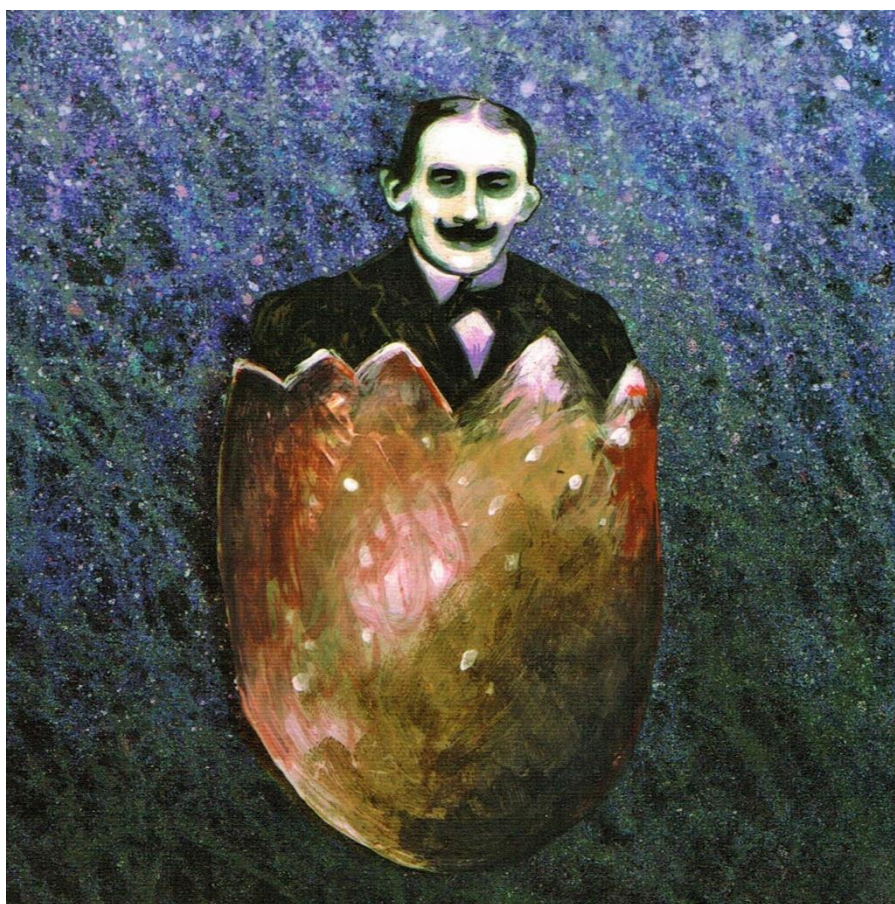


MARCIN T. ZDRENKA

**PROBLEM UNIWERSALIZACJI  
ETOSU MIESZCZAŃSKIEGO**



Pamięci  
Tadeusza Zdrenki i Ryszarda Jadczyka  
– Nauczycieli i Przyjaciół

Miasto!... To ciemny, nieczysty przedsionek,  
Którego niebo, dymem okopcone,  
Nie zna jutrenki, nie zna wschodu słońca,  
Ani rozumie, co śpiewa skowronek.  
Tam – w mieście – wszystko cyrklem wymierzone,  
A od początku życia aż do końca  
Człek, patrząc w zegar, na jego tablicy  
Widzi wschód – zachód – i noc safirową,  
Tylko po tańcach znajomą stolicy.  
Tam – w mieście – ujrzysz ziemię inną, nową..

*Cyprian Kamil Norwid*

# SPIS TREŚCI

Wprowadzenie.....	10
Część I	
POSZUKIWANIA KLASYCZNEGO MODELU MORALNOŚCI MIESZCZAŃSKIEJ – MARIA OSSOWSKA.....	14
<b>Rozdział 1</b>	
<b>Etyka a nauka o moralności.....</b>	<b>15</b>
Wstępne dystynkcje pojęciowe.....	16
Poszukiwanie znaczenia pojęcia ‘moralny’.....	17
Kłopoty z etymologią – ἠθoς czy ἔθoς?.....	19
Geneza i typologie nauk o moralności.....	27
Trzy etyki Arystotelesa.....	28
Socjologia, czyli pomysł na „etografię”.....	29
Metaetyka albo etyka krytyczna.....	30
Maria Ossowska: źródła i inspiracje.....	31
Tradycja badań nad moralnością.....	33
Nauka o moralności. Struktura według Marii Ossowskiej.....	38
<b>Rozdział 2</b>	
<b>Co to jest „moralność mieszczańska”?.....</b>	<b>43</b>
Przeciw moralności ujmowanej in abstracto.....	44
Poszukiwanie fenomenu „mieszczańskości”.....	48
<b>Rozdział 3</b>	
<b>Rekonstrukcja etosu mieszczańskiego za Marią Ossowską.....</b>	<b>51</b>
Benjamin Franklin – bourgeois klasyczny.....	53
Daniel Defoe i robinsonada.....	60
Wzór kupca.....	61
Robinson: kupiec doskonały.....	62
Kupiec a gentleman.....	67
Resentyment. Mieszczanin od strony psychologicznej.....	70
Max Weber o „duchu kapitalizmu”.....	73

## Część II

## DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY MORALNEJ

– ALASDAIR MACINTYRE ..... 79

**Rozdział 4****Alasdair MacIntyre: Źródła i inspiracje** ..... 80

Wątek biograficzny ..... 81

Powinowactwo intelektualne ..... 84

**Rozdział 5****Próba rekonstrukcji „nieskończenie długiej historii etyki”** ..... 88

Przed powrotem do przeszłości: Diagnoza współczesności ..... 89

Niepokojąca sugestia ..... 89

Istota współczesnych sporów moralnych ..... 91

Przystanek końcowy współczesności: Emotywizm ..... 93

Reasumpcja opisu współczesności ..... 101

Powrót do przeszłości czyli poszukiwanie źródeł katastrofy ..... 102

Rozpad tradycyjnego schematu moralnego ..... 102

Oświeceniowe projekty uzasadnienia moralności powszechnej ..... 103

Fryderyk Nietzsche demaskuje Oświecenie ..... 107

Ciąg dalszy historii: “Whose Justice? Which Rationality?” ..... 109

Co to jest tradycja? ..... 109

Rekonstrukcja trzech Wielkich Tradycji ..... 111

Jaka metodologia? “Three rival versions of moral enquiry” ..... 114

Trzy paradygmaty ..... 114

Podsumowanie teorii MacIntyre’a ..... 121

## Część III

## CZY MORALNOŚĆ MIESZCZAŃSKA ZDOMINOWAŁA

WSPÓŁCZESNOŚĆ? PRÓBY SYNTEZY ..... 123

**Rozdział 6****Czy mieszczańska moralność się upowszechnia?** ..... 124

Od Ossowskiej do MacIntyre’a czy od MacIntyr’e do Ossowskiej? ..... 125

Ekspansja cnót mieszczańskich? Uniwersalizacja *explicite* ..... 131

‘Mieszczański’ nie znaczy ‘uniwersalny’ ..... 133

Złożona współczesność ..... 134

Spartanie i Sybaryci ..... 136

‘Uniwersalny’ nie znaczy ‘mieszczański’ ..... 139

W głąb etosu. Uniwersalizacja *implicite* ..... 140

Zarys hipotezy: ‘mieszczanin jest emotywistą’ ..... 140

Etyka cnót ..... 142

Problem rozumu instrumentalnego ..... 149

Racjonalność uniwersalna ..... 157

Podsumowanie: emotywista zamiast mieszczanina? ..... 163

<b>Podsumowanie</b> .....	165
<b>Bibliografia</b> .....	169
Literatura podstawowa.....	170
Maria Ossowska .....	170
Alasdair MacIntyre.....	172
Pozostale konteksty.....	175
Literatura uzupełniająca.....	180
Inne media.....	185

## WPROWADZENIE

Niniejsza książka nosi niejasny w pierwszym oglądzie tytuł *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*. Dlaczego ‘etos’, a nie swojsko brzmiąca ‘etyka’? Dlaczego właśnie ‘mieszczański’, a nie inny, choćby ‘rycerski’, ‘polski’, ‘współczesny’? Czym ma być ta ‘uniwersalizacja’? Dlaczego zaraz ma być ‘problematyczna’? Krótko: o co w tym wszystkim chodzi? Zaczniemy od początku.

Kiedy w 1932 roku Tomasz Mann pisał esej o Goethem zauważył, że obok wyniosłych sposobów pisania o poecie jako „boskim człowieku”, można przyjrzeć mu się od strony bardziej poufalej. Jest on bowiem przedstawicielem pięćsetletniego okresu, sięgającego od XV do końca XIX stulecia, który nazwać należy *wiekami mieszczaństwa*<sup>1</sup>.

Kiedy klasyk polskich badań nad moralnością mieszczańską – Maria Ossowska – poddała bliższemu i aktualizującemu badaniu pomysły Maxa Webera, dotyczące etosu purytańskiego, efektem jej pracy był artykuł zatytułowany *Zmierzb etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*<sup>2</sup>.

Kiedy Janusz Kuczyński badał rolę Fryderyka Nietzschego w kształtowaniu się treści kultury początku XX, posunął się do takiego stwierdzenia:

Jesteśmy świadkami jednego z najbardziej dramatycznych wydarzeń w sziejach europejskiej kultury. Ginie świat, który kształtował los i oblicza pokoleń, nieodrwalnej przemianie ulegają postawy i cele ludzkiej egzystencji. Obserwujemy długotrwałą i męczącą agonię formacji intelektualno-społecznej, którą umownie i najkrócej określa się mianem: **mieszczańska**<sup>3</sup>.

A kiedy Daniel Bell próbuje znaleźć klucz do zrozumienia pogmatwania współczesnej kultury kapitalistycznej w jej odniesieniu do tradycyjnych form kultury burżuazyjnej, formułuje wprost tezę o *śmierci światopoglądu mieszczańskiego*<sup>4</sup>.

Dlaczego te wypowiedzi tu przywołujemy? Ponieważ mamy przeczucie, trzeba przyznać – intuicyjne, niejasne i na razie pozbawione widoków na mocną argumentację, że autorzy tych twierdzeń się mylą. Może za wcześnie odtrąbiono wyprowadzenie sztandarów filistrów? Może kwiaty na grobach wszelkiej maści Dulskich wcale nie zwiędły? Innymi słowy: może kultura mieszczańska, co trzeba tu podkreślić – w jej moralnym wymiarze, nie

---

<sup>1</sup> T. Mann, *Goethe jako przedstawiciel wieku mieszczaństwa*, przeł. J. Błoński [w:] *Eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 252–253.

<sup>2</sup> M. Ossowska, *Zmierzb etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa 1969, s. 347–370.

<sup>3</sup> J. Kuczyński, *Zmierzb mieszczaństwa. Immoralizm – Nihilizm – Faszyzm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 7.

<sup>4</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994, s. 88 n.

tylko nie umarła, nie osłabła, ale ma się wyśmienicie i nawet – o zgrozo! – zdominowała nasze myślenie o moralności jako takiej.

Niniejsza książka miała być próbą postawienia takiej tezy, ale co ważniejsze – obronienia jej. Z uwagi na ogrom przedsięwzięcia przyjęto dość wąskie ramy teoretyczne, w których kluczowy problem miał być osadzony. Zostały one wyznaczone przez dwa główne elementy: pierwszy, to rekonstrukcja wyników długoletnich badań klasyka polskiej socjologii moralności, niezrównanej tropicielki *etosów*, autorki oryginalnego projektu nauki o moralności – Marii Ossowskiej; wątek drugi to analiza jednej z ciekawszych w literaturze filozoficznej ostatnich lat teorii, która jakkolwiek proveniencji etycznej, czy raczej – metaetycznej, okazała się inspirująca dla wielu dziedzin refleksji – teorii moralności Alasdaira MacIntyre’a.

Sama rekonstrukcja tych koncepcji nie musi wnosić wiele do poszukiwań uzasadnień dla tezy naczelnej. Toteż zbudowano i wątek trzeci – kwestię wzajemnej aplikacji obu koncepcji, co jednak ważne – nie samej dla siebie, lecz służącej potwierdzeniu intuicji o dominującym charakterze etosu mieszczańskiego.

Warto zauważyć, że zastosowano tu formę przeszłą – „niniejsza książka *miała* być próbą postawienia i obronienia tezy o nadrzędnej roli moralności burżuazyjnej”. *Miała* a nie *ma*, ponieważ w toku badań i przemyśleń okazało się, że prace przygotowawcze rozrosły się do tego stopnia, że całkowicie zdominowały projekt. W konsekwencji znaleźliśmy się w dość niekomfortowej sytuacji, w której zamiast weryfikacji intrygującej i bardzo obiecującej hipotezy głównej – wypowiedzmy ją raz jeszcze: *etos mieszczański upowszechnia się i zaczyna dominować jako nadrzędna struktura moralna*, będziemy próbowali rozpoznać jedne zadania, jakie winny być podjęte, by taka weryfikacja *mogła* w ogóle zostać przeprowadzona.

Najważniejsze z tych zadań, któremu podporządkowane są kolejne, podrzędne, polega na rekonstrukcji badań obu wymienionych powyżej myślicieli. Wybór tych właśnie koncepcji opierał się na całym szeregu przesłanek. Wymieńmy tu najważniejsze z nich.

Po pierwsze, możemy wskazać dwojaką rolę Marii Ossowskiej – z jednej strony, jako twórcy i propagatora nowej metodologii badań etycznych, którą możemy zamknąć pod szyldem *nauki o moralności*, w ramach której, a może nawet, w ramach *wyłącznie* której problem uniwersalizującego się etosu może być w ogóle sformułowany. Nie należy także zapominać, że Ossowska, to pionier i niedościgły w polskiej tradycji badacz samej moralności mieszczańskiej.

Po drugie, możemy mówić o pewnej przelomowości, lub choćby tylko „świeżości”, analiz Alasdaira MacIntyre’a, dotyczących krytyki współczesnej filozofii moralnej na płaszczyźnie metodologicznej i historycznej oraz, co nie jest bez znaczenia, szeroki odzew, z jakim spotkała się jego najważniejsza książka *Dziedzictwo cnoty*. Dodatkowym argumentem może być ciągle stosunkowo słaba recepcja tej pozycji w Polsce.

Po trzecie, mamy tu do czynienia z daleko posuniętą niekoherencją obu koncepcji – prace obojga badaczy pozostają bez bezpośredniego związku, powstały w różnych tradycjach filozoficznych i obejmowały często zupełnie różne wątki. Jednak ta nieprzystawalność, która musi generować poważne trudności metodologiczne i merytoryczne, albo raczej – właśnie z *powodu* tych trudności – stanowi pasjonujące wyzwanie intelektualne. To niewątpliwie wątek osobisty, ale przecież nie bez znaczenia.

Wreszcie po czwarte, najmniej ostre – mamy przecucie, że próba rozwiązania zagadki ukrytej w pytaniu *Czy moralność mieszczańska się dziś upowszechnia?* winna być podjęta w dwutorowy sposób: z jednej strony, z wykorzystaniem maksymalnie szerokiego materiału empirycznego, który umożliwi zrekonstruowanie treści normatywnej tegoż etosu. Jak pod-



powiada intuicja, takiego materiału dostarczają analizy Marii Ossowskiej, autorki obszernej monografii pod tytułem *Moralność mieszczańska*. Ze drugiej strony niezbędna jest spajająca refleksja metaetyczna, a jak się okaże – może nawet historiozoficzna, którą być może uda się zbudować dzięki pomocy Alasdaira MacIntyre’a, autora *nieskończenie długiej historii etyki*.

Kiedy zostanie już zarysowany szkielet teoretyczny w postaci zrekonstruowanych bazowych koncepcji, spróbujemy przejść do wątku kluczowego dla pracy – rozpoznania przedpola weryfikacji tytułowej kwestii. Będzie to zarysowanie możliwych kierunków poszukiwań oraz, co jest być może nawet ważniejsze, wskazanie podstawowych trudności i dróg, którymi *nie* powinniśmy się poruszać. Chodzi tu głównie o perspektywę metodologiczną, która została upraszczająco nazwana „etograficzną”, a zbudowaną na przeświadczeniu, że owe poszukiwane uniwersalizujące się elementy mieszczańskiej tradycji moralnej, to *explicite* formułowane konkretne normy i wartości. Innymi słowy, perspektywa „etograficzna” zakłada zbadanie treści kanonów moralnych pierwotnie charakterystycznych dla wąskiej grupy społecznej, które następnie w wyniku tajemniczych procesów stały się rozpowszechnione globalnie, bądź choćby – rozpowszechniające się. Za największą trudność tego ujęcie przyjdzie nam uznać tak zwany paradoks Spartanina–Sybaryty, czyli wyraźne, niewątpliwie obecne w powszechnej świadomości, aksjologiczne pęknięcie, oddzielające tradycyjną kulturę mieszczańską, opisywaną, przez Marię Ossowską, z jej pracowitością, powściągliwością w przyjemnościach i oszczędnością, od kultury, okreśmy to skrótowo, *konsumpcyjnego hedonizmu*, w której najprawdopodobniej znajdujemy się dzisiaj w rozwiniętych społeczeństwach Zachodu.

pozytywną konsekwencją destrukcji takiego sposobu badania będzie konieczność sformułowania nowego programu, który pozwoli nam uniknąć powyższej, ale i wielu innych, pułapek; programu, który ma większe szanse realizacji. Do jego konstrukcji użyjemy bardzo obiecującej kategorii ‘etosu’ (‘ethosu’) w węższym znaczeniu, która pozwoli zejść „głębiej” w strukturę moralności mieszczańskiej i, być może, odsłonić konstytuujące ją elementy na tyle ważne, że wcale nie zdezaktualizowane. Może się nawet okazać, że te mechanizmy podbudowują dzisiaj zjawiska moralne, konkretne normy i wartości, o zupełnie innej treści – także te sprzeczne z pierwotnym programem mieszczaństwa. Jednak nie uprzedzajmy faktów.

Skoro znamy ogólny projekt pracy oraz przyczyny takiego a nie innego skonstruowania jej ram, należy teraz precyzyjniej określić poszczególne zadania i podporządkowaną im ogólną strukturę wyводу.

Po pierwsze, niezbędne jest wstępne rozpoznanie pojęć kluczowych. Chodzi tu głównie o precyzyjną demarkację znaczeń terminów ‘etyka’, ‘moralność’ i, tak bardzo obiecujący, ‘etos’. W dalszej kolejności, co narzuca się naturalnie przy zarysowanym powyżej pomysle, zreferować należy koncepcję Marii Ossowskiej: najpierw ogólne refleksje dotyczących stosowanej przez nią metodologii i zakresu badanego materiału, później – konkretne analizy moralności mieszczańskiej. W pewnym upraszczającym porządku zostaną przedstawione kolejno: projekt *nauki o moralności* oraz cztery filary moralności mieszczańskiej, za które przyjęliśmy tu etykę Benjamina Franklina, wątek robinsonady Daniela Defoe, problem resentymentu oraz klasyczne analizy Maxa Webera i odpowiedź na nie Ossowskiej.

Po drugie, należy przedstawić w zarysach jądro koncepcji Alasdaira MacIntyre’a. W ramach tego najpierw zostaną zarysowane kontekst i inspiracje tej koncepcji, głównie ze względu na ciągle niewystarczającą znajomość w Polsce. Następnie opiszemy macintyrowską krytykę współczesnej filozofii moralnej, zwłaszcza obejmującą analizę emotywizmu i jego kulturowego kontekstu. Wątki te pozostając w ścisłej relacji z przebudowaną przez

autora *Dziedzictwa cnoty* wizją historii etyki europejskiej, w której za brzemienne w wiele współczesnych skutków uważa się punkt zwrotny związany z odrzuceniem tradycji teleologicznej.

Po trzecie, winna być dokonana konfrontacja obu stanowisk, po uprzednim rozpoznaniu możliwości i trudności. Będzie ona przeprowadzona na dwóch poziomach. Poziom pierwszy, *etograficzny*, to próba rzutowania koncepcji MacIntyre'a na koncepcję Ossowskiej, jako *quasi*-kontynuacja, którą można schematycznie wyrazić: *Ossowska* → *MacIntyre*, od Ossowskiej do MacIntyre'a. Poziom drugi, dalece bardziej obiecujący, to „poszukiwania ukrytych struktur etosu”. Będzie on uwzględniał odniesienia analiz Ossowskiej do ram narzuconych przez MacIntyre'a (schemat *MacIntyre* → *Ossowska*) i, być może, zaowocuje przezwyciężeniem trudności z poziomu pierwszego.

Powyższe zestawienie zadań wpisane jest w ogólną strukturę pracy, która została podzielona na trzy części, które zostały zatytułowane: I. Poszukiwania klasycznego modelu moralności mieszczańskiej – Maria Ossowska, II. Diagnoza współczesnej kultury moralnej – Alasdair MacIntyre i III. Czy moralność mieszczańska zdominowała współczesność? Próby syntezy.

### Podziękowania

Książka niniejsza nie mogłaby ujrzeć światła dziennego bez wsparcia Profesora Ryszarda Wiśniewskiego, któremu chciałbym tu wyrazić swoją wdzięczność za inspiracje, pomoc merytoryczną i opiekę przez, w sumie kilkuletni, okres przygotowań i pracy nad rozprawą.

Szczególne podziękowania kieruję pod adresem Profesorów Józefa Pawlaka i Włodzimierza Tyburskiego, Dyrektorów Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, za nieocenioną życzliwość i pomoc organizacyjną. Dzięki ich poparciu uzyskałem stypendium doktorskie oraz możliwość odbycia stażu naukowego w Londynie. Profesorowi Tyburskiemu dziękuję także za współorganizowanie i prowadzenie z Profesorem Wiśniewskim seminarium doktorskiego, w którym mogłem uczestniczyć i na którym wykuwał się projekt pracy.

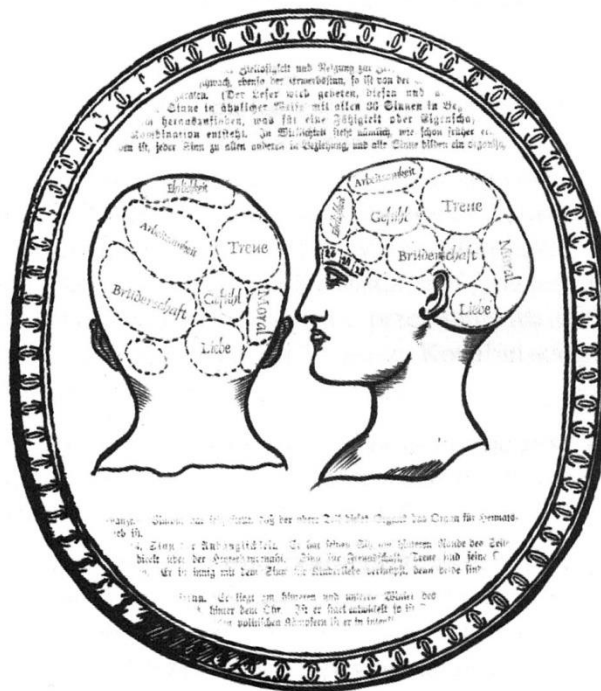
Dziękuję Profesorowi Mirosławowi Żelaznemu za życzliwe i aktywne poparcie, jakim obdarzył niniejszy projekt wydawniczy.

Dziękuję wszystkim Kolegom z Instytutu Filozofii, w szczególności z Zakładu Etyki oraz Uczestnikom seminarium doktorskiego za życzliwość, cenne wskazówki i inspirujące dyskusje.

Serdeczne podziękowania kieruję pod adresem Pań Mirosławy Buczyńskiej i Feliksy Kwiecińskiej za nieocenioną pomoc techniczną i wydawniczą, ale przede wszystkim za bezgraniczną wyrozumiałość i cierpliwość dla autorskich fanaberii stylistycznych i redakcyjnych. Na szczególną wdzięczność zasługuje też autor strony graficznej Filip Pręgowski, który swoimi ilustracjami zdemaskował prawdziwie filisterskiego ducha tej książeczki.

CZĘŚĆ I  
**POSZUKIWANIA KLASYCZNEGO MODELU  
MORALNOŚCI MIESZCZAŃSKIEJ  
– MARIA OSSOWSKA**

ROZDZIAŁ 1  
ETYKA A NAUKA O MORALNOŚCI



## WSTĘPNE DYSTYNKCJE POJĘCIOWE

W punkcie wyjścia niniejszego projektu winniśmy rozszyfrować i maksymalnie doprecyzować kluczowe pojęcia, stanowiące osnowę refleksji, a w pierwszej kolejności – pojęcie ‘moralności’. Takie polegające na żmudnej analizie semantycznej pojęć postawienie sprawy ma istotniejsze, niż się z pozoru zdaje, znaczenie. Odpowiada ono bowiem programowi badawczemu formułowanemu przez samą Marię Ossowską, zapożyczanego z kolei od Tadeusza Kotarbińskiego. Chodzi w nim o

nieefektywny lecz niezbędny trud dociekań pojęciowych, zmierzający do nadania zagadnieniom filozoficznym takiej postaci, by można było odpowiedzialnie podjąć próbę ich rozstrzygnięcia<sup>1</sup>.

Spróbujmy więc ten trud podjąć, by nasze rozstrzygnięcia mogły zyskać miano odpowiedzialnych. Najpierw rozpoznamy pole semantyczne terminu ‘moralność’ od strony przymiotnika ‘moralny’. Wiąże się to z pewną intuicją, mówiącą, że formy przymiotnikowe są bardziej przejrzystsze znaczeniowo – skupiamy się bowiem w nich na tym *jakie coś jest*, bez – jak to mam miejsce przy rzeczownikach – odwoływania się do dodatkowego wątku *czym coś jest* (na przykład w sensie substancjalnym). Z drugiej strony, przymiotniki mają być może większą zdolność do zachowywania ładunku semantycznego w toku rozwoju języka – wiemy dziś co znaczy ‘gargantuiczny’, choć nie pamiętamy *Gargantui i Pantagruela* Rabelaisa; znamy przymiotnik ‘stoicki’, na przykład w związku frazeologicznym ‘stoicki spokój’, choć nigdy nie słyszeliśmy o filozofii Malowanego Portyku; rozpoznajemy ‘cyniczny śmiech’, ale cynicy – w znaczeniu przedstawicieli filozoficznej szkoły kynickiej – pozostają nieznanymi<sup>2</sup>. Jeśli nawet językoznawcy zaprotestowaliby przeciw takiej upraszczającej koncepcji relacji przymiotnik-rzeczownik, to jednak pozostaje nam jeszcze jeden ważki argument – kiedy mówimy o ‘moralności’ zamiast o przymiotniku ‘moralny’, „usztyniamy się” w procesie szukania precyzyjnej definicji, najlepiej jakoś skorelowanej z definicją pojęcia ‘etyka’. Jednak to, co nas w tej chwili najbardziej interesuje, to nie precyzyjna definicja słownikowa, bądź ściślej – nie tylko i wyłącznie definicja słownikowa, ale i wszelkie odcienie znaczeniowe, które w wyniku takiego „usztynienia” definicyjnego mogłyby nam umknąć.

Poszukiwanie treści przymiotnika ‘moralny’ zdaje się rozpadać na dwie główne kwestie. Pierwsza, to rozstrzygnięcie wstępne, albo inaczej – przygotowawcze, poczynione na poziomie języka potocznego. Chodziłoby nim o zbadanie, które ze słownikowych odcieni znaczeniowych są nieistotne i warte porzucenia już na etapie wstępnym, a które pozwolą najściślej i najdokładniej ująć treść interesujących nas zagadnień. Druga, to dookreślenie treści pojęcia w ramach terminologii naukowej, zwłaszcza w zderzeniu z przymiotnikiem ‘etyczny’. To ujęcie odnosi się do bardzo ważnej, z punktu widzenia prowadzonych w niniejszej pracy rozważań nawet kluczowej, kwestii rozpatrzenia relacji między *etyką naukową* a *badaniami nad moralnością*, w sensie nadanym im przez tradycję, w której sytuują się osiągnięcia Marii Ossowskiej.

<sup>1</sup> K. Kiciński, *Posłowie* do: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 562. Jest to fragment opinii Klemensa Szaniawskiego o Marii Ossowskiej, pierwotnie wydrukowanej w: Klemens Szaniawski, *Poznanie i troska o wartości*, „Literatura” 1974, nr 34, s. 3.

<sup>2</sup> Oczywiście ‘stoik’ i ‘cynik’ mogą być nadal obecne w języku, ale już jako wtórne wobec przymiotników – wówczas ‘stoik’, to tylko ten kto zachowuje ‘stoicki spokój’, a cynik – kto się ‘cynicznie śmieje’.

## POSZUKIWANIE ZNACZENIA POJĘCIA ‘MORALNY’

Dla rozpoznania treści interesującego nas terminu ograniczę się, idąc tropem Ossowskiej<sup>3</sup>, do odróżnienia dwóch grup znaczeń tego terminu w języku potocznym. Pierwsze określimy tu jako *oceniające*, drugie – *dopełniające*.

**1. Znaczenie oceniające.** W pierwszym z pierwotnych i potocznych znaczeń pojęcia ‘moralny’ w języku polskim dochodzi do konfrontacji działania lub zachowania się człowieka ze zbiorem (kodeksem) określonych norm i zasad, które – w przeciwieństwie do norm prawnych czy grzecznościowych – posiadają pewien charakterystyczny, ale dotąd niejasny rys, pozwalający zaliczyć je do specyficznej grupy *moralnych*. Wówczas ‘moralny’ znaczy dokładnie tyle, co zgodny z zasadami moralnymi, poprawny, nie będący w konflikcie; uznawany za właściwy (moralnie). Dla zobrazowania takiej definicji *Słownik Języka Polskiego* przytacza następujące związki frazeologiczne i sposoby użycia pojęcia:

Moralny człowiek, postępek. Norma, sankcja, ocena moralna. Zagadnienia moralne. Upadek moralny. Nędza moralna<sup>4</sup>.

Już na pierwszy rzut oka widać tu wyraźne pomieszenie. Z jednej strony pojawiają się pojęcia odnoszące się od aksjologicznie neutralnego traktowania moralności (na przykład ‘zagadnienie moralne’, ‘norma’, ‘sankcja’), z drugiej zaś użycia noszące w sobie piętno sądu wartościującego (‘upadek’ i ‘nędza moralna’). Dla zaprowadzenia w tym zbiorze ładunku warto więc przyjąć kolejny podział na:

- 1a.** Pojęcie ‘moralny’ w sensie „neutralnym, tj. wyzbytym jakiegokolwiek elementu pochwały czy nagany” – wówczas ‘moralny’ podobny jest do ‘prawny’, czyli ‘zgodny z normami prawa’ (ale już nie ‘nielegalny’, który bywa wartościowany negatywnie) czy ‘zgodny z normami grzecznościowymi’ (ale już nie ‘niegrzeczny’ czy ‘chamski’ – jeśli uznać chamstwo za skrajne przeciwieństwo ‘grzeczności’)
- 1b.** Termin ‘moralny’, które „już nie jest neutralne, lecz staje się dodatnim przeciwstawieniem słowa ‘niemoralny’ [‘nieobyczajny’, ‘zły’, ‘zepsuty’ – M. Z.]. W tym sensie zawiść czy kłamliwość są niemoralne, a miłość bliźniego czy odwaga cywilna są moralne”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> M. Ossowska, *Podstany nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, s. 6.

<sup>4</sup> *Komputerowy słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1998: moralny ~ni, ~niejszy – (1) «oparty na zasadach postępowania uznawanych za właściwe w określonych środowiskach i epokach historycznych, zgodny z tymi zasadami, wchodzący w ich zakres, dotyczący tych zasad, postępujący według nich; etyczny» (Moralny człowiek, postępki. Norma, sankcja, ocena moralna. Zagadnienia moralne. Upadek moralny. Nędza moralna.). (2) «odnoszący się do życia psychicznego, dotyczący umysłu, myśli, uczuć; niematerialny, duchowy» (Cierpienia moralne. Odpowiedzialność moralna. Pobudki moralne. Równowaga, satysfakcja moralna. Spokój moralny.)

<sup>5</sup> M. Ossowska, *Podstany nauki o moralności*, s. 7.

Podział ten ma tu o tyle istotne znaczenie, że bywa – także przez etyków – lekceważony. Co jednak najważniejsze, Ossowska będzie chciała skupić się na znaczeniu pierwszym (1a), z pobudek, jakie staną się w pełni jasne, gdy odsłonimy jej projekt *nauki o moralności*.

**2. Znaczenie dopełniające.** Druga duża grupa znaczeń wyróżniona przez Ossowską obejmuje pojęcia o wiele bardziej niejasne i wieloznaczne. Otóż rozumie się tu przymiotnik ‘moralny’ jako tożsamy z określeniami: ‘psychiczny’, ‘duchowy’, ‘niematerialny’ (w sensie nie-przedmiotowy, nie-rzeczowy), dokładnie tak, jak w związkach frazeologicznych ‘cierpienia moralne i fizyczne’ lub ‘straty moralne i materialne’. Takie znaczenie określić możemy mianem *dopełniającego*, ponieważ nie odsłania żadnej specyfiki sfery moralnej, lecz służy dopełnieniu zbioru określeń przedmiotów, które określamy przy pomocy innych jasnych kryteriów. Na przykład, takich jak cierpienie czy strata, w znaczeniu ‘cierpienie nie-fizyczne’, ‘strata nie-materialna’. Ta grupa pojęć, jako zbyt szeroka, bo angażująca dodatkowe zbędne konteksty znaczeniowe nie może być przedmiotem naszych zainteresowań.

Pewną odmianą powyższego sposobu mówienia o moralności jest próba jej zdefiniowania przez opozycję ‘zwierzęcy’ – ‘moralny’, analogicznie, jak na innym poziomie, zderza się ‘naukę o moralności’ i ‘etologię zwierząt’. Jeśli zaś rozszerzyć kategorię ‘zwierzęcości’, to powyższa opozycja może nabrać charakteru opozycji ‘naturalny’ – ‘moralny’, a w najszerszym znaczeniu nabiera sensu przeciwstawienia ‘natury’ i ‘konwencji’. Jeśli jednak jest to tylko odmiana sposobu widzenia opisanego powyżej, a więc definiowania przez negację, to i takie ujęcie zostanie tu odrzucone.

Ossowska wskazuje jeszcze inne potoczne rozumienia pojęcia, jak na przykład odniesienie terminu ‘moralny’ do sfery płciowej. Pojawiło się ono na skutek procesu powolnego redukcjonowania znaczenia i sprowadzenia przymiotników ‘niemoralny’, ‘nieobyczajny’, ‘nieprzystojny’ do węższego treściowo określenia ‘niemoralny seksualnie’. Podobnie dzieje się wówczas, gdy rozumiemy interesujące nas pojęcie jako powiązane z ‘moralizatorstwem’, czy także, pośrednio, z ‘morałem’. Wówczas przymiotnik ten znaczy ‘umoralniający’, zaś jego przeciwieństwo, ‘niemoralny’ – ‘gorszący’<sup>6</sup>. Jakkolwiek jednak nie przebiegałby proces zawężania znaczenia, zawsze powodować musi ograniczenie pola semantycznego. A to, tak jak w przypadku rozszerzania znaczenia ‘moralny’ na ogólnie ‘kulturowy’, zaciemnia obraz treści terminu i musi być przez nas wyraźnie oddzielone od sensu właściwego. Ogólnie rzecz ujmując zgodzimy się więc z Ossowską, że rozpowszechnione potocznie znaczenie pojęcia ‘moralny’ o charakterze dopełniającym, przez swoją wieloznaczność i niejasność niewiele wnosi do naszych rozważań. Porzucenie tego rejonu poszukiwań sankcjonuje dodatkowo wyraźna deklaracja Ossowskiej, że przystępując do badań nad moralnością będzie miała na myśli wyłącznie znaczenie neutralne, które oznaczyliśmy tu jako **1a**<sup>7</sup>.

Zbierając powyższe wątki w całość możemy stwierdzić, że wyróżniliśmy ogólnie dwa potoczne rozumienia pojęcia ‘moralny’: precyzyjniejsze *oceniające* i *dopełniające*, które, jako nieostre, zostanie przez nas pominięte. W ramach znaczenia oceniającego wyróżniliśmy ponadto *normatywne*, a więc takie, w którym rościmy sobie prawo do moralizowania oraz *pozanormatywne*, w którym jedynie konstatujemy formułowanie ocen przez innych. To ostatnie znaczenie będzie tym, na którym się skupimy.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 8.

## KŁOPOTY Z ETYMOLOGIĄ – ἦθος CZY ἔθος?

Wiele wnoszącym do naszych poszukiwań sposobem dookreślania pojęcia moralności będzie rozwikłanie znaczeń dwóch, często mylnie utożsamianych określeń: *moralny* i *etyczny*.

Starożytni odróżniali dwa pojęcia, które dziś uznalibyśmy za źródłosłów pojęcia etyka. Były to ἦθος (pisany także *ethos*) i ἔθος (*etos*). Pierwsze z tych pojęć, ἦθος, daje się przełożyć jako *zwyczaj, przyzwyczajenie*. Arystoteles, u którego pojęcie występuje dość często, tak charakteryzował to pojęcie: „zwyczaj jest to działanie, które często wykonujemy”<sup>8</sup>; właśnie przyzwyczajeniu „zawdzięczamy to, co robimy, dlatego że już często to wykonywaliśmy”<sup>9</sup>. Pojęcie drugie, ἔθος, występuje w szeregu różnych znaczeń. Najczęściej są to ‘zwyczaj’, ‘usposobienie’, ‘charakter’, ‘cecha charakteru’, ‘zachowanie się’, ‘dyspozycja’, ‘osoba dramatu’; *mores, ingenium, indoles*<sup>10</sup>. Co ciekawe Arystoteles, najprawdopodobniej za Platonem<sup>11</sup>, wywodzi drugie pojęcie, znaczeniowo bliższe dzisiejszemu znaczeniu pojęcia *etyka*, z pojęcia pierwszego<sup>12</sup>.

Aby nieco rozjaśnić znaczenia obu pojęć odwołajmy się do tekstu Kazimierza Twardowskiego *Główne kierunki etyki naukowej*<sup>13</sup>. Potwierdza on nasze rozpoznania i stwierdza, że ἦθος można przetłumaczyć jako ‘zwyczaj’, czyli „stale się powtarzający sposób postępowania, zachowania się”<sup>14</sup>. Znaczenie słowa, to pierwotnie ‘stajnie końskie’, ‘chlew’, później ‘dom mieszkalny’, by z czasem nabrać znaczenia zwyczajnego, stałego ‘miejsca przebywania’. Później słowo to nabiera znaczenia sposobu „postępowania lub stałego urzędowania, a więc obyczaju, zbliżając się tym samym do znaczenia wyraży ἦθος, tj. zwyczaju.”<sup>15</sup> Skoro jednak tak się do siebie zbliżają, to jak je jednoznacznie odróżnić? Pomocne może okazać się zestawienie dwóch rodzimych pojęć: *zwyczaj* oraz często błędnie z nim utożsamianego – *obyczaju*.

<sup>8</sup> „Drugi rodzaj prawdopodobieństwa wiąże się ze ‘zwyczajem’ (εἶθος), czyli z tym, co każdy z nas z przyzwyczajenia czyni”. Arystoteles, *Retoryka dla Aleksandra*, przeł. Henryk Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, PWN, Warszawa 2001, s. 516.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. VI, PWN, Warszawa 2001, s. 346.

<sup>10</sup> K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994, hasło εἶθος, s. 56.

<sup>11</sup> W. Wróblewski wskazuje na fragment z: Platon *Prawa* 729 E; za: Arystoteles, *Etyka eudemejska*, ks. II, rozdz. 2, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 419, przyp. 25.

<sup>12</sup> „Ale skoro istnieje charakter (ἦθος) i, jak nazwa wskazuje, wykształca się poprzez przyzwyczajenie (εἶθος), przyzwyczajamy się natomiast w wyniku kierowania, które nie jest wrodzone, za pośrednictwem częstego, w określony sposób odbywającego się ruchu, i w ten sposób [przyzwyczajenie] staje się pierwiastkiem duszy. Ponieważ gdybyś nawet niezliczoną ilość razy rzucił kamień do góry, nigdy nie polecą do góry sam bez użycia siły. Dlatego możemy określić charakter [ἦθος – M. Z.] jako właściwość [nierozumnej] części duszy, która jest zdolna pójść za rozumem, zgodnie z nakazem rozumu”. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, ks. II, rozdz. 2, przeł. W. Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 419–420. Zob. też Arystoteles, *Etyka wielka*, 1186 a, ks. I, rozdz. 6, przeł. W. Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 319.

<sup>13</sup> K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, „Etyka” 1974, nr 13, za: Magdalena Środa (red.) *O wartościach, normach i problemach moralnych*, PWN, Warszawa 1994, s. 17–42. Opracowanie wykładów z roku 1909/10 przez I. Dąbską. Zob. też Ryszard Jadcak, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993, s. 113 n.

<sup>14</sup> Tamże, s. 17.

<sup>15</sup> Tamże.



**Obyczaj i zwyczaj.** Oba te pojęcia zachowują swoją odrębność znaczeniową, co potwierdzają przykłady z różnych języków europejskich. I tak na przykład ‘zwyczaj’, to angielskie *custom* i niemieckie *Brauch*; z kolei ‘obyczaj’ to odpowiednio: *morals* i *Sitte*<sup>16</sup>. Żeby jednak nie szukać za daleko, warto zwrócić baczniejszą uwagę na rodzime zróżnicowanie znaczeń obu słów, dziś może już nie tak wyraźne, jednak dające się uchwycić w perspektywie historycznej.

*Słownik Języka Polskiego* Samuela Bogumiła Lindego jest tu prawdziwą kopalnią wskazówek<sup>17</sup>. W przytoczonym tam wyjątku z Biblii czytamy:

W Hierozolimskim kościele była sukcesya biskupów jednego po drugim, był porządek, było dawne zwyczajenie<sup>18</sup>.

Zaś u Łukasza Górnickiego w *Dworzaniu* można odnaleźć taka mądrość:

Wiele dobrego z tego każdemu roście, kto się pracować zwyczaj.

I jeszcze przykład kulinarny z *Księgi o gospodarstwie* Grasencyusza z 1549 roku, w tłumaczeniu Trzecieckiego:

Salata gdy już twardnieje, tedy jej się moc umniejsza, a kto się jej zwyczaj jeść, temu szkodzi, bo-wiem czyni oczom zaćmienie.

Samo pojęcie zwyczaju jest zaś definiowane jako „nawyknienie, zwyknienie i czego się nawykło (...) sposób czynienia przyjęty powszechnie (...) *der Ebrauch, der Brauch* [ale też niestety, wbrew Twardowskiemu, także:] *die Sitte*. Często też owo nawyknienie jest kojarzone i odnoszone do nalogu, czego nie spotkamy w odniesieniu do obyczaju, co *explicite* wyraża fragment *Tesaurus* Knapkiego z 1641 roku:

Obyczaj differt a zwyczaj ut cum discimus, ma obyczaj swój lato, dzieciństwo, zima, wino, grunt ten albo ów, koń, i.e. własność, przyrodzenie, at zwyczaj est nałóg<sup>19</sup>.

Wyjątek ten nie tylko potwierdza powiązanie zwyczaju z nalogiem, ale także wskazuje kwestię o wiele bardziej fundamentalną. Oto obyczaj jawi się jako coś jednoznacznie przypisanego, by nie powiedzieć, *przyrodzonego* temu, czy innemu przedmiotowi. Czasownik ‘obyczaić’ nie znaczy tak jak ‘zwyczaić’, to znaczy ‘przywykać’, ‘wyrabiać się’, lecz ‘być w zgodzie z prawidłem, normą, prawem moralnym’, a nawet ‘być w zgodzie z samym sobą, własną naturą’<sup>20</sup>. Tak więc, dziś już cokolwiek dziwnie brzmiące stwierdzenie, że „obyczaj

<sup>16</sup> J. Grad, *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 18. Zob. zwłaszcza s. 145 n.

<sup>17</sup> S. B. Linde, *Słownik Języka Polskiego*, W drukarni Zakładu Ossolińskich 1857, t. III, s. 427. Kolejne cytaty z tegoż źródła.

<sup>18</sup> Ten fragment jest o tyle ciekawy, iż odnosi do faktu stosowania w grece patrystycznej pojęcia etos w odniesieniu do liturgii. G. W. H. Lampe (red.) *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, s. 407.

<sup>19</sup> S. B. Linde, dz. cyt., s. 427.

<sup>20</sup> Choć zdarzają się i użycia: ‘obyczajność jest to rodzaj niejakich spraw, w których przez ćwiczenie i zwyczaj do jakowejś przychodzimy gotowości’. Tamże, s. 428.

może mieć lato, dzieciństwo, zima czy wino” znaczy, że i lato i dzieciństwo, i zima stosują się do swoich praw, wyznaczanych przez ich charakter<sup>21</sup>. W tym sensie do obyczaju zimy należy śnieg i mróz, a do obyczaju dzieciństwa, dajmy na to, niewinność.

Należy też podkreślić, że w kontekście obyczaju pojawia się już wyraźnie kontekst moralny. Definiując pojęcia ‘obyczajowy’ i ‘obyczajny’ odwołuje się do „obyczajów albo życia cnotliwego należący, moralny”<sup>22</sup>.

Ogólnie możemy więc stwierdzić, że *zwyczaj* jest wrośnięciem w pewne zachowanie (stąd też i współczesne, ale powoli zarzucane określenie ‘zwyczajny’, czyli ‘przyzwyczajony’, ‘rutynowy’), i tak rozumiany zbliża się do ‘nałogu’, ‘wyrobienia’; *obyczaj* zaś jest zachowaniem według pravidła, albo też byciem w zgodzie z sobą, własną naturą<sup>23</sup>. Jakkolwiek znaczenia są odrębne, dopuszczalne jest stosowanie obu określeń zamiennie, ale tylko jednokierunkowo – obyczaj można nazwać zwyczajem, lecz nie odwrotnie. Tę asymetrię po części usprawiedliwia zakres osadzenia obu elementów:

Zwyczaj i obyczaj różnią się tym, że można mówić o zwyczaju jednostki, ale trudniej o obyczaju jednostki. (U jednostki mówimy zwykle o obyczajach w licznie mnogiej). *Obyczaj* oznacza (...) w przeciwieństwie do zwyczaju raczej coś zbiorowego, gromadnego, a zarazem tradycją uświęconego, co panuje w pewnej warstwie w pewnym kraju, w pewnym narodzie. W obyczaju leży coś usankcjonowanego (...) Zwyczaj – rzecz indywidualna, rzecz gustu<sup>24</sup>.

**Etyka a moralność.** Powróćmy teraz na poziom opozycji *etyka – moralność* i spróbujmy zdefiniować te pojęcia z wykorzystaniem dotychczasowych rozpoznań.

Nawiązując do wskazanego przez Twardowskiego podziału na *zwyczaj* i *obyczaj* w jego niemieckiej odmianie *Brauch* i *Sitte* należałoby tu przywołać przydatny, a stosowany przez Hegla, podział na ‘moralność’, ‘moralny’, ‘to, co moralne’ (odpowiednio: *Moralität*, *moral*, *das Moralische*) i ‘etykę’, ‘etyczny’, ‘to, co etyczne’, a dokładniej *obyczajowość* (odpowiednio: *Sittlichkeit*, *sittlich*, *das Sittliche*). Tak on sam pisze o znaczeniu terminu *Moral*:

Moralny sposób działania odnosi się do człowieka nie jako osoby abstrakcyjnej, lecz do ogólnych i koniecznych określeń jego szczególnego istnienia. (...) Przepisy moralne odnoszą się do jednostkowej rzeczywistości<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Chodzi tu także o *charakter*, jako cechę *istotną*, nie tylko wąski termin psychologiczny (w znaczeniu ‘osobowość’). W takim znaczeniu występuje to pojęcie m.in. w definicji pojęcia ‘etyka’ w: *Encyclopaedia Britannica*, XI Edition, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1910, vol. IX, s. 808 n. (*character*). Przytaczamy to właśnie źródło z powodów, jakie staną się jasne w rozdziale 4. Warto także zauważyć, że w tradycji anglojęzycznej utożsamia się pierwotne greckie pojęcie *ἦθος* właśnie z pojęciem ‘charakter’, podczas gdy w polskiej w tym samym czasie – z terminem ‘obyczaj’. Zob. S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, Wydawnictwo Towarzystwa S. Orgelbranda Synów, Warszawa 1899, t. V, s. 214, hasło ‘etyka’.

<sup>22</sup> S. B. Linde, dz. cyt., s. 428.

<sup>23</sup> Dodatkowo można zauważyć, że pewną rolę odgrywają także sankcje. Grożą one za złamanie obyczaju, podczas gdy nieznanomość i nie przestrzegania zwyczajów jest od nich wolne. Zob. P. Rybicki, *Spółczesność miejska*, PWN, Warszawa 1972, s. 323.

<sup>24</sup> K. Twardowski, dz. cyt., s. 18.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Człowiek i jego obowiązki*, przeł. J. Prokopiuk, w: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 252 § 35; oryginalnie: *Philosophische Propädeutik*, w: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. III, Stuttgart 1927, s. 25–54, 75–96. Zob. tegoż, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Światosław F. Nowicki, t. I, PWN, Warszawa 1994, s. 542.

Jednak w szerszym ujęciu zamiast o parze *moralne* – *etyczne* (resp. ‘obyczajowe’), należałoby mówić raczej o trójce pojęć: prawo (*Recht*), etyczność albo obyczajowość (*Sitten*) oraz moralność (*Moral*). Tak przedstawia to Mirosław Żelazny:

atomem podstawowym wszelkiej świadomości wartościującej jest sąd moralny, jednostkowy, osobisty, nie podlegający żadnej ocenie z zewnątrz; najszerszym uogólnieniem tej świadomości jest prawo instytucjonalne, przede wszystkim państwowe, obiektywne, całkowicie wolne od uwarunkowań osobistych; formę łącznika pomiędzy moralnością a prawodawstwem stanowi natomiast obyczajowość, istota powstała w wyniku pierwotnej umowy poszczególnych podmiotów moralnych, które konfrontują swe osobiste oceny dobra i zła, tworząc płaszczyznę porozumienia powszechnego<sup>26</sup>.

Kłopot jednak w tym, że pomimo terminologicznej rozłączności tych pojęć bywają one używane w kontekstach, które poddają w wątpliwość możliwość precyzyjnego uchwycenia znaczeń. Hegel posługuje się terminem *Sittlichkeit* w sensie zbliżonym do pojęcia *etyka*<sup>27</sup>, które definiuje jako „nowoczesny ustrój społeczno-ludzkiej wolności i rozumności”<sup>28</sup>. Jednak pisze także, co ciekawe, o „uczuciach etycznych” (*sittliche Empfindungen*) czy „szacunku etycznym”<sup>29</sup>, a z drugiej strony o woli moralnej monarchy (*moralischer Wille*)<sup>30</sup>. Z drugiej strony pojęcie *Moralität*, używane jest w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie rozpoznaliśmy badając termin *obyczaj*, a więc odnoszący się do prawa natury. Hegel tak charakteryzuje moralność w tradycji chińskiej:

Dla Chińczyków ich prawa moralne są, jak prawa natury, zewnętrznymi pozytywnymi nakazami, przymusowymi obowiązkami albo regułami wzajemnej uprzejmości. Brak natomiast wolności, dzięki której substancjalne określenia rozumu stają się dopiero etycznym przekonaniem; moralność jest tu sprawą państwa, pozostaje w rękach urzędów administracyjnych i sądów<sup>31</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że rozróżnienie wprowadzone przez Hegla nie jest na tyle precyzyjne, by ostatecznie rozwikłać wzajemne powiązanie pojęć ‘moralny’ i ‘etyczny’. Pozwala jednak przeciwstawić sobie dwie płaszczyzny opozycji, w jakiej pozostają te terminy. Pierwsza byłaby zbliżona do rozpoznania Twardowskiego i zbudowana na przeciwstawieniu jednostkowego ‘zwyczaju’, ‘nawyku’ oraz grupowego ‘obyczaju’. Z drugiej strony Hegel racjonalnie wyabstrahowaną ‘etyczność’ przeciwstawia konkretnej praktycznej ‘obyczajowości’<sup>32</sup>. Tę drugą opozycję tu przytaczamy głównie dlatego, że używa jej także MacIntyre, kiedy poddaje krytyce pojęcia patriotyzmu w warunkach liberalnych. Twierdzi on, że patriotyzm amerykański zasadza się właśnie na pomieszaniu porządku *Sittlichkeit* i *Moralität*; porządku lokalnej zwyczajowej moralności danej grupy i obiektywnej, racjonalnej, uniwersalnej i bezosobowej etyczności<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> M. Żelazny, *Heglowaska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 147.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 55–58.

<sup>28</sup> M. Siemek, *Hegel a filozofia*, Oficyna Naukowa N, Warszawa 1998, s. 91, 89 n. Tamże szerzej o *etyczności*.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 144.

<sup>30</sup> Tamże, s. 223.

<sup>31</sup> Tamże, s. 107.

<sup>32</sup> Dodatkowych kłopotów dostarcza odwrócenie znaczeń. *Moralität* to racjonalna i uniwersalna *etyczność*; zaś *Sittlichkeit* to *obyczajowość*, czyli to, co tradycyjnie rozpoznalibyśmy raczej jako *moralne* niż *etyczne*.

<sup>33</sup> A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, „Res Publica” 1990, nr 4, s. 155.

Nie wchodząc głębiej w zbyt obszerny wątek historycznego kształtowania się pojęcia ‘etyka’, zauważmy jeszcze jedną ciekawą kwestię z zakresu rodzimej terminologii. Cytowany powyżej *Słownik języka polskiego* Samuela B. Lindego nie zawiera żadnego słowa, choćby w części odwołującego brzmieniowo się do tego terminu, jeśli nie liczyć powiązania z pojęciem ‘etykiety’<sup>34</sup>. Potwierdza to także *Słownik Polszczyzny XVI wieku*, w którym występuje jedynie termin *morale*<sup>35</sup>.

Na tej podstawie można przypuszczać, że rozpowszechnione w języku potocznym współczesne utożsamienie znaczeń pojęć ‘etyczny’ i ‘moralny’, a ściślej – zastępowanie drugiego przez pierwszy, wiąże się z upowszechnieniem wtórnego wobec ‘obyczaju’ i ‘moralności’ terminu ‘etyka’. Z drugiej strony jest to raczej „powrót po latach” do znaczeń pierwotnych, albowiem źródłowo znaczenie obu pojęć pozostawały przecież w ścisłym związku<sup>36</sup>. Późniejsza nieobecność ‘etyki’ wynika najprawdopodobniej z samowystarczalności pojęć ‘obyczajność’ (‘moralność’) w jego narodowych odmianach. Taka samowystarczalność językowa podważała sens posługiwania się dodatkową, a niewiele dodającą semantycznie kategorią. Obecnie jednak ‘etyka’ zadomowiła się już w języku potocznym, być może w wyniku rozpowszechnienia tego terminu przez samych etyków, którzy nie chcieli być *jedynie* ‘moralistami’. Można to dostrzec choćby w rozpowszechnionych formach rodzaju „ktoś się prowadzi nieetycznie”<sup>37</sup>.

Rzecz jasna niewystępowanie pojęcia ‘etyka’ w języku polskim czasów dawnych nie oznacza ślepoty w kwestii refleksji normatywnej, co podkreślają, wspominane już, występowania różnych odmian znaczeniowych pojęcia ‘moralny’. W samej definicji tego terminu w *Słowniku* Lindego czytamy:

<sup>34</sup> Jak twierdzi Linde termin ten został zapożyczony z języka niemieckiego etykieta, (*Ettikete*). Jest etymologia błędna. Zob.: Etykieta 1. ‘ceremonial’ XVIII-2, fr. *étiquette* f ‘ceremonial (obowiązujący na francuskim dworze królewskim)’, por. stąd ang. *etiquette* 1750, hiszp. *etiqueta* 1763, ros. *etikét* 1790, n. *ettikette* f, wł. *etichetta*. Od *étiquet(te)* w innym znaczeniu [(...) ‘nalepka (kartka) z nazwą ceną’ itp. (1807 Linde: *cedulka z napisem*)]. Ale geneza znaczenia ‘ceremonial dworski’ niejasna. W grę wchodzić może przydział miejsc przy stole na bankietach dworskich, a więc bilety z nazwiskami biesiadników przytwierdzone do krzeseł (*cartes étiquettes*), w końcu i skojarzenie z *éthique* f (dawniej pisane *étique*), tzn. *étiqu-ette* jakby ‘mała etyka dworska’. Stąd ‘etykietałny’ XIX-1, według ‘ceremonialny’. A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2000, t. I, hasło ‘etykieta’, s. 352 n.

<sup>35</sup> *Słownik polszczyzny XVI wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1984, t. XV, s. 2–3.

<sup>36</sup> Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem. Cynceron, który wprowadził do terminologii filozoficznej pojęcie *moralności* chciał oddać sens greckiego terminu  $\eta\theta\omicron\varsigma$  łacińskim odpowiednikiem *moralis*. Zob. Cynceron, *De fato*, 1, tu: *O przebaczeniu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, PWN, Warszawa 1960, s. 403. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 87. Tak więc *etyka*, rozpoznana przez nas jako wtórna w języku polskim wobec *obyczajowości* i *moralności*, jest jednak źródłowo starsza.

<sup>37</sup> Według *Słownika współczesnego języka polskiego* „etyczny”, to ‘dotyczący etyki; zgodny z obowiązującą etyką; moralny’; Normy, zasady etyczne. Etyczny czyn. Etyczne postępowanie. *Słownika współczesnego języka polskiego*, Ridest Digest, Warszawa 2001, s. 242, hasło ‘etyka’. Nie jest to zresztą jedyny przykład asymilacji przez język potoczny pojęć filozoficznych w ich okrojonych znaczeniach – a nawet pojęcia samej filozofii. Zob. „filozofia” w znaczeniu „skomplikowany charakter czegoś”, „główny wątek”, „idea”, jak w wyrażeniach „filozofia grubej kreski”, choć w tym wypadku niektóre słowniki wskazują na nadużycie pojęcia formy (zob. Tamże, hasło *filozofia*). Szerzej o etymologii terminu ‘etyczny’ zob.: A. Bańkowski, dz. cyt., t. I, hasło ‘etyczny’, s. 352, gdzie wskazuje się Plutarcha, jako tego, kto pierwszy przeciwstawia pojęcia *ethikós* ‘zwyczajowy’ i *ethikós* ‘moralny’.

Część filozofii o powinnościach wszelkich stanów ludzi nauką moralną czyli obyczajną nazywamy<sup>38</sup>. (...) Filozofia moralna, zbiór prawideł za którymi iść powinniśmy w sprawach naszych<sup>39</sup>.

Współcześnie najprawdopodobniej chętnie byśmy w określeniach i definicjach zastąpili termin ‘filozofia moralna’ krótszym i poręczniejszym słowem ‘etyka’, co zresztą czynimy. Potwierdzają to współczesne słowniki, według których *etyka, to najogólniej nauka o moralności*, rozdzielana na: 1. Ogół ocen i norm moralnych charakteryzujących dane społeczeństwo i 2. Określony system etyczny. W jej ramach wyróżnia się etykę opisową, normatywną i metaetykę<sup>40</sup>, choć napotkać można także i inne podziały<sup>41</sup>.

Doprecyzowanie pojęcia ‘etyka’ nie musi wcale oznaczać, że rozjaśnia się przez to znaczenie terminu ‘moralność’. Jak dotąd ustaliliśmy jedynie, że *etyka jest nauką o moralności*, co w kontekście prezentowanego niżej projektu Ossowskiej, w którym przeciwstawia się ona utożsamieniu nauki o moralności z etyką naukową, wydaje się chybione. Czymże więc jest to zjawisko, którego badaniem chcą się zająć tak różne dyscypliny, jak etyka, odróżniona już od niej – nauka o moralności, teologia moralna czy socjologia moralności? Najprostszym rozwiązaniem tej zagadki byłoby odwołanie się bezpośrednio do definicji Marii Ossowskiej, której koncepcję w pierwszej części niniejszej pracy uznajemy za ramową. Problem jednak w tym, że autorka *Moralności mieszczkańskiej* nigdy nie sformułowała takiej ścisłej definicji<sup>42</sup>. Co więcej, wysiłek włożony w uporządkowanie tego zagadnienia w *Podstawach nauki o moralności* zaowocował ogólną konstatacją: nie można dotrzeć do jakiejś wyraźnej koncepcji moralności<sup>43</sup>. W swoje późniejszej książce, *Socjologii moralności*, tak o tym pisze:

Nie żałujemy wysiłku włożonego niegdyś w zarysowanie zakresu pojęcia moralności, bo podjęte próby nauczyły nas wiele; obstajemy dzisiaj nadal przy tym, że próby zbudowania definicji analitycznej moralności tzn. definicji szanującej domniemane potoczne intuicje związane z tym pojęciem, są z góry skazane na niepowodzenie<sup>44</sup>.

Pewne próby zdefiniowania pojęcia moralności podejmuje też uczennica Ossowskiej – Ija Lazari-Pawłowska. Dąży ona do uchwycenia znaczenia terminu przez sformułowanie intuicyjnych kryteriów dla wyodrębnienia spośród norm tych, które można opatrzyć

<sup>38</sup> „Monitor Polski”, 75, 317, za: S. B. Linde, *Słownik Języka Polskiego*, W drukarni Zakładu Ossolińskich 1857, hasło *obyczaj*.

<sup>39</sup> „Monitor Polski”, 75, 313, za: S. B. Linde, dz. cyt.

<sup>40</sup> S. Jedynak (red.), *Słownik etyczny*, Lublin 1990. Co ciekawe bardzo często ta trzejelementowa typologia zastępowana jest przez zderzenie jedynie dwóch różnych dziedzin etyki: etykę normatywną i metaetykę, zwaną także etyką krytyczną. Zob. R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, PWN, Warszawa 1996, s. 14.

<sup>41</sup> Taką alternatywną propozycją jest typologia Romana Ingardena, który wyróżnia: 1. etykę teoretyczną (pokrewną metaetyce), 2. etykę normatywną oraz 3. etykę stosowaną (związaną z wymiarem „technologicznym”, czyli kształtowaniem postaw). Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 13.

<sup>42</sup> K. Kiciński, *Maria Ossowska – człowiek i dzieło*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 2, s. 94.

<sup>43</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, s. 375. Gdzie indziej pisze: „większość nauk rozwija się pomyślnie nie umiając w sposób zupełnie zadowalający odpowiedzieć na pytanie, czym się zajmuje”, Tejże, *Etyka*, [w:], *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, s. 254.

<sup>44</sup> Tejże, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 252. Aby oddać sytuację pojęcia *moralność* używa Ossowska metafory *nabiału*, które – mimo że nie stanowiące całość niespójną – łączy w sobie tak różne elementy, jak mleko i jego przetwory oraz jajka. Tejże, *Podstawy nauki o moralności*, s. 375. Później stwierdzi, że lepiej oddaje to metafora *drugstore* – sklepu, w którym można kupić lekarstwa, kosmetyki, tanie wydania książkowe, a także napić się kawy i zjeść jajecznicę. Tejże, *Socjologia moralności*, s. 14.

etykieta *moralne*<sup>45</sup>. Idzie jednak tropem zarysowanym przez Ossowską i pokazuje, że brak precyzyjnej definicji terminu nie przeszkadza w badaniu dopóty, dopóki chodzi o badanie zależności między dwoma czynnikami: moralnym i pozamoralnym. Problem pojawia się dopiero wówczas, gdy posilkując się takim niepełnym pojęciem chcemy formułować twierdzenia dotyczące moralności jako całości, moralności *en bloc*<sup>46</sup>.

