



Horyzonty Polityki
2016, Vol. 7, N° 18

MARCIN BARAN

Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
marcin.baran@jezuici.pl
DOI: 10.17399/HP.2016.071805

Suwerenność podmiotu moralnego a suwerenność dobra¹

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem niniejszego artykułu jest zbadanie przyczyn, dla których nowożytne pojęcie suwerenności lub autonomii podmiotu moralnego wydaje się nie do pogodzenia z koncepcją realnie istniejącego suwerennego dobra.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Wynikającym z tego problemem badawczym jest ustalenie źródeł motywacji stojących za ograniczeniem współczesnej refleksji etycznej. Autor posługuje się w tym celu metodą interpretacyjną zainspirowaną przez Charlesa Taylora. Polega ona na wskazaniu motywacji moralnych stojących za konkretnymi poglądami w dziedzinie filozofii moralnej.

PROCES WYWODU: Na początku autor identyfikuje motywacje stojące za dwojakim ograniczeniem współczesnej refleksji etycznej. Po pierwsze, za zawężeniem jej głównie do rozważań dotyczących moralnej powinności.

¹ Artykuł powstał w ramach projektu „Suwerenność – przemiany kategorii w ujęciu teoretycznym”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/B/HS5/00756 z dnia 7 grudnia 2012 r.

Po drugie, do uniemożliwienia etyce odniesienia do jakiegokolwiek obiektywnego źródła moralności istniejącego niezależnie od ludzkiego podmiotu moralnego – obiektywnego Dobra, wartości czy Boga. Idąc za inspiracją Taylora, który odwołuje się do Iris Murdoch, podane zostają najpierw dwie przyczyny pierwszego ograniczenia: afirmacja zwyczajnego życia oraz niezaangażowany rozum. Następnie jako przyczyna niemożności sensownego odniesienia rozważań etycznych do jakiegokolwiek obiektywnego dobra istniejącego realnie poza ludzkim podmiotem wskazano siłę oddziaływania „mitu oświecenia” i wynikającej z niego „metafizyki świata nowożytnego”.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Przeprowadzona analiza doprowadza autora do stwierdzenia, że główną przyczyną niemożności pogodzenia pojęcia suwerenności podmiotu moralnego z koncepcją realnie istniejącego suwerennego dobra jest „mit oświecenia” oraz „metafizyka świata nowożytnego”.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Konkluzją artykułu jest stwierdzenie, iż zarówno „mit oświecenia”, jak i „metafizyka oświecenia” są w dużym stopniu przyjmowane bezkrytycznie jako założenia refleksji etycznej. Konieczna jest ich artykulacja i weryfikacja, do czego niniejszy artykuł jest skromnym przyczynkiem i wezwaniem.

SŁOWA KLUCZOWE

suwerenność podmiotu moralnego, autonomia, suwerenność dobra, źródła moralności, moralna powinność

SOVEREIGNTY OF MORAL AGENT AND SOVEREIGNTY OF GOOD

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The following article aims to identify the main reasons that make it impossible to reconcile the modern notion of sovereignty or autonomy of the moral agent with the notion of the really existing sovereign good.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The main emerging research problem is to identify the sources of motivation behind the limitation of modern ethical thinking. For this purpose the author implements the interpretive stance inspired by Charles Taylor. It consists in exploring the moral motivation underpinning particular views on moral philosophy.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: It begins by indicating the motivations that fuel the twofold limitation of the good part of modern ethical thinking. The first restriction consists in reducing moral philosophy to questions

concerning moral obligation. The second one reveals itself in the impossibility of making any serious reference in ethical considerations to an objective moral source which exists independently from the human agent, be it Good, value or God. Following Taylor, who draws on Iris Murdoch, there are listed two reasons for the first limitation: the affirmations of ordinary life and the disengaged reason. As for the second restriction the influence of the "Enlightenment myth" and the "metaphysics of the modern world" which is implied by it are indicated as its determinants.

RESEARCH RESULTS: The analysis brings the author to conclusion that that the main reasons for the impossibility of a reconciliation between the sovereignty of the moral agent and the notion of a really existing sovereign good are the "Enlightenment myth" and the "metaphysics of the modern world".

CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS: The article concludes with the observation that either the "Enlightenment myth" or the "metaphysics of the modern world" are vastly uncritically assumed in contemporary ethical thinking. It is necessary to articulate and verify them, to which this article is a modest contribution and exhortation.

