

Dorota Drałus

Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntere'a

Nowa Krytyka 11, 113-135

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Dorota Dralus
Uniwersytet Wrocławski

Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a

Oświeceniowa filozofia człowieka

Wiek XVIII zapoczątkował nowy typ myślenia w historii filozofii. Filozofia tego stulecia uwierzyła, że jest w stanie dokonać naprawy tradycyjnych sposobów ludzkiego myślenia i działania. Postawiła sobie cele praktyczne – chciała zdobywać wiedzę nie dla niej samej, lecz dla oświecenia umysłów, uprzątnięcia z nich przesądów, wyzwolenia z ciemnoty. Za przesąd i ciemnotę uznawała wiarę w rzeczy nadprzyrodzone; za świątłych miała tych, którzy uznawali tylko to, co sprawdzili własnym rozumem. Oświecenie wysunęło tezę, zgodnie z którą to, co jest prawdziwe, słuszne, dobre, piękne, da się przekonująco wskazać wszystkim ludziom drogą prawidłowego zastosowania obiektywnych i uniwersalnie obowiązujących metod badawczych jako instrumentów wykrywania i interpretacji zjawisk.

Była to filozofia „wolnomyślicieli”. Jej ostrze skierowało się przeciw potędze, która wydawała się największą przeszkodą w oświeceniu umysłów – przeciw tradycyjnej religii. Przedstawiciele Oświecenia odrzucali podstawową doktrynę chrześcijańską – doktrynę grzechu pierworodnego. Jedni głosili, że człowiek rodzi się niewinny i dobry, inni zaś, że przybywa na świat jako istota moralnie neutralna, lecz podatna na wpływ edukacji czy otoczenia, jeszcze inni twierdzili, że natura jako taka jest wielce ułomna, ale można ją radykalnie udoskonalić. Doskonalenie natury przebiega w sprzyjających warunkach drogą racjonalnego wychowania lub – jak argumentował Rousseau – drogą rewolucyjnych przemian społeczeństwa.

Filozofowie głosili hasła reformy społecznej, w polityce filozofia XVIII wieku zwalczała potęgi zachowawcze, przyczyniając się do tego, że wiek ten zakończył się wielką rewolucją.

Ożywiona aktualnymi i postępowymi hasłami, filozofia stała się modą i objęła szerokie sfery społeczeństwa. Przyczyną, a zarazem wynikiem rozwoju nowego sposobu myślenia była popularyzacja filozofii: filozofowano na poziomie bardziej dostępnym dla ogółu. Ideałem XVII wieku była wiedza ścisła, ideałem wieku XVIII stała się wiedza dostępna i zrozumiała. Przeszto pisać po łacinie, światowym językiem nauki stał się język francuski. Pojawiły się nieznane dawniej typy filozofa: filozof-publicysta (Bayle, Wolter), filozof-literat (Shaftesbury, Fontenelle, Rousseau).

W intencji *philosophes* filozofia wieku Oświecenia miała stać się niezależną, nieskrępowaną, wolną od przymusów i przesądów, pozwalającą wypowiadać bez przeszkód najśmielsze nawet poglądy. Powszechnym duchem epoki obejmującym najszersze kręgi miał być duch niezależności i wolności, racjonalizmu i naturalizmu. Wolność filozofii nie przysła jednak tak spontanicznie i łatwo. Ów typowo osiemnastowieczny duch okazał się jedynie duchem awangardy, goszczącym w niewielkim gronie uczonych, filozofów, literatów i bywalców wielkiego świata. Swoboda filozofowania była istotnie ograniczona, gdyż o nią właśnie toczyła się walka. We Francji od czasu ogłoszenia edyktu z 1757 r. autor i wydawca książki uznanej za gorszącą mógł być skazany na długoletnie więzienie lub śmierć. Na „Wielką Encyklopedię” zapadły wyroki w latach 1752 i 1759, w 1758 r. zakazana została książka Helwecjusza, w 1762 potępiony został „Emil czyli o wychowaniu”, w rezultacie czego Rousseau musiał opuścić Francję. Główną przyczyną tak surowego potępienia „Emila” przez Kościół było odrzucenie dogmatu o grzechu pierworodnym; wyroku nie złagodził fakt, że dzieło to zawiera również atak na materializm, utylitaryzm i ateizm. W opinii francuskiego myśliciela Pierre’a Chaunu, „filozofia Oświecenia zajęła na kontynencie miejsce kartezjanizmu, który zwłaszcza we Francji był filozofią panującą. Formę przejściową stanowił «półkartezjanizm», który z doktryny Kartezjusza przyjmował metodologię i fizykę, ale odrzucał metafizykę – od niego krok tylko do Oświecenia”¹.

¹ Pierre Chaunu (ur. w 1923 r.) jest założycielem oraz dyrektorem Centre de Recherches d’Histoire Quantitative na uniwersytecie w Caen oraz profesorem historii nowożytnej na Sorbonie. Chaunu podkreśla, iż w ocenie tej epoki należy uwzględnić pewne odcienie rozwoju myśli oświeceniowej. Przede wszystkim wiek XVIII nie pokrywa się z XVIII wiekiem francuskim. „Periodyzacja ma swoją wagę: pamiętajmy, że rytm angielski wyprzedza Francję o dziesięć do

Inaczej było w Anglii: tu filozofia Oświecenia nastąpiła prawie bezpośrednio po filozofii średniowiecznej. Jej zapowiedzi wystąpiły już w dziełach Francisca Bacona i Thomasa Hobbesa, ale ich poglądy nie przyjęły się i nowa filozofia zaczęła się rozpowszechniać dopiero od wystąpienia Locke'a. Zdobywała uznanie bardzo szybko i względnie łatwo, być może dlatego, że nowe prądy miały do przewyciężenia filozofię już przestarzałą, występującą przede wszystkim w postaci anachronicznej scholastyki wykładanej w kolegiach, lub też mistyczno-platońskich doktryn.

Gdyby natomiast wspólną dla całej epoki orientację intelektualną w filozoficznym światopoglądzie niemieckiego Oświecenia chcieć zamknąć w jednej krótkiej formule, można by, parafrazując słowa Kanta, określić ją jako wysiłek zdobywania coraz pełniejszej samowiedzy człowieczeństwa w jego znaczącej i znaczeniowótórczej postawie wobec otaczającej go rzeczywistości².

Mysł oświeceniowa ustanowiła i konsekwentnie realizowała projekt pełnego ucłowieczenia świata poprzez ujęcie jego różnorodności w przejrzystą jedność form, które powstawały na fundamencie ludzkiego rozumu. Jako myśl filozoficzna, jest jednocześnie czymś więcej: jest narastającą świadomością siebie samej jako czynnego podmiotu projektującego, jest rodzącą się samowiedzą własnej aktywności twórczej. Człowiek Oświecenia nie jest tylko tym, który za pomocą narzędzi filozoficznych racjonalizuje swój świat, narzucając mu rozumne formy własnych prawd, wartości i celów, lecz także i tym, który w filozofii coraz wyraźniej rozpoznaje i określa siebie samego jako właściwy podmiot tej formującej działalności. Filozofia przestała pełnić funkcję organu poznania świata, przeradzając się w instrument samopoznania człowieka. Jest to epoka, w której nie tyle odkryto człowieka, lecz w której „człowiek odkrył sie-

piętnastu lat, że Francja wyprzedza i nadaje rytm myślom kontynentu, że myśli te bardzo szybko wędrują ku protestanckiemu obszarowi północno-wschodniemu, że Prusy są przekąźnikiem, że Holandia żyje na kontynencie wedle godziny raczej angielskiej niż francuskiej, że Włochy odpowiadają szybciej i lepiej na inicjatywy francuskie niż Półwysep Iberyjski”. *Cywilizacja wieku Oświecenia*, przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1993, wyd. II, s. 225.

