

Dr hab. Prof. UW Magdalena Środa

Wydział Filozofii

Uniwersytet Warszawski



### Ocena dorobku i pracy habilitacyjnej dr Katarzyny De Lazari-Radek

Dorobek filozoficzny dr Katarzyny De Lazari-Radek jest tyleż imponujący co tematycznie monotony. Imponujący wręcz swoją monotonią. Piszę to nie krytycznie ale z pewnym podziwem. Nie zdawałam sobie sprawy, że w ramach filozofii, która ma tak różnorodną ofertę idei, teorii, metod i problemów można osiągnąć tak wysoki stopień wąskiej specjalizacji i pozostać jej wiernym aż do habilitacji. Niemal wszystkie artykuły, badania, aktywności akademickie dr Katarzyny De Lazari-Radek poświęcone są pewnej wersji utylitaryzmu, hedonizmu lub/i filozofii Sidgwicka. W większości z nich (niezależnie od tytułu) znajdziemy bezpośrednie nawiązania do myśli tego filozofa. Mało znany w Polsce Sidgwick znalazł w osobie i twórczości dr Katarzyny De Lazari niewątpliwą entuzjastkę i promotorkę.

W ramach owej wąskiej, ale bardzo pogłębionej specjalizacji dr De Lazari-Radek napisała kilkanaście artykułów, których tematyka nie odbiega od głównego nurtu jej zainteresowań; znaczącej części tekstów współautorem jest Peter Singer, którego wszelako zainteresowania filozoficzne są znacznie szersze. Podczas konferencji, wykładów i stypendiów naukowych dr De Lazari-Radek zajmowała się tym samym, co stanowi treść jej publikacji. Nie jest więc niczym dziwnym, że również dwa granty, którymi kierowała, przyznane przez Narodowe Centrum Nauki, były poświęcone filozofii Sidgwicka oraz kategorii szczęścia jako wartości ostatecznej. Znacząca większość publikacji pisana jest w języku angielskim, co dziś stanowi ważny wymóg standardów jakości prac naukowych i filozoficznych. Nieco dziwny to wymóg, bo – w mojej prywatnej opinii - wraz z dominacją języka angielskiego gubiona jest tradycja metodologiczna i językowa filozofii polskiej, np. Szkoły Lwowsko Warszawskiej, której przedstawiciele wnieśli ogromny wkład do badań and etyką, metaetyką i aksjologią. Pisanie i myślenie po angielsku, stosowanie kategorii filozoficznych wypracowanych w ramach tradycji anglosaskiej zapewne upowszechnia i czyni

jednolitymi standardy myślenia naukowego ale też poważnie ogranicza jego kulturową różnorodność.

Jeśli chodzi o pracę habilitacyjną to jest ona dziełem objętościowo imponującym, choć gdyby wydawcy leżała na sercu oszczędność papieru a więc i lasów, to mógłby powściągnąć ogromną rozrzutność składu zmniejszając objętość do bardziej rozsądnych rozmiarów. Celem pracy habilitacyjnej dr De Lazari-Radek zatytułowanej „Godny pożądania stan świadomości. O przyjemności jako wartości ostatecznej” jest rewitalizacja hedonizmu a właściwie utylitaryzmu hedonicznego, w tej jego wersji, którą zapoczątkował Sidgwick a która wzbogacona o współczesne, różnicujące kategorie filozoficzne, wyszła obronna ręką zarówno ze sporów XX wieczny filozofów analitycznych, jak i nie dała się unieważnić przez współczesne teorie neuronaukowe. Według De Lazari-Radek fundamentem utylitaryzmu, którego broni, jest twierdzenie, że ostatecznym dobrem jest przyjemność rozumiana jako godny pożądania stan świadomości (s. 41). Twierdzenie to nie wydaje się ani odkrywcze ani szczególnie istotne w całokształcie problemów etycznych, tym niemniej ważny a nawet godny podziwu jest wysiłek badawczy, który włożyła autorka w jego uzasadnienie. Nie dyskredytuje go nawet to, że w zakończeniu pracy stwierdza, że główny rezultat badań jest „intuicyjnym sądem *prima facie*” (s. 549).

