

JACEK KOZIK

CZY WSZYSTKIEMU WINNE JEST O WIECENIE?

Kilka uwag na marginesie MacIntyre'owskiej wizji O wiecenia
zawartej w ksi ęce *Dziedzictwo cnoty*

Alasdair MacIntyre jest filozofem, który zasłyn ął z niezwykle oryginalnego projektu historii filozofii moralnej, płyn ący pod pr ąd wszelkich współczesnych nurtów filozoficznych. Polski czytelnik zna ów projekt z przetłumaczonej na nasz j ęzyk przełomowej pozycji tego autora *After Virtue*¹. Swoją ksi ęką MacIntyre - jak czytamy we wprowadzeniu - „sytuował się w w ąskim gronie czołowych filozofów angloamerykańskich, ranga jego dzieła upoważnia bowiem do postawienia go w ród najwybitniejszych i szeroko znanych autorów p isz cych po angielsku”².

Ju ż sam ten fakt usprawiedliwia gł ębszy krytyczny namysł nad jego dziełem. MacIntyre bowiem jest pisarzem tyle oryginalnym, co kontrowersyjnym. W niniejszym szkicu proponuję przyjrzenie się jednej z centralnych kategorii koncepcji Alasdaire'a MacIntyre'a, kategorii O wiecenia. Autor definiuje bowiem to pojęcie w swoisty, sobie wła ściwy sposób, odbiegający w wielu punktach od tego, co przeważnie rozumie się pod tym pojęciem, a jego interpretacja daleka jest od tego, jak O wiecenie pojmowali jego zwolennicy i przedstawiciele. Przy okazji poruszę również problem indywidualizmu i autonomii jednostki.

1. Projekt o wieceniowy wedle MacIntyre'a. MacIntyre pozornie odwołał się do ugruntowanego sposobu rozumienia O wiecenia, kreśli własny obraz tego, czym dla niego jest ta epoka. Musimy przede wszystkim pamiętać o tym, że to wła śnie nie O wiecenie, a wła ściwie niepowodzenie - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - podjętych wtedy prób przebudowania świata ludzkiego, w jego wymiarze filozoficznym, praktycznym i społecznym ma zasadniczy wpływ na kształt współczesności. Czym jest zatem O wiecenie dla MacIntyre'a?

Zacznijmy od ram czasowych. O wiecenie wi e się — zdaniem MacIntyre'a - z odrzuceniem filozofii moralnej Arystotelesa. Proces ten rozpoczął się w XV wieku i trwał nieprzerwanie do końca XVIII stulecia. Wcześniejsze systemy moralne - określane tradycyjnie jako klasyczne - miały charakter teleologiczny, to znaczy jasno wyznaczały cel, do którego człowiek powinien

¹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1966

² Ibidem, s. VIII.

d y - cel rozumiany nie jako przygodny tej czy innej jednostki, lecz jako realizacj samej natury człowieka.

Tradycja historyczna mówi nam, e O wiecenie rozpocz ło si w połowie XVII wieku i trwało do ko ca XVIII wieku. Mianem „o wiecenia” okre lono ruch intelektualny, który rozpocz ł si w Anglii, a ci lej w Szkocji, nast pnie za rozwin ł si we Francji i Niemczech, ponadto, w wi kszym lub mniejszym stopniu, ogarn ł te pozostałe kraje europejskie. Dlaczego zatem autor *Dziedzictwa cnoty* obejmuje nim a pi stuleci? By mo e chodzi mu o to, e u pocz tków ery nowo ytniej dochodzi do odrzucenia istotnych elementów wo arystotelesowskiej, przede wszystkim jego fizyki, z czym wi e si powstanie nowo ytniej koncepcji nauki (tak wa nej dla O wiecenia). MacIntyre jednak nie tylko cofa pocz tek O wiecenia, ale równie wydfu a ten okres a po współczesno . Tym sposobem w jego zakres wchodzi tak e wiek XIX. Dokonawszy tego zabiegu, do my licieli o wieceniowych zalicza on filozofów od Machiavellego po Kierkegaarda. Jakie s cechy charakterystyczne tak rozumianego O wiecenia?

Przede wszystkim brak jednego, akceptowanego przez poszczególne systemy moralne, wzorca, do którego mo na by si odwoływa w sytuacjach spornych. Wzorca uznawanego przez wszystkie szkoły filozoficzne, co za tym idzie, brak koncepcji ycia ludzkiego jako cało ci. W tym okresie zostaje ukształtowane poj cie indywidualno ci, które odt d b dzie charakteryzowa jednostk ludzk uniezale nion od dotychczasowej hierarchii i zamieszkiwanej społeczno ci. Mo emy wi c stwierdzi - relacjonuje MacIntyre - e skutkiem odrzucenia projektu klasycznego była autonomia moralna jednostki oraz wzrastaj cy indywidualizm moralny.

Konsekwencj tego procesu - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - był rozpad ycia ludzkiego na lu ne, nie przystaj ce do siebie segmenty. Do tego stanu rzeczy przyczyniły si równie czynniki zewn trzne, takie jak usuni - cie produkcji poza domostwo rodzinne, a tym samym oderwanie jej od ycia codziennego tego domostwa. W wyniku tych procesów jednostka w sferze ycia prywatnego stopniowo traci poczucie jedno ci z innymi jednostkami, zaczyna sama rozstrzyga co jest dla niej dobre, a co złe i tak powoli zaczyna by dla siebie autorytetem moralnym. Natomiast w sferze ycia społecznego człowiek zaczyna realizowa cele narzucone przez warstwy posiadaj ce, nie pytaj c o ich zasadno . Społecze stwo takie w miar upływu czasu staje si coraz bardziej zbiurokratyzowane i odczłowieczone. W wyniku tego jednostka czuje si coraz bardziej samotna.

Tej katastroficznej wizji przeciwstawia MacIntyre sposoby ycia wcze - niejszych społecze stw posiadaj cych jasno zdefiniowany *telos*. Jednak sytuacja w tych ostatnich - moim zdaniem - nie wydaje si a tak jednoznaczna. Poszczególne koncepcje: sofistów, Platona i Arystotelesa - omawiane

przez autora *Dziedziectwa cnoty* - wcale nie wykazują tak dużej zgodności. Przede wszystkim projekty te były projektami teleologicznymi i wieckimi. Natomiast projekt Tomasza z Akwinu, najbardziej oddalony od wymienionych w czasie, był już projektem teologicznym³.