Dochodzimy tu do bardzo ważnej kwestii. Jeśli bowiem zgodzić się, że termin ‘moralność’, ze względu na swą nieostrość, zarezerwujemy wyłącznie do badań szczegółowych, a więc na przykład dotyczących pewnych zjawisk społecznych i skorelowanych z nimi takich czy innych norm rozpoznanych jako moralne, wówczas może się okazać, że tracimy grunt dla refleksji *etycznej*. Etyka wszak ma ambicje uniwersalizujące, chce poszukiwać prawd o charakterze powszechnym. Ossowska tak o tym pisze:

Dawaliśmy w swoim czasie wyraz przekonaniu, że nauka o moralności winna poprzedzać etykę, program drugiej zależy od rezultatów pierwszej. Nasze wyniki zdają się to przekonanie potwierdzać. Jak tu budować jednolity system etyczny z tak różnych wątków?<sup>47</sup>

Problem sprowadza się więc do odpowiedniego usytuowania względem siebie etyki i postulowanej nauki o moralności, która winna poprzedzać tę pierwszą. Nie wnikając głębiej w to zagadnienie – wszak jedynie porządkujemy tu dopiero wstępnie podstawowe pojęcia – porzeczamy na następującej konstatacji:

Przez *moralność* będziemy rozumieć ogół zjawisk społecznych, które dzięki pewnym, na razie niejasnym, kryteriom uczestniczący w tych zjawiskach ludzie etykietują mianem *moralny*. *Etykę*, zgodnie z definicjami słownikowymi i z zawieszeniem, na razie, projektu nauki o moralności, nazwiemy próby naukowego usystematyzowania zjawisk moralnych.

Powyższe rozpoznanie nie wyczerpuje jeszcze problemów, przed jakimi musimy stanąć. W języku i literaturze etycznej pojawia się bowiem jeszcze jeden dość kłopotliwy, choć rzadziej występujący, termin – *etos* (*ethos*).

**Etos i ethos.** Jak już wiemy pojęcie ‘etyka’ ma swój źródłosłów w greckich terminach  $\eta\theta\omicron\varsigma$  i  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , natomiast ‘moralność’ pochodzi z łacińskiego tłumaczenia dokonanego przez Cyserona<sup>48</sup>. W polskiej tradycji przyjęła się w odniesieniu do pojęć greckich transliteracja odpowiednio: *ethos* (dla oddania  $\eta\theta\omicron\varsigma$ ) i *etos* ( $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ )<sup>49</sup>. Kłopot jednak w tym, że nie jest ona stosowana konsekwentnie w całej tradycji. Ossowska przyjęła bowiem nomenklaturę odmienną i dla określenia pojęcia  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , które ma zabarwienie moralne, konsekwentnie używa zapisu *ethos*<sup>50</sup>. My jednak, dopóki posługiwać się będziemy terminem w sensie ogólniejszym – w znaczeniach synonimicznych do ‘etyka’ i ‘moralność’, tam gdzie nie wymaga to

---

<sup>45</sup> I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 97–108.

<sup>46</sup> Tamże, s. 107.

<sup>47</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 375.

<sup>48</sup> Zob. przyp. 37, s. 18.

<sup>49</sup> Zob. K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, hasło  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , s. 56.

<sup>50</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986, s. 5. Autorka wskazuje tam, że w ogólnie przyjętej transkrypcji grecką literę (oddaje się w języku polskim jako *th*, stąd pomysł by pisać o *ethosie rycerskim*. Z drugiej strony przyznaje, że upowszechnia się pisownia uproszczona (*etos*), wynikająca z zadomowienia tego pojęcia w języku potocznym. Zdarza się też transliteracja *ethos* i *ethos*. Zob. Jan Grad, *Obyczaj a moralność*, wyd. cyt., s. 19, przyp. 14.

precyzyjniejszego dookreślenia, będziemy pisać *etos*. Tym samym rezerwujemy zapis *ethos* dla pojęcia w sensie węższym, stosowanym przez samą Ossowską.

Powyższe niuanse terminologiczne mają jednak znaczenie jedynie o tyle, o ile, dotyczą kluczowego pytania: Po co do nomenklatury filozoficznej wprowadzać i forsować używanie trzeciego – obok *etyki* i *moralności* terminu? W dodatku terminu, którego geneza pokrywa się ze źródłosłowem pojęcia *etyka*? Wymaga to z pewnością szerszego wyjaśnienia.

Pojęcie *ethosu* (*etosu* w sensie węższym) zyskuje swój najpełniejszy semantyczny kształt w późnej książce Ossowskiej *Ethos rycerski i jego odmiany*. Formuluje ona tam następującą definicję:

Ethos to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań<sup>51</sup>.

Gdzie indziej przyrównuje ten termin do pojęcia *stylu życia* (*way of life*), w znaczeniu w jakim występuje ono w wyrażeniach, na przykład ‘amerykański styl życia’, albo

ogólna orientacja jakiejś kultury; dominujące interesy, wartości, wątki i motywacje; charakterystyki dotyczące całości kultury (np. określanie jakiejś kultury jako konserwatywnej, popierającej współzawodnictwo, militarnej, ziemskiej apollinijskiej)<sup>52</sup>.

Termin ten ma szerszy charakter niż obyczaj. Można zaryzykować twierdzenie, że jest wobec niego wtórny w tym sensie, że stanowi efekt końcowy operacjonalizacji i typologizacji obyczaju. Tam gdzie pierwotnie nieuporządkowany żywiol moralności poddajemy schematyzacji pojęciowej, strukturyzacji, hierarchizacji – słowem, gdy kategoryzujemy określone zjawiska moralne – wówczas właśnie pojawia się *ethos*. Nie będzie to jednak jeszcze *etyka*, której ambicje systematyczne sięgają dalej; będzie to jedynie uporządkowanie, a nie projektowanie. Ogólnie *ethos* może stanowić ogniwo łączące pierwotny żywiol moralności i spekulatywną etykę.

Tak rozumiany termin stanowi bardzo poręczne narzędzie. Pomaga przeprowadzać na złożonym pierwotnym materiale empirycznym syntezy, w rodzaju tych, do jakich zmierzamy w niniejszej pracy. Wszak nie o opisy poszczególnych odmian *moralności mieszczańskich* tu idzie, lecz o swoiste ich zespolenie w nadrzędnie ujętym *ethosie* mieszczańskim. Podobną drogą szedł Max Weber w odniesieniu do ogólnie ujmowanej etyki protestanckiej. Dlatego w jego przypadku trafniej byłoby mówić, jeśli oczywiście przyjąć proponowaną tu terminologię, o *ethosie protestanckim*.

Jest jednak pewien kłopot. Ossowska zarezerwowała termin *ethos* dla „ogólnej orientacji” kultury rycerskiej, co potwierdza dobitnie tytuł rozprawy. Kiedy natomiast mówi o mieszczaństwie – wówczas używa pojęcia *moralność*. Czy to zabieg zamierzony? Trudno to rozstrzygnąć. Możemy jedynie spróbować wskazać dwa wyjaśnienia. Pierwsze wiązałoby się z okresem powstania *Moralności mieszczańskiej* – zbieżnym z czasem, w którym Ossowska rozwijała program nauki o moralności. *Ethos rycerski i jego odmiany* powstał natomiast w czasie, gdy zainteresowania autorki zbliżone były do antropologii i socjologii, a termin *ethos*

<sup>51</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986, s. 5.

<sup>52</sup> Tejze, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 256. Omówienie zob. A. Tarczyński, *Pojęcie ethosu w pismach Marii Ossowskiej*, „O Ład Moralny” 1988, nr 1/2, s. 102–111. Zob. też B. Mejbaum, *Analiza ethosu i wzoru osobowego jako pojęć metodologicznych w pracach Marii Ossowskiej i Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 6, s. 83–96.

nabierał rumieńców jako samodzielna kategoria. Drugie wyjaśnienie szło by tropem wskazani nadrzędnego celu obu prac. W *Moralności mieszczańskiej* Ossowska chciała wykazać, że złożoność zagadnienia jest wyższego stopnia, niż się to powszechnie sądzi, a generalizacje i mówienie o moralności mieszczańskiej *in abstracto* bywa najczęściej nieuprawnione. *Ethos rycerski* nakierowany był między innymi na kategorię *wzoru osobowego* oraz właśnie *ethosu* oraz – przeciwnie do programu książki poprzedniej – na poszukiwanie wątku scalającego, pozwalającego na syntezę<sup>53</sup>.

Reasumując: W podrozdziale zatytułowanym *Wstępne dystynkcje pojęciowe* dokonaliśmy rozpoznania terminologicznej, obejmujących trzy najważniejsze tu terminy: ‘moralność’, ‘etykę’ i ‘etos’ (wężiej: ‘ethos’). Rozpoznaliśmy daleko idącą złożoność i pomieszanie znaczeniowe tych pojęć, na które nakłada się jeszcze złożoność terminologii rodzimej: pojęć ‘obyczaj’ i ‘zwyczaj’. Przyjeliśmy, że przez *moralność* będziemy rozumieć ogół zjawisk społecznych, które dzięki pewnym, na razie niejasnym, kryteriom uczestniczą w tych zjawiskach ludzie etykietują mianem ‘moralny’; ‘etyką’, zgodnie z definicjami słownikowymi nazwiemy próby naukowego usystematyzowania zjawisk moralnych; ‘ethosem’ nazwiemy z kolei bardzo obiecującą metodologiczną kategorię, która stanowić może podstawę do syntezy zjawisk moralnych, pozwalających uchwycić nadrzędne wątki, tendencje, ukryte struktury i mechanizmy określonych zespołów norm.

## GENEZA I TYPOLOGIE NAUK O MORALNOŚCI

Po wstępnym rozpoznaniu pola znaczeń kluczowych terminów możemy przejść do rozważań o etyce jako nauce, jej strukturze oraz specyficznej relacji do nauki o moralności. Jak zauważyliśmy wstępnie już powyżej, w kontekście poszukiwań znaczenia terminów ‘moralny’ i ‘moralność’, ‘etyką’ nazywa się najczęściej próby naukowego usystematyzowania zjawisk moralnych, czyli, najogólniej – ‘naukę o moralności’, rozdzielaną na: 1. Ogól ocen i norm moralnych charakteryzujących dane społeczeństwo i 2. Określony system etyczny. W jej ramach wyróżnia się etykę opisową, normatywną i metaetykę<sup>54</sup>. To ogólne określenie jest jednak dalece niewystarczające i musimy je tutaj rozwinąć.

Ciekawych wątków dostarczają w tej kwestii rozpoznania, które na marginesie arystotelejskich *Etyk* poczynił w roku 1931 Władysław Tatarkiewicz<sup>55</sup>. Jak się bowiem okazuje przy bliższym i wnikliwym oglądzie, nie jest to tekst wyłącznie z dziedziny historii filozofii. Niesie w sobie także ładunek refleksji metaetycznej.

---

<sup>53</sup> Co ciekawe, Ossowska *explicite* posługuje się w swojej późniejszej książce terminem *ethos mieszczański*, kiedy przeciwstawia go rycerskiemu. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, s. 171; choć trzeba też zauważyć, że termin ten pojawia się, choć sporadycznie, także w tejże, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 64.

<sup>54</sup> Por. przyp. 41, s. 21.

<sup>55</sup> W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, [w:] *Druga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 324–338; pierwodruk: *Les trois morales d'Aristote* w: „Seances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques”, Paris 1931; Pierwodruk polski: „Przegląd Filozoficzny” 1933, R XXXVI, nr 1–2.



## TRZY ETYKI ARYSTOTELESA

Tatarkiewicz stawia sobie za cel nie, jak można by wnosić z tytułu, zestawienie trzech klasycznych traktatów Stagiryty – *Etyki nikomachejskiej*, *Etyki eudemejskiej* i *Etyki wielkiej*, co raczej trzech różnych stanowisk etycznych, równoległe rozwijanych we wszystkich tych dziełach<sup>56</sup>. Chodzi tu o: 1. Etykę życia kontemplacyjnego, kładącą punkt ciężkości w Bogu; 2. Etykę życia czynnego, rządzonego zasadą sprawiedliwości i umiaru; 3. Etykę przyjaźni.

Podział ten interesuje Tatarkiewicza głównie z dwóch powodów. Po pierwsze: chce zbadać, jak jest możliwe współistnienie trzech stanowisk etycznych w ramach jednego systemu, czy w innej perspektywie – w ramach dzieła jednego myśliciela, oraz po drugie: którym z nich Arystoteles zawdzięcza sławę etyka oryginalnego i wpływowego<sup>57</sup>. Dla naszych rozważań ważny jest jeden z rozpoznanych przez Tatarkiewicza wątków, kiedy dochodzi do konstatacji, że

Arystoteles ze swymi trzema systemami jest tym punktem rozwoju myśli greckiej, w którym wszystkie jej wątki zostały skupione razem; etyka kontemplacyjna i czynna, intelektualna i uczuciowa, transcendentna i doczesna<sup>58</sup>.

Takie postawienie sprawy prowokuje do sformułowania pytań, które mają sens tylko w perspektywie *metaetycznej*: Czy Arystoteles nie odkrywa „działów” etyki? Czy nie antycypuje, w jakimś sensie, współczesnych typologii, łącznie z tą, którą my tu przyjęliśmy – podziałem na etykę normatywną, opisową i metaetykę? Oczywiście pojawiać się tu może zaraz pytanie o sensowność takiego pytania, zwłaszcza wobec braku u Arystotelesa sformułowania wprost jakiegokolwiek typologii tego typu. My jednak celowo posłużymy się tym pomysłem – oczywiście nie z zamiarem wykazania, że Arystoteles formułował stwierdzenia, które w istocie nigdy nie zostały wypowiedziane – lecz po to, by zyskać perspektywę wyjściową, pewną, by tak rzec, *pra-typologię*; wstępne uporządkowanie przestrzeni naukowej refleksji moralnej. Pozwoli ono w dalszej części zrozumieć mechanizm przejścia od tradycyjnego, jak zaświadczenia słowniki, podziału *etyka normatywna – etyka opisowa – metatetyka* do podziału *analiza ocen i norm – psychologia moralności – socjologia moralności*<sup>59</sup>.

Zanim to nastąpi, trzeba jednak wskazać pewną trudność. Tatarkiewicz zauważa, że owo „skupienie razem trzech wątków w rozwoju myśli greckiej” – a więc poszukiwania etycznego ładu przez kontemplację transcendencji, poszukiwania tego ładu w samej *praxis* oraz szukania fundamentów etyki uczuć życzliwych – nie zostało, w perspektywie historycznej, długo utrzymane<sup>60</sup>. Cóż nam więc po takiej „typologii”?

<sup>56</sup> Dla przykładu warto zauważyć w samej tylko *Etyce nikomachejskiej* omawiane trzy stanowiska pojawiają się kolejno: jedno – w księdze X, drugie – w księgach I–IV, trzecie – w księgach VIII i IX. Zob. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 324–325.

<sup>57</sup> Tamże, s. 325.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 8–15. Pamiętać jednak należy, że Ossowska nie traktuje tego podziału jako ostatecznego i wyczerpującego. Stosuje nawet określenie *provisorium*. Tamże, s. 8.

<sup>60</sup> Trójpodział rozpadł się już w początkach kształtowania się doktryny chrześcijańskiej w okresie patrystycznym, w której zarzucono wątek etyki umiaru. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 338.

Sformułujmy w tej sytuacji tezę następującą: Wartość etyki Arystotelesa, jako skupiającej w sobie trzy wątki opiera się na intuicji, że sfera moralności jest wielowątkowa, to znaczy, że:

1. Grupuje ona różne typy fenomenów i problemów z dziedziny moralności i/lub aksjologii (tu w pierwotnym nierozdzieleniu) oraz,
2. Fenomeny te i problemy wymuszają badanie wielostronne, wielopłaszczyznowe i nie dające się zamknąć w ciasnych ramach jednej metody. Innymi słowy typologia działań i stanowisk etyki wynika ze złożoności jej meritum; to meritum zaś nakłada obowiązek stosowania adekwatnych instrumentów<sup>61</sup>.

Powyższa teza nabiera dopiero znaczenia, jeśli zderzyć ją z typologią współczesną, a więc wyróżnianiem w ramach etyki naukowej działów: etyki normatywnej, etyki opisowej i metaetyki. Jednak zrozumienie genezy ukształtowania się takiego właśnie podziału nie jest możliwe bez odwołania się do dwóch istotnych historycznie wątków: narodzin socjologii jako nauki oraz rozwoju metaetyki jako samodzielnej subdyscypliny.

### SOCJOLOGIA, CZYLI POMYSŁ NA „ETOGRAFIĘ”

Pierwszy ze wspomnianych czynników, których zaistnienie było istotne, jeśli nie dla ukonstytuowania, to dla ugruntowania i wzmocnienia pierwotnego podziału (etyka normatywna, etyka opisowa i metaetyka) było pojawienie się i rozwój socjologii. August Comte, powszechnie rozpoznawany „ojciec” tej nowej dyscypliny zaproponował nową perspektywę refleksji o człowieku, jak dotąd niedocenianą – badanie konstrukcji społecznych, jako społecznych właśnie<sup>62</sup>.

Nietrudno przewidzieć, że refleksja nad tym co moralne, musiała znaleźć swoje miejsce w tym nowym projekcie – etyka bowiem, ze swej istoty jest głęboko wpisana relacje międzypersonalne i ponadjednostkowe<sup>63</sup>. Trzeba jednak zauważyć pewną specyfikę, która rzuca inne światło na stosowaną przez socjologów metodologię.

Otóż należy pamiętać, że socjologia zrodziła się w łonie nauk tak zwanych *pozytywnych*, które, obok przywiązania, czy wręcz przeceniania kategorii *faktu*, pozostawały w silnym związku z nowożytnymi naukami przyrodniczymi. Te dwa aspekty: minimalistyczna koncepcja faktu, pociągająca za sobą daleko posunięte redukcje badanego przedmiotu wraz z próbą naśladowania metodologii przyrodniczości<sup>64</sup>, z jej negacją jednostkowości, lokalności, jakościowości i afirmacją ogólności, uniwersalności i ilościowości, stanowiły po-

<sup>61</sup> Zob. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1992, s. 25 n.

<sup>62</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 1981, s. 255.

<sup>63</sup> Z wyłączeniem etyk o zabarwieniu egotycznym i perfekcjonistycznym w wymiarze jednostkowym, takich jak na przykład stoicyzm, które to etyki budowane są bądź w perspektywie jednostkowej, bądź wręcz w opozycji do zbiorowości (np. Max Stirner). Ossowska zauważa pewną prawidłowość – pierwotnie, zwłaszcza w starożytności, etyki miały właśnie zabarwienie egotyczne, by później zyskać aspekt społeczny. M. Ossowska, *Etyka*, [w:], *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 255.

<sup>64</sup> W okresie kształtowania się socjologii jako nauki mówiło się wręcz o jej zapóźnieniu wobec nauk przyrodniczych – tym samym formułując życzenie, by nowa nauka starała się tę stratę nadrobić. S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1983, s. 163 n.

żywkę dla koncepcji beznamietnego, „etograficznego” i pozanormatywnego traktowania sfery ocen i norm. Silnie przeciwstawiona opozycja nienaukowego moralizatorstwa i „pozytywnego” „etoznawstwa” – celowo używam tu tego pokracznego neologizmu by wydobyć istotę opozycji – w efekcie musiało umocnić inną, słabiej zarysowaną, opozycję w ramach etyki jako nauki, mianowicie podziału na etykę opisową i normatywną.

Można więc przypuszczać, że socjologia, która wniosła do nauki zainteresowanie sferą międzyludzką oraz dostarczyła badaniom odpowiednich narzędzi, umocniła w etykach przekonanie, że filozofowanie o moralności, czy słabiej – jej badanie, bo socjologia nie chciała i nie była już filozofią – winno odbywać się w dwóch wymiarach: po pierwsze, porządku aktywnego porządkowania i kreowania ocen i norm, zgodnie z tradycyjnym przywiązaniem etyków do moralizatorstwa<sup>65</sup>, ale i, po drugie, wymiaru beznamietnego, porządkującego opisu tych norm i ocen.

### METAETYKA ALBO ETYKA KRYTYCZNA

Jeśli zawiesić chwilowo wątek etyki opisowej, którą, w zależności od wersji przyjętej genezy, rozpoznamy albo jako element w etyce pierwotny, albo jako element wtórny – wywołany i wzmocniony przez rozwój beznamietnej „etografii”, kluczowym musi pozostać napięcie między *etyką normatywną a metaetyką* (etyką krytyczną)<sup>66</sup>. Opozycja ta jest starszej niż socjologiczna proveniencji. Już rozpoznania Davida Hume’a w kwestii nieuprawnionego przejścia od zdań zbudowanych na orzeczeniu „jest” do zdań zbudowanych na orzeczeniu „powinien”, przynależą już do refleksji etycznej typu krytycznego<sup>67</sup>. Jednak według jakiego kryterium funkcjonuje powyższy podział?

Richard Brandt tak to formuluje:

Zadaniem etyki normatywnej jest nie tylko sformułowanie prawdziwych zasad etycznych (...) lecz także obrona czy uzasadnienie akceptacji tych zasad. Jakie jednak rozumowania czy świadectwa stanowią poprawną „obronę” czy „uzasadnienie” zasad etycznych i w jaki sposób można wykazać, że rozumowanie pewnego określonego rodzaju stanowi poprawną obronę czy uzasadnienie? Etyka krytyczna, czyli metaetyka zajmuje się głównie problemami, ale podejmuje także blisko związaną z nimi kwestię *znaczenia* terminów, predykatów i twierdzeń etycznych. Metaetyka pozostaje więc do etyki normatywnej w takim samym z grubsza stosunku, jak filozofia nauki, epistemologia czy metanauka do nauki<sup>68</sup>.

Metaetyka byłaby więc refleksją o samej etyce – rozumianej tu wielopłaszczyznowo – jako system, koncepcja, konkretny sposób argumentacji etycznej i tym podobne, niemal

<sup>65</sup> Także współcześni badacze, zwłaszcza ci o proveniencji socjologicznej posuwają się do całkowitej redukcji działalności etyków do tego moralizatorskiego wymiaru i utożsamienia ‘etyk’ = ‘moralizator, kaznodzieja’. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 43.

<sup>66</sup> W polskiej tradycji podział ten obecny jest u Kazimierza Twardowskiego. Wyróżnia on w ramach etyki naukowej w znaczeniu ściślejszym etykę normatywną (praktyczną) i etykę teoretyczno-kryteriologiczną (formułującą i uzasadniającą kryterium etyczne). Zob. R. Jadcak, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, wyd. cyt., s. 124.

<sup>67</sup> D. Hume, *Traktat o naturzę ludzką*, PWN, Warszawa 1963, t. II, s. 258–259; A. MacIntyre, *Dziejność cnoty*, PWN, Warszawa 1996, s. 117–118. Zob. też T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 7 n. – gdzie znajduje się bibliografia artykułów na temat odkrycia Hume’a.

<sup>68</sup> R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, s. 19–20.

analogicznie, jak etyka jest refleksją o moralności, jako zbiorze fenomenów. U źródeł meta-etyki leży więc przedziwny zwrot: etyka sama staje się swoim własnym przedmiotem.

Rysują się więc przed nami takie oto perspektywy. Po pierwsze, etycy w toku rozwoju swej dyscypliny osiągnęli w którymś momencie – jak się zdaje punktem zwrotnym były tu refleksje Hume’a – pewną samoświadomość. Przeniesienie refleksji z poziomu analizy treści *ocen* i *norm* na poziom analizy znaczeń *terminów* i *predykatów* traktujących o tych ocenach i normach zaowocowało pojawieniem się etyki krytycznej. Po drugie, wynikające z naporu socjologii potrzeba uwolnienia się z pęt nieuprawnionego moralizatorstwa oraz przekonanie, że fenomeny moralności można badać nową, tak obiecującą, jak się zdawało Comte’owi i jego następcom, metodologią zrodziło lub – gdybyśmy pozostali przy tezie o nieusuwalnym od pradziejów opisowym wymiarze etyki – wzmocniło *etograficzny* aspekt refleksji moralnej. Obie te perspektywy zdają się potwierdzać tezę, że nauka, zajmująca się szeroko rozumianą sferą moralną wymaga redefinicji lub choćby korekty. Taką korektę proponuje Maria Ossowska.

Zanim przejdziemy do bezpośredniej rekonstrukcji tak historycznego kontekstu powstania *nauki o moralności*, jak i jądra koncepcji samej Ossowskiej, winniśmy, dla strukturalnego ładu tej pracy, scharakteryzować krótko postać i dzieło autorki *Moralności mieszczuńskiej*<sup>69</sup>.

## MARIA OSSOWSKA: ŹRÓDŁA I INSPIRACJE

Maria Ossowska z Niedźwieckich dość wcześnie zainteresowała się filozofią, bo jeszcze w szkole średniej zetknęła się z książką E. Haeckla *Zarys filozofii monistycznej*, która popchnęła ją w kierunku studiów akademickich z tej dziedziny<sup>70</sup>. Zadebiutowała w roku 1919 recenzją z książki Władysława Tatarkiewicza pod tytułem *O bezwzględności dobra*. Jednak nie należy ulec wrażeniu, że jej zainteresowania skierowane były od razu w stronę etyki. Tadeusz Kotarbiński – obok W. Tatarkiewicza i Jana Łukasiewicza – jeden z jej nauczycieli z kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej<sup>71</sup>, zwraca uwagę na jej wczesne zainteresowania z zakresu ontologii<sup>72</sup> oraz krytyki języka, analizie funkcji wyrażania, znaczenia, oznaczania<sup>73</sup>. Zwłaszcza te ostatnie kwestie odegrać musiały zasadniczą rolę w ukształtowaniu się zainte-

<sup>69</sup> Ów strukturalny ład wiąże się z symetrią między częścią I i II. W części poświęconej koncepcji Alasdaira MacIntyre’a umieszczono rozdział pt. *Alasdair MacIntyre: źródła i inspiracje*. Jego obecność w niniejszej rozprawie wiąże się z nieporównywalną w kontekście Marii Ossowskiej recepcją pomysłów autora *Dziejstwa cnoty*. Ponieważ jednak prezentacja poglądów autorki *Podstaw nauki o moralności* nie wymaga aż takiego szerokiego potraktowania, umieszczono ją nie w osobnym rozdziale, ale jako część rozdziału 1.

<sup>70</sup> K. Kiciński, *Postowie* do: Maria Ossowska, *O człowieku, moralności nauce*. *Miscellanea*, PWN Warszawa 1983, s. 561.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Zob. M. Ossowska, *Ontologia Bertranda Russella*, „Przegląd Filozoficzny” 1924, R. XXVII, s. 3/4, s. 230–254.

<sup>73</sup> T. Kotarbiński, *Działalność i postawa prof. Marii Ossowskiej*, [w:] *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 489. Zob. z tego okresu: M. Ossowska, *Semantyka profesora St. Szobera*, „Przegląd Filozoficzny” 1925, R. XXVIII, z. 3/4, s. 258–272; Tejże, *O pojęciu wyrażania*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. XXXI, z. 1–2, s. 145–147;

resowań autorki *Moralności mieszczkańskiej*, zwłaszcza jej poszukiwań metaetycznych (czy raczej: meta-moralnych).

Wśród myślicieli, którzy wpłynęli na Ossowską, obok już wymienionych, wskazać należy z całą pewnością: Bronisława Malinowskiego<sup>74</sup>, Bertranda Russella<sup>75</sup> oraz męża – socjologa Stanisława Ossowskiego<sup>76</sup>. Silne piętno odcisnął na niej pobyt w Anglii, który zaowocował książką *Mysł moralna oświecenia angielskiego*<sup>77</sup>, ale nie bez znaczenia był też roczny staż we Francji, w roku 1921. Zetknęła się tam wówczas z francuskojęzyczną myślą moralną (Belga: Eugène’a Dupreéla<sup>78</sup>, Francuzów: Emila Durkheima<sup>79</sup>, czy Luciena Lévy-Bruhla<sup>80</sup>).

Osobnego potraktowania wymaga stosunek Ossowskiej do tradycji metaetycznej, którą w dużej mierze zapoczątkował George’a E. Moore. Niektórzy badacze wskazują, że między programem z *Principia ethica* Moore’a a Ossowskiej zaprezentowanym w *Podstawach nauki o moralności* istnieje pewnego rodzaju podobieństwo<sup>81</sup>. Jednak z drugiej strony można mówić o jej „dość wyważonej i nieoczekiwanej reakcji” na postępy metaetyki. Do głównych powodów takiej postawy zaliczyć można dystansowanie się Ossowskiej od spekulatywnych rozważań dotyczących istoty *powinności*, kłopotów z definicją *dobra*, niechęci do intuicjonizmu, oraz – co w kontekście niniejszej pracy ma szczególne znaczenie – do *emotywizmu*<sup>82</sup>. Ponadto uważała, że badania w dziedzinie etyki, należy poprzedzić głębokim rozeznaniem empirycznym – jednak nie w rozumieniu pozytywistycznym, jako zagrożoną błędem naturalistycznym redukcję moralności do wymiaru na przykład fizykalistycznego, lecz w sensie badań nad ogólnie ujmowaną kulturą moralną poszczególnych społeczeństw i środowisk<sup>83</sup>.

Na użytek obecnych, wstępnych rozpoznań, zauważmy tylko, że wskazane tu cechy myśli Ossowskiej zdradzają jej daleko idącą *powściągliwość*. Możemy ją rozumieć zarazem jako przemyślany krytycyzm metodologiczny, ostrożność w formułowaniu wniosków, czy niechęć do przedwczesnych uogólnień, a nawet pewnego rodzaju sceptycyzm<sup>84</sup>. Jak się okaże w dalszej części pracy, ów wątek będziemy mogli uznać za ważny wkład w budowaną tu relację Ossowska – MacIntyre.

Obok *powściągliwości* wymienić należy drugą cechę, która na pierwszy rzut oka ma charakter psychologiczny, osobisty, jednak w szerszej perspektywie rzutuje na sposób reali-

<sup>74</sup> Zob. M. Ossowska, *Szkic autobiograficzny*, [w:] *O człowieku, moralności nauce*, wyd. cyt., s. 539.

<sup>75</sup> Zob. tejeż, *Przeżyta droga (rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, rozmowę przeprowadził J. Mikke [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 557.

<sup>76</sup> Ze Stanisławem Ossowskim napisała ważny tekst *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, t. XX, s. 1–12.

<sup>77</sup> Tejeż, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966.

<sup>78</sup> Zob. E. Dupreél, *Traité de morale. Deuxième et troisième partie*, Editions de la Revue de l’Université de Bruxelles, 1932; polska wersja (skrócona): *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, PWN, Warszawa 1969, do której to książki Ossowska napisała wstęp.

<sup>79</sup> Zob. np. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893.

<sup>80</sup> L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paryż 1903 (polska wersja: *Moralność i nauka o obyczajach*, tłum. J. Majler, Warszawa 1961).

<sup>81</sup> P. J. Smoczyński, *Maria Ossowska*, „Kultura. Oświata. Nauka” 1989, nr 3/4, s. 93–94, gdzie autor posuwa się w kontekście konfrontacji *Principia ethica* Moore’a i *Podstaw nauki o moralności* Ossowskiej do stwierdzenia, że „tylko przez przypadek, polegający na braku rychłego przekładu na język zachodni, dzieło to nie odegrało w nauce światowej spodziewanej roli” [zapewne zbliżonej do roli dzieła Moore’a – M. Z.]. Tamże, s. 94. O anglosaskiej recepcji pism Ossowskiej zob. przyp. 3, s. 126.

<sup>82</sup> Tamże, s. 96 n.

<sup>83</sup> Tamże, s. 98.

<sup>84</sup> K. Kiciński, *Maria Ossowska – człowiek i dzieło*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 2, s. 95.

zowania projektu badawczego. Chodzi tu o *konsekwencję*. Ossowska bowiem należy do tej rzadkiej grupy badaczy, którzy odważnie i nowatorsko zarysowany program realizują z żelazną konsekwencją<sup>85</sup>.

W tak zarysowanych ramach kształtował się projekt nauki o moralności oraz, co nas tu szczególnie musi interesować – toczyły się badania nad moralnością mieszczańską. Zanim jednak poddamy je bezpośredniej rekonstrukcji musimy jeszcze rozpoznać inny kontekst – już nie *postaci* badaczki, i elementów, które mogły ukształtować jej poglądy, ale szerszej – tradycji badań nad moralnością, z którą podjęła już czynną dyskusję.

## TRADYCJA BADAŃ NAD MORALNOŚCIĄ

Zamysł, przynajmniej pobieżnego, przeglądu innych, równoległe do Ossowskiej, rozwijanych koncepcji napotyka poważne trudności, które musimy tu sformułować.

Po pierwsze, owe równoległe rozwijane koncepcje są bardzo wnikliwie referowane przez samą autorkę *Podstaw nauki o moralności*. Powoduje to dość nieznośną metodologicznie sytuację, w której wszelkie próby skonstruowania własnego ich przeglądu skazane są albo na powierzchowność, albo wtórność. Po drugie, jeśli zgodzić się na podążanie śladem Ossowskiej (w celu uniknięcia powierzchowności za cenę wtórności), wówczas grozi nam swoiste *petitio principii*. Analizy historyczno-metodologiczne stanowić mają przeciwieństwo *wprowadzenie* do pomysłów zawartych w *Podstawach nauki o moralności* i w związku z tym nie powinny z wnętrza tych pomysłów być charakteryzowane. Po trzecie wreszcie, przedstawicielom referowanych tu pomysłów nie zawsze starczało „wyobraźni” metaetycznej, to znaczy – nie do końca byli świadomi uczestnictwa w szerszej tradycji badań moralnych, bądź też nie zawsze formułowali swoje poglądy *jako* etyczne lub *jako* zbudowane przy użyciu odpowiedniej metodologii.

Ponieważ jednak ani ramy niniejszej książki nie zezwalają na szerszą dyskusję nad trafnością szkiców autorki *Moralności mieszczańskiej*, dotyczących jej poprzedników, ani fakt, iż rozprawa ta nie ma w istocie ambicji historycznych, potraktujmy wskazane tu trudności jako ważne, ale nie pierwszoplanowy kontekst. Uznajmy samo ich sformułowanie za wystarczające, przy jednoczesnym zachowaniu czujności w kwestii czających się za nimi wskazanych powyżej zagrożeń.

**Moralność a etologia.** Do pierwszej grupy klasyków nauki o moralności, jak się zdaje, nie do końca świadomych teoretyczno-etycznych konsekwencji swych koncepcji, zalicza Ossowska<sup>86</sup> Charlesa Darwina<sup>87</sup>, a za nim – inspirowanych darwinowskim duchem

<sup>85</sup> J. Szacki, rec. z: M. Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, „Nowe Książki” 1966, nr 14, s. 838. O innych osobistych cechach badaczki, które „mogły wpłynąć na kształt nauki o moralności” zob. K. Kiciński, *Maria Ossowska – człowiek i dzieło*, s. 92, 95.

<sup>86</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 33.

<sup>87</sup> Zob. Ch. Darwin, *The Descent of Man*, John Murray, London 1871.

kontynuatorów: Charlesa Letourneau<sup>88</sup>, Alexandra Sutherlanda<sup>89</sup>, Edwarda Westermarcka<sup>90</sup> oraz Leonarda T. Hobhouse'a<sup>91</sup>.

Za cechę charakterystyczną dla tych koncepcji uważa Ossowska „uchylenie transcendencji” w sprawach moralnych. Innymi słowy chodzi tu o afirmację autonomiczności etyki względem instancji boskiej, w ślad za negacją teocentrycznej i kreacjonistycznej genezy człowieka. W innym miejscu, w odniesieniu do wymienianej w tej grupie koncepcji Herberta Spencera, stosuje Ossowska określenie „system empiryczno-dedukcyjny”<sup>92</sup>. Ma tu na myśli dwutorowość budowania systemu – najpierw przy użyciu metodologii empirycznej, następnie – dedukcyjnej. Oznacza to, że ci myśliciele czerpią z obserwacji empirycznych, lecz w przeciwieństwie do koncepcji *stricte* empirycznych – nadbudowują nad danymi obserwacyjnymi strukturę teoretyczną. Wymaga to bliższego wyjaśnienia.

W artykule *Główne modele „systemów” etycznych* Ossowska dokonuje ogólnego uporządkowania różnych koncepcji etycznych i proponuje roboczy podział na: 1. systemy o stylu *dedukcyjnym* oraz 2. systemy etyczne o ambicjach *empirycznych*<sup>93</sup>. Te pierwsze bazują, ogólnie rzecz ujmując, na wyznaczaniu działaniu ludzkiemu jakiegoś ogólnego celu, te drugie – wynikają z chęci oparcia się na doświadczeniu; w grupie pierwszej wskazuje na przykład utylitaryzm Johna Stuarta Milla i Jeremy'ego Benthama, w drugiej – Hugona Kollataja i Tadeusza Czeżowskiego.

Podział ten ma tu znaczenie o tyle, o ile pomaga zrozumieć rolę wymienionych powyżej darwinistów. Proponują oni stosunkowo nowe podejście do etyki – osłabiają jej wymiar deontologiczno-teleologiczny, silnie zarysowany w zakonserwowanej w tomizmie wersji arystotelizmu i odnajdują dla niej nowe podstawy empiryczne w uniwersalnych prawach świata biologicznego. Jeśli ich tu przywołujemy, to nie po to by przyjąć ich rozwiązania, co raczej wskazać sam *pomysł*, że na sferę ocen i norm, można spojrzeć od strony przyrodoznawczej empirii w pozytywistycznym scejntystycznym sensie. Nie jest to oczywiście pomysł nowy. Już wcześniej podejmowano próby „przyrodoznawczego” opisu moralności, głównie w przez redukowaniem wymiaru *moralnego* do *fizycznego*. Paul Holbach pisał na przykład:

Nie ulega wątpliwości, że tak często stosowane rozróżnienie między człowiekiem fizycznym a człowiekiem moralnym doprowadziło do poważnych nadużyć. Człowiek jest istotą czysto fizyczną; to, co nazywamy człowiekiem moralnym, nie jest niczym innym jak tą samą istotą fizyczną, rozważaną ze szczególnego punktu widzenia, to jest ze względu na pewne sposoby jej działania wypływające z jej konstytucji<sup>94</sup>.

Możemy stwierdzić, że tak zwani „etolodzy”, jak ich tu określiliśmy, budują swoje koncepcje w schemacie empiryczno-dedukcyjnym. Pewną jego odmianą była rodząca się właśnie socjologia, w tym socjologia moralności, której przedstawiciele podzielali przekonanie, że obcuja bezpośrednio z empirią – tym razem społeczną – daną bezpośrednio i wolną od zbędnych naleciałości dedukcyjnych.

<sup>88</sup> Zob. Ch. J. M. Letourneau, *L'évolution de la morale*, 1887.

<sup>89</sup> Zob. A. M. A. Sutherland, *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, Longmans & Co., London 1898.

<sup>90</sup> Zob. E. A. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Macmillan, Londyn 1906, 1908.

<sup>91</sup> Zob. L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, Chapman & Hall, London 1906.

<sup>92</sup> M. Ossowska, *O strukturze systemów etycznych*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 422.

<sup>93</sup> Teżże, *Główne modele „systemów” etycznych*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 464–479.

<sup>94</sup> P. Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego* I, 1, przeł. K. Szaniawski, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 54.

Ogólnie rzecz ujmując: pierwotnie dedukcyjno-teleologiczne systemy etyczne zyskują nowy, na razie empiryczno-dedukcyjny, lecz być może za chwile – już czysto empiryczny, wymiar. Równolegle następuje osłabienie wymiaru normatywnego, który pozostaje w korelacji z deontologią, a słabnie, jeśli zainteresowania badawcze przesunąć w stronę opisu empirii. Jednak do tego ostatniego etapu trzeba nowej, „socjo-” bądź wręcz „etograficznej” perspektywy.

**Klasyczna socjologia moralności.** To właśnie z łona klasycznej socjologii wyszło przekonanie, że tak, jak wszelkie inne aspekty społecznej aktywności człowieka, sfera ocen i norm da się beznamytnie i wyczerpująco opisać, na wzór opisu świata przyrody przez fizykę i biologię, a więc z całkowitym wyłączeniem wątku normatywnego. Dotychczasowe próby badań etycznych były metodologicznie nieuprawnione i nie mogły przynieść zadowalających rezultatów. Emil Durkheim pisał o tym następująco:

Książka ta [*De la division du travail social – O podziale pracy społecznej – M.Z.*] jest w pierwszym rzędzie próbą rozważenia faktów życia moralnego przy pomocy metody nauk pozytywnych. (...) Moralisci, którzy wyprowadzają swoją doktrynę nie z jakiejś zasady apriorycznej, lecz paru zdań wziętych z jednej lub kilku nauk pozytywnych, takich jak biologia, psychologia czy socjologia, nazywają swoją etykę naukową. Ta metoda nie jest tą, której zamierzamy się trzymać. Nie chcemy wyprowadzać moralności z nauki, lecz robić naukę o moralności, a to są rzeczy zupełnie różne<sup>95</sup>.

Trudno o dobitniejsze zanegowanie wymiaru normatywnego, nawet tego, czy nawet – zwłaszcza tego, który został stepiony w systemach empiryczno-dedukcyjnych. Co więcej było ono tak silne, że doprowadziło do uzurpacji ze strony socjologii dziedziny badań nad moralnością:

Ponieważ jest rzeczą jasną, że przyczyny i warunki od których zależy każda moralność, w każdej chwili, są społeczne, nauka o obyczajach jest gałęzią socjologii<sup>96</sup>.

Ossowska dobitnie podkreśla fakt jednoznacznego zespolenia problematyki moralnej z warunkami społecznymi w szkole Durkheima wskazując jednocześnie, że deklaracja takiego zespolenia była w owym czasie „raczej rewelacją niż truizmem”<sup>97</sup>.

Wśród przedstawicieli tego nurtu autorka *Podstaw nauki o moralności* wymienia między innymi twórcę „fizyki moralności” Luciena Lévy-Bruhla<sup>98</sup>, który posuwa się wprost to redukcji etyki do etologii. Jednak jak zauważa minimalizm Lévy-Bruhla w sferze normatywnej nie został konsekwentnie zrealizowany. Pojęcia takie jak „kunszt moralny” i przeświadczenie o możliwości rozpoznania przez socjologa „braków” (*imperfections*), a zwłaszcza dopuszczenie możliwości etyki tradycyjnej (metamoralności) sytuuje autora *Moralności i nauki o obyczajach* w gronie tych myślicieli, którzy nie zrealizowali w pełni ideału „beznormatywno-

<sup>95</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*, s. XXXVII, za: M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, tłum. autorki, s. 28. Ten czysto opisowy paradygmat nauki o moralności nie był jednak wciąż zanieczyszczony skłonnościami Durkheima do odnalezienia „ideału”, „zdrowia moralnego”, a więc elementów z dziedziny etyki normatywnej. M. Ossowska, dz. cyt., s. 29.

<sup>96</sup> E. Durkheim, recenzja z: L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paryż 1903, w: “Année Sociologique” vol. VII; za: M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 29.

<sup>97</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 28–29.

<sup>98</sup> Zob. L. Lévy-Bruhl, *Moralność i nauka o obyczajach*, tłum. J. Majler, Warszawa 1961.



ści”<sup>99</sup>. Jeżeli wspominały tu o tym, to tylko dlatego, że wątek ten jest dość istotny i jeszcze odegra rolę w niniejszej pracy.

Obok Lévy-Bruhla wskazuje Ossowska postać Alberta Bayeta<sup>100</sup>, który jako pierwszy daje praktyczną realizację projektu badaczy moralności – monografię poświęconą samobójstwu, co może potwierdzać metodologiczną przydatność nowego sposobu traktowania badań moralnych.

Ogólnie: druga grupa klasycznych badaczy moralności, w przeciwieństwie do pierwszej, nie tyle zajmowała się odtwarzaniem ewolucji moralności (według schematu „teoria ewolucji i jej implikacje dla moralności”), co raczej budowała nową metodologię, zaszczytając zainteresowanie moralnością na grunt socjologii i pozostając w silnej opozycji do etyki tradycyjnej – głównie z powodu zarzutów o nieuprawnione, czy wręcz nienaukowe moralizatorstwo<sup>101</sup>.

**Tak zwani „humaniści” o moralności.** Trzecią ważną grupą, którą za Ossowską, należałoby tu wyróżnić, jest grupa określana mianem „humanistów zainteresowanych moralnością”, którzy nie mają ambitnych planów budowania nowej dyscypliny badań nad moralnością, co raczej, każdy z nich na swój sposób, często nieświadomie, ją realizują<sup>102</sup>. Przyjęte tu kryterium wydaje się nadmiernie obszerne, pozwala jednak ująć w z grubsza uporządkowaną typologię tych pisarzy, którzy z różnych względów nie mogli znaleźć się w grupach poprzednich, a bez których rekonstrukcja dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej historii badań nad moralnością byłaby niepełna. Odnajdziemy tu takie nazwiska, jak Wilhelm Wundt, Max Weber, Georg Simmel i Fryderyk Nietzsche. Co więcej, już abstrahując od pobudek wprowadzenia tego elementu podziału przez Ossowską, należy podkreślić, że te nazwiska, zwłaszcza Nietzsche i Weber, w niniejszej pracy pełnić będą rolę nie do przecenienia, toteż ich pojawienie się w tym miejscu nie jest bez dodatkowego znaczenia.

Warto w tym miejscu zauważyć także, że moralność, a zwłaszcza moralność mieszczańska bywa także obiektem twórczości artystycznej i literackiej. Nie naszą rolą jest charakteryzować, nawet z grubsza, całą tę bogatą spuściznę, jednak wskazujemy ten wątek, ponieważ zaznacza go także autorka *Moralności mieszczańskiej*<sup>103</sup>. Co więcej, wśród twórczości literackiej<sup>104</sup> czy filmowej<sup>105</sup> można znaleźć takie pozycje, w których sposób potraktowania

<sup>99</sup> Jeśli używamy tu tego dziwaczego neologizmu, to dlatego, że oddaje on ciekawie dwa aspekty proponowanego tu programu – z jednej strony neguje wątek *normatywny*, z drugiej, podkreśla *beźnamiętność* badacza.

<sup>100</sup> Zob. A. Bayet, *La science des faits moraux*, Paris 1925.

<sup>101</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 33–34.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Ossowska skupia się zwłaszcza na ataku na moralność mieszczańską przedstawicieli Młodej Polski. Zob. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 55 n.

<sup>104</sup> Wymieńmy tu tylko bardzo pobieżnie nazwiska pisarzy: Jane Austen (o której będzie jeszcze mowa), Honoriusz Balzac, Bertolt Brecht, Charles Dickens, Wiktor Hugo, Tomasz Mann, Bolesław Prus, Stanisław Przybyszewski, Władysław Reymont, Emil Zola i wielu, wielu innych. Warto być może, w kontekście tej wielości, postawić pytanie: Dlaczego mieszczanin i jego kultura zajmuje w literaturze aż tak znaczące miejsce? Czy jest to tylko znamień określonej epoki, tak jak znamieniem średniowiecza byli trubadurzy i opowieści w rodzaju *Pieśni o Rolandzie*? A może pod powszechną modą na opisywanie *bourgeois* i jego zwyczajów kryje się jakiś poważniejszy „niepokój współczesności”? Może w kultura mieszczańska kryje w sobie klucz do zrozumienia całej nowoczesności?

<sup>105</sup> Zob. np. *Dyskretny urok burżuazji (Le Charme Discret de la Bourgeoisie)*, reż. L. Buñuel, produkcja: Greenwich Film Productions, 1972. *Ziemia obiecana*, reż. A. Wajda, produkcja: Zespół Filmowy X, 1974, na podstawie powieści St. Reymonta.

tematu zbliża je do analiz omawianych powyżej „humanistów”, do tego stopnia, że przeprowadzenie linii demarkacyjnej, między, na przykład, Frydrykiem Nietzschem a Tomaszem Mannem<sup>106</sup>, oddzielającą sferę badania i literackiego przedstawiania może być niezwykle trudne, o ile w ogóle możliwe.

**Polska tradycja badań moralności.** Dla porządku należy jeszcze wspomnieć przytaczane przez Ossowską poglądy myślicieli polskich, także z powodu wpływu, jaki mogli odegrać na kształtowanie się koncepcji autorki *Moralności mieszczańskiej*. Wątek ten jest bardzo obszerny i doczekał się opracowania w literaturze<sup>107</sup>, ponadto nie mamy tu ambicji historycznych i systematycznych. Dlatego ograniczymy się tylko do zaakcentowania roli tych autorów, których wspomina sama Ossowska, bądź tych, których rozpoznajemy za charakterystycznych. Wskażemy tu pokrótce myślicieli z kręgu polskiego pozytywizmu – Aleksandra Świętochowskiego<sup>108</sup> i Juliana Ochorowicza<sup>109</sup> oraz socjologów – Ludwika Krzywickiego<sup>110</sup> i Floriana Znanieckiego<sup>111</sup>

Aleksander Świętochowski był liderem tak zwanego pozytywizmu warszawskiego, silnie związanym z koncepcją ewolucjonistyczną<sup>112</sup>. O etyce tradycyjnej wyrażał się niepochlebnie. Oddajmy mu głos, ponieważ ważna dla opisywanego tu nurtu jest charakterystyczna dlań retoryka:

Stara etyka, szukająca (...) źródeł poza życiem, powtarza jeszcze pacierz przesądów i pustych słów, odnawiany od dwóch tysięcy lat. Na olbrzymi kopiec jej frazeologii przygodni i zawodowi filozofowie wciągają dotąd taczki jałowego i lotnego piasku, który wiatr zwiewa i zasypuje pole nauki. Pole to jednak rozszerza się coraz dalej i uprawia coraz głębiej. Widzieliśmy bogate jego plony w pracach **etologów** współczesnych<sup>113</sup>.

Świętochowski daje tym samym wyraz, nieobcego kontynuatorom projektu Durkheima, poczucia przelomowości nowej metodologii w badaniach moralnych. W jakimś sensie podważa także etykę teleologiczną rugując poza nawias etyki kluczowe dla tej perspektywy pojęcie natury<sup>114</sup>. Z kolei Julian Ochorowicz jawnie odnosi się do francuskiej tendencji zastępowania etyki *etologią*, lecz dodaje do niej normatywną odmianę – *etoplastię*,

<sup>106</sup> Zob. T. Mann, *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny*, przeł. E. Librowiczowa, Czytelnik, Warszawa 1956; tenże, *O pewnym rozdziale Budenbrooków*, przeł. Wanda Jedlicka, [w:] *Eseje*, przekł. zbiorowy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 437–446.

<sup>107</sup> Zob. Stanisław Jedynak, *Etyka polska w latach 1863–1918*, Wiedza Powszechna 1977; Włodzimierz Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*, Top Kurier, Toruń 2000.

<sup>108</sup> Zob. A. Świętochowski, *O powstawaniu praw moralnych*, Warszawa 1877. *Etyka i etologia*, „Przegląd Filozoficzny” 1900, *Źródła moralności*, 1912.

<sup>109</sup> Zob. J. Ochorowicz, *Metoda w etyce*, „Przegląd Filozoficzny” 1906; Tegoż, *Projekt określenia przedmiotu etyki* (fragmenty), S. Jedynak, dz. cyt., s. 295–313.

<sup>110</sup> Zob. L. Krzywicki, *Rozwój moralności*, „Świat i człowiek”, z. II, Warszawa 1965, s. 837–885. Przyp. 41–43 za: M. Ossowska, *Podstawa nauki o moralności*, s. 35–36 i 387. Zob. też L. Krzywicki, *Dwa wzorcowe miasta: „Miasto zdrowia” i „Miasto moralności”* [w:] *Dzieła*, t. III, Warszawa 1959, s. 487 n.

<sup>111</sup> Zob. F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, [w:] „*Myśl i rzeczywistość i inne pisma filozoficzne*”, PWN, Warszawa 1987, s. 3–28.

<sup>112</sup> W. Tyburski, dz. cyt., s. 432–440.

<sup>113</sup> A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Warszawa 1912 (fragmenty) w: S. Jedynak, dz. cyt., s. 269.

<sup>114</sup> Wywodzenie praw etyki z natury jest „...złudzeniem filozofów, którym zdawało się, że są prorokami jakiejś tajemniczej bogini, naturą zwanej”. A. Świętochowski, *O powstawaniu praw moralnych*, Warszawa 1877, s. 177, za: W. Tyburski, dz. cyt., s. 433.

będącą zbiorem wskazań praktycznych<sup>115</sup>. Tu co prawda, jak postulowała socjologia francuska w myśl nowej mody metodologicznej, wątek normatywny nie zostaje ostatecznie porzucony, to jednak jest wyraźnie oddzielony od badań na gruncie opisowym, i w konsekwencji wobec nich wtórny. U Ludwika Krzywickiego<sup>116</sup> natomiast odnajdujemy wyraźne wątki darwinowskiej wizji ewolucyjnej, choć myśliciel ten zasługuje na uwagę także ze względu na rolę, jako autor koncepcji „moralności jako smaru społecznego”<sup>117</sup>.

## NAUKA O MORALNOŚCI. STRUKTURA WEDŁUG MARII OSSOWSKIEJ

Na zarysowanym powyżej tle Ossowska próbuje skonstruować swój projekt badawczy. Zanim jednak przejdziemy do jego charakterystyki przytoczmy kilka jej spostrzeżeń o naturze etyki, które stanowią sprawozdanie z jej, by tak rzec, osobistej urazy do tradycyjnego sposobu uprawiania refleksji moralnej

Na wstępie krótkiego tekstu z 1934 roku<sup>118</sup>, Ossowska stwierdza, że historia etyki pokazuje, że bardzo często obejmowała ona różnorodność zagadnień nie mieszczących się w ramach pospolitego określenia jej jako nauki o moralności:

Decydowała ona wielokrotnie nie tylko o wartości postępowań, lecz o wartości wszystkich w ogóle rzeczy, odpowiadała na pytanie, które z nich mają wielką, a które mniejszą wartość, o co warto się ubiegać, a co zlekceważyć. Często te zagadnienia miały posiadać tylko pomocniczy charakter. Określając postępowanie moralne jako takie, które zmierza do tego, co dobre, szukano tego, co dobre. W tych poszukiwaniach jednak etyka rozszerzała się do jakiejś ogólnej, żyjącej własnym życiem teorii wartości<sup>119</sup>.

Drugim poważnym grzechem etyki jest jej wieloznaczność. Etyka bowiem nie bada moralności tak, jak botanika opisuje rośliny; bowiem nie opisuje lecz sama buduje, nie odpowiada na pytanie co ludzie uważają za moralne lecz co za takie uważać powinni.

Tu jednak następuje dość ciekawy i znaczący zwrot. Należałoby się bowiem spodziewać, że Ossowska podejmie próbę przededefiniowania pojęcia „etyka” tak, by uniknęło ono, a za tym – jego desygnat – nauka, powyższych zarzutów. Tego jednak nie czyni. Stwierdza za to:

Nie będziemy próbowali zastąpić krytykowanego wyżej określenia etyki przez inne, lepsze. Nie widzimy bowiem możliwości objęcia tego, co historia włączyła do etyki, jednym wspólnym mianem.

---

<sup>115</sup> J. Ochorowicz, *Projekt określenia przedmiotu etyki*, [w:] S. Jedynak, dz. cyt., s. 303 n. Wątek ten jest szczególnie ciekawy, jeśli zderzyć postulowane przez Ochorowicza kształtowanie *charakteru* z teorią cnót, która pozostaje kluczem do zrozumienia filozofii moralnej MacIntyre’a. Zob. J. Ochorowicz, *O kształceniu własnego charakteru*, [w:] *Psychologia – Pedagogika – Etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia Narodowego*, Warszawa 1917.

<sup>116</sup> W. Tyburski, dz. cyt., s. 504–510.

<sup>117</sup> L. Krzywicki, *Rozwój moralności* [w:] S. Jedynak, dz. cyt., s. 365.

<sup>118</sup> M. Ossowska, *Etyka*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 254–258.

<sup>119</sup> Tamże, s. 254.

Nie jest to groźna kapitulacja. Większość nauk rozwija się pomyślnie nie umiając w sposób zupełnie zadowolający odpowiedzieć na pytanie, czym się zajmuje<sup>120</sup>.

Powyższe stwierdzenia zyskują na znaczeniu, jeśli skonfrontujemy je z nadrzędną ideą proponowanej przez Ossowską nowej *nauki o moralności*, a jest nią całkowita neutralność normatywna; ma to być dyscyplina, która niczego z zakresie moralności *nie ocenia i niczego nie zaleca*, lecz tylko rzetelnie *analizuje* panujące w danym środowisku oceny i normy oraz bada motywy popychające ludzi do chwalonego lub ganionego postępowania<sup>121</sup>. Otóż Ossowska, po pierwsze, w przeciwieństwie do na przykład socjologów ze szkoły Durkheima, nie postuluje redukcji etyki do socjologii moralności i, tym samym, nie pomaga w uzurpacji domeny badań moralnych, dokonywanej przez etykę opisową, jedynie dla terminologicznej kosmetyki, opatrzonej nową nazwą, ani – po drugie – idąc tropem etyków krytycznych (metaetyków), zwłaszcza emotywistów, nie sprowadza naukowej refleksji etycznej do analiz językowo-pojęciowych. Proponowany przez nią program jest bowiem uzupełnieniem i przedefiniowaniem badań etycznych w wymiarze, który sama etyka pominęła lub wręcz zlekceważyła.

Na potwierdzenie tej tezy warto w tym miejscu przytoczyć opinię Ossowskiej o współczesnej teorii moralnej – bo takie określenie chyba najtrafniej ujmuje całe spektrum różnego typu „namysłów” nad tym, co etyczne – w najszerszym z możliwych sensów. Została ona sformułowana w kontekście artykułu Zdzisława Najdera<sup>122</sup>, w którym autor konstatuje współczesną niechęć do zajmowania się problematyką aksjologiczną. W odpowiedzi, formułując przy okazji własny komentarz do kondycji tej dyscypliny dzisiaj, Ossowska napisała:

...nie w zaniedbaniu teorii wartości, lecz raczej w braku koordynacji wysiłków dokonywanych w tej dziedzinie upatrywałabym zło do naprawienia. Analiza logiczna funkcji ocen jest w rękach etyków i logików. Psychologia wartości bywa uprawiana przez psychologów społecznych i filozofów. Socjologie wartości uprawiają przed wszystkim antropologowie. Warto by te badania skoordynować, tylko wolalabym je nazwać teorią, a nie filozofią wartości, zostawiając dla filozofii wartości zalecenia mędrców, którzy wiedzieli, jaki kurs warto w życiu obrać, a jaki odrzucić<sup>123</sup>.

Ossowskiej chodzi tu wyraźnie o koordynację badań i raczej poszerzenie pola przedmiotu i metodologii, niż jego zawężenie czy redukcję. To sytuuje propozycję nowej nauki na interesujących i obiecujących pozycjach. Przyjrzyjmy się bliżej strukturze tego projektu.

**Nauka o normach i ocenach.** Pierwszy dział nowej nauki – można by go nazwać roboczo *metodologicznym* – stanowi, jeśli przyjrzeć mu się w odpowiedniej perspektywie, pomost między badaniami utrzymanymi w duchu socjologicznego opisu a tymi, które swą genezę mają w głębi tradycji etyki filozoficznej. Oto bowiem Ossowska postuluje wyjść od analizy oceny i normy moralnej w sensie ogólnym. Chodzi o, jak sama to formułuje, „wyluskanie” oceny i normy moralnej spośród innych ocen i norm, albo w innym sformułowaniu – zagadnienie *czym jest i czym nie jest moralność*. To rozpoznawanie pola, porządkowanie in-

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Tejże, *Podstany nauki o moralności*, s. 6.

<sup>122</sup> Z. Najder, *Filozofia wartości*, „Przegląd Kulturalny”, 1962, R. XI, nr 24, s. 1, 7.

<sup>123</sup> M. Ossowska, *O filozofii wartości*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, s. 492; pierwodruk: „Przegląd Kulturalny” 1962, R. XI, nr 28, s. 9.

strumentarium i badania ogólnego sposobu refleksji moralnej ma wyraźnie *metaetyczny* posmak. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że Ossowska rozpoczyna swoje badania od metaetyki. Problem jednak w tym, że jest tu ważny element różnicujący.

Cytowany powyżej Richard B. Brandt, charakteryzując czym jest metaetyka (w jego nomenklaturze – *etyka krytyczna*), stwierdził, że podejmuje ona kwestię *znaczenia* terminów, predykatów i twierdzeń etycznych i że pozostaje do etyki normatywnej w takim samym z grubsza stosunku, jak filozofia nauki, epistemologia czy metanauka do nauki<sup>124</sup>. Na pierwszy rzut oka widać tu daleko idące podobieństwo do propozycji Ossowskiej. Należy jednak zwrócić uwagę, że o ile Brandt mówi o analizie znaczeń terminów *etyki normatywnej*, o tyle Ossowska chce badać oceny i normy, a więc terminy dające się odnaleźć w *tym, co moralne*. Innymi słowy, jakkolwiek mechanizm jest zbieżny, to materiał poddawany badaniu – wyraźnie odmienny; co innego bowiem porządkować terminy nauki, jaką jest etyka, co innego – terminy, które traktują o ocenach i normach formułowanych bezpośrednio w przestrzeni moralnej<sup>125</sup>.

Warto już w tym miejscu zadać sobie pytanie: która z perspektyw jest trafniejsza metodologicznie? Metaetyka, która budując na etyce, a więc, jak gdyby, gwarantując sobie związek z wymiarem normotwórczym, nie wyzbywa się tak łatwo, jak wszelkiej maści socjologie moralności, kontekstu normatywnego? Czy też proponowana przez Ossowską, analiza ocen i norm, która, ma skromniejsze ambicje, to jednak o wiele bliższa jest sferze zjawisk moralnych, niezapośredniczonych w systemach etycznych? Z tym pytaniem przyjdzie nam się jeszcze pozмагаć. W tym miejscu warto jednak zwrócić uwagę, na pewien ważny aspekt. Metaetyka często próbuje być autonomiczna, jeśli nie nawet „egotyczna”. Jeden z jej produktów – emotywizm – zamiast wspierać zapleczem teoretycznym etykę normatywną, w jakimś sensie – skonsumował ją. Tymczasem program Ossowskiej nie ma takich „żarłocznych” aspiracji, bowiem *analiza ocen i norm* Ossowskiej nie wyczerpuje programu nauki o moralności. Postuluje ona bowiem jeszcze dwa jej działy.