Praca habilitacyjna dr Katarzyny De Lazari-Radek należy do ścisłego kręgu prac z zakresu filozofii analitycznej, gdzie ważne jest precyzyjne stawianie i rozwiązywanie problemów a nie – jak pisze - „badanie rozwoju myśli czy egzegeza czyichś poglądów” (s. 43). Dlatego też, prócz wspomnianego Sidgwicka, nie ma tu ani pełnego przeglądu stanowisk dotyczących przyjemności ani też głębszej analizy teorii ich autorów. Filozofowie analityczni (bo najczęściej są to filozofowie analityczni choć nie tylko) pojawiają się w pracy często ale zawsze tam, gdy ich rozważania niezbędne są dla wyraźnego postawienia problemu omawianego przez autorkę. Najczęściej chodzi o dogłębną analizę kategorii fundamentalnych dla proponowanej wersji hedonizmu (dobro, dobrostan, przyjemność). Praca zaczyna się więc od ustalenia znaczenia terminu „dobro” (rozdz. I). W rozdziale tym, tak jak w niemal wszystkich pozostałych, rozważania o terminach podstawowych trzymają się pewnego, z góry przyjętego, schematu (trochę jak w *Summie Teologicznej* św. Tomasza), autorka przedstawia kilka stanowisk z zakresu filozofii analitycznej (choć można znaleźć tu również i fenomenologów), których przedmiotem było definiowanie wybranego pojęcia,

ustawia te stanowiska w porządku „dialektycznym”, to znaczy przedstawia zarówno „tezę” (np. subiektywizm, internalizm), jak i antytezę (np. obiektywizm, eksternalizm), by dokonać „syntezy” lub – jak sama twierdzi – przedstawić ujęcie hybrydowe (s.38). Po drodze wprowadza dodatkowe rozróżnienia pojęciowe (np. instrumentalne, ostateczne), ukazuje ich szersze tło filozoficzne (np. monizm, pluralizm) i obowiązkowo, niemal w każdym rozdziale, wskazuje na Sidgwicka, jako tego myśliciela, który naprowadza nas na ślad właściwych rozwiązań oraz – na końcu – przedstawia własną syntetyzującą (hybrydową) interpretację. I tak w przypadku „dobra” po stu stronach analiz, okazuje się, że termin ten, w duchu Sidgwicka, ma charakter zarówno ocenny, rekomendujący, jak i deontyczny: gdy mówimy bowiem, że pewne wartości są dobre to „chcemy tym samym zaznaczyć, że powinniśmy do nich dążyć albo że mamy rację ku temu, by się o nie starać” (s. 109). Podobnie dzieje się w rozdziale II, gdzie autorka próbuje wyjaśnić czym jest „dobrostan” i jakie jego teorie warto traktować jako wiążące dla hedonizmu, którego jest zwolenniczką. Najpierw więc rozważa to pojęcie w kontekście różnych stanowisk, zastanawia się, czym dana wartość nie jest, szuka jej formalnej definicji i przedstawia tę jej cechę, która stanowi warunek konieczny choć – najczęściej – niewystarczający, aby pewien rodzaj „dobra” nazwać dobrostanem. Pojęcie to należy - co autorka wyraźnie podkreśla - do tak zwanego prudencjalnego, a nie moralnego porządku wartości. Porządki te stanowią nie dość, że odrębny zbiór, to często wchodzą ze sobą w konflikt. Autorka porzuca więc arystotelesowski punkt widzenia roztropności jako fundamentalnej cnoty moralnej i przyjmuje anglosaski model rozumienia tego pojęcia, twierdząc, że „to co roztropnościowo wartościowe dla nas, czyli nasz dobrostan, różne jest od tego co moralne” (s. 117). Jedyną teorią, gdzie wartości moralne i roztropnościowe schodzą się, jest, po pierwsze, teoria moralna, która „nie wymaga zbyt wiele” (s. 243) oraz, po drugie, teorią tą jest utilitaryzm (s. 164).