Zastanówmy się teraz, czy rzeczywiście pewne cechy przypisywane przez MacIntyre'a O wieceniu nie pojawiły się wcześniej? Wydaje się bowiem, że już w Atenach okresu klasycznego mamy do czynienia i z indywidualizmem, i z początkami autonomii jednostki ludzkiej. Interesującym przykładem indywidualizmu etycznego może być Sokrates. Całe swoje życie poświęcił na zachęcanie ludzi do poznania samego siebie. Owo poznanie polega na szukaniu we własnym wnętrzu właściwego sposobu postępowania: „Janie byłem nigdy niczym nauczycielem. Tylko jeżeli ktoś ma ochotę słuchać, jak ja mówię i swoje robi, to czy to młody, czy stary, ja od nikogo tego nigdy nie brałem: (...) A czy ktoś przez to robi lepszym, czy nie, ja nie mam prawa za to odpowiadać, bo ani nie przyrzekałem nikogo nauczyć czegośkolwiek, ani nie uczyłem”⁴.

Sokrates posiada nawet swojego prywatnego dajmoniona. Dajmonion ten nie wtrąca się w sprawy innych, w to, co oni mają robić: „Głos jaki się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsię brał, a nie doradza mi nigdy. (...) Najłatwiej i najpóźniej niegnębi ludzi, ale samemu nad sobą pracuję, aby być może trochę jak najlepszym. (...) Ten mój zwyczajny, wieszczę głos (głos ducha) zawsze przedtem, i to bardzo często się u mnie odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy”⁵. Czy ów dajmonion nie może być wyrazem indywidualistycznej postawy?

Takie hedonizm Arystypa jest indywidualistyczny. Przyjemność jak odczuwam jest przecież zawsze moja własna. Przyjemność ta oparta jest na moich indywidualnych potrzebach i pragnieniach na mój własny, niepowtarzalny sposób. „Arystyp twierdził, że przyjemność jest najwyższym dobrem, ponieważ do niej dążą wszystkie tak rozumne, jak i nierozumne stworzenia i ponieważ ból jako taki jest powszechnie uważany za zło, z czego tak to wynika, że jego przeciwieństwo, czyli przyjemność, musi być dobrem”⁶.

Skoro więc indywidualizm moralny polega na wyprowadzaniu norm i wzorów osobowych z indywidualnej natury człowieka⁷, a dążenie do przy-

³ Zakres owego szkicu uniemożliwia bliższe omówienie różnic pomiędzy projektami moralnymi epoki klasycznej a Tomasza z Akwinu.

⁴ Platon: *Obrona Sokratesa*, tłum. Wł. Witwicki. Warszawa 1984, s. 273.

⁵ Ibidem, s. 270, 283, 284.

⁶ A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa 1960, s. 108.

⁷ A. Podsiad: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa 2000.

jemno ci na tym niew tliwie polega, to mamy tutaj przykład pojawienia si indywidualizmu na dugo przed epoka o wieceniow .

Dobrym przykldem indywidualnego wyprowadzania norm i wzorow osobowych z natury czlowieka b dzie rownie Epikur, przedstawiciel hedonizmu umiarkowanego. W Li cie do Menoikeusa stwierdza: „Gdy przeto twierdzimy, e przyjemno jest naszym celem najwyszym, to bynajmniej nie mamy na myli przyjemno ci plyncej z rozpusty ani przyjemno ci zmyslowych. Przyjemno , ktor mamy na myli, charakteryzuje nieobecno cierpie fizycznych i brak niepokoju duszy”⁸.

W innym miejscu tego samego listu nadmienia, e wszelkie dobro i zlo powi zane jest z odczuwaniem. Samo slynne epikurejskie *lathe biosas* programowo nakazuje wycofanie si ze spraw dotyczacych ycia publicznego. Epikur nie chce zmienia wiata. Poucza: nie zakladaj rodziny. Pracuj nad sob . Krytycznie patrz na poczynania tlumu. To wszystko pomo e ci osign m dro . Hedonizm z definicji jest wi c indywidualistyczny. By mo e i u sofistow, a szczegolnie tych, ktorzy uto samiali prawo natury z prawem silniejszego, mo na te napotka na przejawy indywidualistycznej postawy moralnej. Na przyklad Kallikles w Platonskim dialogu *Gorgias* twierdzi, e ycie sprawiedliwe wi e si z folgowaniem instynktom, pozwalaniu sobie na wszystko, l cznie z podporzdkowywaniem ludzi slabszych silniejszym. Tego ma nas uczy natura, ktora stworzyla istoty silniejsze i slabsze, te ostatnie podporzdkowuj c tym pierwszym: „Jak mo e by szczelivy czlowiek, ktory jest niewolnikiem czegokolwiek? Nie, pikne i sprawiedliwe wedlug natury jest to: e y dobrze to pozwoli pragnieniom, by byly jak najwiksze i nie oslabia ich; gdy s ogromne, nale y je zaspokajadzi ki m stwu i m dro ci, i zawsze speinia czego si pragnie. *Ale to, jak s dz , nie jest mo liwe dla tlumu;* (podkr.— J.K.)”⁹.

Mamy tutaj pochwal prawa silniejszego, ale rownie *elitaryzmu*, ktory w stanowisku Kalliklesa jest wyra nie widoczny. Jakkolwiek co do tego, czy elitaryzm mo na uto samia z indywidualizmem moralnym, zdania s podzielone, jednak nie da si waden sposob zaprzeczy , e z takiego sposobu mylenia wynika, e czlowiek powinien folgowa swoim wlasnym, a wi c indywidualnym potrzebom.

Z kolei Trazymach, twierdzil, e: „Sprawy ludzkie nie s determinowane adnymi silami nadprzyrodzonymi: «Bogowie nie troszcz si o sprawy ludzkie; nie dali bowiem ludziom najwkszego z dobr - sprawiedliwo ci; widzimy, i ludzie nie s ni obdarzeni»”¹⁰.