² Kant nazywa Oświecenie „wyjściem człowieka z niepełnoletniości, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletniość to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletniość wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Saper aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”. I. Kant: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii, i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman. Toruń 1995, s. 53.

bie samego jako istotę twórczą i aktywną, zdolną do wyposażenia swego świata w określone porządki znaczeń”³.

Filozoficzna refleksja ujawnia sferę podmiotowości jako pewien obszar ekstensywny, coraz wyraźniej wyodrębniający się ze sfery bytu przedmiotowego. W tym obszarze subiektywność ludzka dała się rozpoznać jako aktywna i samoistna zasada kształtująca, która porządkuje chaotyczną wielość przygodnych faktów i zdarzeń w racjonalny, przejrzysty ład ludzkiego świata. Podmiotowość, zdobywając samowiedzę swej suwerennej władzy, uświadamia sobie zarazem jej granice. Samowiedza ta jest też samowiedzą nowego dystansu, jaki pojawia się teraz między „idealną” tylko koniecznością subiektywnych prawd i celów człowieka, a rzeczywistością empirycznego istnienia. Tym właśnie różni się racjonalizm swoiście oświeceniowy od ontologicznego racjonalizmu wielkich systemów XVII wieku – myślenie, jawnie konstytuując się „dla siebie” w swej funkcji podmiotowej, zarazem wyraźniej dostrzega swą własną ograniczoność jako myślenia *czystego*⁴.

Problemem osiemnastowiecznego racjonalizmu, ściśle związanym z wytworzoną przezeń samowiedzą aktywności podmiotu w procesie poznania, stało się ostateczne przekreślenie postawionego przez wiek XVII znaku tożsamości między formalnym porządkiem myślenia a realnym porządkiem bytu. Z tym ekstensywnym ograniczeniem zasięgu ludzkiej subiektywności idzie w parze znamienna tendencja do jej bliższego, bardziej wszechstronnego określenia w wymiarze intensywnym. Oświeceniowa refleksja, zafascynowana wewnętrznym bogactwem podmiotowego życia człowieka, odsłania coraz to nowe jego obszary i przejawy chcąc dotrzeć do człowieczeństwa „konkretnego”. Na nowo odkryta zostaje zwłaszcza sfera aktów i doznań emotywnych: uczucia i popędy, afekty i namiętności. Następuje swego rodzaju antropologiczna rehabilitacja zmysłowości, a nawet cielesności ludzkiej. Porządek rozumu, utożsamiany dotychczas z czystym myśleniem, wzbogacany porządkiem zmysłów, ulega stopniowej konkretyzacji. W ten sposób odkrycie samoistności podmiotu staje się zarazem odkryciem niezbędnych wymiarów jego faktycznej obecności w rzeczywistym świecie podmiotowym.

Jeżeli racjonalistyczny nurt niemieckiego Oświecenia określił w swym rozwoju właściwy charakter i granice „czystego myślenia” jako subiektywnej ak-

³ T. Namowicz, K. Sauerland, M. Siemek: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Warszawa 1973, s. 21.

⁴ *Ibidem*, s. 24.

tywności ludzkiego podmiotu, to naturalistyczny nurt „popularny” wypełnił tę wyłącznie negatywną koncepcję podmiotowości nową, pozytywną treścią. Dopiero ów drugi nurt do końca przekształcił racjonalistyczny ideał „rozumu” we właściwie oświeceniowy ideał „człowieka”. Główny kierunek tego przekształcenia można generalnie ująć jako wszechstronne dążenie do określenia antropologicznej natury tych wymiarów człowieczeństwa, które racjonalizm zwykle lekceważył: zmysłowości i życia uczuciowego.

Dążenie to ujawniło się jako przesunięcie głównych zainteresowań ku nowym sferom. Podstawową problematyką stała się problematyka etyczna, która jakkolwiek zaczęła być postrzegana w nowej perspektywie, to w dalszym ciągu zachowywała zgodność zarówno z racjonalistyczną teodyceą, jak i całą tradycją chrześcijańską. „Filozofowie popularni” mniej interesują się metafizycznymi gwarancjami dobra, a w większym stopniu uchwytymi bezpośrednio w rzeczywistym życiu ludzkimi wykładnikami moralności, konkretnymi działaniami i podstawami człowieka w określonych sytuacjach. Filozofię moralną uprawiano przede wszystkim dla praktycznego umoralnienia ludzkiego życia, której bohaterem jest istota wprawdzie rozumna, ale zarazem przyrodnicza, społeczna, obdarzona wielostronną naturą.

Etyczny eudajmonizm niemieckiego Oświecenia nie przejął skrajnych wątków naturalistycznych, jakie wówczas rozwijała myśl angielska (zwłaszcza Hume i Mandeville), a także francuska (Holbach, Helwecjusz). Dążenie do moralnej rehabilitacji zmysłowości i afektów w oświeceniowej filozofii niemieckiej nie przekraczało pewnych, zgodnie respektowanych granic, ukształtowanych wskutek przekonania o istnieniu obiektywnego ładu rozumności substancjalnej, której struktury obowiązują jako konieczne, a więc są niewywodliwe z żadnych faktów czy zdarzeń empirycznych. Taką naczelną strukturą był porządek wartości moralnych, toteż „filozofowie popularni” odrzucali próby redukcji tego porządku do empirycznie pojętej przyrody, będącej wtórnym odzwierciedleniem obiektywnego ładu moralnego. W opozycji do niektórych skrajnych tendencji, zwłaszcza Oświecenia francuskiego, refleksja etyczna filozofii „popularnej” ze szczególnym naciskiem propaguje wartości i postawy o charakterze altruistycznym czy też wspólnototwórczym.

Tak ogólnie pojęta filozofia epoki Oświecenia stała się przedmiotem krytyki licznych myślicieli w epokach późniejszych. Dziewiętnastowieczny romantyzm i antyracjonalistyczna filozofia Nietzschego należą do najsilniejszych reakcji na optymizm poznawczy i moralny oświeceniowego myślenia. Wiek XX zrodził,

z jednej strony, nurt postmodernistyczny stanowiący swoistą, krytyczną kontynuację niektórych wątków Oświecenia, z drugiej zaś radykalny, antymodernistyczny sposób myślenia, którego celem jest zdecydowane potępienie i odrzucenie dziedzictwa Oświecenia. Jednym z najbardziej reprezentatywnych myślicieli tego drugiego nurtu jest Alasdair MacIntyre.

Projekt racjonalnego uzasadnienia moralności

1. „Niepokojąca sugestia”

Przewodnią tezę „Dziedzictwa cnoty” MacIntyre’a jest twierdzenie, że zrozumienie przyczyn załamania oświeceniowego projektu, którego celem miało być niezależne i racjonalne uzasadnienie moralności, stanowi historyczną podstawę, która w jego przekonaniu umożliwia nam zrozumienie sytuacji naszej współczesnej kultury⁵.

Rozpoczynając swoją argumentację, MacIntyre proponuje nam pewien eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie katastrofę, w wyniku której cały dorobek naukowy uległ zniszczeniu; spłonęły biblioteki, laboratoria, zginęli także naukowcy, dzięki którym można by odtworzyć utracony dorobek. Pozostały zaledwie nieuporządkowane fragmenty dotychczasowej wiedzy, pozbawione swego właściwego kontekstu. W tej sytuacji, pragnąc przywrócić nauce jej dawną świetność, niekompetentne osoby próbują nadać im spójny charakter, w wyniku czego powstaje wiele konkurencyjnych, kolidujących ze sobą teorii i ich uzasadnień. Dyskusje między przedstawicielami tych teorii nie mają końca, ponie-

⁵ Po ukazaniu się *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame University Press, Notre Dame (I wyd. 1981, II wyd. 1984; wydanie polskie *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1996) pojawiły się liczne krytyki dotyczące sposobu przedstawienia Oświecenia. W jednej z nich R. Wokler podkreśla nierzetelność w prezentowaniu Oświecenia; nie zgadza się z doбором reprezentantów tego okresu w powyższym dziele, twierdząc, iż znikoma rola jaką MacIntyre przypisuje francuskiemu Oświeceniu, jest poważnym zaniedbaniem, bowiem właśnie takie postacie jak Rousseau, Voltaire czy Montesquieu byli ojcami projektu oświeceniowego. Wiele zastrzeżeń budzi również sprowadzanie różnorodnych i bardzo skomplikowanych teorii do wspólnego celu oraz przypisywanie im niejasnej, wydumanej pierwotnej jedności. R. Wokler: *Projecting Enlightenment*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.): *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Polity Press, Cambridge 1994, s. 108–127.

waż pojęcia, którymi się posługują, są niewspółmierne, wyrwane ze swego pierwotnego kontekstu, który nadawał im uprzednio ich właściwy sens⁶.