**Psychologia moralności.** Drugi dział postulowanej tu nauki o moralności ma stanowić refleksja nad zagadnieniami z zakresu psychologii oceniania, postępowania, kwestie dotyczące przeżyć i dyspozycji, analizy miłości, zawiści, zazdrości itp., psychogeneza moralności, typologia moralności i zjawiska patologiczne. W tej grupie Ossowska widziała by już większą specjalizację. Wyróżnia w niej bowiem następujące szczegółowe części: 1. psychologia oceniania, 2. psychologia postępowania, 3. zagadnienia dotyczące przeżyć i dyspozycji, 4. analiza zjawisk psychicznych, takich jak miłość zawiść, zazdrość, współczucie, rozumianych jako przedmioty ocen moralnych, 5. psychogeneza moralności, 6. typologia moralna (w sensie formułowania osobowych typów psychiczno-moralnych), 7. analiza zjawisk patologicznych<sup>126</sup>.

Na formułowaną tu przez Ossowską propozycję patrzeć można dwojako. Stanowi ona pewien wyłom w antypsychologizmie, zapoczątkowanym przez Brentana i Husserla, a echa którego pojawiały się u nas. Ów antypsychologizm przejawiał się najczęściej w silnej

<sup>124</sup> R. B. Brandt, *Etyka...*, s. 19–20.

<sup>125</sup> Dla zobrazowania kwestii można by tu użyć odmiennego od „metaetyka” pojęcia, na przykład neologizmu w rodzaju „metamoralność”, gdyby nie fakt, że samo pojęcie *moralności* obarczone jest wieloma obciążającymi kontekstami, które jedynie zaciemniają obraz.

<sup>126</sup> M. Ossowska, *Podstany nauki o moralności*, s. 9–10.

demarkacji filozofii – tu: etyki – i psychologii<sup>127</sup>. Postulat Ossowskiej może być więc potraktowany jako zlekceważenie, najprawdopodobniej świadome, tej tradycji.

Jednak z drugiej strony pamiętać należy, że psychologii blisko do socjologii, w tym sensie, że przeciwnie do etyki (filozofii) nie ujmuje ona człowieka jako abstrakcyjnego podmiotu. Co więcej, szeroka literatura, zresztą nie tylko socjologiczna, traktująca o moralności z perspektywy innej niż ta w duchu tradycyjnej etyki filozoficznej – sięga do wątków, które jednoznacznie mogą być przyporządkowane do psychologii moralności. Ossowska wskazałaby tu na pewno dokonaną przez Svenda Ranulfa analizę zawiści<sup>128</sup>, my zaś ze swej strony dorzucimy jeszcze ważny wątek resentymentu, opisywany zarówno przez Fryderyka Nietzschego<sup>129</sup>, jak i Maxa Schelera<sup>130</sup>, który to watek odegra w niniejszej pracy niepoślednią rolę.

**Socjologia moralności.** W zwieńczeniu swego projektu Ossowska daje wyraźnie upust swoi socjologicznym „skłonnościom”, bowiem trzecim i ostatnim, niejako dopełniającym, działem *nauki o moralności* ma być problematyka związana z uwarunkowaniami środowiskowymi, w tym społecznymi (klasowymi, ekonomicznymi), geograficznymi czy klimatycznymi, kwestie rozwoju i postępu moralnego w grupie oraz nierozzerwalnie z tym związana historia moralności – słowem: socjologia moralności.

Nie należy się jednak dać zwieść przedwczesnym sądom i przyjąć, że ten ostatni dział demaskuje Ossowską jako myśliciela socjologizującego, a więc beztrąsko odrzucającego etyczną tradycję wypracowaną przez filozofię, tak jak to czyniła szkoła Durkheima. Otóż wręcz przeciwnie – wyróżnienie w projekcie nauki o moralności badań socjologicznych podkreśla raczej ich tematyczną i metodologiczną odrębność. Przypomnijmy: autorka *Moralności mieszczańskiej* postulowała raczej koordynację badań różnych dyscyplin zajmujących się, ogólnie nazywając, moralnością, niż jakiegokolwiek redukcje<sup>131</sup>. I właśnie w imię tej koordynacji należy w polu zainteresowań badacza norm i ocen umieścić, jako ważne uzupełnienie, także socjologię moralności<sup>132</sup>. Związane z tym trudności, na przykład zarzut historycyzmu – bo w ramach omawianego działu znalazłaby Ossowska miejsce dla historii moralności, czy nawet idącego w krok za historycyzmem relatywizmu, z całą pewnością nie może być tu zlekceważony. Jednak kwestie te wymagają szerszego potraktowania i będziemy się z nimi zmagać w dalszych częściach niniejsze książki.

<sup>127</sup> Z zastrzeżeniem, że w Szkole Lwowsko-Warszawskiej istniał bardzo silny nurt badań psychologicznych, a omawiana tu demarkacja nie miała związku ze zwalczaniem psychologii jako dyscypliny naukowej. Zob. T. Rzepa, *Zlekceważony fenomen w dziejach nauki polskiej – psychologiczna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, w: R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.), *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wyd. UMK, Toruń 1999, s. 43–55.

<sup>128</sup> Tejże, rec.: S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A sociological Study*, Copenhagen 1938, w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, s. 345–350. Obszerniej na ten temat zob.: M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, PWN, Warszawa 1985, rozdz. VII.

<sup>129</sup> F. Nietzsche, „Dobre i złe” „Dobre i liże” [w:] *Z genealogii moralności*, przeł. Leopold Staff, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1905–1906, s. 15–53, zwłaszcza: §§ 8–13, s. 26–42.

<sup>130</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977.

<sup>131</sup> M. Ossowska, *O filozofii wartości*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, s. 492; pierwodruk: „Przegląd Kulturalny” 1962, R. XI, nr 28, s. 9.

<sup>132</sup> F. Znaniecki, *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości* (tytuł oryginalny: *Should Sociologists Be Also Philosophers of Value?*), tłum. J. Szacki, [w:] *„Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1987, s. 460–469.

---

Powyższy pobieżny szkic ma na celu przygotowanie gruntu pod kolejne etapy analiz. Przypomnijmy: analizy metodologiczne tu poczynione interesują nas jedynie o tyle, o ile służą, po pierwsze, *ogólnie*: głównemu tematowi pracy, a więc zderzeniu koncepcji Ossowskiej i MacIntyre’a w kontekście tezy głównej, oraz po drugie, *lokalnie*: prezentowanemu w tej części wprowadzeniu w opis moralności mieszczańskiej, sformułowany przez Ossowską.

Ogólnie można dotychczasowe rozstrzygnięcia sprowadzić do następujących wątków:

1. Rozpoznano tradycyjny podział etyki na *etykę opisową, normatywną i krytyczną* (metaetykę) w jego dość złożonej genezie.
2. Wskazano rolę socjologii, która poddała hipertrofii element opisową w badaniach nad moralnością.
3. Wskazano rolę metaetyki, która z „wnętrza” etyki naukowej także zaburzyła równowagę podziału przytłaczając wątek normatywny (emotywizm).
4. Zrekonstruowano proponowany przez Ossowską nowy trójpodział na *analizę ocen i norm – psychologię moralności – socjologię moralności*.

Odrębnego potraktowania wymagałby w tym miejscu niepokojący brak. Otóż nie wspomniano jak dotąd o historii etyki czy moralności. W pewnej mierze jest to zabieg celowy – wagę nowego rozumienia historii etyki wskażemy dopiero w kontekście MacIntyre’a. Nie mniej jednak problem pozostaje otwarty i najlepiej daje się wyrazić w pytaniach: Jaki status ma historia moralności? Czy jest częścią wiedzy etycznej czy raczej, ogólnie określonej, historii idei? W dalszych częściach książki spróbujemy na te pytania odpowiedzieć.

ROZDZIAŁ 2  
CO TO JEST  
„MORALNOŚĆ MIESZCZAŃSKA”?





## PRZECIWIW MORALNOŚCI UJMOWANEJ *IN ABSTRACTO*

Istotą części pierwszej niniejszej pracy jest, przypomnijmy, rekonstrukcja klasycznych badań nad moralnością mieszczańską, przeprowadzonych w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Marię Ossowską. Niezależnie wagi, jakie wyniki tej rekonstrukcji będą miały dla nadrzędnego celu rozprawy, a także niezależnie od formułowanej tu perspektywy refleksji o etosie mieszczańskim jako problemie z zakresu teorii moralności o zasięgu szerszym niż u Ossowskiej, należy przywołać podstawowe założenia, na jakich autorka *Podstaw nauki o moralności* buduje swoją interpretację.

Punktem wyjścia winno być, jak się zdaje, sformułowanie pytania: Co to znaczy, że jakaś moralność jest *mieszczańska*? To pytanie zaś przywołuje inne, pierwotniejsze: Co to znaczy, że jakaś moralność jest **jakaś** *resp.* **czyjaś**? Uporanie się z tymi zagadnieniami pozwoli dopiero na rekonstrukcję etosu mieszczańskiego w jego *treściowej*, a więc obejmującej konkretne normy, wartości i praktyki moralne, specyfice.

**Moralność *jakaś*.** W sformułowanych powyżej pytaniach ukryte jest już dość poważne założenie: moralność ma charakter lokalny, to znaczy ograniczony do określonej grupy społecznej, miejsca w sensie geograficznym, historycznym bądź społecznym. Jest to przeciwstawienie się generalizacjom w rodzaju „moralność mieszczańska jako taka” czy „moralność mieszczańska w ogóle”. Według Ossowskiej są one nieuprawnione i najczęściej wynikają po prostu ze skrótu myślowego, w którym pomija się i lekceważy ów, w szerokim znaczeniu, lokalny charakter etosu<sup>1</sup>.

Omawiane tu założenie jest formułowane przez Ossowską bardzo dobitnie, dlatego i my wydobędziemy je tu specjalnie wyróżniając. Tym bardziej, że intuicja podpowiada nam kłopotliwą niespójność między tym założeniem a celami niniejszej pracy, która traktować ma wszak o *universalizowaniu się* moralności mieszczańskiej. Sformułujmy więc pierwsze ważne dla dalszych rozpoznań twierdzenie:

■ Moralność jest zjawiskiem społecznym o charakterze lokalnym, to znaczy musi być zawsze ujmowana w kontekście historycznym, geograficznym i społecznym.

Wymusza to na badaczu przyjęcie określonej perspektywy w ujmowaniu badanego przedmiotu. Moralność, jako że nie ujmowana *in abstracto*, musi zostać dookreślona pojęciem stanowiącym *differentia specifica*; musi być od teraz moralność *jakaś*. Oznaczać to może zarówno ujęcie szersze – tak jak na przykład w pojęciu *moralność mieszczańska*, jak i węższe – jak w pojęciu *moralność mieszczańska w Polsce w okresie międzywojennym*. Ossowska postuluje to drugie rozwiązanie, podkreślając, że

<sup>1</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 9, 11 i n, 24; teje, *Przeżyta droga (rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN Warszawa 1983, s. 558.

Różne są (...) typy moralności mieszczańskiej. Odmienne kształtowała się ona w purytańskiej Anglii niż w bismarckowskich Niemczech, inna była w warstwach burżuazji polskiej, snobującej się często na arystokrację, a inna wśród drobnych sklepikarzy...<sup>2</sup>

Innymi słowy: moralność jest zawsze moralnością *jakaś*. Oznaczać to może także, że jest moralnością *czyjaś*.

**Moralność czyjaś.** To wskazanie wymusza na nas zrewidowanie powyżej sformułowanego twierdzenia. W badaniach nad moralnością nie chodzi tylko i wyłącznie o przeciwstawienie się badaniu moralności *in abstracto*, „moralności jako takiej”, lecz idącą jeszcze dalej konkretyzację. Innymi słowy badanie ma dotyczyć moralności na przykład *mieszczańskiej* zamiast moralności jako takiej, ale także ma być zdolne do uchwycenia specyfiki różnych moralności mieszczańskich (angielskiej, niemieckiej, klasycznej, współczesnej). Nasze twierdzenie przybierze więc postać bardziej złożoną:

Moralność jest zjawiskiem społecznym i jako taka nie powinna być ujmowana *in abstracto*; moralność jest zawsze moralnością *jakaś* (np. rycerską, mieszczańską, współczesną).

Albo, jeśli jeszcze precyzyjniej:

Społeczny charakter zjawisk moralnych ma także wymiar lokalny, który musi zostać uwzględniony w badaniu; moralność jest zawsze moralnością *czyjaś*.

Ogólnie rzecz ujmując można zaryzykować stwierdzenie, że kłopoty metodologiczne, które przez swoje typologie chce wyrugować Ossowska, już w obrębie analiz etosu burżuazyjnego, biorą się z niedostatecznie precyzyjnego uchwycenia pojęcia *moralności mieszczańskiej*. W swoim zgrubnym ujęciu nieporozumienia narosłe wokół tego pojęcia Ossowska sprowadza do dwóch podstawowych wątków:

Pierwszy wiąże się z sytuacją, kiedy pod szyldem „moralność mieszczańska” kryje się zbyt szerokie spektrum norm i zachowań. Dzieje się tak najczęściej wtedy, gdy badaczowi umyka historyczna lub geograficzna konkretność danej grupy. Najczęściej pod nieodokreślonym pojęciem „etos mieszczański” kryje się, według Ossowskiej, sformułowanie „współczesny i geograficznie bliski etos mieszczański”. Ogólnie mówiąc, jest to sytuacja nieuprawnionej ekstrapolacji określonych zjawisk lokalny na grunt powszechny

Drugi wątek pojawia się w sytuacji, gdy niedoprecyzowanie pojęcia wynika raczej z uproszczonego charakteryzowania pewnej grupy zjawisk przy użyciu kategorii, które wiążą się bardziej z cechami akcydentalnymi niż istotnymi. Taką drogą idzie według Ossowskiej Fryderyk Nietzsche<sup>3</sup>, który dokonuje skrótu myślowego pisząc o „moralności chrześcijańskiej”. Charakteryzuje on ją bowiem przez odniesienie do tak zwanego etosu „miękkiego”, wspartego na normach życzliwości, miłości, miłosierdzia<sup>4</sup>. Odbywa się to w zgodzie ze schematem *chrześcijańskie* = „miękkie”. Takie, często aforystycznie zgrabne, ale nieprecyzyjne

<sup>2</sup> M. Ossowska, *Przeżyta droga (rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, rozmowę przeprowadził J. Mikke, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 558 (pierwodruk: „Literatura” 1974, nr 37, s. 14).

<sup>3</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 12.

<sup>4</sup> O tzw. cnotach „miękkich” zob. tejeż, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970, s. 175 n.

formułowanie istoty zagadnienia, w kontekście etosu mieszczańskiego byłoby próbą konstruowania typu idealnego przy użyciu elementów rozpoznawalnych jako charakterystyczne. W taki sam sposób mówi się o moralności purytańskiej, odwołującej się do przesadnej czystości obyczajowej, niekoniecznie odnosząc ją jako całość do konkretnego odłamu protestantyzmu.

**Ujęcia zewnętrzne i wewnętrzne.** Wskazane powyżej zawężanie pojęcia moralności jako *czyjejs* nie służy tylko przykładowej konkretyzacji zagadnienia, lecz ma swoje odmienne ważne znaczenie w analizach Ossowskiej. Wprowadza ona bowiem porządkujące rozróżnienie, które i my przyjmujemy. Otóż dzieli ona wstępnie zagadnienie badań nad moralnością na dwa typy ujmowania problemu.

Pierwszy typ to ujęcie, nazwijmy je tu, *zewnętrznym*, w którym możemy zawiesić, jako nieistotne, analizy *treści* etosu, a więc konkretne normy, wartości, zasady czy katalogi cnót. Typ drugi – *wewnętrzny* – polega na próbach uchwycenia specyfiki etosu już z uwzględnieniem odniesień do treści konkretnych norm, wzajemnych uwarunkowań określonych norm moralnych i specyfiki takiej czy innej grupy. W ujęciu *zewnętrznym* na pytanie, czym jest moralność danej grupy, na przykład *co to jest moralność mieszczańska?* odpowiadamy abstrahując od treści takich czy innych (tu:) mieszczańskich zachowań, rozpoznanych jako moralne, a więc norm, ocen czy zwyczajów. Odnosimy się wyłącznie do *kontekstu źródłowego*, a więc kwestii *skąd* dana grupa czerpie wzorce swego etosu. Trzeba tu podkreślić, że owo *skąd* nie charakteryzuje genezy poszczególnych norm, lecz relacjonuje i porządkuje sposób kształtowania się zespołu tych norm.

Ossowska rysuje tu dwie możliwości, odnosząc je co prawda już bezpośrednio do moralności mieszczańskiej, lecz my możemy tu zaryzykować twierdzenie o większej ogólności:

1. Moralnością, *jako* moralnością konkretnej grupy (u Ossowskiej: mieszczaństwa) nazywamy tak, ponieważ została *wykształcona* i utrwalona wśród tej grupy (mieszczaństwa), albo
2. Moralnością, *jako* moralnością konkretnej grupy (mieszczaństwa) nazywamy tak, ponieważ została *przejęta* i utrwalona przez tę grupę od innych grup.

Jak się zdaje, nadrzędną dla takiego sposobu badania moralności jest skłonność do syntez o charakterze genealogicznym. Co więcej takie ujęcie najsilniej uwypukla wyraźnie antynormatywną perspektywę badań socjologii moralności, właśnie *jako* socjologii (etografii?), a nie etyki. Wylączenie z pola zainteresowań treści norm i wartości stanowi najlepszą gwarancję beznamiętności i niezaangażowania, z którego klasyczni badacze moralności uczynili cel sam w sobie.

Drugi z typów ujmowania moralności odnosi nas już do treści norm i także rozpada się dychotomicznie (i tu także rozszerzymy zakres twierdzenia):

1. Normy jakiejś moralności (u Ossowskiej konkretnie: mieszczańskiej) to te, które służą *interesom* tej grupy.
2. Normy jakiejś moralności (mieszczańskiej) to te, które wyrażają *postawy* i *nastroje* tej grupy.

Aby przeprowadzić badania pewnej z moralności w proponowany tu sposób trzeba zejść na poziom analiz *wnętrza* systemu norm. Rozpoznanie tych elementów systemu norm,

które służą interesom grupy (czy odpowiednio nastrojów i postaw) wymaga wszak zdemaskowania tych interesów i mechanizmów ich realizacji przy użyciu takich, a nie innych praktyk moralnych. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że ten sposób ujmowania moralności jakiejś grupy pozostaje nadal beznamiętny normatywnie. Pojęcia takie jak *dobro* czy *ślusznosc* tych czy innych norm *resp.* praktyk ma nadal charakter lokalny, bo analizowane są w kontekście interesów grupy. Zamiana perspektywy zewnętrznej na wewnętrzną nie powoduje jeszcze zwrotu w stronę refleksji normatywnej.

Zauważmy, że oba ujęcia, *zewewnętrzne* i *wewnętrzne*, mają charakter czysto typologiczny. W praktyce bowiem bywają one ze sobą nierozzerwalnie sprzęgnięte, tak jak wtedy, gdy wyrażenie postawy bezpośrednio wiąże się z interesem grupy. Za ilustrację może tu posłużyć ogólnie ujęty problem wartości dotrzymywania umów finansowych – z jednej strony odnosi się do interesu grupy w postaci spójności i stabilności systemu ekonomicznego w którym ona funkcjonuje, z drugiej – silny nacisk na przestrzeganie nakazu wyraża jego wysokie umiejscowienie w hierarchii norm. Rozwikłanie który element ma charakter pierwotny: czy wysokie sytuowanie normy generuje stabilność systemu ekonomicznego, czy odwrotnie – stabilność wymusza takie sytuowanie normy – może nie być łatwa do przeprowadzenia. Inną kwestią jest fakt, iż analiza taka nie jest pierwszorzędno znaczenia.

Przedstawione powyżej w ogólnym zarysie sposoby ujmowania moralności mieszczańskiej nie są wolne od różnego typu zagrożeń. Przede wszystkim mają często, jako to było widać, charakter przesadnie *typologizujący*, to znaczy w imię ładu strukturalnego zamykają w sztywnych kategoriach zjawiska, które pierwotnie nie koniecznie muszą być ostro przeciwstawiane. Z drugiej strony jednak mogą odsłonić pewną niezaprzeczną zaletę – otóż przez swoją precyzję zmuszają badacza do wyraźnego sformułowania zakresu pojęcia *moralności*. A właśnie niedoprecyzowanie, czego jednym z objawów jest pochopne ujmowanie moralności *in abstracto*, uważa Ossowska, za jedno z podstawowych nieporozumień narosłych wokół badań nad moralnością.

Jeśli te wszystkie dotyczące kłopotów terminologicznych kwestie tu przytaczamy, to nie w celu podjęcia próby ich przewyciężania, lecz raczej zreferowania tła, na jakim u Ossowskiej krystalizuje się taka a nie inna perspektywa badawcza, której owoce konsumować będziemy w rozdziałach następnych. Ponadto chodziło głównie o to, by uświadomić złożoność pojęcia *moralności jakiejś grupy*, odpowiednio: *moralności mieszczańskiej*.

Wnioski najważniejsze sformułujmy w postaci tez: po pierwsze, moralność jest zjawiskiem społecznym i jako taka nie powinna być ujmowana *in abstracto*; moralność jest zawsze moralnością *jakąś* (np. europejską, współczesną, kobiecą) oraz po drugie, społeczny charakter zjawisk moralnych ma ponadto często wymiar jeszcze bardziej lokalny, który musi zostać uwzględniony w badaniu; moralność jest ponadto moralnością *czyjąś* (już nie ‘europejską’, a ‘polską’, nie ‘współczesną’ – lecz ‘pokolenia lat sześćdziesiątych’, nie ‘kobietą’, lecz ‘młodych mieszkank wsi’) W tym sensie ‘czyjes’ rozumiemy tu jako zawężenie zbioru ‘jakies’.

## POSZUKIWANIE FENOMENU „MIESZCZAŃSKOŚCI”

Po dokonaniu wstępnych rozróżnień przyszedł czas na ostateczną, choć nadal nieprecyzyjną i roboczą charakterystykę *moralności mieszczańskiej*, w jej rozumieniu u Ossowskiej. Przytoczmy jej dość ogólnikową definicję:

Moralność mieszczańska, którą chcemy się zająć bliżej w niniejszej pracy, to właśnie pewien zespół dyrektyw uważanych za typowe dla mieszczaństwa w różnych środowiskach europejskich przynajmniej od połowy XIX wieku aż do naszych czasów<sup>5</sup>.

Program ten wydaje się możliwy do przeprowadzenia, pamiętać jednak należy o specyficznej związanej z nim trudności. Otóż Ossowska zauważa, że pojęcie ‘moralność mieszczańska’ nie musi być znaczeniowo tożsame z pojęciem ‘moralność *mieszczaństwa*’. Jest to sytuacja analogiczna do tej, jak w wypadku wątpliwości, co do wspomnianych powyżej uproszczeń zawartych w pojęciach ‘moralności chrześcijańskiej’ czy ‘purytańskiej’. Na tę trudność nakłada się kolejna, która tu ze swej strony dorzucimy – konieczność odpowiedzi na pytanie, czy moralność *mieszczaństwa* jest nią w samodzielnym, mieszczańskim, samorozpoznaniu, czy jest tej grupie społecznej przypisywana z zewnątrz.

Autorka *Socjologii moralności* łączy pierwszą ze wskazanymi powyżej trudności z kłopotami znaczeniowymi narosłymi wokół pojęcia ‘mieszczaństwo’ czy ‘mieszczański’ i poświęca temu zagadnieniu cały osobny podrozdział<sup>6</sup>. Dokonuje w nim przeglądu różnych ujęć tej kwestii. Wyróżnia takie, między innymi, rozumienia pojęcia ‘mieszczański’ *resp.* ‘mieszczanin’ (ulożone przez nas w pewnym upraszczającym porządku):

Ujęcie **pierwsze**, wyjściowe i najmniej precyzyjne: ‘mieszczańskie’ to po prostu to, co przeciwstawione jest ‘wiejskiemu’, a więc bliskie znaczeniowo pojęciu ‘miejski’<sup>7</sup>. Kryterium byłoby więc tu czysto geograficzne i powiązane z kwestiami urbanizacyjnymi.

Ujęcie **drugie**, precyzujące – ‘mieszczańskie’ to ‘miejskie’, ale także charakterystyczne na podstawie jakiegoś kryterium *dotatkowego*, charakteryzującego określoną, wyróżnioną grupę społeczną. Za przykład może tu posłużyć zderzenie przedstawicieli warstwy *bourgeois* miejskiemu *pospólstwu*, które pozostaje odmienne – dzięki kryterium majątkowemu, mimo wspólnie zamieszkiwanego miejsca – miasta.

W tym drugim ujęciu, w proponowanym przez nas upraszczającym porządku, znalazłyby się takie koncepcje bardziej szczegółowo wyróżnione koncepcje:

W pierwszej kolejności wymienimy za Ossowską propozycję Wernera Sobarta, któremu także w dalszej części swej książki autorka poświęca więcej uwagi. Według niego ‘mieszczanin’ to tyle, co mieszkający w mieście *homo oeconomicus*<sup>8</sup>. Widzimy wyraźnie, że

<sup>5</sup> Tejże, *Moralność mieszczańska*, s. 13.

<sup>6</sup> Tamże, rozdział I, podrozdz. 2 „Pojęcie mieszczaństwa i drobnomieszczaństwa”, s. 14–24.

<sup>7</sup> Ossowska wskazuje tu na monografię J. Ptaśnika *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1934. M. Ossowska, dz. cyt., s. 15. Szerzej o kształtowaniu się opozycji wieś–miasto zob. P. Rybicki, *Spółczesność miejska*, PWN, Warszawa 1972, s. 24 n.

<sup>8</sup> W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig, 1913. Za: M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 15. Zob. też A. Smith, *O różnych drogach, które prowadzą do dobrobytu różnych narodów* [w:] *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. Z. Sadowski, t. 1, Warszawa 1954, s. 481–536.

obok kryterium geograficzno-demograficznego wskazano dodatkowe i, skądinąd, bardzo interesujące – ‘człowieka ekonomicznego’. Do wątku tego właśnie kryterium powrócimy w częściach poświęconych Franklinowi i Defoe.

Edmond Goblot również poszukuje kryterium dodatkowym dla wyróżnienia mieszczaństwa i proponuje osadzić je w pojęciu tak zwanego *towarzystwa*, czyli uprzywilejowanej grupy miejskiej, nie będącej jednak arystokracją<sup>9</sup>. Chodziłoby więc o grupę, która posiada zdolność autoidentyfikacji i demarkacji – wszak nie wszyscy mogą należeć i należą do tego „dobrego” *towarzystwa*. Podobnym tropem idzie Svend Ranulf, wskazujący jednak jako kryterium nie tyle identyfikację z wyróżnioną grupą, co psychologiczną kategorię „szlachetnego oburzenia”, do którego zdolni są ci, którzy stoją na straży pewnych wyróżnionych wartości<sup>10</sup>.

Na zakończenie w omawianej tu grupie wymienimy także Maxa Webera, jednak nie z powodu wprowadzenia przez niego jakiegoś szczególnego kryterium, co raczej wnikliwych analiz samego wątku miasta, które w kulturze zachodniej zyskało status szczególny, a zwłaszcza monumentalne – także objętościowo – dzieło *Gospodarka i społeczeństwo*<sup>11</sup>.

Niejako w kierunku przeciwnym niż opisani powyżej działają autorzy koncepcji, które umieścimy w grupie **trzeciej**. Nie tyle precyzują oni dodatkowe kryterium mieszkańców miasta, dzięki której odróżnić możemy *bourgeois* od pospólstwa miejskiego, co formułują kategorie autonomiczne, które z miastem nie musi mieć bezpośredniego związku. Taką drogą zmierzają niewątpliwie Karol Marks i Fryderyk Engels, u których *burżuazją* ma być „ogół uprzywilejowanych” – w tym i ziemiaństwo<sup>12</sup>. Tu pierwotne źródłosłowe znaczenie pojęcia miasto (*burg*)<sup>13</sup>, mieszczaństwo (*burgeois*) przesuwają w stronę innych, według autorów nośniejszych znaczeń (na przykład ideologicznych czy politycznych)<sup>14</sup>. Do tej grupy zaliczyć także możemy Thorsteina Veblena, traktującego o „klasie próżniaczej”, zbudowanej na autonomicznym kryterium braku obowiązku pracy, na tyle szerokim, że ujmującym, podobnie jak w przypadku Engelsa i Marksa – grupę właścicieli ziemskich, ale i fabrykantów<sup>15</sup>.

I wreszcie, do osobnej, **czwartej** grupy zaliczymy wszystkie te ujęcia, które różnicują wewnętrznie pojęcie ‘mieszczaństwa’. W tej grupie Ossowska wskazuje Gerarda Degrè, który wyróżnia podklasę proletariatu inteligenckiego (*white collar workers*) i mieszczaństwo średnie oraz wyższe na podstawie złożonego kryterium majątkowego<sup>16</sup>. Należy wspomnieć

<sup>9</sup> E. Goblot, *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Alcan, Paris 1925; za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 16.

<sup>10</sup> S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, Levin & Munksgaard, Copenhagen 1938.

<sup>11</sup> Zob. Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. Dorota Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 905 n., gdzie autor przeprowadza wnikliwą typologię miast, powiązanych z nim sposobów gospodarowania i struktur społecznych.

<sup>12</sup> F. Engels, *Przedmowa* do: Karol Marks, *Osiemnasty Brumaire’a Ludwika Bonaparte*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 227; za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 18.

<sup>13</sup> Albo *burgh* (*borough*), które w Anglii oznaczało garnizon albo strażnicę hrabstwa. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 913.

<sup>14</sup> Pomimo różnorodności typologii i częstego przeciwstawiania sobie *burżuazji*, *mieszczaństwa* i *drobno-mieszczaństwa* będziemy te pojęcia stosować zamiennie, celowo lekceważąc złożoność kwestii w imię precyzyjniejszego rozpoznania ogólnych wątków etycznych.

<sup>15</sup> T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórscy, PWN, Warszawa 1971.

<sup>16</sup> G. Degrè, *Ideology and Class Consciousness in the Middle Class*, “Social Forces” 1950, vol. 29, no. 2; za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 19–20.

także w tym miejscu kłopotliwy przez swą nieprecyzyjność podział na *mieszczaństwo* i *drobnomieszczaństwo*<sup>17</sup>.

Autorka *Moralności mieszczańskiej* sporo miejsca poświęca powyższym zagadnieniom, najczęściej krytykując proponowane porządkujące kryteria. Jednak wątki te zostały tu przywołane tylko dla porządku wywodu i nie będą dalej rozwijane z trzech istotnych powodów.

Pierwszy to ten, iż badanie fenomenu etosu burżuazyjnego *jako* burżuazyjnego, a więc od strony zawężania problematyki miasta w ogóle wymagało prezentacji szerokiej literatury z tego zakresu, której znaczenie jednak, ostatecznie, musiałyby się okazać i tak drugorzędne wobec głównych zadań, przed którymi stoimy<sup>18</sup>. Wiąże się to z powodem drugim, który sprowadza do stwierdzenia, że odpowiedź na pytanie *Co to znaczy „mieszczański”?* w zawężeniu do użycia zbitki słownej *moralność mieszczańska*, zostanie tu bardzo specyficznie ujęta i szczegółowo rozwinięta w części III. Ostatni zaś powód, to ten, że sama Ossowska kwituje piętrzące się tu trudności w sposób następujący:

Na szczęście, praca, którą mamy przed sobą, nie wymaga rozstrzygnięcia tych wszystkich trudności, wymaga tylko, by je sobie uświadomić na to, żeby móc docenić, kto pozował jako model w charakterystykach drobnomieszczaństwa, z jakimi będziemy mieli do czynienia, i w stosunku do kogo nie są one adekwatne<sup>19</sup>.

Potraktujmy więc powyższą typologię jako zupełnie tylko wstępnie porządkującą zagadnienie i przejdźmy do szczegółowej rekonstrukcji wybranych wątków badań Ossowskiej.

---

<sup>17</sup> S. Kowalska-Glikman (red.), *Drobnomieszczaństwo XIX i XX wieku. Studia*, t. III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 6.

<sup>18</sup> Zob. np. P. Rybicki, *Spółczesność miejskie*, wyd. cyt., *passim*.

<sup>19</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 24.

ROZDZIAŁ 3  
**REKONSTRUKCJA**  
**ETOSU MIESZCZAŃSKIEGO**  
**ZA MARIĄ OSSOWSKĄ**





Na wstępie, zanim przystąpimy do rekonstrukcji szczegółowych rozpoznań Ossowskiej w dziedzinie badań nad treścią moralności mieszczańskiej wyjaśnić należy ważną kwestię. Dla potrzeb niniejszej rozprawy zakres zagadnień poruszony przez autorkę *Moralności mieszczańskiej* jest zbyt obszerny, i to aż trzech powodów. Po pierwsze, Ossowska stawia sobie za cel zanalizowanie moralności mieszczańskiej w jej szczytowym okresie – w XIX i początkach XX wieku. Zadanie to wymagało jednak przywołania zaplecza historycznego o wiele szerszego zasięgu. Stąd także obecne u niej odwołania obejmujące takie postacie jak np. Leona Battista Alberti<sup>1</sup>, Jakuba Savary'ego<sup>2</sup> czy Constantin François Chassebeuf Volney<sup>3</sup>. Po drugie, badania Ossowskiej mają w pewnym sensie znaczenie historyczne nie tylko dlatego, że dotyczą historii mieszczaństwa, ale też ponieważ *Moralność mieszczańska* powstawała przed 70 laty. Może to nieść niebezpieczeństwo braku aktualności, a za tym – formułowania nieuprawnionych wniosków. Po trzecie wreszcie, interesujące z punktu widzenia tej rozprawy są zagadnienia natury ogólniejszej, na przykład przyjęta przez Autorkę *Podstaw nauki o moralności* metodologia, czy rola zebranego w *Moralności mieszczańskiej* materiału dla weryfikacji głównej tezy pracy.

Dlatego też zmuszeni jesteśmy w prezentacji poglądów Ossowskiej do ograniczenia analiz do kilku wybranych zagadnień. Będą to:

1. Uznany już za klasyczny model *bourgeois* – Benjamin Franklin, którego potraktujemy tu jako pretekst do prezentacji głównych elementów kanonu norm moralnych mieszczaństwa oraz uwypuklimy jego rolę dla *upowszechnienia* tego kanonu.
2. Umocnienie, ale i modyfikacja modelu franklinowskiego – *gentleman* Daniel Defoe, oraz skonstruowany przezeń i rozpowszechniony archetyp Robinsona Kruzoa<sup>4</sup>.
3. Obecne w literaturze próby szkicu *psychologicznego* mieszczanina, jako ważne dopełnienie obrazu mieszczańskiego „przecucia kryzysu”. Chodzi tu głównie o wątek resentymentu w kontekście stanu wiecznej konkurencji.
4. Odniesienie do klasycznej interpretacji genezy kapitalizmu, sformułowanej przez Maxa Webera, wraz z krytyką Marii Ossowskiej.

Uzasadnienie wyboru właśnie tych czterech filarów rekonstrukcji klasycznego etosu mieszczańskiego wymaga szerszego ich przywołania.

---

<sup>1</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 249 n. B. Suchodolski, *Narodził się nowożytny filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963, s. 235 n.

<sup>2</sup> Zob. J. Savary, *Le parfait négociant*, Paris 1736; za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 174 n.

<sup>3</sup> Tamże, s. 280 n., gdzie Ossowska podaje nieprecyzyjnie źródło do zidentyfikowania źródła: Gaston-Martin (?), *Wstęp* do: C. F. Volney, *Katechizm*, opr. J. Claretie [brak miejsca i roku wydania – M. Z.]. Zob. też C. F. Volney, *The Law of nature, or, Catechism of French citizens*, printed for D. I. Eaton..., London 1796.

<sup>4</sup> Przyjmujemy tu spolszczoną pisownię (*Kruzoa*, nie *Crusoe*) zgodną z: D. Defoe, *Przypadki Robinsona Kruzoa*, przeł. J. Birkenmajer & Anonim, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.

## BENJAMIN FRANKLIN – *BOURGEOIS* KLASYCZNY

W rekonstruowanej tu historii etosu mieszczańskiego Benjamin Franklin pełni rolę szczególną. Jest to ciekawe zważywszy dość skromne przywoływanie tej postaci w podręcznikach historii etyki<sup>5</sup>. Nie będzie jednak przesadą, jeśli określimy go mianem ojca moralności burżuazyjnej. Składają się na to przynajmniej cztery powody.

Pierwszy to ten, iż pomimo braku usystematyzowania teoretycznego zespół wypracowanych przez Franklina norm ma charakter spójny i uporządkowany, dający się dość łatwo wyprzebarwić do kilku twierdzeń naczelnych. Drugi: katalog cnót franklinowskich – nawet jeśli określane tak w sposób nieuzasadniony, ze względu na o wiele starszą genezę jego nakazów – wszedł do  *powszechnej*  świadomości i jest jednoznacznie identyfikowalny jako klasyczny. Nie do przecenienia jest też jego działalność polityczna i wpływ, jaki miał na kształtowanie się ideału *self-made man*, który legł u podstaw państwowości, ale i mentalności amerykańskiej<sup>6</sup> – to stanowi powód trzeci. I wreszcie czwarty: co ma szczególne znaczenie, odwołania tak Marii Ossowskiej, jak i Alasdaira MacIntyre’a identyfikują Franklina jako klasyka<sup>7</sup>. Spróbujmy więc odcyfrować ten model w jego specyfice, pamiętając jednocześnie, że czynimy to w ramach interpretacji Ossowskiej.

Autorka *Moralności mieszczańskiej* wyróżnia trzy główne cnoty z franklinowskiego katalogu. Są to: pracowitość, rzetelność w dotrzymywaniu umów finansowych i oszczędność<sup>8</sup>. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej.

**Pracowitość.** Wśród aforyzmów Franklina – a pamiętać należy, że jego pisarstwo miało charakter przede wszystkim społeczny, moralizatorsko-doradczy<sup>9</sup>, a nie naukowy –

<sup>5</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 74. Co zresztą może być także zaletą, jeśli wziąć pod uwagę siłę oddziaływania: „W moim przekonaniu przykład cnotliwego obywatela bywa użyteczniejszym iest dla ogółu, niż przykład ludzi wielkich, co się stali głośnymi nadzwyczajnością geniuszu, surowością cnót, osobliwością czynów i towarzyszących im wypadków; lecz co wzbudziąc zasłużone w świecie zdziwienie, oddalaia zarazem możność naśladowania. W życiu Franklina nie widzimy ani dziwactw fortuny, ani niepojętych zdarzeń, anie nadludzkich zdolności; widzimy tylko zwyczajny bieg cnoty, co przy sposobach najmniejszych doszła do swego kresu i zyskała wieniec zupełny slawy. (...) sam obraz czynów iego pewnięszą bydz może do szczęścia skazówką, niż obszerne zbiory prawideł nauki moralny.” napisał anonimowy tłumacz we wprowadzeniu do autobiografii Franklina. *Życie i pisma Benjamina Franklina przełożone z języka Angielskiego podług Edycyi Londyńskięj z r. 1820*, Drukarnia A. Gałęzowskiego, Warszawa 1827.

<sup>6</sup> Ossowska określa wprost Franklina „duchowym ojcem współczesnej ameryki”: M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 347.

<sup>7</sup> W kontekście Ossowskiej sprawa jest oczywista, zaś jeśli chodzi o MacIntyre’a zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 330 n.

<sup>8</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 82 n. Kompletny i uporządkowany katalog cnót franklinowskich obejmował 13 pozycji: 1. umiar, 2. milczenie, 3. ład, 4. postanowienie, 5. oszczędność, 6. pracowitość, 7. szczerłość, 8. sprawiedliwość, 9. powściągliwość, 10. czystość, 11. spokój, 12. surowość cielesna, 13. pokora. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 85. Szerzej zob. Benjamin Franklin, *Żywot własny*, przeł. J. Stawiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 107–108. Gdzie indziej, już nie konstruując zestawienia, wymienia inne cnoty: prawdę, szczerłość i rzetelność. Tamże, s. 75. Zob. też K. Twardowski, *Etyka*, opr. z rkps. R. Jadcza, Adam Marszałek, Toruń 1994, s. 68–70.

<sup>9</sup> Stąd i obszerność jego uwag i pism o charakterze praktycznym: np. *O istocie i potrzebie pieniądza papierowego* (ok. 1729), zob. B. Franklin, dz. cyt., s. 85, czy inne tego typu pisma: *An account of the New Invented Pennsylvania Fire-Places*, (1744), *Proposal Relating to the Education of Youth in Pennsylvania* (1749), *On the Causes and Cure of*

znajdujemy cały szereg przykładów wypowiedzi wyraźnie wysoko wartościujących pracowitość:

Śpiący lis kur nie łapie. (...) Wyśpisz się w grobie<sup>10</sup>. (...) Kto wstaje późno, musi się spieszyć cały dzień, a i tak z trudem zdąży przed nocą; zaś lenistwo podąża tak wolno, że bieda szybko je dopędza. Bez starań nie ma efektów<sup>11</sup>. (...) Jedno ‘dzisiaj’ jest warte dwóch ‘jutro’; co masz zrobić jutro, zrób dzisiaj<sup>12</sup>.

Co powoduje, że ukryty między innymi w powyższych aforyzmach, postulat pracowitości jest interesujący? Z całą pewnością nie można go nazwać nowatorskim. Wszak ani sama praca nie jest wynalazkiem nowożytnym, ani jej wyróżnianie czy pozytywne wartościowanie w ramach ludzkiej *praxis*. Świadczą o tym spotykane już u Hezjoda (*Prace i dni*, 311) zawołania, w rodzaju: „Żadna robota nie hańbi, hańbi natomiast nieróbstwo”, czy pokrewne temu wątki odnajdywane u Ksenofonta czy Platona<sup>13</sup>. Nawet obiecujący, ze względu na tytuł tekst Seneki *O beczczynności* zawiera zdanie:

...niedoskonałym i bezowocnym dobrem jest cnota, jeśli jest bierna i nigdy czynami nie potwierdza tego, czego się nauczyła<sup>14</sup>.

Rolę i wagę pracy wskazuje się często w bajkach, w których ważnym elementem jest zawsze walor dydaktyczny. W dobrze znanej bajce *O koniku polnym i mrówce* widzimy taką oto scenkę: bawiący się całe lato konik polny przychodzi zimą do mrówki z prośbą o wsparcie. Ta jednak odmawia, argumentując, że na pełną spiżarnię tego samego lata ciężko *zapracowała*<sup>15</sup>. W tej prostej opowieści widać dość ważny wątek – pracy nie sytuuje się wysoko w hierarchii jako autonomicznej wartości, lecz służy ona innym, nadrzędnym celom – tu: przetrwaniu zimy. To bardzo ważny wątek, bowiem Ossowska usiłuje nas przekonać, że nowość franklinowskiego ujęcia bierze się z wysokiego wartościowania nie tyle aktywności w ogóle (*praxis*), ani pracy jako takiej, co raczej wartościowania pracy *dającej utrzymanie*, pracy pozwalającej na *dorabianie się*. Taka perspektywa zyskuje na ostrości zwłaszcza wtedy, gdy zderzyć ją ze średniowiecznym sposobem na *dorabianie się*. Ossowska wskazuje tu na służbę dworską. Stwarzała ona potencjalną możliwość uczestnictwa w przywilejach, tak jak i inne, dodajmy – „niemieszczańskie” „sposoby na życie”: służba wojskowa (łupy wojenne), spadek, lichwa i alchemia<sup>16</sup>. Autorka *Moralności mieszczańskiej* stwierdza wprost – w katalogach

---

*Smoky Chimneys* (1785) itp. Zob. bibliografię pism B. Franklina w: *Autobiography of Benjamin Franklin*, Frank Woodworth Pine (red.), Garden City Publishing Company, New York 1925, s. 344–346.

<sup>10</sup> B. Franklin, *The Way to Wealth*, [in:] *Autobiography...*, s. 331.

<sup>11</sup> Tamże (tłum. własne). Stosowaną tu formę – maksymy – zaczerpnął Franklin z dwóch źródeł: z Plutarcha *Żywotów* oraz Tryona (?), *The Way to Save Wealth*, którymi to lekturami zaczytywał się w młodości. B. Fay, *Franklin. The Apostle of Modern Times*, Boston 1929, s. 13, 30–31.

<sup>12</sup> B. Franklin, *Autobiography...*, s. 333 (tłum. własne). Zob. także tegoż, *Zasady poczętego Ryszarda czyli droga do majątku. Jak przyjść do majątku*, etc., K. Forster, Warszawa 1861.

<sup>13</sup> Zob. Hezjod, *Prace i dni*, 311: „Żadna robota nie hańbi, hańbi natomiast nieróbstwo”; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 2 56; Platon, *Charmides*, 163 b; wszystkie trzy pozycje za: A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, [w:] *Dziela*, t. II Aletheia, Warszawa 2002, s. 249.

<sup>14</sup> Seneka, *De otio*, VI. Tu: Seneka, *Dialogi*, przeł. Leon Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 597.

<sup>15</sup> J. de La Fontaine, *Konik polny i mrówka*, przeł. W. Noskowski, [w:] *Bajki*, przekł. zbiorowy, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1990, s. 43–44. Tę samą bajkę, ale w innym opracowaniu (Kryłowa), przytacza także Ossowska. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 138.

<sup>16</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 83.

rycerskich cnót nie znajdziemy pracy zarobkowej – lecz zaraz moglibyśmy dodać, że znajdziemy za to inne *czynny*.<sup>17</sup> Tym samym zyskujemy potwierdzenie, że nie chodzi samo nieróbstwo jako takie i mieszczański wstręt do niego, co wyselekcjonowanie określonego typu działań, według kryterium użyteczności w *dorabianiu się*. Konik polny z bajki La Fontaine’a, co warto tu podkreślić, nie jest przecież leniwy – skacze, śpiewa, tańczy. Jego problem to jedynie złe usytuowanie aktywności.

Można jednak opozycję między konikami polnymi – czyli szlachtą, a mrówkami – czyli mieszczanami pogłębić i próbować jednak wskazywać rzeczywistą *bezczywność* warstw uprzywilejowanych. Jeśli przyjąć interpretacje Thorsteina Veblena, w kanonie zachowań klasy, *nomen omen*, próżniaczej znajdziemy negację pracowitości i afirmację nieróbstwa, w tym także nieróbstwa „ostentacyjnego”<sup>18</sup>. Postawę taką świetnie ilustruje fragment wypowiedzi bohatera powieści Jane Austen *Rozważna i romantyczna*, Edwarda Dashwooda:

Wszyscy zgodnie doszli do wniosku, iż próżniactwo jest wyborem **najwłaściwszym** i **najszlachetniejszym**, a że osiemnastoletni młodzieniec nie pragnie na ogół pracy do tego stopnia, by miał się oprzeć namowom najbliższych do nieróbstwa, zapisano mnie więc do Oxfordu i od tej chwili jestem przykładnym obibokiem<sup>19</sup>.

Jeśli przyjąć powyższe dookreślenia, to okazuje się, że franklinowski program afirmacji pracowitości był na swój sposób nowatorski – nie dlatego, że na orbitę cnót wprowadza *nowe* elementy, lecz dlatego że *upowszechnia* te, które dotąd zarezerwowane były dla wąskiej grupy społeczeństwa. Pierwowzorów tak rozumianego franklinizmu trudno szukać w odległej historii przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, model ten mógł zaistnieć dopiero w warunkach, w których *utrzymanie się* i *dorabianie się* obywatela było możliwe ze względu na jego wolność w sensie politycznym. Oznacza to między innymi, że afirmacja działania niewolnika czy feudalnego chłopca, których tu celowo nie przeciwstawialiśmy rycerstwu, nie miała sensu, bo praca jako wartość nie była przez niego *wybierana*, a nawet – jako im w naturalny sposób przypisana – nie wymagała afirmowania. Po drugie, katalog Franklina mógł funkcjonować w określonym kontekście ekonomicznym – wówczas, gdy wolny obywatel mógł, z uwagi na instrumentalną sensowność działań, osobistą pracą zamienić swój status ekonomiczny, a za tym – społeczny. A takie przekonanie, leżące u podstaw modelu *self-made man* Franklin wyraźnie podzielał.

Warunki tu wskazane spełnić mogła wyłącznie epoka, w której granice między stanami społecznymi ulegały stopniowej erozji oraz w sytuacji związanej z tym egalitaryzacją, której ramą był zrównujący, bądź przynajmniej – dający realną szansę na zrównanie – status ekonomiczny. Warunki takie zaistniały między innymi w Stanach Zjednoczonych – stąd i zapewne siła oddziaływania Franklina na tamtą społeczność.

<sup>17</sup> Znane są przykłady prawnych zakazów wykonywania pracy zarobkowej przez arystokrację. Zob. np. angielski zakaz z wyłączeniem jedynie wyrabiania szkła (*glass-making*), zniesiony dopiero po 1727 roku. M. Beard, *A History of Business*, vol. I: *From Babylon to the Monopolist*, The University of Michigan Press, Michigan 1962, s. 411.

<sup>18</sup> T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórcy, PWN, Warszawa 1971, rozdz. III pt. „Próżnowanie na pokaz”, s. 34–62. Trzeba tu jedna zaznaczyć, że Veblen nie uderza tu bezpośrednio w samą arystokrację, lecz, jak to określa, *klasę próżniaczą*. Określenie to można odnieść w równym stopniu, a nawet przede wszystkim do wyższej warstwy burżuazyjnej. Tym bardziej, że *Teoria klasy próżniaczej* powstała w Stanach Zjednoczonych (gdzie rola arystokracji była i jest minimalna) oraz była odpowiedzią na presję wielkiej finansjery na drobnych farmerów i rzemieślników. Zob. J. Górski, *Wstęp* do: T. Veblen, dz. cyt., s. VIII, XVII.

<sup>19</sup> Monolog Edwarda Dashwooda w: J. Austen, *Rozważna i romantyczna*, przeł. Anna Przedpelska-Trzeciakowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 102 (podkreślenia – M. Z.).

Możemy stwierdzić, że umiejscowienie w katalogu Franklina pracowitości samo w sobie nie jest oryginalne jednak ma uwagę zasługuje powiązanie pracowitości z *dorabianiem się*, czyli w szerszej perspektywie – *wypracowywania* pozycji ekonomicznej i społecznej. Cechą tego sposobu myślenia jest instrumentalizacja pracy, ale także, co ciekawe, instrumentalizacja cnoty w ogóle. Najdobitniej widać to w sformułowaniach: „cnota się oplaca“ (*honesty is the best policy*) czy, w ujęciu odwrotnym, „czyny złe szkodzą nie dlatego, że są zabronione, lecz są zabronione ponieważ szkodzą”<sup>20</sup>. Takie potraktowanie moralności – jako czytelnego kryterium rozpoznawania pożytecznych lub nieszkodliwych czynów ma w myśleniu mieszczańskim bardzo ważne znaczenie. Zdradza bowiem nowy czytelny sposób „radzenia sobie” z etyką, jak zbiorem określonych nakazów i zakazów – sposób, który będziemy musieli szerzej omówić w części III.

**Dotrzymanie umów.** Kolejnym filarem programu Franklina miałyby być, według Ossowskiej, cnota wierności powziętym zobowiązaniom, zwłaszcza w jej zawężeniu do wypełniania długów płatniczych. Z całą pewnością zasługuje ona na baczniejszą uwagę.

Zasada wierności wobec zobowiązań w szerszym ujęciu ma bardzo bogatą tradycję i obrosła szeregiem istotnych kontekstów. Wagę tego nakazu znajdujemy już w rzymskiej zasadzie *pacta sunt servanda*, która z dziedziny prawa cywilnego przeszła współcześnie do prawa międzynarodowego<sup>21</sup>. Wątek ten pełnił poważną rolę w koncepcjach filozofów społecznych, na przykład Thomasa Hobbesa<sup>22</sup> czy zwłaszcza Jana Jakuba Rousseau, który z pojęcia umowy robi jeden z filarów swojej koncepcji,<sup>23</sup>. Współcześnie wątek ten jest analizowany nawet w teorii gier, badającej heurystyczny kontekst dotrzymania umów, w tak zwanym „dylemacie więźnia”<sup>24</sup>.

Mimo zróżnicowania odniesień Ossowska redukuje całość zagadnień do wąskiego wycinka – nakazu dotrzymania zobowiązań płatniczych. Dzięki temu uproszczeniu uzyskuje pomost łączący z innymi elementami kultury mieszczańskiej oraz udaje jej się zderzyć pewną postawę, charakterystyczną dla kultury szlacheckiej, z postawą reprezentowaną przez mieszczaństwo – a precyzyjniej rzecz ujmując, wyróżnia stanowiska: tradycyjne, rycerskie, silnie wartościujące wierność zobowiązaniom **honorowym**, oraz franklinowskie, zbudowane na sentencjach w rodzaju „dobry płatnik jest panem cudzej kieszeni” i forsujące bezwzględny nakazu wierności zobowiązaniom **płatniczym**.

Przeprowadzenie tego podziału otwiera przed nami możliwość obserwacji ciekawego zjawiska. Otóż w ramach postawy rycerskiej wierność złożonym przyrzeczeniom i ślubom idzie w parze z jednoczesnym swobodnym *lekceważeniem* zobowiązań płatniczych. Ukryty tu paradoks – bo wierność zobowiązaniom jest niekonsekwentna – ma, według

<sup>20</sup> B. Fay, *Franklin, the Apostle of Modern Times*, s. 164, za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 80.

<sup>21</sup> *Pacta sunt servanda* (łac. umów należy dotrzymywać) jako jedna z podstawowych norm w stosunkach międzynarodowych, zawarta w aktach prawa międzynarodowego, począwszy od *Deklaracji londyńskiej* z 1871, *Paktu Ligi Narodów*, do *Karty Narodów Zjednoczonych* z 1945 i *Deklaracji zasad prawa międzynarodowego* z 1970. Zob. R. Smolski, M. Smolski, E. H. Stadtmüller, *Słownik Encyklopedyczny Edukacja Obywatelska*, Wydawnictwa Europa, Warszawa 1999, hasło *Pacta sunt servanda*.

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 114 n.

<sup>23</sup> Choć trzeba zaznaczyć, że umowa ma tu charakter specyficzny – raczej formalny i entymematyczny niż rzeczowy. Zob. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Wydawnictwo Antyk, Kety 2002, s. 18 n.

<sup>24</sup> Zob. P. D. Straffin, *Teoria gier*, WN Scholar, Warszawa 2001. O paradoksie Newcomba, stanowiącym odmianę paradoksu więźnia, zob. R. Nozick, *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*, w: *Essays in Honor of C. G. Hempel*, R. Campbell, L. Sowden (red.), Reidel, Dordrecht 1969, za: J. Miklaszewska, *Robert Nozick i David Gauthier o problemie Newcomba*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, t. XXII, z. 1–2, s. 121–131.

Ossowskiej, źródło w dwoistości podmiotów zobowiązań. I tak, zobowiązania honorowe mogą dotyczyć wyłącznie osób tego samego stanu, zaś zobowiązania pieniężne, stanowiące formę pośrednią – także osób stanu niższego<sup>25</sup>. Ossowska tak barwnie to opisuje:

Gdy nasze ziemiaństwo ściągało do stolicy na karnawał, by pokazać córki na balach i wydać je za mąż, zostawiało zwykle po sobie nie zapłacone rachunki: u krawcowej, fryzjera, nauczycielki, która czytelowała francuszczyznę. To nie byli ludzie z tej samej sfery. Niezłomność rycerskiego słowa składającego jakieś śluby nie miała nic wspólnego z solidnością zobowiązań mieszczańskich<sup>26</sup>.

Można spróbować rozróżnienie Ossowskiej wzbogacić dodatkowym wyjaśnieniem. Relacja między podmiotami równymi stanem jest relacją w pewnym sensie *bezpośrednią*, dokładnie tak, jak opisywana przez Arystotelesa przyjaźń (*philia*) która „uwspólnia”, zgodnie z przysłowiem „własność przyjaciół jest wspólnym dobrem”<sup>27</sup>. Przyjaźń jest stopniowalna, a jej najwyższe stadium dotyczyć tylko osób sobie równych według kryterium dzielności etycznej. Dlatego właśnie między innymi nie można się przyjaźnić z niewolnikiem, bo nie ma nic, co mielibyśmy, jako ludzie woli, z nim *wspólnego*<sup>28</sup>.

Relacja finansowa ma już charakter odmienny. Pieniądz stał się „umownym środkiem zastępującym potrzebę”; dzięki temu ludzie wchodzący z sobą w relację finansową „są sobie równi i mogą przystąpić do transakcji, ponieważ **może** między nimi być ustanowiona równość”<sup>29</sup>. Pieniądz umożliwia więc *zrównanie* także tych podmiotów, które pierwotnie równe być nie mogły. Tym samym, jak się wydaje, także u niewolnika, wbrew Arystotelesowi, teoretycznie można mieć dług, pod warunkiem, że jest to dług finansowy. W konsekwencji jest jasne, że zadłużenie honorowe, zaciągnięte u osoby równego stanu ma dla przedstawicieli arystokracji istotne znaczenie, zaś dług pieniężny – jeśli jest długiem *tylko i wyłącznie* pieniężnym – jest nieistotny, bo najprawdopodobniej zaciągnięty u osoby ze stanu niższego.

Co więcej, jeśli wziąć pod uwagę aspirację mieszczaństwa do zrównania się z arystokracją w sensie politycznym i społecznym, to wówczas nakaz dotrzymywania umów finansowych zyskuje dodatkowy wymiar. Burżuazja, pozbawiona przez długi czas praw politycznych, dążąca do emancypacji, formułowała kontrpropozycje systemu norm, które nie tylko biernie naśladowały normy arystokratyczne (jak, według Simmela, w przypadku zamiany wierności na wdzięczność), ale i je redefiniowały. Albowiem otwartość relacji finansowej, to jest fakt iż wyłącza ona kontekst pochodzenia i statusu, stanowi gwarant równości, a tym samym zrównuje mieszczanina z rycerzem – pomimo reliktoowego lekceważenia przez „rycerstwo” tego typu zobowiązań<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Mamy tu do czynienia z sytuacją w której zobowiązanie płatnicze *uzupełnia* honorowe. Innymi słowy: wchodzi z tobą w zobowiązanie płatnicze wówczas, gdy nie dotyczy ciebie zobowiązanie honorowe.

<sup>26</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 84.

<sup>27</sup> Arystoteles, *Et. nik.*, 1059b 30, tu: *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1996, s. 249.

<sup>28</sup> Tegoż, *Et. nik.* 1161 b, tu: wyd. cyt., s. 252–253.

<sup>29</sup> Tamże 1133 b 2, wyd. cyt., s. 179. G. Simmel mówi w tym kontekście nie tylko o *zrównaniu*, do jakiego dochodzi przy transakcji, ale nawet *degradacji* podmiotów. G. Simmel, *Wierność i wdzięczność*, [w:] *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa, s. 1975, s. 490.

<sup>30</sup> Być może cenne będzie ty szersze przywołanie podziału na *wierność* i *wdzięczność*. Wierność to „uczuciowa żywotność stosunku nie słabnąca mimo ewentualnego wygaśnięcia przyczyn sprawczych”. Tu Simmel podaje przykład renegata [neofity, zeloty? – M. Z.], który „jest ciągle na nowo odpychany przez dawny stosunek i popychany w stronę nowego. Lojalność jego jest tym silniejsza, że zawiera w sobie to, bez czego na ogół lojalność może się obejść, a mianowicie wciąż żywą świadomość przyczyn sprawczych stosunku, który sprze-

Na zakończenie zwróćmy uwagę na pewien interesujący szczegół. Otóż nakaz wierności umowom podlega autonomizacji. Wspomniana na początku rzymska zasada *pacta sunt servanda* staje się często nakazem samoistnym. Władysław Witwicki twierdził że nie może być uczciwy człowiek chorobliwie roztargniony, zapominalski, ale przede wszystkim człowiek lekceważący swoje zobowiązania<sup>31</sup>. Jednak co ciekawe dodawał zaraz, że jeśli się coś przyrzeka, to się zobowiązania dotrzymuje – i nie są do tego potrzebne *słowa honoru* czy *przysięgi*, które zbywa mianem *zaklęć*. Jeśli te stwierdzenia tu przywołujemy, to tylko po to by wskazać, że współcześnie nakaz dotrzymywania umów funkcjonuje absolutnie i jest abstrahowany od *treści* umowy. Zaś konteksty sankcjonujące, które go zrodziły – tu honor i związana z nim przysięga – uważane są za zbędne dodatki. Do wątku tego jeszcze powrócimy.

Reasumując można stwierdzić, że cnota dotrzymywania umów ma poważniejsze znaczenie, niż się na ogół sądzi. Odsłania bowiem ciekawy mechanizm adaptowania przez mieszczaństwo normy rycerskiej (honor i wierność) z jej redefinicją na potrzeby burżuazyjnego egalitaryzmu (wdzięczność i retorsja, które rozszerzają wąski zakres oddziaływania zobowiązań honorowych).

**Oszczędność.** Podobny stosunek, jak w przypadku długów płatniczych, wypracowała arystokracja wobec cnoty oszczędności. Jak pisze Ossowska: „oszczędność była u uprzywilejowanych czymś, czego się człowiek wstydzi”<sup>32</sup>, tym bardziej jeśli uznać ją za, w jakiejś mierze, przeciwną konsumpcji<sup>33</sup>. Żeby jednak prawidłowo ująć rolę tej cnoty, należy w tym miejscu przywołać kilka wątków dodatkowych, zwłaszcza, że sama Ossowska poświęca temu zagadnieniu cały osobny rozdział, niezależny od analizy koncepcji Benjamina Franklina<sup>34</sup>.

Punktem wyjścia dla badaczki jest zgrubne rozróżnienie oszczędności *pieniądza* i oszczędności *dóbr użytkowych*. Pozornie wydaje się ono podatne na redukcję – w jakimś sensie oszczędność dóbr użytkowych jest oszczędnością pieniądza – jednak przy bliższym oglądzie okazuje się przydatne<sup>35</sup>. W ramach ogólnie ujmowanego zjawiska oszczędności pieniądza wyróżnia Ossowska następujące elementy:

- Tak zwane *cinłanie*, czyli regularne odkładanie i gromadzenie pieniędzy. Tu najsilniej zarysowuje się łączność oszczędzania z wyrzeczeniem.
- *Trudność w rozstawaniu się z groszem*, czyli powściągliwość w wydatkach, będąca często sprzęgnięta z elementem poprzednim.

---

ga się z formalną siłą tegoż stosunku w sposób trwalszy wówczas, gdy brak owej kontrastującej przeszłości oraz momentu wykluczenia możliwości cofnięcia się i pójścia inną drogą.” (s. 481). I dalej „Na tym właśnie polega sens wierności (...): oznacza ona swoiste uczucie, które nie ma na celu zawładnięcia drugą istotą jako eudajmonistyczną własnością czującego podmiotu ani też dobra drugiej istoty jako obiektywnej wartości w odczuciu podmiotu, ale zmierza do utrzymania *stosunku* między istotą a podmiotem. (s. 482). G. Simmel, *Wierność i wdzięczność* [w:] *Socjologia*, wyd. cyt.

<sup>31</sup> W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, PWN, Warszawa 1960, s. 157.

<sup>32</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 84.

<sup>33</sup> Zob. przypis 13.

<sup>34</sup> M. Ossowska, dz. cyt., rozdział IV, s. 117–138.

<sup>35</sup> Tamże, s. 117.