⁸ Epikur. *List do Menoikeusa*, w: D. Laertios: *wyoty i pogl dy slynnych filozofow*. Warszawa 1984, s. 648.

⁹ Platon: *Gorgias*, tłum. P. Siwek. Warszawa, 1991, s. 77 (492 A-C).

¹⁰ J. Gajda: *Sofi ci*. Warszawa, 1989, s.177.

„Sprawiedliwo to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego”¹¹.

Można przypuszcza, że takie przekonania, leżące u podstaw postępowania, sprzyjały rozwojowi postaw indywidualistycznych.

Takie autonomię podmiotu - w etyce poglądy, według którego dla poznania dobra moralnego nie trzeba odwoływać się do Boga - pojawia się, moim zdaniem, już wcześniej. Dobrym przykładem może być tak zwany dylemat Eutyfrona: „Czy bogowie lubią to, co zło, dlatego ono jest zło, czy dlatego jest zło, że bogowie lubią?”¹².

Jeżeli przyjmiemy punkt widzenia Eutyfrona, to oczywiście zło będzie wszystkim to, co podoba się bogom. Rozważamy jednak sytuację, w której coś jest zło i dlatego podoba się bogom. Wtedy musimy jednak przyjąć jak definicję (wzór) zła, wedle którego dany czyn będzie oceniany jako zły lub nie. Jeżeli jednak ustanowimy taki wzór, to bogowie nie będą nam już potrzebni. Mamy tu do czynienia z próbą spojrzenia na problemy moralne właśnie z autonomicznego punktu widzenia na długo przed pojawieniem się tradycji o wieceniowej.

Z kolei, w *Państwie* Platona podany został przepis na manipulowanie ludźmi. Nie pozbawiony jest on nawet cynizmu¹³: „jeżeli ciała będą mieli lichy, tym pozwoli się umrzeć, a którychby dusze były złej natury i nieuleczalne, tych będą skazywali na śmierć. To przecież najlepsze i dla tych skazanych, i dla państwa (...) pomocników i strażników zmusimy!”¹⁴.

Proces tworzenia się jednostkowej indywidualności może zauważyć również w tradycji chrześcijańskiej. Przede wszystkim zbawienie - jako dobro najwyższe - dotyczy każdego z osobna. Oprócz łaski, którą udziela Bóg w sposób dla nas zupełnie arbitralny, zbawienie jest także uzależnione od jednostkowych czynów tu na ziemi. „Tylko jednostki, nie zaś społeczność, Kościoły czy plemiona, zostają zbawione albo potępione, cały obszar życia religijnego ogranicza się do tajemniczego, niewidzialnego porozumienia między osobowym sumieniem a Bogiem”¹⁵.

Człowiek, aby dobrze postępować, musi wiedzieć, czym jest prawda. Augustyn, w dziele pod znamienym tytułem *Soliloquia*, sugeruje, że tylko indywidualne poszukiwania gwarantują znalezienie prawdy najwyższej. „A przecież rozmawiamy ze sobą w samotności, chcąc nadać tym naszym rozważaniom nazwę i tytuł «Soliloquia». Jest to wprawdzie nazwa nowa, może nawet niezręczna, ale do dobrze mi się wyraża (...). Słodzić,

¹¹ Platon: *Państwo*. Warszawa 1996, s. 38.

¹² Platon: *Eutyfron*, tłum. Wł. Witwicki. Warszawa 1984, s. 194 (XII, A).

¹³ Oczywiście w dzisiejszym rozumieniu tego słowa.

¹⁴ Platon: *Państwo*, op., cit. 410 a, 421 d.

¹⁵ L. Kołakowski *Jeżeli Boga nie ma*. Kraków 1988, s. 236.

e najm drzej i najostro niej jest szuka prawdy przy pomocy Bo ej tak, jak to wła nie postanowili my, to znaczy w samotnej rozmowie, w której ja ciebie pytam, a ty mi odpowiadasz”¹⁶. Dlatego te rozmow z samym sob rozpoczyna charakterystycznymi słowami: „Chc pozna Boga i dusz . Czy nic wi cej? Nic zgoła”¹⁷.

Jeszcze bardziej jednostkowo duszy zostaje uwypuklona w sporze mi dzy Sigerem z Brabantu, a Tomaszem z Akwinu. Siger był bowiem awerroist i twierdził, e nie istnieje nic takiego, jak dusza jednostkowa. Ze sporu tego Tomasz wychodzi zwyci sko, co w jego doktrynie znajduje odbicie w sławnym *comenzurato animae ad hoc corpus*.

My l , e s to przykłady na wcze niejsze pojawianie si pewnych sposobów rozumienia rzeczywisto ci, których obecno na terenie moralno ci MacIntyre dostrzega dopiero w O wieceniu.

2. Podstawowe problemy o wieceniowej filozofii moralnej. Buduj c swoj wizj przemian, jakie zaszły w filozofii moralnej O wiecenia MacIntyre stwierdza, e nast piło zerwanie dotychczasowej tradycji. Miał to by pocz tek katastrofy. Jej efektem jest sytuacja, w jakiej znajdujemy si dzisiaj. Wynika to - jego zdaniem - z faktu, e ró norakie stanowiska moralne powstałe w czasach O wiecenia, nie były w stanie doj do wspólnych pozytywnych wniosków, umo liwiaj cych zbudowanie pewnego jednolitego projektu teleologicznego. Próba oparcia moralno ci na racjonalnej wieckiej podstawie po odrzuceniu moralno ci, która swoje fundamenty lokowała w prawach wywodz cych si z wcze niejszej teleologii, sko czyła si - według MacIntyre’a - niepowodzeniem.