Rozdział II pełen jest drobiazgowych rozróżnień związanych z dobrem jako dobrostanem. Mamy tu „dobro dla nas”, „dobro w ogóle”, „dobro po prostu”, „dobro dla świata”, „dobro dla mnie”. Różnie rozumiane „dobro” oraz „dobrostan” są przyporządkowane definicjom zaproponowanym w obrębie różnych teorii (F. Feldmana, S. Darwalla, P. Railtona, D. Parfita) i poklasyfikowane w rodzaje ze względu na rozumienie przyjemności (internalistyczne: „uczucie jest przyjemnością ze względu na posiadaną wewnętrzną cechę ‘bycia przyjemnym’” s. 369 i eksternalistyczne: „Uczucie określone jest

przyjemnością ze względu na zewnętrzne w stosunku do niego nastawienie przedmiotu odczuwającego” s. 369 – co odpowiada podziałowi na subiektywizm i obiektywizm). Rozważania nad subiektywnymi i obiektywnymi teoriami dobrostanu są kontynuowane w dwóch kolejnych rozdziałach. W ich podsumowaniu znajdziemy próbę określenia desygnatu (autorka pisze właśnie o „desygnacie”) tego, co jest „dobre dla nas” czyli dobrostanu. Dobrostanem może być – według teorii obiektywnych - to, czego powinniśmy pragnąć dla siebie gdybyśmy byli racjonalni albo – według teorii subiektywnych - to czego pragniemy, co w nas rzeczywiście rezonuje. Pojęcie rezonowania (s. 188, s. 202, s. 276), które autorka wprowadza za Railtonem, jest z jednej strony warunkiem koniecznym, by osobę, która wybiera dobro dla siebie nazwać racjonalną, z drugiej strony pojęcie to pozwala odrzucić autorce wszelkie obiektywne teorie dobrostanu, które nie liczą się z naszym nastawieniem („Nie może wzmacniać mojego dobrostanu coś, co jest mi całkowicie obojętne” s. 276). Rezonowanie stanowi więc warunek konieczny, choć nie wystarczający by „coś nazwać naszym dobrostanem”. Jak jednak wybrać spośród tylu wartości, które w nas rezonują tę, która jest ostateczna? Która z wartości ma charakter autoteliczny? Niewątpliwie przyjemność, tylko jak określić jej jakość? Przez kolejnych dwieście stron autorka poszukuje tego, co – w istocie - stanowi założenie całości. Rozdział V poświęcony jest historycznym rozważaniom na temat hedonizmu; od *Gorgiasza* i *Protagorasa* Platona, przez hedonizm motywacyjny Hobbesa, Locke i Hume’a oraz „złoty wiek hedonizmu” czyli teorie Benthama, Milla i Sidgwicka aż po krytykę Moore’a i miażdżący cios, który hedonizmowi rzekomo zadał R. Nozick swoją „maszyną przeżyć”. Jednak – według autorki - „zapowiedź ostatecznego końca hedonizmu jawi się jako zdecydowanie przedwczesna” (s. 266), gdyby tak było, to zapewne praca „O przyjemności jako wartości ostatecznej” nie zostałaby napisana. Katarzyna De Lazari-Radek w dwóch omawianych rozdziałach rozważa i poddaje krytyce większość współczesnych sposobów rozumienia hedonizmu jako (1) teorii stanów mentalnych, jako (2) teorii aksjologicznej, jako (3) teorii psychologicznej. Dalsze części rozdziałów poświęconych poszukiwaniu właściwego ujęcia hedonizmu i dobrej definicji przyjemności, można zaliczyć do hedenologii czyli rozległej nauki o przyjemnościach: o ich miarach, o kryteriach porównywania, o przyjemnościach zasłużonych i niezasłużonych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, o przyjemnościach świń oraz ostryg i przyjemnościach związanych ze słuchaniem Wagnera i czytaniem Marqueza, o przyjemnościach „życia w prawdzie” i życia w ułudzie. Autorka – za F.Y. Edgeworthem opisuje (z krytycznym dystansem) działanie