- *Pielegnowanie równowagi budżetu*, a więc postawa najbliższa pierwotnym założeniom ekonomii, rozumianej jako *oi)konomikh/*, tj. **ład** w gospodarowaniu domowym<sup>36</sup>.
- *Oszczędność jako przeciwmarnotrawstwo* – wtedy, gdy istotne jest nie tyle samo wydawanie czy powstrzymywanie się od wydatków, co raczej cel, na jaki środki finansowe mogą być spożytkowane. Tak więc jest to postawa, w której element wyrzeczeniowy w ogóle nie musi być obecny. Tym samym podważamy tu sugerowaną powyżej łączność między negacją konsumpcji, czy wręcz ascezą, a oszczędnością<sup>37</sup>.

Z kolei oszczędzanie dóbr użytkowych, czyli przedmiotów, sprowadza Ossowska do następujących pojedynczych postulatów:

- *Zużytkowanie* – na przykład racjonalizacja produkcji, czyli przeprowadzania jej tak, by nie powstawały niepotrzebne odpady. Dla ilustracji Ossowska przywołuje tu przykład krawca, któremu nie powinny pozostawać znaczne ścinki materiału, nie nadające się do niczego.
- *Nieniszczenie* – którego rozumienie rozpada się na dwa: „wszystko należycie zużytkować” – wówczas zbliżamy się do znaczenia opisanego powyżej; oraz „nie niszczyć i zapobiegać niszczeniu”, często nawet za cenę normalnego użytkowania<sup>38</sup>.
- *Opóźnianie tego, co najlepsze* – wyróżniony tu, jako zdradzający najsilniej pewną ukrytą w oszczędzaniu i przewrotną technikę hedonistyczną, która najlepiej wyraża imperatyw pozostawiania najlepszego „na deser”. W tej perspektywie nie chodzi więc już o racjonalność zużycia przedmiotu czy, jak w postulacie drugim, rozpaczliwe zaniegowanie zużycia, lecz spożytkowanie rzeczy tak, by dawała najwięcej korzyści w sensie przyjemnościowym, przy jednoczesnym założeniu, że przyjemność można zintensyfikować przez na przykład odłożenie czy rozłożenie w czasie i odpowiednie dawkowanie.

Powyższe rozróżnienia mają tu znaczenie z kilku powodów. Najważniejszy z nich to ten, iż niektóre aspekty oszczędzania będą miały znaczenie w dalszym toku pracy, nawet jako wypreparowane z kontekstu badań Ossowskiej. Chodzi tu przede wszystkim o trzy kluczowe elementy.

Pierwszy z nich to **ekonomia** (*oikonomia*, lub, jak pisze Ossowska *oekonomia*), czyli nauka o ładzie w gospodarstwie, a w innym kontekście „łado-twórczą” rolę bilansu budżetowego. Drugi, to oszczędność rozumiana jako **przeciwmarnotrawstwo**. Chodzi tu o

<sup>36</sup> Termin *oi)konomiko)v* znaczy także ‘domowy’. Ukryty w nim termin *oikos* (pisany już w transliteracji łacińskiej) to, według Webera, „wielka wspólnota domowa, czy też taka, która na własną rękę wytwarza różnorodne produkty, na przykład rzemieślnicze obok rolniczych”. Zob.: Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. Dorota Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 301 n. Zob. też tamże, s. 71, przyp. 28.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 119, gdzie opisuje postać Jeremiego Benthama, który żył skromnie, a więc oszczędnie, zgodnie z ideą ascezy, jednak szczerze (konsumpcyjnie?)łożył na budowę więzienia własnego pomysłu czy wykształcenie Johna Stuarta Milla; zob. też tamże, s. 129.

<sup>38</sup> Tu Ossowska zwraca uwagę na ciekawy fenomen. Człowiek oszczędny w znaczeniu drugim kupuje towary gwarantujące trwałość i solidność, to znaczy nie ulegające łatwo – najlepiej wcale – *zużyciu*. Skrajną irracjonalną realizacją tego postulatu jest powieszenie w szafie „na zawsze” nowo zakupionego ubrania, aby uchronić je przed najmniejszym chociażby zużyciem. Tamże, s. 126–127. Gdzie indziej natomiast, żartobliwie charakteryzując mieszczaństwo, pisze, że jest ono rozpoznawalne między innymi przez pokrowce na meble (postula nieniszczenia) i sztuczne kwiaty czy palmy (postulat użytkowania – kwiat sztuczny *dlużej* jest przydatny). Tamże, s. 13.



próbę wyrwania oszczędności z, jak się na pierwszy rzut oka wydaje oczywistego, powiązania z wyrzeczeniem i ascezą; oszczędność w stanie czystym, wydajność i efektywność – wolne on uwikłań psychologicznych w rodzaju tych, jakie spotykamy u skąpców i ciulaczy – ci bowiem zatracili racjonalność oszczędności. Wreszcie element trzeci, oszczędność rozumiana jako **nieniszczenie**, które zyskuje szczególne znaczenie w kontekście tandety i trwałości<sup>39</sup> oraz, przede wszystkim – w kontekście konsumpcji, z jej tak charakterystyczną jednorazowością i nieoszczędnym permanentnym „niszczeniem”.

W tekstach Franklina widać praktycznie wszystkie z powyżej opisanych kategorii oszczędności, choć szczególne miejsce zajmują te, które bezpośrednio odnoszą się do idei ekonomii, czyli *Ladu* (pisanego przez Franklina właśnie wielką literą). Na ich opisie skupia się także Ossowska<sup>40</sup>. Skrupulatność, metodyczność, buchalteria – w tych trzech pojęciach, jak się zdaje, zawiera się sedno programu pochwały oszczędności. Franklin formułuje na przykład szczegółowy harmonogram poszczególnych czynności wykonywanych w ciągu dnia<sup>41</sup>. A w tym ostatnim znacząco zbliża się do kolejnego naszego bohatera – mieszczańca-rozbitka: Robinsona Kruzoa

## DANIEL DEFOE I ROBINSONADA

Postać Daniela Defoe jest przede wszystkim kojarzona z powieścią *Przypadki Robinsona Kruzoa*<sup>42</sup>. Mogłoby to być daleko idące uproszczenie, które jednak – jeśli usytuować tę pozycję w odpowiednim kontekście – nie musi być wcale zwodnicze. Robinson, przy bliższym spojrzeniu, odsłania bowiem wiele cech, które według samego Defoe, posiadać winien hołubiony przez niego mieszczańca<sup>43</sup>. Żeby to wyjaśnić trzeba jednak przybliżyć kilka pobocznych wątków. Za punkt wyjścia posłużą nam dwa pojęcia: kupca (*tradesman*) i gentlemana<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Zob. T. Bereza, *Mury Jerycha*. Warszawa 1945, s. 194–195, za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 127.

<sup>40</sup> Tamże, s. 84–86.

<sup>41</sup> B. Franklin, *Żywot własny*, s. 112. Choć nieco dalej, wyraźnie zrezygnowany, daje do zrozumienia, że nie zawsze udało mu się ten harmonogram przestrzegać i z czasem go zarzucił. Tamże, s. 113.

<sup>42</sup> D. Defoe, *Przypadki Robinsona Kruzoa*, przeł. J. Birkenmajer & Anonim, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.

<sup>43</sup> O tym że Robinson zrobił karierę jako wzór wychowawczy przekonuje nas nadprodukcja opowieści o dydaktycznym posmaku, będących parafrazą opowieści Defoe. Zob. J. H. Campe, *Robinson der Jüngere. Ein Lesebuch für Kinder*, 1805; to samo po francusku: *Le nouveau Robinson*, Gabriel Dufour, Amsterdam 1790; J. R. Wyss, *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie. Ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinderfreunde zu Stadt und Land*, Orell, Füssli, Zürich 1812. Świetnie literacki fenomen Robinsona spointował S. Lem w: *Marcel Coscat „Les Robinsonades”*, [w:] *Doskonała próżnia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1974, s. 12–29. Zob. też produkcje filmowe: *Robinson Kruzoa*, reż. L. Buñuel (skądinąd autor ważnego filmu *Dyskretny urok burżuazji*), produkcja: Óscar Dancigers y H. F. Ehrlich / Ultramar, 1952, czy ostatnio *Poza światem (Cast away)*, reż. R. Zemeckis, produkcja: Dreamworks LLC and Twentieth Century Fox Film Corporation, 2000.

<sup>44</sup> Celowo używam tu pojęcia oryginalnego (*gentleman*) odmienianego według reguł języka polskiego, ze względu na nieadekwatność znaczeniową pierwowzoru angielskiego i spolszczonego odpowiednika (*dżentelmen*), który znaczy tylko tyle, co: „mężczyzna kulturalny, dobrze wychowany, taktowny, umiejący się zachować

## WZÓR KUPCA

Pierwsze z pojęć bardzo obszernie opisuje Defoe w pracy *The Complete English Tradesman*<sup>45</sup>, choć przeprowadzona tam charakterystyka nie jest, według Ossowskiej, precyzyjna<sup>46</sup>. Zasadza się ona na pojęciu *trade*, które można by rozumieć jako handel, gdyby nie pewna niekonsekwencja w stosowaniu tego określenia. Ossowska zauważa, że

Słowo *trade* wchłania u niego często wszystkie ogniwa, począwszy od czynności gospodarza, który sprzedaje wełnę ostrzyżonej przez siebie owcy, do czynności sklepikarza, który sprzedaje gotowe ubranie wyprodukowane z tejże wełny<sup>47</sup>.

Zaraz jednak dodaje

Jednakże zasadniczo nie deformujemy myśli autora oddając słowo *tradesman* przez „kupiec”, bo autor ma na myśli przede wszystkim zawód, który sam uprawiał (...). Mówiąc o kupcu myśli o kimś, kto sam stoi za sklepową ladą i sam załatwia klienta, a nie jakimś wielkim przedsiębiorcy prowadzącym z odległości transakcje na wielką skalę<sup>48</sup>.

Przyjmijmy więc i my, że *tradesman* będziemy tu rozumieć jako „kupiec”<sup>49</sup>. Winien się on, w interpretacji Ossowskiej, charakteryzować następującymi przymiotami<sup>50</sup>:

Po pierwsze, powinien być pracowity i krzątać się wokół swego interesu. Jeśli przyjąć to założenie, to widać tu już wyraźnie pierwszą analogię z katalogiem Franklina<sup>51</sup>. Po drugie, kupiec winien być oszczędny – to także brzmi znajomo. Oszczędność jest tu rozumiana przede wszystkim jako podporządkowanie prowadzonemu interesowi, co najczęściej sprowadza się do powściągliwości w rozrywkach, które przyrównywane są nawet do złodziei, kradnących cenny czas i środki. Jedynie przyjemności życia rodzinnego są tymi, które kupiec może brać pod uwagę („Kupiec, który nie rozkoszuje się życiem rodzinnym, nie będzie się długo rozkoszował swoim sklepem”<sup>52</sup>). Po trzecie, kupiec winien być cierpliwy i opanowany, służyć to bowiem jego interesom – tak jak w sytuacji, gdy musi cierpliwie znosić

w każdej sytuacji, honorowy rycerski”. *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. I, Reader’s Digest, Warszawa 2001, hasło „dżentelmen”.

<sup>45</sup> D. Defoe, *The Complete English Tradesman*, J. Rivington, London 1745. Zob. też Tenże, *The Complete English Gentleman*, Dovid Nutt, London 1890.

<sup>46</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 145.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże. Pewnym rozwiązaniem mogłoby być odwołanie do innego, ale jedynie wspomnianego – być może ze względów redakcyjno-stylistycznych – innego określenia: *homo oeconomicus*.

<sup>49</sup> Oczywiście wzorów mieszczańskiego kupca można doszukiwać się dużo wcześniej, niż w okresie, który ujmujemy tu jako klasyczny dla burżuazyjnego etosu. Sama Ossowska wskazuje na Leona Battistę Albertiego (*Moralność mieszczańska*, 249 n.). O tym, że kupiecki merkantylizm ma swoje korzenie starsze przekazuje nas też N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 1999, s. 479–481.

<sup>50</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 148–153.

<sup>51</sup> Wiadomo, że Franklin czytał i cenil Defoe. Świadczy o tym choćby fragment z *Autobiografii*, w którym autor pochwała nowość stylistyczną w powieści, jaką było zastosowanie dialogów (m. in. w *Robinsonie Kruzoe* i *Moll Flanders*). B. Franklin, *Żyć wlasny*, przeł. J. Stawiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 29.

<sup>52</sup> Tamże, s. 148.

to, że kobiety przewracają towar bez zamiaru kupienia. Może się bowiem okazać, że padną ofiarą jakiejś zachcianki. Ponadto kupiec musi być uprzejmy.

W dalszej kolejności Ossowska wymienia cechy: ostrożność (nie poręczać, nie upajać się wielkimi projektami), uczciwość (bo zapewnia kredyt, a to jest podstawa handlu; a oszczerstwo – jako zamach na zaufanie kredytowe – wartościowane jest tu tak jak morderstwo) oraz skrupulatność w prowadzeniu ksiąg. Zatrzymajmy się trochę dłużej na tym ostatnim wątku.

Najdobitniej stosunek Defoe do prowadzenia buchalterii wyraża maksyma *A tradesman's books, like Christian's conscience, should always be kept clean and neat*, którą można przetłumaczyć: „księgi kupca winny, tak jak sumienie chrześcijanina, czyste i schludne”. Jeszcze dobitniej można wyrazić to tak: winny one wyglądać tak, by w każdej chwili mógł umrzeć<sup>53</sup>. Jednak najdobitniej, to co istotne w nakazie przejrzystości ksiąg oddaje fragment, wskazanej przez Ossowską za Janem Kottem<sup>54</sup>, powieści Zofii Urbanowskiej z 1882 roku pt. *Księżniczka*<sup>55</sup>. Opiekunka głównej bohaterki Heleny Oreckiej, pani Radliczowa wypowiada między innymi takie kwestie:

w rachunkach jak w zwierciadle widzę moje pojmowanie życia, moje błędy, a czasem i dobrą moją stronę. Rachunek to nasz mentor, nasz historyk, to nasze sumienie. (...) Rachunek jest podstawą wszelkiego porządku społecznego<sup>56</sup>.

Wydawać by się mogło, że trudno o dobitniejsze wyrażenie roli buchalterii. Wydawałoby się. Bowiem warto jeszcze oddać głos Robinsonowi.

## ROBINSON: KUPIEC DOSKONAŁY

**Robinsonada.** Odkrycie *Przypadków Robinsona Krużoe*, jako lektury o znaczeniu najważniejszym niż jako powieści li tylko awanturniczo-przygodowej, zawdzięczamy Janowi Jakubowi Rousseau. Projekując nowy model wychowania człowieka pisał on w *Emilur*:

...jest jedna [książka], która, moim zdaniem, stanowi najudatniejszą rozprawę o wychowaniu naturalnym. Książka ta będzie pierwszą, którą mój Emil przeczyta; będzie ona długo stanowiła cały jego księgozbiór i zajmować w nim będzie zawsze ważne miejsce. Będzie ona tekstem, do którego

<sup>53</sup> Tamże, s. 150.

<sup>54</sup> J. Kott, *Konfitury*, „Kuźnica 1948, nr 142; za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 111.

<sup>55</sup> Ciekawa z punktu widzenia tematu niniejszej pracy jest adnotacja redakcyjna na okładce w wydaniu z 1993: „Dziś, w ponad sto lat od pierwszego wydania *księżniczka* stała się znów lekturą ‘na czasie’. Być może kilku tysiącom czytelniczek pomoże w znalezieniu się w nowej, kapitalistycznej rzeczywistości”, Z. Urbanowska, *Księżniczka*, 86 Press, Łódź 1993, s. 4 okładki.

<sup>56</sup> Zob. monolog p. Radliczowej: Z. Urbanowska, *Księżniczka*, 86 Press, Łódź 1993, s. 143–144. Za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 112. Co ciekawe książka ta pełna jest też innych ciekawych stwierdzeń, z których część to wyraźne parafrazy przysłów Franklina – zob. np. „...praca, która dając trud we dnie, słodkim czyni spoczynek w nocy, (...) ona to hartuje serca, drżące przed niedostatkiem, a przygnębionym umysłem przywraca jasność i pogodę” (s. 32), „cała sakiewka nie powróci rzeczy zmarnowanej” (s. 59), „godziny upłynione i powracają nigdy” (s. 79), inne zaś zbliżają się do etosu protestanckiego w rozpoznaniu Webera: „przyszłość ludów jest w rękę Boga, ale on pomagać lubi tylko tym, co sami sobie pomagają. Bezczywnych i leniwych wyrzeka się i opuszcza” (s. 155).

wszystkie rozmowy nasze o naukach przyrodniczych staną się jedynie komentarzami. (...) Jakąż jest tedy ta cudowna książka? Czy to Arystoteles? czy Pliniusz? czy Buffon? Nie. To *Robinson Kruzo*<sup>57</sup>.

Co takiego tajemniczego ma w sobie lodyński awanturnik z bezludnej wyspy, by opowieść o nim stawiać na równi z dziełami Wielkich? Pytanie to nabiera zresztą mocy, jeśli zauważyć, że opinia w stylu Rousseau'a nie jest odosobniona. Badacze literatury zauważają, że głównie ze względu na imponującą wielość wydanych egzemplarzy wszelkich adaptacji *Robinsona*, pozycja ta znana jest niemal wszystkim dzieciom<sup>58</sup>. To jednak nie wyczerpuje kwestii, bowiem waga opowieści przekracza ramy „przebojowości” wśród lektur dziecięcych czy młodzieżowych. Jak zauważa Ernest Gellner rozbitek zadomawia się na dobre w świadomości europejskiej, staje się archetypem do tego stopnia ważnym, że jego rolę w epistemologii można porównać do tej, jaką odegrał Kartezjusz<sup>59</sup>. Wcześniej także Marks trafnie zauważa, że „ekonomia polityczna lubi robinsonady”, co nie jest bez bezpośredniego związku z interesującym nas tu problemem<sup>60</sup>.

Idąc tym tropem i rozpoznając daleko idącą zbieżność treści powieści z programem mieszczaństwa Ossowska forsuje tezę, że *Robinson Kruzo* jest po prostu pustelniczą odmianą franklinowskiego *self-made man*<sup>61</sup>. Bezludna wyspa, katastrofa, samotność, samowystarczalność i wreszcie – żmudnie ale konsekwentnie wypracowany sukces, to cechy sytuacji kupca w najczystszej postaci. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Po pierwsze, kupiec znajduje się w stanie wiecznej konkurencji<sup>62</sup>, a więc sytuacji trudnej, zmiennej, a przede wszystkim – nieprzewidywalnej, za każdym razem nowej. Tak skrajnie „nowa”, nieprzewidywalna i zmienna jest sytuacja rozbitek. Po drugie, brak jest „pozytywnych” warunków wyjściowych – nieuzasadnionych, na przykład przyrodzonych, jak w wypadku arystokracji, przywilejów. Franklin apoteozował tak zwane „zaczynanie od zera”, dziś wyrażane często powiedzeniem „od pucybuta do milionera”. Trudno się spierać z tezą, że *Robinson* zaczynał od zera w sensie najdosłowniejszym. Po trzecie *tradesman* jest w tej sytuacji wyraźnie zindywidualizowany, jeśli nie wręcz osamotniony<sup>63</sup>. Dobrze widać to w samym określeniu ideału: *self-made man*, z tym że teraz kładziemy nacisk na owo *self*.

I po czwarte – rzecz najważniejsza – *Robinson* odbudowuje swój świat **bazując na cnotach mieszczańskich**, to znaczy, że ich pragmatyczna skuteczność przechodzi test

<sup>57</sup> J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1955, t. I, s. 225.

<sup>58</sup> J. Ruszała, *Robinson w literaturze polskiej. Teoria – historia – recepcja*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 1998, s. 141. Choć nie można tu wykluczyć, że autorka – zgodnie z przyjętą w pracy perspektywą badawczą – ma na myśli jedynie Polskę.

<sup>59</sup> E. Gellner, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicolson, London 1964, s. 105 n. Zob też: A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 21–22: „*Robinson Kruzo* jest jednym z przykładów tendencji do abstrahowania indywiduum (*the individual*) ze społecznego kontekstu, a przez to podkreślania dumnej samowystarczalności i buntowniczej samotności” [przekład własny].

<sup>60</sup> K. Marks, *Kapitał*, t. 1, przeł. O. Szechter, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, t. 23, s. 88. Pojawiające się tu pojęcie *robinsonady* świadczy o wykształceniu się nie tyle szeregu kontekstów narosłych wokół opowieści Daniela Defoe, co wręcz nowej formy literackiej, której przykłady mogły być nawet luźno związane z pierwowzorem. Zob. J. Ruszała, *Robinsonada w literaturze polskiej. Teoria – typologia – bogater – natura*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 2000, s. 8–21.

<sup>61</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 154.

<sup>62</sup> F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Książka i Wiedza 1962, s. 358 n.

<sup>63</sup> Co zresztą nie musi być wadą sytuacji – Defoe będzie zniechęcał do spółek i zrzeszeń: „Im uczciwszy i pracowitszy wspólnik – tym niebezpieczniejszy”, M. Ossowska, dz. cyt., s. 151.

nawet w tak skrajnych warunkach jak sytuacja rozbitka na bezludnej wyspie. Ossowska tak to dobitnie formułuje:

W warunkach Robinsona wszystkie cnoty mieszczańskie doczekują się najgłębszego usprawiedliwienia (...) Tu trzeba było być przezornym, oszczędnym, pracowitym, cierpliwym i upartym. Tu trzeba było myśleć w kategorii strat i zysków i walczyć metodycznie z trudnościami<sup>64</sup>.

Sytuacja rozbitka ma jedną podstawową cechę, która w jakimś sensie musi determinować przyjęcie określonej postawy – mianowicie poważne ograniczenia w wyborze i ilości środków do działania, w tym wypadku – przetrwania. Cały wysiłek musi być więc włożony w zagospodarowanie tych środków w taki sposób, by mogły one posłużyć założonym celom. I tak: konieczna jest przezorność, czyli zdolność projektowania skutków działań – jeśli ilość jedzenia jest ograniczona to jego szybkie zjedzenie, przed zapewnieniem sobie nowych źródeł aprowizacji, doprowadzi do katastrofy. Pokrewna temu jest oszczędność, w tym sensie, że jest już konkretnym działaniem, stanowiącym skutek namysłu nad sytuacją i projektowania przyszłości (racjonowanie żywności). Z kolei pracowitość stanowi odpowiedź na trudności w pozyskaniu nowych środków – Robinson zagubiony w hipermarkecie – jakkolwiek absurdalna nie jest to wizja – najpewniej nie musiałby oddawać się żmudnej pracy. Wskazana przez Ossowską cierpliwość i upartość pełnią zaś rolę w jakimś sensie pomocniczą – wzmacniają rolę pracy, a przede wszystkim ugruntowują jej racjonalność, gdy ta ukryta jest za olbrzymim długotrwałym wysiłkiem, który przesłania oczywistość relacji środek-cel.

Oto okazuje się że Defoe nie odchodzi daleko od programu zawartego w swych pracach publicystycznych. *Przypadki Robinsona Kruzo*e są w takim samym stopniu prezentacją, weryfikacją i ostatecznie – apoteozą – katalogu cnót mieszczańskich.

**Buchalteria.** Jednak obok wymienionych powyżej cnót jedna zasługuje na szczególne wyróżnienie, zwłaszcza w kontekście ostatniej cechy rozpoznanej u Franklina – oszczędności. Najsilniej wskazuje bowiem ważny dla naszych poszukiwac wątek. Tą cechą jest skrupulatność w prowadzeniu rachunków, a więc *buchalteria*, o której była już mowa w kontekście publicystyki Defoe.

W opiniach niektórych interpretatorów nie jest bez znaczenia, że rozbitek ratuje z wraku okrętu „zegarek<sup>65</sup>, księgę główną, pióro i atrament”, a więc rzeczy, wydawałoby się, najmniej odpowiednie do przeżycia na bezludnej wyspie<sup>66</sup>. Co więcej, zamiast zrobić z nich jakiś *naprawdę* praktyczny użytek (papier świetnie się pali, a ze szkiełka z zegarka można, powiedzmy, zrobić soczewkę do rozpalenia ognia), używa ich tak, jak użyłby ich w Londynie – do mierzenia i sporządzania notatek w buchalteryjnym stylu. Krótko mówiąc: używa ich do zaprowadzenia dość irracjonalnego na bezludnej tropikalnej wyspie mieszczańskiego *ładu*.

W jednym z takich zestawień, zupełnie na kupiecką modłę, Robinson wypisuje po stronie „debetu”: wyrzucenie na bezludną wyspę, brak odzienia itp., po stronie „kredytu” –

<sup>64</sup> Tamże, s. 155.

<sup>65</sup> Rzecz znamienna: za jeden z symptomów zmiany obyczajowości mieszkańców miast Georg Simmel uważa pojawienie się przenośnego zegarka. Zob. Georg Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, w: tenże, *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975, s. 516.

<sup>66</sup> K. Marks, dz. cyt., s. 88, za: M. Ossowska, dz. cyt., s. 155.

ocalenie z katastrofy, ciepły klimat wyspy, który umożliwia chodzenie niemal bez ubrania itp.<sup>67</sup>. Innym razem dokonuje rachunku zabitych ludożerców<sup>68</sup>:

za pierwszą salwą zabitych	3
za drugą	2
w łodzi przez Piętaszka zabitych	2
przez Piętaszka zabitych w lesie	2
itd.	
Razem	21

Łatwo w tym miejscu ulec złudzeniu i nadinterpretacji. Można w *Przypadkach Robinsona Krużoe* znaleźć sceny, w których bohater wykazuje raczej więcej zdrowego rozsądku, niż ślepego i upartego myślenia „po kupiecku”, choć trzeba się zgodzić, że mieszczańskich ideałów ostatecznie nie zdradza – jest to raczej kwestia proporcji między słabością do buchalterii a *phronesis*, które czasem ograniczenia buchalterii na krótko demaskuje<sup>69</sup>.

Kiedy na przykład znajduje we wraku okrętu skrzynię z pieniędzmi waha się, czy zabrać niepotrzebną i ciężką ‘mamonę’:

Nędzna mamono! Cóż mi z ciebie przyjdzie tutaj! Nawet tyle nie jesteś warta, bym miał się schylić po ciebie. Pierwszy lepszy nóż większą ma dla mnie wartość od tego całego bogactwa. Zostań tu sobie i idź na dno morskie, nie jesteś warta ratunku<sup>70</sup>.

Co jednak bardzo ciekawe, po tej demonstracji rozsądku kupiec w nim zwycięża – i bierze pieniądze ze sobą.

Podobnie rzecz się ma z mierzaniem czasu. Wspominany powyżej zegar, czy raczej zegary słoneczne, pierwotnie trafiają do worka, razem z innymi, w opinii Robinsona *mniej wartościowymi* (użytkarnie) przedmiotami. Są także wśród nich: papier, pióro i atrament (!) oraz mapy, księgi żeglugi, kilka kompasów, perspektyw<sup>71</sup> i przyrządów matematycznych<sup>72</sup>. Tu jednak wkrada się znowu niekonsekwencja, bo dwa akapity wcześniej znajdujemy opis urządzania kalendarza, który – z powodu braku książek, pióra i atramentu – zrobiony zostaje z wbitego w ziemię graniastego słupa w kształcie krzyża. Znowu więc Robinson jest rozdarty między buchalterią (kalendarz<sup>73</sup>), a zdroworoządkową oceną przydatności papieru, zegara czy atramentu na bezludnej wyspie. Poglębia to wrażenie jeszcze inny fragment:

<sup>67</sup> D. Defoe, *Przypadki Robinsona Krużoe*, s. 82. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 156.

<sup>68</sup> Tamże, Warszawa 1957, s. 262.

<sup>69</sup> Co bardzo ciekawe i inspirujące do odrębnych przemyśleń natury socjologicznej i kulturoznawczej wątek buchalterii i kupieckiej sprawności Robinsona w polskich *adaptacjach* opowieści był najczęściej lekceważony. J. Ruszala, *Robinson w literaturze polskiej*, s. 131.

<sup>70</sup> Tamże, s. 73. Można ten fragment zinterpretować także w perspektywie *obludy*: Robinson deklaratywnie potępia „złą” mamonę, po czym skwapliwie pakuje ją w żaglowe płótno i chowa.

<sup>71</sup> Chodzi tu o anachroniczne określenie lunety, użyte też w tłumaczeniu, skądinąd interesującego i ważnego dla kontekstu niniejszych rozważań tekstu: S. Pepys, *Dziennik*, przeł. M. Dąbrowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1954, t. II, s. 71.

<sup>72</sup> D. Defoe, dz.cyt., s. 81.

<sup>73</sup> Warto też zwrócić uwagę, że kalendarz niekoniecznie musiał zdradzać i obecność w Robinsonie jakiegoś *homo mensor*. Służyć miał mu on między innymi do „odróżniania dni świątecznych od powszednich” (D. Defoe, dz. cyt., s. 80). Czyżby była to wypowiedź, zdradzająca nie tyle o podejściu kupieckim („czas to pieniądz”), lecz stosunku rozbitka do religii (dzień świąteczny)? A może jedno i drugie? Jeśli tak, to zyskalibyśmy świetną odskocznicę do rozpoznań Webera, zawartych w: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

Co się zaś tyczy inkaustu, pióra i papieru, tom ich oszczędzał do ostateczności. I nadmienię, że pókim miał inkaust, prowadziłem bardzo ściśle zapiski. Gdy mi go zabrakło, jużem nie mógł tego czynić, bo mimo wszelkich prób nie potrafiłem inkaustu sfabrykować<sup>74</sup>.

Jednak dla pewnego ład, abstrahując od sformułowanych powyżej wątpliwości i przyjmując na użytek naszych rozważań, że istotnie Robinson jest kupcem z nadmierną skłonnością do buchalterii, postawmy w tym miejscu pytanie – jakie jest *podłoże* tej postawy? Co pcha Robinsona do przyjmowania tej, trzeba przyznać, komicznej postawy zagubionego na bezludnej wyspie rozbitka – półnagię, ale za to w kupieckich zarękwkach?

Trop do znalezienia odpowiedzi na to pytanie znajduje się już w katalogu cnót Franklina. Już na trzecim miejscu swej listy wymienia *ład*. Co jednak ma na myśli? Jest to najprawdopodobniej ład szczególnego rodzaju – taki, o jakim mowa jest w kontekście ekonomii, jako nauki o *porządku* w gospodarstwie oraz taki, jaki zawarty jest w definicji pojęcia *homo oeconomicus*<sup>75</sup>. Robinson chce po prostu zbudować – czy raczej odbudować utracony w katastrofie – ład, a najlepszy, w jego mniemaniu, sposób polega na wykorzystaniu do tego celu buchalterii, czyli racjonalnego bilansowania zysków i strat. Krótko mówiąc, Robinson prowadzi rachunek, bo chce osiągnąć sukces; drogą do sukcesu zaś może być tylko racjonalność zawarta w buchalterii, która może w jakiś sposób przeniknąć z ksiąg do rzeczywistości<sup>76</sup>.

Na zakończenie dla wzmocnienia kontrastu między przykazaniami katalogu cnót mieszczańskich a modelem, który został przez ten katalog zastąpiony przywołajmy pewną ważną opozycję. Jest ona o tyle barwna, że zbudowana na przeciwieństwie dwóch arcyinteresujących postaci. Jedną już znamy – to Robinson. Któż jednak mógłby mu dorównać jako przedstawiciel paradygmatu, który z mieszczaństwem przegrał? Jaki bohater niesie w sobie tak duży ładunek kulturowych treści by godnie mierzyć się – choć ostatecznie przegrać – z tytanem nowoczesności z bezludnej wyspy? Jest ktoś taki. To Don Kichot.

**Robinson vs. Don Kichot.** Pomysł na połączenie tych awanturników nie jest nowy. Dość wczesnie zaproponował to Hipolit Taine<sup>77</sup>, zaś w naszej tradycji – Bolesław Prus, który tak komentuje zwycięstwo Robinsona nad szlachcicem z La Manchy:

Don Kichot, znalazłszy się na jego [Robinsona – M. Z.] miejscu, prędko skończyłby karierę: zrobiliby kilka rycerskich wypraw, a przekonawszy się, że odwaga nie napelni pustego żołądka, skończyłby z jakiejś skały w morze. Ale Robinson, pochodzący nie z rycerskiej, ale pracowitej rasy, nie tylko wybrał kilkanaście lat na wyspie, nie tylko zapewnił sobie wygodne życie, ale jeszcze zebrał majątek i przygotował piękną posiadłość dla tych, którzy po nim na wyspie zamieszkali<sup>78</sup>.

Prus mówi więc dokładnie to, co wiemy od Ossowskiej – reprezentant kultury rycerskiej niewątpliwie na wyspie by zginął – bądź z głodu, bądź w desperackim akcie samo-

<sup>74</sup> D. Defoe, dz. cyt., s. 81.

<sup>75</sup> A. Smith, *O różnych drogach, które prowadzą do dobrobytu różnych narodów* [w:] *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. Z. Sadowski, t. 1, Warszawa 1954, s. 481–536.

<sup>76</sup> Możemy tu zatoczyć pewne koło. Wskazywany powyżej fragment z powieści Zofii Urbanowskiej dotyczący „rachunku jako zwierciadła życia” (zob. przyp. 56, s. 61), zyskuje ciekawy wymiar, jeśli zauważyć, że badacze doszukanali się bezpośrednich odniesień Urbanowskiej do postaci ...Robinsona. Zob. J. Ruzsala, tamże, s. 79.

<sup>77</sup> Zob. H. Taine, *Filozofia sztuki*, przeł. A. Sygietyński, t. 2, Lwów 1911, s. 156, za: J. Ruzsala, *Robinson w literaturze polskiej*, s. 9, przyp. 5.

<sup>78</sup> B. Prus, *Kroniki*, oprac. Z. Szwejkowski, Warszawa 1961-1967, t. 16, s. 427-428, za: J. Ruzsala, tamże.

bójstwa. Jednak w tym krótkim fragmencie dostrzec można jeszcze inny wątek bardzo interesujący.

Prus pisze, że Don Kichot, niejako „z rozpędu” zorganizowałby kilka wypraw rycerskich. Przyjąłby więc strategię Robinsona, to znaczy działanie w myśl zasady „udawajmy, że nic się nie stało”, a więc stosujemy praktyki, które w świecie z którego pochodzimy są jak najbardziej naturalne. I tak Robinson udaje, że jest kupcem; Don Kichot – że jest rycerzem. Obaj działają ze śmiertelną powagą, która jednak ostatecznie okazuje się komiczna: szlachcic z La Manchy bawi przez kontrast sytuacji i czynów, które są tak bardzo „nie na miejscu” – smoki są przecież wiatrakami; u Robinsona śmieją jego irracjonalne zarękawki buchaltera, które, co ciekawe, na pierwszy rzut oka też wydają się „nie na miejscu”. O ile jednak Don Kichot brnie w śmieszność przez beznadziejną niemożliwość ponownego zejścia się sytuacji i stosowanych do radzenia sobie z nią środków (wiatraki nie staną się smokami, wieśniaczka Aldonza – piękną Dulcyneą), o tyle Robinson wychodzi z opresji obronną ręką – pozornie śmieszne i nieracjonalne działania odsłaniają swoją dalekosiężną słuszność.

Dlaczego tak się dzieje? Jaki ładunek treści obu paradygmatów determinuje ich przydatność lub zbędność? Można podejrzewać, że kluczem jest koherencja między praktykami wyniesionymi z „naturalnego” środowiska moralnego a warunkami bezludnej wyspy. Jeśli przyjąć rozpoznania dotyczące analogii między sytuacją kupca we wczesnej fazie kapitalizmu i rozbitka, wówczas znajdziemy podstawę dla wskazania takiej spójności. Z kolei postać Don Kichota zbudowana jest na pomysle niemal przeciwnym – kontraście między warunkami a wyobrażeniami, czyli między środowiskiem a moralnymi sposobami radzenia sobie w nim.

### KUPIEC A GENTLEMAN

W kontekście prowadzonych powyżej rozważań, dotyczących racjonalności rachunku trudno nie stanąć wobec pytania o genezę takiego pojmowania racjonalności działania. Pewną, na razie prowizoryczną, odpowiedzią na to pytanie, czy raczej jego doprecyzowaniem, będzie odwołanie do kwestii relacji pojęcia kupca do pojęcia *gentlemana*.

Pojęcie to sprawia pewną trudność definicyjną. Pierwotnie było odnoszone do szlachetnie urodzonych, później jednak nabrało znaczenia szerszego i zaczęło obejmować ludzi dobrze sytuowanych<sup>79</sup>, by z czasem, tak jak w języku polskim, ograniczyć się do znaczenia

<sup>79</sup> Pojęcie *gentleman* jest wieloznaczne. *The Oxford English Dictionary* podaje ich aż siedem – najstarsze z 1275 roku. W znaczeniu *piętnym* (A man of gentle birth, or having the same heraldic status as those of gentle birth; properly, one who is entitled to bear arms, though not ranking, among the nobility, but also applied to a person of distinction without precise definition of rank), *drugim* (A man of gentle birth attached to the household of the sovereign or other person of high rank (...)). i *trzecim* (A man in whom gentle birth is accompanied by appropriate qualities and behaviour; hence in general, a man of chivalrous instinct and fine feelings) podkreśla się rolę urodzenia; znaczenie *czwartym* mówi już o pozycji społecznej (A man of superior position in society, or having the habits of life indicative of this; ofttene, one whose means enable him to live easy circumstances without engaging in trade, a man of money and leisure. In recent often employed (esp. in 'this gentleman') as a more courteous synonym for 'man', without regard to the social rank of the person referred to.) Znaczenie siódme uwalnia nas od powyższych ograniczeń i stanowi już tylko element wartościowania (used *appositively* in various designations referring to pursuits, professions, etc. to denote that the person so styled is of superior rank to those who ordinarily follow the same occupation; also attribute (often con-



bliskiego słowu ‘grzeczny’ lub ‘dobrze wychowany’<sup>80</sup>. Przemiana ta, zwłaszcza jej pierwszy etap – przemiana *szlachetnie urodzonego w dobrze sytuowanego* wymaga tu szerszego komentarza.

Ossowska zdaje się na to zagadnienie patrzeć z dwóch perspektyw – w *Moralności mieszczańskiej* od strony burżuazyjnych uzurpacji interesującego nas tu pojęcia, zaś w pracy *Ethos rycerski i jego odmiany* – od strony przeciwnej – *gentlemana* jako jednego z etapów rozwoju wzoru rycerza<sup>81</sup>. Jednak obie te perspektywy spotykają się w jednym wątku, który możemy tu określić mianem **interferencji wzorów mieszczańskich i arystokratycznych**.

Dla nas kluczowa opozycja kupiec – *gentleman*, mimo że Ossowska poświęca jej odrębny rozdział<sup>82</sup>, z powodu ograniczeń, jakie narzucają ramy tej pracy, sprowadzać się będzie do dwóch najistotniejszych wątków.

Pierwszy z nich, to kwestia samej *konfrontacji* dwóch tradycji: rycerskiej i mieszczańskiej, a w innej perspektywie: feudalnej i liberalnej, w jeszcze innej: Don Kichota i Robinsona. Wątek ścierania się i rywalizacji wymusza przyjęcie założenia, że kultura moralna ma dynamiczny charakter, nie jest dana jako taka w skończonej postaci, lecz jest wynikiem ścierania się równych prądów i tradycji. Nie wnikając głębiej zauważmy tylko, że przyjęcie perspektywy, w której mieszczaństwo najpierw walczy z rycerstwem o prymat swego kanonu moralnego, później zaś zwycięża, prowokuje do rozróżnienia na mieszczaństwo *klasyczne*, konfrontacyjne, dążące do emancypacji i powiedzmy, *nowoczesne*, w którym środek ciężkości przesunięty jest w stronę konsumowania zwycięstwa. Dla podkreślenia tej dwoistości możemy wzmocnić tu własnymi określeniami ‘mieszczaństwa walczącego’ i ‘mieszczaństwa upupionego’. Tę dwoistość świetnie podkreślają Horkheimer i Adorno, gdy piszą o dialektyce oświecenia, którą możemy sprowadzić do elementu mieszczańskiego:

Gdy myśl dobrowolnie opuszcza żywioł krytyczny i jako zwykły środek wstępuje na służbę istniejącej rzeczywistości, to mimowolnie zamienia pierwiastek pozytywny, który sobie wybrała, w pierwiastek negatywny niszczący. Filozofia, która w XVIII w., na przekór inkwizytorom ksiązek i ludzi, napawała nikczemność śmiertelnym strachem, już za Bonapartego przeszła na jej stronę. W końcu apologetyczna szkoła Comte’a zawłaszczyła sobie spuściznę nieprzejednanych encyklopedystów i podała rękę temu wszystkiemu, z czym tamci walczyli<sup>83</sup>.

Dodatkową zachętą do stosowania takiej dwoistej typologii jest określenie samej Ossowskiej, która posługuje się pojęciem „mieszczaństwa w okresie heroicznym”<sup>84</sup>, mając na myśli burżuazję w czasie jej konstytuowania się i walki o emancypację ekonomiczną oraz polityczną. Chodziłoby tu więc o dwa elementy wypływające z konfrontacji kultury szlacheckiej i mieszczańskiej: dynamikę przemian moralnych w ogóle oraz dynamikę samego etosu mieszczańskiego, którego poszczególne fazy rozwojowe przyjmowały różne, czasem skrajne formy<sup>85</sup>.

temptuous or sarcastic) or any personal designation; as *gentleman-adventurer, -agent, -atheist, -beggar...*). *The Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford 1970, vol. IV, s. 119–120.

<sup>80</sup> *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. I, Reader’s Digest, Warszawa 2001, hasło „dżentelmen”, s. 226.

<sup>81</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986.

<sup>82</sup> Też, *Moralność mieszczańska*, rozdz. „Kupiec i *gentleman*”, s. 164–174.

<sup>83</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 14.

<sup>84</sup> M. Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966., s. 10.

<sup>85</sup> Przy okazji wątku interferencji kultury szlacheckiej i mieszczańskiej warto zauważyć jeszcze jedną kwestię terminologiczną. W kontekście terminu *gentleman* pojawiają się także pojęcia *yeoman* i *franklin*, które definiuje się: “**Yeoman**, a term of which the various meanings fall into two main divisions, first that of a class of holders of land, and secondly that of a retainer, guard, attendant or subordinate officer or official (...) The

Wątek drugi to kształtowanie się *nowego* etosu, który nie tylko jest konkurencyjny wobec katalogu cnót rycerskich, ale nawet, jako *nowoczesny*, skutecznie i ostatecznie go wypiera. Robinson Defoe, w interpretacji Ossowskiej, zdradza, jak to powyżej ilustrowaliśmy, nowy sposób radzenia sobie z rzeczywistością. Jednak w cytowanym fragmencie zabrakło zdania, którego waga teraz dopiero może zostać doceniona: „rozbiitek o kulturze rycerskiej musiałby na bezludnej wyspie albo przyswoić sobie cnoty mieszczańskie, albo zginąć”<sup>86</sup>. Tak więc etosy rycerski i mieszczański, w przekonaniu reprezentantów tego ostatniego, po pierwsze, są rywalizujące (co już zakłada w jakimś sensie ich współmierność), ale i po drugie – w konfrontacji tej zwycięzcą jest katalog cnót burżuazyjnych<sup>87</sup>.

Ta ostatnia konstatacja ma tu niebagatelne znaczenie. Jeśli bowiem etos mieszczański ma zwyciężyć, to tylko jako *uniwersalny*. Nie jest przecież kanonem moralnym jednego ze stanów w strukturze państwa feudalnego, lecz jest propozycją możliwą do zaakceptowania przez wszystkich członków obywatelskiego społeczeństwa, w tym także – arystokrację. To istotna zmiana. Nie chodzi tu o rywalizację dwóch grup społecznych (stanów, kast, klas) ale o ramy w jakich ma się zamknąć *całościowy* program moralności. Dotykamy tu więc sedna niniejszej rozprawy. Ponieważ jednak ostateczne ustosunkowanie się do tej kwestii będzie możliwe dopiero w części III, poprzestańmy tu na konstatacji, że mieszczaństwo wprowadza do kanonu moralnego program, który nie tylko zwycięża w wymiarze normatywnym z nakazami etyki rycerskiej, ale także, być może, rozsadza dotychczasowe ramy tego kanonu; burzy i rekonstruuje całe uniwersum moralne europejskiej kultury.

Dla dopełnienia obrazu, zarówno interferencji etosów rycerskiego i mieszczańskiego, jak i, ogólnie, rekonstruowanego tu obrazu moralności mieszczańskiej, jaki odnajdujemy w pracy *Moralność mieszczańska* należy zwrócić uwagę na dwa kolejne wątki. Pierwszy z nich, to tzw. *resentyment*, który w dużej mierze konstytuuje, w opinii niektórych badaczy, kulturę mieszczańską. Drugi, to podstawowe dla tradycji badań nad zagadnieniem mieszczaństwa analizy Maxa Webera, dotyczące tak zwanego „ducha kapitalizmu”. Tym zagadnieniom poświęcone będą kolejne podrozdziały.

---

yeomen were the smaller landholders, and in the 15<sup>th</sup> century were practically identical with the forty-shilling freeholders who exercised the franchise under the act of 1430. (...) Soon, however, the name appears to have included tenant farmers as well as small freeholders.” *Encyclopaedia Britannica*, XIX Edition, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1910, vol. XXVIII, s. 916. “**Franklin**, a word from the Late Lat. *Francus*, free and meaning primarily a freeman. Subsequently it was used in England to denote a land-holder who was of free but not of noble birth. Some of the older English writers occasionally use it to mean a liberal host. The Latin form of the word is *franchilanus*”. Tamże, vol. XI, s. 34, ‘franklin’. Co ciekawe, z drugim z opisywanych tu terminów powiązane jest uderzająco nazwisko Benjamina Franklina. Zob. też M. Ossowska, *Ethos rycerski*, s. 123.

<sup>86</sup> M. Ossowska, *Moralności mieszczańska*, s. 155.

<sup>87</sup> Konfrontacyjny charakter można odnaleźć m.in. w pozycjach, które silnie deprecjonują szlachectwo. Zob. np. H. Fielding, *Przygody Józefa Adreasa*, przeł. Maria Kornilowicz, Warszawa 1953, s. 121, 248 n., 302, 331.

## RESENTYMENT. MIESZCZANIN OD STRONY PSYCHOLOGICZNEJ

Wątkowi psychologicznemu w analizach problemu moralności mieszczańskiej poświęca Ossowska rozdział VII, pt. „Zawiść jako rys drobnomieszczanina”<sup>88</sup>, gdzie dokonuje ona analizy koncepcji Svenda Ranulfa, zawartej w pracy *Moral Indignation and Middle Class Psychology*<sup>89</sup>. Dla nas kluczowa będzie jednak nie tyle sama *zawiść*, lecz pojęcie o pokrewnym, ale nieco węższym znaczeniu – *resentiment*.

Wyjdźmy od definicji sformułowanej przez Maxa Schelera:

Resentiment – to duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to trwale nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy psychiczne i namiętności – same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznie stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwale skłonności do określonego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących<sup>90</sup>.

Innymi słowy: *resentiment*, to trwale wypaczenie perspektywy aksjologicznej przez nacisk różnego typu zjawisk psychicznych, spokrewniony z urazą, zawiścią, bezsilnością<sup>91</sup>.

Waga tej kategorii dla naszych poszukiwań odsłonić może się dopiero wówczas, gdy wskażemy bezpośrednio powiązanie zjawiska *resentimentu* z kulturą mieszczańską. Aby to uczynić musimy wyjść od dystynkcji poczynionych przez Schelera, ale zapożyczonych, jak twierdzi Ossowska, od Wernera Sombarta. Myśliciel ten rozróżnia wśród mieszczaństwa dwa ogólnie ujęte typy: z jednej strony XVIII-wiecznego *Bourgeois* „dawnego stylu”, pędzącego życie stateczne, wrogo nastawionego do reklamy, konkurencji i postępu oraz – z drugiej strony – współczesnego *businessmana*, zaabsorbowanego aż do obsesji własnym przedsiębiorstwem i zyskiem<sup>92</sup>. Nie jest to, jak się zdaje, podział oryginalny. Jeśli go bowiem rozszerzyć i wyzwolić z przywiązania do kryterium stosunku do prowadzonego interesu, oraz nadać rys opozycji *mieszczanin klasyczny* – *mieszczanin współczesny*, da się odnaleźć w pismach

<sup>88</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 227–248. O psychologii moralności w ogóle w interpretacji Ossowskiej zob. *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, PWN, Warszawa 1958, *passim*.

<sup>89</sup> S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, Levin & Munksgaard, Copenhagen 1938, Zob. też M. Ossowska, rec.: S. Ranulf, *Moral Indignation...*, M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, s. 345–350.

<sup>90</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 33. Scheler nie jest jednak autorem zaadaptowania francuskiego pojęcia *ressentiment* na grunt refleksji moralnej, co zresztą wyraźnie podkreśla (tamże, s. 29, 31). Zob. F. Nietzsche, „Dobre i złe” „Dobre i liche” [w:] *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1905–1906, s. 15–53, zwł.: §§ 8–13, s. 26–42.

<sup>91</sup> Jest to pojęcie wąkospecjalistyczne, choć obecne w języku potocznym: „*Ressentiment* – sovenir d’un mal vivement éprouvé, d’une injure, d’une injustice, avec le plus souvent, désir de s’en venger”. Wśród autorów używających tego pojęcia wskazuje się Corneille’a, Sévigné’go i Moliera, lecz całkowity brak odniesień filozoficznych (zob. *Grand Larousse encyclopédique*, Librairie Larousse, Paris 1964, vol. 9, s. 204, ‘ressentiment’). Słowo to, jakkolwiek pochodzenia francuskiego, w interesującym nas znaczeniu, zdomowione jest właściwie wyłącznie w tradycji niemieckiej. O frankofońskim „przeoczeniu” tej kategorii świadczy dobitnie nieobecność w poważnym słowniku: Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1962 (choć znaleźć tam możemy takie hasło, jak choćby *retentissement*).

<sup>92</sup> W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Verlag von Dunker und Humboldt, München und Leipzig, 1913, za: M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 183.

wielu badaczy. Także Ossowska świadomie posługuje się, jak to już wskazywaliśmy, różnicującą kategorią „mieszczaństwa w kresie heroicznym”<sup>93</sup>.

Jednak ta specyficznie tu rozumiana dwoistość zyskuje na jasności, jeśli odnieść ją do schelerowskich tak zwanych *typów biopsychicznych*. Autor *Resentymentu i moralności* wyróżnia najpierw typ człowieka „wytworzonego”, czyli takiego, który ma

zupelnie naiwną, bezrefleksyjną, niejasną świadomość własnej wartości i pełni swego bytu, którą wypełniona jest w sposób ciągle każda świadoma chwila w jego życiu, [który] ma świadomość samoistnego zakorzenienia we wszechświecie<sup>94</sup>.

Jak widać kategoria człowieka „wytworzonego” pokrywałaby się z grubsza z zaproponowany przez Sombarta terminem ‘klasycznego *Bourgeois*’.

Idąc dalej za Schelerem: obok człowieka „wytworzonego” napotykamy człowieka „pospolitego”, który dokonuje wartościowania siebie w perspektywie konfrontacji z innymi. Scheler pisze:

stosunek między wartością własną i cudzą – taka struktura jest u człowieka pospolitego bezwzględny warunkiem uchwycenia w ogóle własnej wartości<sup>95</sup>.

Innymi słowy, człowiek pospolity myśli o sobie w ten sposób: Chcę wiedzieć, a nie wiem obecnie, *kim jestem i ile znaczę?* Żeby to rozpoznać muszę znaleźć punkty odniesienia, najlepiej w postaci innych ludzi. Ci inni są dwojakiego rodzaju: stojący niżej, którymi można pogardzać oraz będących wyżej, podziwianych i naśladowanych.

Najważniejszą cechą sytuacji, w której odnajduje się człowiek pospolity (utożsamiony odtąd z sombartowskim *businessmanem*), jest fakt, iż hierarchia wartości poszczególnych jednostek nie jest zrozumiała *sama przez się*, musi dopiero zostać rozpoznana. Moment zagubienia punktów odniesienia aksjologicznego ma miejsce tam, gdzie panuje „stan wiecznej konkurencji”. Jak nietrudno się domyślić, Scheler i Sombart chcą tu przemycić aluzję do współczesności i zdradzają ten typ nostalgii, który można wyrazić metaforycznie twierdzeniem: *dziś prawdziwych mieszczań już nie ma*. Nie wnikając głębiej w ten kontekst, zauważmy tylko kwestię ogólniejszą: dość powszechnie występuje w literaturze przekonanie, że tradycyjna kultura mieszczańska, w tym także jej etos, jest w defensywie<sup>96</sup>, zmierzcha<sup>97</sup>, upada<sup>98</sup> czy wręcz umiera<sup>99</sup>, w przeciwieństwie do złotej ery mieszczańskiego tryumfu.

<sup>93</sup> M. Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, s. 10. Ossowska zauważa np. że Defoe zaniżanie cen towarów nazywał skandalem (*a public calamity*) i zderza tę opinię ze swoimi obserwacjami na temat lektury *Pamiętników Rockefellera*, gdzie stosunek do tej kwestii jest zgoła odmienny. Tejże, *Moralność mieszczańska*, s. 151.

<sup>94</sup> M. Scheler, dz. cyt., s. 47.

<sup>95</sup> Tamże, s. 49.

<sup>96</sup> Zob. tytuł rozdz. II: „Moralność mieszczańska w defensywie”. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 28–73.

<sup>97</sup> M. Ossowska, *Zmierzch etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa 1969, s. 347–370. Zob. też J. Kuczyński, *Zmierzch mieszczaństwa. Immoralizm – Nihilizm – Faszyzm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967

<sup>98</sup>; Zob. T. Mann, *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny*, przeł. Ewa Librowiczowa, Czytelnik, Warszawa 1956 oraz komentarz autora: Tegoż, *O pewnym rozdziale Buddenbrooków*, przeł. W. Jedlicka, [w:] *Eseje*, przekł. zbiorowy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 437–436.

Poprzestańmy jednak w tym miejscu na konstatacji podziału: klasyczny *bourgeois*, „człowiek wytworny”, może nawet *gentleman*, znający swoje miejsce oraz, z drugiej strony, pozostający w stanie permanentnej konkurencji ekonomicznej, ale i aksjologicznej, *mieszczanin pospolicity*<sup>100</sup>. Jaka rolę pełni ten podział? Pytanie to ma sens tym bardziej, że Maria Ossowska traktuje koncepcje Sombarta i Schelera dość sceptycznie, choć, trzeba przyznać, zaraz usprawiedliwia ich szersze przywołanie w swej pracy:

Choć tendencje społeczne tych autorów są nam obce, a postawienie sprawy wydaje nam się z gruntu wadliwe, nie chcemy całkowicie pominąć szeroko dyskutowanych w swoim czasie teorii, wiążących się ściśle z zagadnieniami, które nas interesują<sup>101</sup>.

Nie zmienia to jednak wagi postawionego powyżej pytania – czemu ma służyć wyróżnienie tych, przez Ossowską traktowanych sceptycznie, koncepcji w niniejszej pracy? Odpowiedź na to pytanie musi na razie pozostać przynajmniej częściowo zasłonięta, ponieważ jej sens możliwy będzie do uchwycenia dopiero w części III, jednak jeden wątek jest już możliwy do sformułowania: leżąca u podstaw zarysowanego powyżej podziału Sombarta – Schelera *nostalgią* za złotą erą początków nowoczesności, połączona z wysokim wartościowaniem świata cnót tradycyjnych, czy kategorii cnoty w ogóle<sup>102</sup>, nosi znamiona silnego podobieństwa do jednego z głównych motywów koncepcji Alasdaira MacIntyre. Zarówno Sombart, jak i Scheler, choć tego nieświadomi, w jakimś sensie mówią językiem autora *Dziedzictwa cnoty*.

Można jednak, w tak zarysowanym kontekście, zadać ważne pytanie – czy jest to kryterium wystarczające? Sami przecież zauważyliśmy, że autorów oddających się nostalgii za złotą erą można by wskazać cały szereg. Dlaczego to właśnie Sombart i Scheler mają być tymi, którzy dla naszych analiz mają znaczenie pierwszorzędne? Jest pewien trop, który tu na razie zasygnalizujemy, a który wydaje się przesądzać sprawę.

W głośnej książce *Koniec historii* Francis Fukuyama forsuje między innymi następującą tezę:

Proces „unowocześnienia” (*modernization*) opisywany przez współczesne nauki społeczne można rozumieć jako stopniowe zwycięstwo pożądlivej części duszy, kierowanej rozumem, nad częścią tymotejską<sup>103</sup>.

Część tymotejska, to element duszy, której motorem jest pożądanie (*qumo/v*)<sup>104</sup>. Według Fukuyamy wysiłek teoretyków liberalizmu i państwa obywatelskiego skierowany był

<sup>99</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994, podrozdział „Śmierć światopoglądu mieszczańskiego”, s. 88 n.

<sup>100</sup> Pierwotny obraz takiej opozycji zarysowany został już wcześniej, choć nie bezpośrednio w kontekście mieszczaństwa. Zob. F. Nietzsche, „Dobre i złe” „Dobre i liche”, [w:] *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1905–1906, § 10, s. 33 n.; O „człowieku wytwornym” zob. F. Nietzsche, „Wina”, „Niezyste sumienie” i tym podobne, [w:] tamże, § 2, s. 60.

<sup>101</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 182. Dla socjystości obrazu stosunku badaczki do postaci Maxa Schelera dodajmy jeszcze ten fragment: „Prace Schelera, często inteligentne, w chwilach gdy w ogóle zrozumiałe, zdradzały jakąś tendencję do perwersji intelektualnej”, tamże s. 188.

<sup>102</sup> Zob. M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8, s. 4–18, (pierwotnie: „Marchol”, październik 1936).

<sup>103</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 270.

na wyeliminowanie tego czynnika, jako kształtującego stosunki społeczne. Stanowił on bowiem jądro tak zwanej *megalothymii*, a więc dążenia do podporządkowania sobie innych, wywyższenia się, a więc i posiadania *chwały* (widać tu wyraźną analogię z rozpoznaniem Sombarta i Schelera). Dalece sprawę upraszczając można stwierdzić, że między epoką klasyczną i średniowieczną a nowoczesną przebiega linia wywyższania chwały i jej rugowania. O ile pierwotnie wielkość i tryumf podmiotu, wywalczony czynami, najczęściej wojennymi, stanowił o wartości człowieka, o tyle nowoczesność przesuwając środek ciężkości na powstrzymanie dążenia do chwały, albowiem chęć tryumfu wywodzi się z chęci wywyższenia, dla którego nie ma miejsca w społeczeństwie obywatelskim<sup>105</sup>. Jaki to ma związek z resentymentem?

Otóż można przypuszczać, że obciążone zakazami *qumo/v* nie jest podatne na łatwe wyrugowanie. Wiara Jana Jakuba Rousseau w możliwość pogodzenia wolności naturalnej, a więc także wolności osobistych pożądań, z wolą powszechną (*volonté générale*) w ramach umowy społecznej wydaje się naiwna<sup>106</sup>. Niewykluczone więc, że próba usankcjonowania dążenia do chwały w projektach liberalistów, a więc i kulturze mieszczańskiej, rodzić musi zjawiska, które w jakiś sposób zastępują i kompensują ten element naszej psychiki. Niewykluczone także, że właśnie resentyment stanowi echo tych dążeń; klasyczny *Bourgeois* mógł jeszcze być pełen chwały, mieszczaninowi współczesnemu, jako racjonalnemu obywatelowi, oddawanie się *qumo/v* już nie przystoi. Co więcej, skoro zagubiono kryteria chwały (np. chwalebne wojenne czyny), to instynktownie poszukuje się ich na nowo, w ciągłej niepewności – tej samej niepewności, która napędza człowieka *pospolitego*, w terminologii Schelera, do ciągłego *porównywania się* z innymi. Oto więc mamy ciekawy paradoks: chęć pozbycia się dążenia do chwały zniszczyło przejrzystość kryteriów tej chwały; samego pragnienia jednak nie wyrugowało. Efekt jest taki, że mimo iż żyjemy w społeczeństwie *anty-tymotejskim*, ciągle rozglądamy się dokoła szukając nowych wyznaczników naszej osobistej wartości; odsunęliśmy *qumo/v* od władzy politycznej, lecz zdominowało ono nasze myślenie aksjologiczne.

Takie ujęcie problemu zbliża nas do możliwości rozwijania interpretacji dokonanych przez MacIntyre'a w kontekście głównego zadania tej pracy. Ale uprzedzamy faktów, których prezentacja nastąpić może dopiero w części III.

## MAX WEBER O „DUCHU KAPITALIZMU”

Podobną, uzupełniającą i rozszerzającą zagadnienie, rolę, jak kwestia resentymentu, pełnić może kwestia stosunku Ossowskiej do najpowszechniej znanej interpretacji etyki mieszczańskiej, jaką zawierają prace Maxa Webera<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> *Qumo/v* to także ‘gniew’, ‘skłonność’, ‘popęd’. Zob. Arystoteles, *Et. nik.* 1116 b 23 – 1117 a 9, tu: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1995, s. 138–139.

<sup>105</sup> Fukuyama przypomina w tym kontekście Rousseau’a, dla którego źródłem kłopotów społecznych jest poszukiwanie uznania. Tamże, s. 269, przyp. 13.

<sup>106</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 20.

<sup>107</sup> Zwłaszcza zob.: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

Jądrem zawartej tam teorii jest teza, iż tak zwany *duch kapitalizmu*, który możemy tu na nasz użytek rozumieć jako *duch kupiecki*, a nawet *duch mieszczański*<sup>108</sup>, pozostaje w silnym związku nie z nowoczesnym ukonstytuowaniem się „ja” i realizacją jego doczesnych interesów, ani nie z liberalnym racjonalistycznym oświeceniem, ale z czymś, co na pierwszy rzut oka wydaje się biegunowo przeciwne wszelkim intuicjom – z religijnością protestancką<sup>109</sup>. Dziś, ze względu na popularność weberowskiej interpretacji, teza ta nie musi wydawać się szokująca, jednak przy bliższym oglądzie zyskuje na paradoksalności. Oto bowiem napędem jednej z kluczowych zmian w europejskim sposobie myślenia o moralności – bo ten kontekst nas tu szczególnie interesuje – miałby być nie nowatorski i zgodny z oświeceniowym duchem, zsekularyzowany pogląd na człowieka i jego miejsce w świecie, ale tło religijne, a więc w jakimś sensie – pogląd reakcyjny<sup>110</sup>.

Teza Webera w wersji radykalnej szybko została odrzucona. Łatwo bowiem wskazać na przykładach historycznych, iż kapitalizm rozwijał się także tam, gdzie nie oddziaływała purytańska kultura protestantyzmu<sup>111</sup>. Chodziło by więc o ujęcie tej tezy w wersji pośredniej: nie chodzi już o wyjaśnienie przyczynowe, lecz powiązanie w tak zwanym „powinowactwie z wyboru” (*Wahlverwandschaft*). Z kolei różne odmiany tezy w sformułowaniach najslabszych stępiały ostrze odkrycia i stawały się trywialne<sup>112</sup>.

Nie naszą rolą jest tu przetaczanie szerszych interpretacji koncepcji Webera, tym bardziej, że prace tego myśliciela obrosły całym szeregiem opracowań<sup>113</sup>. Odsłonimy więc zawartą w *Etyce protestanckiej* myśl tylko w kontekście interpretacji i krytyki Ossowskiej.

