

Jacek Jaśtal

After Ethics?

Uwagi na marginesie książki *Dziedzictwo cnoty (After virtue)*
Alasdaira'a MacIntyre'a i kilku innych książek przy okazji¹

Słowo „po” zrobiło w opisie współczesności zadziwiającą karierę. Żyjąc w po-nowoczesnych czasach, przeżywając problemy post-industrializmu, chłonąc poststrukturalizm, postmodernizm i New Age, czytając o „post-Nietzschem”, „post-painterly abstraction” i „życiu po życiu”, żyjemy „po” historii, działamy tylko połowicznie i ledwie *post factum* rozumiemy, co się w okół nas dzieje. Słowo „po”

¹ Tekst ten początkowo pomyślany był jako zwykła, krótka recenzja z *Dziedzictwa cnoty* A. MacIntyre'a (przel. Adam Chmielewski, WN PWN 1996, ss. 508). Przygotowując go zauważyłem ze zdziwieniem, że – pomimo iż dzieło MacIntyre'a dotyczy problemów żywo dyskutowanych ostatnio w Polsce, jak choćby debaty liberałów z komunitarianami – publikacja tej książki przeszła właściwie niezauważona (wyjątkiem jest, jeśli czegoś nie przeoczyłem, tekst Miłowita Kunińskiego, zamieszczony w *Znaku* 7/1997). Jak sądzę, dzieje się tak po części dlatego, że szeroki kontekst tej książki – zwłaszcza obejmujący etykę i filozofię moralną – jest prawie w Polsce nie znany, nie bardzo wiadomo więc jak z tezami MacIntyre'a dyskutować. Dlatego też pozwoliłem sobie skoncentrować się bardziej na ogólnej charakterystyce sytuacji w etyce anglosaskiej ostatnich lat, niż na samej książce. A że sytuacja ta jest bardzo złożona, stąd tekst o charakterze raczej impresji niż wykładu.

Uwagi o recepcji *After Virtue* w Polsce dotyczą oczywiście i innych książek o etyce współczesnej wydawanych u nas ostatnio. Warto więc w tym miejscu podkreślić trud podejmowany przez Wydawnictwo Naukowe PWN a także przez kilka innych oficyn wydawniczych, z których wyróżnia się zwłaszcza Znak i Aletheia. Mówiąc zaś o *Dziedzictwie cnoty* nie sposób nie wspomnieć – z najwyższym uznaniem – o działalności translatorskiej, pisarskiej i wydawniczej autora przekładu, Adama Chmielewskiego. Mam nadzieję, że determinacja takich jak on „przekładców” (jak pisał Kołakowski) oraz wydawców zaowocuje kolejnymi tłumaczeniami książek tej miary, co dzieła MacIntyrego, Rawlsa, Nagela, Taylora czy Rorty'ego.

nabiera więc czasami charakteru nieco nostalgicznego, nie niesie już ulgi, lecz jakąś dziwną zadumę, przestrożę, czasami rezygnację, czasami z trudem skrywaną niechęć do tego, co właśnie nieuchronnie „po”. W relacji między przeszłością a przyszłością bierze stronę tego, co było, niekiedy nawet było wtedy, zanim jeszcze zaistniało nasze „wczoraj”. Zadomowiło się też na dobre w filozofii, na poziomie metadyskursu uprawianego dziś głównie w kategoriach opozycji tego, co przed-nowoczesne, tego, co nowoczesne, i tego, co po-nowoczesne, w różnych planach czasowych i ujęciach teoretycznych. Zadomowiło się oczywiście o tyle, o ile w ogóle „po” istnieje jakaś filozofia, o ile właśnie owo „po” nie jest przejawem jej całkowitego kryzysu. Jedna z anglosaskich antologii na temat myśli współczesnej nosi tytuł *After Philosophy*, co można oddać także poprzez „w poszukiwaniu”. Owo „after” odnosi się też oczywiście do etyki, choć może wtedy ma bardziej obwiniający charakter: rozbrzmiewa mocniej.

* * *

Chyba każdy, kto stara się śledzić z uwagą, co niesie główny nurt współczesnej etyki odczuwa pewną irytację. Rozdarta pomiędzy abstrakcyjne spekulacje, z jednej strony, a arbitralne doradztwo moralne z drugiej, filozofia moralna ulega marginalizacji wprost proporcjonalnie do publicznego poruszenia wokół moralnej kondycji współczesności (a także częstotliwości używania samych słów „etyka” i „moralność”). Niewątpliwie, dzisiejsza etyka nie bardzo potrafi zmierzyć się ze współczesnością. Kiedy słucha się wywodów na temat mającej obowiązywać w Zjednoczonej Europie normy na zadawanie bólu uśmiercanym zwierzętom rzeźnym, kiedy bierze się do ręki reklamę programu komputerowego (cena 299 \$) mającego zautomatyzować rozwiązywanie problemów moralnych związanych z wykonywaniem zawodu lekarza czy adwokata, kiedy czyta się naiwne i banalne w swej szczegółowości uwagi na temat etyki komputerowej, albo też – z drugiej strony – brnie przez subtelności 14 bodajże możliwych rozumień błędu naturalistycznego Moore’a lub stara się rozeznaczyć w zawiłościach sporów na przykład w samym „obozie” utylitarystów, ma się jakieś niejasne wrażenie, że rozważania te mijają się całkowicie z tym, co naprawdę ważne. „Bez wątplenia, istnieje rozdźwięk pomiędzy tonem dyskusji o filozofii

moralnej prowadzonej na uniwersytetach a tonem dyskusji o konkretnych problemach moralnych, tak jak się je napotyka w polityce i życiu prywatnym.”² Dodajmy: ani jednej, ani drugiej dyskusji nie wychodzi to na dobre.