Spójrzmy teraz jak owa próba, jego zdaniem, przebiegała. Post powanie moralne odt d miało by ufundowana na takich podstawach, które ka da racjonalna osoba mogłaby uzna „za wzorzec racjonalno ci jako takiej”. Zadanie to zostało podj te przez ówczesnych najwi kszych my licieli o wieceniowych: Diderota, Hume’a, Kanta i Kierkegarda. W interpretacji autora projekty te wyczerpuj mo liwo ci poszukiwa racjonalnych fundamentów dla o wieceniowej moralno ci i zarazem tworz pewn cało . Dwaj pierwsi my liciele próbowali zbudowa moralno w oparciu o ludzk sfer po da i nami tno ci. Jednak wrzucenie przez MacIntyre’a pogl dów moralnych Diderota i Hume’a do jednego worka nie jest dobrym pomysłem. Ten ostatni bowiem był równie zwolennikiem umocowanej w społecze stwie konwencjonalnej sprawiedliwo ci - przeciwnikiem idei, e zmysł moralny jest jedy- n wskazówk naszych dzieła ¹⁸. To nie do ko ca trafne rozumienie filozofii

¹⁶ w. Augustyn: *Soliloquia*, w: *Dialogi filozoficzne*. Warszawa 1954, t. II, s. 51.

¹⁷ *Ibidem*, s. 13.

¹⁸ J. Górnicka-Kalinowska: *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Warszawa 1999, s. 87.

moralnej Hume'a przez *autora*. *Dziedzictwa cnoty*, b dzie przedmiotem moich rozwa a w dalszej cz ci pracy.

Problem Diderota ma z kolei polega - zdaniem MacIntyre'a - na niemo liwo ci odkrycia, które z tych e po da i nami tno ci miałyby by uznane za znaki rozpoznawcze dla naszego post powania, a które powinni - my ogranicza lub stara si eliminowa . Kłopot ten bierze si st d, e nasze pragnienia cz sto s wzajemnie sprzeczne, a nie mamy kryteriów, by w ród tych pragnie oraz na ich podstawie przes dza o wi kszej wa no ci jednych nad drugimi. A skoro tak - orzeka MacIntyre - to projekt o wieceniowy ujawnia pewne p kni cie w swoim systemie i tym samym zamiar Diderota spalił na panewce. Tak e Hume - jego zdaniem - nie wnosi nic nowego do tej sytuacji. On równie uznaje s dy moralne za wyraz uczu i nami tno ci, bo to one wła nie, jego zdaniem, maj skłania nas do działania. Poniewa wszyscy ludzie prze ywaj emocje podobnie i maj podobne uczucia, to w nich mo emy osadzi uniwersalno moralno ci. Jednak - zapewnia nas dalej *autor Dziedzictwa cnoty* - moralno zaproponowana przez Hume'a nie była niczym innym jak tylko: „moralno ci obowi zuj c lokalnie w północnej Europie XVIII stulecia”¹⁹.

Analizuj c Hume'owsk teori uczu zauwamy jednak, e jest ona ustanowiona w sposób dogmatyczny, nie maj cy nic wspólnego z jak lokaln moralno ci . Ju na pierwszej stronie tomu drugiego *Traktatu o naturze ludzkiej czytamy*: „Podobnie jak wszelkie percepcje umysłu mo na dzieli na impresje i idee, tak te impresje dadz si znów podzieli na pierwotne i wtórne. (...) Impresje pierwotne, czyli impresje zmysłowe, to takie, które powstaj w duszy (...) Impresje wtórne, czyli refleksyjne, to takie, które wywodz si z tych impresji pierwotnych, b d bezpo rednio, b d za po - rednictwem idei tych impresji pierwotnych. Do pierwszego rodzaju nale wszystkie impresje zmysłowe oraz wszelkie przykro ci i przyjemno ci cielesne; do drugiego uczucia oraz inne emocje, które s do nich podobne”²⁰.

Widzimy, e podział ten jest przyj ty arbitralnie. Jakkolwiek nast puj ce po tym podziale rozwa ania o dumie i pokorze oparte s na gł bokiej znajomo ci psychologii człowieka, to jednak psychologia ta nie obowi zuje lokalnie w jaki zak tku Europu, skoro prawie dwie cie lat pó niej, czytelnikowi z innego „zak tka” Europy ci gle wydaj si trafne. „Skoro mo emy by dumni z naszego kraju, jego klimatu czy z powodu jakiegokolwiek rzeczy nieo ywionej, która pozostaje w pewnym stosunku do nas, to nic dziwnego, e chełpimy si te cechami tych ludzi, którzy s z nami zwi zani krwi lub przyja ni . Tote znajdujemy, e te same cechy, które wywołuj dum , gdy

¹⁹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 411.

²⁰ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Zamierowski. Warszawa 1963, s. 9.

je sami posiadamy, budz równie , cho w mniejszym stopniu, to samo uczucie, gdy je znajdujemy u osób z nami zwi zanych"²¹.

Widzimy wi c, e Hume był autorem dogmatycznej teorii uczu , obo wi zuj cej, jego zdaniem, uniwersalnie.

Z kolei Kant, widz c niepowodzenie Hume'owskiego projektu, stara si oprze moralno na rozumie, co tak e - zdaniem MacIntyre'a - ko czy si niepowodzeniem. Wreszcie ukoronowaniem, maj cym zamkn ow analiz w pewn cało , staje si moralno Kierkegaarda. Ten ostatni, widz c po ra k wszystkich dotychczasowych wysiłków, nie szuka ju adnych uzasadnie dla swoich decyzji moralnych, tylko dokonuje tzw. skoku w wiar , który jest całkowicie arbitralnym wyborem. Konkluzja tej analizy jest nast - puj ca: „Uzasadnienie ka dego z tych stanowisk opierało si w głównej mierze na niepowodzeniu pozostałych, a całkowita suma bardzo skutecznej krytyki ka dego z tych stanowisk - z punktu widzenia pozostałych - przyniosła w rezultacie całkowit kl sk ich wszystkich"²².