Ossowska przeprowadza dość wnikliwe badanie poglądów Webera, wsparte na pogłębionej analizie trzech tez<sup>114</sup>:

1. Rozwój etyki purytańskiej pozostaje w koincydencji z rozwojem ducha kapitalizmu (1a) resp. etyka purytańska przyczynia się do rozwoju ducha kapitalizmu (1b).
2. Czynienie z bogacenia się misji etyczno-religijnej jest w purytanizmie czymś *masowym*.
3. Czynienie z bogacenia się misji etyczno-religijnej jest w purytanizmie jako masowe czymś *nowym*.

W kontekście tezy głównej – o relacji ducha kapitalizmu do etyki protestanckiej – Ossowska zarzuca niemieckiemu badaczowi brak precyzji w sformułowaniu. Zauważa, idąc

<sup>108</sup> Takie utożsamienie jest uzasadnione m.in. przez szerokie odniesienia Webera do cytowanego szerzej w niniejszej pracy Benjamina Franklina. Zob. M. Weber, dz. cyt., s. 31 n.

<sup>109</sup> Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 52–53.

<sup>110</sup> Paradoks ten ciekawie tłumaczy Zygmunt Bauman. Otóż Weber badał purytanina nie tyle w stanie obecnym, naturalnym, co raczej przeszłym, historycznym: „stawał się on [purytanin] tym bardziej fascynujący, im bardziej dojmujące było poczucie jego nieobecności”, ta idealizacja była zaś usprawiedliwiona z innego powodu: „w czasie, gdy Weber był pogrążony w swoich badaniach, intelektualny klimat Europy był gęsty od prorocत्व końca świata i ostrzeżeń, iż dalsze trwanie społeczeństwa opartego na rozumie i wysokich idealach jest zagrożone”. Czyżby więc u źródeł pracy Webera leżała ta sama nostalgia, która trawiła Sombarta i Schele-  
ra? Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 195.

<sup>111</sup> Zob. np. L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Königliche Akademie der Wissenschaften, München 1913.

<sup>112</sup> Z. Krasnodębski, dz. cyt., s. 53.

<sup>113</sup> Bibliografię prac Webera i o Weberze zob. w: Z. Krasnodębski, dz. cyt., s. 112–116.

<sup>114</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 205–225.

zresztą za sformułowaniami samego Webera<sup>115</sup>, że autor uchyla się od definiowania go przy pomocy jakiejś definicji przez rodzaj najbliższy (*genus proximum*) i różnicę gatunkową (*differentia specifica*), lecz poprzestaje wyłącznie – przynajmniej w pierwszej części pracy – na przykładzie, który unaocznia (*Veranschaulichung*)<sup>116</sup>. Przy czym owym unaoczniającym przykładem mają być wypowiedzi Franklina. Problem jednak w tym, że jeżeli ten model ma być

unaocznieniem kapitalizmu, to nie dziw, jak to zauważono, że duch kapitalizmu okazuje się związany z etyką purytańską, skoro definiujemy go przy pomocy wchodzących w skład tej etyki składników<sup>117</sup>.

Autorka jednak nie przywiązuje do tego zarzutu wagi. Stwierdza bowiem, że Weber miał prawo dokonać rekonstrukcji poglądu Franklina w celach ilustracyjnych. Trzeba jednak w tym miejscu dodać, że nie ustrzegł się on jednak przy tym błędu. Ossowska bowiem odmawia słuszności bezpośredniemu łączeniu Franklina z etosem purytańskim, ze względu na jego, jak sama określa, „nikły deizm”<sup>118</sup> oraz niedostateczną rolę jego nakazów etycznych, jako tych, które niosły w sobie moc **umasowienia**<sup>119</sup>.

Problem *rozpowszechniania* się etosu, który pierwotnie miał charakter purytański ma, jak to w niniejszej pracy, zaznaczono we wstępie, kluczowe znaczenie. W tym miejscu możemy jednak jedynie wzmocnić wątpliwości Ossowskiej – albowiem na rozstrzygnięcia jest jeszcze grubo za wcześnie. Postawione tu pytanie jest ważne, albowiem ani Franklin, ani Defoe nie byli pionierami w tym sensie, że mozolnie układali tablice nowych wartości, co raczej rozpowszechnili (bądź jedynie *rozpowszechniali*) katalogi cnót, które, w jakiś sposób, umasowiły się w znaczącym stopniu. Treści moralne, które reprezentowali odnaleźć można było u wcześniejszych myślicieli<sup>120</sup>, podobnie inne elementy, takie, jak na przykład mechanizacja produkcji<sup>121</sup>, znane były już wcześniej. Krótko mówiąc: istotą zagadnienia jest pytanie, dlaczego te, nie nowe przecież idee, w XVII i XVIII wieku tak się upowszechniły?

Ossowska poddaje bliższemu oglądowi kwestię relacji etosu purytańskiego do procesów jego upowszechniania w badaniach Webera. Zauważa jednak pewną trudność, zawartą w wymogu skorelowania obecności katalogu cnót purytańskich i okoliczności społecznych; warunku, który przez Webera został pominięty:

<sup>115</sup> M Weber, dz. cyt., s. 31.

<sup>116</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 206.

<sup>117</sup> Tamże. Zarzut ten pierwotnie formuluje L. Brentano, dz. cyt., s. 131.

<sup>118</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 208. Zob. też s. 224; B. Fay, *Franklin. The Apostle of Modern Times*, Sampson Low, Marston and Co. Ltd, London 1929, s. V, 114 n.; B. Franklin, *Żywoć własny*, s. 75, 104–106.

<sup>119</sup> L. Brentano się temu przeciwstawia. L. Brentano, dz. cyt., s. 154. Więcej o polemice Brentana z Weberem zob. M. Beard, *A History of Business*, vol. I: *From Babylon to the Monopolist*, s. 349 n.

<sup>120</sup> M. Beard twierdzi, że Anglia (a my ze swej strony dorzucmy tu jeszcze Amerykę) skonsumowała tylko wypracowany przez Francję ideologiczny grunt: religijne usankcjonowanie handlu (Kalwin), „naukowe” argumenty za indywidualizmem i doktryną *laissez faire*; cały zaś ten splot koncepcji rozpropagowali francuscy Hugenoci. M. Beard, dz. cyt., s. 351.

<sup>121</sup> Znane są przykłady mechanizacji produkcji w XIV-wiecznej Florencji. Zob. M. Beard, dz. cyt., s. 133. Możemy wskazać tu także późniejsze wynalazki Leonarda da Vinci, które w swej epoce pozostawały raczej ciekawostkami, niż trwałymi i *upowszechnionymi* osiągnięciami.



Cnoty purytańskie przyczyniają się do bogacenia się z tym zastrzeżeniem, że spełnione zostaną pewne określone warunki społeczne. Ani to, kto je sobie przyswaja, ani w jakich to czyni warunkach, nie jest dla sprawy obojętne<sup>122</sup>.

Co więcej, zauważa także, że proponowana przez Webera interpretacja psychologicznie ujmowanej motywacji do pracy i bogacenia się, ugruntowana w stosunku do idei predestynacji, wypracowanej przez kalwinizm również nie daje się utrzymać:

Pęd do bogacenia się znamionował i te sekty purytańskie, które nie przyjmowały dogmatu o predestynacji. Cnoty zalecane przez etykę purytańską, jeżeli nie były przez ten pęd wyznaczone [jak u Franklina – M.Z.], niewątpliwie służyły mu doskonale w tym sensie, że prowadziły do faktycznego bogacenia się<sup>123</sup>.

Tak więc Ossowska neguje tezę o związku idei predestynacji z kształtowaniem się etosu kapitalistycznego; utrzymuje zaś tezę o „sukcesorodnym” charakterze katalogu cnót purytańskich<sup>124</sup>. Jednak czy te rozpoznania mogą stanowić wystarczającą podstawę do przyjęcia tezy o roli purytanizmu dla *umasowienia* kanonów mieszczańskich?

Dodatkową trudność może w tej kwestii sprawić fakt, iż, według Ossowskiej, analizy Webera są niedostateczne w kwestii doboru materiału empirycznego. Chodziłoby tu o braki w analizach większej liczby sekt poza Stanami Zjednoczonymi i Anglią XVII i XVIII wieku oraz że niedocenia on wątku niejednorodności purytanizmu w jego rozwoju historycznym<sup>125</sup>. Co jednak ciekawe, mimo tych zarzutów, Ossowska podaje wniosek, który dobitnie zostaje sformułowany dopiero w podsumowaniu całego rozdziału:

wydawało nam się także słuszne, że w związku z purytanizmem wytworzył się pewien styl etyczny, którego **umasowienie** było czymś nowym<sup>126</sup>.

Problem jednak w tym, że autorka nie konstruuje przekonującej argumentacji, która pozwoliłaby tę tezę przyjąć. Chyba, że za, skądinąd słaby, argument uznać przytaczaną już konstatację, że „cnoty purytańskie przyczyniają się do bogacenia się z tym zastrzeżeniem, że spełnione zostaną pewne określone warunki społeczne”, i przyjąć, że te warunki w XVII i XVIII wieku w Europie i Ameryce zaistniały. Problem jednak w tym, że o charakterze tych

<sup>122</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 215.

<sup>123</sup> Tamże, s. 213.

<sup>124</sup> Dobitnie i zwięźle stosunek Ossowskiej do koncepcji Webera wyraża ten oto cytat: „...żyjemy przekonanie, że dyskusji, czy jajko wcześniejsze od kury, czy kura od jajka, w wielu wypadkach rozstrzygnąć się nie da. Na pocieszenie trzeba sobie powiedzieć, że praktycznie doniosłe jest przede wszystkim stwierdzenie, że gdzie są kury, tam i jajka, i gdzie są jajka, tam są kury, ta zaś zbieżność jest znacznie łatwiejsza do sprawdzenia”. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 225. Fragment ten zawiera przypis o treści „Stosuję tu użyte w innym kontekście porównanie Ranulfa, autora, o którym będzie mowa w rozdziale następnym.” (rozdz. VII „Zawiść jako rys drobnomieszczanina” – tamże s. 226–247).

<sup>125</sup> Tamże, s. 224–225. Zob. też R. Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Penguin Books, London 1936, s. 284, gdzie sformulowano podobne zarzuty pod adresem koncepcji Webera: 1. Niedocenianie roli Wenecji, Florencji, Niemiec i Flandrii oraz brak uwzględnienia szerszego kontekstu, np. ekonomiczno-politycznego, 2. Niedocenianie niereligijnych ruchów intelektualnych, o podobnej sile oddziaływania, co protestantyzm (krótko: nie tylko Kalwin, ale i Machiavelli); 3. Upraszczenie samego protestantyzmu, głównie przez postawienie znaku równości między kalwinizmem a angielskim purytanizmem oraz ignorowanie różnorodności odmian protestantyzmu.

<sup>126</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 381.

warunków, poza tym co zawarte jest w ogólnych stwierdzeniach Ossowskiej, niewiele wiemy, choć jest pewien trop którym możemy pójść.

Weber zauważa, że

zdobywanie większej ilości pieniędzy oraz unikanie lekkomyślnego ich wydawania, w powiązaniu z całkowitym brakiem przesłanek eudajmonistycznych czy hedonistycznych, słowem – bogacenie się – jest w kulturze mieszczańskiej celem samym w sobie tak jednoznacznym, że aż transcendentalnym lub irracjonalnym<sup>127</sup>.

Można by pokusić się o stwierdzenie, że – przy odpowiednim rozumieniu pojęcia irracjonalności, jako tego, co nieracjonalne, pozbawione racji – sam Weber rozluźnia więź między ideą predestynacji a cnotami mieszczańskimi. Jeśli bowiem przyjąć, że to w irracjonalnej racjonalności działania purytan, którzy bogacą się „mimo woli”<sup>128</sup>, ukryty jest sens etosu mieszczańskiego, jeśli to **wszelka instrumentalna racjonalność**, wśród których ta protestancka jest tylko odmianą, odpowiada za kształtowanie się postaw kapitalistycznych, to być może zyskujemy nową perspektywę oglądu koncepcji Webera? Może nie chodzi tu o ostateczną weryfikację roli purytan w kształtowaniu się *ducha kapitalizmu*, co raczej odsłonięcie szerszego kontekstu, w którym są oni jedynie reprezentantami zjawisk o charakterze ogólniejszym? W takiej perspektywie napięcie zawarte w interpretacji Ossowskiej, z jej niezgodą na łączenie protestantyzmu z kapitalizmem przy jednoczesnej afirmacji roli tego nurtu myślowego dla *umasowienia* kapitalizmu, zostaje być może złagodzona, a z całą pewnością – odwrócona. Oto bowiem zgadzamy się, że **protestantyzm jest z kapitalizmem współbieżny, choć umasowienie ma źródła gdzie indziej**, głębiej – w szerszym kontekście historyczno–kulturowym, o który upomina się autorka *Moralności mieszczańskiej*, a który wymaga tu jednak bliższego rozpoznania.

Zanim to jednak nastąpi niezbędne jest odwołanie się do drugiego filaru niniejszej pracy, jakim jest koncepcja Alasdaira MacIntyre’a. Zawieśmy więc na razie poczynione rozpoznania, by powrócić do nich, już winnej perspektywie, w części III.

W rozdziale 3, który kończy część III, dokonaliśmy rozpoznania etosu mieszczańskiego w oparciu o analizy Marii Ossowskiej. Było ono wsparte na czterech głównych filarach: Po pierwsze, dokonaliśmy rekonstrukcji klasycznego modelu mieszczańskiej etyki, opracowanego przez Benjamina Franklina, z jego cnotami głównymi: oszczędnością, wymogiem dotrzymywania umów oraz pracowitością. Zauważyliśmy jednak, że kluczowa jest nie tyle treść zaleceń myśliciela, która jest nienowa, co ich jego rola w ich **upowszechnieniu**. Po drugie, wskazaliśmy modyfikacje, jakie do modelu Franklina wprowadza Daniel Defoe: w postaci kupca i/lub *gentlemana*, ale przede wszystkim Robinsona Kruzoe, który stanowić miał egzemplifikację kupca doskonałego. Za jeden z kluczowych wątków tej postaci rozpoznaliśmy słabość do buchalterii, która z kolei zdradza powinowactwo z rozu-

<sup>127</sup> M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, s. 36.

<sup>128</sup> M. Ossowska, dz. cyt., s. 199.

mem instrumentalnym. Po trzecie, przywołaliśmy pozornie drugorzędny wątek psychologiczny – resentyment, analizowany przez Fryderyka Nietzschego, Wenera Sombarta i Maxa Schelera i powiązane z nim konteksty, wskazując że rola tej kategorii jest ważniejsza niż to się na pierwszy rzut oka wydaje. Po czwarte, przywołaliśmy klasyczne analizy Maxa Webera dotyczące etyki protestanckiej oraz odpowiedź na nie Ossowskiej. Weber pełni tu rolę dwojaką – po pierwsze, jako klasyk badań nad *duchem kapitalizmu*, po drugie, co ważniejsze, jako potencjalny element konfrontowania badań Ossowskiej i MacIntyre’a.

Odrębnego potraktowania wymaga jeszcze w tym miejscu usytuowanie rozpoznań poczynionych w całej części I. Analiza wybranych i wskazanych powyżej za Ossowską wątków, służyć ma nadrzędnemu celowi pracy – rozpoznaniu i oczyszczeniu przedpola dla weryfikacji hipotezy: *moralność mieszczańska się uniwर्सalizuje*. Na drodze do tego celu, w **części I**, udało nam się rozpoznać:

- Pojęcie *etosu*, jako nadrzędnej struktury, dzięki której możemy uporządkować rozproszone zjawiska moralne określonej grupy czy typu;
- Ramy klasycznego modelu etosu mieszczańskiego, z jego historycznymi modyfikacjami;
- Próbę zmierzenia się z syntezą zjawisk z zakresu moralności mieszczańskiej, dokonaną przez Maxa Webera.

CZEŚĆ II  
**DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ  
KULTURY MORALNEJ  
– ALASDAIR MACINTYRE**

ROZDZIAŁ 4  
**ALASDAIR MACINTYRE:  
ŹRÓDŁA I INSPIRACJE**



Zanim możliwe będzie zrekonstruowanie, na potrzeby naszych rozważań, koncepcji Alasdaira MacIntyre’a, niezbędne jest krótkie zarysowanie swego tła – kontekstu, w jakiej myśl ta powstawała. Ma to znaczenie o tyle, że niektóre z pomysłów autora *Dziedzictwa cnoty*, wzięte z osobna, są obecne w pismach wielu innych badaczy, a nawet osiągają tam niekiedy większy poziom precyzji czy przejrzyistości. Bowiem za główną zaletę MacIntyre’a musimy uznać nie tyle nowatorstwo i odkrywczość poszczególnych twierdzeń, często wtórnych i zapożyczonych, co pomysłowość i konsekwencję w budowaniu ogólnej spójnej perspektywy oglądu całej europejskiej filozofii moralności, a więc umiejętność panoramicznego ujęcia najważniejszych zagadnień etyki współczesnej, w jej uwikłaniu w „nieskończenie długą historię etyki”<sup>1</sup>.

Drugim powodem jest, odmienny od badań Ossowskiej – na dobre zadowolonych w polskiej literaturze przedmiotu, status obecności refleksji moralnej MacIntyre’a w naszym kraju. Mimo zaangażowanych działań niezrównanego Adama Chmielewskiego – tłumacza wydanych po polsku książek MacIntyre’a i autora opracowań na jego temat – poziom recepcji tej myśli wydaje się nadal niski i sprowadza się do sporadycznych recenzji i komentarzy, zresztą ograniczonych tylko do *Dziedzictwa cnoty*.

Powodem trzecim jest natomiast wyraźna korelacja między niektórymi twierdzeniami teoretycznymi autora *Krótkiej historii etyki* – choćby tymi dotyczącymi niekonkluzywności sporów moralnych, wynikającej z współwystępowania różnych nieprzystających do siebie tradycji – a osobistymi uwikłaniami biograficznymi, a ściślej – osobistymi konstatacjami na temat rozwarstwienia etycznych narracji domu rodzinnego i uniwersytetu, które uderzające w wymiarze osobistym, okazały się inspirujące do formułowania twierdzeń bardziej ogólnej.

Zacznijmy więc od krótkiego szkicu biograficznego.

## WĄTEK BIOGRAFICZNY

Sam MacIntyre wskazuje na rolę, jaką odegrały w kształtowaniu się jego poglądów niektóre elementy biografii, choć jednocześnie trzeba zaznaczyć, że jest w kwestii relacjonowania swojego życia dość powściągliwy. W wywiadzie dla czasopisma „Cogito” na pytanie, czy myśli o napisaniu autobiografii, odparł:

---

<sup>1</sup> Chodzi tu o czytelne nawiązanie autora do znanego szeroko podręcznika *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan, New York 1966. Mianem „nieskończenie długiej historii etyki” opatruje się trylogię MacIntyre’a: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988 oraz *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London 1990. Zob. A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a. Przedmowa* do: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, s. VII.

Do napisania wartościowej autobiografii potrzeba zarazem mądrości św. Augustyna, bezwstydu Rousseau i zawierzenia własnej samowiedzy Collingwooda. Ja zaś nie spełniam żadnego z tych oczekiwań<sup>2</sup>.

Mimo że taka autobiografia nie powstała, i – jak widać – nigdy nie ma powstać, niektóre fakty z życia filozofa są znane. Urodził się w roku 1929 w Glasgow w Szkocji<sup>3</sup>. Zanim na studiach w Manchester University zetknął się bezpośrednio z filozofią – pierwotnie studiował bowiem filologię klasyczną – i wypłynął na szerokie wody uniwersyteckie<sup>4</sup>, żył, jak twierdzi, w specyficznym rozdwojeniu:

Z jednej strony moja wczesna wyobraźnia była zaintrygowana galijską, przekazywaną ustnie, kulturą wieśniaków i rybaków, poetów i gawędziarzy, kulturą, która w poważnej części została zagubiona, ale do której – jak mi wiadomo – niektórzy starsi ludzie częścią samego siebie wciąż należą. (...) Z drugiej strony zostałem nauczony przez innych starszych ludzi, że nauka mówienia i czytania w języku galijskim jest bezużyteczna, jest zajęciem antykwarycznym, stratą czasu dla kogoś, kogo edukacja była zaprojektowana na umożliwienie mu zdania tych egzaminów, które są warunkiem rozpoczęcia **burżuazyjnego** życia we współczesnym świecie<sup>5</sup>.

Z czasem to rozdwojenie pogłębiało się, a nawet jeszcze bardziej skomplikowało – szczególnie wówczas, gdy podczas studiów MacIntyre zainteresował się marksizmem. Poświęcił mu swoją pierwszą książkę pod tytułem *Marxism: An Interpretation*<sup>6</sup>. Warto zauważyć, że nie była to tylko wcześniej zarzucona młodzieńcza fascynacja. Świadczy o tym dobitnie fakt, iż reedycja tej książki pod nowym tytułem *Marxism & Christianity*<sup>7</sup> ukazała się najpierw w roku 1968, a ostatnio całkiem niedawno, już po opublikowaniu słynnej trylogii zapoczątkowanej *Dziedzictwem cnoty* – w roku 1995.

Tak więc na wyniesione z rodzinnych stron rozdwojenie myślenia nałożył się wątek dodatkowy – opozycji między samą tradycją „domową” a treściami marksizmu, najpewniej odległymi od przekazu szkockiej tradycji kultury *gaelic* przyprawionej katolicyzmem. Można tu więc nawet mówić, już nie o rozdwojeniu, lecz nawet o *rozstrojeniu* w myśli MacIntyre’a. Nie należy także zapominać, że marksizm nie był oficjalną wykładnią brytyjskiego uniwersytetu – był on raczej, jak widzieliśmy w wypowiedzi MacIntyre’a, przeniknięty duchem *burżuazyjnym* – w ogólnym sensie i bez wyciągania pochopnych wniosków (zwłaszcza w kontekście naszych poszukiwań). Tym samym warstwy kulturowych narracji, w których młody filozof musiał się odnaleźć były bardzo pogmatwane.

Ogólnie rzecz ujmując możemy stwierdzić, że MacIntyre znalazł się z skrzyżowaniu trzech kultur: *tradycjonalizmu szkocko-chrześcijańskiego*, oddziałującego na niego prawdopodobnie

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *An Interview for “Cogito”*, w: K. Knight (red.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, London 1998, s. 269

<sup>3</sup> Dane biograficzne czerpię za G. Borradori, *Nietzsche czy Arystoteles. Alasdair MacIntyre*, [w:] *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, W Drodze, Poznań 1999, s. 161–194; Zob. też. A. MacIntyre, *An Interview for “Cogito”*, s. 267–275.

<sup>4</sup> MacIntyre mówi o przelomie, jaki się w nim dokonał w roku 1971. A. MacIntyre, *An Interview for “Cogito”*, s. 267–268.

<sup>5</sup> G. Borradori, dz. cyt., s. 164 [podkr. M. Z.].

<sup>6</sup> A. MacIntyre, *Marxism: An Interpretation*, SMP Press, London 1953. *Marxism & Christianity*, Duckworth, London 1995. Zob. P. McMylor, *Alasdair MacIntyre Critic of Modernity*, Routledge, London – New York 1994, część I, rozdz. I „Christianity and Marxism: acceptance and rejection”, s. 3–45; rozdz. II “An Excursus on the possibility of an Aristotelian Marxism”, s. 46–73.

<sup>7</sup> A. MacIntyre, *Marxism & Christianity*, Duckworth, London 1968.

we wczesnej młodości, *filozofii analitycznej i jej konotacji liberalnych*, stanowiącego zaplecze intelektualne i aksjologiczne Uniwersytetu oraz *marksizmu*, z którym, jak się to wielu w tym okresie zdawało, wiązał nadzieje wyjścia z intelektualnego impasu, a który ostatecznie jeszcze bardziej zagmatwał obraz jego poglądów.

Inną próbą wyjścia ze światopoglądowego klinczu, który przecież ma znaczenie nie tylko osobiste, ale i teoretyczne, lokuje się bowiem blisko pytań o źródła moralności, był powrót do myśli antycznej, którą, jako filolog, mógł MacIntyre kompetentnie analizować. Dlatego w jakimś sensie ważną i charakterystyczną dla tego okresu pozycją jest – obok wspomnianej powyżej książki *Marxism: An Interpretation*, znana także w Polsce *Krótką historia etyki*, wydana po raz pierwszy w roku 1966<sup>8</sup>.

Dziś MacIntyre twierdzi jednak, że książka ta w dużej mierze dość szybko straciła na aktualności, głównie z powodu zmiany stanowiska autora:

Najpoważniejsze powody mojego obecnego niezadowolenia [październik 1993 – M. Z.] biorą się w znacznej mierze z owej zmiany mojego punktu widzenia, która się w tym czasie dokonała. Naturalnie nadal zgadzam się z przeważającą częścią tego, co wówczas glosilem. Ale gdy teraz czytam historię, która opowiedziałem wówczas, postrzegam ją jako jedną spośród wielu następujących po sobie pouczających opowieści o dziejach filozofii moralności, które zostały napisane przez różnych filozofów<sup>9</sup>.

Autor dostrzega tu problem *braku spójności* w relacjonowaniu historii filozofii moralnej – tej samej spójności, której także w wymiarze osobistym MacIntyre tak usilnie poszukiwał.

Obok zabalaganienia światopoglądowego zarysowuje się inny ważny wątek. Pod koniec lat sześćdziesiątych MacIntyre zaczyna rozumieć, że – podsycana zapewne filologicznym podłożem badawczym – wiara w możliwość aplikacji refleksji ulubionego Arystotelesa do współczesnych trudności filozofii moralnej ma słabe podstawy, albo przynajmniej wymaga szerszego i głębszego zanalizowania<sup>10</sup>. W pojedynczych esejach podejmuje pewne pierwsze, ciągle jeszcze rozproszone, próby, zebrane później w tomie *Against the Self-images of the Age*<sup>11</sup> – książce, która w jego przekonaniu kończy okres wstępnych poszukiwań<sup>12</sup>.

Kolejny okres wyróżniony przez MacIntyre'a – lata 1971–77 – to niewdzięczny czas fragmentarycznych badań, frustrujących, ale pouczających, choć zarzuconych projektów badawczych i przygotowań, które ostatecznie zaowocowały wreszcie długo oczekiwaną publikacją *opus magnum* – książki *After Virtue: A Study in Moral Theory*, a po niej kolejnych: *Whose justice? Which Rationality?* i *Three Rival Versions of Moral Enquiry Encyclopaedia, Genealogy,*

<sup>8</sup> Tenze, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan, New York 1966. Polskie wydanie: *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995.

<sup>9</sup> A. MacIntyre, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] *Krótką historia etyki*, s. 12.

<sup>10</sup> Choć i tu już widać dysproporcję w traktowaniu tego myśliciela na tle innych filozofów. Rozdział poświęcony Stagirycie liczy 30 stron, trzy razy więcej niż te poświęcony średniowiecznemu chrześcijaństwu czy rozdział o etyce Kanta. Zob. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 94–125, 155–166, 245–255. Więcej o podobnych niedociągnięciach książki zob. J. Żelazna rec. z: A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, „Ruch Filozoficzny” 1996, R. LIII, nr 4, s. 601–604.

<sup>11</sup> A. MacIntyre, *Against the Self-images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London 1971.

<sup>12</sup> Tenze, *An Interview for “Cogito”*, s. 268.



*and Tradition*<sup>13</sup>. W książkach tych formułuje MacIntyre w sposób już uporządkowany zręb swojej koncepcji.

Ogólnie rzecz ujmując i porządkując nasze dotychczasowe rozpoznania, możemy stwierdzić, że kluczowe dla zrozumienia źródeł zainteresowań MacIntyre’a prezentowaną w *Dziedzictwie cnoty* reinterpretacją historii filozofii moralnej jest uwypuklenie osobistego związku autora z następującymi, by tak rzec, „sferami intelektualnego i aksjologicznego wpływu”:

1. Tradycja chrześcijańska, z którą kontakt nawiązał we wczesnej młodości, ale przede wszystkim, do interpretacji której – głównie przez zwrot w stronę Tomasz z Akwiny – powróci po napisaniu *Dziedzictwa cnoty*.
2. Tradycja szkocka i związane z nią zjawiska: rozwarstwienie między kulturą opowieści, lokalnej tradycji, umierającego języka galijskiego a kulturą, którą sam MacIntyre określa mianem *burżuazyjnej*<sup>14</sup>, a w szerszym ujęciu – rozwarstwienie na *praxis* i akademicką filozofię moralną, i *niemspółmierność* tych perspektyw.
3. Marksizm, z którym zetknął się na studiach i któremu MacIntyre poświęca swoją pierwszą książkę, i dzięki któremu jego zainteresowania kierują się na tory refleksji – najczęściej krytycznej – na temat liberalizmu.
4. Tradycja antyczna, z którą związany pozostaje jako filolog klasyczny, a zwłaszcza arystotelizm, w którym, na razie intuicyjnie, upatruje swoistego remedium na bolączki własnego zabalaganienia światopoglądowego, ale przede wszystkim – kłopoty współczesnej filozofii moralnej.

## POWINOWACTWO INTELEKTUALNE

Dla wyostrenia obrazu, a przede wszystkim dla uniknięcia zarzutu, że prezentowane tu tło koncepcji MacIntyre’a wspiera się na rozpoznaniach wyłącznie biografistycznych, bądź tylko – zarzutowi o próbę jednostronnego ujmowania tez tego myśliciela od strony kształtujących je osobistych uwarunkowań, wskaźmy jeszcze inne konteksty, z którymi powiązać będzie można analizowaną koncepcję. Należy jednak podkreślić, że możemy to w tym miejscu zrobić tylko w formie sygnału; wnikliwsze analizowanie powiązań wymagałoby głębszego wniknięcia w treść, a to nastąpi dopiero w rozdziale następnym.

Nie do przecenienia jest rola, jaką w kształtowaniu się wizji MacIntyre’a odegrał znany tekst Elizabeth Anscombe pod tytułem *Modern Moral Philosophy*<sup>15</sup>. Autorka pragnie wstrząsnąć dobrym samopoczuciem współczesnych etyków, przekonanych, że stosowana przez nich metodologia i badana przy jej użyciu problematyka dotyka istotnych kwestii moralnych. Atak przebiega na trzech płaszczyznach i sprowadza się do tez: 1. Filozofia

<sup>13</sup> Tamże. Tenże, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988; Tenże, *Three Rival Versions of Moral Enquiry Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London 1990.

<sup>14</sup> G. Borradori, dz. cyt., s. 164 [podkr. M. Z.].

<sup>15</sup> E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: *The Definition of Morality*, G. Wallace, A. D. N. Walker (red.), Mathuen & Co Ltd, London 1970, s. 211–234; pierwodruk: „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1–19.

moralna może być uprawiana po rozpoznaniu kwestii filozofii psychologii, 2. Słownik terminów moralnych używany przez współczesnych badaczy jest anachroniczny i zdezaktualizowany. 3. Anglojęzyczna filozofia moralna ma charakter nadmiernie ogólny<sup>16</sup>. MacIntyre, jak będziemy się mogli przekonać w rozdziale następnym, najwięcej skorzystał z tezy 2.

Inny ważny wątek stanowi rola filozofii Hegla<sup>17</sup>. Widoczny przy bliższym oglądzie swoisty historyzm MacIntyre'a<sup>18</sup>, a także pośrednie powiązanie z autorem *Fenomenologii ducha* przez historyczną łączność z Marksem, pozwalają sytuować autora *Krótkiej historii etyki* także w tej tradycji, choć trzeba przyznać, że obecność Hegla w opowieści MacIntyre'a, jak zresztą całej tradycji niemieckiej, zwłaszcza współczesnej, jest nieadekwatna do znaczenia, jakie pełni, czy raczej – mogłaby pełnić – w analizowanych zagadnieniach<sup>19</sup>.

Odmiennego, choć na razie szkicowego, potraktowania wymaga powinowactwo z Maxem Weberem, którego, z kolei ze względu na łączność z Heglem<sup>20</sup> należy wskazać właśnie w tym miejscu. MacIntyre bardzo dobitnie rysuje rolę, jaką w jego interpretacji pełni autor *Etyki protestanckiej a „ducha kapitalizmu”*, nazywają ją, wraz z dziełami Nietzschego, „fundamentalną artykulacją teoretyczną współczesnego porządku społecznego”<sup>21</sup>. Chodzi tu głównie o dwa wątki: analizowaną już w rozdziale 3. kwestię „ducha kapitalizmu” wraz z konotacjami oraz, jeśli nie zwłaszcza, analizę pojęcia *racjonalności*, (w mniejszym zakresie biurokracji i jej racjonalnie skonstruowanych instytucji). Warto w tym miejscu dodać, że tak silne przywiązanie do analiz Webera ma tu o tyle szczególne znaczenie, że, być może, pozwoli na znalezienie łącznika między badaniami MacIntyre'a i Ossowskiej, a także uprawomocni odwołania do tego autora, poczynione w części I.

Innym ważnym konstrukcyjnie elementem wizji MacIntyre'a jest ukryty w pracy element, nazwijmy go, *nostalgiczny*. Najogólniej rzecz ujmując chodzi tu nie tyle o nastrój czy pesymistyczny wydźwięk diagnozy współczesnej filozofii moralnej, co ogólny schemat zasadzający się na podziale na ponurą, zepsutą, niesprawną, zdegenerowaną współczesność oraz „złoty wiek” przeszłości, afirmację tego, co minione, tego, co *przed* kryzysem. Krótko mówiąc: jest to nostalgia za tradycją. Ten sposób myślenia – w filozofii, trzeba to przyznać, bardzo rozpowszechniony – można ujmować bardziej ogólnie: wówczas powinowactwa

<sup>16</sup> Zob. Zapożyczenie i transformacja argumentacji Anscombe w kluczowej u MacIntyre'a koncepcji powrotu w etyce do schematu teleologicznego Arystotelesa. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 113, przypis \*. Zob. też J. Haldane, *Tomistyczne wcielenie MacIntyre'a: i co dalej?*, tłum. P. Gutowski, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, nr 3/4, s. 59–60.

<sup>17</sup> MacIntyre jest redaktorem wydania krytycznego pism Hegla, co w przekonaniu wielu komentatorów czyni go znawcą tej filozofii: *Hegel. A Collection of Critical Essays*, A. MacIntyre (red.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1976. Co ciekawe powiązany z Heglem jest również kojarzony bardzo często z MacIntyrem Ch. Taylor. Zob. A. Bielik-Robson, *My, Romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, Wstęp do: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zespołowe, PWN, Warszawa 2001, s. VII–X. Zob. też M. Drwiega, *Charles Taylor w poszukiwaniu źródeł podmiotowości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. XXVIII, z. 2, s. 147–158.

<sup>18</sup> „Jedną z trudności na drodze do stworzenia prawdziwej narracji historycznej jest utarty wśród filozofów współczesnych obyczaj traktowania filozofii moralności – zarówno w nauczaniu jak i w pismach poświęconych jej zagadnieniom – w sposób ahistoryczny”. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 38.

<sup>19</sup> Nieobecność w opisie niektórych ważnych koncepcji filozoficznych silnie piętnuje Jacek Filek, nazywając ostatni rozdział *Krótkiej historii etyki* „dobitnym przykładem arogancji i megalomanii angloamerykańskiego prowincjonalizmu filozoficznego”. J. Filek, *Teśknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuczonej narzęczonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 1, s. 130, przyp. 1.

<sup>20</sup> Któremu, w pewnej perspektywie, niedaleko do Hegla. Zob. S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, Wprowadzenie do: M. Weber, *Szkiecy z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 31–37.

<sup>21</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 216.

szukać wśród myślicieli o podobnym ogólnym *nastroju*, lub też bardziej precyzyjnie – wtedy podobieństw i inspiracji szukamy u tych filozofów, którzy źródeł kryzysu upatrywali w tych samych *warunkach*, bądź tym samym *momencie* historycznym.

Ujęcie pierwsze sytuuje MacIntyre’a obok takich myślicieli jak Jan Jakub Rousseau (tęsknota za stanem natury), Wenera Sombarta i Maxa Schelera (nostalgia za nieskażonym współczesnością prawdziwym *Bourgeois*), a jeśli szukać u samego źródła, w micie „złotego wieku” – obok Owidiusza i wszelkiej maści następców<sup>22</sup>. W tym kręgu powinowactwa znalazłyby się też koncepcje myślicieli nie tylko ogarniętych nostalgią za przeszłością, ale także, w powiązaniu z pesymistycznym diagnozowaniem współczesności, „śniących o potędze”, projektujących heroiczną przyszłość (Thomas Carlyle, Fryderyk Nietzsche, Oswald Spengler, Ernst Junger, a nawet, pozornie nie pasujący do tego zestawienia, Karol Marks). Tyle tylko, że takie zestawienie, jako zbudowane na zbyt szerokim kryterium, nie ma większego sensu i o koncepcji MacIntyre’a wiele nam nie powie.

O wiele ciekawsze jest odniesienie do precyzyjniejszego kryterium, stosowanego, gdy, jak to sformułowaliśmy powyżej, podobieństw i inspiracji szukamy u tych filozofów, którzy źródeł kryzysu upatrywali w tych samych *warunkach*, bądź tym samym *momencie* historycznym. Takie zawężenie możliwe jest w sytuacji zastosowania kryterium stosunku do tak zwanej Wielkiej Transformacji<sup>23</sup>, czyli identyfikowania historycznej roli epoki Oświecenia, jako kluczowej dla zrozumienia kształtowania się współczesności. W takiej perspektywie koncepcja MacIntyre’a bliska byłaby przemyśleniom Webera (o czym była już mowa w innym kontekście), Marksa i neomarksistów – Leo Straussa i Hanny Arendt<sup>24</sup>, czy Herberta Marcusego<sup>25</sup>; Byłaby też nieodległa konstatacjom myślicieli ze Szkoły Frankfurckiej<sup>26</sup>, a także, w jakimś sensie – Edmunda Husserla<sup>27</sup>.

Odmienne potraktowanie wymaga kontekst polityczny myśli MacIntyre’a. Wprowadzany z macintyrowskich analiz współczesności antyliberalizm bardzo często identyfikowany jest z koncepcjami komunitarystów: Charlesa Taylora, Michaela Walzera czy Michaela Sandela w opozycji do liberalistów: Johna Rawlsa, Roberta Nozicka i Richarda Rorty’ego<sup>28</sup>. Kłopot polega jednak na tym, że sam MacIntyre niechętny jest wszelkim typolo-

<sup>22</sup> *Aurea prima sata est aetas*. Owidiusz, *Metamorfozy*, 1, 89.

<sup>23</sup> Zob. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston 1944, za: P. McMylor, *Alasdair MacIntyre Critic of Modernity*, Routledge, London – New York 1994, s. 77–108. A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Basil Blackwell, Oxford 1978, s. 196, za: M. Beard, *A History of Business*, vol. II: *From the Monopolist to the Organization Man*, The University of Michigan Press, Michigan 1962, s. 4.

<sup>24</sup> Zob. „wrzucanie do jednego worka” antyliberalistów, którego dopuszcza się S. Holmes, a na które MacIntyre jednak się obrusza: S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1998. Odpowiedź MacIntyre’a: A. MacIntyre, *Spectre of Communitarianism*, „Radical Philosophy”, March/April 1995, nr. 70, s. 34–35.

<sup>25</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednonymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991.

<sup>26</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994. Zob. Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1987, s. 25.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, ALETHEIA, Warszawa 1993.

<sup>28</sup> A. Chmielewski, *Marksonskie inspiracje*, „Dziś” 1996, nr 12, s. 76. Zob. też. A. MacIntyre, *Politics, Philosophy, and Common Good*, „Studi Perugini” 1997, nr 3. Przedruk: *The MacIntyre Reader*, K. Knight (red.), Polity Press, Cambridge 1998, s. 235–252.

giom i etykietom, czemu daje wyraz, ale stwierdzenie, że jego filozofia nie implikuje takiej czy innej postawy politycznej nie daje się utrzymać<sup>29</sup>.

Wydaje się jednak, że ostatnie słowo, zarówno w kwestii powinowactw filozoficznych, ale i wypływających z nich kontekstów politycznych winno należeć do Adama Chmielewskiego, tłumacza i propagatora myśli MacIntyre’a w Polsce:

Autor *Dziedzictwa cnoty* świadomie odrzuca niemal wszelkie możliwe afiliacje, naturalnie poza arystotelizmem, tomizmem i marksizmem, które wszelako pojmuję na tyle nieortodoksyjnie, że sami arystotelicy, tomści i marksści mają większy kłopot z przyjęciem go do swego grona niż radość z posiadania takiego zwolennika<sup>30</sup>.

MacIntyre na pierwszy rzut oka wydaje się myślicielem nieoryginalnym. Mnogość łatwo identyfikowalnych źródeł z których czerpie wydaje się to potwierdzać. Jednak kluczem do zrozumienia jego osiągnięć jest uchwycenie pewnej ambiwalencji ukrytej w jego myśli – ma bowiem zdolność łączenia wątków, które wydają się skrajnie przeciwstawne. I tak: z marksizmu czerpie inspirację dla krytyki współczesnej kultury liberalnej, choć jest także w jakimś sensie tomistą; z tradycji analitycznej – narzędzia dla destrukcji samej tej tradycji, głównie emotywizmu; z pozycji arystotelejskich analizuje współczesność; zaś we współczesności odnajduje argumenty za arystotelizmem; jest tradycjonalistą, ale publikuje w lewackich pismach; czasem wydaje się przeciwnikiem Oświecenia, ale formułuje wyraźne argumenty za jego obroną...

W tej powikłanej przestrzeni poglądów będziemy musieli się jakoś odnaleźć.

---

<sup>29</sup> Tym bardziej, że temperatura polemik osiąga poziom raczej polityczny niż akademicki. Na przykład Ernst Gellner niemilosiernie szydzi z wizerunku autora na okładce wczesnej książki *Against the Self-Image of the Age* (E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, rozdz. 15 „The Belief Machine”, s. 193) i wypowiada uwagi w stylu: MacIntyre zawsze miał on skłonność do „stawania na pudelku po mydle i przemawiania jak biskup” (tamże, s. 195). Ten nie pozostaje dłużny i, co prawda pod innym adresem, formułuje zarzut przy użyciu dosadnego pojęcia „agitpropagandy” (A. MacIntyre, *Spectre of Communitarianism*, s. 35.).

<sup>30</sup> A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a, Przewodnik do: A. MacIntyre, Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. XI.

ROZDZIAŁ 5  
PRÓBA REKONSTRUKCJI  
„NIESKOŃCZENIE DŁUGIEJ  
HISTORII ETYKI”



W poprzednim rozdziale zarysowano tło i kontekst, z jakiego koncepcja MacIntyre’a wzięła swój początek. Zadaniem rozdziału niniejszego jest próba rekonstrukcji tej koncepcji.

W części I, w której przedstawiono w ogólnym zarysie klasyczny model mieszczanina, interesujące nas refleksje Marii Ossowskiej *porządkowały* materiał badań, niż same nim były. Teoria moralna Alasdaira MacIntyre’a raczej narzuca zmianę perspektywy – teraz obiektem zainteresowania będzie sam *sposób* interpretowania historii moralności, niż jej sama treść. Tym samym przekraczamy niejako granice etyki opisowej i wkraczamy w domenę metaetyki, choć trzeba zaznaczyć, że przyjęty przez nas sposób mówienia o tej nauce wymagać będzie – w kontekście analizowanej tu koncepcji – pewnego przededefiniowania. Ale po kolei.

Za punkt wyjścia przyjmujemy ten sam wątek, który otwiera pierwszą, i najważniejszą, książkę MacIntyre’a – *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*<sup>1</sup>.

## PRZED POWROTEM DO PRZESZŁOŚCI: DIAGNOZA WSPÓŁCZESNOŚCI

Zanim przejdziemy do konkretnych rozpoznania współczesnej kondycji moralnej, dokonanych przez Alasdaira MacIntyre’a i dających się przedstawić w systematyczny sposób, powtórzmy za nim pewien retoryczny chwyt, którym uderza czytelnika już na pierwszych stronach swej pracy. Dajmy się więc zaniepokoić pewną sugestią.

### NIEPOKOJĄCA SUGESTIA

Oto przed nami wizja świata, w którym jakaś silna polityczna antyscjentystyczna fundamentalistyczna frakcja polityczna przejmuje władzę, pali biblioteki, laboratoria i uniwersytety, skazuje na śmierć naukowców. Konsekwencje są nietrudne do przewidzenia: upadek przyrodoznawstwa, degradacja nauk społecznych, nowe barbarzyństwo. Po pewnym czasie budzi się jednak do czynu opozycja, stopniowo zyskuje na sile i wreszcie zwolennicy Rozumu odzyskują władzę<sup>2</sup>. Wysilek nowych elit zostaje skierowany na odtworze-

<sup>1</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.

<sup>2</sup> Tamże, s. 21–22.

nie stanu wiedzy sprzed katastrofy. Problem w tym, że laboratoria i biblioteki zostały spalone, naukowcy w większości wytrzebieni, a w ludzkiej pamięci pokutują jedynie bliskie raczej mniemaniom niż wiedzy strzępy tego, co kiedyś było nauką. Niezrażeni tym odnowiciele rekonstruują na podstawie niedopalonych resztek książek, artykułów i schematów coś na kształt wiedzy, co w ich głębokim przekonaniu nie odbiega od tego, co ludzkość osiągnęła przed upadkiem. Co ciekawe, w ramach tej prowizorycznej rekonstrukcji nie są w stanie stwierdzić, na ile nowa „wiedza” zbieżna jest z tą utraconą, a nawet świącie wierzą w to, iż zbieżność ta jest całkowita. I w tym miejscu MacIntyre zmierza do ciekawej bardzo konstatacji: opisany tu świat wcale nie ma wyłącznie charakteru opowiadania *science-fiction*, jest bowiem nośna metaforą. Opisana tu sytuacja, to sytuacja **współczesnych badaczy moralności**.

Pomysł ten w pierwszym momencie wydaje się niedorzeczny. Z trudem możemy w historii naszej kultury zidentyfikować i odnaleźć taki kolaps teorii etycznych, który nosiłby znamiona totalnej katastrofy – powiązany z równie spektakularnymi wydarzeniami, jak palenie bibliotek, czy wytrzebianie naukowców<sup>3</sup>. O co tu chodzi?

MacIntyre przy opisie świata, nazwijmy go – *równoległego*, stwierdza, że po takiej katastrofie nie można uchwycić rozbieżności między wiedzą odrodzoną a utraconą. Nie jest to możliwe w ramach odradzających się nauk przyrodniczych, ale i nauki społeczne, w tym *filozoficzne* są bezradne. Ani hipotetyczna, *równoległa* filozofia analityczna, ani taka sama fenomenologia nie przybliżyłyby się do rozpoznania, czy wiedza „po” i wiedza „przed” jest tą samą wiedzą bądź w jakim stopniu odbiega od pierwowzoru<sup>4</sup>. Jest to podstawa do argumentu, że wskazane tu tradycje filozoficzne – analityczna, egzystencjalna i fenomenologiczna – już z „naszego świata”, także nie mają zdolności rozpoznania tego – już realnego, kryzysu. Filozofowie nie widzą katastrofy, bo narzędzia, którymi się posługują nie są na nią wyczulone.

Powód tego braku wyczulenia jest jeden: tradycje analityczna i fenomenologiczna są **ahistoryczne**. Bez metodologicznego nastawienia na poszukiwanie diachronicznej dynamiki, przemian moralności – w tym tych katastrofalnych, tu opisywanych – uchwycić się nie da. Nie dziwi więc, choć to może brzmieć paradoksalnie, że mimo powagi sytuacji i głębokości kryzysu nie jest ona obecna w świadomości badaczy moralności. Jest więc to upadek dziwny, bo nieuświadomiany, choć nie ujmuje mu to w żadnej mierze grozy.

MacIntyre tak swoją tezę argumentuje: Jednym z objawów katastrofy, choć jest status pojęć, jakim filozofia moralna się dziś posługuje:

(...) wszystkie te różne pojęcia, które składają się na nasz dyskurs moralny, pierwotnie wywodzą się z większych całości teoretycznych i praktycznych, w których odgrywały określone role i funkcje wyznaczone im przez konteksty i które teraz zostały ich już pozbawione. Ponadto pojęcia, którymi się posługujemy w niektórych przynajmniej przypadkach, zmieniły swój charakter w ciągu ostatnich 300 lat; używane przez nas terminy wartościujące zmieniły swoje znaczenie. Terminy takie jak „cnota”, „sprawiedliwość”, „pobożność”, „obowiązek”, a nawet „powinność” w procesie przechodzenia od różnorodności kontekstów, z których się pierwotnie wywodziły, do naszej współczesnej kultury, stały się czymś innym, niż były kiedyś<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 25.

<sup>4</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>5</sup> Tamże, s. 37.

Drugim ważnym wątkiem, który MacIntyre przedstawia, i który wychodzi naprzeciw wskazanemu powyżej zarzutowi, wyrażonemu stwierdzeniem, że przecież *nikt takiej spektakularnej katastrofy nie pamięta*, to przypuszczenie, że musi ona

mieć taki charakter, że nikt w ogóle nie uznałby jej za katastrofę – może z wyjątkiem nielicznych. Musimy bowiem szukać nie jakichś krótkotrwałych i gwałtownych zaburzeń o jasno określonym charakterze, ale znacznie dłuższego i bardziej złożonego, a tym samym trudniej rozpoznawalnego procesu...<sup>6</sup>

Gdzie go szukać? Z pewnością trzeba patrzeć ponad głowami przedstawicieli dotychczasowych tradycji badawczych, skoro okazały się one niewydolne. Co to jednak znaczy? MacIntyre zarysowuje tu granicę bliżej, niż można się było spodziewać – nie, tak jak Fryderyk Nietzsche w epoce greckiej przed Sokratesem<sup>7</sup> – lecz wtedy, gdy ukształtowała się historia, jako dyscyplina akademicka, a więc przed mniej więcej dwoma stuleciami<sup>8</sup>.

Dodatkową kwestią komplikującą obraz jest fakt, iż historia ma pewien dystans do współczesności (która *jeszcze* nie jest *historyczna*). Trudno jej więc podjąć próby takiego ujęcia problemu moralności, o jakie chodzi MacIntyre’owi. Dlatego opowieść o moralności współczesnej, w tym także jej teorii, musi być na nowo opowiedziana. Tak się zaczyna nowa „nieskończenie długa historia etyki”<sup>9</sup>.

## ISTOTA WSPÓŁCZESNYCH SPORÓW MORALNYCH

Zanim jednak taką historię da się na nowo poskładać i opowiedzieć trzeba precyzyjniej ująć stan obecny. W myśl pomysłu MacIntyre’a dzisiaj obserwowane przypadłości moralności pozwolą łatwiej zrozumieć procesy kształtujące te moralność i sposoby mówienia o niej. Podstawową konstatacją dotyczącą współczesności jest teza: *współcześnie toczone spory moralne mają charakter nierozstrzygalny*, albo innymi słowy: *w naszej kulturze nie ma żadnego racjonalnego sposobu dochodzenia do moralnej zgody*<sup>10</sup>. Dla zilustrowania powyższego twierdzenia MacIntyre przytacza przykłady sporu o wojnę sprawiedliwą (spór w układzie pacyfistów – zwolennicy koncepcji odstraszenia – marksizm i wojny wyzwolenicze), aborcję (*pro choice* – kantyzm – *pro life*) i sprawiedliwość społeczną (zwolennicy państwa opiekuńczego – libertarianie)<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 25.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 103 n. oraz zwłaszcza tenże, *Zmierzch bożyszczy czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1905–1906, § 1 n., s. 13 n.

<sup>8</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 26.

<sup>9</sup> Por. przyp. 1, s. 80.

<sup>10</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 26.

<sup>11</sup> Tamże, s. 29–32. Charakterystyka poszczególnych stanowisk ma tu charakter roboczy, ale jest w miarę czytelna. Wyjaśnienia wymaga tylko, jak się zdaje spór o aborcję, który przez swoją polaryzację, także w naszym kraju jest częściej dwubiegunowy (*pro choice* – *pro life*) niż ten tu prezentowany. Kantyzmem określamy tu stanowisko pośrednie, w polskiej debacie politycznej na ten temat nie znane, które MacIntyre opisuje następująco: „nie mogę pragnąć, aby moja matka poddała się aborcji, gdy nosiła mnie jako swój płód, chyba że byłbym płodem martwym lub poważnie uszkodzonym. Ale jeżeli nie mogę pragnąć tego w moim własnym przypadku, jakże mogę nie popadając w sprzeczność odmawiać innym prawa do życia, którego żądam dla



Czy rzeczywiście te spory są nierozstrzygalne? Może po prostu ujmujemy je w pewnej procesualnej dynamice, może konkluzje dopiero nadejdą? Autor *Dziedzictwa cnoty* wskazuje trzy takie ich cechy, które wykluczają powyższe przypuszczenie. Są to:

1. Pojęciowa niewspółmierność argumentów rywalizujących ze sobą w sporach.
2. Pozór bezosobowości i racjonalności debat.
3. Różne źródła historyczne, stojące za reprezentowanymi w sporach, czasem nawet nieświadomie, stanowiskami<sup>12</sup>.

Rozwijając tezę o **niewspółmierności argumentów** w rywalizujących stanowiskach MacIntyre pisze:

Każdy z argumentów jest logicznie poprawny, albo można go łatwo rozbudować tak, aby uzyskać logiczną poprawność. Wnioski oczywiście wynikają z przyjętych w nich przesłanek. Jednakże alternatywne przesłanki mają taki charakter, że nie potrafimy znaleźć żadnego racjonalnego sposobu, aby z punktu widzenia jednej oszacować wartość drugiej.<sup>13</sup>

Przywołajmy tu dla ilustracji własne przykłady. Pacyfizm zachodnioeuropejski, co rozpoznał Henryk Elzenberg, sytuuje się w zupełnie innej perspektywie niż pozornie z nim zbieżna w kwestii stosunku do wojny (*resp.* przemocy, walki) doktryna *abimsy* Gandhiego<sup>14</sup>. Przez owe raczej intuicyjnie niż krytycznie odczuwane pokrewieństwo skłonni jesteśmy te stanowiska utożsamiać. Jest więc to sytuacja, w której różne przesłanki generują zbliżone postawy moralne, mimo, że argumentacje mogą być niewspółmierne.

O wiele bardziej złożona jest sytuacja stanowisk skrajnie antagonistycznych. Na przykład w sporze o aborcję przeciwnicy używają argumentów, które zdają się chybiać celu: zwolennicy opcji *pro life*, przez usytuowanie jako przesłanki wartości życia *jako* wartości stojącej najwyżej w hierarchii, wszelkie argumenty zbudowane na negacji tej hierarchii uznają za niedopuszczalne (sprzeczne z przesłanką); analogicznie – zwolennicy koncepcji *pro choice*, często formułujący argument, że życie ma wartość *o ile* posiada jakość<sup>15</sup>, a więc może być sytuowane w hierarchii niżej niż, na przykład, wolność wyboru kobiety, uznają argumenty swoich oponentów za nonsensowne; *pomimo* że najprawdopodobniej, same procesy argumentacyjne użyte w formułowaniu poszczególnych twierdzeń w obu stanowiskach są *poprawne*. O ile więc w przypadku pierwszym mieliśmy do czynienia z podobieństwem argumentacji i wniosków, o tyle w drugim – z wyraźną niewspółmiernością argumentów, przy czym nie jest to niewspółmierność samego uzasadniania, co przyjętych przesłanek.

Druga cecha współczesnych sporów – pozorna **bezosobowość** – pozostaje w ścisłym związku z poprzednią. Niezdolność rozpoznania, że dzisiejsze debaty są zderzeniem

---

siebie? Gdybym nie odmówił matkom prawa do aborcji w każdym przypadku, złamałbym złotą zasadę postępowania [tu rozumianą tożsamo z imperatywem kategorycznym – M. Z.]”. Tamże, s. 30–31.

<sup>12</sup> Tamże, s. 32–38.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> H. Elzenberg, *Abimsa i pacyfizm. Rzecz o gandhyzmie*, [w:] *Pisma etyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 71–76.

<sup>15</sup> Echo sporu o aborcję widoczne jest też w innych, pozornie nie powiązanych ze sobą konfliktach. Podaną tu argumentację przeciwników zakazu aborcji (życie ma wartość *o ile* posiada jakość, a stąd – jakość życia matki, jako dojrzałego i ukonstytuowanego podmiotu ma wartość wyższą niż płodu, etc.) można znaleźć wśród argumentów za karą śmierci, jakie formułuje Bogusław Wolniewicz („człekokształtność nie świadczy o człowieczeństwie”). B. Wolniewicz, *Filozoficzne aspekty kary głównej*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, vol. 20, s. 11–20.

pewnych szerszych tradycji i raczej nie dają szans na konkluzywność przez uporządkowanie, czyli nadanie spójności argumentacji oponentów. Dzieje się tak po części z niedostatecznego rozpoznania, że konflikty moralne **nie** rozgrywają się w płaszczyźnie bezosobowej. Powszechne jest przekonanie, że uzasadnienie jakiejś powinności w rodzaju „bo ja tak chcę” przywołuje niewystarczającą rację dla czynu (chyba że w grę wchodzi dodatkowe okoliczności, takie jak stosunek podwładności, na przykład w wojsku)<sup>16</sup>. Taki zabieg, to jest posługiwanie się w debatach moralnych wyrażeniami, które – jak się nam wydaje – odnoszą się do *obiektywnych* wzorców nadaje, według MacIntyre’a, naszym argumentom pozór racjonalności. W tej sytuacji trudno uniknąć pytań, które autor *Dziedzictwa cnoty* formułuje wprost: „po co ta cała maskarada?”. I dalej: „Cóż takiego jest w racjonalnej dyskusji, że niemal wszyscy zaangażowani w konflikty moralne zabiegają o stwarzanie pozorów racjonalności?”<sup>17</sup>.

Cecha trzecia, **różnorodność tradycji historycznych**, w jakimś sensie, może stanowić wstępne „usprawiedliwienie” cech zarysowanych powyżej. Niewspółmierność argumentów z jednej strony, a z drugiej, nie do końca uświadamiana niezgoda na tę niewspółmierność i rozpaczliwa próba jej maskowania pod pozorem odwołań do *obiektywnych* kryteriów rozstrzygnięć moralnych, jest po prostu wynikiem wrośnięcia w naszą kulturę różnych tradycji moralnych, ale i różnych tradycji filozofowania o moralności. Klóćąc się o powyżej zarysowane kwestie mówimy językiem Che Gevary, Clausewitza, Bismarcka, Machiavellego, papieża i wielu innych – co gorsza, często nie uświadamiając sobie, kiedy i w której tradycji jesteśmy<sup>18</sup>. Uświadomienie sobie tej złożoności, jest kluczem do zrozumienia sytuacji współczesnej refleksji o moralności. Krokiem kolejnym winno być poszukanie winowajców. Albowiem za zarysowaną tu szkicowo diagnozą współczesności dokonaną przez MacIntyre’a zdaje się kryć podszyte lekką paranoją pytanie: *Kto za tym stoi?*, albo w wersji zlagodzonej – *Które z współczesnych koncepcji sankcjonują taki stan rzeczy?*

Struktura rozdziału II *Dziedzictwa cnoty*, po tytule „Istota współczesnych sporów moralnych wobec teorii emotywizmu”, z którego zaczerpnęliśmy powyższą charakterystykę zdaje się podsuwać odpowiedź oczywistą: odpowiedzialni za ten bałagan są **emotywisci**.

## PRYZSTANEK KOŃCOWY WSPÓŁCZESNOŚCI: EMOTYWIZM

Emotywizm jest problemem złożonym. Zaistniał jako koncepcja metaetyczna, jednak można przypuszczać, że albo z czasem obrósł określonym kontekstem normatywnym, albo też, w sposób ukryty z takiego podłoża wyrastał. Nie rozstrzygające tego problemu poprzestańmy na konstatacji, że problem emotywizmu będziemy w niniejszej pracy rozumieć dwojako. Po pierwsze, jako zagadnienie *stricte* teoretyczne (*Emotywizm jako teoria*), po drugie, jako problem normatywny, zakorzeniony w kulturze (*Kulturowy kontekst emotywizmu*).

<sup>16</sup> Także wówczas dochodzi do maskowania wypowiedzi bezosobowością – tak jak wtedy, gdy artykulacją racji dla wykonania zadania jest komenda „to rozkaz!”, w przeciwieństwie do wypowiedzi „bo ja tak chcę (a jestem twoim dowódcą)”. Więcej o relacji powinności do rozkazu zob. H. Elzenberg, *Powinność i rozkaz*, [w:] *Pisma etyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 23–28.

<sup>17</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 36.

<sup>18</sup> Tamże. Zob. też. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, s. 2.

**Emotywizm jako teoria.** Jak zauważa Marek Fritzhand precyzyjne zdefiniowanie emotywizmu – tu: w wymiarze teoretycznym – napotyka na pewne trudności, głównie z powodu kłopotów z historycznie odległą proveniencją tego poglądu<sup>19</sup> oraz precyzyjną demarkacją między emotywizmem a „etyką analityczną”<sup>20</sup>. Jednym ze sposobów może być jednak przyjrzenie się tak zwanym „manifestom”, a więc tym pismom i wypowiedziom w łonie anglosaskiej myśli analitycznej, które dążą do autoprezentacji właśnie jako „emotywistyczne”. Do takich manifestów zalicza Fritzhand dzieła Charelsa K. Ogdena i Ivora. A. Richardsa<sup>21</sup>, W. H. F. Barnes<sup>22</sup>, którego, jako klasyka wskazuje obok A. Duncana-Jonesa także Richard Brandt<sup>23</sup>.

Kłopot jednak w tym, że emotywizm może być także rozumiany nieco wężej, jako jedna z odmian szerszego nurtu w metaetyce, który Brandt nazywa *nonkognitywizmem*<sup>24</sup>. Nonkognitywizmem nazwiemy tu pogląd metaetyczny, w ramach którego przyjmuje się, że *zdania etyczne nie stwierdzają faktów*. Sam ten pogląd, który w rozwiniętej postaci może przybrać formę twierdzenia: *terminy etyczne nie odnoszą się do własności oraz twierdzenia etyczne nie mogą być prawdziwe ani fałszywe* nie jest jeszcze teorią metaetyczną – niezbędne jest tu nie tyle zanegowanie pewnych funkcji wypowiedzi etycznych, co raczej wskazanie tych, które negacji nie podlegają<sup>25</sup>.

Główną koncepcją, która pozytywnie, to znaczy nie tylko przez negację, charakteryzuje funkcje wypowiedzi etycznych ma być w ujęciu Brandta właśnie *emotywizm*, który główny kształt uzyskał w pracach Charlesa Stevensona<sup>26</sup>. Trzeba tu jednak podkreślić, że pełniejszy obraz tej koncepcji daje Fritzhand, który różnicuje emotywizm na odmianę *radykałną* Alfreda J. Ayera<sup>27</sup> i *umiarkowaną* – właśnie Stevensona. Różnice w obu ujęciach nie pełnią w niniejszej pracy, jak się za chwile okaże, istotniejszej roli, jednak ich odnotowanie

<sup>19</sup> Zob. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, § 20 [w:] *Traktat o zasadach poznania ludzkiego i Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956; F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725 oraz *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations upon the Moral Sense*, 1728; D. Hume, *Traktat o naturę ludzką*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. I i II; za: R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996, s. 351. przyp. 1.