hedonometru, i przedstawia hipotetyczną miarę przyjemności, jaką jest hedon. Uważnie przygląda się również podejściu psychologicznemu, ekonomicznemu, neurologicznemu (rozdział VII) i wreszcie filozoficznemu, gdzie pojawiają się różne określenia przyjemności: jako doznania, jako dyspozycji do działania, jako nastawienia sadzeniowego, jako stanu o treści propozycjonalnej; wszystkie, po przeanalizowaniu, zostają odrzucone, na rzecz stanowiska, że przyjemność jest uczuciem różnym od doznania (s. 415) oraz od emocji (s. 543, co na gruncie języka polskiego nie jest do końca jasne, bo słów „uczucie” i „emocja”, „uczuciowy”, „emocjonalny” używamy często wymiennie). Odrzucony zostaje także zarzut niemoralności hedonizmu ponieważ „przyjemności, które wynikają z działań złych ludzi – są wynikiem tortur, oszustw itd.” (s. 297) lub wiążą się z krzywdą innych – nie są przyjemnościami, a rzekomy „hedonista”, który twierdzi, że dobrem może być – przykładowo - przyjemność znęcania się nad kotem, nie rozumie słowa „dobro”, nie jest więc hedonistą. Autorce pozostaje jeszcze tylko odpowiedzieć na pytanie, co czyni przyjemność przyjemną? I pogodzić się ze stanem pewnej frustracji, bowiem – jak pisze – mamy do czynienia z zupełnym brakiem postępu w dyskusji (s. 448). Wszelko w podsumowaniu znajdziemy syntezę wszystkich analiz i oto mamy główne twierdzenia proponowanego przez autorkę hedonizmu, gdzie (1) przyjemność jest jednorodnym uczuciem aprobaty, (2) mającym różne źródła, (3) uczucie to w przypadku istot racjonalnych przeradza się w sąd wartościujący dotyczący tego, (4) czego mamy rację pożądać (s. 547-548). Jeśli doświadczamy uczucia, które nie jest godne pożądanego to nie mamy do czynienia z przyjemnością (s. 549). Przyjemność składa się więc z dwóch elementów: jakości samego uczucia oraz naszej możliwości oceniania go jako dobre. Tak rozumiana przyjemność jest ostatecznym dobrem. Skąd autorka o tym wie? Na podstawie przeprowadzonych badań eliminujących inne koncepcje oraz wspomnianego wyżej „intuicyjnego sądu *prima facie*” polegającego na „uchwyceniu w pierwszym oglądzie tego, że uczucie, którego doznaję jest wartościowe” (s. 549) Jaki stąd wniosek normatywny? Trzeba mnożyć stany mentalne, które są warte przeżycia i które świadczyć będą o naszym dobrostanie (s. 561-562). Które konkretnie stany mentalne warte są przeżycia? Są to stany, których doświadczają ludzie inteligentni, socjalizowani, wolni, troszczący się o innych, mający dobre wspomnienia, aktywni fizycznie, miłośnicy kawy, natury, ciepłego deszczu, żeglarze, kochający rodzice, szachiści... Jednym słowem – powiedziałabym - „sędziowie kompetentni”, którzy znając różne przyjemności potrafią odróżnić te godne pożądanego od innych. Moim pytaniem jest, czym ta teoria – w

wersji praktycznej - różni się od teorii Milla? Rzecz jasna, samowiedza metodologiczna Milla nie była tak rozległa ani tak precyzyjna jak dr De Lazari-Radek (Mill nie był nawet świadom błędu naturalistycznego, który popełniał ani tego, czy jego utilitaryzm jest utilitaryzmem zasad czy czynów), tym niemniej – w moim rozumieniu koncepcji Milla - zaleca on nam maksymalizowanie przyjemności, których „mamy rację” – jak często pisze autorka - uznać za godne przeżycia. De Lazari-Radek przytacza opinię Sidgwicka i innych krytyków, że teoria Milla albo jest filozofią świń, bo uznaje jednorodność przyjemności, albo oparta jest na pewnej wersji błędu naturalistycznego bo błędem takim jest definiowanie dobra przez przyjemność a jednocześnie uznanie dobra jako kryterium dzielenia przyjemności na lepsze i gorsze czyli wprowadzenie do hedonizmu niehedonicznej miary. Tymczasem Mill, by tego uniknąć a jednocześnie pokazać, że tylko przyjemności godne wyboru przez racjonalnego człowieka są przyjemnościami, wprowadza kategorię „sędziego kompetentnego” i - według mnie - uzyskuje podobny rezultat praktyczny (bo teoretycznie pozostaje daleko w tyle) do rezultatów badań pani De Lazari-Radek. Przeczytajmy poniższy fragment: *Jeżeli z dwóch przyjemności jedną wybierają bez wahania wszyscy albo prawie wszyscy, którzy znają z osobistego doświadczenia obie, a nie dokonują wyboru pod naporem żadnych moralnych zobowiązań - to ta właśnie jest bardziej pożądana. Jeżeli jedną z tych przyjemności ci, którzy należycie znają obie, przedkładają nad drugą tak dalece, że wolą ją, chociaż wiedzą, że pogoń za nią będzie połączona z większym niedosytem, przy czym nie zrezygnowałyby z niej dla największej z możliwych do przeżycia dawek drugiej, to mamy prawo uznać wyższość jakościową wybranej przyjemności, tak bardzo przeważającą jakością ilości drugiej, że ilość ta, w tym zestawieniu, traci znaczenie* (J.St. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przekł. M. Ossowska, A. Kurylandzka, Warszawa 1959 s 15-16).

