót indywidualnych, lecz przede wszystkim radykalnej zmiany zbiorowej i politycznej.

To właśnie ten polityczny postulat jest dla naszej sprawy absolutnie kluczowy, ponieważ tutaj teoria Fricker spotyka się z diagnozami Sabiny Lovibond, rzucając zarazem wysoce krytyczne światło na Iris Murdoch. Kiedy kobieta wkracza w uświęconą przestrzeń teorii, nie tylko bywa słuchana z nieuzasadnionym, z góry założonym brakiem zaufania. Ona wchodzi na terytorium, gdzie cicha konstytucja świata teorii została już dawno napisana w taki sposób, by w ogóle się z nią nie

kojarzyć. Ów dotkliwy deficyt wiarygodności nie dotyczy więc wyłącznie pojedynczego sądu czy prostej relacji faktualnej. Uderza on w samo prawo do śmiałej spekulacji, prawo do konceptualizacji i tworzenia wielkich idei.

Lovibond bezlitośnie rozszerza zatem frickerowską diagnozę, dowodząc, że kobiety nie są tylko gorzej słyszane, lecz także znacznie gorzej wyobrażane jako autorytatywne źródła teorii. To właśnie dlatego figura kobiety filozofującej tak często przybiera upokarzający status intruza, intelektualnej parweniuszki czy nieproszonego gościa w męskiej świątyni abstrakcji. Rynek wiarygodności, jeśli wolno nam użyć tej brutalnej ekonomicznej metafory, jest tutaj od samego początku całkowicie zmonopolizowany. Mężczyźni otrzymują potężny epistemiczny kredyt obrotowy jeszcze przed wypowiedzeniem pierwszego zdania. Kobiety natomiast muszą nieustannie finansować własną obecność, płacąc za nią lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania.

Uwaga według Murdoch: etyczne granice poznania

Wchodzimy właśnie w sam środek filozofii Iris Murdoch. Jej projekt był precyzyjnie wymierzony przeciwko nowoczesnemu mitowi suwerennej woli. Ten mit dominował zarówno w egzystencjalizmie, jak i w liberalnej moralistyce. Murdoch nie ufała obrazowi człowieka jako istoty samostanowiącej, która w heroicznej chwili decyzji tworzy własną normę. Sądziła, że moralność zaczyna się wcześniej, sięga głębiej i operuje o wiele ciszej.

Zaczyna się od tego, jak w ogóle postrzegamy otaczający nas świat. Zależy to od naszej zdolności do odsunięcia własnych fantazji, urazów, projekcji i samoubóstwienia. Dlatego centralnym terminem jej etyki staje się uwaga, czyli sprawiedliwe i kochające spojrzenie ku jednostkowej rzeczywistości. Współczesne opracowania podkreślają, że ta idea silnie wpłynęła na rozwój etyki troski. Rezonowała szczególnie mocno w jej wczesnych, feministycznych odsłonach.

Jednocześnie analitycy zaznaczają pewien mankament jej dziedzictwa. Murdoch pozostała myślicielką skupioną na relacjach osobistych i wewnętrznym formowaniu podmiotu. Nie rozwinęła kierunku instytucjonalnego, który późniejsza etyka troski wzięła pod uwagę. To rozpoznanie jest absolutnie kluczowe. Murdoch ma rację, pokazując, że nie widzimy świata obiektywnie, lecz przez pryzmat naszej narcystycznej fabryki jaźni.

Jej słynna formuła o „grubym, nieustępliwym ego” nie jest tylko retoryczną ozdobą. To szczera diagnoza antropologiczna, w której człowiek kolonizuje rzeczywistość własnym interesem, lękiem i roszczeniem. Płaci za to nierzadko lichwiarsko wysokie odsetki samouzasadniania. Ale Murdoch

ma też ograniczenie, którego nie da się przemilczeć. Jej etyka widzenia słabiej dostrzega to, że warunki naszego spojrzenia są społecznie stratyfikowane.

Nie każdy błądzi w dokładnie ten sam sposób. Nie każdy posiada monopol na definicję tego, co uchodzi za realne. Nie każdy wchodzi na moralną scenę z identycznym bagażem symbolicznego uprzywilejowania. Dlatego to, co u Murdoch pozostaje dramatem jednostkowego ego, u Lovibond staje się dramatem instytucjonalnie dystrybuowanej wiarygodności. W ten sposób cicha konstytucja świata teorii zderza się z twardą praktyką.

Dekreacja: ryzyko wymazania podmiotowości

Najgłębsza polemika z filozofią Iris Murdoch nie dotyczy tego, czy uwaga stanowi autonomiczną wartość. Spór toczy się o to, komu i w jakim układzie społecznym można jeszcze zalecać odjałowienie. Postulat dekreacji, przejęty od Simone Weil, stanowi najbardziej radykalny element tej tradycji. Weil była wszak myślicielką balansującą między aktywizmem politycznym, pracą fabryczną, mistyką i rygorem filozoficznym. W jej dziele prawda i sprawiedliwość pozostają nierozerwalnie splecione. Z tej matrycy Murdoch czerpie przekonanie, że musimy osłabić roszczenia ego, aby w ogóle zetknąć się z dobrem.

Dekreacja, czyli duchowa praca polegająca na demontażu samocentrycznego aparatu percepcji, nie oznacza banalnej skromności. W słowniku Murdoch odpowiada temu unselfing, który można nazwać ograniczeniem uzurpacji podmiotu wobec rzeczywistości. Podmiot przestaje traktować świat jako swój majątek interpretacyjny i zrzeka się monopolu na sens. Uczy się posłuszeństwa wobec tego, co nie zostało przez niego wyprodukowane, odrzucając lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania. Filozoficznie brzmi to wzniośle, zwłaszcza w epoce narcystycznego kapitalizmu afektów. Żyjemy bowiem w czasach, w których każda opinia chce uchodzić za tożsamość.

Lecz właśnie tutaj Sabina Lovibond wprowadza korektę o sejsmicznej sile rażenia. Badaczka pyta, komu dokładnie proponuje się ten bolesny zabieg? Kto ma redukować siebie do zera, ćwiczyć cnotę ustępowania i wyrzekać się własnego centrum? Kto ma podejrzewać własne pragnienie sprawczości o pychę? Odpowiedź historyczna nie jest neutralna, toteż wymaga bezlitosnej szczerości. Kobiety Zachodu przez stulecia były socjalizowane do tego, aby ich ja pozostawało wtórne, relacyjne, służebne i gotowe do rezygnacji z pierwszeństwa.

Na takim tle metafizyka dekreacji może łatwo stać się szlachetną nazwą dla starego obyczaju podporządkowania. Stanowi ona wówczas estetyczne alibi dla instytucjonalnej ślepoty, ignorującej nierówności w dostępie do podmiotowości. Innymi słowy, to, co dla zwycięskiego ego może być

lekarstwem, działa inaczej w odmiennych warunkach. Dla ego, które wcześniej dyscyplinowano do milczenia, ten sam specyfik bywa po prostu kolejną dawką trucizny.

Maskulinistyczny pakt: monopolizacja obiegu wiedzy

Sabina Lovibond proponuje odczytywać etykę racjonalistyczną poprzez dwa fundamentalne wymiary, które musimy od siebie rygorystycznie odróżniać, aby nie zgubić politycznego sensu sprawy. Pierwszym z nich jest dyscyplina, rozumiana jako surowa zdolność do uznawania zewnętrznego autorytetu i pokornego poddawania własnego spojrzenia korekcie. Drugim biegunem pozostaje autonomia, czyli intelektualna gotowość do krytycznej rewizji zastanych norm i wkraczania w przestrzeń rozumu jako pełnoprawny współtwórca ładu. Klasyczny racjonalizm dramatycznie potrzebuje obu tych wymiarów, gdyż bez dyscypliny popada w arbitralność, a bez autonomii degeneruje się w pedagogikę posłuszeństwa. Lovibond precyzyjnie oskarża Iris Murdoch o niebezpieczne zaburzenie tych proporcji, ponieważ brytyjska filozofka wyraźnie faworyzuje dyscyplinę, widząc w nowoczesnej autonomii arogancki triumf woli nad rzeczywistością.

Problem polega jednak na tym, że moralny kapitał dyscypliny przynosi skrajnie różne zyski w zależności od tego, kto nim obraca. Dla podmiotów historycznie uprzywilejowanych bywa ona zbawienną terapią przeciwko arogancji, zmuszając do spłacenia długu zaciągniętego u rzeczywistości. Natomiast dla grup marginalizowanych ta sama dyscyplina staje się toksyczną instrukcją samoograniczenia, wymuszając płacenie lichwiarsko drogich odsetek samouzasadniania za samą próbę zaistnienia w sferze publicznej. Dlatego współczesne interpretacje, od haseł w Stanford Encyclopedia of Philosophy po krytyczne teksty Christophera Mole'a, gwałtownie skręcają w kierunku analizy systemowych nierówności. Argumentują one wprost, że murdochowski model uwagi, pomyślany dla kameralnych kontekstów indywidualnych, okazuje się dramatycznie niewystarczający do opisu brutalnych realiów społecznych konfliktów.

To bardzo wiele mówi o tym, jak wygląda ukryta dynamika świata teorii w obliczu współczesnego paradygmatu naukowego. Filozofia Murdoch nie zostaje odrzucona, lecz poddana radykalnej, politycznej translacji, w której jej subtelne kategorie przenosi się na makropoziom zinstytucjonalizowanych form opresji. Uwaga nie jest już kierowana wyłącznie wobec jednostkowego Innego, ale uderza w sam system, który niczym bezduszny monopolista arbitralnie rozdziela społeczną widzialność i kredyt zaufania. W tym kontekście słynny murdochowski scenariusz z udziałem matki i synowej, znany jako przypadek M i D, staje się czymś znacznie więcej niż drobnym ćwiczeniem z etyki. W zamyśle autorki miał on dowodzić, że najważniejsza praca

moralna dokonuje się w absolutnej ciszy, gdy teściowa poprzez żmudną pracę uwagi zdejmuje z oczu filtr klasowego uprzedzenia.

To bez wątpienia piękna scena, ale właśnie ze względu na swoją estetyczną siłę staje się ona filozoficznie i politycznie niebezpieczna. Jej uwodzicielski urok może bowiem niepostrzeżenie uszlachetniać całkowitą bierność wobec niesprawiedliwych struktur społecznych. Lovibond czyta ten epizod jako emblemat antypolitycznej tendencji Murdoch, która zamiast pytać o twarde realia klasy i władzy, ucieka w bezpieczną introspekcję patrzącej świadomości. Praca nad własnym charakterem to z pewnością nie jest nic małego, jednak w warunkach głębokiej nierówności strukturalnej taka prywatna gimnastyka moralna okazuje się niewystarczająca. Współczesna teoria niesprawiedliwości epistemicznej, rozwijana przez Mirandę Fricker, dobitnie przypomina, że systemowych krzywd nie da się usunąć wyłącznie poprzez indywidualną cnotę szlachetnego odbiorcy.