Kl ska ta - według MacIntyre'a - była nieunikniona. Bł d my licieli o wieceniowych polegał bowiem na tym, e próbowali oni znale racjonaln uniwersaln podstaw dla moralno ci jako takiej, podczas gdy, zdaniem autora *Dziedziectwa cnoty*, nie istnieje nic takiego jak moralno uniwersalna. Ka da moralno oparta na racjonalno ci jest moralno ci konkretnego społecze stwa i jego tradycji. „Gdzie nale ałoby szuka moralno ci jako takiej?” - zapytuje sceptycznie MacIntyre. Wprawdzie Kantowi wydawało si , e znalazł zasady oraz poj cia, które s wspólne dla wszystkich racjonalnych istot w tym sensie, e po namy le musz one przyjmowa je w podobny sposób jako zasady uniwersalne, okazało si jednak - jak to zdaniem MacIntyre'a miał wykaza Hegel - e jest to tylko zbiór zasad oparty w nauce, na fizyce Newtona, a w moralno ci - na: „Ze wieczonej wersji protestantyzmu, który stanowił dla nowoczesnego liberalnego indywidualizmu jeden z jego fundamentów"²³.

Po ukazaniu niepowodze w próbie ufundowania podstaw dla o wieceniowego projektu moralno ci przez kolejnych my licieli, MacIntyre próbuje zasugerowa nam, e jest jednak co , co omówionych my licieli ł czy. „Rozwa my pewne przekonania, które podzielali wszyscy współtwórcy tego projektu. Jak ju zauwa yłem powy ej, wszyscy w zaskakuj cym stopniu zgadzali si na to, co uznawali za prawdziw moralno . Mał e stwo i rodzina s *au fond* tak samo niekwestionowalne dla racjonalistycznego philosophy'a Diderota, jak dla Kierkegaardowskiego s dziego Wilhelma; dotrzy-

²¹ Ibidem, s. 50.

²² A. MacIntyre: *Dziedziectwo cnoty*, op. cit., s. 107.

²³ ²³ Tam e, s. 470-471.

mywanie obietnic i sprawiedliwość są tak samo niewzruszone dla Hume'a jak i Kanta. Skąd wzięły się te wspólne im wszystkim przekonania? Wywodzi się one oczywiście ze wspólnej chrześcijańskiej przeszłości²⁴.

Wydaje się, że powyższy cytat obrazuje pewien uproszczony sposób rozumowania. Wypada bowiem zapytać, czy wszystko, co zostało wchłonięte przez chrześcijaństwo automatycznie staje się chrześcijańskie? Przypomnijmy, że w *Starym Testamencie* poligamia jest czymś normalnym, a w *Nowym* sytuacja zmienia się diametralnie i w tym Paweł wskazuje celibat jako lepszą alternatywę dla człowieka. Bez eno jest bowiem praktycznym wnioskiem z etyki chrześcijańskiej. „Otóż dobrze jest dla mężczyzny jeździć z kobietami”²⁵.

Oraz: „Ten kto nie ma żony troszczy się tylko o sprawy Pana i zabiega o to, aby się Panu podobało. Natomiast mężczyzna, który ma żonę, troszczy się o sprawy świata i zabiega o to, aby podobało się żonie”²⁶.

Oczywiście dopuszcza on małżeństwo ze względu na „niebezpieczeństwo rozpusty”, jest to jednak ustępstwo na rzecz „ułomności” ludzkiej. Powiedzmy wprost, że Paweł w tej sprawie był realistą. Jednak oba te biblijne przykłady nie wskazują na to, by dzisiejsza „prawdziwa moralność” miała z nich wynikać, jak chce MacIntyre.

Co do samej tradycji małżeństwa i rodziny, to przecież w starożytnej Grecji monogamia obok patriarchy była jednym z najbardziej utrwalonych zwyczajów. „We wszystkich państwach Grecji, poprzez wszystkie okresy, niezależnie od ustroju, zwyczajów, tradycji istniały w rodzinie monogamia i patriarchat. Grecy pierwsi wśród narodów świata starożytnego przestrzegali monogamii i mówili o tym z dumą, uważając, że wprowadzenie do domu wielu żon jest zwyczajem barbarzyńskim i niegodnym Greka”²⁷.

Chcemy zwrócić uwagę na złożoność problemu. Bowiem z jednej strony chrześcijaństwo w swej istocie nie optuje za małżeństwem, a z drugiej idea ta nie jest obca kolebce naszej kultury - kulturze starożytnej Grecji. Przykład ten zdaje się wskazywać na łatwość, z jaką pewne zachowania, obyczaje, poglądy wplątamy w nasze teorie, w zależności od partykularnych potrzeb. Nie chcemy jednak przez to powiedzieć, że chrześcijaństwo potępiało instytucję małżeństwa, lecz tylko, że to, co z czasem stało się charakterystyczne dla tej doktryny, zostało wchłonięte z zupełnie innej tradycji moralnej i cięle rzecz biorąc - w czystej postaci tej doktryny - jest raczej odstępstwem niż regułą.

²⁴ Ibidem, s. 110.

²⁵ Nowy Testament, 1 Kor, 7,1.

²⁶ Nowy Testament, 1 Kor 7, 32-33.

²⁷ O. Jurewicz, L. Winniczuk: *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*. Warszawa 1968, s. 7.

Projekt o wieceniowy - według MacIntyre'a - nosił w sobie nieusuwalny defekt, który z góry skazywał go na niepowodzenie. Konsekwencje tego stanu rzeczy są widoczne - zdaniem autora - dzisiaj. Nastąpił bowiem rozpad życia ludzkiego na różne sfery, a każda z nich rozdzieliła się własnymi prawami. „Praca jest oddzielona od wypoczynku, życie prywatne od publicznego, zawodowe od osobistego. Dzieciństwo i wiek starczy zostają oderwane od pozostałej części życia ludzkiego jako zupełnie odrębne dziedziny”²⁸.