O ile dobrze rozumiem koncepcję dr De Lazari-Radek to, nie dzieląc przyjemności na lepsze i gorsze, uznaje ona, że te „gorsze” w ogóle nie są przyjemnościami. Mill myślałby podobnie. Uczucie przyjemności jawi się nam bowiem – pisze De Lazari-Radek - „jako coś dla nas wartościowego, coś do czego dobrze jest dążyć, co mamy rację przeżywać i kontynuować. Jeśli ktoś chciałby w tym miejscu zapewnić, że takie uczucie w żadnym razie nie jawi mu się jako godne pożądania lub jego uwagi, wówczas odpowiem, że to czego doznaje nie jest po prostu przyjemnością w moim rozumieniu a tym samym dobrostanem, do którego racjonalnie jest dążyć” (s. 549). Ta osoba, w rozumieniu Milla, nie mogłaby być

sędzią kompetentnym, tak jak niewątpliwie jest nim pani De Lazari-Radek. Mill w pełni zgodziłby się z listą wymienionych na samym końcu książki konkretnych przyjemności, których wartość w nas rezonuje. Mill przekonywał, że takie właśnie przyjemności są warte starań i promocji. Pisał, używając nie tyle argumentów, co perswazji: *Mało kto zgodziłby się na to, by zostać zamienionym w któreś ze zwierząt niżej zorganizowanych, w zamian za obietnicę najpełniejszego użycia przyjemności, których to zwierzę doznać może; nikt inteligentny nie zgodziłby się być głupcem, żaden człowiek mający jakieś uczucia dla ludzi i wrażliwe sumienie nie chciałby być egoistą ani człowiekiem podłym - nawet gdyby ich przekonano, że głupiec, tępak i łotr są bardziej zadowoleni ze swojego losu niż oni ze swojego. Nie zrezygnowaliby ze swej wyższości za cenę najpełniejszego zaspokojenia tych pragnień, które z tamtymi dzielą.* (Tamże, s. 16)

Zgadzam się z dr De Lazari-Radek, że tekst Milla (podobnie jak Benthamu) „nie stroni od błędów argumentacyjnych, skrótów myślowych i niedopowiedzeń” (s. 44), wszelako można to powiedzieć o niemal wszystkich tekstach (czasem nawet tych z kręgu filozofii analitycznej). Nie jest jednak prawdą, że „w rezultacie studiowania wyłącznie tekstów Benthamu i Milla polski czytelnik może dojść do wniosku, że utylitaryzmowi, a w szczególności hedonizmowi, nie warto poświęcać czasu” (s. 44). Osobiście lubię poświęcać czas i Benthamowi i Millowi. Mam też nieodparte wrażenie, że gdyby autorka sama poświęciła im więcej czasu to jakaś część problemów mogłaby zostać uznana za rozwiązaną. Bentham był filozofem nieco cynicznym, ale przenikliwym i nowoczesnym (bardzo interesująca byłaby głębsza niż to ma miejsce w pracy, analiza jego kryteriów oceny i rodzajów przyjemności oraz praktycznych wniosków, jakie stąd wynikają) a Mill mimo, że nie był dość precyzyjny jak na dzisiejsze standardy, to miał bardzo dobre intuicje, a do pojęcia intuicji dr De Lazari bardzo jest przywiązana, o czym za chwilę. Wiem oczywiście, że przewaga hedonizmu współczesnego nad hedonizmem XIX wiecznym polega na tym, że jego przedstawiciele starają się stronić od „błędów, skrótów myślowych i niedopowiedzeń”, ale też nie zawsze są przykładem ściśle logicznego myślenia i analitycznej argumentacji. Autorka nader często przywołuje (czasem za Sidgwickiem lub Singerem) intuicję a więc narzędzie poznawcze należące do innego porządku metodologicznego niż analiza. Mamy tu „intuicje pierwsze” (s. 83) służące jako podstawa argumentacji, „intuicje poddawane procedurze refleksyjnej równowagi” (za Rawlsem, s. 83), intuicje *prima facie* (s. 549), „intuicje, które