KEYWORDS

sovereignty of moral agent, autonomy, sovereignty of good, moral sources, moral obligation

1. WPROWADZENIE

Cały obszerny nurt filozofii analitycznej, obecnie bardzo wpływowej także poza krajami anglosaskimi, charakteryzował się w pewnym momencie tendencją do swoistego zawężania rozważań w dziedzinie filozofii moralnej². Wynikiem tej tendencji była koncentracja na kwestii moralnej powinności, a co za tym idzie na znalezieniu kryteriów właściwego działania. W takim ujęciu filozofii moralnej centralne stało się pytanie o to, co jest poprawne (*right*), a mniej istotne o to, co jest dobre (*good*) (Taylor, 2011a, s. 3-4). W tym kontekście atrakcyjne stają się dwa sposoby myślenia etycznego: utylitaryzm oraz etyka proceduralna zainspirowana filozofią Kanta, której przykładem jest teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa. Atrakcyjność obu z nich polega na tym, że pozwalają one dosyć łatwo, bo przy użyciu jednego kryterium, sprecyzować,

2 Pojęcia „filozofia moralna” i „etyka”, jeśli nie nastąpi ich wyraźne rozróżnienie, są w artykule używane zamiennie.

na czym polega moralnie poprawne działanie (Taylor, 2011a, s. 4). Jak jednak zauważa Charles Taylor, w latach 90. XX wieku pojawia się w filozofii analitycznej ruch sprzeciwiający się powyższej tendencji. Jego przedstawicielem jest na przykład Bernard Williams. Inspiracją dla tego ruchu jest z jednej strony myśl Nietzschego, a z drugiej myśl Arystotelesa. Ta nowa tendencja jest próbą wyzwolenia filozofii moralnej z ograniczenia jej przede wszystkim do rozważań dotyczących moralnej poprawności działania. Jednym z konkretnych sposobów na to jest wprowadzenie w ramach filozofii moralnej zasadniczego rozróżnienia na terminy: „moralność” – odnoszący się do zawężonej dziedziny powinności działania, oraz „etyka” – dotyczący szerszego obszaru zajmującego się tym, na czym polega dobre lub wartościowe życie (Taylor, 2011a, s. 4).

Taylor stwierdza następnie, że na długo przed pojawieniem się wspomnianej wyżej krytyki zawężania horyzontów myślenia etycznego swoje zastrzeżenia wobec niej sformułowała Iris Murdoch. Jej inspiracja była jednak zgoła inna, bo platońska, krytyka natomiast bardziej radykalna, ponieważ otworzyła ona niejako na nowo refleksję etyczną na transcendencję lub, używając bardziej ostrożnego sformułowania, na wymiar dobra wykraczającego poza ludzkie życie. Myśl Murdoch jest ważną inspiracją dla samego Taylora, który wychodząc od jej chrześcijańskiej (augustiańskiej) interpretacji, formułuje swoją koncepcję „źródeł moralności” otwartą już wprost na transcendencję w postaci Boga (Taylor, 1989). Uzupełnieniem dokonań Taylora, z perspektywy zdecydowanie wprost chrześcijańskiej, są chociażby prace Johna E. Hare’a (Hare, 2001; Hare, 2009) czy też próba sformułowania aktualnych ram dla etyki teistycznej dokonana przez Roberta M. Adamsa (Adams, 1999). Można się pokusić o stwierdzenie, że śmiałość i bezkompromisowość, z jaką Iris Murdoch zaproponowała na nowo platońskie podejście do etyki, w którym centralną rolę odgrywa pojęcie realnie istniejącego dobra, zainspirowała nową dyskusję na temat konieczności powrotu do zagadnień metafizycznych leżących u podstaw etyki. Realne istnienie dobra, co więcej Boga jako podstawy wartości moralnych znowu przestało być dla szerszego nurtu filozofii tematem należącym jedynie do zamkniętych rozdziałów jej historii.

Możliwość realnego istnienia transcendentnego dobra, zwłaszcza osobowego, była w nowożytności stopniowo odsuwana, a w końcu