<sup>20</sup> M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 238.

<sup>21</sup> Ch. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, London 1953 (pierwodruk: London 1923). Jeśli pozycja warta jest tu wspomnienia, to także dlatego, że była obiektem młodzieńczej recenzji Marii Ossowskiej: recenzja z: C. K. Ogden, I. A. Richards, dz. cyt., w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 108–109.

<sup>22</sup> W. H. F. Barnes, *A Suggestion about Value*, „Analysis” 1931, nr 3.

<sup>23</sup> R. B. Brandt, dz. cyt., s. 351.

<sup>24</sup> Tamże, s. 347. Przy okazji zauważmy, że pojawia się tu kłopot natury językowej. Angielskie pojęcie *nonnaturalism* tłumaczy się na język polski najczęściej jako *antynaturalizm*. Analogicznie winno się więc mówić jednak o antykognitywizmie, choć tłumaczka *Etyki* Brandta Barbara Stanosz używa kalki *nonkognitywizm* (*non-cognitivism*) (jak zresztą i, wbrew przytoczonej tu normie *nonnaturalizm* zamiast *antynaturalizm*).

<sup>25</sup> R. B. Brandt, dz. cyt., s. 348.

<sup>26</sup> Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale Univ. Press, New Haven 1944; tegoż, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, „Mind” 1937, vol. XLVI, s. 14–31; tegoż, *The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications*, „Philosophical Review” 1950, vol. LIX, s. 291–304; za: R. B. Brandt, dz. cyt., s. 351, przyp. 1. W języku polskim zob. m.in. rozdz. L. Stevenson, *Istota sporów etycznych*, przeł. I. Lazari-Pawłowska, w: tejsze (red.), *Metaetyka*, PWN, Warszawa 1975, s. 113–123. Zob. też M. Fritzhand, dz. cyt., s. 301 n.

<sup>27</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover, New York 1936. Dla pełni obrazu warto więc może wspomnieć jeszcze: H. Reichenbach, *O istocie ocen i norm moralnych*, przeł. H. Krahelska, w: I. Lazari-Pawłowska (red.), dz. cyt., s. 88–112. Zob. też G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London 1967 (rozd. 3).

jest tu istotne, albowiem w rekonstruowanym poniżej za Brandtem systemie widać już próbę zatarcia niektórych wątków, głównie w celu uchwycenia istoty emotywizmu *in abstracto*.

Skrótowo rzecz ujmując można koncepcje emotywizmu sprowadzić do następujących twierdzeń:

1. Ludzie mają postawy, które są często wzajemnie niezgodne.
2. Mieć przekonane etyczne lub opinię etyczną to mieć pewną postawę.
3. Zdania etyczne wywierają magnetyczny wpływ na postawy.
4. Wypowiedzi etyczne wyrażają postawy mówiącego, w efekcie zaś działają wywołująco.
5. Opieranie twierdzenia etycznego na „rozumowaniu” polega na wymienianiu faktów, które mogą wpłynąć na odpowiednią postawę.
6. Funkcja zdań etycznych w autoperswazji jest analogiczna do ich roli w perswazji interpersonalnej; własne „rozumowanie” etyczne jednostki jest podobne do dyskusji między różnymi osobami.
7. Zdania etyczne nie stwierdzają faktów, chociaż w pewnych kontekstach dostarczają informacji; albo też stwierdzają fakty, lecz jest to ich drugorzędna funkcja<sup>28</sup>.

Próba aplikacji analiz emotywizmu na grunt badań MacIntyre’a prowokuje pytanie: dlaczego właśnie emotywizm, teoria po pierwsze, *metaetyczna* w węższym sensie, a więc z minimalnymi aspiracjami normatywnymi, po drugie, *nie pierwszej już młodości i aktualności*<sup>29</sup> i po trzecie, niejako wbrew powyższemu – nadal w jakimś sensie  *współczesna* – gra w opowieści MacIntyre’a o *historii* (!) etyki tak znacząca rolę? Wymaga to z pewnością bliższego wyjaśnienia.

Konfrontacja z emotywizmem zaczyna się dość niewinnie. MacIntyre dość wczesnie, już w rozdziale drugim, staje wobec pytania czy opisywane przez niego zjawiska, rozpoznawane jako „przygodne cechy naszej kultury, wymagające historycznego wyjaśnienia są przygodną cechą wszystkich kultur, którym znany jest dyskurs wartościujący”<sup>30</sup>. I przygotowując grunt pod odpowiedź wskazuje emotywizm jako koncepcję, która „potrafi objaśnić *wszelkie* możliwe sądy moralne”<sup>31</sup>. To, co w pierwszej chwili może jawić się jako zaletą – oto mamy koncepcję o dużej mocy wyjaśniającej – szybko staje się wadą. Prześledźmy po kolei jak do tego dochodzi, przyglądając się trzem głównym zarzutom formułowanym przez MacIntyre’a.

Pierwszy zarzut pod adresem emotywizmu polega na wykazaniu, że jeśli ta teoria chce objaśnić znaczenie pewnych klas zdań przez wskazanie wygłaszanych w nich funkcji wyrażania uczuć i skłonności, to winna poddać charakterystyce te skłonności i uczucia. W tej kwestii emotywiści jednak milczą<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> R. B. Brandt, dz. cyt., s. 351–362.

<sup>29</sup> O zarzutach pod adresem emotywizmu i jego kontynuacjach zob. H. D. Aiken, *Emotive „Meanings” and Ethical Terms*, „Journal of Philosophy” 1944, vol. XLI, s. 456–470; tenże, *The Authority of Moral Judgments*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1952, vol. XII, s. 513–525; za: R. B. Brandt, dz. cyt., s. 386; tamże, rozdział pt. „Dalsze funkcje języka etycznego: multifunkcjonalizm”, s. 396–408.

<sup>30</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 39.

<sup>31</sup> Tamże, s. 40.

<sup>32</sup> Tamże, s. 40–41. To wyraźne echo propozycji E. Anscombe, na którą MacIntyre dość często się powołuje, by zanim mówić o filozofii moralności, zbudować między innymi filozofie psychologii. Zob. E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: *The Definition of Morality*, G. Wallace, A. D. N. Walker (red.), Mathuen & Co Ltd, London 1970, s. 211–234. Zob. J. Haldane, *Tomistyczne wcielenie MacIntyre’a: i co dalej?*, tłum. P. Gutowski, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, nr 3/4, s. 59–60.

Zarzut drugi to ten, że emotywizm będąc teorią znaczenia określonego typu zdań, angażuje się w zadanie z założenia niewykonalne – próbuje utożsamić, przez redukcję, dwa różne rodzaje wyrażen: nazwane tu przez nas dla prostoty *wartościującymi* („To jest dobre”) i *emotywnymi* („To mi się podoba. Zrób tak właśnie”) <sup>33</sup>. MacIntyre upiera się, że między tymi klasami zachodzi istotna różnica w funkcji perswazyjnej, tak silnie podkreślanej przez emotywiistów. Zdania nazwane tu *emotywnymi* posiadają siłę perswazyjną zależną od tego, kto je wypowiada i do kogo je adresuje, podczas gdy wypowiedzi *wartościujące* nie są zależne od tego kontekstu <sup>34</sup>.

Zarzut trzeci jest rozwinięciem drugiego. MacIntyre stwierdza, że możliwe jest rozróżnienie dwóch aspektów wypowiedzi etycznej: funkcji *znaczenia* i funkcji *użycia*. Emotywistki skupiając się na funkcji użycia nie do końca są świadomi odrębności tych sfer, tak jak w przytaczanym przykładzie rozzłoszczonego nauczyciela, który krzyżąc na ucznia, który popełnił błąd woła „Siedem razy siedem jest czterdzieści dziewięć!!!” – gdzie funkcja treści wypowiedzi (twierdzenie arytmetyczne) rozmija się z funkcją użycia (perswazja, powiedzmy, pedagogiczna) <sup>35</sup>.

Sformułowane tu zarzuty jedynie sygnalizujemy, bo chociaż MacIntyre poświęca im sporo miejsca, to jednak istota jego wątpliwości związanych z emotywizmem jest nie tyle konfrontacja z nim jako *teorią metaetyczną*. Byłoby bowiem nieporozumieniem, gdybyśmy zwężili rozumienie tej fazy do koncepcji zjednoczonych *explicite* pod sztandarami emotywizmu jako teorii. Problem i dramat współczesności zawiera się bowiem w tym, że emotywizm należy tu rozumieć o wiele szerzej – dokładnie tak, jak to sugeruje sformułowanie MacIntyre’a: „akceptacja emotywizmu wyrażana *implicitie*”. Rozwińmy, dla jasności, cytowany powyżej fragment:

Na trzecim etapie (...) pojawiają się teorie emotywistyczne, które uzyskują szeroką, wyrażaną *implicitie* akceptację dzięki powszechnej i ujawniającej się *implicitie* praktyce – choć nie wyrażonej wprost w teorii – tezie, że żądaniom obiektywności i bezosobowości kryteriów nie można uczynić zadość <sup>36</sup>.

Idzie więc o to, że koncepcje, które teoretycznie wydają się nawet emotywizmowi przeciwne, w jakiś sposób go sankcjonują (tak będzie z intuicjonizmem George’a Moore’a <sup>37</sup>, czy – dodanymi już przez nas – teorią działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa <sup>38</sup>, teorią sprawiedliwości Johna Rawlsa <sup>39</sup>, już bez wątplenia – neopragmatyzmem Richarda Rorty’ego <sup>40</sup>); bądź te, które, według MacIntyre’a, pozostają w nim w bezpośrednim skolidaceni. Mowa tu o egzystencjalizmie Jeana-Paula Sartre’a, a zwłaszcza filozofii moralności Fryderyka Nietzschego <sup>41</sup>, który próbując zdemaskować pozorny obiektywizm sądów

<sup>33</sup> Tamże, s. 40. Zdania przykładowe pochodzą z cyt. przez MacIntyre: Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, rozdz. 2.

<sup>34</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 41.

<sup>35</sup> Tamże, s. 42. MacIntyre formuluje w tym miejscu ciekawa tezę: może nie powinniśmy emotywizmu odrzucać, ale utrzymać go jako teorię *użycia* elementów pewnej klasy wyrażen, nie zaś jako teorię ich *znaczeń*.

<sup>36</sup> Tamże, s. 52.

<sup>37</sup> Intuicjonizm, co chce wykazać MacIntyre, pośrednio „ojcował” emotywizmowi. Tamże, s. 44 n.

<sup>38</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. Andrzej M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, t. I.

<sup>39</sup> Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panafiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

<sup>40</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. Waclaw J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 107 n.

<sup>41</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 57–58. Szczególną rolę Nietzschego wzmacnia kluczowa u MacIntyre’a opozycja Arystoteles – Nietzsche (zob. rozdz. IX, s. 207–226) oraz obszerne analizy *Genealogii moralności*, jako egzemplifikacji jednego z trzech głównych nurtów badan moralnych w tradycji europejskiej. A. MacIntyre,

moralnych skonstruował w jakimś sensie emotywizm, zanim ten, jako koncepcja teoretyczna, się narodził<sup>42</sup>.

Jednak pełniejsze zrozumienie czym jest ów emotywizm *implicite*, a więc emotywizm nie metaetyczny, lecz kulturowy, musimy prześledzić te wątki w nieco zmienionej perspektywie.

**Kulturowy kontekst emotywizmu.** Odrębnego potraktowania wymagałoby w tym miejscu wątek, który MacIntyre określa mianem „treści społecznej i kontekstu społecznego emotywizmu”<sup>43</sup>, które są rekonstruowane w myśl zasady, że „każda filozofia moralności zakłada określona socjologię”, nawet wówczas, gdy etyczny aspekt ten ignorują<sup>44</sup>. Począwszy od Moore’a, a skończywszy na emotywizmie, takie ignorowanie staje się regułą. Dlatego MacIntyre sam podejmuje się rekonstrukcji tego kontekstu.

Według MacIntyre kluczem dla uchwycenia portretu społecznego, na podstawie którego emotywiści budują swoją teorię, jest zatarcie rozróżnienia na manipulacyjne i niemanipulacyjne stosunki społeczne<sup>45</sup>. Silnie akcentowany, choć scalony natychmiast przez Kanta<sup>46</sup> podział na traktowanie człowieka albo jako cel, albo jako środek, według MacIntyre’a, ma sens tylko wówczas, gdy możliwe jest odwołanie do obiektywnych kryteriów słuszności:

Uznawać kogoś za cel, oznacza przedstawić racje, które sam uważam za właściwe uzasadnienie pewnego postępowania, ale zarazem znaczy to pozostawić mu swobodę oceny tych racji. Oznacza to innymi słowy niezgodę na manipulowanie innym człowiekiem w jakikolwiek inny sposób niż za pomocą racji, które on sam uznaje za właściwe<sup>47</sup>.

Jeśli te obiektywne kryteria słuszności, czyli racje, które drugi człowiek w ramach swojego osądu również uznaje, nie istnieją – a do takiej konkluzji skłania się emotywizm – wówczas niemanipulacyjne stosunki społeczne (traktowanie człowieka jako cel) nie może mieć miejsca. Wszelkie relacje między ludzkie zyskują wymiar instrumentalizujący i manipulacyjny; człowiek w takim świecie konsumuje drugiego, bądź sam jest konsumowany<sup>48</sup>. W takich okolicznościach rodzi się **Bogaty Esteta**, postać mająca wiele pierwowzorów<sup>49</sup>, a ogólnie dający się scharakteryzować następująco:

[są to ludzie], którzy postrzegają świat społeczny wyłącznie jako miejsce spotkań jednostkowych woli, z których każda jest obdarzona zindywidualizowanym zespołem skłonności i upodobań, które uważają, że świat jest jedynie areną zaspokajania własnych pragnień, oraz które interpretują rze-

*Three Rival Versions of Moral Enquiry Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London 1990, rozdz. II (ss. 32–57) i IX (ss. 196–215).

<sup>42</sup> Zob. na przykład demaskacja emotywistycznego zaplecza etyki zobowiązań: F. Nietzsche, „Wina”, „Niezyste sumienie” i tym podobne, [w:] *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1905–1906, § 4–5, s. 64–67.

<sup>43</sup> Jest to tytuł rozdziału III *Dziejstwa cnoty*.

<sup>44</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 60.

<sup>45</sup> Tamże, s. 61.

<sup>46</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 45 n.

<sup>47</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 61.

<sup>48</sup> W. H. Gass, *Fiction and Figures of Life*, Alfred Knopf, New York 1970, s. 181–190, za: A. MacIntyre, dz. cyt., s. 62.

<sup>49</sup> MacIntyre wskazuje na młodszego Rameau z Diderota *Kuzynka mistrza Rameau*, „A” z *Albo-albo* Kierkegarda i Rapha Touchetta z *The protrait of a Lady* Henry’ego Jamesa. A. MacIntyre, dz. cyt., s. 63.

czywistość jako szereg sposobności do czerpania satysfakcji, i dla których wreszcie ostatecznym wrogiem jest nuda<sup>50</sup>.

Obok Bogatego Estety – postaci bądź co bądź elitarnej i jako rola społeczna zarezerwowanej dla wąskiego wycinka ludzkości – pojawia się jego przeciwwaga – **Menedżer**. Jest on, w przeciwieństwie do Bogatego Estety dysponującego nieograniczonymi środkami, zaangażowany w biurokratyczne struktury społeczne służące poszukiwaniu i wdrażaniu środków do realizacji celów w warunkach nieustającej walce o niewystarczające zasoby<sup>51</sup>. Istotą jego działań jest więc poszukiwanie maksymalnej *efektywności*, która z kolei zakłada definicję nakładów i zysków. W tej perspektywie rola celu zostaje przesłonięta rolą środka – Menedżer szuka bowiem co raz to nowych, doskonalszych *sposobów* realizacji zamierzeń, podczas gdy same zamierzenia pozostają poza dyskusją.

Ogólnie można więc obie powyżej zarysowane postawy silnie przeciwstawić dzięki wylaniającemu się tu kryterium: Esteta nie zważa na środki, których ma pod dostatkiem, i których efektywność nie musi go interesować, poszukuje jedynie – dla uniknięcia nudy i zblazowania – coraz to nowszych celów; zaś Menedżer ciągle przebiera w środkach by zintensyfikować efektywność, podczas gdy cele uważa za obiektywnie dane, bądź nawet – nie istotne, bo z punktu widzenia jego priorytetów – drugorzędne.

Po co jednak MacIntyre te modele szkicuje?<sup>52</sup> Otóż twierdzi, że stanowią one „moralne reprezentacje swojej własnej kultury”, albo wręcz że „są maskami wkładanymi przez filozoficzne teorie moralności”<sup>53</sup>. Jeśli więc dobrze rozpoznać *postacie*, to uda nam się rozpoznać kryjące się za nimi założenia filozofii moralnej, a o to nam przecież przede wszystkim chodzi. Przypomnijmy: rekonstruujemy współczesność, by tym trafniej opowiedzieć na nowo historię moralności.

Jednak do pełnego obrazu, który wylania się już z opozycji Esteta – Menedżer brakuje nam jeszcze postaci, która stanowi zwornik interpretacji MacIntyre’a. Tą postacią jest **Terapeuta**<sup>54</sup>. O ile bowiem Menedżer zaciera granice między niemanipulacyjnymi a manipulacyjnymi stosunkami społecznymi (przez sprowadzenie ich wszystkich do modelu kalkulowania efektywności, a więc w konsekwencji – instrumentalizacji działań międzyludzkich)<sup>55</sup>, Terapeuta ma te same zadania – lecz w sferze życia osobistego<sup>56</sup>. Angażuje się on bowiem w przekształcanie symptomów neurotycznych pacjenta w działanie ukierunkowane oraz jednostek nieprzystosowanych w przystosowane. Słowem – pomaga osiągnąć spójność zamierzeń i w konsekwencji efektywność osobistych zamierzeń i działań.

<sup>50</sup> Tamże, s. 63.

<sup>51</sup> Tamże, s. 64. Tu widać, czemu MacIntyre nie zaprzecza, wyraźne echa koncepcji Webera. Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 164–168. S. Andreski, *Maxa Webera ośnienia i pomyłki*, PWN, Warszawa 1992, s. 131. Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 103 n.

<sup>52</sup> Trzeba zauważyć, że MacIntyre rozważa problem *postaci* w szerszym ujęciu. Przywołuje także inne modele: Dyrektora Szkoły Publicznej, Podróżnika, Inżyniera, Oficera Pruskiego, Profesora i Socjaldemokraty. A. MacIntyre, dz. cyt., s. 68–69.

<sup>53</sup> Tamże, s. 69.

<sup>54</sup> Zob. Ph. Rieff, *The Triumph of Therapeutic*, 1966, za: A. MacIntyre, dz. cyt., s. 73.

<sup>55</sup> Zwróćmy uwagę, że rozpoznania Webera odnoszą się do sfery urzędniczej, a więc oficjalnej, która silnie przeciwstawiana jest prywatnej. Toteż kulturowa rola Terapeuty jest tu istotna – zaciera on tę fundamentalną w kulturze granicę. Zob. M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, [w:] *Szkiele z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 79–80.

<sup>56</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 72 n.

Terapeuta jest więc swoistym Menedżerem, ale nie w ramach biurokratycznych struktur, lecz w świecie codzienności i prywatności, w których – tak jak Menedżer – poszukuje racjonalnych procedur bez dyskusji nad celami. Menedżera i Terapeutę łączy więc **brak zaangażowania w debaty moralne**; obaj pytają jedynie *jak* mam coś uczynić, w wymiarze społecznym (Menedżer) lub osobistym (Terapeuta), nie zaś *co* i *dla czego* powinienem coś uczynić<sup>57</sup>.

Przestrzeń, w której poruszają się Esteci, Menedżerowie i Terapeuci zyskuje jeszcze jeden ważny rys. Opisane tu typy osobowe miałyby charakter marginalny, gdyby nie usankcjonowanie ich *jako* autonomicznych strategii postępowania, które można swobodnie wybierać. Wybór taki możliwy jest jednak tylko w sytuacji dezintegracji osobowości scalającej tożsamość podmiotu. Innymi słowy, swoboda w wyborze celów Estety, bądź negacja refleksji o tych celach Menedżera i Terapeuty może rozwijać się tylko wtedy, gdy kreacja i wymiana ról społecznych następuje w sposób nieskrępowany. Takie nieskrępowanie sankcjonuje, według MacIntyre’a, koncepcja ról społecznych Ervinga Goffmana<sup>58</sup>.

Konstruowana przez Goffmana teoria jest właściwie rozwinięciem rozpowszechnionej i nienowej już metafory teatru, w którym aktorami są członkowie społeczeństwa grający zróżnicowane role. Sukces *Człowieka w teatrze życia codziennego* zasadza się jednak nie na wykorzystaniu wyświechtanej przenośni, co na konsekwencji w jej rozwijaniu, a za tym – otwarciu w socjologii schematu teoretycznego, „zdolnego pomieścić nawet więcej niż sam Goffman początkowo sobie uświadomił”<sup>59</sup>. Nie rozwijając szerzej tego wątku zaznaczymy tylko, że MacIntyre także podkreśla rolę *upowszechnienia* metaforyki Goffmana, wskazując na ukrytą w niej redukcję człowieka do pełnionych przez niego ról społecznych, a w konsekwencji destrukcję osobowości *resp.* tożsamości. W interpretacji MacIntyre autor *Człowieka w teatrze życia codziennego*, sprowadzając osobowość do „wieszaka dla ról” sankcjonuje emotywno odkrycie braku ostatecznych kryteriów<sup>60</sup>. Skoro bowiem role wymieniamy swobodnie, co więcej – w tych rolach dopiero, jako osobowości się konstytuujemy<sup>61</sup>, to o obiektywnym punkcie odniesienia dla działań moralnych nie może być mowy.

Zanim dokonamy scalającego podsumowania rozważać musimy jeszcze jedną, dość kłopotliwą kwestię. Zarysowane powyżej modele Bogatego Estety, który wyzwolony z obiektywnej narracji moralnej szuka dla siebie nowych przestrzeni, w których mógłby zaspokoić swoje potrzeby oraz Menedżera i Terapeuty, którzy skupiają się nie na multiplikacji celów (bądź przynajmniej – swobodnej dyskusji nad celami), co na doskonaleniu środków realizacji celów niedyskutowalnych, pozostają w wyraźnej **sprzeczności**. Czym innym jest swobodne manipulowanie środkami i zblazowane przebieganie w dążeniach, czym innym poszukiwanie efektywności w realizacji celów danych z góry. MacIntyre jednak twierdzi, że ta sprzeczność może być pozorna. Dochodzi bowiem do rozszczępienia współczesnego świata na sferę organizacyjną, w której cele nie podlegają dyskusji oraz sferę tego, co osobiste, w tym także sferę sądów i debat o wartościach, które jednak utraciły kontekst racjonalnego rozstrzygnięcia i w konsekwencji grzęzną w postępującym ujednostkowieniu i indywi-

<sup>57</sup> Z wyjątkiem sytuacji gdy odpowiedź na pytanie *dla czego* wiąże się z kryterium efektywności środka. Menedżer i Terapeuta nie wyklucza bowiem odpowiedzi, jeśli jednak jest to tylko odpowiedź na pytanie „Dla czego ten, a nie inny *środek* winien być zastosowany?”.

<sup>58</sup> E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.

<sup>59</sup> J. Szacki, *Wstęp* do: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, s. 7.

<sup>60</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 76 n.

<sup>61</sup> Zob. E. Goffman, dz. cyt., s. 322 n.



dualizacji<sup>62</sup>. Jednak, co ciekawe rozwarstwienie to znajduje perspektywę, w której zostaje złagodzone, jeśli nie zniesione – tą perspektywą jest oczywiście emotywizm, w którym biurokratyczna racjonalność znajduje swe ujście w manipulacji perswazyjnej wypowiedzi etycznej, zaś indywidualizm – w negacji obiektywnych standardów uzasadniania treści tej wypowiedzi.

Dlatego nasze społeczeństwo jest społeczeństwem, w którym biurokracja [Menedżera] i indywidualizm [Estety – M.Z.] są w równej mierze partnerami jak i antagonistami. I właśnie w takim kulturowym klimacie tego biurokratycznego indywidualizmu emotywistyczna osobowość czuje się jak w domu<sup>63</sup>.

Na zakończenie dodajmy tylko, że rozpoznania MacIntyre co do kształtu emotywistycznej kultury pokrywają się z obserwacjami innych pisarzy. Już Alexis de Tocqueville zwracał uwagę na przemiany jakim człowiek podlega w systemie demokratycznym<sup>64</sup>, jednak jedną z głośniejszych propozycji sformułowanych w tym duchu jest ta szkicowana przez Alana Blooma, który wprost mówi o „zamkniętym umyśle”, jako produkcie, określmym to naszymi kategoriami, kultury emotywistycznej<sup>65</sup>,

**Emotywizm a historia etyki.** Zarysowawszy powyżej swoisty „punkt dojścia” rekonstruowanej przez MacIntyre’a historii etyki – czyli dominujący kulturowo *emotywizm* – możemy przejść do prób odbudowania poszczególnych jej etapów, a zwłaszcza wieszczonoj w początkach opowieści *katastrofy*.

Kluczowe dla naszych dalszych rekonstrukcji będzie przywołanie schematu, który MacIntyre uznaje za swoistą ramę dla swojej wizji przemian w etyce europejskiej. I tak, wyróżnia on trzy następujące etapy procesu<sup>66</sup>

:

Etap I Teoria i praktyka wartościowania – w tym szczególnie teoria i praktyka moralna – uchodzi za ucieleśnienie obiektywnych i bezosobowych norm. Normy te stanowią racjonalne uzasadnienie dla czynów i sądów, same zaś normy również poddają się racjonalnemu uzasadnieniu w ramach obowiązującego

<sup>62</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 80.

<sup>63</sup> Tamże, s. 81. Ale nie jest to odkrycie MacIntyre. Zob. Z. Krasnodębski, dz. cyt., s. 103 n. (gdzie cytowany jest także powyższy fragment z MacIntyre’a).

<sup>64</sup> A. de Tocqueville, *Ancient Regime and the French Revolution*, trans. S. Gilbert, Collins/Fontana, London 1966, s. 120–121. Choć należałoby jednocześnie wskazać, że krytycy ujęcia Tocqueville’a rozpoznają ten sam wątek, o który można posądzić samego MacIntyre’a, mianowicie *nostalgię za starymi dobrymi czasami*, w których *zła* współczesność nie skalala jeszcze człowieka. A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 22.

<sup>65</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, tłum. T. Biedroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997. Zob. R. Pilat, *Otworzyć i nie uszkodzić*, rec.: Alan Bloom, *Umysł zamknięty*, „Nowe Książki” 1997, nr 6, s. 65–66 (to samo: <http://staszic.adminpan.waw.pl/~rpilat/pub.html>). Dodajmy tu jeszcze wątek narcyzmu opisywany przez Ch. Lascha (Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism*, Abacus, London 1980; M. Szuster, *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, „Res Publica Nowa”, styczeń 2002, nr 1, także w: <http://respublica.onet.pl/1073703,artykul.html>). A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001, s. 234–237. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1996.

<sup>66</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 52.

ładu.

- Etap II Pojawia się rozwarstwienie między czynem i normą z jednej strony a ich uzasadnieniem – z drugiej. Dochodzi do nieudanych prób zachowania obiektywności i bezosobowości sądów moralnych, lecz projekty takie szybko się załamują.
- Etap III Pojawiają się teorie emotywistyczne, które uzyskują szeroką, wyrażaną *implicitie* akceptację dzięki tezie, że „żądaniom obiektywności i bezosobowości kryteriów nie można uczynić zadość”<sup>67</sup>.

Etap ostatni badanej tu historii europejskiej etyki już zidentyfikowaliśmy – zdradza go zresztą i sama charakterystyka, zbudowana ewidentnie wokół pojęcia *emotywizmu*.

## REASUMPCJA OPISU WSPÓŁCZESNOŚCI

Porządek wyvodu wymaga, abyśmy w tym miejscu dokonali pobieżnego przeglądu rozpoznań poczynionych do tej chwili. Sprowadźmy to podsumowanie do maksymalnie syntetycznego zespołu twierdzeń:

- Wyszliśmy od „niepokojącej sugestii”, której wydźwięk jest następujący: współczesna filozofia moralna cierpi na kryzys, wywołany nieuświadomianym odebraniem znaczeń pojęć moralnych od kontekstu, w którym powstały.
- Podstawowym objawem tego stanu rzeczy jest niekonkluzywność współczesnych sporów moralnych.
- Jedyną ramą w której ten stan rzeczy może się odnaleźć teoretycznie jest emotywizm, który jednak wymaga redefinicji – nie chodzi bowiem wyłącznie o teorię metaetyczną, ale także jej tak zwany „kontekst kulturowy”. MacIntyre rozpoznaje w tym „kontekście”: tryumf weberowskiego rozumu instrumentalny, teorię ról społecznych Goffmana.
- Emotywizm może być rozpoznany w perspektywie historycznej, jako etap pewnego regresu. Wstępnie wskazaliśmy za MacIntyrem trzy takie etapy: etap I, tradycyjny, w którym normy funkcjonują w rodzimym kontekście; etap II, kryzys, w którym dochodzi do rozwarstwienia praktyk i uzasadnień; etap III, emotywistyczny: rezygnacja z uzasadnień, jako niemożliwych do przeprowadzenia.

---

<sup>67</sup> Tamże s. 52. Trudno nie dostrzec w tym schemacie daleko idącego podobieństwa do schematu rewolucji naukowej, stanowiącego jądro teorii Thomasa Kuhna. Jest to jednak rewolucja *à rebours*, bowiem jej ostatni etap nie jest przelaniem kryzysu, co jego radosną konstatacją. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Aletheia, Warszawa 2001. Zob. zwłaszcza doświadczenie Brunera i Postmana: J. S. Bruner, L. Postman, *On the Perception of Incongruity: A Paradigm*, w: T. S. Kuhn, dz. cyt., s. 119–121.

## POWRÓT DO PRZESZŁOŚCI CZYLI POSZUKIWANIE ŹRÓDEŁ KATASTROFY

Z punktu widzenia obecnego etapu rekonstrukcji ramowego schematu historii europejskiej etyki, opisanego powyżej, problemem pozostają wciąż **etapy I i II**, a w szerszej perspektywie – uchwycenie tych historycznych wątków, które uzasadnią trafność *samego* schematu. Dlatego przenieśmy się teraz w ten moment opisywanej tu historii, który pozwoli nam na precyzyjniejsze ustalenia<sup>68</sup>.

### ROZPAD TRADYCYJNEGO SCHEMATU MORALNEGO

Dla zarysowania punktu wyjścia, którego ostatnią stacją, jak to za MacIntyrem sugerowaliśmy powyżej, miał być emotywizm, niezbędne jest odwołanie do koncepcji pewnego tradycyjnego schematu moralnego i jego rozpadu<sup>69</sup>. Chodzi tu o model, który, według MacIntyre’a, od XII wieku zdominował myślenie o moralności w Europie, a swoje źródła czerpał z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, a zbudowany na przeciwstawieniu: człowiek-jakim-on-faktycznie-jest – człowiek-jakim-mógłby-się-stać-gdyby-zrealizował-swój-*telos*.

W schemacie tym zawarta jest pewna dynamika: sens i cel życia człowieka zawiera się w *przechodzeniu* ze stanu pierwszego, nieuporządkowanego, chaotycznego, nieracjonalnego, do drugiego – wyznaczonego przez *telos*. W tym układzie, to, co nazywamy etyką będzie racjonalnym środkiem, który umożliwia ludziom zrozumienie, w jaki sposób mogą oni dokonać tego *przejścia*<sup>70</sup>. Precyzyjniej rzecz ujmując, moglibyśmy stwierdzić, że schemat ten winien mieć charakter następującej triady:

człowiek-jakim-on-jest    →    etyka    →    człowiek-który-  
zrealizował-swój- *telos*

Problem w tym, że schemat ów, funkcjonujący etyce – jeśli przyjąć za MacIntyrem cezurę XII wieku i postać Akwinaty – ponad pół tysiąclecia, został w którymś momencie z refleksji o moralności wyeliminowany<sup>71</sup>; precyzyjniej rzecz ujmując – stało się to wówczas, gdy zarzucono teleologizm w etyce.

<sup>68</sup> Stanie się to niejako wbrew strukturalnej koncepcji książki *Dziejność cnoty*. Jednak przemodelowanie chronologii wywodu zaowocuje, jak sądzę, większą przejrzystością rekonstrukcji.

<sup>69</sup> Niektórzy interpretatorzy uważają ten wątek za kluczowy dla koncepcji MacIntyre’a. Zob. Ch. Larimore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1987, s. 28–29.

<sup>70</sup> A. MacIntyre, *Dziejność cnoty*, s. 111.

<sup>71</sup> Tamże, s. 115.

Ta pozornie niewiele znacząca, bo przecież nie rugująca ze schematu samej *etyki*, redukcja miała znaczenie fundamentalne. MacIntyre zauważa bowiem, że w pierwotnym układzie wszystkie elementy są wzajemnie przez siebie definiowalne (ściślej – niemożliwe do pomyślenia samodzielnie): stan pierwotny jest opozycją stanu powinnościowego (te/lov), etyka, jeśli ma być instrumentem „przebudowywania” człowieka, jako narzędzie, musi być w to przebudowywanie wkomponowana.

Teraz jednak sytuacja ulega zmianie:

Z jednej strony mamy pewne treści moralne, zbiór wskazań pozbawionych ich teleologicznego kontekstu. Z drugiej strony mamy określony punkt widzenia na nieuforną naturę ludzką<sup>72</sup>.

Musi to rodzić określone skutki. Pierwszy, który dostrzega MacIntyre, to silna skłonność do niepodporządkowywania się nakazom moralności, która teraz, oderwana od ogólnego planu egzystencji człowieka i jedynie jednostronnie „przytwierdzona” do modelu jednostki w stanie nieuporządkowanym, musi wydawać się – przynajmniej do momentu *uzasadnienia* – obca i opresyjna<sup>73</sup>. I tu pojawia się kolejne zjawisko, będące konsekwencją uwierającej nieprzystawalności etyki do wizji człowieka – powszechny pęd do *uzasadnienia*. Bowiernie moralność racjonalnie *uzasadnić*, to także ją „oswoić”, na nowo wykazać, że *powinniśmy to, co powinniśmy*.

Nadszedł chyba najwyższy czas, aby odsłonić zamaskowaną twarz opisywanej tu epoki. Jak należy się domyślać MacIntyre ma tu na myśli Oświecenie, które – jeśli powrócić do zarysowanego powyżej trój etapowego schematu historii europejskiej filozofii moralnej – będzie idealną ilustracją **etapu II** – etapu rozwarstwienia czynu i normy z jednej strony, a ich uzasadnienia – z drugiej. Jest to także etap, w którym dochodzi do prób zachowania prawomocności i obiektywności sądów moralnych, jednak takie projekty, w zgodzie z projektowaną tu teorią, szybko winny okazać się bezpodstawne. I tak właśnie się dzieje. Konkretnie jakie to projekty? Oto one, scharakteryzowane nazwiskami twórców: David Hume, Denis Diderot i Immanuel Kant.

## OŚWIECENIOWE PROJEKTY UZASADNIENIA MORALNOŚCI POWSZECHNEJ

Rekonstruując oświeceniowe systemy etyczne MacIntyre proponuje specyficzną hierarchię: według kryterium wzrastającej „świadomości trudności”, jaką napotyka nowożytna etyka w sytuacji braku teleologicznego odniesienia. I tak: Adam Smith i David Hume wydają się MacIntyre’owi najmniej samokrytyczni, głównie z uwagi, jak to określa, *zadowolenia*, jakiego przysparza im nowy paradygmat epistemologiczny, zrodzony w łonie empiryzmu brytyjskiego. Podobnie jest u Denisa Diderota, którego dopiero pośmiertnie wydane pismo *Kuzynek mistrza Rameau* zdradza „bardziej przekonywającą i wnikliwą krytykę całego

<sup>72</sup> Tamże, s. 111.

<sup>73</sup> Tu ze swej strony podsunęlibyśmy postacię Nicolo Machiavellego, Bernarda Mandeville’a i Thomasa Hobbesa, jako reprezentantów koncepcji etyki, by tak rzec, opresyjnej, wtórnej i opozycyjnej wobec natury. Oczywiście sam pomysł na ukrytą za opresyjnym charakterem etyki opozycją *natura–moralność* nie jest nowy. Zob. wypowiedź Kalliklesa: Platon, *Gorgiasz*, 482 E, tu: przeł. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 64 n.

projektu XVIII-wiecznej filozofii moralnej niż krytyka któregokolwiek z myślicieli stojących na pozycjach obcych Oświeceniu<sup>74</sup>. Wreszcie Kant zbliża się do tej świadomości najbardziej<sup>75</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, wszyscy ci badacze zmierzali do dość ciekawej konkluzji, która pośrednio wypływa z braku punktu odniesienia, jakim był porządkujący praktykę moralną cel. Konkluzja ta brzmi: *Brak jest więzi między koncepcją natury człowieka, a nakazami moralności*. Kantowska maksyma „Niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”<sup>76</sup> zyskała najsłynniejsze sformułowanie w tym, co w XX wieku George Moore nazwie błędem naturalistycznym<sup>77</sup>, a co po raz pierwszy dobitnie pojawiło się w pracach Davida Hume’a, czyli konstatacji, że *przejście od opisu świata zbudowanego na połączeniu jest do opisu opartego na połączeniu powinien, jest nieuprawnione*.

Jesteśmy tu świadkami ciekawego procesu. Oto rozerwanie triady od strony te/lov, osłabiło także więź między elementem pierwszym (natura człowieka) a drugim (etyka, rozumiana jako zbiór praktyk moralnych). Odtąd próby wywodzenia z opisu typu *jest* zbioru dyrektyw uporządkowanych łącznikiem *powinien* stają się nieuprawnione<sup>78</sup>. Trudno w tym miejscu uniknąć pytania: Dlaczego zarzut błędu naturalistycznego pojawiła się w filozofii moralnej tak nagle, a jednocześnie tak powszechnie? Dlaczego nie był formułowany w starożytności czy średniowieczu? Czyżby w grę wchodził jakiś specyficzny czynnik, który w refleksji moralnej pojawił się wraz z nadejściem nowożytności? MacIntyre odpowiedziałby na to pytanie twierdząco. O jaki czynnik chodzi? O zagubienie istoty rozumienia terminu *dobro*.

#### Instrumentalistyczne albo funkcjonalistyczne rozumienie terminu *dobry*.

Przyjrzyjmy się bliżej znaczeniu pojęcia *dobry* w kontekstach instrumentalnych<sup>79</sup>, tak, jak w przypadku sformułowań *dobry otwieracz do konserw* czy *dobry pies*<sup>80</sup>. Cechą przedmiotu, zwłaszcza narzędzia jest jego instrumentalna sprawność, to znaczy pomocność w skuteczności działań z jego udziałem wykonywanych. Otwieracz do konserw będzie *dobry* wówczas, gdy ułatwi, to znaczy przyspieszy, usprawni otwieranie konserw. Analogicznie *dobry* pies, jeśli tylko oddzielić to znaczenie od naleciałości antropomorfizujących (pies jest *dobry*, bo ma ‘dobre’ spojrzenie czy jest ‘miły’), będzie taki, jeśli będzie bronił swojego pana, będzie posłuszny, towarzyski. Słowem: i otwieracz, i pies będą *dobry*, jeśli wypełnią nałożoną na nie przypisaną im funkcję, *złe* natomiast, gdy realizacja tej funkcji będzie zaburzona:

<sup>74</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 116. Zob. D. Denis, *Le neveu de Rameau, dialogue. Ouvrage posthume et inédit, etc.*, Delaunay, Paris 1821. W języku polskim: D. Denis, *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1953.

<sup>75</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002, ks. II, s. 116–117, za: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 117. Osobną kwestią jest traktowanie Kanta jako myśliciela reprezentatywnego dla epoki Oświecenia, Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Comer, Toruń 1993, rozdział „Epoka Oświecenia” s. 210–214.

<sup>76</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 158. B. Bornstein (tamże, przyp. 1) wskazuje na dużo wcześniejsze źródło tego podziału: Platon, *Państwo* VI 509 D.

<sup>77</sup> G. E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 10 n.

<sup>78</sup> Pojawiają się oczywiście próby ominięcia zarzutu „błędu naturalistycznego”. MacIntyre wskazuje tu choćby propozycję A. N. Priora: ze zdania „On jest kapitanem żegluga morskiej” można poprawnie wywnioskować, że „powinien on zrobić to, co należy do obowiązków kapitana żegluga morskiej”. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 119.

<sup>79</sup> Ten sposób rozumienia pojęcia *dobry* zaczerpnięty jest wprost z Arystotelesa, *Et. nik.*, 1097a 13–25, tu: *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 17–18.

<sup>80</sup> MacIntyre podaje tu inne przykłady: *dobry zegarek* i *dobry rolnik*. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 120 n.

na przykład, gdy otwieracz będzie niewygodny w użyciu (nieporęczny w sensie ergonomicznym<sup>81</sup>), a pies obronny leniwy i tchórzliwy. Takie instrumentalne rozumienie nie napotyka raczej na przeszkody i możemy je tu przyjąć, mając świadomość pewnego zawężenia pola semantycznego terminu *dobry*<sup>82</sup>.

I właśnie w tym miejscu tkwi klucz do zrozumienia naszego problemu. Zanim jednak go sformułujemy zwróćmy uwagę na ciekawy wątek. O ile na poziomie przedmiotowym czy dotyczącym zwierząt<sup>83</sup> instrumentalistyczne rozumienie kryterium wartościowania nie napotyka na trudności, o tyle rozszerzenie tego schematu na człowieka, tak jak w proponowanym przez MacIntyre’a przykładzie *rolnika*, może budzić wątpliwości. Najdobitniejszym filozoficznym manifestem sprzeciwu wobec instrumentalizowania człowieka jest kantowskie twierdzenie:

Człowiek i w ogóle każda istota rozumna *istnieje* jako cel sam w sobie, *nie tylko jako środek*, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany *zarazem za cel* zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się do niego samego jak też do innych istot rozumnych<sup>84</sup>.

Czy jednak nasz wywodzony od Kanta opór ma uzasadnione podstawy? MacIntyre chciałby nas zapewne przekonać, że nie, a to z tego powodu, iż porzucenie funkcjonalistycznej koncepcji pojęcia ‘dobro’ jest osiągnięciem nowożytnym. Tym samym możliwe są do pomyślenia i wskazania starsze systemy, w których zarysowana u Kanta opozycja nie występuje. Nietrudno się domysleć, że ma tu na myśli systemy antyczne, zwłaszcza arystotelizm.

Kant formułując cytowane powyżej twierdzenie wyraźnie przeciwstawia się silnie zarysowanej opozycji *relacja instrumentalna – relacja teleologiczna*<sup>85</sup> w relacjach między ludźmi. Raz zarysowawszy tę opozycję i chcąc ją przelamać skazani jesteśmy albo na przyjęcie odpowiedzi Kanta (relacja *zarazem* instrumentalna, jak i teleologiczna<sup>86</sup>), albo na jakąś hipotetyczną redukcję relacji instrumentalnej do teleologicznej, albo na odwrót. Co to dokładnie znaczy? Mniej więcej tyle: rysują się przed nami dwie drogi. Pierwsza prowadzi przez zawężenie znaczenia pojęcia *moralny* tylko do relacji, które *nie* są instrumentalne. Taką drogą definicji przez silne przeciwstawienie się temu, co utylitarne szedł Platon<sup>87</sup>. Druga droga

<sup>81</sup> Choć stąd także blisko do heideggerowskiej poręczności (*Zubandenheit*). Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 101.

<sup>82</sup> Z wylęgnięciem sytuacji nieporozumień, jak wówczas, gdy formułowane jest pisemne ostrzeżenie: „Uwaga! Zły pies!”. W tym wypadku nie są to oczywiście komunikaty oznajmiające „Mój pies nie spełnia swojej funkcji” – bo jest na przykład leniwy czy tchórzliwy. Treść tego przekazu ma, *paradoksalnie*, wzmocnić funkcję obronną psa przez sugestię formułowaną pod adresem potencjalnych intruzów.

<sup>83</sup> Z uwzględnieniem zastrzeżeń Iji Lazari-Pawłowskiej wobec utożsamiania tych pojęć. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Zwierzę nie jest rzeczą*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 32–41.

<sup>84</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 45.

<sup>85</sup> Używam tu pojęcia *relacja teleologiczna* w sensie daleko uproszczonym. Znaczy to dokładnie tyle, co uwzględniająca celowość samą w sobie drugiego człowieka.

<sup>86</sup> Kant nie ruguje wątku instrumentalnego, lecz stwierdza, że obok niego („zarazem”) winna występować relacja teleologiczna. Przykładem relacji, która jest także instrumentalna jest postulowane „państwo celów”, w którym dochodzi do „systematycznego powiązania istot rozumnych przez wspólne obiektywne prawa”. I. Kant, dz. cyt., s. 50.

<sup>87</sup> Zob. np. Platon, *Fajdros*, 246 DE, tu wydanie: *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 72 n. Bardzo dobitnie wyraził opozycję wartości absolutnych i utylitarnych młody Elzenberg, pisząc o pewnym sporze: „pyta mię interlokutor: ‘No i na cóż się to przyda?’ Powinienem był odpowiedzieć: ‘Właśnie że

biegnie w kierunku przeciwnym – rozszerzając pole instrumentalizmu anektuje sferę wartości autonomicznych. To tradycja hedonizmu oraz utylitaryzmu (Arystyp, Epikur, Bentham, Mill, Sidgwick), a więc koncepcji, które w poszukiwaniu jasnego kryterium tego, co dobre zadowolają się czytelными odpowiedziami w rodzaju ‘to, co przyjemne’ lub ‘to co instrumentalnie przydatne’. Można przyjąć, że tak zarysowana opozycja między powyżej opisanymi stanowiskami jest dziś obowiązująca i stanowi nie lada trudność do przewyciężenia<sup>88</sup>.

MacIntyre idzie zupełnie inną drogą. Zamiast próbować godzić zważnione stanowiska uderza w same podstawy opozycji i stwierdza, że zrodziła się ona ze zmiany myślenia o pojęciu *dobry*. W ujęciu Arystotelesa *instrumentalnie* dobry znaczy to samo, co dobry *moralnie*:

Nazwać X dobrem (gdzie X może być między innymi osobą, zwierzęciem, określoną polityką czy stanem rzeczy), znaczy tyle samo, co powiedzieć, że jest to taki X, który zostałby wybrany przez kogoś, kto pragnie X w celu, dla którego przedmioty X są zazwyczaj przedmiotem pragnienia<sup>89</sup>.

W takiej perspektywie sformułowanie *dobro moralne* ma charakter tautologiczny. Jeśli się bowiem rozumie to, co dobre funkcjonalistycznie, to dodanie do tego określenia *moralny* niczego nie zmienia, bowiem **nie** ma potrzeby wśród wszystkich funkcji człowieka wyróżniać tych, które dzięki jakiemś nieokreślonymu kryterium przynależą do sfery etycznej<sup>90</sup>. Propozycja ta oznacza, innymi słowy, że w sferze tego, co etyczne, znalazłyby się wszystkie te aspekty *praxis*, które etyka traktowała z reguły ambiwalentnie, jako pozamoralne – takie, jak na przykład, problem wartości osobowych czy status norm grzecznościowych<sup>91</sup>.

Przyjrzyjmy się przykładowi, który przytacza MacIntyre dla ilustracji tej tezy:

Gra w szachy zakłada (...) poprzez akt zgody co do tego, jak należy grać w szachy. W języku szachowym nie ma sensu pytanie: „Był to jedyny ruch, za pomocą którego można było w tej sytuacji dać mata, ale czy był to ruch słuszny?”<sup>92</sup>.

Rozwijając tę metaforę możemy stwierdzić, że takie nonsensowne z punktu widzenia rozgrywki szachowej pytanie usiłują zadać wszyscy ci, którzy próbują dociekać *słuszności* czynu moralnego poza funkcją, jaką realizował.

W ramach zarysowanej tu koncepcji wydaje się także uzasadnione zbadanie dlaczego pojęcie *moralny*, które jest drugorzędного znaczenia i które *nic* nie dodaje do opisu relacji czynu do funkcji, zrobiło tak oszalamiającą karierę? Kwestia ma tu znaczenie także o tyle, że stawia pod znakiem zapytania propozycję Ossowskiej – *naukę o moralności*. Spróbujemy przyrzeć się bliżej tej kwestii w części trzeciej. Teraz jednak musimy powrócić do naszej historycznej opowieści.

na nic się nie przyda, to jest swoista przydatność’. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, 20 XII 1909, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 39.

<sup>88</sup> Nieliczne są prace, które chcą „na nowo” scalić wartości absolutne z utylitarnymi, albo choć zrehabilitować te ostanie na tyle, by znalazły się w orbicie zainteresowań badaczy. Zob. L. Hostyński, *Wartości utylitarne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

<sup>89</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 123.

<sup>90</sup> MacIntyre używa tu określenia *cnota moralna*, my jednak świadomie mówimy o *dobru*, ponieważ kategoria cnoty omówiona zostanie poniżej. Zob. w niniejszej pracy podrozdział cz. III pt. „Etyka cnot”. Por. A. MacIntyre, dz. cyt., s. 414.

<sup>91</sup> I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 103.

<sup>92</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 234.

Upadek funkcjonalistycznej koncepcji *dobra*, który dokonał się w Oświeceniu, w jakimś sensie przygotował grunt pod współczesny kryzys. MacIntyre przekonuje, że zarzucenie klasycznego modelu zaowocowało wyodrębnieniem tego, co moralne ze sfery *praxis*, a następnie skrajną uniwersalizację standardów moralnych. Bo przecież jeśli to, co człowiek *powinien* wolne jest już od uwikłań konkretnej jednostki, a na dalszym etapie – od uwikłań w konkretne wymogi statusu i roli, płynących najczęściej z boskich nakazów, wówczas należy poszukać nowych uniwersalnych punktów odniesienia. Według Kanta można je było odszukać w autonomicznym Rozumie, a według Hume’a – w altruistycznym uczuciu sympatii. Zanim jednak mnogość, także innych, propozycji przerodziła się w emotywistyczną konstatację, że każda indywidualna jednostka artykułuje swoje autonomiczne postawy, pojawić się musiał pogląd, że propozycje Kanta, Hume’a czy Kierkegaarda mają charakter jedynie pozornie budujący i porządkujący, a ich mnogość i wzajemna sprzeczność zapowiadają w ostateczności upadek projektu oświeceniowego uzasadnienia moralności. I pogląd taki się pojawił.

### FRYDERYK NIETZSCHE DEMASKUJE OŚWIECENIE

MacIntyre tak oto dobitnie formułuje rolę, jaką Nietzsche odegrał w europejskiej tradycji moralnej:

Historycznym osiągnięciem Nietzschego (...) było to, że zrozumiał o wiele jaśniej, niż przedstawiciele anglosaskiego emotywizmu i kontynentalnego egzystencjalizmu – że to, co uchodziło za stwierdzenia obiektywne stanowiło w istocie jedynie wyraz subiektywnej woli...<sup>93</sup>

Innymi słowy, autor *Tako rzecze Zaratustra* zaatakował fundament europejskiej filozofii moralnej, czyli zdolność do wypracowania uniwersalnego standardu argumentacji etycznej, która na gruzach modelu arystotelesowskiego (tomistycznego) wsparłaby budowę gmachu nowej moralności<sup>94</sup>.

W jaki sposób przebiegał atak Nietzschego? Po pierwsze, miał on poważne wątpliwości co do samego pomysłu *uzasadniania* moralności. W *Woli mocy* możemy znaleźć taki oto fragment:

...uświadamianie się wartości, według których się postępuje świadczy o pewnej chorobliwości; czasy i ludy silne nie rozmyślają nad swym prawem, nad zasadami postępowania, nad instynktem i rozumem. Uświadamianie sobie jest oznaką tego, że właściwa moralność dyabli biorą... Moralisci, jak i każde powstawanie nowego świata świadomości, są oznaką uszkodzenia, zubożenia, dezorganizacji. – Osobniki głęboko-instynktowe mają odrzę do logizowania obowiązków (...) Wszelkie „aby” jest zbijającym zarzutem przeciw cności<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Tamże, s. 214. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1910–1911, s. 274, § 335.

<sup>94</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, s. 6.

<sup>95</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (Studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Wyd. J. Mortkowicza, Warszawa 1910–1911, s. 182.



Fragment powyższy dotyka istotnej kwestii, którą można wyrazić następująco: odczarowany świat cnót i powinności nie da się „zaczarować” na nowo. Utracona samoistość i przezroczystość sfery moralnej nie da się zastąpić sztucznie generowanym systemem racjonalnych, a w istocie – irracjonalnie osobistych, uzasadnień. Jedyne co pozostaje, to odrzucić maskę filisterskiej *quasi*-racjonalności, przestać się ludzic pozorną „obiektywnością” naszych refleksji moralnych i stawić czoła Woli Mocy – jedyne go autentycznego źródła prawomocności *praxis*.

Idąc tropem takiego rozumienia filozofii moralnej autora *Zartuistry* MacIntyre stwierdza, że Nietzsche dość trafnie rozpoznał relację między tym, co moglibyśmy tu nazwać *epoką mitu*, czyli epoką moralności teleologicznej a *Oświeceniem*:

Tradycja moralna, której rdzeń intelektualny stanowiła myśl Arystotelesa, została odrzucona w procesie transformacji, jaka dokonała się w okresie od XV do XVIII stulecia; dlatego właśnie Oświecenie musiało się podjąć realizacji projektu odkrycia nowej racjonalnej świeckiej podstawy dla moralności<sup>96</sup>.

Co jednak zrobić, gdy się okaże że nowa światła epoka nie podolała temu zadaniu, a to właśnie odkrywa Nietzsche? Należy zdemaskować popełnione błędy i redefiniować podstawę dla nowej moralności. Problem zamyka się więc w schemacie: Najpierw upadek epoki mitu, potem oświeceniowe próby uzasadnienia moralności i wreszcie, demaskacja nieudolności tych prób dokonana przez Nietzschego i nowy projekt (nadczołowiek).

MacIntyre w tak zarysowanym kontekście formułuje jednak twierdzenie, które ramy powyżej zbudowanego schematu rozsadza:

Gdybyby (...) stanowisko Arystotelesa w dziedzinie etyki i polityki – lub stanowiące podobne – dało się utrzymać, to całe przedsięwzięcie Nietzschego należałoby uznać za pozbawione sensu. Siła stanowiska Nietzschego bowiem zależy od jednej fundamentalnej tezy, że wszystkie *racjonalistyczne projekty uzasadnienia moralności kończą się oczywistym niepowodzeniem* i że dlatego wiara w dogmaty moralności musi być wyjaśniona jako szereg prób racjonalizacji stanowiących przykrywkę dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalności<sup>97</sup>.

Innymi słowy w przytoczonym powyżej potrójnym schemacie dochodzą do głosu inne akcenty. Nietzsche jest co prawda remedium na Oświecenie, ale Oświecenie nie jest remedium na słabości teleologicznego modelu Arystotelesa; ono wieszczony kryzys i upadek epoki mitu samo wytwarza; jest *przyczyną* a nie skutkiem; *chorobą*, nie lekarstwem. Nietzsche jedynie tę smutną prawdę odkrywa i zaleca końską dawkę własnego specyfiku. Jeśli jednak obronić koncepcję Arystotelesa, w jej kształcie niezniszczonym przez Oświecenie, to tym samym obalamy zarazem zarzuty myślicieli XVII i XVIII wieku, jak i autora *Anty-chrześcijaństwa*. Pytanie tylko czy stanowisko Arystotelesa da się utrzymać? MacIntyre chciałby na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Aby tego dokonać posiłkuje się rekonstrukcją arystotelejskiej teorii cnót. Zanim ją jednak tu przywołamy, przyjrzyjmy się, jak „nieskończenie długa historia etyki” dalej się rozwija.

<sup>96</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 221.

<sup>97</sup> Tamże (podkr. M.Z).

## CIĄG DALSZY HISTORII: “WHOSE JUSTICE? WHICH RATIONALITY?”

Druga książka MacIntyre’a *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>98</sup>, którą autor projektował już w *Dziedzictwie cnoty* jako kontynuację<sup>99</sup>, podobnie jak omawiana poniżej pozycja *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*<sup>100</sup> pełnić tu będzie rolę swoistego uzupełnienia tez wyłożonych wcześniej. Wynika to z faktu, że kontynuacje te biegną jednak swoimi ścieżkami i niektóre akcenty są w ich treści rozłożone inaczej niż w głównym dziele. Dlatego uzyskane dzięki tym pozycjom wsparcie zogniskowane będzie na dwóch kluczowych zagadnieniach. Pierwsze z nich, to próba precyzacji terminu *tradycja*; drugie – próba odpowiedzi na ważne pytanie: jaką *metodologią* winna posługiwać się filozofia moralna badająca tradycję *resp.* tradycje.

### CO TO JEST TRADYCJA?

Szerszego wyjaśnienia wymaga pojęcie, które u MacIntyre’a stanowi przeciwagę dla pojęć wypracowanych, w krytykowanych przez niego, koncepcjach etyki nowożytnej. Chodzi tu rzecz jasna o wskazywane powyżej pojęcie *tradycji*<sup>101</sup>. Jak zaznacza sam autor, kategoria ta pełni w jego badaniach potrójną rolę. Po pierwsze, stanowi kulturowy punkt odniesienia dla praktyk społecznych i pojęć, które dzięki tej praktyce zyskują znaczenie:

Aby zrozumieć, jak dane pojęcie bywa używane, musimy je odnieść do czynności i norm jakiejś formy ustanowionej praktyki społecznej. Jednak każda taka praktyka posiada swoją historię. Praktyki powstają, utrzymują się i przekształcają, a czasami odchodzą w przeszłość jako części historii poszczególnych społeczeństw. (...) Abstrahowanie jakichkolwiek pojęć, zwłaszcza moralnych, z kontekstu tradycji, w której powstawały i w ramach której są przekazywane grozi destrukcyjnymi [dla sensu] nieporozumieniami<sup>102</sup>.

W takim ujęciu *tradycja* stanowiłaby fundament szkicowanego przez MacIntyre projektu historycyzmu w filozofii moralnej.

Po drugie, tradycja jest zwornikiem *identyfikacji* z szerszą strukturą praktyk moralnych, czy nawet, jeśli myśl tę rozwinąć, kontekstem, w którym zamiast o *zwyczajach* mówimy o *obyczajach*, pomostem między indywidualnością a społecznością. Takie rozumienie umożliwia formułowanie pytań w rodzaju:

<sup>98</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988; II wyd. 1996.

<sup>99</sup> Tamże, s. IX.

<sup>100</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London 1990.

<sup>101</sup> Rekonstrukcję zapożyczam z precyzyjnego referatu tego zagadnienia w: Adam Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, s. XXXIII–XXXIV.

<sup>102</sup> *An Interview with Alasdair MacIntyre*, „Cogito” 1991, summer, w: *The MacIntyre Reader*, K. Knight (red.), Polity Press, London 1998, s. 269 [tłum. własne].

Na czym polega nasze wspólne dziedzictwo z naszej wspólnej przeszłości? Co w naszym dziedzictwie minione doświadczenie nakazuje nam cenić? Co w naszym dziedzictwie wymaga krytyki i przebudowania?<sup>103</sup>

Innymi słowy, *tradycja* umożliwia identyfikację, identyfikacja zaś zdolność wnikania w sensy moralnych pojęć i praktyk, bez którego niemożliwa jest racjonalna debata nad poszczególnymi elementami dziedzictwa, a wraz z nią potencjalna krytyka i przebudowa tych wątków wspólnie toczonej opowieści, które tego wymagają.

Pojęcie opowieści, niemal utożsamione z pojęciem tradycji, pojawia się tu nie bez racji. Adam Chmielewski opisując ten wątek przytacza fragment *Dziedzictwa cnoty*, który dobitnie więz tę ilustruje:

Właśnie poprzez przysłuchiwanie się historiom o niedobrych macochach, zagubionych dzieciach, dobrych, ale zdeorientowanych królach, wilczycach, które wykarmiły bliźniaki, o najmłodszych synach, którzy nie otrzymali spadku i sami muszą dbać o swój los we wrogim świecie oraz najstarszych synach, którzy trwonią swoje dziedzictwo na rozwiązłe życie i zostają wypędzeni, aby żyć pośród świń, z takich opowieści dzieci uczą się – albo i nie – **kim** jest dziecko, jaka jest obsada **ról** w dramacie, oraz jak zbudowany jest **świat**. Odebrawszy dzieciom ich historie, pozostawilibyśmy je niewpisane w żaden scenariusz, uczynilibyśmy z nich wylęknione jąkały w ich słowach i czynach. Dlatego nie da się zrozumieć jakiegokolwiek społeczeństwa – w tym i naszego – jak tylko poprzez zrozumienie zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny. Mitologia w swym pierwotnym sensie tkwi w samym sercu rzeczy<sup>104</sup>.

Tradycja byłaby więc opowieścią, w której rodzą się sensy i określone praktyki moralne, ale też i opowieścią z którą się *identyfikujemy*. Ta identyfikacja, wraz z posługiwaniem się tym samym słownikiem<sup>105</sup>, wypracowaniem tych samych lub zbliżonych praktyk, w ich sankcjonowanym wspólna historią kontekście, umożliwia prowadzenie debaty, która ma szansę być w kwestii krytyki i propozycji przebudowy tradycji debatą konkluzywną, a więc zdolną do uniknięcia dwóch niebezpiecznych raf współczesnych dyskursów: niewspółmierności (*incommensurability*) i nieprzekładalności (*untranslatability*).

I wreszcie po trzecie, tradycja jest tym, co pozostaje w bezpośredniej relacji z badaniami naukowymi. MacIntyre stwierdza, że racjonalne badanie zawsze pozostaje zależne od tradycji (*tradition-dependent*) i ma tu także na myśli nauki przyrodnicze<sup>106</sup>. Chce nas przekonać, że tradycja przejawia się w sposobie badania – przez wypracowywanie w czasie pojęć i procedur *badawczych*, które to pojęcia i procedury w jakimś sensie, współkonstytuują badane treści; badania są przez tradycję konstytuowane ale i ją konstytuują (*tradition-constituted and tradition-constitutive inquiry*)<sup>107</sup>. Ważnym uzupełnieniem jest tu identyfikacja członków ruchu z kierunkiem badań i intensywne próby pchnięcia naprzód tych badań. Co więcej, w ramach tradycji znajduje się też miejsce dla przeciwników, którzy pozostając w opozycji, wy-

<sup>103</sup> Tamże, s. 269, tłum. za: A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, s. XXXIV.

<sup>104</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 386, za: A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, s. XXXIV [podkr. M. Z.]. Szerzej o roli opowieści także: A. MacIntyre, dz. cyt., rozdz. X, s. 226–242.

<sup>105</sup> Który jest w jakimś sensie finalny w znaczeniu, jakie terminowi *final vocabulary* nadał Richard Rorty. Zob. tegoż, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 107 n.