podpowiadają” (s. 312, s. 314), „intuicje przedrefleksyjne” (s. 363), ich znaczenia i funkcji w badaniach dr De Lazari-Radek i innych filozofów analitycznych nie powstydziliby się Bergson. Autorka dość często odwołuje się też do uogólnionych zwrotów w rodzaju „nasze intuicje” nie precyzując jakich „nas” ma na myśli. Píše też o „wielu filozofach”, którzy coś myślą lub coś twierdzą (np. s. 300), odwołuje się również do: „powszechnie podzielanego myślenia” (s. 320) czy „zdrowego rozsądku”. Wszystkie te zwroty nie są zaopatrzone w przypisy a więc stanowią niewątpliwy „skrót myślowy”, który, jako zarzut, stawia autorka innym. De Lazari-Radek broni się pisząc: „Filozofowie nie mają w zasadzie innego wyjścia, jak tylko odwołać się do intuicji i mieć nadzieję, że jest ona poznawczo wartościowa” (s. 312): zapewne wiele jest intuicji poznawczo wartościowych, pytanie tylko, na ile to, co wartościowe poznawczo jest prawdziwe?

W pełni rozumiem jednak zainteresowanie dziełem Sidgwicka, filozof ten wydaje mi się stanowczo niedoceniony w Polsce jak na kogoś, kto stwierdził: „kosmos obowiązku jest w rzeczywistości zredukowany do Chaosu a odwieczny wysiłek ludzkiego intelektu, by stworzyć doskonały wzór racjonalnego postępowania wydaje się z góry skazany na niepowodzenie” (s. 123).

Mam w tym tekście kłopot ze zrozumieniem terminu „racjonalny”. Nigdzie nie został on precyzyjnie zdefiniowany, choć jest często używany. Autorka korzysta z tego pojęcia raz w znaczeniu prakseologicznym „właściwy dobór środków do celu”, dwa, w znaczeniu potocznym „racjonalny to wolny od uprzedzeń” (s. 187, rozumiem jako przeciwieństwo tego, co irracjonalne) i trzy – w znaczeniu moralnym. To ostatnie rozumienie wydaje mi się nie dość wyjaśnione. Analizując pojęcie głupoty, autorka pisze, że wiąże się ono z działaniem „nierozsądnym i nieodpowiedzialnym”, z „nieprawidłowym doborem środków do zamierzonych celów”, z „brakiem konsekwencji działania” (s. 287). Twierdzi też, że takie „nieracjonalne postępowanie pojmujemy jako postępowanie niemoralne” (tamże). I dalej: „Człowiek głupi kojarzy nam się z człowiekiem niemoralnym, takim który czyni sobie i innym krzywdę” (tamże). Gdyby autorka odwoływała się w tym miejscu do rozważań Sokratesa z platońskiego „Gorgiasza” (tam, gdzie Sokrates twierdzi, że „lepiej jest krzywd doznawać niż je wyrządzać”) to rozumowanie byłoby zrozumiałe. Bez tych odwołań nie wydaje się prawdziwe. Głupek, a więc ktoś nieracjonalny, ma się nijak do kogoś niemoralnego, przeciwnie „pocziwy idiota” może przyczyniać się do dobra i być niezdolnym do zła. W




naszej historii dużo więcej krzywd wyrządzili racjonalni zbrodniarze, którzy „wolni od uprzedzeń” skutecznie dobierali środki do podjętych celów niż niezaradne głupki. Niezrozumiałe też wydaje mi się następujące rozumowanie: „Jeśli udowodnimy, że 1) maltretowanie kota jest niemoralne i że 2) racje moralne przewyższają racje roztropnościowe, będziemy mogli przyznać, że działania przynoszące cierpienie innym istotom jest w racjonalnym sensie niesłuszne” (s. 298). Abstrahując od faktu, że dość problematyczne są „dowody” na to „że coś jest niemoralne”, to nie mogę się dopatrzeć w tych trzech zdaniach wynikania, a sam wniosek wydaje mi się nieuprawniony, w każdym razie wtedy gdy przyjmujemy potoczne rozumienie pojęć „racjonalne”, „niemoralne” a innego ich rozumienia nie znalazłam. W pewien kłopot wprawia mnie też pojęcie „natury” („natury człowieka”, „faktów natury” s. 120, s. 210, s. 218, s. 222, s. 228, s. 233), najczęściej pojawia się ono w tekście jako zapożyczone od innych filozofów, ale fakt, że używane jest ono przez autorkę bezkrytycznie (tak jak gdyby jakaś „natura człowieka” istniała) wydaje mi się niedopatrzaniem.