została zupełnie odrzucona, jako zbędna. Epoka oświecenia odrzuca Boga, który ma realny wpływ na to, co się dzieje w naszym świecie. Ale czy taki Bóg jest jeszcze komuś potrzebny? Może on być nawet szkodliwy, kiedy ludzie próbują przywracać jego wpływ na naszą rzeczywistość w imię różnych sprzecznych z sobą wizji religijnych. Pobożny Kant próbuje ratować dla oświeconej Europy religię, umieszczając ją w „granicach samego rozumu” (Kant, 1993). Wcale jednak w ten sposób religii nie pomógł, bo skoro do wszystkiego wartościowego, co mówi nam religia, ludzki rozum może dojść samodzielnie, to Bóg może w tym wszystkim stać się jedynie niepotrzebną komplikacją. O ileż bardziej jest tak w kwestiach etycznych. Czyż suwerenność Dobra, suwerenność boskiego moralnego prawodawcy nie ogranicza suwerenności, czyli autonomii rozumnego podmiotu moralnego? W koncepcji autonomii podmiotu moralnego Kanta odzwierciedla się wielki nowożytny ideał moralny – działania etycznego w pełni wolnego, bo niekierującego się żadnym zewnętrznym autorytetem, a jedynie prawami, które dekretuje własny rozum. Wydaje się, i wielu późniejszych interpretatorów Kanta aż do dzisiaj w tę stronę poszło, że ideał ten jest nie do pogodzenia z istnieniem transcendentnej suwerennej zasady moralnej – Dobra czy uosabiającego ideę Dobra Boga. Artykuł ten spróbuje przybliżyć odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się człowiekowi nowożytnemu zaczęło wydawać.

2. „METAFIZYKA ŚWIATA NOWOŻYTNEGO”

Powyższe określenie pochodzi z prologu do *Źródeł normatywności* Christine M. Korsgaard reprezentującej w swoich pracach współczesną wersję etyki Kanta. Wpisuje się ona dobrze we wspomnianą na początku tendencję do zawężania horyzontu etyki do etyki powinności poszukującej procedur, które dostarczą kryteriów moralnie poprawnego działania. W wizji tej jedynym źródłem powinności jest autonomia podmiotu moralnego. Wynika z tego także, i jak sama Korsgaard przyznaje taka jest jej interpretacja Kanta, że podstawą wszelkiej wartości moralnej jest natura ludzka, a „właściwości (*properties*) moralne są projekcjami ludzkich postaw (*dispositions*)” (Korsgaard, 1996, s. 91). W ten sposób przyjmuje ona pozycję podobną do

Johna Rawlsa, którą J.E. Hare określa jako „konstruktywizm” lub „kreatywny antyrealizm”. Stanowisko to jest według niej jedyną alternatywą dla „faktycznego realizmu moralnego (*substantive moral realism*)” (Hare 2009), który oznacza, że nasz system moralny jest zależny od zewnętrznych w stosunku do nas, obiektywnie istniejących właściwości. Korsgaard uważa, że faktyczny realizm moralny jest nie do pogodzenia z „metafizyką świata nowożytnego”. Metafizyka ta charakteryzuje się z jednej strony śmiercią Boga, a przynajmniej niemożnością przypisania mu zdolności do bycia podstawą moralności. Z drugiej strony metafizyka ta jest wynikiem długiej rewolucji, która doprowadziła do tego, że dobro oraz istnienie przestały być jednością. W tej sytuacji jedynym nośnikiem moralności w neutralnym moralnie świecie może być rozum. Tak postrzegany rozum nie jest czymś możliwym do odczytania w samym świecie, ale jest formą, którą człowiek narzuca światu. Ostatecznie ukazał to Kant, doprowadzając w ten sposób do końca wspomnianą rewolucję (Korsgaard, 1996, 5-6). Dlatego też jako jedyne możliwe do utrzymania dzisiaj źródło moralności widzi ona właśnie etykę autonomii, czyli etykę powinności: „Jedyną możliwą do pogodzenia z metafizyką świata nowożytnego wersją etyki jest etyka autonomii, a etyka autonomii jest etyką powinności” (Korsgaard, 1996, s. 5).

To, co skłania Korsgaard do przyjęcia za jedyne źródło moralności rozumny podmiot, wynika, jak widać z powyższych rozważań, z przyjętych przez nią bez specjalnej weryfikacji założeń metafizycznych dotyczących śmierci Boga oraz nieodwracalnego rozdziału dobra i bytu. Sporo światła na to, dlaczego przyjęcie takich założeń moralnych stało się dla niej, i dla tak wielu współczesnych autorów, czymś niepodlegającym krytyce, rzucają dociekania Charlesa Taylora.

