

Recenzje

Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przełożył Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.

Celem tej recenzji jest dokonanie analizy studium moralności Alasdaira MacIntyre'a przedstawionej w jego książce *Dziedzictwo cnoty*. Dodatkowo chciałbym poszukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego inna krytyka współczesnych przekonań moralnych, zaprezentowana przez Charlesa Taylora w *Etyce autentyczności*¹, dochodzi do skrajnie odmiennych rezultatów, które ponadto wydają się bardziej uzasadnione. Fakt tak silnej rozbieżności stanowisk jest godny uwagi, ponieważ obaj interesujący nas myśliciele nazywają się sami komunitarystami.

Historyczna analiza podstawowych pojęć moralności współczesnej, wzmocniona krytyką szeregu teorii etycznych, skłania autora *Dziedzictwa cnoty* do wniosku, że ludzkość pozbawiona *prawdziwej* moralności chyli się ku epoce *nowego barbarzyństwa*. Właściwy nowoczesnej cywilizacji *indywidualizm*, wspierany *emotywizmem*, prowadzi ludzkość ku zagładzie, z której wybawieniem może być moralność quasi-Arystotelesowska. Taylor natomiast twierdzi, że *indywidualizm* jest wartościową zdobyczą ludzkości, tak jak inne, XVII-wieczne czy późniejsze, „wynałazki”. Jest ponadto adekwatną i efektywną teorią moralności, tyle że współcześnie mamy do czynienia z jej wynaturzoną formą. Taylor nie odrzuca całości systemu moralnego współczesnego świata, ale pyta, jak wypracowany niegdyś ideał może znaleźć swoje adekwatne urzeczywistnienie.

Przyznam, że z trudem przychodzi mi spierać się o prawdziwość głównych tez składających się na stanowisko MacIntyre'a. Widzę co najmniej dwa powody, dla których jest to trudne. Po pierwsze, stanowisko filozoficzne, z którego występuje, nazbyt odległe jest od szkoły autora. Wystarczający to powód, aby się nie porozumieć w zupełnie podstawowych kwestiach. Tymczasem zgoda taka jest niezbędna w każdej rozmowie. Spór prowadzony za pomocą niewspółmiernych argumentów skazuje jego uczestników na dogmatyzm. Dlatego razić może napastliwość, jaka będzie owocem rozprawy ze stanowiskiem wspartym na tak odmiennych przesłankach. Po drugie, nie da się ukryć, że za stanowiskiem prezen-

¹ Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, SIW „Znak”, Kraków 1996.

towanym w *Dziedziectwie cnoty* kryje się pewien problem. Cóż bowiem ma począć czytelnik, gdy na jego oczach² autor przyznaje, że głównych tez wywodu nie udało mu się dobrze ująć ani uzasadnić, ale jeśli czytelnik kupi jego następną książkę, to tam właśnie znajdzie brakujące uzasadnienie. Nie bardzo wiadomo, jak traktować przekonanie, któremu towarzyszy — zdaniem autora — niepoprawny argument. Trudno dyskutować z uzasadnieniem, które nie jest w ogóle przez nikogo z przekonaniem wytaczane. Jest to problem, albowiem (z zasady) nie zajmuję się dyskutowaniem na temat treści aktów wiary, a po prawie pięciuset stronach książki przyszło mi główne sądy *Dziedziectwa cnoty* za takie uznać.

Uznaję za takie sądy następujące:

a) „[...] Arystotelesowska tradycja moralna stanowi najlepszy jak dotąd przykład tradycji dającej swoim zwolennikom racjonalne powody do wiary w jej możliwości epistemologiczne i moralne.”³

b) „[...] język — a zatem w sporej mierze i praktyka — moralności znajduje się [obecnie] w stanie wielkiego nieładu. Nieuporządkowanie to jest skutkiem silnego kulturowego oddziaływania pewnego sposobu mówienia, w którym źle dobrane fragmenty różnych struktur pojęciowych, wywodzących się z różnych okresów naszej przeszłości, są stosowane łącznie w debatach publicznych i prywatnych, debaty te zaś cechują się nierozstrzygalnością [...] oraz arbitralnością postępowania każdej z zaangażowanych w nie stron.”⁴

c) „[...] wszystkie nasze [obecne] różnorodne pojęcia moralne i sposoby zachowania — nie zaś tylko nasze otwarcie formułowane spory i sądy moralne — zakładają prawdziwość emotywizmu, jeżeli nie na poziomie samoświadomego teoretyzowania, to przynajmniej w praktyce codziennej.”⁵