Niezbędna jest do tego radykalna przebudowa zbiorowych zasobów interpretacyjnych oraz samych instytucji społecznego uznania. W ten sposób pozioma sieć wzajemnego szacunku musi ostatecznie zastąpić dawną, pionową hierarchię moralnych autorytetów. W skrócie, którego Murdoch raczej by nie zaakceptowała, można podsumować ten problem niezwykle brutalnie. Nie wystarczy jedynie nauczyć się lepiej i sprawiedliwiej widzieć swoją synową w zaciszu domowego salonu. Trzeba jeszcze bezwzględnie zdemontować cały porządek, który rozdaje role według asymetrycznego skryptu, bo bez tego wewnętrzna cnota stanowi jedynie estetyczne alibi dla instytucjonalnej ślepoty.

Kobiecy masochizm: afektywna inwestycja w podległość

Dochodzimy w ten sposób do jednej z najmocniejszych, a zarazem najbardziej drażliwych kategorii w całym materiale. Mowa o kobiecym masochizmie, rozumianym tu nie psychologicznie, lecz jako społecznie produkowana inwestycja afektywna w cudzy autorytet. W interpretacji Lovibond, wspieranej inspiracjami od Sandry Bartky czy Virginii Woolf, kobieta nie jest wyłącznie zewnętrznie deprecjonowana. Bywa bowiem systematycznie uczona współudziału w mechanizmie, który ją samą epistemicznie decentruje. Ma podziwiać, afirmować, wzmacniać i służyć jako wygodne lustro. Woolfowska metafora kobiety jako zwierciadła powiększającego mężczyznę nie jest w tym kontekście jedynie publicystyczną złośliwością. Stanowi ona precyzyjny skrót opisu pracy emocjonalnej, bez której męski podmiot uniwersalny nie utrzymałby własnej monumentalności.

To zjawisko Lovibond nazywa maskulinistycznym paktem, który stanowi fundament naszej kultury intelektualnej. Kobieta rezygnuje z części własnej suwerenności poznawczej, aby współtworzyć scenę, na której mężczyzna występuje jako pełnoprawny nosiciel logosu. Nie jest to wszak tylko niewinna scena obyczajowa, odgrywana w kuluarach akademii. Jest to bezwzględny mechanizm redystrybucji epistemicznego kapitału. W surowym języku ekonomii politycznej należałoby wprost powiedzieć, że kobiety wykonują tu potężną, nieopłaconą pracę reprodukcji cudzego autorytetu. W języku prawa symbolicznego dokonuje się w tym miejscu trwałe przeniesienie tytułu własności do uniwersalności. A w języku antropologicznym widać tu prastary rytuał hołdu, w którym centrum nieustannie potwierdza własną centralność dzięki gestom marginalizowanych.

Owa „prawda przez maskulinistyczny pakt" oznacza więc nie tyle prostą zmowę mężczyzn przeciwko kobietom, ile całą złożoną ekonomię uznania. W tej specyficznej gospodarce również kobiece afekty zostają skutecznie skolonizowane przez wszechobecny kult męskiego mistrza. To jest być może najbardziej niewygodna część tej diagnozy, ponieważ nie pozwala nam zatrzymać się na czarno-białym schemacie ofiary i oprawcy. Pokazuje ona raczej, jak głęboko w ludzkiej psychice pracuje sama forma dominacji, stając się naszą drugą naturą. Dlatego tak doniosła staje się dzisiaj kwestia radykalnej deerotyzacji mistrza-filozofa. Lovibond nie proponuje banalnej eliminacji autorytetu, jakby świat myśli miał zostać nagle oczyszczony z naturalnych różnic kompetencji. Domaga się ona bezwzględnego rozbicia tej erotyczno-afektywnej aury, która od wieków otacza figurę wielkiego myśliciela.

Chodzi w tym postulacie o to, by mistrz przestał być wreszcie obiektem ślepej fascynacji, identyfikacji zastępczej i głębokiej duchowej zależności. Powinien on zacząć być po prostu rzetelnym partnerem w rygorystycznym, przejrzystym obiegu racji. Jest to postulat o ogromnym znaczeniu nie tylko dla feminizmu, lecz także dla elementarnej higieny naszego życia intelektualnego. Tam bowiem, gdzie pojawia się niekontrolowany kult mistrza, wcześniej czy później pojawia się także jego nieodłączny cień, czyli zwykły szarlatan. Iris Murdoch doskonale widziała to śmiertelne zagrożenie fałszywymi prorokami, którzy pasożytniczo karmią ludzką potrzebę podległości. Lecz Lovibond idzie w swojej analizie o krok dalej, zadając pytanie znacznie bardziej niepokojące. Pyta ona mianowicie, czy sama struktura mistrzostwa, jeśli pozostaje erotycznie nasycona, nie jest już w istocie połową drogi do symbolicznego zniewolenia.

Współczesna, krytyczna recepcja tekstów Murdoch częściowo potwierdza ten właśnie, rewizjonistyczny kierunek myślenia. Nowsze opracowania wcale nie odrzucają jej fundamentalnego pojęcia uwagi, ale próbują je konsekwentnie „odprywatyzować" i „odmistyfikować". Przesuwają one wyraźnie akcent z pionowej relacji uczeń-mistrz ku temu, co moglibyśmy nazwać horyzontalną republiką uzasadnienia, gdzie wspólnie korygujemy nasze poznawcze ślepoty. To nie jest

bynajmniej jakiś przelotny kaprys późnej akademii, lecz twarda konieczność metodologiczna naszych czasów. Świat, który wreszcie uznał istnienie systemowej niesprawiedliwości epistemicznej, nie może już dłużej bezkrytycznie czcić formacji opartej wyłącznie na charyzmie i ślepej lojalności. Musi on bezwzględnie żądać transparentnych procedur, poznawczej wzajemności i ostatecznego demontażu symbolicznych monopoli. W przeciwnym razie nasza filozofia zostanie zredukowana do eleganckiej technologii dominacji, a uniwersalność okaże się najskuteczniejszym brandem męskiej samoafirmacji.

Można w tym miejscu sformułować już tezę zasadniczą, która będzie stanowiła twardą oś dalszych części tego eseju. Murdoch miała absolutną rację, gdy z pasją twierdziła, że człowiek jest istotą naturalnie skłonną do narcystycznego zafałszowania świata, a bez osłabienia samozachwytu nie ma prawdziwej moralności. Lecz Lovibond ma rację jeszcze bardziej dotkliwą, gdy z chirurgiczną precyzją pokazuje, że samo wezwanie do pokory nie rozkłada się w naszym społeczeństwie symetrycznie. Nie każdemu wszak szkodzi dokładnie to samo i nie każdy potrzebuje tej samej cnoty jako pierwszej, ratującej życie interwencji. Jedni wymagają bezwzględnej terapii przeciwko ekspansji ego, podczas gdy inni potrzebują dopiero przywrócenia im minimalnego prawa do epistemicznej obecności i własnego głosu.

Właśnie w tym newralgicznym punkcie krzyżują się ze sobą wyobraźnia społeczna, niesprawiedliwość epistemiczna, wymiary etyki racjonalistycznej oraz radykalny postulat dekreacji. Jeśli nie rozróżnimy tych dwóch skrajnie odmiennych sytuacji, otrzymamy moralność pozornie wzniosłą, a w praktyce gładko kompatybilną z reprodukcją systemowego podporządkowania. Stanowić to będzie jedynie cichą konstytucję świata teorii, w której dawne hierarchie zyskają nowe, etyczne alibi. Jeśli natomiast odważymy się ostatecznie przeprowadzić deerotyzację mistrza, odmitologizować figurę męskiego uniwersalnego podmiotu i przesunąć środek ciężkości z prywatnej pokory ku publicznej równorzędności, otworzą się przed nami nowe horyzonty. Wtedy platońska droga do prawdy może zostać faktycznie uratowana, lecz już bez tego dusznego, męskiego kapłaństwa, które dotąd strzegło jej bram. Prawda nie musi być przez nas porzucona na rzecz relatywizmu, musi ona tylko zostać raz na zawsze wyjęta z toksycznego obiegu hołdu. To jest zadanie nie tylko ściśle feministyczne, ale wręcz ustrojowe dla całej naszej wspólnoty poznawczej.

De erotyzacja mistrza: higiena życia intelektualnego

W pierwszym przybliżeniu problem dotyczył ogólnej struktury wyobraźni społecznej, niemniej w drugim kroku musimy nieuchronnie zejść o jeden poziom niżej. Wkraczamy tu w gęstą, wielowarstwową ekonomię afektów, prestiżu oraz symbolicznej legitymizacji, gdzie z całą mocą

ujawnia się prawdziwa siła tezy sformułowanej przez Iris Lovibond. Nie wystarcza wszak poprzestać na banalnym stwierdzeniu, że kultura zachodnia znacznie łatwiej rozpoznaje mężczyznę jako naturalnego nosiciela obiektywnej teorii. Trzeba jeszcze dogłębnie zrozumieć, w jaki sposób ta miażdżąca przewaga zostaje nieustannie, niemal bezszelestnie reprodukowana w naszych codziennych strukturach społecznych. Pojawia się w tym miejscu zjawisko, które z powodzeniem można by nazwać bezwzględną mikroekonomią autorytetu intelektualnego. Każdy autorytet potrzebuje bowiem nie tylko zgromadzonego kapitału wiarygodności, ale także chłonnego rynku, na którym ten specyficzny kapitał pozostaje trwale płynny.

Wymaga on nieprzerwanej podaży uznania, stabilnego popytu na charyzmę oraz mechanizmu gwarancyjnego, który uprzywilejowanemu podmiotowi nadaje status potencjalnego źródła znaczenia. W świecie opisywanym przez Lovibond mężczyzna nie musi jedynie „mieć racji", ponieważ już na samym starcie wchodzi do gry jako jej naturalny depozytariusz. Kobieta natomiast musi nieustannie spłacać lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania, by w ogóle udowodnić swoje fundamentalne prawo do zabrania głosu w debacie. Przekładając ten mechanizm na bezlitosny język rynkowy, męska teoria debiutuje z najwyższym ratingiem inwestycyjnym, kobieca zaś z góry otrzymuje kategorię podwyższonego ryzyka. Miranda Fricker, badająca relacje wiedzy i władzy, nazwała to zjawisko krzywdą poznawczą, czyli sytuacją niesprawiedliwego traktowania kogoś jako pełnoprawnego podmiotu wiedzy. Lovibond udowadnia jednak dobitnie, że owa krzywda działa znacznie wcześniej, dokładnie wtedy, gdy wspólnota kalibruje swoje czujniki prestiżu na męskość.