Ale co jest ważne?

* * *

Filozofia moralna chyba rzeczywiście utraciła dziś coś, co stanowi może o jej istocie: właściwy swój wymiar praktyczny, odniesienie do życia człowieka jako całości. Znana przestroga Arystotelesa o granicach dokładności poszła w zapomnienie. Etyka stara się być bezstronna, neutralna, o wysokim poziomie abstrakcji wiedzy i ucieka od problemów normatywnych albo podejmuje je na bardzo ogólnym poziomie. Pochłonięta formalnymi, drobiazgowymi analizami emocji, intencji, decyzji, okoliczności, warunków niezależności podmiotu, rodzajów sytuacji, możliwych konsekwencji działań i typów racjonalności, tworząca kolejne definicje i uogólnienia, a w tym wszystkim obsesyjnie dbająca o neutralność i bezstronność, sama siebie uczyniła niepotrzebną. Rezygnując z prób ukazania moralności w szerokim kontekście filozoficznym, ograniczając zadania normatywne i nie interesując się wychowaniem moralnym skłania do przekonania, że sfera moralności jest z punktu widzenia konkretnego człowieka czymś „zewnętrznym”, „napotykanym na drodze”, „jeszcze jednym problemem” – w pewien sposób „nieważnym” i „przypadkowym”, odziedziczone od pozostałych problemów, z których składa się życie.³ Oddaje to zmiana jaka dokonała się w praktycznym rozumowaniu moralnym: podstawowe pytanie to już nawet nie: „co *powinieniem* zrobić?”, lecz tylko: „*jak* to coś konkretnego uczynić?” – brzmi w nim jedynie nuta wyczekiwania na poradę (a nawet na usprawiedliwienie), a nie poważny namysł moralny. Sfera moralności zaczyna być postrzegana jako coś, co odnosi się do odizolowanej od reszty życiowych problemów i spektakularnej –

² Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Harvard UP 1983, s. 2.

³ Lakoniczny opis rozpadu podmiotu moralnego przedstawia na przykład T. Nagel w eseju „Traf w życie moralnym” (*Pytania ostateczne*, Aletheia 1997).

i w gruncie rzeczy bardzo wąskiej, i coraz węższej – klasy działań, często związanej jedynie z pełnieniem pewnej specyficznej roli społecznej lub zawodowej.

* * *

W konsekwencji etyka uległa swoistemu rozdarciu. Z jednej strony, została zredukowana do szczątkowo tylko podbudowanego teoretycznie „doradztwa”⁴, substytutu wymiaru praktycznego. (Zadziwiający jest gwałtownie rosnące zainteresowanie coraz bardziej szczegółowo uprawianą tzw. etyką stosowaną lub tzw. etykami zawodowymi – czyż po części nie jest ono właśnie objawem całkowitej nieporadności w sprawach moralnych i nadmiernej wiary w „ekspertów”?) Z drugiej strony, etyka normatywna – analizując relacje pomiędzy abstrakcyjnymi uczestnikami gier społecznych, sprawdzona do badania racji działania społecznych instytucji i warunków „optymalnej kooperacji” członków społeczności – została wchłonięta przez filozofię społeczną i polityczną, która w efekcie przejęła niewdzięczne zadanie wartościowania, wychowywania i rekomendacji. Niewątpliwie, filozofowie polityki mają dziś do powiedzenia o etyce znacznie więcej ważnych rzeczy, niż sami etycy.

Chcąc niechcąc, argumentacja moralna stała się więc nieuchronnie częścią dyskursu politycznego, także tego jak najbardziej codziennego, przejmując wszelkie jego wady i ograniczenia, grzesząc doraźnością, niespójnością i podatnością na pragmatyczne racje. Kiedy więc zaraz po zakończeniu swojej drugiej kampanii prezydenckiej Bill Clinton, oskarżany o nadużycia finansowe i afery seksualne, apelował o niesięganie po argumenty z dziedziny etyki i moralności, niekoniecznie dawał tylko wyraz zniecierpliwieniu niekończącą się gadaniną na swój temat. Jako prezydent wybrany mimo wszystko po raz kolejny, mógł powiedzieć głośno to, co stało się już nawet dla nas oczywiste – argumenty te straciły dziś swą moc i tak naprawdę (oprócz dziennikarzy, zawodowo nastawionych

⁴ Funkcja „eksperta moralnego”, tj. osoby *lepiej* – z racji swojej wiedzy teoretycznej – predysponowanej do rozwiązywania problemów moralnych, głęboko wpisana jest jednak we współczesną wizję etyki.

na wyszukiwanie sensacji w imię obrony praw jednostki do dokonywania wyborów politycznych) nie interesują już nikogo.⁵