Proponuję uzgodnić, co autor ma do powiedzenia w sprawie tak zwanego *emotywizmu*. Będę starał się wykazać, że postępowanie MacIntyre’a, mające na celu sfalsyfikowanie teorii nazywanej przez niego *emotywizmem*, jest nieskuteczne, jak również rozmija się z ogólniejszym celem, który mu przyświeca, zatem nawet gdyby było skuteczne, nie wnosiłoby do wywodu nic szczególnego.

Emotywizm *nie* jest oczywiście do pogodzenia z koncepcją, którą uznaje się ostatecznie za adekwatną teorię moralności. Opiera się na dwóch podstawowych przekonaniach. Powiada, że (i) sądy moralne nie są nośnikami wiedzy o świecie oraz że (ii) służą ludziom do przekonywania się wzajem do żywionych indywidualnie uczuć i preferencji. Przyjęcie tylko pierwszej tezy czyni nas *nonkognitywistami*, druga teza to wybór jednej z szeregu możliwych odpowiedzi na pytanie: „jeśli nie są sądami faktualnymi, to czym są i czemu służą?” i w konsekwencji przyjęcie etykiety *emotywisty*. Widać z tego, że wysunięcie nawet kon-

² MacIntyre, dz. cyt., s. 461, 467–492.

³ Tamże, s. 490.

⁴ Tamże, s. 454.

⁵ Tamże, s. 59.

kluczowych argumentów przeciw *emotywizmowi* — opierających się na krytyce koncepcji uznających „dwa różne rodzaje wyrażen za równoważne”⁶ — nie posuwa interesów MacIntyre’a zbyt daleko, tzn. nadal pozostawia na polu bitwy jego głównego wroga — *nonkognitywizm*. Szybko okaże się, że mówiąc *emotywizm*, autor prawie zawsze będzie miał na myśli *nonkognitywizm*. Innymi słowy, choć w rozdziale drugim dowodzono fałszywości *emotywizmu*, to w pozostałej części książki utrzymuje się fałszywość *nonkognitywizmu* i to o nim mówi się, że jako niezbędna podstawa *liberalizmu* i *pluralizmu wartości* przenika naszą kulturę i jest odpowiedzialny za czekającą nas katastrofę. Tym samym przestaje nas interesować *emotywizm* — suma przekonań (i) i (ii) — a zaczyna zajmować *emotywizm* wyrażony w (i), czyli *de facto nonkognitywizm*⁷.

Oto schemat jego krytyki: rzeczywistość moralna XX wieku (*nonkognitywizm*) jest końcowym etapem procesu dziejowego, w którym zrekonstruowano podstawowe pojęcia moralne. Proces rozpoczął się w dobie Oświecenia przy okazji prób uzasadnienia moralności zrywających z tradycją wywodzącą się nie wprost od Arystotelesa. Teorie moralne Oświecenia są nieadekwatne właśnie z racji niekoherencji *systemu pojęć*, jakim się posługują, a teraźniejszość dziedziczy tę niekoherencję.

Zauważmy, że schemat ten będzie skuteczny, o ile wykaże nie tylko *niewspółmierność* czy *niekoherencję* pojęć moralnych (czyli problemy wynikające z relacji, w jakie wchodzi pojęcia między sobą), ale także ich nieadekwatność do rzeczywistości. Jasne jest przecież, że *niekoherencja teorii* może być równie dobrze skutkiem niepoprawności skonstruowania któregoś z istotnych i nieusuwalnych pojęć tej teorii, jak i tego, że teorii koherentnej zbudować się nie da, o ile mają się w niej znaleźć pewne pojęcia⁸. Niestety podstawowy argument MacIntyre’a opiera się na przekonaniu, że jeśli pojęcie uległo od czasów swojego powstania rekonstrukcji, to nie może być poprawne (cokolwiek to znaczy). Tymczasem rekonstrukcja pewnego pojęcia to nic innego jak konstrukcja nowego pojęcia, tyle tylko, że współposiadającego ten sam termin. Znaczy to, że historyczna niezgodność kolejnych *definicji* pewnego terminu nigdy sama przez się nie jest przyczyną nieadekwatności *pojęcia*, do którego odsyła *termin*. Krytyka teorii etycznych powstałych w Europie od XVII wieku, czyli ostatecznie krytyka *nonkognitywizmu* przedstawiona przez autora *Dziedzictwa cnoty* nie mówi nic o relacji *pojęcia etyczne* — *własności naturalne* (spełniające te pojęcia), a jedynie o relacji *pojęcie* — *pojęcie*. Mówi zatem, że teorie te są niepoprawne, ponieważ, mimo że posługują się tymi samymi terminami co teoria pierwotna, terminy te odsyłają do innych pojęć. „Innych” w żadnym wypadku nie musi oznaczać „gorszych”.