W tym kontekście szczególnie doniosłe staje się pojęcie hołdu dla mężczyzny, które Lovibond przekształca w niezwykle precyzyjny opis relacji strukturalnej. Idąc śladem intuicji Virginii Woolf oraz analiz Sandry Lee Bartky, autorka kategorycznie odrzuca traktowanie tego zjawiska w kategoriach czysto incydentalnego podziwu. Stanowi on raczej wyrafinowaną, społeczną i afektywną technologię systematycznego pompowania męskiej podmiotowości poznawczej kosztem kobiecej autonomii. Kobieta staje się w tym układzie lustrem na wskroś strategicznym, którego jedynym zadaniem pozostaje zwielokrotnienie i potwierdzenie samoobrazu mężczyzny jako twórcy znaczeń. W klasycznej metaforze Woolf kobiety przez całe stulecia pełniły funkcję magicznych zwierciadeł, odbijających postać mężczyzny w rozmiarze dwukrotnie większym od naturalnego. Lovibond odczytuje tę literacką figurę jako rygorystyczny zapis ogromnej pracy emocjonalnej, bez której intelektualny patriarchat po prostu nie utrzymałby swojej scenografii.

Nie wystarczy wszak, że mężczyzna w zaciszu gabinetu myśli, gdyż musi on jeszcze zostać otoczony aurą formułującego sądy w imieniu całej ludzkości. Kobieta w tak skonstruowanym porządku ma zazwyczaj do wyboru jedynie całkowite wykluczenie albo warunkowe włączenie w zamian za

bezszmerowe wspieranie cudzego majestatu. Prowadzi to do głębokiego, epistemicznego decentrowania, w którym kobieta bezpowrotnie przestaje być źródłem własnego, w pełni autonomicznego punktu odniesienia. Kultura wymagająca rytualnego dygnięcia wobec jednej płci jako warunku wejścia do porządku sensu pozostaje formacją na wskroś epistemicznie feudalną. Niezwykle bolesny staje się w tym świetle paradoks samej Iris Murdoch, wybitnej myślicielki trwale wpisanej do powojennego, filozoficznego kanonu. To właśnie z jej ust pada zdanie brzmiące jak ostateczna kapitulacja, że mężczyzna reprezentuje człowieka, natomiast kobieta pozostaje zawsze tylko kobietą.

Lovibond słusznie traktuje tę gorzką formułę jako głęboki symptom oraz pęknięcie w strukturze, przez które przemawia cała historycznie ukształtowana cywilizacja. Murdoch, choć skądinąd niezwykle krytyczna wobec nowoczesnych złudzeń, sama nie potrafiła wydobyć się z matrycy przypisującej uniwersalność wyłącznie męskości. Jej silna identyfikacja z męskim głosem w prozie bywa często usprawiedliwiana jako wyrafinowana strategia ironiczna czy subwersywna mimesis. Niemniej badaczka pyta bezkompromisowo, dlaczego to właśnie ten konkretny głos staje się dla niej uprzywilejowanym, niemal jedynym medium uniwersalizacji. Dlaczego to właśnie przez mężczyznę znacznie łatwiej i naturalniej przechodzi w naszej kulturze pojęcie uniwersalnego „człowieka”?

Odpowiedź na to fundamentalne pytanie jest dla wszystkich gorliwych obrońców neutralności kultury skrajnie nieprzyjemna i trudna do zaakceptowania. Porządek symboliczny przez długie wieki systematycznie szkolił wszystkich uczestników, by w męskim głosie bezbłędnie rozpoznawali mowę ogólną, obiektywną i wiążącą. W kobiecym głosie natomiast mieli oni słyszeć wyłącznie mowę sytuowaną, trwale oznaczoną płcią i nieuchronnie partykularną. To zaś oznacza, że cicha konstytucja świata teorii nie zmieni się od samych tylko wzniosłych deklaracji. Prawdziwa emancypacja wymaga bezpardonowej walki o składnię uniwersalności, w której trzeba gruntownie przebudować całe urządzenie reflektorów.

W tych rozważaniach nie sposób pominąć drażliwej kwestii kobiecego masochizmu, rozumianego jako historycznie produkowany, głęboko zakorzeniony wzorzec relacyjny. W interpretacjach inspirowanych pracami Jessiki Benjamin, badającej dynamikę uległości, mechanizm dominacji ukazuje swoje drugie, znacznie bardziej subtelne oblicze. Działa on równie skutecznie przez uwewnętrznienie pragnienia zależności oraz poszukiwanie własnej doniosłości w blasku cudzej, ugruntowanej potęgi. W takim ściśle strukturalnym sensie kobiecy masochizm, wydobyty przez Lovibond z prozy Murdoch, nie jest jedynie przygodnym motywem fabularnym. Jest on mrocznym symptomem świata, w którym kobieta, odcięta od pełnej sprawczości, szuka namiastki mocy w oddanej służbie wobec mędrca. Zjawisko to bezlitośnie obnaża mechanizm współudziału

podporządkowanych w ciągłej, systematycznej reprodukcji własnego, systemowego podporządkowania.

Nie ma w tym procesie absolutnie nic biologicznie zdeterminowanego, jest natomiast długa historia społecznej socjalizacji do relacyjnej wtórności. Sama Murdoch wyraźnie ostrzegała przed zgubnym impulsem do oddawania czci, uznając go za zjawisko głębokie i moralnie niezwykle dwuznaczne. Lovibond dopowiada jednak natychmiast, że ów impuls staje się skrajnie niebezpieczny w zderzeniu z bezwzględną polityką płci. Kobiecy masochizm stanowi zatem bezpośrednią funkcję nierównej, społecznej dystrybucji podmiotowości w całej naszej zachodniej kulturze. To bolesny zapis faktu, że pełne, suwerenne „ja" nie było w naszej historii przyznawane wszystkim na równych, sprawiedliwych zasadach. Każde współczesne wezwanie do dekreacji, ignorujące tę nierówną historię, ryzykuje staniem się jedynie wzniosłą, moralną nadbudową nad dawną architekturą wykluczenia.

Dyscyplina vs. autonomia: dylemat etyki racjonalnej

Warto w tym miejscu powrócić do samego pojęcia dekreacji, ponieważ to właśnie w tym punkcie zbiega się najwyższa duchowa ambicja tej tradycji z jej problematycznym politycznie efektem ubocznym. Iris Murdoch, podążając śladami Simone Weil, dostrzega w procesie odjaźniania absolutny warunek nawiązania autentycznego kontaktu z realnością. Człowiek musi zrzucić z siebie uwodzicielską iluzję, że stanowi niepodważalne centrum wszechświata, i osłabić swoje roszczeniowe ego. Tylko w ten sposób może oddać sprawiedliwość temu, co radykalnie inne i co nie jest nim samym. W naszej epoce galopującej inflacji autoprezentacji oraz nieustannej moralnej przedsiębiorczości jest to intuicja niemal ascetycznie zdrowa. Wiele współczesnych odczytań brytyjskiej filozofki podkreśla właśnie tę jej niezwykle trwałą, terapeutyczną wartość.

Jednakże nowsza literatura przedmiotu słusznie zauważa, że murdochowska kategoria uwagi wymaga pilnego rozszerzenia, aby mogła objąć systemowe matryce niesprawiedliwości. Christopher Mole formułuje ten zarzut z analityczną precyzją, twierdząc, że Murdoch po prostu nie dostarcza nam narzędzi do uchwycenia epistemicznych aspektów systemowej opresji. Dzieje się tak, ponieważ jej model postrzegania moralnego wyrasta niemal wyłącznie z pola relacji jednostkowych, a nie z rzetelnej analizy strukturalnej. To rozpoznanie jest niezmiernie cenne dla współczesnej humanistyki, gdyż nie sprowadza się do prostego, redukcyjnego odrzucenia dorobku autorki. Przeciwnie, zachowuje jej najgłębszy rdzeń, domagając się jednocześnie koniecznego, instytucjonalnego domknięcia.

Można zatem z pełnym przekonaniem powiedzieć, że współczesna recepcja nie tyle anulowała koncepcję dekreacji, ile poddała ją bezlitosnej, krytycznej redystrybucji. Dekreacja, czyli praktyka polegająca na celowym wycofywaniu własnego ego z pola poznawczego, pozostaje cnotą, lecz definitywnie przestaje być cnotą jedyną. Nie każdemu bowiem należy na samym początku moralnej drogi powiedzieć: „usuń swoje ego i zrób miejsce dla innych". Niektórym podmiotom trzeba najpierw z całą mocą uświadomić: „odzyskaj prawo, by twoje słowo nie było traktowane jako mniej realne od cudzego". Zmuszanie ofiar marginalizacji do duchowego samozatracenia przypomina żądanie spłaty długu od kogoś, kto nigdy nie otrzymał początkowego kapitału.

I właśnie z tego fundamentalnego powodu rozróżnienie między dyscypliną a autonomią nabiera rangi nie tylko czysto filozoficznej, ale wręcz konstytucyjnej. W wymiarze dyscypliny etyka racjonalistyczna zakłada, że prawda bezwzględnie wymaga ćwiczenia, cierpliwości, pokory wobec rzeczywistości oraz gotowości do przyjęcia bolesnej korekty. Z kolei w wymiarze autonomii zakłada ona, że podmiot dojrzały nie może pozostawać wiecznym uczniem, lecz nabywa niezbywalne prawo do sprzeciwu. Taki podmiot musi mieć zagwarantowaną możliwość współustanawiania norm, które rządzą wspólnotą rozumu. Problem z myślą Murdoch polega na tym, że pierwszy z tych wymiarów zostaje u niej rozświetlony niemal mistycznym blaskiem. Drugi natomiast pozostaje niepokojąco przygaszony, zupełnie jakby autonomia była zbyt bliska pychy, by można jej było bezpiecznie zaufać.