Sfery te narzucają nam swoje cele, których nikt nie podaje w sposób wiarygodny. Natomiast sądy o wartościach każą nam wydać wedle swojego widzimisię. Sytuacja taka staje się powodem dla wszechpanującego obecnie - zdaniem MacIntyre'a - emotywizmu²⁹. To rozdrobienie nie pozostało bez wpływu na dyscypliny akademickie. Mamy na przykład z jednej strony filozofię moralną, a z drugiej - socjologię moralną. Umocnia to nasze przekonanie, że w życiu również mamy do czynienia z dwoma oddzielnymi sferami. Jednak, jak twierdzi autor *Dziedzictwa cnoty*, tak jak nie ma żadnych oddzielnych sfer, nie ma też żadnej teorii oderwanej od praktyki, ani praktyki, na której nie byłoby opartej żadnej teorii. Wszystko to powinno być jedną spójną całością. Skoro jednak tak nie jest, to wiążą nas nasze wypowiedzi oraz sposobów postępowania opiera się na fikcjach takich jak np. prawo przyrody lub prawa naturalne. Stąd właśnie bierze się wiele problemów, z którymi nie możemy sobie poradzić. Operujemy jakimiś urywkami minionych teorii moralnych, które zostały oderwane od swoich korzeni teleologicznych czy teologicznych i w wyniku tego utraciły swoją moc. Opierają się one teraz na naszej arbitralnej jednostkowej woli, podporządkowane naszym kaprysom i pragnieniom. A jeżeli tak, to żadne ze współczesnych sporów moralnych nie mogą zostać rozstrzygnięte wobec braku autorytetu, który stałby za ich argumentami, a który zarazem uznawany byłby przez wszystkie strony tych sporów. Rozstrzygnięcia nie wiążą popularnych odmian utilitaryzmu, jak i prób powoływania się na reguły moralne, które miałyby być (za Kantem) zakorzenione w „naturze rozumu praktycznego”. MacIntyre uważa, że oba te kierunki prowadzą do klęski, w wyniku której pełna władza nad współczesnym moralnością przejęła emotywizm.

3. Pora na projekt o wieceniowego i jej konsekwencje. Przedwieceniowe systemy moralne - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - proponowały harmonijny schemat rozwoju życia moralnego, z jasno wyznaczonym dobrem wspólnym. „Z zadufaniem władzy biskupiej i papieskiej cięli i czyścili przekonanie, że prawo ludzkie jest cieniem prawa Bożego, padającym na świat społeczny, że instytucje prawa są ucieleśnieniem cnoty sprawiedli-

²⁸ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 365.

²⁹ Problem MacIntyre'owskiej wizji emotywizmu ze względu na objętość tego szkicu musi być przez mnie pominięty.

wo ci”³⁰. Ten typ mylenia - kontynuuje autor - charakterystyczny równie dla czasów redniowiecza, umo liwiał uniknie cie sytuacji, w jakiej znajdujemy si dzisiaj. W czasach O wiecenia rozpoczyna si rozpad dobra wspólnego na wiele indywidualnych dóbr poszczególnych jednostek, a tym samym zapocz tkowany został proces rozdzielania prawa i moralno ci. Efektem tego jest współczesne społecze stwo traktowane jako zbiór jednostek, które walcz mi dzy sob staraj c si realizowa swoje prywatne koncepcje dobra. W ten sposób pogo za osobistymi dobrami zacz ła popada w konflikt z porz dkiem moralnym.

W tradycji staro ytnej i redniowiecznej człowiek identyfikował si ze swoj rodzin , klanem, wspólnot , miastem, królestwem. Pełnienie okre lonych ról społecznych czyniło jednostk cz ci cało ci: „nie ma adnego «ja» poza tymi rolami”, cnoty za umo liwiały jej d enie do dobra wspólnego, konstytuuj cego ow wspólnot . Rola, jak pełniła jednostka definiowała j tak mocno, e nawet na wygnanie albo w samotni zabierała cz wspólnoty ze sob , jako cz jej własnej osobowo ci, tak jak teraz odciska ona indywidualno na wspólnotowych przedsi wzi ciach. Tak wi c współczesny człowiek stał si samotn wysp , zanurzon w społecze stwie. Wspólnota stała si aren , na której staje on w szranki rywalizacji. Pleonezia została uznana za cnot . Sama wspólnota zmieniła swój charakter i przestała by jedno ci , która była jej cech charakterystyczn w projekcie arystotelesowskim. Wspomniane wcz niej rozbitcie ycia na wiele odr bnych elementów spowodowało, e ycie jednostki równie przestało by jedno ci . W konsekwencji jednostka nie uto samia ju si z pełnionymi rolami społecznymi: zrzuca kolejne role jak maski i nakłada inne stosownie do sytuacji. A wszystko to czyni według własnych arbitralnych wyborów. Przedstawiciele pa stwa przestali odgrywa role autorytetów moralnych. Ich zadaniem jest pilnowanie, czy jednostki przestrzegaj obowizuj cych praw. Co za tym idzie, cnoty zeszyły na dalszy plan i zostały zast pione stosowaniem si do obowizuj cych zasad. Wi zało si to ci le z nowym rozumieniem owych cnót. MacIntyre ukazuje nam to nowe rozumienie cnót na przykładzie cnoty sprawiedliwo ci. Od czasów Hume’a sprawiedliwo zacz ła by definiowana jako „skłonno do przestrzegania zasad sprawiedliwo ci”, co po nim powtórzyli Kant, Mill oraz Rawls. Podczas gdy w tradycji Arystotelesa sprawiedliwo nie była adn skłonno ci , lecz oznaczała określenie czego jako dobre, warto ciowe. Czyn sprawiedliwy to czyn godny pochwały. Wypowied moralna miała charakter warto ciuj cy, taki, jaki dzi przypisujemy zdaniom o faktach - mo na było uzna j za prawdziw lub fałszyw .

³⁰ Ibidem, s. 311.

Tak więc dzisiaj - kontynuuje swój wywód autor *Dziedzictwa cnoty* - sposoby dokonywania wyborów podlegają innym zasadom niż miało to miejsce w przeszłości. Wybór poszczególnego dobra jest równoznaczny z odrzuceniem innych jako niegodnych wyboru. Wszystko zostało postawione w pozycji: albo - albo. Przykładami filozofów tak stawiających sprawy moralności są: Austin, Sartre, Hare. Podczas gdy w społeczeństwach przednowoczesnych wybór jednego spośród przygodnie sprzecznych dóbr nie równał się deprecjacji tego, które w danej sytuacji nie zostało wybrane. Po prostu zaniechanie jakiegoś dobra było tylko zaniechaniem, a nie odebraniem znaczenia dobru, z którego się rezygnowało.