MacIntyre twierdzi, że taka właśnie wymyślona sytuacja ilustruje kondycję współczesnej etyki, w której panuje chaos podobny do spowodowanego wymyśloną katastrofą nieporządku. Moralisci posługują się pojęciami obdarzonymi jedynie podobnym brzmieniem, lecz ich treść jest zupełnie inna w przypadku każdego z nich. Nowo powstałe teorie moralne zawierają niespójne fragmenty pewnych nie znanych całości, które zostały pozbawione swego prawdziwego kontekstu i uzasadnienia. Co najistotniejsze jednak, stan ten jest już niemożliwy do przewyciężenia na gruncie obecnej filozofii moralnej. Z nowoczesnego punktu widzenia spory moralne są konfrontacją niezgodnych i niewspółmiernych przesłanek moralnych oraz wynikają z odmiennych sposobów moralnego zaangażowania; są więc ostatecznie traktowane jako wyraz nie ukierunkowanego żadnymi kryteriami wyboru pomiędzy takimi przesłankami, czyli wyboru, dla którego nie można podać żadnego racjonalnego uzasadnienia. Tak pojęta arbitralność jest we współczesnej kulturze powszechnym elementem codziennego dyskursu.

2. Kierkegaard i idea radykalnego wyboru

Zanim jednak element ten nabrał *waloru uporczywej powszechności*, przedstawiano go jako niepokojące odkrycie filozoficzne, mające na celu zaszokowanie uczestników debat moralnych. Po raz pierwszy odkrycie to zostało sformułowane w dziele Sorena Kierkegaarda „Albo-albo”, które według MacIntyre’a jest uwieńczeniem i zarazem epitafium dla systematycznych, oświeceniowych prób racjonalnego uzasadnienia moralności⁷. MacIntyre proponuje, aby zwrócić

⁶ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, s. 21–29.

⁷ G.R. Beabout, [w:] *Freedom and its Misuses. Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Marquette University Press, Milwaukee 1996, s. 135–158. nazywa tę interpretację karykaturą myśli Kierkegaarda, pozbawioną tekstualnego potwierdzenia. MacIntyre nie dostrzegł fundamentalnego rozróżnienia, jakiego dokonuje Kierkegaard, tj. rozróżnienia na wolność wyboru i wolność samodoskonalenia, która łączy wolność z dobrem. Jednostka kształtuje, rozwija swoje umiejętności, stając się dzięki temu bardziej sobą. Poprzestając na aktualizacji wolnego wyboru, często wybiera bycie kimś innym niż jest, dokonując tym samym swego rodzaju samodestrukcji. Łącząc ludzką wolność z dobrem we wspomnianym rozumieniu, Kierkegaard nie wprowadza elementu arbitralności do teorii moralnej, a zatem, w przekonaniu Beabouta, uznanie go za prekursora emotywizmu jest bezpodstawne. MacIntyre zdaje sobie sprawę z odmienności i kontrowersyjności własnej interpretacji znanej książki S. Kierkegaarda. Jest jednak zdania, że zebrawszy wszystkie dane o poglądach Kierkegaarda do końca roku 1842 (a test i pseudonimy *Albo-albo*

uwagę na trzy główne cechy „Albo-albo”. Pierwsza to ta, że Kierkegaard był pierwszym autorem, który dokonał podziału osobowości i rozczłonkował ją na wiele masek podających się za odrębne osobowości. Wskutek podziału własnej, autorskiej osobowości, Kierkegaard neguje i zaciera swoją obecność, lecz równocześnie obecny jest właśnie jako autor w sposób bardziej bezpośredni i intymny. Kierkegaard stawia czytelnika przed ostatecznym wyborem jednej z dwóch postaw: estetycznej lub etycznej⁸. Paradygmatem estetycznego sposobu życia jest romantyczny kochanek, który zatracą się w chwilowych namiętnościach. Paradygmatem postawy etycznej jest zaś związek małżeński, dla którego cechą charakterystyczną jest stan zaangażowania i przyjęcia na siebie zobowiązań, łączących ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Są to dla Kierkegarda postawy wzajemnie się wykluczające, przed wyborem których staje każdy podmiot moralny, ponieważ wybór ten ma charakter pierwotny względem wszelkich innych wyborów. Za tymi dwoma postawami nie przemawiają żadne rozstrzygające racje, ponieważ podmiot może uznać jakkolwiek rację za wiążącą tylko wówczas, gdy wcześniej zaakceptował kryteria rozstrzygające o tym, co jest dla niego wiążące. Ten radykalny wybór jest więc wyborem pierwszych zasad, które będą stanowiły kryterium wszelkich innych wyborów. Zdaniem Kierkegarda to właśnie ten wybór stoi u podstaw wszelkich teorii moralnych.

Jako drugą cechę myślenia Kierkegaardowskiego MacIntyre wskazuje niespójność wewnętrzną jego dzieła. Jest to sprzeczność pomiędzy pojęciem radykalnego wyboru a pojęciem tego, co etyczne. MacIntyre stawia pytanie, czy to, co etyczne – które w opinii Kierkegarda jest podporządkowane regułom moralnym na mocy samej swej zasady – może czerpać swój autorytet z radykalnego wyboru, za którym nie przemawiają żadne racje. Uznanie takiej możliwości zezwala na całkowicie arbitralne przyjmowanie pewnych zasad, choćby dla chwilowego kaprysu czy zachcianki. W konsekwencji podstawowe rozróżnienie

są najlepszym tego świadectwem) interpretacyjny punkt widzenia najlepszych znawców duńskiego filozofa – L. Mackeya i G. Malantschuka – staje się trudny do utrzymania.

⁸ W innej książce MacIntyre wygłasza następującą opinię o Kierkegaardowskim wyborze: „choć Kierkegaard głosi, że zachowuje neutralność pomiędzy dwiema pozycjami, nie można mieć żadnych wątpliwości co do tego, którą ze stron sam by wybrał. Przedstawia wszak estetyczny typ umysłowości jako stan permanentnego, nieustannie odnawiającego się niezadowolenia, podróźowania z nadzieją na niedotarcie do ostatecznego celu. Etyczny typ umysłowości wydaje się stanowić dziedzinę spokojnego zadowolenia z wypełnionego obowiązku, z dobrze wykonanego, ograniczonego zadania. Samo stwierdzenie przez Kierkegarda własnej bezstronności ma stronniczy skutek – na rzecz etyczności”. A. MacIntyre: *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1995, s. 276.