* * *

Utyskiwanie nad etyką współczesną nie jest oczywiście niczym nowym, nawet w tradycji anglosaskiej. Wyraźnie krytyczny nurt w refleksji etycznej sięga swymi początkami jeszcze lat pięćdziesiątych, a więc czasów, gdy dominował wciąż styl H. Sidgwicka i G.E. Moore'a i kwitła metaetyka rozumiana jako analiza języka moralności. Pierwszym poważnym wystąpieniem krytycznym był artykuł G.E.M. Anscombe „Modern Moral Philosophy” z roku 1958. Lawina ruszała bardzo powoli – w kolejnych, sporadycznie publikowanych artykułach kolejni filozofowie mówili, co im się w etyce współczesnej nie podoba i tym samym – bardziej w efekcie krytycznego zapалу niż z wyraźną intencją – budowali stanowiska alternatywne. W ciągu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie uzbierało się tego wiele: eseje Philipa Foot, Bernarda Williamsa, Petera Geacha, Stuarta Hampshire'a, Iris Murdoch i przede wszystkim wspomnianej G.E.M. Anscombe i Alasdaira MacIntyre'a. Autorzy ci byli postrzegani trochę jak malkontenci i outsiderzy, a ich propozycje nie były ani dopracowane, ani nie układały się w jednolitą całość. Jeszcze w 1980 roku jeden z filozofów zajmujących się etyką pisał, że „bibliografia prac poświęconych etyce cnoty jest nadzwyczaj krótka”. W roku 1984 inny autor może już jednak z satysfakcją stwierdzić: „dziś to już nie jest prawdą”. Na początku lat osiemdziesiątych lawina ruszyła bowiem na dobre: pojawiły się pierwsze prace komunitarian, a przede wszystkim A. MacIntyre wydał *After Virtue*, czyli *Dziedzictwo cnoty*, pierwszą tak rozbudowaną krytykę „modern moral philosophy” i pierwszą tak spójną wizję kontrpropozycji. Etyka cnoty stała się „kierunkiem”. Nie tylko więc grze słów zawdzięcza tytuł antologia tekstów poświęconych autorowi *Dziedzictwa cnoty: After MacIntyre*.

⁵ Inna sprawa, że nawet ten apel wpisał się w bieżącą politykę – Clinton uczynił z niego swoisty powyborczy gest pojednania w stosunku do swojego głównego politycznego oponenta, także tymczasem oskarżonego o sprzeniewierzenie publicznych pieniędzy, republikanina Newta Gingricha.

* * *

Niebagatelne kwestie terminologiczne: w chórze przeciwników „współczesnej filozofii moralnej” słychać różne głosy. Po drugiej stronie barykady (a jest też strona trzecia, o czym za chwilę) bardzo mgliście rysują się przynajmniej trzy mocno splecione ze sobą „nurty”: etyka cnoty, tzw. nurt antyteoretyczny i komunitaryzm. Nurty te same są bardzo niejednolite, a przywołane nazwy bardzo szerokie i z tej racji łatwo utożsamić ze sobą koncepcje, których utożsamić się nie da, albo też dokonywać niepotrzebnych rozróżnień. Wszystkie te stanowiska są na przykład antyteoretyczne w znaczeniu, które szerzej opiszemy dalej, a rozróżnienie pomiędzy etyką cnoty i komunitaryzmem opiera się w dużej mierze na różnym akcentowaniu zainteresowań i w zasadzie przebiega zgodnie z rozróżnieniem „etyka – filozofia społeczna”. Z drugiej strony, w ramach etyki cnoty można na przykład wskazać kilka odmiennych stanowisk, z których zapewne nie każde znajdzie uznanie komunitarian.⁶ O ile wiem, sam MacIntyre niechętnie przyznaje się do komunitaryzmu, do MacIntyre’a natomiast niechętnie przyznają się inni zwolennicy etyki cnoty (jak na przykład M. Slote). B. Williams, jeden z najwybitniejszych współczesnych etyków, z racji swojego generalnego sceptycyzmu co do możliwości filozofii moralnej, kojarzony jest głównie nie z etyką cnoty, od której się dystansuje, lecz z licznymi wystąpieniami „antyteoretycznymi”. Podobne przykłady różnic można by jeszcze mnożyć.

⁶ Ujmując etykę cnoty i komunitaryzm jako stanowiska bardzo zbliżone mam na myśli ich faktyczne znaczenie w dyskusjach filozoficznych ostatnich lat. Nie wszyscy skłonni są oczywiście uznać, że wszystko, co może etyka cnoty wnieść do rozważań politycznych, zostało już zaprezentowane przez komunitarian. Na przykład we wstępie do *Virtue Ethics* R. Crisp i M. Slote dają pośrednio wyraz swojemu sceptycyzmowi w stosunku do osiągnięć komunitaryzmu jako filozofii politycznej pisząc: „Obecnie wielu etyków głoszących etykę cnoty (virtue ethicist) podejmuje kwestie sprawiedliwości społecznej i problemy polityczne w nadziei, że uda się im osiągnąć coś, co okaże się ważne dla czasów współczesnych i w niedalekiej przyszłości powinniśmy coś więcej na ten temat usłyszeć [...] Jeśli te współcześnie prowadzone prace w ramach filozofii politycznej okażą się w jakimkolwiek stopniu udane, prezentowany tom może w przyszłości zostać uzupełniony tomem tekstów pod tytułem *Virtue Politics*.” (R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford UP, 1997, s. 24 n).

Wymienione wyżej określenia bywają jednocześnie używane w sensie znacznie szerszym. Jest więc nurt antyteoretyczny w etyce, który z etyką cnoty nie ma nic wspólnego, jest też etyka cnoty, której nie można nazwać antyteoretyczną przy nieco odmiennym rozumieniu antyteoretyczności.

Pojawia się również inna jeszcze nazwa: neoarystotelizm, wskazująca na mniej lub bardziej luźne inspiracje filozofią Stagiryty oraz podkreślająca zdystansowanie się od kantyzmu. Ale i tu mogą być kłopoty. Po pierwsze dlatego, że wszak do Arystotelesa sięgają nie tylko zwolennicy „etyki cnoty”.⁷ Po drugie dlatego, że ich inspiracje są znacznie szersze i nie ograniczają się tylko do filozofii starożytnej: współcześni zwolennicy etyki cnoty czytają nie tylko Platona, Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu, ale także Hegla, Schopenhauera, Nietzschego oraz (wciąż na nowo) Machiavellego, Hobbesa, Hume’a i moralistów brytyjskich przełomu XVII i XVIII wieku.