Tak więc O wiecienie - w rozumieniu MacIntyre'a - jest winne wszystkim kłopotom, jakie występują w życiu współczesnych społeczeństw. O wiecienie bowiem odrzuciło projekt arystotelesowski, a ciężej to, co z niego zostało w teorii Tomasza z Akwinu. Konsekwencją tego odrzucenia był rozpad dotychczasowego systemu moralnego na niepowiązane ze sobą fragmenty, które z kolei odziedziczyła moralność postowieceniowa. Zasady postępowania stały się nadrzędnymi względem cnot, co zaczęło prowadzić do stopniowego zaniku tych ostatnich. Przestano dostrzegać jakiegokolwiek związku pomiędzy prawami, cnotami oraz ludzkim dobrem. Został także zerwany związek między rozumem a uczuciami. Życie rozpadło się na wiele oderwanych od siebie fragmentów. Wszystko to przygotowało grunt pod panowanie emotywizmu, który powstał w wyniku załamania się kolejnych projektów: utilitaryzmu, intuicjonizmu - a w Stanach Zjednoczonych pragmatyzmu. Jednym słowem na gruzach tych projektów wyrósł wszechwładny dyktando emotywizmu. On to właściwie doprowadził do uzasadniania wartości poprzez indywidualne skłonności, upodobania i arbitralne wybory poszczególnych jednostek ludzkich. To zaś - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - jest konsekwencją porażki projektu o wieceniowego i ostatecznym dowodem na przerwanie dotychczasowej teleologicznej tradycji.

4. Zakochanie. W swoim studium o cnotach Alasdair MacIntyre próbuje przeprowadzić też o upadku prawdziwej moralności we współczesnym wieku. Winę za to ponosi - jego zdaniem - indywidualizm i autonomia jednostki, ukonstytuowane na wszechobecny emotywizmie. W celu uzasadnienia swojej tezy zmuszony jest on do przedefiniowania wielu pojęć, mających już wcześniej ustalone znaczenie na terenie filozofii moralnej. Wydaje się, że bez dokonania tej operacji MacIntyre nie byłby w stanie dojść do tak daleko idących wniosków. Charakterystycznym przykładem jest tu poruszona przez nas definicja O wiecienia. Aby mogła ona pasować do lansowanej przez autora tezy, jest sformułowana w zupełnie odmienny sposób od ogólnie przyjętego. Zawiera bowiem w sobie czasy od Renesansu po wiek XIX. Mimo takiego - w sumie dość niezwykłego - potraktowania tego ok-

resu, wydaje się, że autorowi nie udało się zamknąć cech przypisywanych O-wieczaniu tylko w jego ramach. I indywidualizm, i autonomia jednostki - jak stawali się to pokaza - pojawiają się już w tradycjach klasycznych i trwają, bardziej lub mniej wyraźnie, poprzez wszystkie tradycje aż do współczesności. Sofista, Sokrates, Arystyp, Epikur, Aureliusz Augustyn i wreszcie Tomasz z Akwinu - w mniejszym lub większym stopniu uwzględniały istnienie owych cech w swoich systemach moralnych. Można sprzeczać się o to, czy jest to już taki indywidualizm, z jakim mamy do czynienia w czasach O-wieczania. Zapewne nie. Można jednak pójść tutaj śladami MacIntyre'a i włączyć w ramy tych pojęć zmieniając się w miarę formowania się poszczególnych tradycji moralnych. Zabieg ten jest uprawniony, gdy podobnego dokonywał autor wyrażając, jak zmieniają się koncepcje cnoty przy przechodzeniu od jednej tradycji do następnej. Były to jednak - jego zdaniem - zawsze cnoty, chociaż różne³¹.

Nagle uświadomiamy sobie, że skoro MacIntyre arbitralnie umiejscawia początek O-wieczania w XV wieku, to dlaczego nie cofnąć tej granicy jeszcze bardziej? Nie jest to wcale nowy pomysł. Wraz z takim cofnięciem automatycznie również MacIntyre'owska diagnoza kryzysu musiałaby przesunąć się w czasie niemal do początków kultury greckiej, a cały projekt zawarty w *Dziedzictwie cnoty* utraciłby rację bytu: „Horkheimer i Adorno pozostawili w spadku całość diagnoz kryzysu, którego żaliki niesie w sobie już od najdawniejszych początków sam europejski rozum. (...) Tak szeroko pojęte o wiecenie - w gruncie rzeczy równoznaczne z ucłowieczeniem - może mieć swego pierwszego rzecznika już w Odyseuszu, tym jeszcze przedhistorycznym symbolem suwerennej podmiotowości ludzkiej, która samoistnie kształtuje swe własne życie, poddając wiadomej dyspozycji i kontroli nie tylko własną naturę popodowo-afektywną, lecz także wszelkie nie sprzyjające okoliczności zewnętrzne”³².

Przy takim postawieniu sprawy, dochodzimy do wniosku, że by może: „Dzieje powszechne i o wiecenie stanowią jedno. Modna ideologia, która poczytuje sobie za winę obowiązek likwidacji o-wieczania, mimowolnie składa mu hołd. Nawet w najodleglejszej dali musi rozpoznać o-wieczanie”³³.

Rozumiane w ten sposób O-wieczanie jawi nam się na kształt Kantowskiego rozumu uwalniającego się z zależności od przyrody. Warto również tu nadmienić, że samo O-wieczanie nie było wcale naiwnym - jak chce autor

³¹ Problem MacIntyre'owskiej koncepcji cnot ze względu na ramy niniejszego szkicu nie może zostać tutaj przedstawiony.

³² M. J. Siemek, *Postowie do polskiego wydania*, w: M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektyka o-wieczania*. Warszawa 1994, s. 283.

³³ *Ibidem*, s. 61-62.

Dziedzictwa cnoty - okresem, nie zdaj cym sobie sprawy z zagro e , jakie nios jego osi gni cia. Jak bowiem dzisiaj, z perspektywy lat i skutków, wiemy - a przeczuwali to niektórzy z wielkich filozofów XVIII wieku - O wiecenie niosło ze sob niebezpiecze stwo tyranii nauk i rozumu. Trudno wi c zarzuca twórcom owego przełomu - co robi MacIntyre - brak perspektywy i naiwn wiar w nieograniczone mo liwo ci ich drogi.