Ta głęboka asymetria pociąga za sobą niezwykle poważne konsekwencje, wykraczające daleko poza akademickie spory o naturę dobra. W wyidealizowanym świecie absolutnie równych podmiotów mogłaby ona jeszcze brzmieć jak szlachetne wezwanie do moralnej skromności i powściągliwości. Jednak w realnym świecie drastycznie nierównych podmiotów staje się ona instrukcją, która dla jednych jest zbawienną terapią, a dla drugich brutalnym kagańcem. Gdy ruchy emancypacyjne mówią o palącej potrzebie zabrania głosu i zbudowania kategorii inteligibilności, tradycyjna etyka napotyka twardy mur. Filozofia, która odpowiada na systemową krzywdę przede wszystkim językiem wewnętrznej pokory, okazuje się w takich momentach politycznie niewystarczająca.

Nie dzieje się tak dlatego, że owa filozofia fundamentalnie myli się w sprawie natury ludzkiego ego. Myli się ona raczej, i to w sposób brzemienny w skutki, w sprawie właściwej kolejności moralnego dojrzewania. Najpierw trzeba bowiem bezbłędnie rozstrzygnąć, kto w danym porządku społecznym dysponuje nadmiarem ego, a kto cierpi na chroniczny niedobór podmiotowości. W tym precyzyjnym sensie projekt badawczy Lovibond wcale nie ma charakteru antymurdochowskiego, lecz jest głęboko i celowo korekcyjny. Domaga się on stanowczego przywrócenia autonomii tam, gdzie etyka dyscypliny zbyt łatwo zaczyna działać jak moralne pranie brudów w zaciszu prywatnego wnętrza. System zmusza wykluczonych do ciągłego udowadniania swojej wartości, pobierając przy

tym lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania, podczas gdy nierówność krąży po instytucjach niczym legalny pieniądz.

Słynna scena z matką i synową powinna zostać odczytana z całą należną jej, bolesną ambiwalencją. Z jednej strony jest ona filozoficznie wręcz olśniewająca, ponieważ udowadnia, że moralne życie nie redukuje się wyłącznie do zewnętrznych zachowań. Pokazuje nam wyraźnie, że możliwa, a wręcz konieczna, jest żmudna praca nad samym wewnętrznym aparatem widzenia drugiego człowieka. Z drugiej jednak strony scena ta pozostaje politycznie głęboko niepokojąca, gdyż oferuje rozwiązanie zamknięte szczelnie w granicach prywatnej świadomości. Teściowa ma w niej nie tyle zakwestionować obiektywny porządek wyższości, ile raczej stać się subtelniejszą interpretatorką własnych uprzedzeń.

To wewnętrzne przeobrażenie jest oczywiście pewnym osiągnięciem, którego nie należy całkowicie lekceważyć w dyskursie etycznym. Lecz ruchy feministyczne uczyły nas przez dekady czegoś zgoła odmiennego o naturze systemowej opresji. Niesprawiedliwość hermeneutyczna, czyli sytuacja, w której wspólne zasoby interpretacyjne są ukształtowane przez relacje dominacji, sprawia, że pewne doświadczenia nie mogą zostać adekwatnie nazwane. W takim świecie sama subtelność spojrzenia uprzywilejowanego podmiotu absolutnie nie wystarcza, kiedy prawdziwym problemem jest brak instytucjonalnych kanałów wiarygodności. Prywatna praca teściowej nad własnym charakterem stanowi tu jedynie estetyczne alibi dla instytucjonalnej ślepoty. Synowa może bowiem nadal nie dysponować kategoriami, w których jej pozycja stanie się społecznie czytelna jako strukturalnie zaniżona.

Dlatego właśnie Lovibond nie przypuszcza ataku na samą moralną subtelność, którą tak pieczołowicie opisywała Murdoch. Atakuje ona raczej jej niedostateczną publiczność oraz fakt, że wielka etyka realności zatrzymuje się zbyt często na poziomie mikrofenomenologii charakteru. Zamiast tego powinna ona płynnie przechodzić do rygorystycznej teorii instytucjonalnej redystrybucji społecznego uznania. Dygresyjnie warto w tym miejscu zauważyć, że właśnie tu ujawnia się fundamentalna różnica między etyką osobistej doskonałości a polityką emancypacji. Pierwsza z nich pyta z niepokojem, jak mam lepiej i sprawiedliwiej widzieć otaczający mnie świat. Druga natomiast stawia twarde pytanie o to, kto w ogóle posiada monopol na ustalanie, co może zostać prawomocnie zobaczone.

Czas dopowiedzieć coś istotnego o samej recepcji współczesnej, ponieważ rzetelność wymaga osadzenia tych historycznych sporów w aktualnym paradygmacie naukowym. Otóż Murdoch pozostaje dziś figurą niezwykle ważną, lecz jest czytana w sposób diametralnie inny niż miało to miejsce pół wieku temu. W filozofii moralnej nadal wysoko ceni się jej stanowczy opór wobec redukcjonizmu behawioralnego oraz bezkompromisową krytykę egoizmu. Zarazem jednak

współczesna epistemologia społeczna i studia nad niesprawiedliwością strukturalną uzupełniają jej myśl o brakujący, krytyczny element. Chodzi mianowicie o dogłębną analizę instytucjonalnych warunków słyszalności, widzialności i wiarygodności podmiotów wykluczonych. Z tego analitycznego punktu widzenia można zaryzykować tezę, że Murdoch została w pewnym sensie owocnie zsekularyzowana przez naukę współczesną.

Jej wzniosła metafizyka dobra bywa dzisiaj czytana przede wszystkim przez pragmatyczny pryzmat polityki uznania i społecznej dystrybucji szacunku. Jej koncepcja uwagi jest filtrowana przez pryzmat sprawiedliwości epistemicznej, a dekreacja przez pytanie o to, komu wolno zalecać samozatarcie. To wyraźne przesunięcie akcentów nie jest bynajmniej znakiem upadku jej intelektualnego znaczenia, lecz wręcz przeciwnie – stanowi niepodważalną oznakę jej żywotności. Myśliciele martwi intelektualnie nie są przecież poddawani tak żarliwej reinterpretacji; są oni jedynie bez namiętności archiwizowani w przypisach. Murdoch pozostaje w krwiobiegu idei właśnie dlatego, że jej intuicje dają się włączyć do sporów, których sama nie potrafiła jeszcze nazwać. Podobnie zresztą dzieje się z samą Lovibond, której krytyka wybrzmiewa dziś jako element szerszego demontażu akademickiego autorytaryzmu.

Tym samym otwiera się fascynujące pole dla deerotyzacji mistrza-filozofa jako postulatu o znaczeniu znacznie większym, niż mogłoby się początkowo wydawać. Chodzi tutaj bowiem nie tylko o sam problem płci, choć ten pozostaje w tej układance absolutnie centralny i nieusuwalny. Chodzi także, a może przede wszystkim, o radykalną przebudowę samego modelu produkcji i legitymizacji prawomocnej wiedzy. Figura mistrza, jeśli pozostaje gęsto opleciona charyzmą, aurą wtajemniczenia i osobistą zależnością, sprzyja jedynie reprodukcji zamkniętej oligarchii poznawczej. To właśnie ta metafizyka prestiżu sprawia, że pewne głosy są z góry traktowane jako objawienie, podczas gdy inne toną w głuchym milczeniu. Nieprzypadkowo Murdoch tak bardzo bała się intelektualnych magików, fałszywych proroków i uwodzicielskich, fałszywych słońc.

Wiedziała ona doskonale, że inteligencja uwodzicielska bywa śmiertelnie niebezpieczna dla rzetelnego poszukiwania obiektywnej prawdy. Lovibond dopowiada jednak z bezlitosną logiką, że nie da się skutecznie walczyć z szarlatanem, jeśli pozostawi się nienaruszoną samą psychologiczną potrzebę sakralizacji mistrza. Deerotyzacja nie oznacza więc odczarowania myśli w sensie banalnym, lecz wymaga całkowitej zmiany formy naszej intelektualnej lojalności. Zamiast ślepego oddania wobec mędrca, proponuje ona bezwzględne oddanie wobec rygoru argumentacyjnego i kontrolę nad warunkami słyszalności głosu. To konieczne przejście od wertykalnej ekonomii charyzmy do przestrzeni, którą jest horyzontalna republika uzasadnienia. Odbiera to kulturze fantazję, że prawda przychodzi z góry przez męskiego pośrednika, zmieniając tym samym cichą konstytucję świata teorii.

Epistemologia społeczna: nowa lektura Iris Murdoch

Dotykamy tutaj najbardziej radykalnej stawki całego tego filozoficznego sporu, w którym sformułowanie o prawdzie ufundowanej na maskulinistycznym pakcie nie oznacza wyłącznie tego, że mężczyźni wzajemnie wspierają się w bezpiecznych akademickich kuluarach. Oznacza ono coś dalece bardziej systemowego, mianowicie to, że sama droga do prawdy została historycznie opowiedziana, zainscenizowana i zrytualizowana w sposób idealnie kompatybilny z męskim przywilejem symbolicznym. W klasycznym platońskim imaginarium wiedza jest przecież wędrówką ku górze i wyjściem z ciemnej jaskini, co Iris Murdoch wprawdzie zachowuje, choć interpretuje na wskroś etycznie, filtrując przez uważność i wyzbycie się własnego ego. Sabina Lovibond zauważa jednak bezlitośnie, że taka pionowa architektura niezwykle łatwo sprzęga się z figurą mistrza, przez co droga do prawdy staje się obyczajem bezwarunkowego podporządkowania wobec tego, kto dzierży rzekomo bliższy dostęp do realności. Kobiety mogą w takim porządku uczestniczyć, lecz zazwyczaj obsadza się je w rolach pilnych uczennic, akolitek lub po prostu sekretarek prawdy, co stanowi opresyjny mechanizm, który należy ostatecznie i bezpowrotnie rozbroić. Nie robimy tego po to, by zanegować realność dobra, lecz by usunąć z drogi do prawdy ten toksyczny element, który od stuleci funkcjonował jak absolutny monopol dystrybucyjny jednej płci. Prawda nie może być towarem luksusowym z męskiego punktu widzenia; musi stać się dobrem wspólnym, co każe zapytać wprost, ile z naszej rzekomej miłości do czystego rozumu było w istocie miłością do jego tradycyjnego nosiciela.