⁶ Tamże, s. 41.

⁷ Por. Richard B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, rozdz. IX, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 1996.

⁸ Na przykład gdyby w fizycznej *teorii pola* uparczywie trzymać się pojęcia „złośliwego demona”, to mogłoby się okazać, że żadne próby rekonstrukcji innych pojęć nie pomogą nam w zbudowaniu poprawnej teorii.

Oczywiście nie poradzimy nic na twierdzenie, że pewne konstytutywne dla moralności pojęcia nie mają sensu poza *tradycją*, z której pierwotnie pochodzą, a to, co sami uznajemy za ich sens, jest nieporozumieniem. Nie musimy się jednak przejmować — przecież powinność powrotu do tradycyjnego użycia pewnych terminów nie daje się wyrazić inaczej niż w języku współczesnej moralności, której uzasadnienie właśnie podważamy. Jedyne, czego się tutaj dokonuje, to przesunięcie ciężaru argumentacji z kwestii uzasadnienia pewnej moralności na kwestię uzasadnienia pewnej *tradycji*, w której moralność ta występowała. Co więcej, MacIntyre wydaje się twierdzić, że wszystkie teorie moralne *nierównoważne* teorii niesionej przez wyżej wspomnianą tradycję są w swej istocie teoriami a-moralnymi (nie dotyczącymi moralności). W istocie rzeczy, *zaprojektował* on definicję moralności, którą spełnia tylko jedna teoria — Arystotelesa. Ponadto, jeśli *istotne* dla danej teorii pojęcia są sensowne jedynie w tej teorii, to niemożliwe jest ustalenie związku tej teorii z dziedziną teorii o tym samym zakresie przedmiotowym. Dziwi mnie, że komuś, kto broni obiektywnej racjonalności sądów moralnych, zależy, by wyrażenia języka tej moralności miały sens tylko w obrębie jednej teorii. Przyznaje on tym samym, że moralności nie ma w Kosmosie — jest jedynie w tradycji Arystotelesa. Następnym pytaniem (choć już nie moralnym) będzie: dlaczego powinniśmy być moralni, a nie na przykład protestanczy?

Rozważając tezę o *nieadekwatności* języka moralnego, warto przyjrzeć się bliżej krytyce rzekomych *praw* logiki oraz pojęcia *faktu*. Dzięki nim okaże się, że wcześniejsza krytyka współczesnych teorii moralnych jest zbędna, gdyż koniec końców proponuje się znieść definicję *faktu*, która posłużyła do budowy fundamentalnego przekonania *nonkognitywizmu* (a to wolno zawsze i każdemu).

Jednym z powodów podjęcia prób uzasadnienia moralności w XVII wieku było przekonanie, że warunki *wynikania logicznego* nie dopuszczają wnioskowań, w których z przesłanek *faktualnych* wnioskuje się coś o *powinnościach*, lub inaczej, wymagają, aby we wniosku nie znalazło się nic, czego nie byłoby w przesłankach. Dla wielu stało się oczywiste, że z wiedzy o świecie niczego o moralności się nie dowiemy, o ile chcemy użyć do tego praw logiki. Dyskredytowanie tego przekonania przez przypisanie go średniowiecznej sylogistyce jest niezrozumiałe. Tym bardziej jeśli zważyć na definicję dowodu logicznego. Dyskredytuje się więc nie tylko sylogistykę, ale logikę w ogóle. Tymczasem przykłady przytaczane w tekście — mające obrazować *nową* logikę — wydają się jasno dowodzić jej nietrafności. Ze zdania: „On jest kapitanem żeglugi morskiej”, *nie* wynika logicznie zdanie: „Powinien on zrobić to, co należy do obowiązków kapitana żeglugi morskiej” — o ile nie dodamy przesłanki mówiącej o *powinnościach*, jakie ma ktoś, kto jest kapitanem. Powiadam, nie wynika logicznie i nie bardzo wiem, co może znaczyć, że „jest prawdą w sensie gramatycznym”, że coś może z czegoś *wynikać*; być może w jakimś sensie gramatycznym wynikanie zachodzi, tyle tylko, że ani Hume’owi, ani Kantowi, ani Kierkegaardowi nie o to,