3. PRZYCZYNY NOWOŻYTNEJ „ATROFII” ETYCZNEJ I METAFIZYCZNEJ.

Taylor zauważa, że filozofia Iris Murdoch stanowi mocny impuls prowadzący do wyprowadzenia współczesnej refleksji nad ludzkim postępowaniem ze swoistej atrofii w dwóch kolejnych etapach. Po pierwsze, podobnie do bardziej współczesnych krytyków zawężenia kwestii etycznych inspiracji nietzscheańskiej i arystotelesowskiej,

wyprowadza ją poza zakres pytań o to, jak powinniśmy postępować, otwierając etykę na pytania dotyczące tego, co znaczy być dobrym. Podąża jednak jeszcze dalej. Odpowiedź na pytanie o dobro nie ogranicza się bowiem dla niej jedynie do odpowiedzi na pytanie o to, na czym polega dobre, pełne, satysfakcjonujące życie. Wskazuje ona na transcendentny wymiar dobra. „Jest to dobro, na które możemy czasem lepiej odpowiedzieć raczej w cierpieniu i śmierci, aniżeli w dostatnim życiu – rodzaj myślenia, który zwykle się rozumieć jako domenę religii” (Taylor, 2011a, s. 5).

Taylor próbuje wskazać co popchnęło nowożytną filozofię w stronę takiego zawężenia horyzontów. Na początek stwierdza, że za ograniczeniem perspektywy refleksji nad ludzkim postępowaniem z szerszej, etycznej, która uwzględnia kwestie dobrego i wartościowego życia, do perspektywy węższej, moralnej, koncentrującej się na powinności, stoją dwa istotne porządki racji. Pierwszy z nich jest natury moralnej, a drugi epistemologicznej.

Powody natury moralnej są związane z pewną bardzo silną moralną skłonnością, wywodzącą się z chrześcijaństwa, polegającą na przekonaniu, że wymogi praktycznego miłosierdzia wobec bliźnich mają zawsze bezwarunkowo pierwszeństwo³. Skłonność ta została spotęgowana przez swoistą kulturową rewolucję, której siłą napędową u progu nowożytności stała się reformacja, nazwana przez Taylora „afirmacją zwyczajnego życia” (Taylor, 2011a, s. 5). Zdyskredytowała ona uważane wcześniej za związane z większą godnością sposoby życia: życie oddane kontemplacji czy służbie społeczeństwu, a postawiła na pierwszym miejscu zwyczajne życie poświęcone pracy i rodzinie. Afirmacja zwyczajnego życia, oprócz postawienia w centrum troski o przekazywanie życia, zmniejszenie cierpienia i wzrost dobrobytu, pociągała za sobą egalitaryzm. Przeciż na wspomniane praktykowanie wspomnianych „wyższych” sposobów życia mogła sobie pozwolić jedynie elita, podczas gdy porządne zwyczajne życie było możliwe dla każdego (Taylor, 2011a, s. 6). W ten sposób

3 Przychodzi tutaj na myśl zachowanie wielu chrześcijan, w tym papieża Franciszka, którzy w obliczu kryzysu spowodowanego przez napływających do Europy uchodźców/imigrantów zdają się widzieć przede wszystkim absolutną konieczność natychmiastowego zaradzenia ich potrzebom, odsuwając przy tym na dalszy plan kwestię przyczyn zaistnienia takiej sytuacji i możliwość zaradzenia kryzysowi przez ich usunięcie.

pojawiła się w nowożytności pewna dominująca moralna skłonność, aby w pierwszej kolejności troszczyć się o sprawiedliwość i dobroczynność wobec innych, traktując przy tym wszystkich w równy sposób. Można przy tym kłaść większy nacisk albo, jak zwolennicy Kanta, na sprawiedliwość, albo, podobnie jak utylitaryści, na dobroczynność, jednak w obu wypadkach mamy do czynienia z „perspektywą, która jest wroga dla starożytnego prymatu etyki i która zagania nas nieubłaganie do zagrody (moralności)” (Taylor, 2011a, s. 6).

Powody natury epistemologicznej wiążą się według Taylora z kolejnym, oprócz afirmacji zwyczajnego życia, ważnym dla powstania nowożytnej tożsamości elementem, mianowicie „niezaangażowanym rozumem”⁴. Niezaangażowany oznacza tutaj zdolny do zobiektywizowania samego siebie, do spojrzenia na siebie samego i na swoje działanie z perspektywy krytycznego obserwatora. Jest to ideał, który doszedł mocno do głosu w filozofii Kartezjusza, przede wszystkim w *Rozprawie o metodzie*. Rozum ten jest wynikiem zwrotu do wewnątrz, krytycznego spojrzenia na własny sposób myślenia, aby znaleźć dla niego właściwą metodę, procedurę postępowania, która zagwarantuje osiągnięcie poprawnego wyniku. Rozum tego rodzaju można też określić jako instrumentalny. Swego rodzaju poczucie wolności i siły, jakie temu towarzyszy, tak charakterystyczne dla nowożytnego naukowca trzymającego się ścisłych kryteriów metody naukowej, jest źródłem silnej motywacji moralnej. To właśnie tego typu motywacja popchnęła i ciągle popycha ludzi nowożytnych do przyjęcia jako własnej jednej z wersji moralności „pojedynczego kryterium” (Taylor, 2011a, s. 6). Takimi właśnie teoriami moralnymi są utylitaryzm i kantyzm, które obiecują możliwość uproszczenia całej skomplikowanej sfery moralności do jakiegoś przejrzystego, dostępnego kalkucji kryterium lub uniwersalnej zasady.