Skoro została już zarysowana ontologia tego problemu oraz jego ekonomia afektywna, musimy dopowiedzieć rzecz najtrudniejszą, wykraczającą poza sam fakt, że nowoczesna filozofia pozostawała głęboko zmaskulinizowana w swoich figurach autorytetu. Nie wystarczy udowodnić, że kobiety doświadczały systemowego deficytu wiarygodności jako podmioty poznawcze; trzeba jeszcze odważnie zapytać, co z tego wszystkiego wynika dla samego fundamentalnego pojęcia prawdy. To pytanie niezwykle ryzykowne, budzące odruchowy lęk przed poznawczym relatywizmem, tymczasem intelektualna siła Lovibond polega dokładnie na tym, że jej projekt nie jest ślepym buntem przeciwko prawdzie, lecz precyzyjnym uderzeniem w jej feudalną organizację. Jeżeli Murdoch uczy nas, że dobro i rzeczywistość wymagają wyjścia poza narcystyczne fantazje, to Lovibond dopowiada, że owo wyjście musi objąć także iluzję o neutralnym, męskim podmiocie jako naturalnym depozytariuszu uniwersalności. Nie chodzi zatem o wyrzeczenie się hierarchii jakościowej w myśleniu czy wielkich ambicji metafizycznych, lecz o to, by przestać wyobrażać je sobie w formie rytuału inicjacyjnego, w którym jedna płeć występuje jako wyłączny kustosz wejścia do sfery ogólności. W tym sensie cicha konstytucja świata teorii domaga się gruntownej rewizji,

ponieważ republika rozumu nie może działać jak ekskluzywny klub dżentelmenów z prawem kooptacji, lecz musi stać się prawdziwie horyzontalną republiką uzasadnienia.

Współczesny paradygmat naukowy przesunął już środek ciężkości dokładnie w tym emancypacyjnym kierunku, co dokonało się szczególnie w obrębie epistemologii społecznej, czyli dziedziny badającej społeczne uwarunkowania procesów poznawczych, oraz w teorii instytucji wiedzy. To przesunięcie nie polega bynajmniej na naiwnym odrzuceniu klasycznego pytania o prawdę, lecz na dodaniu kluczowego pytania o warunki, w których ktoś może w ogóle zostać uznany za jej wiarygodnego, pełnoprawnego współtwórcę. Miranda Fricker nadała temu zagadnieniu status absolutnie centralny, wskazując dobitnie, że niesprawiedliwość epistemiczna, czyli praktyka polegająca na systemowym podważaniu czyjejś wiarygodności ze względu na uprzedzenia, stanowi odrębny, niezwykle dotkliwy rodzaj krzywdy poznawczej. Sama idea, że ktoś może być systemowo pozbawiany godziwego kredytu zaufania, weszła do szerokiego obiegu akademickiego, a oksfordzkie omówienia nowszych prac pokazują, że debata poszła znacznie dalej, analizując mechanizmy formatowania rozumienia przez brutalną władzę. Na tym fascynującym tle Lovibond jawi się jako niezwykle precyzyjna i wczesna diagnostyczka akademicko-filozoficznej organizacji uznania, w której kobieta nie tylko mówi z bez porównania trudniejszej pozycji wyjściowej. Musi ona jeszcze odgrywać swoją rolę w teatrze, który został architektonicznie, symbolicznie i afektywnie zaprojektowany dla zupełnie innego aktora, co stanowi doskonałą ilustrację estetycznego alibi dla instytucjonalnej ślepoty.

To właśnie w tym miejscu najostrzej widać, jak bardzo potrzebna jest nam radykalna de-erotyzacja mistrza-filozofa, co brzmi być może prowokacyjnie, ale w istocie stanowi absolutny warunek elementarnej higieny poznawczej. Tak długo, jak autorytet intelektualny pozostaje splątany z aurą charyzmy, transferem afektów i cielesno-symboliczną ikonografią mędrca, filozofia jest nieustannie narażona na to, co sama Murdoch przenikliwie rozpoznawała pod figurą fałszywych słońc. Problem polegał jednak u niej na tym, że chciała ocalić mędrca przed magiem, nie demontując do końca samej sakralizacji figur przewodnictwa, podczas gdy Lovibond jest w tej kwestii znacznie bardziej bezwzględna i analitycznie chłodna. Rozumie ona doskonale, że jeśli wspólnota nadal tęskni za kimś, kto ucieleśnia prawdę bardziej niż inni, to wcześniej czy później znów wyprodukuje autorytet oparty na organizacji zachwytu, a nie na sprawiedliwej dystrybucji racjonalnych argumentów. Dopóki filozofia wciąż uwielbia nie tylko sam argument, lecz także figurę jego tradycyjnego właściciela, dopóty kobieta będzie musiała pokonywać nie tylko przeszkodę stricte intelektualną, ale również potężną barierę liturgiczną. Nie wystarczy bowiem mieć rację; trzeba jeszcze wytrzymać przytłaczającą aurę cudzego prawa do bycia naturalnym kapłanem abstrakcji, co tworzy twardą infrastrukturę reprodukcji nierówności, w której metafizyka prestiżu skutecznie dławi czystą chęć poznania.

Dlatego też recepcja myśli Murdoch we współczesnej filozofii ma charakter głęboko dwoisty, co czyni ją myślicielką wciąż żywą, intrygującą i niezwykle inspirującą dla kolejnych pokoleń badaczy. Z jednej strony pozostaje ona jednym z najważniejszych głosów sprzeciwiających się redukcji moralności do prostego zachowania, a jej etyka zmagania z zachłannym ego wpłynęła na niezwykle dziś ważną etykę troski. Z drugiej jednak strony współczesne ujęcia bezlitośnie punktują ograniczenia jej perspektywy, zwłaszcza deficyty w zakresie krytycznej analizy struktur społecznych, domagając się radykalnego poszerzenia murdechowskiego rdzenia o niezbędny wymiar systemowy. Murdoch nie została bynajmniej strącona z piedestału za bycie myślicielką nie dość współczesną, lecz została zinterpelowana przez historię, która po rozwoju filozofii feministycznej i badaniach nad uprzedzeniami nie bierze już jeńców. Nauka nie może już przyjąć etyki życia wewnętrznego jako wystarczającej odpowiedzi na brutalny problem władzy poznawczej, by nie płacić za to zjawisko lichwiarsko drogich odsetek samouzasadniania. Dzisiejszy paradygmat nie odrzuca samej koncepcji uważności, lecz jej rzekomą niewinność; uwaga musi być dzisiaj krytycznym spojrzeniem na reżimy słyszalności i badać sposób, w jaki kultura rozdziela prawo do bycia pełnoprawnym podmiotem poznania.

Republika rozumu: demontaż feudalnych struktur

Szczególnie jasno rysuje się związek między sporem o spuściznę Murdoch a językiem ekonomii, prawa i antropologii, którego słusznie się domagano. W ekonomii powiedzielibyśmy wszak, że patriarchalna organizacja wiedzy opiera się na skrajnie asymetrycznej alokacji kapitału wiarygodności, gdzie jedna grupa otrzymuje go na starcie. Druga strona musi wypracowywać swoją pozycję, spłacając lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania i ponosząc ogromne ryzyko delegitymizacji. W prawie nazwalibyśmy to ukrytym reżimem nierówności proceduralnej, w którym formalna równość dostępu wcale nie znosi faktycznej nierówności presumpcji. Jedna strona z automatu cieszy się bowiem domniemaniem kompetencji, podczas gdy od drugiej nieustannie wymaga się dodatkowego uwiarygodnienia.

Z kolei w antropologii zauważylibyśmy, że ten porządek symboliczny nie działa wyłącznie przez proste zakazy, lecz przez głęboko zakorzenione rytuały. Figura mistrza nie jest tu po prostu osobą dysponującą większą wiedzą, ale centralnym punktem, wokół którego organizuje się cała przestrzeń sensu i milczenia. Właśnie dlatego deerotyzacja mistrza ma znaczenie absolutnie fundamentalne, gdyż nie chodzi w niej o naiwną likwidację naturalnej różnicy kompetencji. Jest to raczej zniesienie rytualnego naddatku, który z tej różnicy czynił quasi-religijną przewagę, przez stulecia bezrefleksyjnie zapisywaną po stronie męskości. Lovibond przeprowadza zatem bezlitosny audyt

ustrojowy zachodniej gospodarki symbolicznej, udowadniając, że wolny rynek idei funkcjonował z nieliberalnym systemem dopłat.

W tym kontekście warto przywołać sygnał płynący ze strony Fundacji Dobre Państwo, gdzie odnajdujemy wyraźnie pokrewne linie problemowe. W materiałach tej organizacji mocno akcentuje się problematykę równości jako bezwzględnego warunku godności, a emancypacja jawi się jako twardy postulat materialny. Szczególnie artykuł o skromnym dochodzie podstawowym jako narzędziu wyzwolenia kobiet pokazuje zbieżną intuicję, że realna podmiotowość wymaga solidnego, ekonomicznego fundamentu. Bez zmiany warunków strukturalnych samo moralne wezwanie do sprawczości pozostaje pustym frazesem, toteż podmiotowość nie rodzi się z samego apelu do cnoty. Choć nie jest to dokładnie ten sam język, którym operuje Lovibond, kierunek myślenia pozostaje paralelny, domagając się namacalnej infrastruktury dla idei.

Fundacja nie rozwija wprawdzie tego sporu na gruncie stricte murdochowsko-feministycznym, niemniej jej materiały wspierają znacznie ogólniejszą tezę społeczną. Godność, równość i zdolność zabrania głosu nie mogą być pozostawione samej kulturze dobrych intencji, która często stanowi jedynie estetyczne alibi dla instytucjonalnej ślepoty. Muszą one zostać bezwzględnie wsparte instytucjonalnie, co stanowi fascynujący punkt przecięcia ekonomii politycznej z nowoczesną epistemologią społeczną. Wracając jednak do zasadniczego sporu, musimy postawić sprawę jasno i zrezygnować z bezpiecznego, centrowego kołysania się w mgle niedopowiedzeń. Lovibond ma całkowitą rację, gdy odważnie sugeruje, że część nowoczesnej filozofii zbyt długo myliła pokorę wobec rzeczywistości z posłuszeństwem wobec władzy.

To nie jest wyłącznie subtelna różnica semantyczna, nad którą można by przejść do porządku dziennego bez mrugnięcia okiem. To ostra granica między autentyczną etyką a opresyjną pedagogiką podporządkowania, która po cichu kształtowała umysły przez całe pokolenia. Murdoch chciała uczyć człowieka wyjścia poza jego „grube, nieustępliwe ego" i w tym właśnie tkwiła jej niezaprzeczalna filozoficzna wielkość. Jeśli jednak nie zadamy pytania, czyje ego historycznie rozpychało się w przestrzeni publicznej, łatwo uczynimy z cnót broń redystrybuowaną skrajnie nierówno. Jednym pokora służy wszak jako niezbędna korekta arogancji, podczas gdy innym bywa systematycznie oferowana jako dalsze szkolenie w samoograniczeniu i służbie.