Kierkegaard na postawę estetyczną i etyczną nie miałyby już dłużej sensu, ponieważ w sytuacji uzależnienia obowiązywalności tego, co etyczne od dokonanego radykalnego wyboru, kryterium różnicujące obie te postawy zostałyby zagubione. „Doktryna zawarta w «Albo-albo» wyraźnie głosi, że zasady wyznaczające etyczny sposób życia mają być przyjęte *bez żadnego powodu*, ponieważ akt ich wyboru wykracza poza wszelkie powody czy racje, właśnie dlatego, że jest to wybór tego, co mamy w ogóle uznawać za racje czy powody. Winniśmy wszelako posłuszeństwo temu, co etyczne. W jaki sposób jednak to, co przyjmujemy z jakiejś jednej przyczyny, może mieć dla nas autorytet? Sprzeczność w doktrynie Kierkegaard jest wyraźna. Można by na to odpowiedzieć, że do autorytetu odwołujemy się zazwyczaj wtedy, gdy nie mamy żadnych racji. Jednak samo pojęcie autorytetu, który wyklucza racje, jest typowe dla nowoczesności – jeżeli zgoła nie jest jej tworem – ukształtowało się bowiem w kulturze, dla której pojęcie autorytetu jest czymś obcym i wstrętnym, wobec czego powoływanie się na autorytet wydaje się irracjonalne”⁹. MacIntyre zwraca więc uwagę na fakt, że to, co etyczne, musi zawierać jako swój element tradycyjne pojęcie autorytetu, by pozostać w zgodzie z intencjami Kierkegaard.

Trzecią znamioną cechą „Albo-albo” jest konserwatywny i tradycjonalistyczny charakter Kierkegaardowskiego pojęcia tego, co etyczne. Łączy on pojęcie radykalnego wyboru z bezdyskusyjnym pojmowaniem tego, co etyczne, które jest w jego przekonaniu jedynie słuszne; w rezultacie posługuje się również uproszczonym rozumowaniem, zgodnie z którym człowiek etyczny, raz dokonawszy radykalnego wyboru, nie ma już trudności interpretacyjnych w podejmowaniu dalszych decyzji. Zdaniem MacIntyre’a, Kierkegaard sformułował nowe, praktyczne i filozoficzne podstawy dla tradycyjnego, odziedziczonego z przeszłości sposobu życia; jakkolwiek połączenie nowatorstwa i tradycji może być powodem niekoherencji jego stanowiska, jest ono logiczną konsekwencją oświeceniowego projektu, mającego na celu dostarczenie racjonalnych podstaw dla moralności i jej uzasadnienia.

3. Krytyka Kantowskiej etyki obowiązku

W przekonaniu autora „Dziedzictwa cnoty”, Kierkegaard odwołał się do idei radykalnego wyboru, aby za jego pomocą wykonać zadanie, któremu nie podo-

⁹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, s. 95.

łał Kantowski rozum. U podłoża filozofii moralności Kanta leżą dwie tezy: jeśli zasady moralności są racjonalne, to muszą być takie same dla wszystkich racjonalnych istot (podobnie jak dla wszystkich ludzi takie same muszą być zasady arytmetyki); jeśli natomiast reguły moralności mają obowiązywać wszystkie racjonalne istoty, to przygodne zdolności do ich przestrzegania są nieistotne, ważna natomiast jest tylko ich wola przestrzegania tych reguł. Projekt znalezienia racjonalnego uzasadnienia moralności jest zatem projektem mającym na celu odkrycie racjonalnego sprawdzianu, który pozwoli odróżnić maksymy rzeczywiście wyrażające prawo moralne, gdy determinują wolę, od maksym, które nie wyrażają tego prawa¹⁰.

Kant uważa, że tylko czysty rozum praktyczny może być gwarantem autonomiczności, kategoryczności, uniwersalności i wewnętrznej spójności norm moralnych. Odrzuca więc etykę odwołującą się do pożądań i skłonności jednostek, a nawet do wymogów społecznych, jako heteronomiczną, a także koncepcje formułujące zasady moralne nie spełniające warunku kategoryczności i uniwersalności. Odrzuca również te teorie moralne, które w swym uzasadnieniu odwołują się do nakazów Boga. Podmiot moralny ma spełniać nakazy Boga, o ile są one słuszne, a jeśli podmiot jest w stanie sam rozstrzygać o ich słuszności, to nie potrzebuje nikogo, kto by mu cokolwiek nakazywał. Rozum praktyczny nie posługuje się żadnym kryterium zewnętrznym względem siebie. Jako podstawa racjonalności daje on również kryteria sprawdzania uniwersalności i wewnętrznej spójności norm moralnych. Aby ustanowić normę moralną, trzeba poddać ją zabiegowi niesprzecznej uniwersalizacji. Formułując maksymy: „Mów zawsze prawdę”, „Zawsze dotrzymuj danego przyrzeczenia”, Kant stawia pytanie, czy chciałby, aby każdy człowiek w bezwzględny sposób tych maksym przestrzegał, i uznaje jednocześnie, że metoda ta eliminuje wszelkie fałszywe zdania pretendujące do miana norm moralnych, jak np.: „Dotrzymuj danych przyrzeczeń tylko wtedy, gdy jest to dla ciebie wygodne”. Twierdził, że jego metoda posiada również określoną definicyjną treść moralną, jak ta zawarta w maksymie: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak

¹⁰ Kant był w pewnym sensie osobowością typową dla Oświecenia – pisze MacIntyre – a zarazem najdoskonalszym reprezentantem tej formacji; był typowy dla Oświecenia, ponieważ wierzył w odważne rozumowanie oraz w skuteczność reformy instytucji (gdy wszystkie państwa będą republikami, nie będzie już wojen); był zaś najdoskonalszym jego reprezentantem dlatego, że w swych dziełach albo dokonał rozwiązania powracających ustawicznie problemów Oświecenia, albo dokonał ich przeformułowania w daleko bardziej owocny sposób. *Krótką historią etyki*, s. 253.

też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹¹. W rzeczywistości jednak, twierdzi MacIntyre, Kantowi nie udało się wykazać skuteczności tego sprawdzianu, a jego argumenty zawierają poważne błędy, wskutek których wiele pozamoralnych maksym przechodzi sprawdzian uniwersalizacji równie zadowalająco (można je bowiem uogólnić w niesprzeczny sposób), jeśli nie w bardziej przekonujący sposób, niż zasady moralne. MacIntyre zwraca również uwagę na brak uściślenia proponowanych przez Kanta treści kategoriycznych imperatywów moralnych za pomocą dalszych argumentów, przez co łatwo je po prostu wyszydzić. MacIntyre pisze: „Wydaje się, że [...] wymóg, aby traktować daną osobę raczej jako cel aniżeli jako środek, ma następującą treść: mogę zaproponować komuś pewien sposób postępowania albo przedstawiając mu racje na rzecz takiego postępowania, albo też poprzez wpływanie na niego metodami pozaracjonalnymi. Jeżeli wybiorę pierwszy sposób, potraktuję go jako wolę rozumną, godną takiego samego szacunku, jaki należy się i mnie, bowiem podając mu racje, przedkładam mu do oceny pewne bezosobowe argumenty. Racja jest dobra wtedy, gdy nie ma nic wspólnego z osobą, która wygłasza ją w danej sytuacji; dopóki sam podmiot nie rozstrzygnął, czy dana racja jest dobrą racją, dopóty nie dysponuje jeszcze racją, na której mógłby oprzeć swoje postępowanie. W przeciwieństwie do tego próba pozaracjonalnego nacisku jest po prostu próbą uczynienia podmiotu instrumentem *mojej* woli, nie liczącą się z *jego* racjonalnością”¹².

Próba wsparcia zasad uznawanych przez Kanta za maksymy moralności na tym, co Kant uznaje za rozum, kończy się według MacIntyre’a niepowodzeniem tak samo, jak Kierkegaardowska próba odnalezienia dla nich fundamentu w akcie wyboru. Jednakże, o ile dla Kierkegarda punktem wyjścia była porażka Kanta, to projekt Kantowski z kolei był, zdaniem MacIntyre’a, historyczną reakcją na niepowodzenie teorii Diderota i Hume’a.

4. Diderot i Hume

Diderot i Hume w dużej mierze podzielają Kierkegaardowski i Kantowski pogląd na treść moralności, kontynuuje swoją nieortodoksyjną interpretację MacIntyre. W „Kuzynku mistrza Rameau” słowa „ja” (*moi*) i „filozof” (*philo-*

¹¹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg. Warszawa 1970, s. 62.