Oba zarysowane pokrótce powyżej porządki: moralny – pierwszeństwo sprawiedliwości i dobroczynności połączonych z równością, i epistemologiczny – niezaangażowany, instrumentalny rozum, przyczyniają się zatem do ograniczenia etyki do sfery moralności.

4 Afirmacja zwyczajnego życia pojawia się w szerszym opracowaniu w *Źródłach podmiotowości* (Taylor, 1989). Niezaangażowany rozum, potraktowany szerzej jako składowa część „niezaangażowanego podmiotu” (*disengaged self*), pojawia się także tam, jednak już wcześniej w eseju *Overcoming Epistemology* (Taylor, 1995).

Dzięki moralnościom pojedynczego kryterium sfera ta zostaje zamieniona w „ujednoliconą, dostępną kalkulacji domenę moralnych rozważań” (Taylor, 2011a, s. 6). W innym miejscu Taylor określa skłonność współczesnej refleksji moralnej do ujmowania moralności w ramy przejrzystych norm, wyprowadzonych najlepiej, na podobieństwo matematycznych twierdzeń, z jakichś uniwersalnie obowiązujących zasad „fetyszyzmem kodu moralnego” (*code fetishism*) lub „nomolatrią” (Taylor, 2011c, s. 351). Tego rodzaju redukcja całej sfery etyki/moralności do kodu nakazów i zakazów wyprowadzonego z jednej zasady lub będącego pochodną jednej wartości przekłada się w życiu społeczno-politycznym na „konstytucjonalizację różnych kart praw i zakazów dyskryminacji” tak charakterystyczną dla współczesnego świata zachodniego (Taylor, 2011c, s. 347).

Za zawężeniem sfery etyki do swoiście pojętej moralności stoją zatem według Taylora głównie powyższe powody. Co natomiast przesądziło o tym, że „metafizyka świata nowożytnego” została praktycznie zamknięta na możliwość istnienia transcendentnego i obiektywnego Dobra? Za taki stan rzeczy odpowiada w dużym stopniu siła oddziaływania „mitu oświecenia”, którego zasadniczym elementem jest przekonanie o konieczności odrzucenia przez człowieka wszelkiego rodzaju objawienia, kojarzonego głównie z religią, na rzecz kierowania się przez niego czystym rozumem. Oświecenie jest tutaj rozumiane jako „odejście od sposobu myślenia, w którym Objawienie, lub religia w ogóle, liczyły się jako źródło wiedzy na temat spraw ludzkich, na rzecz takiego, w którym są one rozumiane w czysto świeckich lub ludzkich kategoriach” (Taylor, 2011b, s. 327). Za odrzuceniem religijnego objawienia na rzecz czystego rozumu przemawia głębokie przekonanie, że w ten sposób zostaje osiągnięty „poznawczy postęp” (*epistemic gain*). To jest właśnie, według Taylora, sedno „mitu oświecenia”: wiara, że stanowi ono niezaprzeczalny krok naprzód (Taylor, 2011b, s. 327). „Mit oświecenia” na styku polityki i moralności przyjął postać podwójnego przekonania. Po pierwsze, że przy pomocy czystego rozumu da się rozwiązać wszystkie moralne problemy istotne dla życia społeczno-politycznego w sposób satysfakcjonujący każdą uczciwie i jasno myślącą osobę. Po drugie, że wszelkie religijnie uzasadnione wnioski w tej sferze będą zawsze wysoce wątpliwe i przekonujące jedynie dla osób, które już wcześniej przyjęły dany religijnie zainspirowany światopogląd. Taki rodzaj

myślenia jest wspólny dla autorów dwóch wpływowych współczesnych koncepcji moralno-politycznych: Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa (Taylor, 2011b, s. 328).

Taylor ukazuje, że „mit oświecenia” w postaci wiary w możliwość, a nawet przekonania o konieczności rozwiązywania dylematów moralno-politycznych wyłącznie przy pomocy czystego rozumu opiera się na trzech przejściach, które dokonały się w nowożytności. Wszystkie trzy zawierają w sobie pewne iluzje, które zostały następnie poddane krytyce i częściowo odrzucone. Ich siła oddziaływania pozostaje jednak niezmiennie znaczna, ponieważ przeniknęły one na dobre do nowożytnych „imaginariów społecznych” stojących za sposobem postrzegania świata, społeczeństwa i samego siebie przez współczesnego człowieka Zachodu (Taylor, 2010).