jak sędzę, chodziło⁹. Jak rozumiem, autor utrzymuje, że takie rozumowania możemy przeprowadzać poprawnie, gdy w pojęciach *człowiek*, *kapitan* ukryte będą przesłanki o powinnościach tak zdefiniowanych *postaci*. Tym samym powraca do nas pytanie: jeśli dwie tradycje moralne definiują pewną postać w odmienny sposób, to której tradycji mamy zaufać? Pozostaje dla mnie zagadką, dlaczego MacIntyre najpierw przekonuje, że reguły „tradycyjnych” wnioskowań są niepoprawne, a w dalszej części książki przytacza poprawny sylogizm jako przykład wnioskowań właściwych tradycji Arystotelesa.

Jak już mówiłem, MacIntyre po zakwestionowaniu zasad logiki ostatecznie zmienia definicję *faktu* i nie godzi się na jego nowożytnie rozumienie¹⁰. Takie postępowanie jest najłatwiejszym sposobem wykazania, iż moralność była swego czasu racjonalnie uzasadniona, powiadając *de facto*, że standardy racjonalnego uzasadnienia tamtych czasów były inne — np. bardziej liberalne w stosunku do panujących obecnie. Nie widzę jednak, jak mogłoby to pomóc w naszej sprawie — znów staniemy przed koniecznością wyboru między dwiema koncepcjami *racjonalności*, z których każda będzie się posługiwać odmiennym pojęciem *faktu*.

MacIntyre przypomina wszakże istotną trudność, z jaką muszą się uporać zwolennicy obiektywności faktów, mianowicie ich *teoretyczne zaangażowanie*. Ściślej mówiąc, to nie *fakty* są uwikłane w teorię, ale sądy *orzekające* o faktach. Problem w tym, że niemożliwy jest sąd wypowiedziany bez uprzednich założeń. Obrazem tej trudności jest epistemologiczna różnica pomiędzy *obiektywnością* a *intersubiektywnością*¹¹. O ile nie chcemy wykraczać poza tę drugą, krytyka pojęcia *faktu*, oparta na zarzucie ich teoretycznego zaangażowania, zmierzająca do wykazania fikcyjności programu *empiryzmu*, jest nietrafna, gdyż ten zgodził się już na to ograniczenie sądów faktualnych. Dodajmy, że jak długo sądy o *faktach* opierają się na jakościach *obserwacyjnych*, daje się je tłumaczyć z języka jednej teorii na język innej. Ta szczególna cecha pojęcia *faktu* wybawia nas z kłopotów, w jakich znalazł się sam MacIntyre, kiedy utrzymywał, że pewne pojęcia są sensowne *wyłącznie* w jednej teorii i nie ma możliwości ustalić, co znaczą poza tą teorią¹².

Nonkognitywizm nie przyznaje przekonaniom moralnym statusu *wiedzy* — ale wiedzy w znaczeniu, w jakim zwykli używać tego terminu *empiryści*. Inaczej

⁹ Mowa o V roz. MacIntyre, dz. cyt.

¹⁰ *Fakty* nie mają nic wspólnego z *wartościami*, więc *sądy faktualne* nie mają nic wspólnego z *powinnościami* czy *normami*.

¹¹ Inna sprawa, że w istocie Wittgensteinowskie argumenty wytaczane przez MacIntyre’a przeciw *empiryzmowi* — kolebce „faktu bez interpretacji” — których szersze omówienie znajdziemy w: A. MacIntyre, *Positivism in Perspective*, „New Statesman” (April 2, 1960), stosować się mogą bez zastrzeżeń do pierwocin koncepcji; trudno je jednak uważać za skuteczną krytykę stanowisk późniejszych, por. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*; oraz *The Foundations of Empirical Knowledge*.