¹² *Ibidem*, s. 101.

sophe), za którymi ukrywa się sam autor, „oznaczają konwencjonalnego burżuazyjnego moralistę o równie skostniałych poglądach na małżeństwo, składanie obietnic, mówienie prawdy i sumiennosci, jakie posiadał każdy zwolennik Kantowskiego obowiązku czy Kierkegaardowskiej etyczności”¹³. Diderot ustami Rameau pyta: czy nie tak właśnie jest urządzone cały świat, że każda jednostka i każda klasa żeruje na innych i dąży tylko do zaspokojenia swoich namiętności? Rameau nie zgadza się z *philosophe'em* twierdząc, że w świecie społecznym takie kategorie, jak zasada, rodzina, dobrze uporządkowany świat społeczny są tylko przykrywką dla miłości własnej, uwodzicielstwa i drapieżności. Dzieli ich pogląd na to, które spośród naszych pożądań należy uznać za uprawnione wskazówki w postępowaniu, a które odrzucić. Diderot stawia w rezultacie pytanie o kryterium rozstrzygające pomiędzy pragnieniami, które są często wzajemnie niezgodne, rywalizujące i wykluczające się, a charakter tych pragnień uniemożliwia ostateczne słuszne rozstrzygnięcie. „Musimy postanowić, w jakim kierunku mamy kształtować nasze pragnienia, jak porządkować różnorodność bodźców, odczuwanych potrzeb, emocji i celów. Dlatego też owe zasady, które umożliwiają nam rozstrzygnięcie pomiędzy roszczeniami naszych pożądań i które je porządkują, w tym zasady moralności, nie mogą się wywodzić z samych tych pragnień, pomiędzy którymi mają rozstrzygać, ani nie mogą być za ich pomocą uzasadnione”¹⁴.

Sytuacja, która uniemożliwiła Diderotowi uzasadnienie moralności, okazała się nie do przezwyciężenia nawet za pomocą bardziej wyrafinowanego podejścia, jakie zaproponował Hume. W tekstach Hume'a, jak również Diderota, napotykamy przekonanie, iż poszczególne sądy moralne są wyrazem uczuć i namiętności, ponieważ właśnie namiętności, a nie rozum, skłaniają nas do działania. Obaj myśliciele uznają, że w naszych sądach moralnych przywołujemy zasady ogólne, i stara się je wyjaśnić wskazując na ich użyteczność w osiągnięciu celów, które stawiają przed nami namiętności.

W „Traktacie o naturze ludzkiej” Hume postawił pytanie: jeżeli zasad sprawiedliwości i dotrzymywania obietnic należy przestrzegać tylko i wyłącznie dlatego, że służą one naszym długofalowym interesom, to dlaczego nie mogliśmy ich łamać, ilekroć nie służą one naszym interesom i gdy zarazem ich złamanie nie miałyby dla nas żadnych dalszych złych następstw? Formułując to

¹³ Ibidem, s. 103.

¹⁴ Ibidem, s. 104.

pytanie otwarcie zaprzecza, iżby jakiś wrodzony instynkt altruizmu lub sympatii dla innych był w stanie zrównoważyć wady argumentu opartego na interesie własnym i korzyści. Jednakże w „Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego” zmuszony jest powołać się na taki właśnie instynkt. Skąd ta zmiana? MacIntyre wyraża przekonanie, że u Hume’a odwołanie się do sympatii¹⁵ wobec innych ludzi to wynalazek mający na celu przerzucenie pomostu pomiędzy dowolnym zbiorem racji, które skłaniałyby do bezwarunkowej akceptacji ogólnych i bezwarunkowych zasad, a dowolnym zbiorem racji skłaniających do postępowania lub sądzenia, które wywodziłyby się z naszych konkretnych, zmiennych, zależnych od różnych okoliczności pragnień, emocji i interesów. W „Badaniach” Hume pisze: „wydaje się, że przy naszej ogólnej aprobacie dla cnót i dobrych obyczajów, użyteczna tendencja interesów społecznych nie porusza nas wyłącznie za pomocą dążenia do własnego interesu, ale ma wpływ znacznie bardziej ogólny i szerszy. Wydaje się, że skłonność do publicznego dobra oraz do umocnienia pokoju, harmonii i porządku w społeczeństwie, oddziałując na dobroczynne zasady naszej natury, zawsze popycha nas ku cnotom społecznym”¹⁶.

David Hume zmuszony jest wprowadzić rozróżnienie między cnotami naturalnymi, tj. cnotami, które są przymiotami użytecznymi i przyjemnymi lub które przystoją człowiekowi o normalnie ukształtowanych namiętnościach i pożądaniach, albo jedno i drugie zarazem, a cnotami sztucznymi, które wytwarzane są społecznie i kulturowo, aby pohamować takie sposoby wyrażania namiętności i pożądań, które służyłyby interesowi własnemu, zagrażając integralności społeczeństwa. Szczodrość innych wobec nas uznajemy za cnotę, która jest użyteczna i która człowiekowi przystoi; w sposób sztuczny natomiast wszczepiamy sobie i innym poważanie dla zasad sprawiedliwości, nawet jeżeli przestrzeganie tych zasad może nie leżeć w naszym bezpośrednim interesie¹⁷.

W „Traktacie” natomiast Hume sformułował wniosek, zgodnie z którym w długiej perspektywie bycie sprawiedliwym jest w naszym interesie: „Sprawiedliwość wywodzi swój początek jedynie z egoizmu i ograniczonej szczo-

¹⁵ Później nieco Adam Smith przywoła ideę sympatii w ściśle tym samym celu. Ale luki pomiędzy tymi dwoma zbiorami nie da się zapełnić w logiczny sposób, natomiast „sympatia” w znaczeniu, w jakim tym słowem posługują się Hume i Smith, jest wyłącznie nazwą dla pewnego filozoficznego złudzenia.

¹⁶ D. Hume: *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld. Warszawa 1975, s. 76–77.

¹⁷ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, s. 407.

drobności ludzi oraz jednocześnie z tego, że natura skąpo zaopatrzyła człowieka w rzeczy zaspokajające jego potrzeby¹⁸. „Powiększcie dostatecznie życzliwość ludzi czy też szcudrobnłość natury, a uczynicie sprawiedliwość beżużyteczną, wprowadzając na jej miejsce cnoty bardziej szlachetne i błogosławieństwa bardziej wartościowe. Egoizm ludzi ożywia to, że posiadamy niewiele rzeczy w porównaniu z naszymi potrzebami; ażeby powściągnąć ten egoizm, ludzie byli zmuszeni wyjść ze wspólności posiadania i rozróżnić własne dobra i dobra innych¹⁹. Dalej czytamy: „Lecz jest rzeczą oczywistą, że jedyną przyczyną, dla której szerokosiężna szcudrobnłość człowieka i wielka obfitość wszelkich rzeczy zniszczyłaby samą ideę sprawiedliwości, jest to, iż sprawiedliwość stałaby się beżużyteczna; i że, z drugiej strony, ograniczona życzliwość człowieka oraz ciężkie warunki jego istnienia dają początek tej cnotcie przez to jedynie, iż ją czynią niezbędną ze względu na interes publiczny i na interes każdej jednostki. Troska więc o nasz własny i o publiczny interes sprawiły, że ustaliliśmy prawa sprawiedliwości; i nie może być rzeczy bardziej pewnej niż to, że tę troskę obudził w nas nie żaden stosunek między ideami, lecz nasze impresje i uczucia, bez których wszelka rzecz w naturze jest dla nas całkowicie obojętna i nigdy nie może w najmniejszej mierze nas obchodzić. Poczucie sprawiedliwości więc nie jest oparte na naszych ideach, lecz na naszych impresjach²⁰”.