Właśnie tę głęboką asymetrię Lovibond demaskuje z bezlitosną, chirurgiczną wręcz precyzją, nie biorąc jeńców w swoim analitycznym wywodzie. Badaczka nie odrzuca prawdy, formacji ani dyscypliny rozumu, domagając się jedynie, by nie mylić świadomego wychowania z brutalną tresurą. Asymetryczna historia podmiotowości nie może dłużej udawać neutralnego tła dla uniwersalnych zaleceń etycznych, co przez lata stanowiło cichą konstytucję świata teorii. Można by tu sparafrazować całą sprawę w formie ostrego bon motu, który doskonale oddaje wewnętrzną

logikę tego filozoficznego sporu: nie każdemu potrzebna jest najpierw lekcja pokory, gdyż niektórzy potrzebują przede wszystkim natychmiastowego zwrotu zrabowanej epistemicznej własności.

Z powyższych rozważań płynie wniosek znacznie mocniejszy niż tylko grzeczna rekomendacja „większej inkluzywności" w skostniałym akademickim świecie. To słowo jest zdecydowanie za słabe, zbyt administracyjne i nazbyt wygodne dla epoki uwielbiającej powierzchowną kosmetykę bez naruszania fundamentów. Jeżeli droga do prawdy ma zostać ostatecznie uwolniona od maskulinistycznego paktu, potrzebujemy radykalnej zmiany samej formy naszej wyobraźni filozoficznej. Nie wystarczy po prostu dopuścić więcej kobiet do gotowej, pionowej drabiny, na której szczycie nadal zasiada ta sama figura mędrca. Trzeba zmienić topologię całej sceny, wprowadzając zupełnie nowe wektory relacji i bezpowrotnie odrzucając przestarzałe, opresyjne modele autorytetu.

Zamiast pionowej ekonomii wtajemniczenia potrzebna jest nam horyzontalna republika uzasadnienia, oparta na wspólnocie wzajemnej, rygorystycznej korekty. Zamiast anachronicznego kultu mistrza musimy konsekwentnie budować kulturę rozproszonej odpowiedzialności za sens oraz surowej kontroli warunków uznania. Zamiast naiwnego marzenia o jednej centralnej postaci reprezentującej „zwykłego człowieka", potrzebujemy zgody na to, że człowieczeństwo nie ma już jednego emblematu. W tym głębokim sensie Lovibond nie jest wyłącznie krytyczką Murdoch, ale przede wszystkim genialną architektką znacznie dojrzalszej przestrzeni intelektualnej. W tej nowej rzeczywistości prawda nie przychodzi przez hołd, lecz przez współuczestnictwo, a godność rozumu przestaje być wreszcie mylona z konformizmem.

Horyzontalna wspólnota: kres kultu mistrza

Tym samym otrzymujemy ostateczną syntezę, której pod żadnym pozorem nie wolno nam już rozmiękczać ani sprowadzać do poziomu akademickiej ciekawostki. Koncepcja wyobraźni społecznej pozwala nam wreszcie zobaczyć, że podmiot poznawczy nigdy nie rodzi się w sterylnej próżni. Rodzi się w gęstym krajobrazie obrazów, który jednych odgórnie predestynuje do roli twórców wielkiej teorii, a innych bezlitośnie spycha ku pozycji niemych obserwatorów własnego wykluczenia. Teoria niesprawiedliwości epistemicznej, czyli koncepcja badająca, jak uprzedzenia niszczą naszą wiarygodność jako podmiotów wiedzy, pokazuje dobitnie stawkę tej gry. Taka sytuacja nie jest bowiem tylko niemiła, nie jest jedynie dekoracyjnie niesprawiedliwa w sensie salonowym. Stanowi ona realną, głęboką krzywdę wyrządzaną ludziom jako istotom z natury zdolnym wiedzieć i współtworzyć świat sensu. Wymiary etyki racjonalistycznej przypominają nam z kolei, że bez rygorystycznej dyscypliny nie ma mowy o żadnej formacji intelektualnej. Niemniej, bez

fundamentalnej autonomii owa formacja błyskawicznie degeneruje się w ślepe posłuszeństwo. Postulat dekreacji, polegający na wycofywaniu własnego ego z pola widzenia, zachowuje swój wielki sens jedynie wtedy, gdy nie staje się uniwersalną receptą. Receptą wypisywaną bezrefleksyjnie na nierówne, historycznie pęknięte historie podmiotowości. Koncepcja kobiecego masochizmu ujawnia natomiast, jak przerażająco głęboko dominacja potrafi skolonizować samą strukturę naszego pragnienia i uznania. De-erotyzacja mistrza-filozofa okazuje się w tym świetle warunkiem nie tylko kobiecej emancypacji, ale w ogóle oczyszczenia filozofii z resztek jej quasi-kapłańskiej, feudalnej organizacji. Formuła „prawdy przez maskulinistyczny pakt" odsłania ostatecznie, że walka toczy się nie o gest uprzejmego dopuszczenia do stołu. Toczy się o sam model dystrybucji uniwersalności, o to, kto ma prawo mówić w imieniu nas wszystkich. Prawda albo będzie dobrem wspólnym równych podmiotów poznawczych, albo pozostanie elegancko opakowanym monopolem. Trzeciej drogi po prostu nie ma. I może właśnie to jest najbardziej murdochowskie w całym tym wieloletnim sporze. Rzeczywistość, jeśli naprawdę chce się ją zobaczyć w pełnym świetle, nie znosi wygodnej półślepoty.

Istnieje jednak jeszcze jedna, niezwykle istotna warstwa tego sporu, której absolutnie nie wolno nam pozostawić w cieniu. Bez niej cała nasza dotychczasowa analiza pozostałaby zbyt lądowa, zbyt kontynentalnie monumentalna, a przez to dramatycznie za mało czuła na charakter samej tradycji. Tradycji, z której przecież organicznie wyrastają zarówno Iris Murdoch, jak i Sabina Lovibond. Chodzi mianowicie o tę specyficzną, delikatnie wyspową konstrukcję osadzenia koncepcji feministycznych w dorobku brytyjskiej filozofii i psychologii. Nie jest żadnym historycznym przypadkiem, że ten intelektualny dramat rozgrywa się właśnie w pejzażu brytyjskim, czy szerzej mówiąc – anglojęzycznym. To tam moral philosophy przez dekady zachowywała swój unikalny idiom powściągliwości, opisowości i głębokiego zainteresowania ludzkim charakterem. Zamiast od razu wzlatywać ku systemom totalnym, skupiała się na zwyczaju, praktyce osądu i codziennym życiu umysłowym. Murdoch, wybitna filozofka z drugiej połowy XX wieku, była przecież równocześnie głęboko zanurzona w oksfordzkiej kulturze analitycznej i radykalnie od niej odstawała. Odstawała, ponieważ z uporem przemytnika wprowadzała do niej platońskie dobro, myśl Simone Weil, mistykę uwagi, religijną gęstość pojęć i metafizyczne pragnienie pionu. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla właśnie tę jej fascynującą osobność. Wskazuje, że łączyła ona surowe zaplecze filozofii języka i analitycznej dyscypliny z inspiracjami kontynentalnymi, chrześcijańskimi, a także hinduistycznymi i buddyjskimi. To napięcie jest absolutnie kluczowe dla zrozumienia jej fenomenu. Murdoch nie jest bowiem klasyczną architektką wielkiego, domkniętego systemu, który miałby wyjaśnić wszystko. Jest raczej wyspową moralistką o potężnym metafizycznym apetycie, która próbuje uratować transcendencję w kulturze zdominowanej przez analityczną, niemal księgową trzeźwość. I właśnie dlatego jej konflikt z feminizmem ma kształt tak szczególny, tak daleki od publicystycznych klisz. Nie jest to konflikt rewolucyjny, uliczny ani czysto

ideologiczny, w którym krzyczy się na barykadach. Jest to konflikt rozgrywany w subtelnej etyce charakteru, w psychologii widzenia, w codziennej morfologii ludzkiego uznania.

Sabina Lovibond wyrasta z bardzo podobnego, choć siłą rzeczy nieco późniejszego pejzażu intelektualnego. Jej krytyka nie przychodzi z zewnątrz jako importowany, obcy młot teoretyczny, który chciałby brutalnie roztrzaskać brytyjską filozofię moralną w drobny mak. Przychodzi raczej z samego wnętrza tej tradycji, ale z wnętrza już bezpowrotnie przemienionego przez feminizm, epistemologię społeczną i późne, bolesne rozpoznanie. Rozpoznanie tego, że sama powściągliwość akademicka bywa nader często bardzo subtelną maską brutalnej hierarchii. Dlatego jej projekt ma charakter tak wybitnie skuteczny i trudny do zignorowania przez oponentów. Nie odrzuca ona wcale kategorii takich jak uwaga, formacja, realizm moralny czy dyscyplina rozumu, które stanowiły fundament dawnej szkoły. Ona je sprytnie przechwytuje i poddaje bezlitosnemu badaniu genealogicznemu, sprawdzając ich ukryte koszty. Pyta wprost, kto w praktyce mógł sobie historycznie pozwolić na to, by pokora była dla niego cnotą z wyboru. A kto, z drugiej strony, był do tej pokory od wczesnego dzieciństwa systemowo socjalizowany. Pyta, kto występował w kulturze jako „człowiek po prostu", dysponujący pełnym kapitałem autorytetu, a kto jako istota semantycznie oznaczona przez płeć. W tym sensie jej myśl rzeczywiście ma konstrukcję wybitnie wyspową, stroniącą od taniego radykalizmu. Nie jest apokaliptycznym zerwaniem z przeszłością, lecz niezwykle precyzyjną zmianą kąta widzenia, która zmienia wszystko. Nie pali biblioteki, tylko spokojnie przestawia światło na półkach, byśmy zobaczyli to, co dotąd tonęło w cieniu. I właśnie przez to okazuje się tak niszcząca dla wygodnej iluzji akademickiej neutralności. Bo z wyspiarską, chłodną uprzejmością potrafi powiedzieć coś, co w istocie wysadza cały fundament w powietrze. Mówi nam, że filozofia, która wyobraża sobie samą siebie jako bezcielesną republikę racji, bardzo długo funkcjonowała jako ekskluzywny klub z wejściem wyłącznie od strony męskiej.