* * *

Pomimo ogromu publikacji i wciąż wzrastającego zainteresowania etyków, bardzo trudno powiedzieć czym jest etyka cnoty. (Z zadania tego zrezygnowali nawet autorzy wspomnianej antologii *Virtue Ethics*, którzy we wstępie do książki przezornie poprzestali jedynie na skrótowym omówieniu treści zamieszczonych artykułów.) „Etykę cnoty najlepiej interpretować zarówno jako protest przeciw pewnym współczesnym założeniom dotyczącym tego, jak teoria etyczna powinna wyglądać, jak i jako próbę powrotu do bardziej realistycznych dróg refleksji moralnej.”⁸ Spróbujmy więc najpierw zająć się sprawą pierwszą, druga jest bowiem znacznie mniej jednoznaczna. Zaczniemy od krótkiej noty historycznej.

Po pięćdziesięciu z górą latach zachwytu nad metaetyką rozumianą jako analiza języka i programowego wręcz unikania wszelkiej problematyki normatywnej, w latach sześćdziesiątych coraz donośniej rozlegały się głosy nawołujące do nowego przemyślenia zagadnień etyki normatywnej, tradycyjnie w filozofii anglosaskiej

⁷ Mianem „neoarystotelizmu” bywa określana także etyka hermeneutyczna.

⁸ R.B. Loudon, „Virtue Ethics and Anti-Theory”, *Philosophia*, 1990.

zdominowanej przez utylitaryzm. Gdy w 1971 roku J. Rawls publikował *Teorię sprawiedliwości*, jedną z jego głównych intencji było właśnie pokazanie, że utylitaryzm (który znalazł wielu zwolenników wśród filozofów społecznych o przygotowaniu ekonomicznym) jest stanowiskiem błędnym. Rawls został uznany za odnowiciela nurtu deontologicznego, a jego dzieło było brzemienne w konsekwencje próbą nowego odczytania tradycji kantowskiej. Spory w obrębie samych tych obozów i między nimi były główną treścią filozoficznych wystąpień w etyce i filozofii społecznej lat siedemdziesiątych i po części także osiemdziesiątych. Generalna różnica jest następująca: etyka teleologiczna (w swej wersji „czystej”) uznaje, że podstawowe sądy moralne są budowane poprzez odwołanie się do pojęcia (pozamoralnego) dobra człowieka, gdzie dobro rozumiane jest uniwersalistycznie oraz jako niezależne od moralnej słuszności czy też cnoty; etyka deontologiczna natomiast zakłada, że podstawowe sądy moralne nie odwołują się do pojęcia dobra, lecz moralnej słuszności (rightness).

Opisywane przeciwstawienie nie jest jednak tak radykalne, jak można by na pierwszy rzut oka podejrzewać. I tu powracamy do owych „outsiderów” i etyki cnót: ich zdaniem, wbrew pozorom, deontologizm i konsekwencjalizm łączy wiele, tak wiele, że warto określać je wspólną nazwą. Pojawiają się nieco mylące określenia: „etyka obowiązku”, „formalizm etyczny”, „teoria etyczna” – lub po prostu „współczesna filozofia moralna” (odwołanie się do „współczesności” przy określaniu przeciwnika ma dla etyki cnoty głębszy, jak zobaczymy dalej, sens).

Rozróżnienie „etyka współczesna – etyka cnoty” nie jest jednak takie proste i nie da się go sprowadzić po prostu do opozycji wobec deontologizmu i konsekwencjalizmu, które to nazwy mogą okazać się mylące. W sporze nie chodzi bowiem o podstawę pojęcia używane przez daną teorię etyczną, lecz o jej ogólny *charakter*. Dlatego też etyka cnoty może, w swych odmiennych wersjach, być etyką deontologiczną (np. perfekcjonizm) lub etyką konsekwencjalistyczną. W wersji pierwszej, to, co dobre dla człowieka, nie jest określane poprzez odwołanie się do naczelnego pojęcia cnoty, w wersji drugiej – przeciwnie. Z kolei zarówno etyka deontologiczna, jak i konsekwencjalizm sięgają po pojęcie cnoty, podkreślając wagę tego pojęcia

w rozważaniach na temat motywacji do podjęcia stosownych działań. Dlatego też nie każdy, kto używa pojęcia cnoty i uznaje je za ważne automatycznie staje się zwolennikiem etyki cnoty.⁹

W bliźniaczym sporze „liberalizm – komunitarianizm” dominuje natomiast kwestia relacji słuszność – dobro: w swoich obiektywistycznych aspiracjach zwolennicy liberalizmu (lub raczej to, co komunitarianie uznają za takowy) odzégnują się od pojęcia dobra z racji niemożności pogodzenia wielu różnych (a jednocześnie obecnych w pluralistycznym społeczeństwie) jego koncepcji. Dla komunitarian naczelnym pojęciem staje się natomiast właśnie pojęcie dobra, które jednak precyzowane bywa poprzez odwołanie się do pojęcia cnoty.

Jak widać, nie sposób zrozumieć, o co przedstawicielom etyki cnoty chodzi, bez próby przedstawienia *charakteru* „współczesnej filozofii moralnej”.