Przesłanki powyższego rozumowania Hume’a stanowią co najwyżej uprawnienie dla wniosku młodego Rameau, że często w naszym długofalowym interesie leży, aby ludzie byli sprawiedliwi. Nieprzekonany tą Hume’owską argumentacją MacIntyre dochodzi do wniosku, że Hume musi powołać się i w „Traktacie”, i w „Badaniach” na to, co nazywa „wyrażoną namiętnością sympatii”; sprawia nam przyjemność, gdy pewna cecha jest przyjemna dla innych, ponieważ jesteśmy tak zbudowani, iż z natury odczuwamy sympatię dla innych. Młodszy Rameau odpowiedziałby pewnie: „czasami odczuwamy, czasem nie, a jeśli nie, to dlaczego mielibyśmy się zmuszać, gdy nie mamy na to ochoty?” Znaczenie przywołanych tu – w formie zastrzeżeń wobec Hume’a – wątpliwości, które Diderot włożył w usta Rameau, a które kierował do siebie samego, polega nie tylko na tym, że wskazują one na Hume’owską

¹⁸ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, t. II, s. 293.

¹⁹ *Ibidem*, s. 292.

²⁰ *Ibidem*, s. 294.

nieumiejętność przekroczenia osiemnastowiecznych egoistycznych przekonań. Wskazują one na znacznie bardziej fundamentalną słabość, która ujawnia się, gdy zwrócimy uwagę na postawę Hume'a wobec rywalizujących list cnót. Z jednej strony Hume czasami pisze tak, jak gdyby wiedza o tym, co jest cnotliwe, a co występne, była kwestią prostej, dostępnej każdemu refleksji. W „Badaniach” Hume pisze: „Jest możliwe, aby ostateczny osąd, który wyraża ocenę charakteru i czynów, uznając je za przyjazne lub naganne, godne pochwały czy nagany, który jest dla nich świadectwem honoru lub infamii, aprobaty lub odrzucenia, który czyni moralność aktywną zasadą i stanowi o cnocie lub szczęściu czy też występku i nieszczęściu – jest możliwe powiadam, że ten ostateczny osąd zależy od pewnego wewnętrznego zmysłu lub czucia, który natura upowszechniła w całym gatunku ludzkim”²¹.

Zatem odpowiedź na pytanie, w jaki sposób określić, które cechy powinny się znaleźć w katalogu cnót, brzmi: „Wrażliwa zmysłowość, która według tego mniemania jest tak powszechna wśród ludzi, daje filozofowi wystarczającą gwarancję, że nigdy nie może się mylić, gdy kształtuje katalog, ani nie naraża się na żadne niebezpieczeństwo skierowania swej kontemplacji na niewłaściwy przedmiot: wystarczy tylko, aby przysłuchał się on przez chwilę własnemu sercu i rozważył, czy sam chciałby posiadać daną cechę, czy nie...”²².

5. O niemożliwości racjonalnego uzasadnienia moralności

MacIntyre stara się dowieść, iż porażka oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności nie jest wyłącznie błędem w konstruowaniu argumentów filozoficznych. Rozważając przekonania współtwórców tego projektu, mimo zasadniczych różnic, zauważa dużą zgodność treści i charakteru nakazów składających się na to, co uznawali za prawdziwą moralność. Wspólnie uznają również to, na czy ma polegać racjonalne uzasadnienie moralności. Zasadnicze przesłanki tego uzasadnienia powinny ujmować pewną cechę lub cechy natury ludzkiej. Zasady moralności można by wówczas wyjaśnić i uzasadnić jako zasady, które akceptowałaby istota ludzka o takiej właśnie naturze. Zatem wszyscy ci pisarze uczestniczą w projekcie mającym na celu podanie poprawnych

²¹ Cyt. za A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, s. 408–409.

²² *Ibidem*, s. 409.

argumentów, które miałyby wychodzić od przesłanek o naturze ludzkiej, pojętej w bardzo określony sposób, do wniosków dotyczących autorytetu zasad i nakazów moralnych. Każdy projekt o takiej postaci musiał być w przekonaniu MacIntyre'a skazany na niepowodzenie ze względu na nie dającą się usunąć rozbieżność pomiędzy występującą we wszystkich tych projektach wymieniających autorów koncepcją natury ludzkiej.

MacIntyre proponuje rozważyć na wstępie ogólną formę schematu moralnego, który historycznie poprzedzał te koncepcje. Ma tu na myśli schemat moralny, który poczynając od XII stulecia zapanował na bardzo długo nad europejskim Średniowieczem w różnorodnych postaciach i w połączeniu z licznymi odmiennymi założeniami. Był to schemat, który zawierał elementy kultury klasycznej i teistycznej. Jego podstawową strukturę poddał w swoim czasie analizie Arystoteles w „Etyce nikomachejskiej”. W ramach tego teleologicznego schematu zachodzi fundamentalna rozbieżność pomiędzy *człowiekiem-jakim-on-faktycznie-jest* a *człowiekiem-jakim-mógłby-się-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę*. Etyka jest nauką, która ma umożliwić ludziom zrozumienie, w jaki sposób mogą oni dokonać przejścia z pierwszego stanu do drugiego. Etyka zgodnie z tym projektem zakłada pewną koncepcję potencjalności i aktu, pewną koncepcję istoty człowieka jako zwierzęcia racjonalnego, a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego *τελος*. Nakazy zalecające różne cnoty oraz zakazujące różnych grzechów, które są ich negatywnymi odpowiednikami, pokazują nam, jak przechodzić od potencjalności do aktu, w jaki sposób zrealizować naszą prawdziwą naturę i jak osiągnąć nasz prawdziwy cel. Niepodporządkowanie się im oznaczałoby pozostawanie w stanie niespełnienia, zgodę na niepełność, na nie osiągnięcie owego dobra racjonalnego i szczęścia, którego uzyskanie leży w naszej gatunkowej naturze. Nasze pożądania i emocje winny być uporządkowane i ukierunkowane za pomocą takich nakazów i poprzez kształtowanie takich nawyków postępowania, jakie wynikają z dociekań etycznych. Rozum poucza nas o tym, jaki jest nasz prawdziwy cel oraz jak go osiągnąć. Mamy zatem schemat potrójny, w którym występuje natura-ludzka-jaką-ona-faktycznie-jest (tzn. natura ludzka w stanie nie uformowanym, nie spełniająca jeszcze nakazów etyki i nie zgadzająca się z nimi); natura ta powinna być przekształcona przez rozum praktyczny i doświadczenie w ludzką-naturę-która-zrealizowała-swoje-*τελος*²³. Każdy z tych trzech elementów: (1) pojęcie nie-

²³ Ibidem, s. 112.

uformowanej natury ludzkiej, (2) pojęcie nakazów etyki racjonalnej oraz (3) pojęcie natury-ludzkiej-która-zrealizowała-swój-*τελος* wymaga odniesienia do obu pozostałych, jeżeli jego status i funkcja mają być w ogóle zrozumiałe. Schemat ten jest komplikowany i rozbudowywany po umieszczeniu go w strukturze przekonań chrześcijańskich (św. Tomasz), żydowskich (Majmonides) czy islamskich (Ibn Ruszd). Nakazy etyki muszą być od tej chwili rozumiane nie tylko jako wskazania teleologiczne, ale także jako wyrazy boskiego prawa. Tablica cnót i grzechów ulega uzupełnieniu i rozszerzeniu, a pojęcie grzechu zostaje dołączone do Arystotelesowskiego pojęcia błędu moralnego. Prawo pochodzące od Boga wymaga nowego rodzaju respektu i posłuszeństwa. Prawdziwy (tj. ostateczny) cel człowieka nie może być już w pełni osiągnięty w tym świecie, a dopiero w tamtym. Jednak potrójna struktura obejmująca nieuformowaną rzeczywistą naturę ludzką, naturę-ludzka-która-zrealizowała-swój-ceł oraz nakazy etyki racjonalnej jako źródła umożliwiającego przejście od jednej do drugiej, zachowuje swoją centralną rolę w teistycznym pojmowaniu sądów i myślenia wartościującego.