¹² MacIntyre, dz. cyt., s. 115–116.

mówiąc, nonkognitywizm to teoria „nie-poznawczego — w sensie nauk przyrodniczych — charakteru przekonania o powinnościach precyzowanych niegdyś przez teorię moralności.” Tak więc nie ma potrzeby kłócić się, czy istnieje *wiedza* o tym, co *powinni* ludzie czynić, jeśli wszelkie zabiegi *historycystyczne* zawarte w *Dziedziectwie cnoty*, dotyczące możliwej *wiedzy* o moralności, zmieniają jedynie pojęcie *wiedzy* tak, by dało się rozsądnie powiedzieć, że ta może dotyczyć *powinności*.¹³

Być może całkiem słuszną uwagą MacIntyre’a jest, że dopiero takie odkrycia naukowe, jak pojęcie *faktu*, *doświadczenia*, *standardy logicznej dedukowalności*, umożliwiły pojawienie się w „świecie idei” pojęcia *jednostki ludzkiej*.

Jak dowiadujemy się z książki, po kataklizmie, jaki spotkał moralność scholastyczną dziedziczącą *cnoty* Arystotelesa, XVII wiek zajął się propozycjami pozytywnymi etyki normatywnej. Nowa etyka przejmowała przekonanie o *nie-faktyczności* sądów moralnych; poszukiwała jednak ufundowania tych zasad, czy to w nowej *teleologii*, czy to w *naturze człowieka*. Przemiany pojęciowe idące w ślad za postępem cywilizacyjnym uniemożliwiły *tradycyjne* uzasadnienie moralności. Skutkiem tych przemian są koncepcje oparte na przeświadczeniu o samostanowieniu *jednostki*, nie obciążonej już *uzasadnioną* hierarchią wartości społecznych i prawami boskimi, dające początek idei *indywidualistycznego liberalizmu*. Idea ta owocuje konsekwencjami pojęciowymi charakterystycznymi dla współczesnego języka moralności. Podstawowa teza książki głosi, że język ten jest obciążony fundamentalnymi błędami pojęciowymi. Zajęliśmy się już krytyką kilku z powyższych pojęć. O ile nie zgodzimy się z nią, nie musimy godzić się też z krytyką pojęcia *jednostki ludzkiej*.

Także sądy ujęte w cytowanych wyżej fragmentach *Dziedziectwa cnoty* b) i c) są problematyczne, gdyż wydają się nieuzgadnialne, tzn. co najmniej jeden z nich jest fałszywy. Jeśli *emotywizm* jest obowiązującym powszechnie przekonaniem o naturze sądów moralnych, to nie są możliwe jakiekolwiek spory moralne — możliwość i chęć dokonania pewnego czynu powinny być powszechnie przyjętym uzasadnieniem czynu. W królestwie *emotywizmu* sądy moralne nie byłyby uzasadniane w sensie, w jakim robimy to dziś, rozumiano by, że są one tylko próbą perswazji, której można ulec lub nie, zależnie od upodobań.

Jak dotąd starałem się wykazać, że w *Dziedziectwie cnoty* nie przedstawiono racji, by odrzucić *nonkognitywizm* oraz wszystko, co fundament ten pociąga¹⁴.

¹³ Przecież jeśli ktoś z takim twierdzeniem walczył, to właśnie dlatego, że wydawało mu się to niemożliwe w wypadku wiedzy jako wiedzy-o-stanach-rzeczy-rozumianych-tak-jak-w-naukach-przyrodniczych.

¹⁴ Z niezrozumiałych dla mnie względów MacIntyre, przeprowadzając krytykę XIX-wiecznego *utilitaryzmu*, ostatecznie wnioskuje o współczesnych teoriach moralnych tego nurtu. Warto by jednak rozważyć jego współczesne ujęcia; por. R.B. Brandt, dz. cyt.; J.J.C. Smart, *An Outline of System of Utilitarian Ethics*, Cambridge 1973; J. Narveson, *Morality and Utility*, Baltimore 1967.

Przejdę teraz do tej części książki, w której przekonuje się nas do pewnej teorii. Nieprawdopodobne jest, by udało mi się uważnie prześledzić rekonstrukcję *tradycji Arystotelesa* wraz z jej homeryckimi korzeniami i tomistycznymi następcami — nie będę nawet próbował. O co jednak mogę się pokusić, to o przyjrzenie się zdaniom, w których *cel*, *środki realizacji* i „*ergonomia*” teorii opisane są *explicite*. Mam nadzieję, że rozjaśni to trochę mój sceptycyzm lub nawet uczyni go uzasadnionym.