* * *

Główny zarzut brzmi tak: podstawowym pytaniem „współczesnej filozofii moralnej” jest pytanie „jak powinienem działać?”, a nie „kim mam być i jak powinienem żyć?”. Koncentruje się więc ona na działaniu, a nie na osobie, szuka rozwiązania zagadki moralności w abstrakcyjnym opisie sytuacji, w której znajduje się człowiek (jakikolwiek człowiek – człowiek jako taki), poszukuje reguł działania i bada procedury podejmowania decyzji, całkowicie natomiast abstrahuje od osoby i całokształtu jej sytuacji w świecie. Staje się abstrakcyjną teorią. „Filozof poszukuje zbioru zasad ogólnych, które pozostawałyby do całej reszty prawdziwych twierdzeń etycznych w takim samym z grubsza stosunku, jaki zachodzi (lub miał zachodzić) między aksjomatami i postulatami Euklidesa a jego twierdzeniami”.¹⁰ Teoria etyczna ma więc ambicje dojścia do sformalizowanych, abstrakcyjnych i hierarchicznie ułożonych zasad i reguł, które następnie należy odnosić do konkretnych przypadków, a właściwa

⁹ O cnocie ciekawe rzeczy pisywał na przykład także Kant. Choć na fali zainteresowania tym pojęciem pojawiają się i takie prace, jak książka Nancy Sherman *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge UP 1997), nikt jednak nie zaliczy Kanta do zwolenników etyki cnoty.

¹⁰ R. Brandt, *Etyka*, przeł. Barbara Stanosz, WN PWN 1996, s. 16.

decyzja ma być z nich wydedukowana. Zasady te i reguły powinny być dane *explicite* a „podmiot działający” (*moral agent*) powinien dysponować niezawodną i precyzyjną procedurą decyzyjną, która sprawdza się w odniesieniu do *dowolnej* sytuacji zawsze i wszędzie, ponieważ nie odwołuje się do charakteru osoby działającej, uwarunkowań społecznych, uprzedzeń itp., a jedynie do racjonalności. Cały system powinien więc mieć charakter zupełny, powszechny i obiektywny.¹¹ Rozważania etyczne „współczesnej filozofii moralnej” koncentrują się właśnie na wypracowaniu takiego systemu lub – po uzasadnieniu, że jest to w pełni niemożliwe (ponieważ np. absolutyzm jest koncepcją błędną lub np. nie można mówić o jednolitych i powszechnych standardach racjonalności, albo też emocje podmiotu nie są całkiem nieistotne z punktu widzenia analizy etycznej itp.) – systemu najbardziej zbliżonego do ideału. Konsekwencją takiego podejścia do etyki jest, jak stara się wykazać MacIntyre, emotywizm, przede wszystkim jako postawa praktyczna, ale też jako stanowisko teoretyczne. W samym tak rozumianym programie stworzenia uniwersalistycznej etyki tkwi więc głęboka aporia.

* * *

W tym miejscu warto by zapewne starannie przeanalizować argumenty przeciwników etyki stawiającej sobie aż tak ambitne cele.¹² Odłóżmy jednak na inną okazję szczegółowe analizy i zajmijmy się kwestią bardziej podstawową: co zostanie, gdy zrezygnujemy z podważanego programu? Czy da się w ogóle uprawiać etykę poza ramami „teorii etycznej”? Czy istnieje „trzecia droga” pomiędzy „teorią etyczną” a „etycznym nihilizmem”? Etyka rozumiana w duchu scharakteryzowanej powyżej „teorii” wydaje się dla wielu jedyną możliwą drogą uniknięcia relatywizmu i subiektywizmu, czyli po prostu jedyną sensowną drogą namysłu moralnego. Bez względu na

¹¹ Szczegółowy zestaw cech teorii etycznej podaje R.B. Louden, op. cit., ss. 95-98.

¹² Generalnie argumentacja zmierza do pokazania, że teoria normatywna, która rości sobie pretensje do kierowania naszym zachowaniem poprzez systematyzację i interpretację naszych sądów moralnych, (1) nie jest konieczna, (2) jest teoretycznie niemożliwa lub (3) jest niepożądana. Por. Stanley Clarke, „Anti-Theory in Ethics”, *American Philosophical Quarterly* 24 (1987).

piętrzące się trudności, godząc się na stopniowe ograniczenia, widzą etykę jako teorię lub nie widzą jej wcale. I mają dobre powody, by obstawać przy swoim: wszak zwolennicy etyki cnoty nie są najbardziej widoczni wśród tych, którzy krytykują nowożytną tradycję filozoficzną i wyrastającą z niej „współczesną filozofię moralną”.¹³ Do triady „utilitaryzm – deontologizm – etyka cnoty” dochodzi więc triada kolejna, która z perspektywy filozofii moralnej może być przedstawiona jako „formalizm etyczny – etyka cnoty – etyka ponowoczesna”. Ale oczywiście, chodzi tu o znacznie więcej: o spór wokół słówka „po”.

* * *

Związki pomiędzy etyką cnoty a etyką postmodernistyczną są na tyle bliskie, że wielu filozofów nie waha się przed ich wspólną charakterystyką.¹⁴ Antyteoretyczność etyki cnoty ma jednak swój odmienny charakter, zrozumiały w kontekście rozbudowanej krytyki „współczesnej filozofii moralnej”. Towarzyszy jej głębokie przekonanie, że etykę, mimo wszystko, da się ciągle uprawiać, a przeprowadzenie krytyki nie kończy sprawy, lecz ją dopiero rozpoczyna. „Teoria lub przedrefleksyjne przekonania to nie jedyne możliwe stanowiska dla rozumnego podmiotu działającego (*an intelligent agent*), ani też dla filozofii” – pisze B. Williams w książce *Ethics and the Limits of Philosophy*¹⁵. To, co jednak w sposób najbardziej wyraźny różni etykę cnoty od stanowisk postmodernistycznych, to koncepcja osoby i społeczności ludzkiej.