Przez cały okres, w którym dominuje teistyczna wersja moralności klasycznej, wypowiedzi moralne mają podwójny sens i cel oraz podwójne standardy. Powiedzieć komuś, co powinien zrobić, znaczy tyle samo, co powiedzieć, jaki czyn w danych okolicznościach faktycznie zaprowadzi go do jego prawdziwego celu, oraz jest równoznaczne ze stwierdzeniem tego, co nakazuje – nadane przez Boga i pojęte przez nas rozumem – prawo. *Wypowiedzi moralne służą w ramach tej struktury do wygłaszania twierdzeń prawdziwych lub fałszywych.* Większość średniowiecznych zwolenników tego schematu wierzyła oczywiście, że jest on fragmentem objawienia bożego, ale zarazem, że jest on odkryciem rozumu możliwym do racjonalnej obrony.

Ten obszar zgody przetrwał jednak w opinii MacIntyre'a tylko do momentu, w którym na scenie pojawił się protestantyzm i jansenistyczny katolicyzm oraz ich bezpośredni późnośredniowieczni poprzednicy. Ich doktryny zawierają bowiem zupełnie nową koncepcję rozumu²⁴. Rozum nie jest w stanie dostarczyć żadnego autentycznego rozumienia prawdziwych ludzkich celów. Upadek człowieka zniweczył możliwości rozumu. Kalwin uważał, że gdyby Adam zachował swą czystość i rozum, mógłby odgrywać rolę przypisywaną mu przez Arystotelesa. (Nie bez znaczenia jest fakt, iż poglądy Hume'a kształtowane

²⁴ Ibidem, s. 113.

były przez wyznawcę kalwinizmu). MacIntyre pisze dalej, że pozostaje rozbieżność między rzeczywistym człowiekiem a człowiekiem-który-zrealizował-swoj-cel, natomiast boskie prawo moralne nadal jest owym nauczycielem, który ma nas przenieść z jednego stanu do drugiego, nawet jeżeli tylko łaska jest w stanie umożliwić nam właściwą postawę wobec tego prawa i przestrzeganie jego nakazów.

Jansenista Pascal, mówi MacIntyre, znajduje się w szczególnie ważkim momencie tego procesu historyczno-intelektualnego. Projekt racjonalnego i niezależnego uzasadnienia przekonań moralnych odrzuca możliwość odwoływania się do autorytetu jakiegokolwiek objawienia, uznając go za fundament nieracjonalny. Jednocześnie odrzucona zostaje możliwość poznania ludzkiego celu, ponieważ panuje wówczas przekonanie o słabej kondycji ludzkiego poznania. Po części jest to spowodowane protestantyzmem i jansenistycznym katolicyzmem, które głosiły teorie na temat upadku człowieka niweczącego siły rozumu. Twierdzono również, że człowiek posiada zdolności rozumu o charakterze jedynie kalkulacyjnym, może oceniać prawdy faktualne albo relacje matematyczne, ale nic nadto, jak głosił Pascal.

Pascal wiedział, że protestancko-jansenistyczna koncepcja rozumu jest pod wieloma istotnymi względami w całkowitej zgodzie z koncepcją rozumu przyjmowaną przez większość nowatorskich przedstawicieli siedemnastowiecznej filozofii i nauki. Rozum nie pojmuje istoty rzeczy, ani nie rozumie przejść od potencjalności do aktu; znajduje to wyraz np. w formułowanych wówczas koncepcjach antyteologicznych. Rozum ma charakter kalkulacyjny, może tylko oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne. *W dziedzinie praktycznej rozum może wypowiadać się o środkach do celów, o samych celach musi milczeć.* Osiągnięciem rozumu według Pascala jest uznanie, że nasze przekonania są ostatecznie ufundowane na naturze, obyczajach i nawykach. Pascalowskie antycypacje koncepcji Hume'a wskazują, w jaki sposób takie pojęcie rozumu zdołało zachować swoją moc. Nawet Kant dziedziczy negatywne cechy tego pojęcia; rozum bowiem według niego (tak jak według Hume'a) nie odkrywa ani natury, ani teleologicznych cech w obiektywnym wszechświecie będącym przedmiotem badań fizyki. Istniejąca zatem pomiędzy nimi niezgodność co do ludzkiej natury współistnieje z uderzającym i sięgającym głęboko porozumieniem, co dotyczy również Diderota, Smitha i Kierkegaarda. Wszyscy odrzucają wszelkie teleologiczne poglądy na ludzką naturę określającą jego prawdzi-

wy cel. Ale zrozumieć to, znaczy zarazem zrozumieć, dlaczego ich projekt znalezienia podstawy dla moralności był skazany na niepowodzenie.

MacIntyre przedstawia schemat moralny, który stanowił historyczne tło dla myśli wyżej wymienianych filozofów. Posiadał on – jak widzieliśmy – strukturę zawierającą trzy elementy: (1) nieuformowaną naturę ludzką, (2) pojęcie człowieka-który-zrealizował-swój-*τελος*, oraz (3) moralne nakazy umożliwiające mu przejście od jednego stanu do drugiego. Efektem świeckiego odrzucenia teologii protestanckiej i katolickiej, wraz z naukowym i filozoficznym odrzuceniem arystotelizmu, miała być eliminacja pojęcia człowieka-który-już-swój-*τελος* osiągnął. Ze względu na to, że cel etyki (teoretycznej i praktycznej) polega na umożliwieniu człowiekowi przejścia od jego obecnego stanu do jego prawdziwego celu, eliminacja pojęcia natury ludzkiej, a wraz z nim odrzucenie wszelkiego pojęcia *τελος* sprawia, że schemat ten składa się w rezultacie tylko z dwóch pozostałych elementów, których wzajemna relacja staje się zupełnie niezrozumiała. Z jednej strony mamy pewne treści moralne, zbiór wskazań pozabawionych ich teleologicznego kontekstu, z drugiej strony określony punkt widzenia na nieuformowaną naturę ludzką. Ze względu na to, że owe moralne wskazania wywodziły się pierwotnie ze schematu, w którym ich celem było doskonalenie i kształtowanie tej natury ludzkiej, nie będą one już miały takiego samego charakteru, jaki można było wydedukować z prawdziwych twierdzeń o ludzkiej naturze w jakiś inny sposób, za pomocą odwołania się do jej cech. Pojęta w taki sposób natura ludzka będzie miała silną skłonność do nieposłuszeństwa wobec wskazań takiej moralności. Okazuje się zatem – konkluduje MacIntyre – że osiemnastowieczni filozofowie moralności zaangażowali się w przedsięwzięcie, które z góry było skazane na klęskę, ponieważ za swoje prawdziwe zadanie uznali znalezienie racjonalnej podstawy dla własnych przekonań moralnych, w szczególnym rozumieniu natury ludzkiej, podczas gdy w istocie opierali się na odziedziczonym z tradycji zespole wskazań moralnych oraz koncepcji natury ludzkiej, które w samym ich zamyśle miały być wzajemnie niezgodne. Tej niezgodności nie dało się usunąć za pomocą zrewidowanych przez nich przekonań o ludzkiej naturze. Odziedziczyli niespójne fragmenty ongiś spójnego schematu myślenia i działania, a ponieważ nie od razu uświadamiali sobie cechy własnej szczególnej sytuacji kulturowej, nie byli w stanie uświadomić sobie nierealistycznego, niewykonalnego charakteru zadania, które sobie postawili.

6. Fakt i powinność

Zmiana charakteru moralności, wynikająca z usunięcia jakichkolwiek związków między nakazami moralności a rzeczywistością natury ludzkiej, pojawia się już w pismach osiemnastowiecznych filozofów moralności. Choć każdy z nich konstruował pozytywne argumenty mające na celu oparcie nakazów moralności na naturze ludzkiej, wszystkie prezentowane argumenty negatywne kierowały się coraz silniej ku radykalnej postaci twierdzenia, że żaden argument nie może opierać się wyłącznie na przesłankach dotyczących faktów, a przy tym prowadzić do wniosków o charakterze moralnym czy wartościującym – to znaczy ku zasadzie, której akceptacja stanowi epitafium dla całego ich projektu. Hume, mówi MacIntyre, wyraża tę zasadę w formie wątpliwości raczej niż kategorycznego twierdzenia. „W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduje, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest i nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; [...] i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może podważyć wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum”²⁵.