Wprawdzie z dzisiejszego punktu widzenia cz sto mówi si o naiwnej wierze O wiecenia w to, e wszystko co istnieje jest dobre i pi kne, e jest tylko kwesti czasu, gdy rozum pozna wszystko i zracjonalizuje. Jednak ju w ród wielkich my licieli tego okresu narasta przekonanie o konieczno ci usuni cia owego niez m cone go optymizmu. Został on cz ciowo nadw tlny przez Jana Jakuba Rousseau w *Rozprawie o naukach i sztukach*. Dla przykładu posłu my si nast puj cym cytatem: „Astronomi stworzył zaboron; wiedz retoryczn - ambicja, nienawi , kłamstwo, pochlebstwo; geometri - chciwo ; nauki o przyrodzie - pró na ciekawo ; wszystkie, ł cznie z etyk - pycha ludzka. (...) Je li nasze nauki s bezsilne ze wzgl du na cel, który sobie stawiaj , to jeszcze bardziej s niebezpieczne dzi ki skutkom, które zwykły sprowadza ”³⁴.

I wreszcie o Kancie - z perspektywy o wieceniowej - mo na powiedzie , e jest my licielem, który kwestionuje naiwn wiar w nieograniczony post p ludzko ci. W swojej filozofii wskazuje na granice rozumu i próbuje dotrze do jego ród eł. Tak wi c, O wieceniu nie brak było samorefleksji dostrzegaj cej niebezpiecze stwa płyn ce z panowania rozumu.

Fakt, e reprezentanci ró nych stanowisk moralnych czasów O wiecenia nie byli w stanie doj do wspólnych pozytywnych wniosków w celu zbudowania jednolitego projektu teleologicznego, MacIntyre przedstawia jako dowód na zerwanie dotychczasowej tradycji. Zapomina on jednak, e równie systemy moralne istniej ce równolegle w czasach *akme* filozofii greckiej, a i pó niej, nie zbudowały adnego jednolitego wspólnego obrazu *telos*. W tym jednak nie upatruje on adnego zerwania tradycji. Autor, skupiaj c si na poszczególnych projektach moralno ci czasów O wiecenia - jak si wydaje - analizuje je pobie nie, co, na przykład w przypadku Hume'a, prowadzi do niewła ciwego odczytania jego teorii filozofii moralnej. Mi dzy innymi dzi ki takim zabiegom MacIntyre mo e przeprowadzi swoj tez o braku zasad, na których mo na by było ufundowa moralno uniwersaln . Kiedy jednak przechodzi on do ukazania tego, co miałoby by wspólne wszystkim analizowanym my licielom (tzn. e uznawali oni mał e stwo, rodzin , dotrzymywanie obietnic i sprawiedliwo za fundament moralno - ci), bynajmniej nie udaje mu si - moim zdaniem - wła ciwie ulokowa ko-

³⁴ J. J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg. Warszawa 1956., s. 25,26.

rzeni owych wspólnych przekona . Ponadto trudno przypuszcza , e jakiegokolwiek społecze stwo nie obj te wpływami chrze cija skimi, jednocze nie nie opiera si równie na sprawiedliwo ci czy instytucji dotrzymania obietnic.

Defekt projektu o wieceniowego ma polega - według MacIntyre'a - na tym, e ycie ludzkie zostało wtedy podzielone na wiele segmentów. Oddzielono ycie prywatne od społecznego, zawodowe od osobistego, prac od wypoczynku itd. St d miał by ju tylko krok do wydawania s dów o wartościach wedle prywatnego widzimisi . W efekcie współczesne społecze stwo to zbiór jednostek wzajemnie rywalizuj cych ze sob i operuj cych skrawkami ró nych teorii moralnych. Tak miała zosta utracona mo liwo porozumienia na terenie moralno ci. Przez ca ł ksi k przewija si t sknota za rajem utraconym. Szkoda jednak, e autor przy okazji zapomina, jak ów raj w redniowieczu wygl dał. Jak traktowano wtedy kacerzy, heretyków, mniejszo ci etniczne, jak palono i polowano na czarownice tudzie koty, co ci le wi zało si z ich nietypowym sposobem prokreacji.

Wszystko to powoduje, e trudno zgodzi si z MacIntyre'owsk wizj rozwoju filozofii moralnej na przestrzeni wieków, jak równie z konkluzjami, jakie z owego projektu miałyby wynika .

Bibliografia:

- Augustyn, Aureliusz: *Soliloquia*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. II, tłum. Anna Swiderkówna. IW PAX, Warszawa 1954.
- Gajda, Janina: *Soft ci*, WP. Warszawa 1989.
- Górnicka-Kalinowska, Joanna: *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1999.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W.: *Dialektyka o wiecenia*, tłum. Małgorzata Lukaszewicz. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Hume, David: *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Zamierowski. PWN, Warszawa 1963.
- Jurewicz, Oktawiusz, Winniczuk, Lidia: *Staro ytni Grecy i Rzymianie w yciu prywatnym i pa stwowym*. PWN, Warszawa 1968.
- Ko łakowski, Leszek: *Je li Boga nie ma*. ZNAK, Kraków 1988.
- Krokiewicz, Adam: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. IW PAX, Warszawa 1960.
- Laertios, Diogenes: *ywoty i pogl dy słynnych filozofów*, ks. X w tłum M. Le niaka. PWN, Warszawa 1984.
- MacIntyre, Alasdair: *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski. PWN, Warszawa 1996.
- Pismo wi te*. Ksi garnia w. Wojciecha, Pozna 1970.
- Platon: *Eutyfron*, tłum. Władysław Witwicki. PWN, Warszawa 1984.

- Platon: *Gorgias*, tłum. Paweł Siwek. PWN, Warszawa 1991.
- Platon: *Kriton*, tłum. Władysław Witwicki. PWN, Warszawa 1984.
- Platon: *Obrona Sokratesa*, tłum. Władysław Witwicki. PWN, Warszawa 1984.
- Platon: *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki. ALFA, Warszawa 1996.
- Podsiad, Antoni: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, IW PAX, Warszawa 2000.
- Rousseau, Jan Jakub: *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg. PWN, Warszawa 1956.