* * *

I jedno, i drugie podejście już w zamyśle zakłada kompleksowość badań filozoficznych. Odrzucając „tradycyjnie” pojmowaną filozofię moralną musimy na nowo przemyśleć cały zestaw wykorzystywanych we „współczesnej” etyce pojęć i schematów rozumowania – musimy

¹³ Por. np. publikacje Zygmunta Baumana, zwłaszcza *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, WN PWN 1996.

¹⁴ Por. np. D. Furrow, *Against Theory*, Routledge 1996.

¹⁵ Harvard UP 1985, s. 112.

stworzyć nowy „paradygmat”, a „paradygmat” ten, siłą rzeczy, nie może ograniczać się tylko do rozważań etycznych. Dlatego też pojawia się kwestia niesłychanie ważna, o której już wspomnieliśmy i do której jeszcze powrócimy: krytyka współczesnej refleksji moralnej staje się z konieczności krytyką nowożytnej tradycji filozoficznej. Nie można zrozumieć etyki cnoty poza kontekstem sporu o tę tradycję. Formalizm etyczny postrzegany jest bowiem jako część oświeceniowego projektu racjonalizmu i politycznego projektu liberalizmu.

Spór idzie o bardzo poważną stawkę: o dziedzictwo filozoficzne, a nawet dziedzictwo kulturowe czy cywilizacyjne. Teren sporu i zakres argumentów daleko wykracza więc poza to, czym przywykli zajmować się współcześni etycy analityczni. Co więcej, jak argumentuje MacIntyre, w ich języku spór ten nawet nie bardzo da się przedstawić.

* * *

Punktem wyjścia etyki cnoty jest przekonanie, że etyka współczesna nie jest w stanie sprostać naszym oczekiwaniom. Na pytanie, dlaczego tak się dzieje, częściowo odpowiedź już padła: bo nie potrafi pomóc w rozwiązywaniu problemów typowych dla współczesności. A nie potrafi, bo koncentruje się na działaniu i stanach rzeczy, a nie na osobie, a także – bo zbyt szeroko pojmuje swoją rolę. Jest więc marnym narzędziem teoretycznym, czego objawem jest jej niekonkluzywność, a w konsekwencji marginalizacja. Owa niekonkluzywność staje się dla takich oponentów „współczesnej filozofii moralnej”, jak A. MacIntyre, argumentem szczególnej wagi. Po pierwsze, ponieważ pokazuje nieadekwatność dominującego sposobu teoretycznego ujęcia problemów etycznych. Ale jest też powód drugi, ważniejszy. Niekonkluzywność nie odnosi się bowiem tylko do rozważań teoretycznych, lecz jest głęboko osadzona w praktyce moralnej. Nie potrafimy już dzisiaj ze sobą rozmawiać o sprawach najważniejszych, nasze dyskusje nie kończą się żadnymi wnioskami a spory moralne można toczyć w nieskończoność. Wizja racjonalnej dysputy, po której jedna ze stron uznaje racje przeciwnika, a następnie w zgodzie, wspólnie przystępują do wprowadzania wniosków w życie, okazała się mrzonką. A dzieje się tak, ponieważ „współ-

czesna filozofia moralna”, jako część znacznie większego oświeceniowego projektu opartego o racjonalizm i liberalizm, wypaczyła praktyczne rozumienie przez zwykłych członków społeczności problematyki moralnej. Niekonkluzywność nie świadczy więc tylko o słabości teoretycznej, świadczy przede wszystkim o winie: współczesna etyka – przynajmniej w takiej części, w jakiej przyznaje się do intelektualnego i politycznego dziedzictwa Oświecenia – ponosi odpowiedzialność za moralny kryzys współczesności. Jest to, w przekonaniu MacIntyre’a, zarzut najcięższy, jaki w ogóle można postawić.

* * *

Przeprowadzenie dowodu winy wymaga odrzucenia dotychczasowych „reguł gry”. Dobrze ilustrują to różnice dotyczące odpowiedzi na nieco naiwne pytanie: „po co właściwie filozof zajmuje się zjawiskami życia moralnego?”. W „etyce współczesnej” obowiązuje żelazna reguła oddzielania opisu od wartościowania, teorii od praktyki, etyki od moralności. „Niektórzy dawni filozofowie moralności [...] doskonale rozumieli, że częścią każdej filozofii moralności jest pokazanie, na czym polegałaby społeczna realizacja jej poszczególnych tez moralnych. Sądzi tak, jak wiadomo, Platon i Arystoteles; podobnego zdania byli Hume i Adam Smith. Poczynając jednak od czasów Moore’a zaczęło dominować przekonanie, że filozofowie moralności mogą to zadanie zignorować”, pisze MacIntyre (s. 60). W podobny ton uderza I. Murdoch w *Prymacie dobra*: „etyka nie może uniknąć opowiadania się po którejś ze stron, a niedoszli neutralni filozofowie jedynie czynią to ukradkiem. [...] Ponieważ system etyczny nie może nie polecać jakiegoś ideału, powinien polecać ideał godny”¹⁶. Dochodzimy do sedna sprawy: uprawianie *filozofii moralnej* też podlega ocenie z *moralnego punktu widzenia*. A kryterium tej oceny jest to, czy dana koncepcja filozoficzna sprzyja, czy też nie sprzyja osiągnięciu tego, co MacIntyre nazywa „dobrami wewnętrznymi wobec praktyk [społecznych]”. Gdy to się nie udaje, dana filozofia moralna jest zła, ale jest zła przede wszy-

¹⁶ I. Murdoch, *Prymat dobra*, przeł. A. Pawelec, Znak 1996, s. 99.

stkim dlatego, że *psuje, rozkłada* życie społeczne. W kategoriach współczesnej myśli analitycznej tezy te są obrazoburcze. Zadanie, które stawia sobie MacIntyre, musi więc być poprzedzone dowodem na to, że w odpowiednio szerokim planie program filozoficzny, którego „etyka współczesna” jest częścią, jest wytworem *popsutego* życia społecznego. Skoro współczesne społeczeństwa zatraciły pierwotną jedność schematu ocen moralnych tak dalece, że dziś niezależnie funkcjonują tylko jego przypadkowe fragmenty – niesłusznie uznawane za koherentne całości – musimy wrócić do źródeł kultury europejskiej. Siłą rzeczy powrót w takim kontekście należy rozumieć dosłownie: musimy *odtworzyć* te istotne rysy życia społecznego, które uległy zatraceniu. „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę” (s. 466).