David Hume twierdzi także, że nie istnieje logiczny związek pomiędzy prawdziwością twierdzeń o faktach a takimi prawdami apriorycznymi, do jakich zaliczamy twierdzenia logiczne i matematyczne. Wywody Hume’a rozwiały nadzieje tych, którzy pod wpływem Kartezjusza i jego następców sądzili, iż można zbudować jeden system wiedzy obejmującej wszystkie jej dziedziny

²⁵ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, s. 259–260.

i odpowiadający na wszystkie pytania. Składałby się on z nierozzerwalnych łańcuchów logicznego rozumowania, wyprowadzonego z powszechnie obowiązujących aksjomatów, nie podlegających ani obaleniu, ani zmianom w następstwie jakichkolwiek eksperymentów empirycznych.

Ta sama zasada ogólna, zasugerowana jedynie przez Hume'a, pojawia się już w formie stwierdzenia w Kantowskiej tezie, że wskazań prawa moralnego nie można wyprowadzić z żadnego zbioru zdań dotyczących ludzkiej szczęśliwości czy woli Bożej, a następnie pojawia się także w Kierkegaardowskiej koncepcji tego, co etyczne. Jaki jest sens tego ogólnego twierdzenia?

Zasada zabraniająca wyprowadzania wniosków o powinności z przesłanek orzekających, staje się prawdą nieuniknioną dla filozofów, których kultura zawiera zubożony słownik moralny. Uznanie tej zasady za ponadczasową prawdę logiczną było świadectwem głębokiego braku świadomości historycznej, tak typowego dla większości dzieł z filozofii moralności, zarówno wtedy, jak i obecnie. Proklamacja tej zasady bowiem sama była znaczącym wydarzeniem historycznym. Sygnalizuje ona ostateczne zerwanie z tradycją klasyczną oraz całkowite załamanie osiemnastowiecznego projektu uzasadnienia moralności w kontekście odziedziczonych, ale już niekoherentnych fragmentów pozostawionych po sobie przez tę tradycję. W tym momencie historycznym, radykalnej zmianie ulega charakter pojęć i argumentów moralnych. Wskutek tej zmiany stają się one w widoczny sposób bezpośrednimi poprzednikami nierozstrzygalnych i nie kończących się sporów typowych dla naszej kultury. Równie ważną zmianą jest zmiana wagi i znaczenia *sądów* moralnych. „W tradycji arystotelesowskiej nazwać X dobrym, znaczy tyle samo, co powiedzieć, że jest to taki X, zostałby wybrany przez kogoś, kto pragnie X w celu, dla którego przedmioty X są zazwyczaj obiektami pragnienia. [...] U podstaw takiego użycia słowa «dobro» tkwi założenie, że każdy przedmiot, który można słusznie nazwać dobrym lub złym – w tym także osoby i czyny – spełnia szczególne cele lub funkcje. Nazwać coś dobrym oznacza zatem wygłoszenie stwierdzenia faktualnego. Nazwać określony czyn sprawiedliwym lub słusznym oznacza, że taki sam czyn byłby dokonany przez dobrego człowieka w takiej sytuacji – zatem i ten typ wypowiedzi ma charakter twierdzenia o faktach. W ramach tej tradycji wypowiedzi moralne i wartościujące można uważać za prawdziwe lub fałszywe dokładnie tak samo, jak zdania dotyczące faktów. Jednak z chwilą, gdy ze sfery

moralności znika pojęcie istotnych celów lub funkcji człowieka, coraz trudniej jest uważać sądy moralne za twierdzenia o faktach”²⁶.

Chociaż nawyk uznawania sądów moralnych za prawdziwe lub fałszywe jest wciąż obecny w codziennym dyskursie, to nie ma jasnej odpowiedzi na pytanie, czy poszczególne sądy moralne mogą w ogóle być prawdziwe lub fałszywe. W istocie na gruncie licznych koncepcji metaetycznych dominuje obecnie pozytywistyczne przekonanie, że wypowiedzi moralne nie mają charakteru zdań opisowych, lecz są jedynie zdaniem pozornymi, dającymi wyraz emocjonalnym stanom ludzi formułujących takie wypowiedzi, i z tej przyczyny nie mogą być uznane za prawdziwe czy fałszywe.

W „Dziedzictwie cnoty” MacIntyre przedstawia powody, dla których tak się stało. W jego opinii przyczyną obecnej niemożności uznawania wypowiedzi moralnych za prawdziwe lub fałszywe jest powszechna, mniej lub bardziej świadoma akceptacja przekonania, że sens naszych ocen moralnych, w których występują terminy takie jak „dobro” lub „zło”, jest ostatecznie ugruntowany wyłącznie w subiektywnym *odczuwaniu* pewnych postępów i zachowań jako dobrych lub złych. Oznacza to według MacIntyre’a całkowitą rezygnację z obiektywistycznego i sprawczego charakteru zarówno systemów wartości moralnych, jak i formułowanych na ich podstawie naszych ocen.

Chęć odrzucenia dominujących współcześnie takich sposobów myślenia w filozofii moralności – wraz z ich indywidualizmem i racjonalizmem, przypisującym jednostkom nieredukowalną autonomiczność w ich wyborach moralnych oraz zdolność do kierowania się w ich dokonywaniu autonomicznymi, racjonalnymi kryteriami, które stanowić mają gwarancję słuszności tych wyborów – kieruje ostrze krytyki MacIntyre’a przeciwko emotywizmowi.

W przekonaniu MacIntyre’a emotywizm jest w sporej mierze skutkiem przeprowadzonej przez Nietzschego gwałtownej krytyki moralności. Krytyka stanowiska emotywistycznego jest dla MacIntyre’a bardzo ważna, ponieważ odrzucenie indywidualistycznego, emotywistycznego i racjonalistycznego dziedzictwa oświeceniowego jest według niego warunkiem wstępnym zbudowania przez nas alternatywnych filozoficznych narracji o sobie samych, dzięki którym można byłoby przywrócić autorytet i powszechną obowiązywalność wypowiedziom moralnym, jakimi się charakteryzowały one na gruncie przednowoczesnych, przedoświeceniowych teorii moralności.

²⁶ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, s. 122.

Za najbardziej adekwatną spośród tych przednowoczesnych narracji MacIntyre uznaje Arystotelesowską teorię moralności, w której naczelne miejsce zajmuje pojęcie cnót i doskonałości ludzkich. MacIntyre sądzi, że Arystotelesowska teologia Tomasza może dostarczyć środków umożliwiających pokonanie radykalnej niewspółmierności nowoczesnego dyskursu moralnego, w jakim uczestniczymy, nie umiając się porozumieć.

Dlatego właśnie dylemat stojący przed nowoczesnością *antymodernistycznie* usposobiony MacIntyre sprowadza do wyboru między Nietzschem i Arystotelesem²⁷. Wydaje się wszelako, że współczesna, zdominowana *postmodernistycznym* myśleniem filozofia stanęła po stronie Nietzschego. W odczuciu MacIntyre'a w tej jednomyślności jest coś niepokojącego, a jego głos na rzecz powrotu do Arystotelesa i jego idei *fronesis* należy pojmować jako ostrzeżenie i wskazanie, dzięki któremu można mieć nadzieję, że możliwe stanie się przynajmniej zrozumienie i zdiagnozowanie zagrożeń, jakie niesie ze sobą postmodernistyczna idea swobodnej i plastycznej autokreacji natury człowieka.

²⁷ Jeden z kluczowych rozdziałów *Dziedzictwa cnoty* nosi właśnie taki tytuł: *Nietzsche czy Arystoteles?* (s. 207–227).