No i jeszcze została kwestia przykładów. Mało co tak zniechęca mnie do filozofii analitycznej w jej wymiarze etycznym i metaetycznym, jak przykłady. Rozumiem, że ich funkcja ma charakter poznawczy; mają dostarczyć bardziej precyzyjnych argumentów, poszerzyć wyobraźnię i zmusić do myślenia, ale ich absurdalność, fikcyjność rzekomych wyborów, przed którymi nas stawiają, jest przytłaczająca. Mam na przykład wybierać między byciem ostrygą a Haydnem (s. 278-279) , między „Obojętnością wobec Przyszłego Wtorku” a – dajmy na to – środą (s. 184); między leżeniem na plaży a dyskusją filozoficzną (s. 106 – 107), lub zrozumieć różnicę między posiadaniem pragnień i ich zaspokajaniem wyobrażając sobie mecz piłki nożnej, który został wygrany (czego pragnęłam i pragnienie to zostało zaspokojone, bo mecz został wygrany) ale nie mogłam go oglądać i nic o wygranej nie wiem, bo „moja firma przeniosła mnie do pracy w miejsce, do którego żadne wiadomości piłkarskie nie docierają, na jakąś oddalona od cywilizacji wyspę” (s. 191). Abstrahując od dość dziwnego pragnienia oglądania meczy piłki nożnej, to z tego przykładu wynika, że miarą cywilizacji jest dostęp do wiadomości piłkarskich, co wydaje się równie dziwaczne jak wyobrażenie sobie dziś miejsca na świecie, gdzie firmy mają filie ale bez komunikacji z centralą. Przykład ten jest równie nierealistyczny jak słynna „maszyna przeżyć” Nozicka i zarazem równie odległy od realnego życia i realnych problemów. Sama autorka twierdzi

(komentując Parfita, s. 185), że przykłady są często zbyt abstrakcyjne, by nieść w sobie jakąkolwiek siłę filozoficznego przekonywania. Dlaczego więc nie weźmie „z życia” jakiś realnych problemów, konfliktów, wyborów, przed którymi stają ludzie wokół nas? Zwłaszcza, że ceni praktyczny aspekt swoich rozważań.

Z językowego i formalnego punktu widzenia nie mam żadnych zastrzeżeń do tej pracy (choć na stronie 231 znajduje się niepełny przypis do Arystotelesa). Podoba mi się, że mimo głębokiego zanurzenia w drobiazgowych analizach językowych, semantycznych i logicznych, Katarzyna De Lazari-Radek ceni sobie tradycyjne podejście do filozofii, którą traktuje jako „poszukiwanie prawdy”, wierząc, że autonomii jej problemów nie zastąpi żadna z nauk ścisłych, wierzy także w postęp filozofii, wiarę tę wiążąc ze zdobywaniem „wiedzy na temat faktów” (s.42); jednocześnie – za Singerem – jest dość sceptyczna co to innej wiary a mianowicie w to, że rozwój cywilizacji przyczynia się do jasności w kwestii tego, jak żyć („znajdujemy się w pierwotnym stadium rozwoju moralnego” s. 42). Wierzy też, że jej teoria przedstawia rozwiązania roszczące sobie prawo do uznania za prawdziwe z drugiej strony jest sceptyczna co do własnych poglądów (s. 43). Sceptycyzm ten podzielam.

**Wniosek: Biorąc pod uwagę wysoką wartość całego dorobku naukowego dr Katarzyny De Lazari-Radek, jej intelektualne starania, by zrozumieć i doprecyzować takie kategorie jak przyjemność, dobro, dobrostan, by rewitalizować i uwspółcześnić hedonizm oraz by przybliżyć filozofię Sidgwicka; doceniając przede wszystkim naukową wartość książki „Godny stan świadomości. O przyjemności jako wartości ostatecznej”, która spełnia niezbędne kryteria uznania jej za pracę habilitacyjną wnioskuję o dopuszczenie dr Katarzyny De Lazari-Radek do kolejnych etapów postępowania habilitacyjnego**

  
Dr hab. Prof. UW Magdalena Środa