<sup>106</sup> *An Interview with Alasdair MacIntyre*, s. 270. Odwołanie do tradycji, jako perspektywy opisu nauk przyrodniczych znowu odnosi nas do Thomasa Kuhna (zob. s. 100, przyp. 67), choć bezpośrednio do koncepcji autora *Struktur rewolucji naukowych* MacIntyre odnosi się, zresztą krótko, dopiero w *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 17.

<sup>107</sup> A. Chmielewski, *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, s. XXXIV. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 326.

korzystują jednak aparat metodologiczno-pojęciowy danej formacji<sup>108</sup>. Tak MacIntyre rozpoznaje między innymi rolę Dawida Hume’a, który wpisując się w tradycję szkockiego empiryzmu, jawnie neguje osiągnięcia swych poprzedników, lecz dzięki temu i poprzez to, popycha tę tradycję w nowym kierunku.

Ogólnie rzecz ujmując, możemy stwierdzić, że w pierwszym znaczeniu wyznaczono *ramy* dla tradycji, ograniczające znaczenia pojęć i treść praktyk społecznych; w drugim – wskazano rolę *identyfikacji* uczestników z tradycją, wątek wspólnotowy i umożliwiający debatę w jej ramach; w trzecim – sprowadzono pojęcie tradycji do *paradygmatu* badań, który ją (tradycję) konstytuuje i jest przez nią konstytuowany.

## REKONSTRUKCJA TRZECH WIELKICH TRADYCJI

Pelniejszy obraz pojęcia tradycji uzyskamy, kiedy wskażemy za MacIntyrem jej konkretne historyczne egzemplifikacje – czy raczej *ich* egzemplifikacje, bo liczba mnoga jest tu bardziej na miejscu. Wymaga to jednak wyjaśnienia.

Ujmując w ogólnej perspektywie tezy *Dziejstwa cnoty* odnieść możemy wrażenie, że pojęcie tradycji występuje tam w dwóch grupach znaczeniowych: albo jako konkretna, apoteozowana tradycja tzw. *arystotelejska*<sup>109</sup>, silnie przeciwstawiona koncepcjom oświeceniowego racjonalizmu, albo tradycja w sensie ogólnym, rozumiana jako opowieść lub narracja, paradygmat badawczy czy źródło i kontekst identyfikacji moralnej (tak, jak to ujmowaliśmy powyżej). Teraz, w naszej próbie doprecyzowania, mowa będzie o jednak tradycjach, które spełniają kryterium definicyjne, ale nie są już ogólnymi konstruktami, lecz dadzą się zidentyfikować historycznie.

Rekonstruując historię europejskiej filozofii moralnej w nieco zmienionej, względem *Dziejstwa cnoty* perspektywie, polegającej głównie na przesunięciu środka ciężkości koncepcji ze Stagiryty na Tomasza z Akwinu<sup>110</sup>, MacIntyre przywołuje trzy tak zwane Wielkie Tradycje<sup>111</sup>:

1. Tradycja homerycko-arystotelejska, sięgająca czasów antycznej kultury bohater-  
skiej i znajdująca swe ukoronowanie w *Etykach* i *Polityce* Arystotelesa, zapośred-

<sup>108</sup> „Relacje między tradycją a jej uczestnikami mogą być różnorodne – od bezproblemowej wiernopoddańcości, poprzez próby poprawienia bądź nadania nowego kierunku, aż do skrajnego przeciwstawienia się dotychczasowym centralnym tezom.” A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 326 [tłum. M.Z].

<sup>109</sup> Używam określenia ‘tak zwana’, ponieważ nie chodzi tu dokładnie o szkołę perypatetycką, jej redefinicje i kontynuacje tomistyczne czy inne, lecz jedynie przeciwstawny oświeceniowemu racjonalizmowi etyczny model teleologiczny (w którym mieściłby się także, według innych kryteriów, silnie opozycyjny wobec arystotelizmu stoicyzm), albo nawet opozycję sformułowaną bardziej fundamentalnie: *Arystoteles – Hume*. A. MacIntyre, *Précis of “Whose Justice? Which Rationality?”*, w: *The MacIntyre Reader*, s. 105–108.

<sup>110</sup> A. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics*, w: *The MacIntyre Reader*, s. 298. Zob. też rozdz. Ch. Larmore, (rec. z:) A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, „The Journal of Philosophy” 1989, vol. LXXXVI, nr 8, s. 437; M. B. Fuller, *Making sense of MacIntyre*, Aldershot, Ashgate 1998, s. 9.

<sup>111</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 10 oraz adekwatne rozdziały: VI–VIII, s. 88–145 (arystotelizm); IX, s. 146–163 (augustynizm); XI, s. 183–208 (tomizm); XII–XV, s. 209–299 (szkocki empiryzm i Hume) oraz XVII, s. 349–369 (liberalizm).

niczona w tradycji żydowskiej (Majmonides) i arabskiej (Awerroes)<sup>112</sup> i przekształcona później w tomizm;

2. Tradycja biblijna, ukonstytuowana i przetransformowana przez św. Augustyna; znajdująca z arystotelizmem syntezę także w tomizmie.
3. Koncepcja Dawida Hume’a, która powracający w kalwinizmie augustytnizm łączy ze szkockim empiryzmem.

Do tej listy, choć z wątpliwościami, dopisuje jeszcze

4. Liberalizm – który, nie bez pewnego ryzyka uproszczeń, możemy utożsamić z Oświeceniem w ogóle.

Według jakiego kryterium dokonano tego podziału? Odpowiedź zawarta jest już w pomysle rozumienia pojęcia tradycja w trzecim z wymienionych przez nas znaczeń – *paradygmatu* naukowego, posiadającego w miarę spójną metodologię, rozwijaną na przestrzeni lat i pokoleń, oraz którego przedstawiciele silnie się z nim identyfikują.

Przywołajmy tu istotny z punktu widzenia koncepcji MacIntyre’a wątek konfliktu tradycji, który poniekąd umożliwia ich konstytuowanie. Tradycje pozostają między sobą w stanie rywalizacji. Jest to jednak rywalizacja dość specyficzna:

Gdy dwie rywalizujące wielkie tradycje intelektualne zostają skonfrontowane, centralnym problemem w kwestii wyboru pomiędzy ich twierdzeniami jest fakt, iż **nie ma neutralnego sposobu charakteryzowania kwestii, o którą toczy się spór**, wobec której obie tradycje proponują rywalizujące rozwiązania, ani też **uniwersalnych standardów**, według których rozwiązania proponowane przez te tradycje mogłyby być oceniane<sup>113</sup>.

Ujmując rzecz w postaci mocnego twierdzenia: przedstawiciele poszczególnych tradycji, kiedy konfrontują poglądy, sytuują przeciwnika na stanowisku myślącego się oponenta (ślepeca, głupca, kłamcy). Oponent myli się w swych racjach, ponieważ rozmija się z Prawdą. Celem dyskusji nie jest tak zwane „wypracowanie” porozumienia; to nie „cywilizowana” debata telewizyjna czy parlamentarna, za którą zawsze kryje się, czy raczej powinna się kryć, idea kompromisu. To raczej, jak powiedział Elzenberg o filozofii, stan wojny, w której idzie o starcie przeciwnika z powierzchni ziemi lub o kapitulację<sup>114</sup>; albo ulegnę i przyznam się do błędu czy grzechu, albo swój oczywisty błąd czy grzech zrozumie przeciwnik. Innej możliwości nie ma.

Pamiętać jednak należy o jeszcze jednym istotnym wątku. Nie zostaje tu użyte, bo nie może, określenie *moja tradycja*. Nie jest też możliwa konstatacja: „różnymi się poglądach, więc spróbujmy znaleźć zewnętrzne w stosunku do *naszych* tradycji kryterium weryfikacji twierdzeń tak, abyśmy znaleźli konkluzywne rozwiązanie”. Wynika to z faktu, iż pragnienie znalezienia zewnętrznego kryterium *zakłada* istnienie perspektywy zewnętrznej, a więc innej niż wewnątrz, z którego przemawiam<sup>115</sup>. Takie myślenie jest wykluczone w ramach pierw-

<sup>112</sup> Zob. Tenże, *Three Rival Versions...*, s. 105 n.

<sup>113</sup> Tenże, *Whose Justice? Which rationality?*, s. 166 [podkr. M. Z.].

<sup>114</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, 4 X 1951, s. 320.

<sup>115</sup> Gdzie indziej MacIntyre przekonuje nas, że taka niezdolność jest charakterystyczna dla człowieka w starożytnych społeczeństwach bohaterskich: osobowość taka „nie ma cech uznawanych przez niektórych nowoczesnych filozofów moralności za podstawowe cechy ludzkiej osobowości: umiejętności przekraczania

szych trzech tradycji. Oczywiście nie przekreśla to prób porozumienia, ale takie *porozumienie* między tradycjami jest możliwe tylko w specyficznym przypadku – w sytuacji „wrośnięcia” jednego myśliciela w oba różne paradygmaty (gdzie obie perspektywy są *moje*) oraz rzadkiej i trudnej umiejętności empatycznej syntezy. MacIntyre przekonuje nas, że było tak w przypadku Tomasza z Akwinu, który zdołał scalić tradycję arystotelejską i augustyńską<sup>116</sup>.

Liberalizm jednak, jak zauważyliśmy, wprowadza do tego schematu dość istotną zmianę. MacIntyre sytuuje go na liście tradycji, ale tak naprawdę nadaje mu specyficzny charakter, który przekreśla sens tego zestawienia, bowiem liberalizm nie tylko przekracza swoje własne granice, ale czyni z tego przekraczania i z poszukiwania zewnętrznego kryterium weryfikującego wszelkie twierdzenia różnych tradycji, istotę swego programu.

To była główna inspiracja Oświecenia – aspiracja, której sformułowanie było samo w sobie wielkim osiągnięciem – mianowicie by dostarczyć publicznej debacie zestaw standardów i metod racjonalnego osądzania, dzięki któremu alternatywne kierunki działań w różnych sferach życia mogły być osądzone jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, racjonalne lub nieracjonalne, oświecone lub nieoświecone. To rozum (...) miał zastąpić autorytet tradycji<sup>117</sup>.

Doktryna liberalizmu wspiera się więc na założeniu, że możliwe jest formułowanie twierdzeń normatywnych o charakterze **obiektywnym** – już nie we własnych wewnętrznych ramach, lecz na poziomie uniwersalnym, ponad głowami wszystkich innych tradycji – tych już istniejących, przeszłych i przyszłych, w ogóle – wszelkich możliwych. Jako taki więc liberalizm tradycją nie jest. Czy jednak jego przedstawiciele nie chcą by nią być i czy się nią nie stają?<sup>118</sup>

Dla rozjaśnienia kłopotu, jaki mamy z pojęciem obiektywności, przywołajmy krótka dygresję. Otóż analizując problem pojęcia *obiektywny* u Kartezjusza tłumacze *Medytacji o pierwszej filozofii* zauważają, że termin ten w średniowieczu – a tym tropem idzie jeszcze Kartezjusz – oznaczał tyle, co „istniejący w myśli”<sup>119</sup>. Sam Kartezjusz tak to definiuje:

Przez *obiektywną rzeczywistość idei* rozumiem bytowość (*entias*) rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei; w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub obiektywnym kunszcie itp. Cokolwiek bowiem ujmujemy jako [występujące] w przedmiotach idei, to istnieje obiektywnie w samych ideach<sup>120</sup>.

Jeśli ten wątek tu przywołujemy, to po to, by wykazać jak dalece złożona jest kwestia pojęcia „rzeczywistość obiektywna” i z jakim trudem wypracowywano pojęcie „obiektywności”, a które liberalizm – już w kontekście *obiektywnej* debaty etycznej – uznał za jasny, precyzyjny i dający się od razu uchwycić intuicyjnie.

ograniczeń danego punktu widzenia lub stanowiska, do odstępowania jak gdyby na chwilę od tego punktu widzenia i spoglądania nań z zewnątrz”. Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 215.

<sup>116</sup> Zob. Tenże, *Whose Justice? Which rationality?*, rozdz. X „Overcoming a Conflict of Traditions”, s. 164–182, zwłaszcza s. 167; Tenże, *Three Rival Versions...*, s. 81.

<sup>117</sup> Tenże, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 6.

<sup>118</sup> Zob. więcej w: M. Zdrenka, *Liberalizm a tradycja. Wokół myśli A. MacIntyre’a*, w: M. Szulakiewicz (red.) *Filozofia i polityka w XX wieku*, Aureus, Kraków 2001, s. 55–64.

<sup>119</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 54, przyp. 37 (autorstwo: M. i A. Ajdukiewiczowie).

<sup>120</sup> Tamże. Definicja pierwotnie występuje w: R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty drugie*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 198.

## JAKA METODOLOGIA? “THREE RIVAL VERSIONS OF MORAL ENQUIRY”

Problematyka zawarta w trzeciej z omawianych książek, z powodu ograniczeń niniejszej pracy, sprowadzona zostanie do krótkiej charakterystyki trzech sposobów uprawiania refleksji moralnej, która to charakterystyka wyodrębni jeszcze obraz rekonstruowanej tu koncepcji.

### TRZY PARDYGMATY

MacIntyre wskazuje na, powiedzmy, kamienie milowe w historii kształtowania się badań moralnych. Są nimi trzy teksty: dziewiąte wydanie *Encyclopaedia Britannica*, Fryderyka Nietzschego *Z genealogii moralności* oraz encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris*<sup>121</sup>. To, co te sposoby widzenia filozofii moralnej wyróżnia, i co pozostaje w uwadze MacIntyre’a, to natura i zakres (*nature and scope*) badań każdego z nich<sup>122</sup>.

**Encyklopedia.** Dla scharakteryzowania encyklopedycznego sposobu opisywania moralności MacIntyre posuwa się dalej niż w rekonstrukcji tego wątku w dziewiątym wydaniu *Encyclopaedia Britannica*. Wskazuje bowiem koncepcję wcześniejszą, stanowiącą inspirację dla kolejnych encyklopedystów, a sformułowaną przez Louisa de Jaucourta, autora hasła *morale* i *moralité* w X tomie *Encyklopedii* Diderota i D’Alamberta<sup>123</sup>. Za kluczowe dla sformułowanego tam ujęcia *czym jest moralność* uważa MacIntyre następujące cztery cechy:

Po pierwsze, dobre lub sprawiedliwe działanie to takie, które „pozostaje w zgodzie z prawem nakładającym zobowiązanie” (*conforms to a law imposing an obligation*), to znaczy istniejące prawo moralne implikuje określone obowiązki, których spełnianie jest dobre i sprawiedliwe, a od których uchylanie się jest złem<sup>124</sup>. Po drugie, katalog praw moralnych, uniwersalny w każdym czasie i miejscu, obejmuje idee powinności, bez których społeczeństwo nie mogłoby przetrwać (*general ideas of certain duties without which society could not sustain itself*). I dalej: wszelkie trudności i konflikty powstają nie na poziomie tych ogólnych idei, lecz jedynie w wymiarze ich egzemplifikacji – czyli wówczas, gdy dochodzi do ich bardziej czy mniej udanych realizacji. Po trzecie, katalog moralny pozostaje całkowicie niezależny od wiary religijnej; co więcej – wiara „niczego nie dodaje” do moralności. Po czwarte, szary człowiek (*plain persons*) nie potrzebuje teoretyków moralności do rozpoznawania swoich powinności dopóty, dopóki religijne czy polityczne interesy nie przesłonią prawdziwej mo-

<sup>121</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 2.

<sup>122</sup> Tamże, s. 3.

<sup>123</sup> Tamże, s. 174 n.

<sup>124</sup> Nie jest to wynalazek nowy. Pojęcie prawa moralnego wprowadzają już do greckiej tradycji etycznej stoicy. Zob. *Hymnie do Zeusa*, z II w.p.n.e., autorstwa Kleantesa, następcy Zenona. Kleantes, *Hymn do Zeusa*, przeł. M. Maykowska [w:] „Meander” 1946, t. I, s. 526–527; za: V. J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1994, s. 36.

ralności. Tak więc rolą etyków jest stanie na straży trafności rozpoznaw moralnych (w sytuacjach kryzysowych); a w szerszej perspektywie – walka ze źle rozumianą moralnością.

MacIntyre przytacza ten konkretny, ale niezbyt szeroko znany, model moralności (nieznany jako dzieło Louisa de Jaucourta), tylko dlatego, że, jak twierdzi, został on powszechnie przyjęty przez XVIII-wiecznych myślicieli: przede wszystkim – co narzuca się tu niemal natychmiast – Kanta, ale też Reida i Stewarta w Szkocji (wcześniej także, jakże odmiennego w koncepcjach Hume’a!) czy Butlera i Price’a w Anglii<sup>125</sup>. Co więcej, pomimo pewnych przeformułowań, schemat ten jest obecny także w reprezentacyjnej według MacIntyre’a encyklopedii – *Encyclopaedia Britannica*.

Przeformułowania te, to przede wszystkim wkomponowanie refleksji o moralności w szerszy projekt, w którym, jak przekonuje MacIntyre, chodziło głównie o uwzględnienie osiągnięć biologii i antropologii kulturowej w drugiej połowie XIX wieku. W zarysowanym tu projekcie osłabł wątek ponadczasowości i uniwersalności kultury moralnej; zaczęła się ona jawić raczej jako wylaniający się stopniowo w toku rozwoju fenomen (*emerging phenomenon*)<sup>126</sup>. To rozdwojenie myślenia – z jednej strony w kategoriach rozpoznawania uniwersalnego kodu moralnego, z drugiej zaś, narastającej świadomości historyczności i lokalności kultur – zaowocował ugruntowaniem, skądinąd także oświeceniowej, koncepcji postępu moralnego. Innymi słowy antropologia kulturowa w swej różnorodności opisów przytacza kolejne etapy wylania się moralności dojrzałej. Według MacIntyre przykładem takiego sposobu myślenia była koncepcja Henry’ego Sidgwicka, będącego *nomen omen* autorem hasła *etyka* w IX wydaniu *Encyclopedia Britannica*<sup>127</sup>.

Jądrem tej koncepcji jest konstatacja, że powinność moralna (*moral obligation*) jest nieredukowalna do pozamoralnego kontekstu<sup>128</sup>, to znaczy jest pojęciem elementarnym – analogicznie, jak później będzie to ujmował Moore w odniesieniu do pojęcia *dobry*<sup>129</sup>, a Prichard i Ross *obowiązku* i *sluszności*<sup>130</sup>. Ta elementarność *powinności* jest przeciwstawiana złożoności i kulturowej wtórności (redukowalności) pojęcia *tabu*, które charakterystyczne jest dla kultur „prymitywnych” i „dzikich”<sup>131</sup>. Wymaga to kilku słów wyjaśnienia.

MacIntyre zwrócił uwagę na pojęcie *tabu* już wcześniej. W *Dziedzictwie cnoty* przywołuje interpretacje Mary Douglas i Franza Steinera<sup>132</sup>, u których pojęcie to oznacza (za Jamesem Frazerem<sup>133</sup>) „system zakazów religijnych”<sup>134</sup>, które posiadają określoną specyficzną

<sup>125</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 175.

<sup>126</sup> Tamże, s. 176.

<sup>127</sup> Zob. H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, London 1886, s. 157; Tenże, *Lectures on the Ethics of T. H. Green, H. Spencer and J. Martineau*, London 1902, s. 351–352, za: A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 177. Zob. też wcześniejszą opinię: „Żaden filozof nie wyraził lepiej sytuacji moralnej dziewiętnastowiecznej Anglii – a w dużej mierze nadal tkwimy w XIX wieku – niż Henry Sidgwick”. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 305.

<sup>128</sup> H. Sidgwick, *The Establishment of Ethical First Principles*, „Mind” 1879, nr 13, s. 107, za: A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 178.

<sup>129</sup> G. E. Moore, *Zasady etyki*, s. 3 n.

<sup>130</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 212.

<sup>131</sup> Tenże, *Three Rival Versions...*, s. 178.

<sup>132</sup> Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 211.

<sup>133</sup> James Frazer zasługuje tu na szczególną uwagę ze względu na próbę odnalezienia w antropologii uniwersalnego kodu kulturowego. Stanowi więc bezpośrednio zaplecze prezentowanego tu sposobu myślenia o etyce (Sidgwick). Zob. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996; J. Lutyński, *Sir James George Frazer i jego „Złota Gałąź”*, w: J. G. Frazer, dz. cyt., s. 11–26.

<sup>134</sup> Zob. F. B. Steiner, *Taboo*, Cohen & West, London 1956, za: A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 178.



genezę. Otóż pierwotny, praktyczny kontekst, w którym te zakazy powstawały, z czasem zanika, co powoduje, że zaczynają się one autonomizować i nabierać irracjonalnego charakteru. Dla ilustracji przytacza historię odnotowaną w dziennikach Jamesa Cooka o polinezyjskim *tabu* wspólnego spożywania posiłków przez kobiety i mężczyzn, które edyktem hawajskiego króla Kamehameha II zostało bezboleśnie zniesione w roku 1819. Świadczyć to miałyby o współczesnym zatraceniu przez uczestników opisywanej kultury zdolności do rozpoznania kontekstu moralnego tego zakazu, a przez to jego atrofii<sup>135</sup>.

Przytaczany tu przykład służy MacIntyre’owi do formułowania diagnozy współczesnej moralności europejskiej – bo według niego sami jesteśmy dziś w sytuacji opisywanych w przykładzie polinezyjczyków. Jeśli go tu przywołujemy, to tylko po to by wskazać, że pojęcie *tabu* wiąże się silnie z dwoma problemami: po pierwsze, kontekstem praktycznym w którym dany zakaz *resp.* nakaz się rodzi oraz, po drugie, historyczną dynamiką tego kontekstu i jej rolą dla trwałości *tabu*.

Teza, jaką forsuje MacIntyre w swojej trzeciej książce, jest, jak to wstępnie zarysowaliśmy powyżej, nieco odmienna. Chce on wykazać, że Sidgwick buduje następującą opozycję: kultury pierwotne posługują się irracjonalnym *tabu*, zaś europejska filozofia moralna posługuje się racjonalnie (!) wypracowaną kategorią moralnego obowiązku, przy czym relacja między tymi dwoma rodzajami budowania uzasadnień moralnych ma charakter historycznego następstwa<sup>136</sup>. Innymi słowy „filozofia” moralności *tabu* jest etapem przejściowym w rozwoju filozofii moralności współczesnej.

Zarysowany tu pomysł nosi interesujące znamiona, ważne dla zderzenia *Encyklopedii z Tradycją*, to znaczy pierwszego z opisywanych tu modeli metodologicznych z trzecim. Problem jednak w tym, że ani Tylor<sup>137</sup>, ani Frazer, ani Wiliam Robertson Smith<sup>138</sup>, ani najbardziej nas tu interesujący Sidgwick nie dostrzegli pewnej istotnej cechy relacji między tradycyjnym (schemat *tabu*) a współczesnym modelem kultury *resp.* moralności. MacIntyre twierdzi, że teoretyczne następstwo, którego Sidgwick się doszukuje musiałoby spełniać dwa kryteria. Po pierwsze, obie perspektywy teoretyczne musiałby posiadać autonomiczne systemy pojęciowe i kategoriałne, w ramach których próbuje się przełamywać ograniczenia konkretnych teoretycznych rozwiązań. Po drugie, konfrontacja między nimi winna przebiegać na pozycjach równouprawnionych, to znaczy silniejsza argumentacja wypiera słabszą, precyzyjniejsza metodologia – mniej trafioną. Autorzy i redaktorzy IX wydania *Encyklopedii*, wyraźnie faworyzują jednak XIX wieczny paradygmat, epitetując model moralności oparty na kategorii *tabu* mianem ‘prymitywnego’ czy ‘dzikiego’. Co więcej, nie odnosi się to tylko do konkretnych rozwiązań, tu: moralnych, ale też stosowanej metodologii. XIX-wieczni antropologowie dla opisu struktur „pierwotnych” używają siatki pojęciowej etyki współczesnej. Łamią więc postulowane przez MacIntyre’a dążenie do empatii, czyli zdolności do wnikania w paradygmat obozu przeciwnego. Taka empatia jest jednak możliwa w modelu określanym mianem *Tradycji*.

<sup>135</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 211–214.

<sup>136</sup> Tenże, *Three Rival Versions...*, s. 178–189.

<sup>137</sup> Zob. E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, przeł. Z. A. Kowerska, Warszawa 1896, pierwodruk: *Primitive culture. researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, J. Murray, London 1871, za: J. Lutyński, dz. cyt.

<sup>138</sup> Zob. W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites. second and third series*, Edinburgh 1894. Przywołujemy tę pozycję dlatego, że jej autor należy do grupy **redaktorów** IX wydania *Encyclopedia Britannica*. A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 179.

Reasumując: *Encyklopedia*, rozumiana tu jako charakterystyczny dla XIX wieku model opisu kultury, w tym i moralności, charakteryzuje się następującymi cechami:

1. Funduje pomysł na uniwersalną racjonalną moralność, która jest, jak to formułował Louis de Jaucourt, zgodna z wyabstahowanym prawem moralnym.
2. Rola tradycji – w sensie szerszym – jest drugorzędna („wiara religijna nic nie dodaje do moralności”)
3. Jeśli jednak wątek historycznej kontynuacji (genealogii) się pojawia, tak pojawił się w koncepcji postępu moralnego, tu ilustrowanej rozważaniami Sidgwicka, to jej struktura jest chybiona. Formuluje się ja bowiem z pozycji aroganckiego, pouczającego encyklopedysty, epitetującego wcześniejsze fazy rozwoju refleksji moralnej mianem ‘prymitywny’ bądź ‘dziki’.

Wątek, który encyklopedia lekceważy – a więc rola historycznego kształtowania się treści kulturowych i konieczność „zakorzeniania” dzisiejszych struktur moralnych w przeszłych – jest doceniana, i *przeceniana*, przez drugi z paradygmatów – *Genealogię*.

**Genealogia.** Jak to wskazaliśmy powyżej reprezentatywna dla tego paradygmatu badań moralnych ma być książka Fryderyka Nietzschego *Z genealogii moralności*. Nietrudno się więc domyśleć, że trop którym w charakterystyce tej odmiany refleksji będzie się poruszał MacIntyre zbliżony będzie do tego, który rekonstruowaliśmy na podstawie *Dziedzictwa cnoty* w podrozdziale pod tytułem *Fryderyk Nietzsche demaskuje Oświecenie*.

Zanim spróbujemy syntetycznie uchwycić ów projekt badawczy przywołajmy ciekawy wątek, który MacIntyre zarysowuje już w drugim rozdziale omawianej tu książki<sup>139</sup>. Zderza on tam trzy wstępnie rozpoznane cechy każdej z trzech wersji badań, które pojawiają się w kontekście relacji między badaczem a odbiorcą wyników badań (pisarzem-filozofem a czytelnikiem).

Otóż w modelu tradycyjnym, rozumianym tu dosłownie (*Tradycja*) piszący i czytający, wykładający i słuchający wyników badań posiadają wspólny bagaż przekonań w kwestii tego, które teksty czy źródła wiedzy uznają za autorytatywne; podzielają standardy racjonalności i prawdy, reguły dyskusji. W modelu encyklopedycznym (*Encyklopedia*) wykładowca jest autorytetem, zaś słuchacze przychodzą do niego jako do eksperta po wiedzę, z całą pewnością nie po to by dyskutować. Z kolei uniwersytet współczesny – bo to uniwersytet jest zwornikiem opisywanych tu tendencji – zderza się z sytuacją radykalnych sporów (*radical disagreement*), w których wykład jest jedynie jednym z epizodów; nie ma mowy ani o wspólnym zbiorze przekonań (*shared background of beliefs*), ani o autorytarnym przekazie, będącym nie znoszącym sprzeciwu głosem światopoglądu (*voice of Weltanschauung*)<sup>140</sup>.

Omawiany tu wątek miałby być może znaczenie drugorzędne, gdyby nie konstatacja MacIntyre’a dotycząca relacji kluczowego dla genealogii filozofa do kultury akademickiej:

Porzucenie przez Nietzschego uniwersytetu, rezygnacja tak z profesorskiego stanowiska, jak i profesorskiej pozycji było integralną częścią przygotowań do przyjęcia nowej roli – genealoga (*genealogist*)<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, rozdz. “Genealogies and Subversions”, s. 32–57.

<sup>140</sup> Tamże, s. 32–33.

<sup>141</sup> Tamże, s. 33.

MacIntyre ma tu na myśli demonstracyjny sprzeciw wobec Uniwersytetu, który w tym okresie miał charakter wyraźnie „encyklopedyczny”; chciałby więc w decyzji autora *Tako rzecze Zaratustra* dopatrzeć się elementów ideologicznej identyfikacji. Można mieć co do tej interpretacji daleko posunięte wątpliwości<sup>142</sup>, jednak proponowany tu pomysł silnie uwypukla opozycję, która dla MacIntyre’a ma znaczenie kluczowe: *Genealogia jest sprzeciwem wobec Encyklopedii*, wręcz wyrasta z tego sprzeciwu; jest próbą przewyciężenia trudności jakie *Encyklopedia* piętrzy<sup>143</sup>. Dlatego może warto spróbować pokusić się o charakterystykę *Genealogii* z pozycji jej konfrontacji z *Encyklopedią*.

Droga tej konfrontacji przebiega, z grubsza rzecz ujmując, dwutorowo. Pierwszy z aspektów – trzeba przyznać, potraktowany przez MacIntyre dość lakonicznie – dotyczy roli pojęcia indywidualnego *ja* w refleksji moralnej, którą encyklopedyści zdają się lekceważyć. Dla ilustracji tej tezy autor przytacza maksymę Nietzschego: „Człowiek nie dąży do szczęścia. Anglik – tak”<sup>144</sup>. To znaczy zapewne, że problem szczęścia i dróg do niego ma charakter indywidualny, a generalizacje są w tym wypadku nie na miejscu. Mimo wagi tego zarzutu autor *Dziejstwa cnoty* opatruje ów cytat jedynie skromnym komentarzem, że zarzut genealogów adresowany jest do całej wcześniejszej tradycji etycznej<sup>145</sup>.

Drugi zarzut dotyczy bardzo udanych prób pewnego *przełomienia* istoty nowożytnych systemów norm moralnych – za których egzemplifikację przyjmuje MacIntyre moralność wiktoriańską. Chodzi tu o mistyfikację bezpodstawności rozróżnienia na oświeconą, racjonalną i cywilizowaną moralność nowożytną i mityczną, irracjonalną i prymitywną moralność naszych poprzedników. Analizowana przez MacIntyre’a i wspomniana powyżej koncepcja Sidgwicka, wydawała się sankcjonować tę mistyfikację dzięki kategorii postępu – w ramach takiego ujęcia to, co pierwotne i prymitywne, na skutek cywilizacyjnego rozwoju zyskuje cechy racjonalne. Jeśli tak to ująć to opozycja przestaje być paląca; odnosimy wrażenie, że wręcz znika. Nietzsche i jego kontynuatorzy<sup>146</sup> są jednak nieustępliwi w tropieniu omawianej tu mistyfikacji na przestrzeni dziejów i odkrywają, że legitymizacja moralności wiktoriańskiej ma równie słabe korzenie, jak innych moralności, które sami myśliciele XIX-wiecznej Anglii uznaliby za prymitywne i niecywilizowane. Kluczową rolę odgrywa tu dobrze nam już znane pojęcie *resentimentu*, które stanowi wyśmienity przykład demaskowania *rzeczywistych* źródeł legitymizacji norm.

<sup>142</sup> Trudno uznać za wyłącznie „demonstracyjne” odejście z Uniwersytetu Bazylejskiego po 10-letnim pobycie Nietzschego, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę jego problemy zdrowotne. Zob. List do Carla Burkhardta, datowany 2 maja 1879 w: F. Nietzsche, *Listy*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 213–215. Wiadomo też, że był wykładowcą lubianym: J. Köhler, *Tajemnica Zaratustry. Biografia Nietzschego*, przeł. W. Kunicki, Wyd. Dolnośląskie 1996, s. 189. Z drugiej strony już w roku 1869, kiedy zaczynał pracę uniwersytecką zwierzał się z oporów wobec „ciężkiej, przytłaczającej atmosfery obowiązku i pracy”. Zob. List do Carla von Gersdorffa, datowany 11 kwietnia 1879 w: F. Nietzsche, *Listy*, s. 79–80.

<sup>143</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 189.

<sup>144</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch Bożyszczy*, § 12, s. 7: „Mając swe *dla czego?* życiowe, godzimy się z każdym niemal *jak?* – Człowiek *nie* dąży do szczęścia; czyni to Anglik”, za A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 190.

<sup>145</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 190.

<sup>146</sup> Kontynuatorom myśli Nietzschego poświęca MacIntyre sporo miejsca. My jednak z powodu ograniczeń niniejszej pracy poprzestaniemy na ich wymienieniu. Przede wszystkim M. Foucault (*Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977 oraz egzemplifikacje metodę genealogicznej w najczystszej postaci: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszczyka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, czy *Historia seksualności*, przeł. B. Bansiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000; *Narodzony kliniki*; przeł. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999) oraz G. Deleuze (*Différence et répétition*, Presses universitaires de France, Paris 1969; *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969).

Ogólnie rzecz ujmując możemy stwierdzić, że *Genealogia* jest metodologiczną koncepcją wyrosłą z niezgodny na ahistoryczne ujmowanie norm moralnych, charakterystyczne dla „encyklopedyzującego” Oświecenia. Jej kluczowe elementy, to:

1. Sprzeciw wobec ahistoryzmu w nauce; w naszej nomenklaturze – w Encyklopedii; opór wobec zasłaniania genealogii poręcznym a nieostrym pojęciem *postępu* (Sidgwick).
2. Demaskacja bezpodstawności roszczeń współczesnych systemów etycznych do wyłączenia się z kręgu etosów pierwotnych, tak, jak na przykład w przypadku wiktorianizmu, który jest tak samo pierwotny, jak moralność Polinezyjczyków; ostre przeciwstawianie sobie kategorii *tabu* i „racjonalnie” usankcjonowanych norm jest mylące.
3. Ogólny klimat regresu i schyłku: genealogia nie tylko demaskuje bezpodstawność postępu, ale i, niejako siłą rozpędu, z lubością konstatuje upadek (Nietzschego „dekadencja”, Spenglera „zmierzch zachodu”, Foucaulta „śmierć człowieka” itp. itd.).
4. Otwarcie na relatywizm – czyli cecha, która dopiero w kontekście powyższego zestawienia nabiera wyrazu. Genealodzy negując kategorię postępu i demaskując samouwielbienie nowożytnych systemów etycznych rozciągają swoje refleksje na *całość* europejskiej tradycji; genealogia ma sens, kiedy jest *totalna*, a więc wolna od encyklopedycznych cezur. Cecha ta ma znaczenie kluczowe, albowiem otwiera Genealogię na konfrontację z Tradycją.

**Tradycja.** W rozdziale *Co to jest tradycja?* próbowaliśmy uchwycić treść tego pojęcia posiłkując się zarówno rozpoznaniem z *Dziedzictwa cnoty*, jak i drugiej książki *Whose Justice? Which Rationality?*. Ustaliliśmy wówczas, że o tradycji można mówić w trzech z grubsza ujętych znaczeniach: w znaczeniu pierwszym podkreślono tradycję jako przestrzeń, czyli *ramę* ograniczającą i konstytuującą znaczenia pojęć i treść praktyk moralnych jako *społecznych*; w drugim wskazano rolę *identyfikacji* uczestników z tradycją, związany z tym problem tożsamości uczestnika tradycji; w trzecim – sprowadzono pojęcie tradycji do *paradygmatu* badań nad moralnością, który z jednej strony tradycję konstytuuje, z drugiej jest przez nią konstytuowany.

Spróbujmy teraz rozpoznać, co do treści tego pojęcia dodaje trzecia omawiana tu książka, a przede wszystkim – jaką rolę pełni encyklika *Aeterni Patris*, i czy rolę tę da się rozpoznać analogicznie jak IX wydania *Encyclopaedia Britannica* i *Z genealogii moralności* Fryderyka Nietzschego.

Jednym ze sposobów podejścia do zagadnienia, jaki się tu narzuca, jest próba przezwyciężenia trudności, jaki piętrzą metody alternatywne – *Encyklopedia* i *Genealogia*. Jak zauważyliśmy „*Genealogia* jest sprzeciwem wobec *Encyklopedii*”, zaś ważne dla uchwycenia istoty *Encyklopedii* jest jej zderzenie z właśnie *Tradycją*. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

*Genealogia* sprzeciwia się *Encyklopedii* przede wszystkim w kontekście traktowania historii. Opis encyklopedyczny kategoryzuje świat w strukturach synchronicznych i ahistorycznych, jest bezpłodny historycznie, a jedyne wątki diachroniczne zogniskowane są w nim wokół kategorii postępu, z którą genealogia próbuje się rozprawić.

Wydaje się że *Tradycja* – przynajmniej jeśli ja rozumieć tak, jak dotąd – zbliża się do *Genealogii*. Apele MacIntyre’a o przywrócenie etyce jej historii<sup>147</sup>, „nieskończenie długa historia etyki” czy napominanie o przyglądanie się utraconym na przestrzeni dziejów znaczeniom pojęć moralnych – wszystko to wydaje się spychać autora *Dziedzictwa cnoty* na pozycje genealogiczne, wiemy natomiast skądinąd, że w kluczowej dla koncepcji opozycji *Nietzsche czy Arystoteles?* MacIntyre opowiada się zdecydowanie przeciw temu drugiemu. O co tu chodzi?

Otóż *Genealogia* jest wylaniem dziecka z kąpielą. Zgoda – trafnie rozpoznaje niedostatki *Encyklopedii* i demaskuje jej nieuprawnione roszczenia do racjonalności. Problem jednak w tym, że rozpoznając w argumentacji encyklopedystów złudność ich ahistoryczności, rozszerza swoją krytykę na całość europejskiej tradycji. Przykładem tego działania jest zamaszysty atak Nietschego na Oświecenie, trafiający daleko dalej – bo w postać Sokratesa<sup>148</sup>. A przecież kłopot jest historycznie bliższy – odpowiedzialby MacIntyre – leży bowiem nie w mglistej sokratejskiej starożytności, lecz w Oświeceniu nowożytnym.

Podobnie rzecz się ma ze wspomnianym już problemem indywidualnego *ja*, którego Oświecenie miało nie docenić i które zamaskowano ogólną kategorią *człowieka jako takiego*, a które Nietzsche zastępuje hipertrofią jednostkowego nadczłowieka. Tam gdzie Nietzsche idzie tropem Maxa Stirnera<sup>149</sup> – wyolbrzymiając rolę *ja* i obdarzając je nadludzką mocą – MacIntyre chciałby raczej poskromienia *ego*, zahamowania rozrostu emotywistycznego *ja*, przywrócenia rangi pełnionym przez człowieka rolom, niż swobodnej artykulacji jego nieskrepowanej podmiotowości.

*Encyklopedia*, zresztą tak jak *Genealogia*, zatraciła zdolność łączenia refleksji teoretycznej i praktyki. Pierwsza dlatego, że naturalną historyczność pojedynczej ludzkiej egzystencji zderza z ideą postępu na drodze do racjonalnej współczesności. Nasi przodkowie i ich osiągnięcia są etapami rozwoju, zmierzającymi do ukoronowania, jakim jest współczesność; przeszłość *niewolniczo służy* terażniejszości. MacIntyre pisze, że opis encyklopedystów sprowadza przeszłość do roli prologu, zaś genealodzy chcą tak spreparowaną przeszłość zdemaskować, obalić i zastąpić opowieścią alternatywną<sup>150</sup>. Jednak ani jedni, ani drudzy nie mają wiele do zaoferowania człowiekowi jako takiemu – ich narracje oderwane są od indywidualnych egzystencji, dokładnie tak, jak teoria oderwana jest od praktyki. Jedynie *Tradycja*, której doskonałą egzemplifikacją jest przywrócenie refleksji europejskiej Tomasza z Akwinu, jakie dokonało się dzięki encyklikę papieża Leona XIII *Aeterni Patris*, i to, jak zapewnia MacIntyre, w postaci niezapośredniczonej<sup>151</sup> – daje nadzieję na ponowne złączenie tego, co filozoficznie teoretyczne, z tym co moralne i praktyczne. Jest to możliwe dlatego, przekonuje MacIntyre, że w ramach tradycji tomistycznej, na każdym etapie jej uczestnik ma możliwość prowadzenia debaty ze wszystkimi swymi poprzednikami – bo ani nie traktuje ich pryncypialnie, jak arogancki Encyklopedysta, ani nie spiskuje z demaskatorskich pobudek, jak *Genealog*.

Trudno nie odnieść wrażenia, że formułowane tu tezy mają charakter raczej deklaratywny, niż rzeczowo uargumentowany. Dobitnie formułowana na wstępie omawianej książki obietnica nie zostaje do końca wypełniona. Nie zmienia to faktu, że jakkolwiek

<sup>147</sup> Zob. rozdział 4, przyp. 15. Zob. też J. Kielbasa, *Pojęcia moralne także mają historię*, „Znak” 1996, nr 7, s. 130–135 (rec.: A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*).

<sup>148</sup> Zob. przyp. 7, s. 100.

<sup>149</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Galewiczowie, PWN, Warszawa 1995.

<sup>150</sup> A. MacIntyre, *Three Rival Versions...*, s. 79.

<sup>151</sup> Tamże, s. 72 n.

skromnie, to jednak opisany tu wątek pozwolił dookreślić pojęcie tradycji na tyle, że możemy już teraz zebrać wszystkie wątki i pokusić się ponowną artykulację tego zagadnienia.

Ogólnie rzecz ujmując i podsumowując może stwierdzić, że pojęcie *Tradycji*, uwzględniając zarysowane w książce *Three Rival Versions of Moral Enquiry...* konteksty, możemy rozumieć następująco:

1. *Tradycja* w znaczeniu pierwszym wyznacza ramy, czyli punkty odniesienia dla jednostki; także w wymiarze egzystencjalnym, nie tylko teoretycznym. Wiąże się to z silną osobistą identyfikacją uczestnika tradycji – co wraz z elementem poprzednim – przywraca łączność między teorią i praktyką. Ponadto tradycja to także określony *paradygmat* badań, konkurencyjny wobec *Encyklopedii* i *Genealogii*.
2. *Tradycja* przejmując od *Genealogii* historyzm, tym samym podważa „unieruchamiający” stosunek *Encyklopedii* do moralności, ale
3. Neguje genealogiczny maksymalizm, który postulowany historyzm rozciąga za daleko, destruując te elementy kultury, które są żywotne. Co więcej genealogicy mierzą za daleko – rozwiązując problemy spiętrzone przez *Encyklopedię* nie dostrzegają ich historycznej lokalności i bezpodstawnie ekstrapolują je na całą tradycje europejską.

W tak zarysowanej perspektywie *Tradycja* jawi się raczej jako złoty środek między niedomiarem świadomości historycznej *Encyklopedii* a jej nadmiarem prowadzącym do relatywizmu i nihilizmu w *Genealogii*. W innej perspektywie *Encyklopedia* jest niedomiarem w traktowaniu problemu jednostki – bo abstrahuje konkretnego człowieka do poziomu ogólnej odpersonalizowanej kategorii *homo sapiens*, z drugiej zaś strony – *Genealogia*, idąca tropem przesadnego ujednostkowania, jest nadmiarem *ja*, którego przerost zabija inne konstytuujące człowieka elementy, jakimi są nałożone na niego role.

To odwołanie do Arystotelesa wydaje się najlepszym komentarzem końcowym omawianego tu wątku.

## PODSUMOWANIE TEORII MACINTYRE’A

Rozdział 5 penetruje pierwszy z aspektów filozofii moralnej MacIntyre’a – opowiadana na nowo historię europejskiej etyki. Opowieść ta składa się z trzech głównych części:

Po pierwsze, „Nieskończenie długa historia etyki” – to próba rekonstrukcji analiz MacIntyre’a z *Dziedzictwa cnoty*. Jej zasadnicze elementy, to: diagnoza współczesności w oparciu o „niepokojącą sugestię”, że moralność współczesna jest stanem totalnego kryzysu; rozpoznanie niekonkluzywności współczesnych sporów moralnych; wskazanie roli emotywizmu wraz z jego kulturowym kontekstem. Następnie MacIntyre powraca do historii moralności i piętnuje pomyłki Oświecenia – głównie zarzucenie teleologicznego myślenia o dobru oraz wskazuje demaskatorską rolę Fryderyka Nietzschego.

Po drugie, „Ciąg dalszy historii” – to przywołanie analiz z drugiej ważnej książki: *Whose Justice? Which Rationality?*, która stanowi uzupełnienie analiz z pozycji 1. Główną rolę odgrywa tam pojęcie tradycji oraz rekonstrukcja historii etyki od stron tak zwanych Wielkich Tradycji.

---

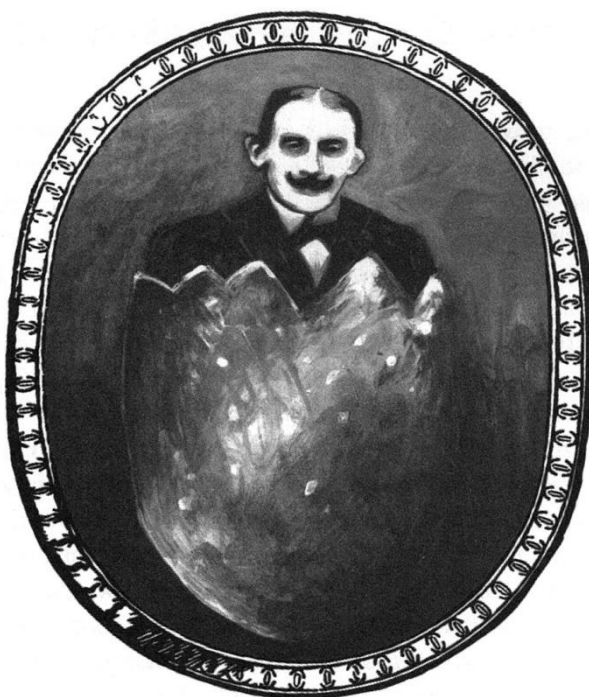
Po trzecie, „Jaka metodologia?” – to podrozdział poświęcony analizom zawartym w książce *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* i obejmuje zagadnienia z zakresu trzech wskazanych przez MacIntyre tradycji metodologicznych: *Encyklopedii*, *Genealogii* i *Tradycji*.

Ogólnie można stwierdzić, że kluczową rolę w naszej rekonstrukcji stanowią podrozdziały poświęcone książce *Dziedzictwo cnoty (Przed powrotem w przeszłość i Powrót do przeszłości czyli poszukiwanie źródeł katastrofy)*. Okazuje się bowiem, przy bliższym oglądzie, że kolejne książki MacIntyre’a, o których traktują części *Ciąg dalszy historii* i *Jaka metodologia?*, zawierają jedynie reartykulację i rozwinięcie wątków opisanych wcześniej; wzbogacając je, lecz nie obalając zasadniczej ram teorii. Mając ten fakt na uwadze, a w szerszej perspektywie – dysponując już w miarę pełnym obrazem koncepcji obu myślicieli – możemy przystąpić do realizacji zasadniczego celu niniejszej rozprawy: prób syntezy.

CZĘŚĆ III  
**CZY MORALNOŚĆ MIESZCZAŃSKA  
ZDOMINOWAŁA WSPÓŁCZESNOŚĆ?  
PRÓBY SYNTEZY**



ROZDZIAŁ 6  
**CZY MIESZCZAŃSKA MORALNOŚĆ  
SIĘ UPOWSZECHNIA?**



## OD OSSOWSKIEJ DO MACINTYRE'A CZY OD MACINTYR'E DO OSSOWSKIEJ?

Pierwsze wrażenie, jakie mamy, kiedy chcemy „przyłożyć” do siebie wyniki badań Marii Ossowskiej i Alasdaira MacIntyre’a jest następujące: pomysł jest chybiony. Warto bliżej scharakteryzować źródła tego zadziwiającego, a w przypadku naszych rozważań – niebezpiecznego, poczucia niekoherencji.

Po pierwsze, nie ma przy naszym zestawieniu mowy o jakiejś wspólnocie w duchu, powiedzmy, **kompilacyjnym**. Kompilacja, w przyjętym tu rozumieniu, polegałaby na „wyluskaniu” z piśmiennictwa obu myślicieli interesującego zagadnienia *resp.* pojęcia. W naszym przypadku byłoby najlepiej, gdyby mogłoby to być pojęcie ‘moralności mieszczańskiej’. Wypreparowane pojęcie służy następnie kompilatorowi jako pretekst dla przywołania i demonstrowania argumentacji obu stron w ich wzajemnym wspieraniu się bądź ścieraniu. Taki program można nazwać programem *minimum*, przypomina bowiem ‘kompilację’ w sensie pejoratywnym, czyli dość nieambitną filozoficznie ‘odtwórczą prezentację badań i myśli cudzych’<sup>1</sup>. Można się oczywiście upierać, że jest to niewygórowana cena za fakt, iż ta metoda nie wymaga bezwzględnie myślowego pokrewieństwa opisywanych badaczy – wystarczy, że odnoszą się do tej samej lub choćby podobnej kwestii, albo tylko używają tego samego pojęcia w zbliżonym kontekście. Tym samym program ten pozostawia badaczowi dość dużą swobodę. Z drugiej strony konsekwencje tego braku ambicji mogą być trudne do zaakceptowania. Najważniejszą z nich może być bowiem mierna wartość poznawcza – wszak taka synteza pozostanie zawsze *tylko* kompilacją.

Mimo tych zastrzeżeń zauważmy od razu, że z wielką trudnością, o ile w ogóle, można odnaleźć punkty styku między problematyką, która interesowała Ossowską i autora *Dziejactwa cnoty*. Dla naszych poszukiwań byłoby najbardziej sensowne, by takim „wspólnym” terminem była tytułowa ‘moralność mieszczańska’. Okazuje się jednak, że kategoria ta nie spełniłaby spodziewanej roli, choćby ze względu na asymetrię odniesień – Ossowska poświęca jej całą książkę, u MacIntyre’a jest tylko wzmiankowana jako jedna z tradycji w ramach etyki cnot. Co więcej, nawet gdybyśmy usiłowali wykazywać, że są jednak pojęcia, które u tych badaczy stanowią obiekt „wspólnej” refleksji, to jednak mogłyby one, przez swoją nadmierną ogólność zdyskwalifikować ten zamysł. Musiałyby bowiem być to terminy i zagadnienia w rodzaju ‘dobro’, ‘cnota’ czy ‘etos’, a zbudowana na takich podstawach „wspólnota” rozrosła by się na tyle, że utracilibyśmy kryterium wyboru tych właśnie myślicieli, zamiast dowolnych innych, zajmujących się filozofią moralną.

<sup>1</sup> Potwierdza to słownikowa definicja *kompilacji*: „<<praca, utwór, dzieło niesamodzielne będące połączeniem części innych dzieł lub dzieł innych autorów>>. Kompilacja tekstów literackich. To kompilacja, nie oryginalna praca naukowa (z łac.)”. *Komputerowy słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1998, hasło *kompilacja*.

Z drugiej strony, zamiast o kompilacji, możemy spróbować mówić o **następstwie**, które rozumiemy tu jako takie zestawienie poglądów, jakie dokonuje się w momencie kontynuowania bądź rozwijania pewnej myślowej tradycji. W jednej z odmian takiego sposobu sytuują się relacje odkrywcy i kontynuatora, w innej perspektywie – mistrza i ucznia, a w największej rozpiętości czasowej – prekursora i epigona. Za przykład mogli by nam tu posłużyć wszyscy ci, których właśnie w duchu takiego wzbudzającego podziwu dla ciągłości filozoficznej tradycji następstwa porządkuje Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historia filozofii*: Arystoteles i Tomasz z Akwinu, Kant i Schopenhauer – choć raczej tylko w przekonananiu tego ostatniego; Kierkegaard i francuscy egzystencjaliści, Comte i Koło Wiedeńskie oraz wielu innych<sup>2</sup>. Pamiętać należy, że ‘następstwo’ może mieć także wymiar negatywny, w sytuacji, gdy kontynuator stoi w opozycji do poprzednika, nie chce kontynuować i rozwijać rozpoczętych wątków, lecz raczej rozprawia się z błędami swego patrona, jednak przez negację twierdzeń pozostaje do nich w bezpośredniej relacji. Ta uwaga stanowić może furtkę, przez którą być może udałoby się nam umknąć, gdyby okazało się, że Ossowską i MacIntyre’a dzieli jakaś trudna do przeoczenia opozycja.

Problem jednak w tym, że perspektywa następstwa ma istotne ograniczenie. Zastosowanie omawianego tu kryterium syntezy wymaga bezwzględnie odsłonięcia powiązania genealogicznego, to znaczy następstwa historycznego w sensie ściślejszym. Innymi słowy, nie dałoby się raczej zastosować w odniesieniu do twórców, którzy nic o sobie nie wiedzą i nie nawiązują do swoich prac. A czy nie jest tak w naszym przypadku? Zmuszeni jesteśmy przyznać, że żadne z interesujących nas badaczy nie odnosi się bezpośrednio do tekstów, sformułowań i teorii drugiej strony<sup>3</sup>. Co gorsza źródła i inspiracje ich pomysłów płyną z różnych kręgów, badane kwestie wpisują się w inne tradycje, narracje są odmienne, cele sytuowane gdzie indziej. Na to nakłada się jeszcze zróżnicowanie samych postaci autorów – różne pokolenia, różne doświadczenia, różna droga filozoficzna, różne inspiracje, różne konteksty kulturowe<sup>4</sup>, i – co nie jest, według niektórych, bez znaczenia w poszukiwaniu podobieństw i pokrewieństwa „ducha” – różna pleć.

Ostatnim ze sposobów poszukiwania powiązań między teoriami – już wyraźnie słabszych – choć bardziej adekwatne jest tu raczej pojęcie mniej ostrych ‘koncepcji’ jest coś, co można nazwać odnajdywaniem **myślowego pokrewieństwa**. Pomimo zbyt poważnej mętności tego pojęcia, określimy nim takie syntetyzowanie, którego podstawą są jakieś luźniejsze, nieokreślone ale jeszcze dostrzegalne paralele myślowe, jakaś równoległość twórczości, która jednak nie przekłada się jednoznacznie na poruszanie *tej samej* problematyki. Tak opisywani myśliciele nie muszą bezpośrednio odnosić się do wyników swoich badań, być może nawet nie poruszają tych samych treści w tych samych bądź zbliżonych kontekstach, ich inspiracje mogą być skrajnie różne. Jednak osią wspólną jest jakieś podpowierzchniowe poczucie, wspólnoty myślenia, często całych systemów, wybranych

<sup>2</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I–III, PWN, Warszawa 1998.

<sup>3</sup> MacIntyre zauważa i docenia książkę Ossowskiej *Normy moralne. Próba systematyzacji* (*Moral norms, a tentative systematization*, transl. by I. Gulowska, North-Holland Publishing Co., Amsterdam, Oxford 1980), przetłumaczoną na angielski w początku lat osiemdziesiątych, ale przeoczył już nieco późniejsze wydanie *Moralności mieszczańskiej: (Bourgeois Morality)*, transl. by G.L. Campbell, Routledge & Kegan Paul, London 1986). A. MacIntyre, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995, s. 11.

<sup>4</sup> Tu rozumiane głębiej niż tylko przeciwstawienie sobie myśli wschodu i zachodu w ich zimnowojennym przeciwstawieniu, ale także, i kto wie czy to nie jest istotniejsze, w przeciwstawieniu tradycji angloamerykańskiej (MacIntyre) i kontynentalnej, w tym niemieckiej i francuskiej (Ossowska).

elementów biografii filozoficznych, nastrojów czy sposobów filozofowania<sup>5</sup>. Jednak nawet tak ostrożne metodologicznie zestawienie, przez niektórych określone pewnie już nawet jako pozafilozoficzne, nie daje w naszym przypadku gwarancji sukcesu. Wiele przesłanek wskazać może nieobecność takiej „wspólnoty”. Zaliczmy do nich, obok tych już wymienionych powyżej w kontekście kryterium następstwa, przede wszystkim sposób narracji – MacIntyre ma „zamaszyste” ambicje panoramowania dziejów etyki europejskiej z perspektywy już nawet nie etyki, ale swoistej „historiozofii” moralności; Ossowska z kolei chce tylko badań w jakimś sensie podstawowych, przygotowawczych; „jeszcze” socjologicznych, „zanim” etycznych, a tym bardziej historiozoficznych...

Z punktu, w który się właśnie znaleźliśmy jest już tylko krok do destrukcyjnej konstatacji: na pierwszy rzut oka Ossowską z MacIntyrem **nie** łączy, może poza zbyt ogólnikową i niewiele mówiącą etykietką, którą oboje możemy oznaczyć: „filozof moralności”.

Porażka nie jest jednak ostateczna. Nasz projekt ma jeszcze pewne szanse realizacji, jeśli bardziej szczegółowo przedstawić wątki, które nadal warte są konfrontacji, a które nie pozostają – bo nie muszą – w bezpośredniej relacji do sposobów „przykładania” do siebie obu paradygmatów. Musimy po prostu środek ciężkości poszukiwań przenieść z samej syntezy – która sama dla siebie jest najpewniej jałowa, na cel nadrzędny, któremu miała instrumentalnie służyć. Tym celem jest problem mieszczańskiej etyki i jej statusu we współczesnym pogmatwanym świecie. Tym samym zarysowany tu problem traci nieco na znaczeniu, a być może, zyska nową, już pozytywną artykulację.

Przy takim swobodnym, żeby nie powiedzieć beztróskim, podejściu do źródłowych koncepcji warto pamiętać o pewnym poważnym niebezpieczeństwie, przed którym przestrzegał nas Nietzsche:

Najgorszymi czytelnikami są ci, co postępują jak żoldactwo rabujące: biorą to i owo, co się im przydać może, plugawią i rzucają na kupę resztek, a na wszystko wypluwają swe sprośności<sup>6</sup>.

Pamiętając o tej surowej przestrodze i unikając posądzeń o żoldaczy rabunek potrzebnych nam treści spróbujmy przyjrzeć się nowej roli, jaką mogą odegrać w naszych poszukiwaniach Maria Ossowska i Alasdair MacIntyre.

Ogólnie rzecz ujmując, jeśli przyjmujemy za cel użycie badanych koncepcji jako instrumentów dla weryfikacji przypuszczenia o ekspansyjnym charakterze moralności mieszczańskiej, warto zarysować dwa nadrzędne sposoby przyglądania się problemowi. W pierwszym kluczowym punktem, jako zgodnie z porządkiem historycznym – wcześniejsze, będą analizy Ossowskiej w dwóch najważniejszych dla nas wymiarach: metodologicznym – z postulatem budowania nowej *nauki o moralności* oraz merytorycznym – obejmującym rozszyfrowane przez badaczkę główne cechy *moralności mieszczańskiej*. Tak wypreparowany schemat klasycznego mieszczanina winniśmy następnie poddać bezpośredniej konfrontacji z rozpoznaniem MacIntyre’a, które potraktowalibyśmy jako ramę dla diagnozy współczesnej

<sup>5</sup> *Fingerspitzengefühl* – poczucie, że coś się czuje koniuszkami palców, subtelne, ale uchwytnie. Określenie to przywołuje Lakatos w odniesieniu do poczucia słuszności jakiejś teorii naukowej. Imre Lakatos, Elie Zahar, *Dlaczego program badawczy Kopernika wyparł program Ptolemeusza?*, w: I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995, s. 285–327. O ciekawym zjawisku, które moglibyśmy roboczo nazwać „równoległością myślenia” pisze Henryk Elzenberg, odkrywa, że niejednokrotnie zdarzyło mu się zapisywać kwestie, które potem odnajdywał u innych myślicieli. Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, 6 XI 1907, s. 16.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. Konrad Drzewiecki, *Dzieła Fryderyka Nietzschego*, t. 11, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1911, s. 85.

kultury moralnej wraz z kluczowym dla tej kultury wyjaśniającym kontekstem historycznym. Tak więc naszą ramą teoretyczną w tym ujęciu jest treść etosu mieszczańskiego wypracowana z badań Ossowskiej, MacIntyre dopowiada jedynie „ciąg dalszy”. Moglibyśmy to wyrazić schematem *Ossowskiej moralność mieszczańska* → *MacIntyre’a krytyka emotywizmu* (czyli od Ossowskiej do MacIntyre’a). Główny akcent położony zostałby na następujące twierdzenia:

■ Moralność mieszczańska, w swoim kształcie klasycznym, rozpoznany przez Ossowską, upowszechnia się na gruncie współczesnej kultury emotywistycznej.

Albo:

■ Klasyczna moralność mieszczańska przekształca się dziś w moralność emotywistyczną.

Sposób drugi wsparty byłby na odwróceniu sformułowanych tu ról. Wbrew chronologii zaczęlibyśmy od propozycji MacIntyre’a, z uwzględnieniem zwłaszcza jego analiz emotywizmu i roli towarzyszących mu kontekstów kulturowych w historii nowożytnej etyki, a następnie rozpoznali na ile Ossowska antycypowała te wątki, podbudowując je w węższym kontekście swoimi badaniami etosu mieszczańskiego, który moglibyśmy potraktować jako lokalną egzemplifikację globalnych procesów o których pisze autor *Dziejstwa cnoty*. W tym ujęciu oddajemy głos przede wszystkim MacIntyre’owi; Ossowska dopowiada jedynie, czy raczej uszczegóławia – mimo że wygląda to paradoksalnie ze względu na chronologię twórczości obu badaczy – macintyrowską „nieskończenie długą historię etyki”. Moglibyśmy zastosować tu schemat *MacIntyre* → *Ossowska* (od MacIntyre’a do Ossowskiej), a tezy kluczowe mogłyby brzmieć następująco:

■ Moralna kultura emotywizmu, mimo że dostrzegalna w pełni dopiero współcześnie stanowi pierwotne źródło etosu mieszczańskiego.

Albo, w wersji słabszej:

■ Moralność mieszczańska jest współbieżna z kulturą emotywistyczną.

Skoro porządkujemy wstępnie nadrzędne twierdzenia warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden wątek. Otóż kultura emotywistyczna (jeśli w ogóle – zastrzeżmy to raz jeszcze – zgodzimy się na taki pojęciowy skrót, którego zadaniem jest wyrażenie wszystkich kontekstów i znaczeń, które MacIntyre dostrzega we współczesnej moralności) posiada dość interesującą cechę. Zauważyliśmy, że teoria emotywizmu, jest jedną z nielicznych, która jest w stanie usankcjonować niekonkluzywność współczesnych sporów moralnych, a nawet z tej niekonkluzywności czyni pewien atut swojej argumentacji o emotywnym charakterze wypowiedzi moralnych. Jest więc tym samym jedyną koncepcją, która zasługuje na miano *universalnej*, jako że formułowana na poziomie metaetycznym. Jeśli tak, to na razie w formie wstępnego przypuszczenia, możemy sformułować jeszcze jedną ciekawą tezę, która, w nieco zmienionym kontekście, także może być kluczem do zrozumienia relacji *MacIntyre* → *Ossowska*:

Samo upowszechnianie się konkretnej *uniwersalnej* moralności *jako* jedynego standardu etycznego (tu: emotywizmu) jest w istocie swej mieszczańskie.

Albo – znowu w wersji słabszej:

Upowszechnianie się pomysłu na bezwzględnie *uniwersalną* moralność jest współbieżne z procesami kształtującymi kulturę mieszczańską.