Pierwszy krok to oparcie wszelkiego poważnego rozumowania na „samowystarczalnym rozumie” (*self-sufficient reason*) (Taylor, 2011b, s. 329). Ideał samowystarczalnego rozumu pojawia się u Kartezjusza. Chociaż niektóre zasadnicze elementy jego filozofii zostały później odrzucone, to dwa z nich nie przestają wywierać wielkiego wpływu na myśl nowożytną. Pierwszy to przekonanie o centralnej roli metody we wszelkich dociekaniach naukowych. Drugi stanowi bardzo istotną dla uzasadnienia konieczności posługiwania się czystym rozumem narrację na temat samowystarczalnego rozumu, który abstrahuje „od wszelkiego zewnętrznego autorytetu, mającego źródło czy to w społeczeństwie, czy w tradycji, uosobianego przez rodziców bądź też przez nauczycieli, aby oprzeć się wyłącznie na tym, co monologiczny rozum potrafi zweryfikować jako pewne” (Taylor, 2011b, s. 329). Tę kartezjańską narrację podjęli, rozwinęli i uczynili centralnym przesłaniem swojej działalności intelektualnej myśliciele oświecenia, których ideałem stała się pełna autonomia ludzkiego rozumu.

Drugi krok został w dużej mierze wykonany przez krytykujących kartezjański racjonalizm empirystów. Wskazali oni na doświadczenie zmysłowe jako jedyne źródło pewnego poznania. Ten sposób myślenia świetnie współgra z pogalileuszowskimi naukami przyrodniczymi (Taylor, 2011b, s. 330). Są one bowiem metodycznym sposobem poznania świata materialnego dokonywanym przez samowystarczalny rozum. Nauka tworzy obraz świata, łącząc obserwowalne doświadczalnie fakty w związku przyczynowo-skutkowe, dostarczając

w ten sposób ich przyczynowego wyjaśnienia. Dokonuje się to dzięki szerszym ramom – teorii, a na wyższym poziomie paradygmatów, w obrębie których takie wyjaśnienie przyczyn powstania zjawisk jest możliwe. Historia nauk przyrodniczych to historia postępu polegającego na sukcesji kolejnych teorii i paradygmatów. Każda nowa teoria, każdy następny paradygmat dostarcza możliwości lepszego wyjaśnienia występujących zjawisk. W ten sposób nauki przyrodnicze

stały się dla wielu paradygmatem skutecznego zdobywania wiedzy na temat zagadnień dotyczących wyłącznie tego świata. W pewien sposób, powstanie pogalileuszowskich nauk przyrodniczych oferuje scenariusz, który doskonale spełnia oświeceniowy mit o niepowstrzymanym postępie (Taylor, 2011b, s. 331).

Pogalileuszowskie nauki przyrodnicze oferują zafascynowanemu ideałem samowystarczalnego rozumu człowiekowi nowożytnemu możliwość wytłumaczenia fenomenu ludzkiego życia przy pomocy samego rozumu. Skoro czynniki nadprzyrodzone przestały być konieczne dla wytłumaczenia zjawisk kosmicznych, to dlaczego miałyby być potrzebne dla ujęcia porządku moralnego i politycznego? Tym sposobem możliwy staje się trzeci krok: w stronę nowożytnego porządku moralnego. Porządek ten wyrażają najlepiej siedemnastowieczne teorie prawa naturalnego, zwłaszcza te sformułowane przez Hugona Grocjusza i Johna Locke’a, które powstały w dużym stopniu jako odpowiedź na wewnętrzny i międzynarodowy chaos spowodowany w ówczesnej Europie przez wojny religijne (Taylor, 2011b, s. 332). Zarówno Locke, jak i Grocjusz odwołują się do koncepcji prawa naturalnego, którego źródłem są jednostki. Tak ujmowane prawo naturalne (*natural law*) przekłada się na konkretne prawa przysługujące jednostkom (*human rights*) i wynikające z nich obowiązki wobec siebie nawzajem. Społeczeństwo i państwo są wtórne wobec wypływających z prawa naturalnego praw człowieka i powstają na mocy umowy społecznej po to, aby prawa te gwarantować i lepiej ich bronić. Nowożytny porządek moralny jest zatem oparty na naturalnych prawach i powiązanych z nimi obowiązkach jednostek. Jednostki te „są rozumnymi, zdolnymi do relacji społecznych podmiotami, które powinny współdziałać w pokoju na rzecz wspólnego dobrobytu” (Taylor, 2011b, s. 332). Ponieważ urządzenie społeczno-polityczne ma odzwierciedlać te najbardziej podstawowe zasady moralne,