Ta wyspowa linia ma również niezwykle ważny, często niedoceniany komponent psychologiczny, który musimy tu wyraźnie wyeksponować. Murdoch, choć pozostaje z krwi i kości filozofką, nie myśli o moralności w kategoriach wyłącznie normatywnych, suchych i proceduralnych. Myśli wybitnie psychologicznie, to znaczy interesuje ją to, jak w praktyce działa nasza uwaga, fantazja, zazdrość, próżność czy autoiluzja. Bada naszą zależność, skłonność do uwielbienia i niebezpieczną podatność na fałszywe słońca, które mamią nas w jaskini. Jej etyka jest zarazem wyrafinowaną moralną psychologią, a niekiedy niemal psychologią głębi w wersji zsekularyzowanej i platońsko podniesionej do kwadratu. Kiedy mówi o „grubym, nieustępliwym ego", nie opisuje jakiejś abstrakcyjnej wady metafizycznej, o której można dyskutować przy herbacie. Opisuje bardzo konkretny, destrukcyjny mechanizm zafałszowania percepcji, który odcina nas od realności drugiego człowieka. Kiedy mówi o pojęciu attention, czyli o głębokim, nieskupionym na sobie wpatrywaniu się w rzeczywistość, nie mówi tylko o cnocie. Mówi o morderczym ćwiczeniu aparatu

psychicznego, który ma wreszcie przestać kolonizować świat własnym, wąskim interesem. Współczesne opracowania myśli Murdoch podkreślają właśnie to unikalne połączenie moralności z psychologią widzenia, fantazji i nieświadomej samoobrony. Badania nad jej pojęciem uwagi rozwijają je dalej jako absolutnie centralny punkt jej filozofii moralnej, bez którego cała reszta traci sens. To właśnie tutaj, w tej psychologicznej gęstości, kryje się cicha konstytucja świata teorii, która określa, co w ogóle jesteśmy w stanie zobaczyć.

W tym miejscu pojawia się niezwykle ważny, wręcz nośny most do feministycznej psychologii i psychoanalizy, którego nie możemy zignorować. Jessica Benjamin, analizując skomplikowane relacje dominacji i podporządkowania, pokazuje nam coś fundamentalnego dla całej tej układanki. Udowadnia, że problem władzy nigdy nie wyczerpuje się w zewnętrznym przymusie, w nagiej sile czy instytucjonalnym zakazie. Jest on zakorzeniony znacznie głębiej, w samej strukturze naszej zależności, w mechanizmach rozpoznania i w naturze ludzkiego pragnienia. W swojej słynnej pracy „The Bonds of Love" Benjamin opisuje, że dominacja jest w istocie procesem psychicznym. Procesem, który wikła obie strony w toksyczne więzi współudziału, gdzie ofiara i kat tańczą w jednym rytmie. Nierozwiązane napięcie między zależnością a niezależnością może łatwo przekształcić naturalną potrzebę drugiego człowieka w jego brutalne dominowanie. To psychoanalityczne rozpoznanie ma wręcz kapitalne znaczenie dla właściwej interpretacji tekstów Sabiny Lovibond. Pozwala nam bowiem zobaczyć, że kobiecy masochizm w przestrzeni teorii nie jest jakimś egzotycznym, marginalnym dodatkiem do problemu. Jest jego absolutnym, psychologicznym rdzeniem, wokół którego obraca się cała metafizyka prestiżu w akademii. Jeżeli kobieta była przez kulturę systematycznie uczona, że pełnia sensu i powagi mieszka wyłącznie po stronie męskiego mistrza, konsekwencje są dramatyczne. Wówczas jej relacja do autorytetu nie będzie jedynie chłodną relacją zewnętrznej, dającej się łatwo skorygować nierówności. Będzie relacją głęboko uwewnętrznionej fascynacji, uwewnętrznionego braku i palącej potrzeby podłączenia się do cudzego prawa do uniwersalności. Lovibond, nawet gdy nie psychologizuje w sposób dosłowny i trzyma się filozoficznego rygoru, porusza się po dokładnie takim polu. Jej błyskotliwa analiza „hołdu dla mężczyzny" dotyczy afektu, głębokiego uznania, identyfikacji i pragnienia uczestnictwa w cudzej, zapożyczonej wielkości. A to jest już nie tylko czysta filozofia, zawieszona w próżni pojęć. To fascynujące pogranicze filozofii i psychologii kulturowej. To dokładnie to miejsce, w którym suche normy i sztywne instytucje spotykają się z żywym libido uznania.

Dlatego właśnie wskazanie tego delikatnie wyspowego osadzenia feminizmu w filozofii i psychologii nie jest żadnym stylistycznym ornamentem. Jest absolutną metodologiczną koniecznością, bez której zgubimy cały sens tego wywodu. Feminizm w tym konkretnym pejzażu nie pojawia się najpierw jako wielka, abstrakcyjna ontologia różnicy, która miałaby wywrócić świat do góry

nogami. Nie pojawia się też jako frontalny, hałaśliwy manifest przeciwko metafizyce w ogóle, co często zarzucają mu krytycy. Pojawia się raczej jako precyzyjna krytyka dystrybucji wiarygodności, jako chłodna analiza codziennych praktyk uznania w świecie nauki. Pojawia się jako fundamentalne pytanie o to, kto może występować w mowie ogólnej bez natychmiastowego, redukującego przypisu do własnej płci. Oraz jako rzetelne badanie psychicznych i społecznych kosztów tej rażącej asymetrii. Miranda Fricker jest tutaj figurą absolutnie modelową, wręcz ikoniczną dla tego sposobu uprawiania filozofii. Jej teoria niesprawiedliwości epistemicznej nie demoluje wcale klasycznego pojęcia wiedzy, nie popada w tani relatywizm. Ona po prostu odsłania jego głęboko etyczny i społecznie uwarunkowany wymiar. Pokazuje czarno na białym, że ktoś może zostać skrzywdzony właśnie jako podmiot wiedzący, jako człowiek próbujący zrozumieć świat. Dzieje się tak, ponieważ systemowe uprzedzenie zaniża jego wiarygodność, traktując jego słowa z domyślnym rabatem. Albo dlatego, że zbiorowe zasoby interpretacyjne, kontrolowane przez większość, nie pozwalają mu w ogóle nazwać własnego, specyficznego doświadczenia. To jest podejście bardzo brytyjskie w najlepszym, najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu. Chłodne, chirurgicznie precyzyjne, niemal proceduralne w swojej formie. A jednocześnie pod tą spokojną powierzchnią jest ono absolutnie zabójcze dla każdego systemu, który chciałby dalej udawać niewinność. Dla systemu, który twierdzi, że liczy się tylko czysty argument, a cała reszta to nieważny, socjologiczny pył. Nie, odpowiada stanowczo Fricker, cały obieg racji jest już od samego początku nasycony władzą i nierównością. Nie ma czegoś takiego jak czysta epistemologia poza etyką słuchania i poza brutalną polityką zasobów interpretacyjnych. W ten sposób buduje się prawdziwa, horyzontalna republika uzasadnienia, w której nikt nie ma monopolu na rację.

W tej szerokiej perspektywie Iris Murdoch jawi się nam jako fascynująca figura graniczna, stojąca w rozkroku między epokami. Jest zarazem wielką prekursorką nowych nurtów i ich potężną, nieświadomą przeszkodą. Prekursorką jest niewątpliwie dlatego, że jej pojęcie uwagi, jej głęboka nieufność wobec imperializmu ludzkiego ego wyprzedziły swój czas. Jej przekonanie, że moralne widzenie jest pracą niezwykle trudną, a nie automatycznym odruchem dobrej woli, przygotowały żyzny grunt. Grunt pod późniejsze, w pełni rozwinięte feministyczne i relacyjne etyki troski. Współczesne opracowania wyraźnie i sprawiedliwie zaznaczają, że murdochowska koncepcja attention potężnie wpłynęła na rozwój ethics of care. Przeszkodą pozostaje jednak z tego powodu, że Murdoch nigdy nie potrafiła w pełni przełożyć tej genialnej intuicji na język strukturalnej nierówności. To, co widziała z niezrównaną, niemal kliniczną ostrością w psychologii pojedynczej jednostki, widziała znacznie słabiej w psychologii wielkich instytucji. Potrafiła bezbłędnie dostrzec pychę indywidualnego „ja", ale nie zawsze dostrzegała szerszy, polityczny kontekst. Nie widziała, że niektóre „ja" są kulturowo uprawnione do nieograniczonej ekspansji, a inne są kulturowo trenowane do permanentnego samoograniczenia. Potrafiła pięknie mówić o uwadze wobec drugiego człowieka, lecz znacznie mniej przekonująco mówiła o systemach. Systemach, które od

samego początku, zanim jeszcze otworzymy usta, rozdzielają role mówiących i posłusznie słuchanych. I właśnie w tym newralgicznym miejscu Sabina Lovibond przeprowadza swój ruch zasadniczy, ratując dziedzictwo poprzedniczki. Nie odrzuca Murdoch z pogardą, lecz ją politycznie i społecznie dopełnia, łatając jej ślepe plamy. Przenosi jej genialne intuicje z poziomu moralnej fenomenologii jednostki na poziom społecznej organizacji wiedzy. Zamiast pytać wyłącznie o to, jak mam stać się mniej narcystycznym podmiotem, stawia pytanie znacznie mocniejsze. Pyta, jak nasza wspólnota w ogóle dystrybuuje samo prawo do bycia pełnoprawnym podmiotem.

W tym miejscu warto, a nawet trzeba, zrobić jedną polemiczną dygresję. Sprawa jest bowiem zbyt poważna, by pozostawić ją wyłącznie w języku grzecznej, akademickiej syntezy, która nikogo nie urazi. Część współczesnych odbiorców, zwłaszcza tych mocno przywiązanych do dawnej, niemal sakralnej ceremonii akademickiej, reaguje na takie diagnozy wręcz alergicznie. Słyszą w nich rzekomo brutalny zamach na obiektywne standardy, na świętą meritokrację, na samą wielkość zachodniej filozofii. Tymczasem prawda jest dokładnie odwrotna, a ich oburzenie to często tylko estetyczne alibi dla instytucjonalnej ślepoty. To właśnie uparta obrona dawnej liturgii autorytetu bywa w praktyce obroną standardów czysto pozornych, opartych na przyzwyczajeniu. Gdy męskość przez długi czas otrzymuje z urzędu premię wiarygodności, nie mamy do czynienia z żadną meritokracją. Mamy do czynienia z zamaskowaną rentą symboliczną, z nieuczciwym kapitałem początkowym. Gdy kobieta musi stale, w pocie czoła udowadniać, że jej głos jest czymś więcej niż tylko partykularnym, emocjonalnym komentarzem, sytuacja jest jasna. Nie mamy wtedy do czynienia z wolnym rynkiem racji, lecz z zabetonowanym oligopolem uznania. A gdy filozofia nadal skrycie tęskni za wielkim mistrzem, którego trzeba nie tylko uważnie czytać, ale i bezkrytycznie adorować, gubimy sens nauki. Nie mamy tu do czynienia z bezinteresowną miłością do prawdy, lecz z erotycznym dodatkiem do sztywnej hierarchii. Płacimy w ten sposób lichwiarsko drogie odsetki samouzasadniania za system, który dawno przestał działać. De-erotyzacja mistrza-filozofa nie zubaża więc wcale filozofii, jak chcieliby jej konserwatywni obrońcy. Ona ją wreszcie oczyszcza. Odbiera jej ten toksyczny składnik, który z krytycznego myślenia robił bezmyślny obrzęd. I dopiero wtedy możliwe staje się coś, co sama Iris Murdoch ceniła nade wszystko w swoim życiu. Czyli rzeczywiste, bolesne wyjście z platońskiej jaskini fantazji ku światłu. Tyle że jedną z tych najsilniejszych fantazji była właśnie fantazja, iż przewodnik ku słońcu ma z natury, zawsze i wszędzie, głos mężczyzny.