Jak rozumiem, pewnej *struktury moralnej* nie mają się „oświecone” zarzuty, jeśli za punkt wyjścia pytania o *powinności* moralne człowieka, zamiast *jednostki*, przyjmiemy pojęcie *dobra*, które jednostka ma w swoim życiu realizować; „przez to dobro (...) mamy bowiem na myśli to, ku czemu ludzie zazwyczaj dążą.”¹⁵ Kategoria *podmiotu moralnego* składa się więc z dwóch, niezrozumiałych oddzielnie części: „człowieka-jakim-on-jest” i „człowieka-jakim-mógłby-się-stać-gdyby-zrealizował-swój-pelos”.

Mogę jeszcze dodać, że *dobro* nie jest bogactwem, honorem czy przyjemnością, jest natomiast czymś, co powstaje z tłumaczenia trudno uchwytnego pojęcia eudaimonia. „Jest to stan, w którym człowiek ma się dobrze i dobrze postępuje, w którym aprobeuje siebie samego i pozostaje w zgodzie z tym, co boskie”, „[...] znaczy bowiem łaskawość losu, powodzenie i szczęście [...]”¹⁶. Jak dowiaduję się dalej: „Cnoty to cechy, których posiadanie umożliwia człowiekowi osiągnięcie *eudaimonia*, i których brak uniemożliwia mu skuteczne dążenie do celu” albo — jeśli ktoś woli bardziej formalnie: „Cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”¹⁷. Przy czym *dobra wewnętrzne* wobec danej *praktyki* to te, których nie można uzyskać w żaden inny sposób, jak przez tę praktykę, natomiast przez praktykę rozumie się: „wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują; [...]”¹⁸. (Dobra wewnętrzne wobec działalności to dobra swoiste dla tej działalności.)

Z trudem i powoli wszystko się wyjaśnia. Znajduję też taką oto deklarację autora: „Nie możemy więc trafnie zdefiniować dobra człowieka, jeśli uprzednio nie odniesiemy się do cnot”¹⁹, a w innym miejscu: „[pojęcie cnoty] jest [...] wtórne wobec dobrego życia rozumianego jako cel ludzkiego postępowania”²⁰. A teraz inny fragment: „czynnikiem konstytuującym [wspólnotę dziedzictwa cnot] jest

¹⁵ Tamże, s. 272.

¹⁶ Tamże, s. 272.

¹⁷ Tamże, s. 344.

¹⁸ Tamże, s. 338.

¹⁹ Tamże, s. 273.

²⁰ Tamże, s. 336.

powszechna zgoda co do natury i istotności różnych cnót”.²¹ Dowiaduję się więc, że receptą na to, byśmy się zgadzali w wyborze wartości (tutaj ujętych jako praktyka *cnót*) — czyli byli moralni — jest to, byśmy się zgadzali w wyborze wartości. Czytam ponadto: „[...] przestrzeganie cnót wymaga zdolności wydawania sądów [a] [...] wydawanie takich sądów nie jest czynnością, którą można wykonać w rutynowy sposób, posługując się pewnymi regułami [...]”²² oraz spotykam, zaskakującą mnie oczywiście, rekonstrukcję poprawnego (!) sylogizmu, w którym z przesłanki normatywnej i faktualnej wnioskuje się powinność, jako przykład wnioskowania charakterystycznego dla moralności Arystotelesa.²³ Dowiaduję się też, że pojęcie *cnoty* jest niespójne i wieloznaczne oraz że wymaga rekonstrukcji tak, by „wyczyścić” je z inklinacji rasistowskich, tudzież dyskryminacji ubogich i idiotów...