dlatego też władza polityczna uzyskuje legalność jedynie na mocy przyzwolenia jednostek, które może zostać cofnięte. Jej zadaniem jest realizacja konkretnych celów: zapewnienia dobrobytu, bezpieczeństwa i pokoju wszystkim członkom wspólnoty politycznej. Etyka, która leży u podstaw nowożytnego porządku moralnego, stawia w centrum dwie zasadnicze wartości: wolność i wspólny dobrobyt (Taylor, 2011b, s. 341).

Grocjusz i Locke – autorzy teorii praw naturalnych i umowy społecznej, które leżą u podstaw nowożytnego porządku moralnego, sami nie są ateistami. Nie wydaje się także, żeby było ich zamiarem stworzenie porządku społeczno-politycznego bez jakiegokolwiek odniesienia do porządku nadprzyrodzonego. Dla Locke’a jest oczywiste, że prawo naturalne, na czele z prawem do życia, jest rzeczywistością usankcjonowaną przez boskiego Stwórcę⁵. Zarysowany jednak przez niego ustrój polityczny jest rzeczywistością tworzoną wyłącznie przez ludzi i dla ludzi. Jej cele, które można streścić jako zagwarantowanie naturalnych praw każdemu członkowi społeczności, nie wykraczają poza rzeczywistość tego świata. Natomiast Grocjusz formułuje stwierdzenie, które daje jego późniejszym nowożytnym interpretatorom możliwość wysunięcia jeszcze dalej posuniętych wniosków. W obliczu różnic doktrynalnych, przywoływanych jako uzasadnienie wojen religijnych stara się on znaleźć uzasadnienie porządku moralnego obowiązujące także bez odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Argumentuje on, że leżące u podstaw ładu moralno-politycznego prawo naturalne powinno obowiązywać nawet wtedy, gdybyśmy stwierdzili, że Boga nie ma (*etiamsi daremus, (...) non esse Deum*)⁶.

Teorie sformułowane przez Locke’a i Grocjusza dają początek nowożytnemu porządkowi moralnemu. Porządek ten wzmacniany

5 „Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończenie mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo jak Jemu, a nie komukolwiek innemu będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności, i wszyscy należą do wspólnoty natury” (Locke, 1992, II. II § 6, s. 166-167).

6 Choć stwierdzić, że Boga nie ma może jedynie człowiek wysoce zdeprawowany: „Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana” (Grotius, 2005, s. 7).

przez wspomniane wcześniej dwa pozostałe przejścia – samowystarczalny rozum oraz nauki postgalileuszowskie – przenika do ich wnętrza i na trwałe kształtuje nowożytne imaginaria społeczne, które są najczęściej nieuświadomionymi choć nieodzownymi sposobami spostrzegania świata, w którym żyjemy⁷. Ważnym elementem sposobu, w jaki postrzegamy dzisiejszy świat jest, jak wskazał na to Taylor, „mit oświecenia”, który opiera się na wierze w samowystarczalność ludzkiego rozumu. Rozum ten, na podstawie pewnej wiedzy uzyskanej za pomocą pogalileuszowskich nauk przyrody, powinien dać człowiekowi obraz świata, w którym żyje. Ma on mu też zapewnić wszystko, co potrzebne, aby stworzyć społeczno-polityczny ład, w którym ludzka społeczność będzie mogła cieszyć się pokojem i dobrobytem. To właśnie „mit oświecenia” stoi za przyjmowaną dzisiaj bezkrytycznie przez wielu myślicieli, podobnie jak Korsgaard, „metafizyką świata nowożytnego”, w której nie ma miejsca dla Boga ani dla obiektywnie istniejącego dobra.