Etyka cnoty – w każdej wersji, a w wersji MacIntyre’a szczególnie – naznaczona jest piętnem utopii.

* * *

„Próba powrotu do bardziej realistycznych dróg refleksji moralnej” zaproponowana przez zwolenników etyki cnoty znajduje swoje uzasadnienie w szerokiej krytyce współczesności. Osią owej poprawnej refleksji ma stać się właśnie *cnota*, pojęcie służące do określania tego, co dobre i słuszne moralnie. Czym jest cnota? Według MacIntyre’a jest nabytym rysem charakteru, którego „posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk [życia społecznego]” (s. 344). Dobra wewnętrzne zaś to dobra, bez których nie można w zupełności określić danej praktyki, ani które nie są możliwe do osiągnięcia poza nią. Za pomocą cnót „definiujemy nasz stosunek do tych, z którymi łączą nas cele i wzorce definiujące daną praktykę” (s. 345). Cnoty nie należy przy tym mylić ze *wzorcami* zachowań kultuwujących dane cnoty, które to wzorce mogą być odmienne w różnych tradycjach.

Cnota posiada oczywisty aspekt stałości. Etyka (jak zakłada krytyka „etyki współczesnej”) nie może rozpoczynać i poprzestawać jedynie na pytaniach o konkretne działania, lecz musi owe działania postrzegać w perspektywie całości życia ludzkiego i z takiej perspektywy je oceniać. Cnoty muszą więc odnosić się do życia jako jedności, muszą umożliwiać człowiekowi „formowanie własnego życia w kształt pewnej konkretnie zdefiniowanej całości” (s. 364). Całości tej nie można jednak, zdaniem MacIntyre’a, ująć inaczej niż jako „narracji”. Jestem osobą o tyle, o ile jestem podmiotem pewnej historii (s. 388). Jeśli nie jestem człowiekiem *cnotliwym*, moje życie nie da się opisać w kategoriach jednej narracji, w ogóle nie da się opisać za pomocą narracji *właściwej*, tj. narracji swoistej dla wyrażenia człowieczej historii. Taka narracja musi bowiem opowiadać spójną historię *poszukiwania* jedności. „Dobre życie to życie spędzone na poszukiwaniach dobra człowieka, zaś cnoty niezbędne w tych poszukiwaniach umożliwiają nam zrozumienie tego, czym jeszcze – i czym ponadto – może być ludzkie dobre życie” (s. 392). Żyję tu i teraz, jestem *jednostką*, a nie abstrakcyjnym podmiotem, któremu coś się w życiu przydarza. Jestem jednostką, to znaczy jestem wpisany w szerszą historię, to znaczy żyję dziedzicząc pewną *tradycję*, poprzez którą dane są mi praktyki społeczne, a która zawiera też wzorce poszukiwania dóbr, ważnych dla tej tradycji. Dobra te nie są stałe, mogą ulegać z czasem zmianie, tradycja bowiem zawiera w sobie także i element sporu o swe naczelne dobra (s. 396). Rozpada się jednak, gdy traci zdolność skłaniania do kultuwowania cnót. A wraz z nią rozpadają się praktyki społeczne, które przestają być zrozumiałe w perspektywie dążenia do wartości wewnętrznych i ulegają redukcji do metod osiągania dóbr zewnętrznych, przypadkowych. Rozpada się też jedność narracji opisującej konkretną historię ludzkiego życia. Człowiek zarówno w wymiarze swojego własnego życia, jak i w wymiarze życia społeczności traci poczucie sensu, operuje przypadkowymi fragmentami tradycyjnych schematów pojęciowych (w tym i fragmentem z napisem „cnota”, jak świadczy o tym choćby przykład moralistyki B. Franklina), które w żaden sposób nie dadzą się złożyć w całość. I to właśnie przydarzyło się kulturze europejskiej.

* * *

Najważniejsze zadanie, jakie stoją przed tymi, którzy sięgają do koncepcji cnoty, to zaadaptowanie tego pojęcia bez odwoływania się do arystotelesowskiej metafizyki, za to przy uwzględnieniu pluralizmu wartości, indywidualizmu i anonimowości charakteryzującej współczesne życie społeczne. Przyjmują oni więc co prawda arystotelesowskie pojęcie *telos*, ale je dobitnie modyfikują: w ogóle przestaje ono być stałym, zewnętrznym punktem odniesienia¹⁷, albo też zostaje zrelatywizowane poprzez nadanie mu znaczenia *telos* właściwego dla każdej wspólnoty z osobna. Podstawowym problemem pozostaje jednak charakter współczesnego życia społecznego. Można go potępiać i zwalczać, jak czyni to MacIntyre. Znacznie bardziej roztropna wydaje się jednak postawa Ch. Taylora, który stara się odnaleźć remedium na moralne problemy współczesności poprzez pogłębienie bliskiego jej pojęcia autentyczności.¹⁸ Pojęcie tradycji okazuje się bowiem bardzo niebezpieczne. Po pierwsze, ponieważ – pomimo tego, że MacIntyre wzbrania się przed uznaniem dziedzictwa nowożytności za tradycję w pełnym tego słowa znaczeniu – trudno odmówić temu dziedzictwu pewnych ważkich wartości. Po drugie, można wskazać praktyki społeczne i tradycje ewidentnie *złe*. Po trzecie wreszcie, współczesny członek pluralistycznego społeczeństwa, chcąc nie chcąc, nie wyrasta w jednej tradycji (o czym MacIntyre doskonale wie, stanowi to bowiem punkt wyjścia jego teorii). Można oczywiście wyobrażać sobie, że likwidacja tego stanu rzeczy okaże się zbawiennym lekarstwem, przypominałoby to jednak propozycję leczenia z choroby poprzez uśmiercenie pacjenta. Chodzi wszak o *zaradzenie* moralnym problemom współczesności, która *nota bene* mało przejmuje się uwagami filozofów, a wszelkie próby pouczenia odbiera jako akty zniewolenia. Idea budowy „wspólnot lokalnych” może rzeczywiście przyczynić się do odbudowy podstaw życia moralnego, ale jej roli nie należy przeceniać.