Zdaję sobie sprawę z tego, iż powyższe cytaty są jedynie fragmentami wyrwanymi z długiego wywodu. Zgódźmy się, że MacIntyre’owi udało się ostatecznie sformułować *spójną* teorię moralną pozbawioną sprzeczności, błędnych kół, itp. Myślę, że teoria ta określając swój zamiar nie odchodzi faktycznie od tego, co zwykliśmy uznawać za cel bycia moralnymi. Jednak, biorąc pod uwagę jaskrawą nieadekwatność doboru *środków* do *Celu*, nie sądzę, by mógł on być zrealizowany. Innymi słowy, jeśli cnoty mają służyć *pomyślności* społeczeństw, a temu przez wieki miały służyć systemy moralne, muszą dostosowywać się do „warunków naturalnych”, tzn. respektować problemy swoich czasów (co dotyczy również Arystotelesa²⁴). To oczywiście stanowisko nie do przyjęcia dla MacIntyre’a, gdyż jawnie przesądza o pragmatycznym czy utylitarnym charakterze systemów moralnych. Niemniej jednak przydatność pewnych zdobyczy kultury, której jest zagorzałym przeciwnikiem, do rozwiązywania praktycznych problemów nie daje się podważyć. Przyczyna tak bezlitosnej krytyki tkwi zatem w odczuwanej dolegliwości wielu ułomności tego systemu. Przyznaję, że bolączki te MacIntyre wynajduje sprawnie. Nie rozumiem tylko, skąd czerpie wiarę w to, że proponowaną przez niego kurację pacjent przeżyje. Teoria cnót za problem nowoczesnych społeczeństw biurokratycznych uznaje coś, co jest zasadą działania tych społeczności, jest więc teorią w istocie destrukcyjną. Aby nie być gołosłownym, przytoczę odpowiedni fragment: „Już wcześniej można było zrozumieć, że tradycja cnót jest niezgodna z podstawowymi cechami nowoczesnego porządku ekonomicznego, a zwłaszcza z jego indywidualizmem, jego zachłannością i nadawaniem wartościom rynkowym najwyższego miejsca w społeczeństwie. Obecnie

²¹ Tamże, s. 277.

²² Tamże, s. 275.

²³ Tamże, s. 295. To, że w tym przypadku wnioskiem jest ponoć *czyn*, nie ma dla nas żadnego znaczenia. Istotne jest występowanie przesłanki wartościującej.

²⁴ Por. Jurij Dawydov, *Sztuka jako zjawisko socjologiczne. Przyczynek do charakterystyki poglądów estetyczno-politycznych Platona i Arystotelesa*, przeł. K. Pomian, PIW, Warszawa 1971.

staje się jasne, że akceptacja tradycji cnót oznacza także odrzucenie nowoczesnego porządku politycznego.”²⁵

Powróćmy na chwilę do Charlesa Taylora, aby sprecyzować pokrótce, dlaczego jego krytykę współczesnej moralności uważam za rozsądniejszą. Do wykonania tego nie potrzebuję już dokładnej analizy treści *Etyki autentyczności*. Wystarczy, jeśli zacytuję fragmenty, które ujawnią, że zarzuty (głównie formalne), jakie dotyczyły MacIntyre’a, nie stosują się do Taylora.

„Podejście, które proponuję, różni się zarówno od stanowiska entuzjastów, jak i krytykantów współczesnej kultury. W odróżnieniu od entuzjastów nie wierzę, że wszystko jest w tej kulturze takie, jak być powinno. Tu zgadzam się raczej z jej antagonistami. Lecz w przeciwieństwie do nich sędzę, że autentyczność jako ideał moralny należy potraktować poważnie.”²⁶ Stronę dalej czytamy: „ideał [autentyczności] jest nie do zanegowania przez współczesnych. Nie potrzeba nam więc radykalnego potępienia, ani bezkrytycznych pochwał, ani nawet skrajnie wyważonego bilansu. Potrzebujemy raczej eksploracji, które przywrócą nam ów ideał i umożliwią odnowę naszych praktyk”. Tajemnicza *autentyczność*, o której tu mowa, to *ideał* moralny mówiący o tym, że celem życia człowieka jest jego *samorealizacja*, realizacja, której źródłem jestem ja sam — *indywidualny podmiot moralny*. Geneza tego ideału, prezentowana przez Taylora, prowadzi nas w stronę Oświecenia, pomysłów Lorda Bacona, Rousseau i Herdera. Dlaczego ów ideał jest godny kultuwacji? Zdaje się, że Taylor uznaje go za autentyczny postęp cywilizacji, która dojrzała do tego, by zaczynać swoje rozważania moralne od *jednostki*, do tego, by zając się zwyczajną niedolą człowieka, aby docenić codzienne *realizacje* życia prywatnego, rodzinnego, intymnego... Co sprawia, że *ideał* ten jest przedmiotem troski autora? Jego współczesna postać jest wynaturzeniem, pomniejsza bowiem rolę związków społecznych, jaką odgrywają one w procesie formowania się *tożsamości jednostki* — tym samym zniekształca *źródło*, z którego czerpiemy *autentyczność*. Tożsamość, respektująca więzi międzyludzkie, jest dla Taylora warunkiem koniecznym *sensu* wyboru wartości *autentycznej*. Ignorowanie tych więzi jest krokiem samobójczym, albowiem *poza* społecznością ani tożsamość, ani autentyczność, ani ostatecznie człowieczeństwo nie mają racji bytu.