Sabina Lovibond nie proponuje nam zatem jakiejś małej, kosmetycznej korekty obyczajowej, która miałaby jedynie poprawić statystyki zatrudnienia na uniwersytetach. Proponuje nam głęboką chirurgię samej formy zachodniego rozumu. Pokazuje z bezlitosną precyzją, że prawda w naszej kulturze bywała aż nazbyt często dystrybuowana przez niepisany, maskulinistyczny pakt. Pakt, w którym mężczyzna z automatu otrzymywał status zwykłego, uniwersalnego człowieka, a kobieta

status wiecznego odstępstwa od normy. Pokazuje, że niesprawiedliwość epistemiczna nie zaczyna się wcale w chwili jawnej, chamskiej odmowy wysłuchania kogoś. Zaczyna się znacznie wcześniej, już w chwili niejawnej, podskórnej wątpliwości wobec tego, czyj głos w ogóle brzmi „jak prawdziwa filozofia". Pokazuje nam również, że etyka racjonalistyczna bez zachowania kruchej równowagi między dyscypliną a autonomią staje się pułapką. Może stać się po prostu bardzo szlachetnym, wzniosłym językiem dla bardzo starych, brutalnych zależności. Pokazuje, że dekreacja jest wielką, wyzwalającą intuicją tylko i wyłącznie wtedy, gdy nie myli się jej z opresyjną pedagogiką podporządkowania. Pokazuje, że kobiecy masochizm w świecie teorii nie jest zabawną anegdotą o słabym charakterze poszczególnych badaczek. Jest to potężne archiwum kultury, która przez długie wieki systematycznie uczyła kobiety, by szukały wielkości wyłącznie w cudzym majestacie. I wreszcie pokazuje, że filozofia jako dziedzina musi koniecznie przejść przez bolesny moment de-erotyzacji własnych figur mistrzowskich. Musi to zrobić, jeśli chce zachować resztki honoru jako praktyka wspólnego, równego poszukiwania realności.

To właśnie jest w tym wszystkim może najbardziej wywrotowe, a zarazem najbardziej zdroworozsądkowe podejście, jakie można sobie wyobrazić. Nie chodzi o to, by niszczyć prawdę w imię relatywizmu, lecz by odłączyć ją wreszcie od feudalnej infrastruktury, która ją dławi. Nie chodzi o to, by wyrzekać się wielkości myślenia i równać w dół, lecz by przestać ją mylić z zakurzoną ikonografią dawnego autorytetu. Nie chodzi o to, by porzucać dorobek Iris Murdoch, lecz by czytać ją odważnie przeciw temu, co w niej samej pozostało związane z archaiką podległości. A jeśli ktoś zapyta, po co nam właściwie tyle wysiłku, po co to całe dekonstruowanie fundamentów, odpowiedź jest prosta, choć niezbyt komfortowa. Ponieważ bez tej tytanicznej pracy nadal będziemy żyli w świecie głębokiej hipokryzji. W świecie, w którym rozum oficjalnie, na papierze, jest dobrem wspólnym wszystkich ludzi. Ale jego ton, jego pewna siebie postura, jego domyślna wiarygodność i jego wyłączne prawo do uniwersalności pozostaną dziedziczone po staremu, w zamkniętym gronie. A to przecież nie jest żadna republika ducha, o której marzyli klasycy. To tylko bardzo elegancki, świetnie zakamuflowany system koncesji, w którym niektórzy rodzą się z długiem, a inni z gotowym kapitałem.

> Prawda nie jest własnością, którą można dziedziczyć w ramach intelektualnych rodowodów, lecz procesem nieustannego kwestionowania tego, kto ma prawo ją wypowiadać. Czy jesteśmy gotowi porzucić blask fałszywych słońc, by wreszcie spojrzeć na świat bez pośrednictwa męskich autorytetów? Być może dopiero w chłodnym świetle horyzontalnej wspólnoty odkryjemy, że największą przeszkodą w poznaniu nie jest brak wiedzy, lecz nasza własna tęsknota za byciem prowadzonym za rękę.

Inspiracje

[1] **"Iris Murdoch, gender and philosophy"** Sabina Lovibond

2011 | Routledge

Sabina Lovibond jest brytyjską filozofką i emerytowaną stypendystką Worcester College na Uniwersytecie Oksfordzkim. Specjalizuje się w etyce, teorii feministycznej i filozofii starożytnej, ze znaczącym wpływem późniejszych prac Ludwiga Wittgensteina. Jest autorką kilku znaczących prac, w tym „Realizm i wyobraźnia w etyce", „Kształcenie etyczne", „Iris Murdoch, płeć i filozofia" oraz „Eseje o etyce i kulturze".

***Sabina Lovibond** is a British philosopher and Emeritus Fellow at Worcester College, University of Oxford. Her expertise lies in ethics, feminist theory, and ancient philosophy, with significant influence from the later work of Ludwig Wittgenstein. She is the author of several notable works, including 'Realism and Imagination in Ethics', 'Ethical Formation', 'Iris Murdoch, Gender and Philosophy', and 'Essays on Ethics and Culture'.*

Worcester College, University of Oxford

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:



[1] **"Essays on Ethics and Feminism"**

Sabina Lovibond

2015 | OUP Oxford | ISBN: 9780191030314

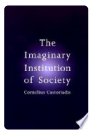


[2] **"Essays on Ethics and Culture"**

Sabina Lovibond

2022 | Oxford University Press | ISBN: 9780192668851

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[3] **"The Imaginary Institution of Society"**

Cornelius Castoriadis

1987 | MIT Press | ISBN: 9780262531559



[4] "The Sovereignty of Good"

Iris Murdoch

2001 | Psychology Press | ISBN: 9780415255523



[5] "Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing"

Miranda Fricker

2007 | Clarendon Press | ISBN: 9780191519307



[6] "The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind"

Simone Weil

2003 | Routledge | ISBN: 9781134488643



[7] "Attention is Cognitive Unison: An Essay in Philosophical Psychology"

Christopher Mole

2011 | Oxford University Press | ISBN: 9780199781102



[8] "A Room of One's Own"

Virginia Woolf

2025 | Penguin Group | ISBN: 9780143138891

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "Epistemic Injustice and the Social Imaginary"

José Medina

2017 | Journal of Social Philosophy

Google Scholar

[2] "Decreation and the Ethics of Attention"

Alice Crary

2016 | European Journal of Philosophy

Google Scholar

[3] "The Idea of Perfection"

Iris Murdoch

1964 | The Yale Review

Google Scholar

[4] **"On 'God' and 'Good'"**
Iris Murdoch
1969 | The Anatomy of Knowledge
Google Scholar

[5] **"Epistemic Injustice, Face-to-Face Encounters and Caring Institutions"**
Havi Carel, Ian James Kidd
2020 | International Journal of Care and Caring
Google Scholar

[6] **"The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge"**
Cornelius Castoriadis
1986 | Thesis Eleven
Google Scholar

[7] **"Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary"**
Cornelius Castoriadis
1997 | The Castoriadis Reader
Google Scholar

[8] **"Group testimony? The making of a collective good informant"**
Miranda Fricker
2012 | Philosophy and Phenomenological Research
Google Scholar

[9] **"Epistemic Justice as a Condition of Political Freedom"**
Miranda Fricker
2013 | Synthese
Google Scholar

[10] **"Epistemic injustice and mental health research: A pragmatic approach to working with lived experience expertise"**
Celestin Okoroji, Tanya Mackay, D. Dan Robotham, D. Davino Beckford, Vanessa Pinfold
2023 | Frontiers in Psychiatry
Google Scholar

[11] "The Iliad, or The Poem of Force"

Simone Weil

1945 | Politics

Google Scholar

[12] "Conceptualizing Epistemic Oppression"

Kristie Dotson

2014 | Social Epistemology

Google Scholar

[13] "Emancipatory Attention"

Christopher Mole

2024 | Philosophers' Imprint

Google Scholar

[14] "Real Objective Beauty"

Christopher Mole

2016 | The British Journal of Aesthetics

Google Scholar

[15] "Hostile Epistemology"

Thi C. Nguyen

2023 | Social Philosophy Today

Google Scholar

[16] "Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness"

Sandra Lee Bartky

1975 | Social Theory and Practice

Google Scholar

[17] "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power"

Sandra Lee Bartky

1988 | Feminism & Foucault: Paths to Resistance

Google Scholar

[18] **"Niesprawiedliwość epistemiczna a możliwość śledzenia trajektorii cierpienia w wywiadzie autobiograficznym. Etyczny namysł nad metodą"**

Alicja Neumann-Karpińska

2023 | Kultura - Społeczeństwo - Edukacja

Google Scholar

[19] **"The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary"**

José Medina

2010 | Social Epistemology

Google Scholar

[20] **"Beyond Doer and Done To: An Intersubjective View of Thirdness"**

Jessica Benjamin

2004 | Psychoanalytic Quarterly

Google Scholar

[21] **"Recognition and Destruction: An Outline of Intersubjectivity"**

Jessica Benjamin

1995 | Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference

Google Scholar

[22] **"Narrative Fiction and Epistemic Injustice"**

Zoë Cunliffe

2020 | Journal of Social Philosophy

Google Scholar

[23] **"Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing"**

Kristie Dotson

2011 | Hypatia

Google Scholar

[24] **"Simone Weil and the Ethics of Attention"**

Alice Maclachlan

2017 | Journal of Philosophy of Education

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[25] "The Varieties of Attention"

Sabina Lovibond

2017 | Conference Paper (Queen Mary, University of London)

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 6e2bd189-da9e-47e2-b1c6-d61432b82ad3