4. WNIOSKI

„Metafizyka świata nowożytnego” i stojący za nią „mit oświecenia” sprawiają, że dzisiejszemu człowiekowi Zachodu tak trudno jest przyjąć wizję świata, w którym Dobro miałoby obiektywny status ontologiczny. Jeszcze trudniej byłoby znaleźć w tej wizji miejsce dla Boga jako źródła moralności. Taylor uważa, iż dzieje się tak, gdyż wspomniana metafizyka oraz mit są ważnymi elementami nieuświadomionego tła naszego myślenia o nas samych i o świecie, w którym żyjemy. Ponieważ owo tło jest dla nas często czymś nieuświadomionym, nie możemy sobie nawet wyobrazić, że można by myśleć inaczej. Jak to ujął Ludwig Wittgenstein: „Więził nas pewien obraz” (Wittgenstein, § 115, s. 73; Taylor, 2007, s. 549). Z tego swoistego zamknięcia próbowała w śmiały sposób wyprowadzić współczesnego człowieka Zachodu Iris Murdoch, wskazując na możliwość, a nawet

⁷ Są one efektem złożonego procesu wzajemnego oddziaływania na siebie teorii i praktyki społecznej, który tutaj można było jedynie z grubsza nakreślić. Szerzej zajmuje się nim Taylor w *Nowożytnych imaginariach społecznych* (Taylor, 2010).

konieczność, zwrócenia się w stronę transcendentnego, suwerennego Dobra jako źródła niezbędnej motywacji moralnej. Jej myślenie jednak pozostawało także częściowo pod wpływem „mitu oświecenia”, w punkcie, w którym uważała ona, że suwerenne Dobro nie może być realnie istniejącym osobowym Bogiem (Murdoch, 1993, s. 391-430). Taylor próbuje pójść dalej i przywrócić dzisiejszemu człowiekowi możliwość przyjęcia nie tylko realnego istnienia i transcendencji Dobra, ale także jego istnienia w postaci osobowego Bytu. Robi to w skromny, choć przez to wcale nieograniczony objętościowo, sposób, szczególnie na stronach swojego ostatniego *opus magnum* *A Secular Age*. Głównie poprzez artykulację „niektórych światów, wewnątrz których opcja wiary wydaje się obca i nieuzasadniona”. Owe światy jednak, „to nie światy w całości, ale «struktury świata», aspekty lub elementy sposobu w jaki doświadczenie i myśl są kształtowane i współgrają ze sobą”. Taka artykulacja umożliwi „nam zobaczenie, w jaki sposób możemy być trzymeni w pewnych strukturach świata bez świadomości, że są jakieś alternatywy” (Taylor, 2007, s. 557).

Autonomia moralnego podmiotu rozumiana jako jego moralna suwerenność, w ujęciu takim jak Korsgaard, czyni moralny podmiot jedynym źródłem prawodawstwa moralnego dla siebie i dla innych. Niestety, jak stwierdza Murdoch, odcięcie podmiotu od źródeł moralności zewnętrznych dla niego, będące konsekwencją przyjęcia „metafizyki świata nowożytnego”, skazuje człowieka na jego własne „tłuste, bezwzględne ego” (*fat, relentless ego*) (Murdoch, 2001, s. 51). Tymczasem „filozofia moralna jest zasadniczo, a w przeszłości czasem rzeczywiście tak było, dyskutowaniem tego ego i sposobów (jeśli jakieś istnieją) na jego pokonanie. W tym sensie filozofia moralna miała wspólne cele z religią” (Murdoch, 2001, s. 51). „Mit oświecenia”, napędzany pełną optymizmu wiarą w możliwości samowystarczalnego umysłu, okazuje się także tutaj wysoce nierealistyczny. Człowiek nie jest w stanie zbudować moralności, opierając się na sobie samym. Jest mu do tego niezbędnie potrzebne odniesienie do suwerennego, transcendentnego Dobra. Tylko ono może być dla niego podstawą trwałych wartości moralnych. Czy owo Dobro ma osobowy charakter, to temat na dyskusję w innym miejscu.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, R.M. (1999). *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Grotius, H. (2005). *De iure belli ac pacis*. New York: The Lawbook Exchange, Ltd., Clark.
- Hare, J.E. (2001). *God's Call*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hare, J.E. (2009). *God and Morality: A Philosophical History*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, The Atrium, Southern Gate.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Korsgaard, Ch.M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau. Warszawa: PWN.
- Murdoch, I. (1993). *Metaphysics as Guide to Morals*. London: Penguin Books.
- Murdoch, I. (2001). *Sovereignty of Good*. London and New York: Routledge Classics.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1995). Overcoming Epistemology. W: *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda i K. Szymaniak. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Taylor, Ch. (2011a). Iris Murdoch and Moral Philosophy. W: *Dilemmas and Connections*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 3-23.
- Taylor, Ch. (2011b). Die Blöße Vernunft (“Reason Alone”). W: *Dilemmas and Connections*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 326-346.
- Taylor, Ch. (2011c). Perils of Moralism. W: *Dilemmas and Connections*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 347-366.
- Wittgenstein, L. (1972). *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.