Lubię Taylora, ponieważ broni się przed zarzutami postawionymi MacIntyre’owi w następujący sposób:

(i) Swoje rozważania moralne umiejscawia *tu i teraz*, opierając je na współcześnie ukształtowanych *wzorach i celach*, co chroni go przed całkowitą nieprzydatnością jego koncepcji do konkretnych debat etycznych.

(ii) Choć jest przeciwnikiem *subiektywizmu*, proponuje przyjęcie pewnych wartości jako podstawowych w trybie racjonalnej dyskusji o tym, co jest warunkiem realizowania obowiązującego *ideалу* — apele rewolucyjne pozostawiając innym.

²⁵ MacIntyre, dz. cyt., s. 452.

²⁶ Taylor, dz. cyt., s. 25.

(iii) Nie twierdzi nic o jakowymś kataklizmie, który przewidują inni wbrew swoim wypowiedziom o niemożliwości przewidywania zjawisk społecznych.

(iv) Po to, by wyciągnąć swoje wnioski, nie potrzebuje dyskredytować przyjętych norm językowych i podstaw współczesnej cywilizacji, dzięki której sam może wydawać książki i cieszyć z wolnością słowa.

(v) Lubię w końcu Taylora, ponieważ jego koncepcja nie kojarzy mi się mimowolnie z pomysłami społeczno-politycznymi Platona i Arystotelesa, które to uznaję za paradygmat ustroju totalitarnego i rasistowskiego, powstałego jako środek do zachowania ciągłości kraju w szczególnych warunkach, w jakich znalazło się pewnego razu pewne miasto, wiele lat temu.²⁷ Takie skojarzenia przychodzą mi na myśl, gdy idąc za sugestią innych autorów rozważam społeczeństwa, w których jednostka nie mogłaby uzyskać tożsamości, poza partycypacją w realizacji powszechnie akceptowanego *Celu*.

Recenzował Szymon K. Kapeniak

Henri Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, przełożył Stanisław Cichowicz, Warszawa 1995, Wydawnictwo KR, s. 137.

Badanie wyobraźni komicznej — to zadanie, jakie wyznaczył sobie Henri Bergson, gdy komponował trzy rozprawy o śmiechu. O śmiechu wywołanym przez komizm, tę żywą siłę, która organizuje społeczną, zbiorową, ludową wyobraźnię, „na swój sposób rozumną w najbardziej niezwykle skokach, metodyczną w szaleństwie, marzącą, a marzeniami wywołującą wizje przyjmowane i rozumiane przez całą społeczność. Pochodna od życia, pokrewna sztuce, czyż nie może powiedzieć nam czegoś o sztuce i życiu?” (s. 8). Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w książeczce Bergsona pt. *Śmiech. Esej o komizmie*. Jej lektura będzie z pewnością bardziej zajmująca, jeśli w skrócie przedstawi się główne punkty filozofii myśliciela.

„Mój Boże! Mógłbym się zamknąć w łupince orzecha i czuć się królem nieskończonych przestrzeni” (*Hamlet*, II, 2), myślał Hamlet. Być może zagadkę księcia spróbował rozwiązać H. Bergson, problem ludzki ujmując jako problem kosmiczny. Wpisał człowieka — twórczą i wolną, trwającą i niepodzielną świadomość — w świat, którego natura również ma charakter psychiczny, ponieważ jest ciągłością aktów twórczych dokonywanych przez *élan vital* — ekspansywną zasadę tej twórczości. Akt, treść i przedmiot jednoczącej człowieka z kosmosem świadomości są jednym i tym samym: trwaniem życia. Cała rzeczywistość istnieje w sposób ciągły i płynny, więc konkretnie jest tylko jeden i nie da

²⁷ Por. Davydov, dz. cyt.