¹⁷ Por. I. Murdoch, op. cit., s. 100.

¹⁸ Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak 1996.

* * *

Historiofilozoficzne podejście MacIntyre'a nie znalazło zbyt wielu naśladowców. Wydaje się, że w tym kierunku dalej już posunąć się nie da. Większość etyków budujących filozofię moralną wokół pojęcia cnoty widzi swoją rolę w sposób bardziej ograniczony. W szczególności oznacza to zgodę na uprawianie etyki w ramach tradycji filozofii analitycznej, podejmowanie jej klasycznych tematów przy wykorzystaniu nowych idei filozoficznych, inspirowanych przez badania nad teorią umysłu, motywacji czy języka. Oznacza to również podjęcie ryzyka „współzawodnictwa” z „formalizmem etycznym” na gruncie wyznaczonym przez ten ostatni i próbę uporania się z problemami, które zapewne z poziomu rozważań MacIntyre'a nie wyglądają zbyt poważnie, w szczególności okazują się jednak bardzo irytujące.¹⁹

Przeciwstawienie formalizmu etycznego i etyki cnoty, jak to zazwyczaj bywa, nie jest bowiem całkowite. Koncepcje te posiadają wszak pewien punkt wspólny: obie mają charakter redukcjonistyczny, obie szukają *jednego* klucza do zrozumienia sfery moralności. Z kłopotów, na jakie natrafia takie podejście w perspektywie współczesnej sytuacji w epistemologii (czy też w ogóle filozofii), zdaje sobie sprawę też sam MacIntyre, skoro w posłowie do drugiego wydania swojej książki wyraźnie zmienia ton. Precyzując swoje stanowisko pisze, że nie rości sobie pretensji do wiedzy absolutnej, a proponowany przez niego schemat ujmowania zjawisk moralnych jest jedynie tym, który potrafi – jak na razie – przedstawić najlepsze narzędzia pojęciowe oraz który okazuje się najbardziej elastyczny i trwały zarazem (s. 478 n). Staje więc w szeregu: aby być uznanym za poważnego partnera dyskusji, musi pogodzić się z tym, że dokonane przez niego radykalne odrzucenie tradycji nowożytnej będzie

¹⁹ Całą listę takich problemów podaje np. R.B. Loudon – skądinąd zwolennik etyki cnoty – w artykule „On Some Vices of Virtue Ethics”, *American Phil. Quarterly* 21 (1984). Największym problemem pozostaje przede wszystkim nieprzydatność etyki cnoty do rozstrzygania doraźnych, związanych z konkretnymi działaniami, dylematów moralnych oraz zbyt arbitralne pojęcie charakteru.

postrzegane jedynie jako jedno z wielu stanowisk w immanentnej dla tej tradycji debacie.

Dla wielu etyków nawet taki redukcjonizm jest jednak nie do przyjęcia. Coraz wyraźniej brzmią głosy zwracające uwagę na znaczenie tak analiz obejmujących *osobę* i jej charakter, jak i jej działania, na wagę teorii podmiotu i etyki normatywnej, innymi słowy – na komplementarność obu perspektyw. Równoległe do pluralizmu wartości rysuje się więc pluralizm na poziomie opisu. Oczywiście, dla wielu jest to równoznaczne z końcem etyki: nic dziwnego, żyjemy wszak w czasach „po”. Poszukiwania tracą sens, przynajmniej o tyle, o ile ich efektem ma być jedna teoria. Nie oznacza to jednak końca filozofii moralnej, choćby dlatego, że zbyt palące są problemy, przed jakimi staje współczesność. Odpowiedzią na te problemy może okazać się zainteresowanie szeroko rozumianą tradycją kazuistyczną, które wyraźnie potęguje się w myśli anglosaskiej od połowy lat osiemdziesiątych. Nie chodzi przy tym o kazuistykę w potocznym tego słowa znaczeniu (uprawianą przecież od dawna na poziomie etyk szczegółowych), ale o wypracowanie metody oceniania w sytuacji, kiedy nie ma nadziei na odwołanie się do ogólnych norm. Nie brak filozofów moralności, którzy sądzą, że podążając tą drogą uda się ominąć obie skrajności: zarówno nadmiar uogólnień, jak i zawieszenie szczegółowych analiz w teoretycznej próżni. Nie wykluczone więc, że następną ważną książką z filozofii moralności może nosić tytuł *After Casuistry*.²⁰

Jacek Jaśtal

²⁰ Po części książka taka już istnieje – jest nią praca A.R. Jonsena i S. Toulmina *The Abuse of Casuistry*, wydana w roku 1988.