Ta bardzo ciekawa kwestia wymaga szerszego odniesienia, dlatego jeszcze do niej powrócimy. Warto jednak już teraz ją zasygnalizować.

Ogólnie, dla pewnej prostoty, możemy stwierdzić na podstawie powyższych rozpoznań, że rysują się przed nami dwie główne możliwości. Z jednej strony, będziemy próbowali posuwać się od Ossowskiej do MacIntyre’a, z drugiej – od MacIntyre’a do Ossowskiej. Wydaje się, że ujęcia te mogą owocować podobnymi wynikami, jednak, jak się za chwilę okaże, determinują zupełnie dwie różne drogi podejścia do problemu, między innymi od strony metodologicznej.

Sformułujmy teraz bardziej konkretne projekty, w ramach których realizować będziemy nasze dalsze poszukiwania odpowiedzi na pytanie *Czy moralność mieszczańska upowszechnia się?* Są one dwa i dwojako traktują problem takiej uniwersalizacji:

**Uniwersalizacja etosu mieszczańskiego *explicite*.** W pierwszym ujęciu chodzi o refleksję treściowo najbliższą pierwotnym założeniom naszych poszukiwań, czyli próbie odpowiedzi wprost na złożone z dwóch elementów pytanie: 1. Czy możemy dziś mówić o etosie *uniwersalnym* oraz 2. Czy ten uniwersalny etos ma cechy *mieszczańskie*? Pytanie to można też sformułować w porządku odwrotnym: 1. Jaki jest dziś status etosu mieszczańskiego? oraz 2. Czy podlega on upowszechnieniu *resp.* uniwersalizacji, jeśli tak, to w jakim stopniu?

Ukryta za takim postawieniem sprawy perspektywę badawczą nazywać będziemy dalej *etograficzną*. Po pierwsze dlatego, że inspiracją dla niej są rekonstruowane w rozdziale 1 koncepcje „etograficzne”, przynależące do tradycji etyki opisowej, czerpiącej bezpośrednio z tradycji nauk społecznych. Po drugie zaś, ze względu na bezpośrednią zbieżność takiego ujęcia z programem samej Ossowskiej, która książkę *Moralność mieszczańska*, która nie przypadkiem stanowi ważną pozycję w naszych analizach, uważała za egzemplifikację metodologii socjologii moralności<sup>77</sup>. Przyjmujemy jednocześnie, że perspektywa *etograficzna* pozostaje w zgodności ze schematem *Ossowskiej moralność mieszczańska* → *MacIntyre’a krytyka emotywizmu*. Tym samym wydaje się zupełnie naturalne, że winien on być budowany na fundamentach metodologii konstruowanej przez Ossowską, w przeciwieństwie do drugiego, jak można się domyślać, wspartego na zrębach narracji zapożyczonych od MacIntyre’a.

Za najważniejszą cechę tej perspektywy uznać należy dążenie do wykazania, że treści tradycyjnej moralności mieszczańskiej są dziś nadal obecne i żywe w kulturze moralnej, co więcej – dominują nad innymi; że bliskie naszym sercom są nawoływania Franklina; że inspiruje nas raczej Robinson Kruzo niż Don Kichot; że jesteśmy raczej pracowici, niż leniwi, oszczędni niż rozrzutni; powściągliwi niż spontaniczni; że mamy słabość buchalterii,

<sup>77</sup> Pierwotny zamysł, by nazwać tę perspektywę – właśnie za Ossowską – *socjologiczną* był chybiony, ponieważ pojęcie to jest zbyt szerokie, nieprecyzyjne, a nade wszystko – krzywdzące dla socjologii moralności, która nie zawsze musi być tożsama z wąską *etografią*, czyli opisywaniem obyczajów moralnych.

ptaszków w klatce, plastikowych kwiatów i pokrowców na meble; że – mówiąc wprost: *wszyscy jesteśmy dziś mieszczuchami*.

Już teraz widać jak trudne czeka nas zadanie.

**Uniwersalizacja etosu mieszczańskiego *implicite*.** W ujęciu drugim, które nazwiemy, dość niejasno i złożenie „poszukiwaniem znamion mieszczaństwa *implicite*”, albo „zejściem w głąb etosu” zrezygnujemy z bezpośredniej weryfikacji tezy, że moralność współczesna ma charakter mieszczański w swych czytelnych zewnętrznych elementach (sztuczne kwiaty, pokrowce na meble, oszczędność, pracowitość i dziwna skłonność do buchalterii). To, co w naszej kulturze jest mieszczańskie, jak będziemy w tej perspektywie chcieli wykazywać, ma raczej charakter *ukryty*; to raczej *wewnętrzna*, nieuświadomiana nawet przez uczestników praktyk, *struktura* działania, ale też *wyjaśniania* i *uzasadniania* tych działań. Odpowiadająca sformułowanym powyżej nadrzędnym pytaniom perspektywy etograficznej hipoteza główna brzmiałaby: 1. Istnieje i jest możliwa do odkrycia nadrzędna wobec moralności mieszczańskiej struktura, która kształtuje i napędza tę moralność we wszystkich, także wzajemnie sprzecznych, jej odmianach. 2. Struktura ta jest także nadrzędna wobec kultury emotywistycznej, bądź pozostaje z nią w innym, ale ścisłym związku. Innymi słowy: kluczem do zrozumienia zaszyfrowanych kodów kultury moralnej mieszczaństwa jest rozszyfrowanie kodów kultury emotywistycznej.

To, co w tej drugiej perspektywie zyskujemy, co starali się będziemy wykazać, to nie tylko możliwość rozpoznania wspólnego rdzenia normatywnego wszystkich etyk burżuazyjnych, czy też – wspólnego rdzenia etyk mieszczańskich *oraz* etyk towarzyszących kulturze emotywistycznej, ale także, być może, zdolność odsłonięcia jednorodnego dla całej tradycji nowożytnej sposobu traktowania moralności w ogóle, sytuowania jej roli i uzasadniania jej twierdzeń. Pozwoli nam ona także uwolnić się, w przeciwieństwie do ujęcia nazwanego tu ‘etograficznym’, od konieczności kłopotliwego, a właściwie niemożliwego do przeprowadzenia, uzasadnienia tożsamości nie tylko różnych, czasem sprzecznych odmian etosu mieszczańskiego, ale także zbieżności obowiązujących dziś standardów moralnych, tymi z epoki Franklina czy Defoe. Bo przecież teza o takiej tożsamości majaczy gdzieś obok sformułowania: *wszyscy jesteśmy dziś mieszczuchami*. Taki unik jest możliwy jest dzięki przesunięciu akcentów w stronę badania *mechanizmów*, które w takim samym stopniu napędzały zarówno kształtowanie się wspomnianych tu modeli, jak i współczesnych kanonów moralnych, bez brania odpowiedzialności za złożoność poszczególnych konkretnych egzemplifikacji.

W tak dwutorowo zarysowanej przestrzeni możemy się poruszać już nieco swobodniej. Mając wytyczona mapę naszych poszukiwań przeanalizujemy teraz dokładnie problem uniwersalizowania się etosu mieszczańskiego na sformułowanych powyżej poziomach: poziomie etyki mieszczańskiej *explicite*, czyli przy użyciu perspektywy etograficznej, której opis syntetycznie zatytułowano „Ekspansja cnót mieszczańskich?” oraz na poziomie etyki mieszczańskiej *implicite*, czyli poszukiwań ukrytych za kanonami cnót i norm niewidocznych na pierwszy rzut oka mechanizmów, opisanych w części opatrzonej tytułem „W głąb etosu”.

## EKSPANSJA CNÓT MIESZCZAŃSKICH? UNIwersALIZACJA *EXPLICIT*E

Odpowiedź na tytułowe pytanie *Czy moralność mieszczańska się upowszechnia?* w perspektywie, jak ją w poprzednim podrozdziale nazwaliśmy, *etograficznej*, może być formułowana z dwóch kierunków. Z jednej strony, niejako „od dołu”, należałoby rozwinąć na tyle dokonane w części I rekonstrukcje badań nad etosem mieszczańskim, by odnaleźć w nich te elementy, które pozostają aktualne, podlegają rozwojowi i uzyskują współcześnie zwielokrotniony czy wzmocniony kształt w odsłanianych w badaniach MacIntyre’a zjawiskach (wszak pozostajemy tu w ramach schematu *Ossowskiej moralność mieszczańska* → *MacIntyre’a krytyka emotywizmu*). Należałoby prześledzić więc na nowo klasyczny kanon cnót burżuazyjnych i rozwinąć wątki analiz tam, gdzie autorka przed ponad pół wiekiem pozostawiła je do rozwinięcia. Z drugiej strony, w zaproponowanej tu metaforze – w ujęciu „od góry”, należałoby przedstawić zagadnienie uniwersalizacji, to znaczy zweryfikować i przeforsować tezę o standaryzacji i unifikacji moralności w wymiarze globalnym.

Zwłaszcza to drugie zadanie wydaje się kłopotliwe – żyjemy wszak w świecie różnorodności i wielowątkowości narracji światopoglądowych, kulturze raczej zdecentralizowanej niż konsolidującej się wokół wspólnego globalnego jądra. Jest jednak pewien klucz, przy użyciu którego możemy spróbować uporządkować to zagadnienie. Kluczem tym jest, trzeba przyznać – dość pojemna – kategoria *globalizacji*<sup>8</sup>, a za nią – wszelkie inne, które odwołują się, że użyjemy tu zapożyczonego terminu w specyficznym znaczeniu, do pojęcia *megatrendu*<sup>9</sup>. Oczywiście można się spierać o treść takich procesów – czy polegają na przechodzeniu rozwiniętych społeczeństw zachodu z fazy industrialnej do postindustrialnej fazy rozwojowej<sup>10</sup>, czy może wiążą się z globalną rewolucją informatyczną<sup>11</sup>, czy też może pozostają w związku z „końcem historii”<sup>12</sup>. Nie naszą rolą jest tu te złożone kwestie szerzej je przytaczać, ani, tym bardziej, między nimi rozstrzygać. Nie mniej zauważmy, że sama ich powszechna *obecność* w refleksji uzasadnia formułowanie hipotez w rodzaju tej o globalnym upowszechnianiu się wzorców kultury mieszczańskiej.

Ogólnie rzecz ujmując, w kontekście zarysowanych tu rozważań to, co interesujące dla naszych badań zrodziłoby się w punkcie styku obu ujęć – przypomnijmy: rozwijania „od dołu” badań Ossowskiej i „panoramowania od góry” współczesnej kultury, poddawanej najprawdopodobniej procesom globalnej standaryzacji. Ostatecznie te poszukiwania mogłoby być sprowadzone to weryfikacji hipotezy o powstaniu i dominacji jakiegoś *globalnego mieszczaństwa*.

<sup>8</sup> Zob. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000; H.-P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, przeł. M. Zybura, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999. J. Naisbitt, *Megatrendy*, przeł. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997, rozdział 3 „Od gospodarki narodowej do gospodarki globalnej”, s. 80–105.

<sup>9</sup> Zob. J. Naisbitt, *Megatrendy*, przeł. Paweł Kwiatkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

<sup>10</sup> D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nowy Jork 1973; tenże, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994.

<sup>11</sup> F. Fukuyama, *Wielki nstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska i K. Dorosz, Politeja, Warszawa 2000. P. Levinson, *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1999.

<sup>12</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996, *passim*.



Tak postawiony projekt napotyka jednak cały szereg trudności, które, przynajmniej w wąskich ramach jakie tu przyjęliśmy, wyraźnie skazują go na niepowodzenie. Dlatego zaznaczmy, już na wstępie, że odtąd cały wysiłek będzie włożony w falsyfikację metody *etograficznej*, a więc wykazanie ostatecznie, dlaczego *nie* będziemy poruszać się tą drogą.

Zacznijmy od wątków, które bezpośrednio są zdeterminowane metodologią. Jeśli bowiem chcąc się poruszać się zgodnie ze schematem *od Ossowskiej do MacIntyre'a*, wydaje się naturalne, że winniśmy, jak to już sugerowaliśmy, przyjąć postulaty metodologiczne formułowane przez autorkę *Moralności mieszczańskiej* – głównie z tego powodu, iż proponowana przez nią *nauka o moralności*, ze względu na socjologiczną proveniencję, chętniej niż tradycyjna etyka normatywna sięga do szerzej rozumianej empirii. Mamy tu na myśli empirię w znaczeniu, jakim posługują się nią nauki społeczne, a więc także tą, która w tradycyjnej etyce pozostawała często poza głównym nurtem refleksji<sup>13</sup>. Chodziłoby tu głównie o przywołanie prac socjologów, antropologów i kulturoznawców, jako bardziej wyczulonych na relacje *grupowe*, niż tylko wewnątrz- czy między-*podmiotowe*, jak to mają w zwyczaju filozofowie. Interesuje nas bowiem tu *etos*, który ma przecież wymiar faktyczny niż postulatywny, i który – także w zgodzie z założeniami projektu Ossowskiej – raczej odkrywamy, niż kształtujemy; beznamytnie opisujemy, niż moralizatorsko zalecamy. Mówiąc najprościej: kontynuując projekt zapoczątkowany w *Moralności mieszczańskiej* jesteśmy po prostu *etografami*, zanim, o ile w ogóle, zostaniemy *etykami*, a zwłaszcza *moralizatorami*. Przywołajmy dla wzmocnienia tego stanowiska deklarację, jaką na początku *Moralności mieszczańskiej* formułowała sama Ossowska:

Moralność mieszczańska, którą chcemy się zająć bliżej w niniejszej pracy, to (...) pewien zespół dyrektyw uważanych za typowe dla mieszczaństwa w różnych środowiskach europejskich przynajmniej od połowy XIX wieku aż do naszych czasów<sup>14</sup>.

Fragment ten ma dodatkowo jeszcze jedną ciekawą cechę. Pozwala przybliżyć dość jasno o co chodzi w naszych poszukiwaniach. Chcemy po prostu przedefiniować użyte tu pojęcie „naszych czasów”, a więc przesunąć granicę historyczną, powiedzmy na koniec XX wieku, i dzięki temu uzyskać przestrzeń dla weryfikacji tezy głównej.

Tak jasno i czytelnie zbudowany zamysł musi jednak zderzyć się z dość poważnym problemem. Kontynuacja projektu rozpoczętego w *Moralności mieszczańskiej* wymagałaby zgromadzenia przynajmniej adekwatnego do analiz Ossowskiej materiału historyczno-faktograficznego. Jeśli jednak wziąć pod uwagę różnicę w oczekiwaniach – Ossowska chce jedynie „wyluskać” pewną nieostro rysującą się typowość, my chcemy tę „typowość” mieszczaństwa wzmocnić i na dodatek rzutować na skalę *globalną* – to ów materiał winien być o wiele obszerniejszy<sup>15</sup>. Czy dysponujemy takim materiałem? Z całą pewnością jeszcze nie. Jedyne przecież, co do tej pory w niniejszej pracy osiągnęliśmy, to pobieżna rekonstrukcja wybranych czterech filarów moralności mieszczańskiej – przypomnijmy: katalogu moralnego Franklina, robinsonady Defoe, wątku resentymentu i konfrontacji z analizami

<sup>13</sup> Dla odróżnienia choćby od postulowanej przez Tadeusza Czeżowskiego, a pokrewnej intuicjonizmowi etyki empirycznej. Zob. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, z. 2.

<sup>14</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 13.

<sup>15</sup> Standardy narzucone przez badaczy, którzy realizowali socjologiczne projekty nawet o dużo skromniejszych ambicjach trudne są do wypełnienia. Zob. na przykład analizy Webera. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, ss. 1124.

Webera. Co więcej, dokonaliśmy tego w przeważającej części za Ossowską, kompilując raczej, niż rozwijając.

Jest i inny problem. Jeśli wziąć pod uwagę rolę jaką w niniejszej pracy pełnić mają analizy MacIntyre'a – dopełnienia, rozwinięcia, wzbogacenia – to stanie się zupełnie jasne, dlaczego tak skonstruowany projekt musi niebezpiecznie chwiać się w posadach z dwóch zasadniczych powodów.

Po pierwsze, z całą pewnością analizy autora *Dziedzictwa cnoty*, obejmujące obszerne rozwinięcia z kolejnych książek, uznane tu za *quasi*-kontynuacje analiz Ossowskiej<sup>16</sup>, byłyby z całą pewnością daleko niewystarczające. MacIntyre, co trzeba tu wyraźnie sformułować, ani nie poświęca większej uwagi samej moralności mieszczańskiej<sup>17</sup>, ani nie gromadzi materiału historyczno-faktograficznego pozwalającego tę, czy inną współczesną moralność „wyłuskać” jako charakterystyczną, czy tym bardziej – dominującą, czy wręcz powszechną! Jedyny dający się bezpośrednio zaadaptować do takich analiz wątek dotyczy opisywanego w rozdziale 5. *Kulturowego kontekstu emotywiizmu*<sup>18</sup>. Jednak należy pamiętać, że pełni on w analizach MacIntyre'a określoną rolę i jego zapożyczenie na zarysowany tu użytek mogłoby wiązać się z wyrwaniem treści z istotnego kontekstu, a może i oddaniem się a „plugawemu żoldactwu”, przed którym przestrzegali nas Nietzsche.

Po drugie, stosowana przez MacIntyre'a metodologia, co już zauważyliśmy, z całą pewnością nie jest zbieżna z socjologicznym programem Ossowskiej zarysowanym w *Podstawach nauki o moralności* a realizowanym w *Moralności mieszczańskiej*. Nie wydziela on tak drastycznie etyki normatywnej z pozanormatywnego opisu socjologii moralności, czy szerzej – nauki o moralności. Co więcej, element historyczny pełni u niego rolę dobitniejszą, stanowi nieodzowne tło całej narracji, niż tylko kryterium różnicowania etosów, analogiczne do, powiedzmy, kryterium geograficznego czy stanowego.

Po trzecie wreszcie, teza o uniwersalizowaniu się etosu, którą tu wyprowadziliśmy z analiz MacIntyre'a, choć nie jest to kontekst *sine qua non*, zderza się z bardzo silnie z pewną tezą formułowaną przez Ossowską, którą, ze względu na jej wagę, musimy tu potraktować osobno.

### ‘MIESZCZAŃSKI’ NIE ZNACZY ‘UNIWERSALNY’.

Maria Ossowska bardzo dobitnie protestuje przeciw jakiegokolwiek uniwersalizowaniu elementów moralności mieszczańskiej, czy dowolnej innej. Mówienie niej *in abstracto*, wzmocnione jeszcze daleko idącymi uogólnieniami, jest nieuprawnione i najczęściej spoczywa na błędzie wynikającym z uproszczenia:

Jeżeli (...) ludzie uważają się nieraz za upoważnionych do mówienia o moralności mieszczańskiej bez wyznaczników czasowo-przestrzennych, dzieje się tak dlatego, że mają na myśli określony ze-

<sup>16</sup> Są jednak podejmowane takie próby, całkiem udanie, bo mierzące w zupełnie inne cele. Takim *stricte* socjologicznym tropem idzie, między innymi, uważany za głównego kontynuatora badań Marii Ossowskiej, Janusz Mariański. Zob. J. Mariański, *Socjologia moralności: wprowadzenie i bibliografia prac polskich 1946–1982*, Pallotinum, Warszawa 1986; tenże, *Przemiany moralne w społeczeństwie polskim*, „O ład moralny” 1988, nr 1/2, s. 24–64. Jednak zupełnie odrębną w tym kontekście kwestią jest poczucie pewnego „metaetycznego” niedosytu, gdy całość refleksji Ossowskiej zamykać wyłącznie w jej socjologicznym aspekcie.

<sup>17</sup> Wspomina o niej marginalnie jako o jednej z pięciu teorii cnot. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 330 n.

<sup>18</sup> Zob. rozdział 5 niniejszej pracy „Próba rekonstrukcji nieskończenie długiej historii etyki”.

spół poglądów, które wydają im się typowe dla mieszczaństwa w ich własnym kraju, co prowadzi często do błędnego niehistorycznego osądu. Różne są bowiem typy moralności mieszczańskiej<sup>19</sup>.

Innymi słowy generalizacje w rodzaju ‘moralność mieszczańska jako taka’ czy ‘moralność mieszczańska w ogóle’ są nieuprawnione i stanowią najczęściej skrót myślowy, w którym redukujemy ów, w szerokim znaczeniu (geograficznym, historycznym, społecznym), *lokalny* charakter.

Można oczywiście w tym miejscu wykonać dość ryzykowną wolę – poddać krytyce postulat Ossowskiej i przedstawić argumenty **za** uniwersalizowaniem się kanonu cnót mieszczańskich. Wszak jednym z podstawowych zadań etyki, właśnie *w przeciwieństwie* do nauki o moralności, jest poszukiwanie uniwersalnych i powszechnych standardów ludzkiego działania, które moglibyśmy nazwać *slusznymi* czy *dobrymi*. Problem jednak w tym, że próba takiej uniwersalizującej syntezy nie może odbyć się na poziomie rekonstruowania etosu mieszczańskiego przy użyciu opisu empirycznego. Przyjeliśmy wszak, że poruszamy się tu w ramach metodologii etograficznej, opisowej, nie normatywnej i nie metaetycznej. Łatwo dostrzegalna przy takim nastawieniu różnorodność kanonów mieszczańskich, ich złożoność a często i wzajemna nieprzystawalność wzmacniają raczej postulat Ossowskiej. Jeśli więc chcieć szukać wspólnych pierwiastków moralności mieszczańskiej, to z całą pewnością nie w wymiarze porównania takich czy innych historycznych przykładów w ich złożonej konkretności. Badanie takie musi przebiegać bez skazanych na niepowodzenie ambicji pokazania, że moralność mieszczańska purytańskiej Anglii, bismarckowskich Niemiec, polskiej burżuazji z początku XX wieku czy ta rozpowszechniona wśród dzisiejszych drobnych sklepikarzy daje się sprowadzić do wspólnego, łatwo poddającego się charakteryzacji, mianownika<sup>20</sup>. Tym bardziej niemożliwe będzie w takiej sytuacji zestawienie modelowanego tu etosu z równie abstrakcyjnie wypreparowanym modelem mieszczaństwa współczesnego, już w sensie węższym. Tę konstatację, która ogólnie można wyrazić tezą: chcąc szukać w etosie mieszczańskim kodów na tyle powszechnych, że uniwersalnych, w jakiejś mierze sprzeciwiamy się programowi Ossowskiej, który przecież uznajemy na tym etapie za ramowy – potraktujmy jako pierwszą ważną przesłankę na drodze do falsyfikacji metody nazwanej tu *etograficzną*.

## ZŁOŻONA WSPÓŁCZESNOŚĆ

Aby wykazać poważną trudność zarysowanego tu projektu nie trzeba jednak sięgać aż tak głęboko, jak to sugerowaliśmy powyżej, to znaczy *projektować na nowo analizę w duchu Ossowskiej, teraz o powiększonym o najbliższą współczesność, zasięgu*, o moralność końca XX wieku. Okazuje się bowiem, że już powierzchowne obserwacje niektórych zjawisk współczesnej kultury pokazują, że ogólne ramy etosu mieszczańskiego w wersji klasycznej, ukształtowanej przez Franklina czy Defoe, wydają się rozsadzane przez biegunowo odmienne systemy wartości.

<sup>19</sup> M. Ossowska, *Przebyta droga (rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, rozmowę przeprowadził Jerzy Mikke [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, PWN Warszawa 1983, s. 558 (pierwodruk: „Literatura” 1974, nr 37, s. 14). Zob. także M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 9, 11 n., 24.

<sup>20</sup> M. Ossowska, *Przebyta droga (rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, s. 558.

Pierwszą ważną kwestią, już wspomnianą, jest dość wczesnie zarysowana w literaturze, opozycja *mieszczanin klasyczny* (mieszczanin „dawnego stylu”) a *mieszczanin współczesny*<sup>21</sup>. Kryteria stosowane dla zbudowania tej opozycji, co trzeba tu przyznać, mają często charakter nostalgiczny i napędzane są romantyczną tęsknotą, którą wyrażaliśmy metaforycznie: „dziś prawdziwych mieszczan już nie ma”. Nie wnikając głębiej w ten kontekst, zauważmy tylko kwestię ogólniejszą. Dość powszechnie występuje w literaturze przekonanie, że tradycyjna kultura mieszczańska, w tym jej etos, jest w *defensywie*, w przeciwieństwie do klasycznej, choć różnie historycznie sytuowanej, epoki mieszczańskiego tryumfu<sup>22</sup>. A to znaczy, abstrahując od trafności tych rozpoznania czy słuszności stojących za nimi przekonań i formułując twierdzenie maksymalnie słabe, że w etos mieszczański wpisana jest pewna, jeszcze precyzyjnie nie rozpoznana, *historyczna dynamika*.

Pokrewnym do powyższego wątkiem jest występujące zwłaszcza w literaturze nowszej stawianie cezury między epoką, w której kultura mieszczańska powstawała, czy wysuwała się na pierwszy plan, czyli, ogólnie rzecz nazywając – modernizm w sensie szerszym, a epoką współczesną w sensie węższym, *najwspółczesniejszą* – jeśli zgodzić się na ten pokraczny neologizm<sup>23</sup>. Pomocna może się tu okazać typologia, która jest już zakorzeniona w myśleniu o statusie współczesności i jej historycznych uwikłaniach, mianowicie wyróżnienie trzech nadrzędnych etapów historycznych: przed-nowoczesności, nowoczesności i ponowoczesności<sup>24</sup>. W tak proponowanym ujęciu epoka przed-nowoczesna byłaby jednocześnie epoką przed-mieszczańską (znowu dziwaczny neologizm), zaś główny kłopot naszych poszukiwań byłby związany z przekształcaniem się nowoczesności, epoki mieszczaństwa klasycznego, w ponowoczesność – czas owego hipotetycznego mieszczanina globalnego.

Nie czas teraz dokonywać tu znaczących rozstrzygnięć w tej kwestii. Jeżeli te wątki właśnie w tym miejscu przywołujemy, to dlatego że odsłaniają one poważną kłopotliwość historycznej dynamiki etosu mieszczańskiego, której uchwycenie, nawet w oderwaniu od sporu o współczesność uwiklaną w nowoczesność (moderne<sup>25</sup> czy modernosc<sup>26</sup>), może być niezmiernie trudne. Idąc dalej tym tropem zauważmy, że obok dynamiki historycznej, zderyżyć się musimy ze złożonością geograficzno-społeczną. Zwróćmy choćby uwagę na stanowiącą ekonomiczne zaplecze kultury mieszczańskiej kulturę kapitalizmu, ujętą w wąski nawias ściśle rozumianej współczesności, która, wbrew obiegowej opinii także niektórych badaczy, podlega daleko idącemu zróżnicowaniu<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Verlag von Dunker und Humboldt, München und Leipzig, 1913, za: M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 183.

<sup>22</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994, podrozdział „Śmierć światopoglądu mieszczańskiego”, s. 88 n.

<sup>23</sup> Niemcy używają tu określeń, które mogą okazać się pomocne: *Hochmoderne – nowoczesność klasyczna* oraz *Spätmoderne – nowoczesność późna*. Zob. M. Siemek, *Hegel a filozofia*, Oficyna Naukowa N, Warszawa 1998, s. 54.

<sup>24</sup> W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Wydawnictwo A. Marszałek, Toruń 2001, s. 51 n. Przywołujemy tu właśnie to źródło z racji wagi, jaką pełni dla interpretacji niektórych wątków etyki Zygmunta Baumana. Precyzyjne zaadresowania autorstwa wskazanego tu podziału mogłoby być trudne do przeprowadzenia; poza tym z uwagi na nasze potrzeby – jest zbędne. Zob. też Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995, s. 137 n. Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1994.

<sup>25</sup> J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: A. Szahaj, S. Czerniak (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 273–295.

<sup>26</sup> T. Buksiński, *Modernosc*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2001, s. 134 n.

<sup>27</sup> Zob. Ch Hamden-Turnet, A Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu. USA, Japonia, Niemcy, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia*, przeł. D. Gostyńska, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 1998.

Ogólnie możemy więc ostrożnie powiedzieć, że dość poważnych przesłanek do podważenia projektu *etograficznego* dostarcza daleko posunięta złożoność współczesności, rozpostarta między kwestiami takimi jak cezura historyczna (kiedy właściwie zaczyna się współczesność?) czy pytanie o treść globalizującej się kultury. Kwestią do dyskusji pozostaje na ile jest to kwestia złożoności samej materii przedmiotu, a na ile obrosłych wokół tej teorii różnorodnych teorii, stanowiących produkt nauk społecznych podlegających stałej specjalizacji.

Nie posuwając się dalej w tych ogólnych, czy nawet ogólnikowych dywagacjach, zwróćmy baczniejszą uwagę na jedną szerszej naszkicowaną ilustrację zjawiska, o którym tu mowa, a które najdobitniej można wyrazić mianem „kłopotu ze współczesnością”. Potraktujemy ją jako swoistą reprezentację także innych problemów.

### SPARTANIE I SYBARYCI

Ilustracji „kłopotu ze współczesnością” można najczytelniej dokonać przez odwołanie do ciekawego zjawiska, który określimy tu roboczo mianem *paradoksu Spartan–Sybarytów*. Jego treść została zaczerpnięta z krótkiego eseju Umberto Eco<sup>28</sup>. Dla oddania specyfiki tej wypowiedzi, przytoczmy ją w większym fragmencie:

Kiedy byłem mały, kupowano dzieciom dwa rodzaje lodów (...): rożek za dwa soldy albo wafel za cztery. (...) Fascynowali mnie ci moi rówieśnicy, którym rodzice, zamiast jednego loda za cztery soldy, kupowali dwa rożki dwusoldowe. Szczęśliwcy kroczyli potem dumnie, dzierżąc jednego loda w prawicy, a drugiego w lewicy, i pochylając lekko głowę, lizali to z jednej ręki, to z drugiej. Ten rytuał miał w moich oczach tyle wystawności, tak godny był pozazdroszczenia, że wielokrotnie prosiłem, by pozwolono mi go odprawić. Daremnie. Moi bliscy byli nieugięci. Jedna porcja za cztery soldy – owszem; dwie po dwa soldy – nigdy.

Jak wszyscy widzą, ani matematyka, ani ekonomia, ani dietetyka nie uzasadniały tej odmowy. (...) Wyczuwałem niejasno, że w grę musi wchodzić inny powód, przerażająco pedagogiczny, nie potrafiłem jednak go wyluskać.

Zanim pozwolimy Eco sformułować interpretację zachowań swoich bliskich, podkreślmy bardzo istotny fakt. Oto, jak podkreśla, zakaz jedzenia dwóch lodów ma, jak się zdaje, irracjonalny charakter, bowiem nie ma różnicy wagowej i ekonomicznej między dużym lodem za podwójną cenę a dwoma małymi – za zwykłą. Jednak jest formułowany z całą mocą i traktowany bardzo poważnie. Być może pozwala to wnosić, że kontekst, w którym skryta za dziwnym zakazem norma, pełni kluczową rolę w odsłaniającym się właśnie i reprezentowanym przez rodzinę małego Umberta programie moralnym; że wartość, jaką przestrzeganie go realizuje bądź podtrzymuje, stoi na tyle wysoko w hierarchii, że przesuwa sankcje także w sfery, które wydają się pozostawać w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem. Sam Eco tak wyjaśnia motywy rodziców:

Dwa lody po dwa soldy w miejsce jednego czterosoldowego nie były marnotrawstwem z punktu widzenia ekonomii, ale z całą pewnością były nim symbolicznie. Właśnie dlatego ich pragnąłem, mówiły wszak o zbytku. I właśnie dlatego mi ich odmawiano; robiły wrażenie czegoś nieprzystoj-

<sup>28</sup> U. Eco, *Jak jeść lody*, [w:] *Zapiski na pudetku od żapalek*, przeł. A. Szymanowski, Poznań 1993, s. 111–113.

nego, były policzkiem wymierzonym ubóstwu, popisywaniem się urojonym przywilejem, agresywnym dostatkami. Dwa lody jadły tylko dzieci rozpieszczone, dzieci, które w bajkach zawsze spotyka zasłużona kara (...)»<sup>29</sup>.

Widać wyraźnie, że zakaz nie prezentował racjonalnego potępienia marnotrawstwa – wiemy dobrze, że między lodami nie było różnicy. Chodziło tu o symbol, reprezentację. Sam czyn jest tu nieistotny, to nie on jest potępiany, lecz postawa, do której się odnosi i którą reprezentuje. To trop nam już znany. Wspominany już Thorstein Veblen dość wnikliwie zanalizował problem działania „na pokaz”, które w jakimś sensie zawsze jest działaniem symbolicznym<sup>30</sup>. Jeśli to przyjąć w zakazie nie chodziłoby o same lody, co o silną manifestację idiosynkrazji dla, jakby to określił Veblen, *próżniaczego życia*<sup>31</sup>. Skąd jednak bierze się ta idiosynkrazja? Najprawdopodobniej z zakorzenionego u bliskich Umberto kanonu cnót mieszczańskich w ich klasycznym, powiedzmy franklinowskim, kształcie. Zauważmy, że nawet bez ostatecznego rozstrzygnięcia, jakie motywy przyświecały formułującym zakaz, są one najprawdopodobniej spokrewnione z szeroko rozumianą oszczędnością, w tym pogardą dla marnowania dóbr, pewną odmianą ascetyczności i dbałością o zewnętrzny, pryncypialny moralnie wizerunek. Jednak co najciekawsze Umberto Eco formułuje swoje wnioski dopiero po wielu latach. Istota intencji zakazu „nie należy jeść dwóch małych lodów zamiast jednego dużego”, przez dłuższy czas zakryta, objawia mu się pod koniec lat osiemdziesiątych. Dopiero, jak pisze, „bycie użytkownikiem i ofiarą cywilizacji konsumpcyjnej i marnotrawiącej dobra pozwoliło mu stwierdzić, że jego bliscy mieli rację”<sup>32</sup>. Dlaczego? Bo dziś cywilizacja konsumpcyjna rozpieszcza dorosłych, w takim samym stopniu, jak rozpieszczany był jedzący dwa lody mały utracjusz. Machina rynkowa obiecuje konsumentom ciągle coś więcej i więcej: wbudowany zegarek, kubek, czapeczkę, samoprzylepny tatuaż, wisiorek w upominku dla każdego, kto kupi czasopismo, srebrną łyżeczkę, naklejkę świąteczną na lodówkę:

Zupełnie jak rodzice tych oburęcznych lakomczuchów, którym tak zazdrościłem, cywilizacja konsumpcyjna udaje, że daje więcej, ale w ostatecznym rachunku daje za cztery soldy to, co warte jest czterech soldy<sup>33</sup>.

W powyższym kontekście zarysowuje się bardzo wyraźnie kluczowe dla nas pytanie: skoro, jak to określa Eco, moralność jego dzieciństwa wymagała, byśmy byli powściągliwymi i ascetycznymi Spartanami, a dzisiejsza – łasymi na urojone przywileje Sybarytami<sup>34</sup>, to jak można mówić o tożsamości, czy choćby, podobieństwie obu modeli? Innymi słowy, skąd pomysł, by twierdzić, że współczesna kultura Sybarytów, oddających się szalonej konsumpcji i robiących z użycia cel i sens egzystencji<sup>35</sup>, jest istotowo tożsama z kulturą „Spar-

<sup>29</sup> Tamże, s. 112.

<sup>30</sup> Zawarty tu element ostentacji wyraża dobitnie sentencja Petroniusza: *Nolo habere bona, nisi quibus populus inviderit* („Pragnę posiadać tylko te dobra, których lud by mi zazdrościł”), na którą zwraca uwagę Rousseau, omawiając ważną skądinąd dla tej pracy postać Robinsona Kruzoe. Zob. J. J. Rousseau *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1955, t. I, s. 228.

<sup>31</sup> T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórcy, PWN, Warszawa 1971.

<sup>32</sup> U. Eco, dz. cyt., s. 112.

<sup>33</sup> Tamże. Ciekawym uzupełnieniem tej konstatacji jest inny tekst Eco, zamieszczony w tym samym oście, pt. *Jak kupować gadżety*, w: dz. cyt., s. 51.

<sup>34</sup> Tenże, *Jak jeść lody?*, s. 113.

<sup>35</sup> Nie ulega wątpliwości, że żyjemy w świecie wszechogarniającej konsumpcji, którą najdobitniej wyraża parafraza słów Hamleta *to have lunch or be lunch* – zjeść albo być zjedzonym (H.-P. Martin, H. Schumann, *Pu-*

tan” lat trzydziestych, dla których cnotą była oszczędność, wyrzeczenie i niechęć do zbytku?

Opisywane tu zjawisko, które stanie się paradoksem dopiero wówczas, gdy zechcemy upierać się, że między Spartanami a Sybarytami nie ma zasadniczej różnicy, oczywiście nie charakteryzowane dokładnie w tej samej terminologii, obecne jest także w szerszej literaturze. Daniel Bell mówi na przykład o przejściu od „etyki protestanckiej do psychodelicznego bazaru”<sup>36</sup>, albo zamianie „moralności dobroci” na „moralność uciechy”<sup>37</sup>. Jednak bez względu na to jakimi etykietami będziemy opatrywać sprzeczność ukrytą w odmiennych katalogach cnot – ogólnie: pracowitej oszczędności i hedonicznej konsumpcji – pozostanie ona sprzecznością. I jako taka generuje paradoks, jeśli tylko zechcemy utrzymywać że kultura mieszczańska pozostaje spójna. W takiej niewygodnej logicznie sytuacji rysują się przed nami dwie możliwości. Pierwsza, że zrezygnujemy z uporu, z jakim podkreślaliśmy istnienie etosu mieszczańskiego jako takiego, jako pewnej współczesnej monokultury moralnej – a to niewątpliwie uderzy w podstawy rysowanego tu projektu; albo – i to jest możliwość druga – spróbujemy sprzeczność załagodzić. Jak to zrobić? Najprościej przez wykazanie, że między Spartanami a Sybarytami nie ma aż takiej przepaści. Kłopot z tym, że zarysowanej tu perspektywie metodologicznej jest to najpewniej niemożliwe.

Zanim jednak ostatecznie przekreślimy możliwość pogodzenia Spartanina z Sybarytą zauważmy, że podejmowano już próby osłabienia opisywanej tu sprzeczności. W jakimś sensie rekonstruowana przez Michela Foucaulta historia ludzkiej seksualności, zwłaszcza wątek przejścia od kultury wiktoriańskiego gorsetowego zakazu do freudowskiej nieskrępowanej narracji o seksualności, w tym obciążonej silniejszym tabu seksualności kobiecej, nosi w sobie znamiona takiej próby. Wydaje się przecież, że zrównywanie kanonów moralności seksualnej epoki wiktoriańskiej w Anglii, a podszytego pewnym dekadentyzmem rozluźnienia, dokonanego przed wiedeńskie penetracje ludzkiej sfery erotycznej, jest równie niedorzeczne, jak próba pogodzenia Spartanina z Sybarytą w wymiarze stosunku do pracy i konsumpcji. A taka próba jest przecież podejmowana. Tyle tylko, że na innym, niż tylko *etograficzny* – w proponowanym tu znaczeniu – poziomie. Foucault nie neguje biegunowości zakazu i rozluźnienia – raczej szuka wspólnych wątków w ukrytej głębiej strukturze<sup>38</sup>. A to już zupełnie inne, bo schodzące głębiej, nastawienie metodologiczne. W stronę takiego nastawienia za chwilę się zwrócimy.

Na razie więc poprzestańmy na następującej konstatacji: upieranie się w dalszym ciągu, że można znaleźć mocne argumenty za *upowszechnieniem* klasycznych mieszczańskich standardów moralnych w ich wiernym kształcie nadanym im przez Franklina czy Defoe jest nieracjonalne. Podkreślmy jednak: przy założeniu, że chcemy to robić drogą rozpoznawania tych form w standardach konkretnych zachowań. Nie przekreśla to *innych* dróg, które trzeba jeszcze odnaleźć.

---

*łapka globalizacji*, s. 8.); w świecie nowego 3 x M: „MTV, MacIntosh [Microsoft? – M. Z.], McDonald?”. Zob. B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2000, s. 6.

<sup>36</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 90 n.

<sup>37</sup> Tamże, s. 107 n.

<sup>38</sup> Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.

‘UNIWERSALNY’  
NIE ZNACZY ‘MIESZCZAŃSKI’

Mimo narastającego już silnie poczucia porażki, należy zauważyć jeszcze jeden ważny, acz kłopotliwy wątek. Trudność formułowanego bowiem powyżej projektu zawarta już w samym pytaniu. Wyróżniamy go tu specjalnie także z tego powodu, że uderza w sensowność realizowanego tu projektu w ogóle – nie tylko w analizowanej tu perspektywie *etograficznej*. Otóż nawet jeśli przyjąć, nawet wbrew zarysowanym powyżej intuicjom, że etos mieszczański się upowszechnia, to będąc powszechnym nie jest specyficzny *jako* mieszczański. Jeśli coś jest ‘mieszczańskie’, to nie ‘powszechnie’; jeśli ‘powszechnie’, to nie *specyficznie* jako ‘mieszczańskie’. Po co więc używać tej terminologii?

Można spróbować odpowiedzieć tak: nazywamy ów powszechny etos mieszczańskim z pobudek historycznych, to znaczy w celu pokazania jego genezy, jako mieszczańskiej właśnie. Ale co nam po konstatacji, że współczesna uniwersalna kultura moralna jest w swych korzeniach mieszczańska, skoro i tak jest już powszechna? Będąc powszechną przestaje być zderzana z innymi etosami, na przykład szlacheckim, a przez to gubi swoją tożsamość i rozplywa się w nieokreśloności. Czyżby miało się okazać oto, że samo sformułowanie tezy wyjściowej jest wadliwe? Do tej kwestii będziemy musieli się jeszcze odnieść.

Porządkując ostatecznie cały szereg poruszonych powyżej zagadnień spróbujemy sformułować ostateczny dla badanej tu kwestii wniosek. Można go sformułować następująco: próba skonstruowania projektu analiz upowszechniającej się moralności mieszczańskiej, jeśli rozumieć to jako *upowszechnianie się określonego katalogu cnót* resp. *wartości* napotyka na szereg trudności. Wymieńmy najważniejsze z nich.

1. Kłopot metodologiczny. W zarysowanych ramach nie ma mowy o kontynuacji badań Ossowskiej, a te uznaliśmy za najbardziej trafione dla rozwijania analiz *treści etosu mieszczańskiego*. Powód główny, to niespójność metodologiczna koncepcji Ossowskiej i MacIntyre’a. Powody pozostałe generują trudności warte osobnego wyróżnienia.
2. Kłopot z uniwersalizacją. Ossowska w zrębach swego programu protestuje przeciw zbyt daleko idącym uogólnieniom opisów; te bowiem bywają najczęściej nieuprawnione. Próba realizacji pierwotnego zamierzenia, nawet sformułowanego ostrożnie – poszukiwanie uniwersalnego etosu mieszczańskiego – grozi sprzeniewierzeniem się jednej z zasad projektu badawczemu, który chcieliśmy przyjąć za ramowy.
3. Kłopot z materiałem empirycznym. Teza o upowszechnianiu się katalogu cnót franklinowskich czy etosu purytańskiego najpewniej musi się zderzyć się z, z jednej strony, intuicją w kwestii anachroniczności tych modeli, z drugiej zaś, szerokimi rozpoznaniem w literaturze, wyraźnie wskazującymi rosnącą przepaść między kulturą Spartan i Sybarytów. Co więcej, przyjęcie w założeniu pracy analiz MacIntyre’a jako przeciwwagi *resp.* uzupełnienia analiz Ossowskiej nie musi być tu pomocne, a jako niekonieczne podważa sens takiej, a nie innej konstrukcji rozprawy.
4. Kłopot pojęciowy. Jeśli moralność ma być uniwersalna, to już nie (specyficznie) mieszczańska. Skoro tak, to teza główna sformułowana jest wadliwie.



Co w tej sytuacji zrobić? Należy z całą pewnością projekt przeformułować. W obecnej postaci był, co trzeba z nostalgią przyznać, dalece obiecujący – teza główna wydawała się intrygująca; jednak realizacja, przynajmniej w wytyczonych tu ramach nie jest możliwa. Wiemy jednak dzięki naszym rozpoznaniom jak **nie** należy badać współczesnej moralności mieszczańskiej, powtórzmy jednak raz jeszcze dla ścisłości – w ramach, jakie przyjęliśmy dla niniejszej pracy. Nowy projekt wspierać się może na następującym uzupełnieniu: badajmy problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego o tyle tylko, o ile skieruje to naszą uwagę w głąb struktury tej moralności. Innymi słowy: porzućmy poszukiwanie niemożliwych do przeprowadzenia uzasadnień dla tezy, że tradycyjny model etyki mieszczańskiej dziś sprawnie funkcjonuje, lecz spróbujmy odsłonić jej wewnętrzną głębszą strukturę, ów *etos* w sensie węższym; zdemaskujmy konstytuujące go elementy, a po ich analizie spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: czy te same mechanizmy działają i dzisiaj? Także *pomimo* paradoksu Spartanina–Sybaryty... Spróbujmy.

## W GŁĄB ETOSU. UNIwersALIZACJA *IMPLICIT*E

Zanim rozpoczniemy poszukiwanie ukrytych struktur napędzających etykę mieszczańską, zwrócić uwagę powinniśmy na status przyjętych tu koncepcji w prowadzonym wywodzie. Otóż w podrozdziale poprzednim przyjęliśmy następującą strukturę: punktem wyjścia jest metodologia i materiał faktograficzny zgromadzone przez Ossowską, zaś analizy MacIntyre’a natomiast służyły, czy raczej – miały służyć – jako pomost dla weryfikacji tezy głównej. Innymi słowy: Ossowska buduje ogólny kształt etosu mieszczańskiego w jego historycznym uwikłaniu, my zaś używamy rozpoznań MacIntyre’a do rzutowania wcześniej rozpoznanej treści moralności na współczesną sytuację moralną.

Wiemy już, że taki projekt, w przyjętych tu ramach, zrealizowany być nie mógł. Jeśli tu o tym wspominamy, to tylko po to by zauważyć, że teraz struktura relacji między obojgiem badaczy będzie odwrotna. W pierwszej kolejności przyjmujemy diagnozę kondycji filozofii moralnej MacIntyre’a, analizy Ossowskiej natomiast wykorzystamy jako źródło uzupełniających rozpoznań. Takie postawienie sprawy nie przekreśla jednoznacznie wymiaru *mieszczańskiego* analizowanych problemów. Pozwoli tylko łatwiej ująć te zagadnienia, które w poprzednim ujęciu pozostawały zakryte, przez niewolniczo stereotypowe przywiązanie do stereotypu mieszczanina i mieszczańskiej kultury moralnej.

### ZARYS HIPOTEZY: 'MIESZCZANIN JEST EMOTYWISTĄ'

Zaproponowane tu odwrócenie ról wymaga przypomnienia w ogólnych zarysach struktury wywodu autora *Dziedzictwa cnoty*. W syntetycznym uproszczeniu prowadzi się ona do następujących elementów:

- Teza 1: Współczesny dyskurs moralny jest w stanie nieuświadomianego rozpadu.
- Teza 2: Podstawowym objawem kryzysu jest niekonkluzywność sporów moralnych przy jednoczesnym fałszywym przekonaniu, że istnieją obiektywne racjonalne standardy ich rozstrzygnięcia.
- Teza 3: Przyczyn tego rozpadu należy upatrywać w upadku teleologicznego modelu myślenia o moralności w okresie Oświecenia i po nim.
- Teza 4: Jedyną koncepcją sankcjonującą ten stan rzeczy w filozofii moralnej jest emotywizm.
- Teza 5: Nie jest możliwe wyjście z kryzysu bez powrotu na łono arystotelizmu *resp.* tomizmu bądź innej koncepcji moralności zbudowanej w porządku teleologicznym.

Część z powyższych tez będzie musiała ulec rozwinięciu – głównie wątek precyzyjniejszego rozpoznania, w jaki sposób Oświecenie zagubiło teleologiczny wątek w etyce i dlaczego musiało zaowocować to emotywizmem. Jednak już teraz zyskujemy punkt odniesienia, według którego możemy zacząć projektować na nowo zredagowaną hipotezę, pamiętając, że jej poprzedniczka (*Współczesna kultura moralna podlega universalizacji w ramach wyznaczonych przez kanon cnót mieszczańskich*). okazała się chybiona To, co chcemy wykazać teraz będzie zogniskowane wokół tezy:

Cechy etosu, które do tej pory rozpoznawaliśmy jako mieszczańskie mają swoje głębsze źródła w procesach ogólnych przemian w nowożytnej moralności europejskiej, zmierzających po ścieżce: upadek etyki teleologicznej – problemy nowożytnej etyki – emotywizm.

a w wersji skrajnie uproszczonej:

Mieszczanin jest emotywistą.

Chodzić więc będzie o, odrobinę paranoiczne w duchu, wykazanie, że procesy, które MacIntyre demaskuje jako ukryte, ale stale obecne w europejskiej tradycji etycznej i historycznie determinujące współczesną kondycję moralną są dalece zbieżne z tymi, które wytworzyły, umocniły i upowszechniły etos mieszczański.

Warto poczynić tu pewną uwagę. Przyjęcie zarysowanej powyżej perspektywy powoduje, że nie powinniśmy już właściwie mówić o ‘etosie mieszczańskim’, który stanowił dotąd po prostu synonim ‘moralności mieszczańskiej’, używany ze względów stylistycznych, lecz raczej o ‘ethosie’ w węższym znaczeniu, jakie nadała mu Ossowska. Przypomnijmy jej definicję:

Ethos to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań<sup>39</sup>.

Jednak dla pewnej przejrzystości pozostaniemy przy zapisie dotychczasowym ('etos'), zgodnie z uwagami technicznymi poczynionymi na wstępie, uznając tym samym, że sformułowana tu uwaga jest wystarczająca.

Powróćmy do sformułowanych powyżej tez głównych. Druga nich, *mieszczańin jest emotywistą* wymaga sformułowania pewnego zastrzeżenia. Emotywizm, w sensie węższym, **nie** jest, jak już wiemy, zbiorem twierdzeń normatywnych. W związku z tym mówienie *emotywista to mieszczańin* jest mieszaniem porządków: metaetycznego i normatywnego. Jeśli tu takie dziwne zestawienie proponujemy to dlatego, że, przypomnijmy, przyjęliśmy szersze znaczenie emotywizmu – obejmujące także zbiór zjawisk mieszczańskich w tak zwanym *społecznym kontekście*. Dlatego – i tylko dlatego – twierdzenie *mieszczańin jest emotywistą* można jednak rozumieć jako skrót myślowy hipotezy zarysowanej powyżej.

Będziemy więc teraz próbowali przyjrzeć się na nowo szkicowanemu przez Ossowską złożonemu obrazowi mieszczańin, doszukując się w nim tych elementów, które MacIntyre jednoznacznie identyfikuje z cechami moralności współczesnej w ogóle. Zanim to jednak nastąpi musimy przywołać bardzo istotny a dotąd pomijany, wątek – postulowaną przez MacIntyre'a rehabilitację **etyki cnót**.

## ETYKA CNÓT

Zarówno tytuł *opus magnum* MacIntyre'a oraz rola, jaką w jego opowieści pełni kategoria *cnoty*, winna obligować nas do wyodrębnienia dla tego zagadnienia osobnego rozdziału. Jednak sugerowałoby to, że omawiany tu wątek jest *równoważny* ale i *rozłączny* od opisywanej powyżej „nieskończenie długiej historii etyki”. Tak jednak nie jest<sup>40</sup>. Dlatego omówimy go, w nieco okrojonym wymiarze, w tym miejscu, tym bardziej, że pozwoli wypuklić dość głębokie zakorzenienie mieszczańin w kulturze emotywistycznej. Zaczniemy jednak od początku.

**Cnota – krótka geneza pojęcia.** Pojęcie cnoty zakorzenione jest w europejskiej tradycji bardzo głęboko. Można je odnaleźć już u Homera, choć pierwotnie nie ma ono tam jeszcze konotacji moralnej, jest raczej określeniem pozytywnych *cech* bogów czy ludzi (wspaniałość, odwaga czy uroda), ze szczególnym uwzględnieniem cech fizycznych<sup>41</sup>. W platońskim *Protagorasie*, autor nazywa cnotę „czymś najpiękniejszym” (324 e) i „fundamen-

<sup>39</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986, s. 5.

<sup>40</sup> Znane są ponadto przykłady teoretycznych prób zbliżonych do MacIntyre'a prób redefiniowania historii europejskiej myśli (Ch. Taylor), jednak *bez* odwoływania się do teorii cnót. Teoria cnót nie jest więc *sine qua non* refleksji uprawianej w tym duchu. Zob. A. Bielik-Robson, *My, Romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, Wstęp do: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zespołowe, PWN, Warszawa 2001, przyp. 5., s. XII–XIV.

<sup>41</sup> L. Regner, Wstęp do: Platon, *Protagoras*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1995, s. XVI. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 228–229. W takim znaczeniu występuje też – obok innych znaczeń – u Arystotelesa, gdzie mowa jest m.in. o dzielności konia (*Et. nik.* 1106 a 19) czy oka (*Et. nik.* 1106 a 17).

talnym dla integralności państwa” (323 a), a także czymś, co zwięźle wyraża w sobie znaczenia pojęć „sprawiedliwość”, „rozważa” czy „świętość” (329 a). Oznacza to, że *aretē* nie jest już pojęciem określającym neutralny aksjologicznie przymiot, lecz wyraźnie zyskuje kontekst etyczny<sup>42</sup>.

Arystoteles definiował cnotę bardziej precyzyjnie. Wyróżnia się trzy znaczenie tego terminu: 1. dzielność w ogóle, 2. dzielność etyczną, 3. poszczególną cnotę, jako zaletę etyczną<sup>43</sup>. *Aretē* w znaczeniu węższym, jako dzielność etyczna (*aretē hētikhē*) jest:

...trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, która określa rozum, i to w ten sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny (*Et. nik.* 1106 b 36 – 1107 a 2).

Dochodzi do tego stanowiska drogą eliminacji. Skoro w życiu psychicznym wyróżniamy namiętności, zdolności i trwałe dyspozycje, to dzielność etyczna musi być jednym z tych typów. Nie jest namiętnością, bo nie ma pochwały i nagany etycznej dla namiętności; nie jest też zdolnością, „bo nie [się] nie chwali i nie gani ze względu na samą zdolność doznawania namiętności wziętą w znaczeniu bezwzględny” (*Et. nik.* 1105 b 18 – 1106 a 10)<sup>44</sup>. Jeśli tu ten wątek poruszamy, to dlatego, że wiąże się on z tezą, że *dzielność etyczna* jako trwała dyspozycja, nie jest wrodzona, lecz posiadamy ją z „przyzwyczajenia” (1103 a 16)<sup>45</sup>. To donosi nas do wskazywanego już powiązania pojęć *etyki* i *przyzwyczajenia*, które w jego rozpoznaniu pozostawały w ścisłym związku.

Szkoły okresu hellenistycznego do pojęcia *cnota* dodają jedynie wątek treściowy, to znaczy że w tym okresie dyskutuje się raczej nad pytaniem, *co jest cnotą?*, niż analizuje samo to pojęcie jako kategorię etyczną. I tak dla Epikteta *cnota* ma być „obietnicą szczęścia, pokoju ducha i pomyślności” i przez to dążenie do niej wiąże się z dążeniem do każdego z tych dóbr z osobna<sup>46</sup>. Z kolei Cyceon, oddając słuszną epikureizmowi neguje „pokładanie dobra w samej cnocie”<sup>47</sup>, ale raczej w niezgodzie na jej absolutyzowanie, niż negowanie jej zasadności jako kategorii etycznej<sup>48</sup>. Opozycja ta, zogniskowana wokół kwestii czy *cnota* jest jedna czy jest ich wiele, zdaje się jako jedyna do kategorii, powiedzmy, „metaetycznej”, to znaczy wiąże się z dyskusją nad kategorią *cnoty* jako takiej. Możemy nawet zaryzykować twierdzenie, że starożytność uznała *cnotę* za pojęcie etycznie na tyle fundamentalne, że nie

<sup>42</sup> Warto tu zwrócić uwagę na ciekawy problem. W tradycji chińskiej odnajdujemy pojęcie *té*, które tłumaczy się jako *cnota* i oznacza „dobry do czegoś”, „sprawny”, „zdatny”. Wyraz ten jednak jest pozbawiony kontekstu moralnego do tego stopnia, że można wręcz mówić o „złej cnocie” (prawdopodobnie wtedy, gdy mówimy na przykład o *dobrym*, czyli *sprawnym* złodzieju) Zob. Witold Jabłoński, *Wstęp do: Czuang-Tsy, Nan-Hua-Czên-King. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, PWN, Warszawa 1953, s. 29.

<sup>43</sup> K. Narecki, *Słownik pojęć arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994. Zob. szerzej D. Gromska, *Wstęp tłumacza*, do: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 56.

<sup>44</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., s. 109 n.

<sup>45</sup> Tamże, s. 103 n.

<sup>46</sup> Epiktet, *Diatriby* I 3, 4; tu: przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 15.

<sup>47</sup> Cyceon, *De finibus*, 13, 42; tu: *O najnijszym dobru i złu*, przeł. J. Śmigaj, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 188. Zob. też Cyceon, *Paradoksy stoików* [w:] *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 453–455.

<sup>48</sup> W dalszych fragmentach bowiem konsekwentnie posługuje się terminem *cnota* i kataloguje jej typy (mądrość, wstrzemięźliwość, odwaga, sprawiedliwość). Tamże, s. 188 n. Więcej o niezgodzie na stoicką koncepcję jednej *cnoty* zob. Cyceon, *Paradoksy stoików*, s. 449–453.

wpracowała rozwiniętej refleksji o niej jako adekwatnym bądź nie narzędziu opisu tego, co *добре i słuszne*.

Nie wnikając zbyt głęboko w problem, poprzestańmy na konstatacji, że średniowiecze w dużej części bazowało na zbliżonym rozumieniu pojęcia cnoty. Dla Augustyna „cnota jest to szlachetny przymiot duszy, dzięki któremu człowiek żyje uczciwie i którego nikt nie nadużywa”<sup>49</sup>. To także „sprawczyni uczciwego życia”<sup>50</sup>, „prawdziwa pobożność”<sup>51</sup>. Dostrzega on także jej pierwotność wobec wartości czynu:

chwala tedy, zaszczyty i władza, których Rzymianie tak sobie życzyli i które ludzie uczciwi usiłowali zdobyć dobrymi środkami, nie powinny poprzedzać cnoty, lecz muszą podążać za nią<sup>52</sup>.

Z kolei u Tomasza z Akwinu znajdujemy twierdzenia, które są jawnymi parafrazami fragmentów Arystotelesa. Opisuje on cnotę, jako „sprawność skłaniającą nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”<sup>53</sup> i jako „zgodną z rozumem”<sup>54</sup>. Oczywiście istotnym uzupełnieniem znaczenia był kontekst chrześcijański, który jednak, poza aspektem teologicznym, nie podważył ogólnej struktury pojęcia cnoty, jako określonego typu zalety, powiązanej z celem (*eudajmonią* w systemach starożytnych; *zławieniem* w wersjach chrześcijańskich).

Dla pełni obrazu dodajmy jeszcze rodzime, obok klasycznych – greckiego *aretē* czy łacińskiego *virtus*, próby precyzacji terminu. Cytowany już Samuel B. Linde tak definiował cnotę:

CNOTA *y, z*, od ceny czyli szacunku, czyli od słowa *cny* albo *czci* godny. (...) ogół, zbiór własności, skłonności, uczynków rozumnego stworzenia z powinnością jego zgodnych, a za tym zasługujących na zaletę, ciąg usiłowania, by dogodzić swym obowiązkom<sup>55</sup>

Znaczenie to pokrywa się z tym znajduwanym w słowniku etymologicznym:

CNOTA XV–2 od **c(z)snota** XV–1, od adi. **c(z)ny**, (...) Słowo o szerokim znaczeniu ‘uczciwość’ (XV–XVIII) zeszło dziś na specjalistyczny termin ‘katechizmowy’<sup>56</sup>.

Jednak co ciekawe, powyższe źródło sugeruje, że pojęcie *cnota* zawęża się dziś do wymiaru, określanego mianem „katechizmowego”. Nie wnikając w znaczenie tego określenia (które zresztą pozostawiono nierozwinięte) zwróćmy uwagę, na interesujący fakt. Można pokusić się o twierdzenie, że cnota jako kategoria etyczna, pomimo ewolucji jej znaczenia i powiązań obecna była w tradycji etycznej przez stulecia. W pewnym momencie jednak traci na znaczeniu. Pozostaje więc zadać pytanie: kiedy i dlaczego to się dzieje? Intuicja podpowiada tu następująca odpowiedź: wtedy, gdy w etyce dochodzi do głosu pojęcie *po-*

<sup>49</sup> Św. Aureliusz Augustyn, *De libero arbitrio* 2, 19, za: Arystoteles, *O cnotach i wadach*, przeł. L. Regner, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 498, przyp. 1 [autorstwo: Leopold Regner].

<sup>50</sup> Św. Aureliusz Augustyn, *De civitate Dei*, ks. pierwsza, XVI; tu: *O państwie bożym*, przeł. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy PAX, t. I, s. 111.

<sup>51</sup> Tamże, ks. piąta, XVIII, 3, t. I, s. 291.

<sup>52</sup> Tamże, ks. piąta, XII, 4, t. I, s. 280.

<sup>53</sup> É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybalt, PAX, 1960, s. 361.

<sup>54</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I–II, 58, 2; za: É. Gilson, dz. cyt., s. 365.

<sup>55</sup> S. B. Linde, dz. cyt., hasło: ‘cnie, niecnie, ... cnota’, t. I, s. 318.

<sup>56</sup> A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2000, t. I, hasło ‘cnota’, s. 198.

*winności* autonomicznej wobec te/lov. Precyzyjniej zaś: gdy do głosu dochodzą etyki deontologiczne, zwłaszcza Kanta, lub etyki *wartości* – tradycja fenomenologiczna Schelera, Hartmanna, Hildebranda. Rozwijając ten trop można przyjąć, że punktem zwrotnym wydaje się moment jeszcze wcześniejszy: zarysowany przez Davida Hume’a problem błędu naturalistycznego, który odmówił prawomocności opisowi tego, co *powinno* przez to, co *istniejące*, a więc także cnoty i cechy działającego. W tej perspektywie wydaje się jasne, że pojęcie cnoty daje się dość łatwo wkomponować w macintyrowską „nieskończenie długą historię etyki”. Jednak szerzej o tym – poniżej.

Spróbujmy zebrać w całość to, co do tej pory powiedzieliśmy o cnocie. Jakkolwiek kategoria ta bywała zamiennie używana z pojęciem *dobra*, to jednak posiadała pewne specyficzne cechy, które należy tu wskazać. Po pierwsze, związana jest z pojęciem osoby (charakteru w sensie szerszym) i najczęściej bywa jej przymiotem; cnota jest *czyjaś*, bądź *ktos* ją posiada *resp.* realizuje. Po drugie zaś, pozostaje w wyraźnej relacji do *praxis*, to znaczy jej realizacja jest precyzyjnie identyfikowalna – cnotą jest zdolność wypełnienia jakiejś funkcji, analogicznie, jak sprawne nogi biegacza są cnotą, bo sprzyjają byciu szybkim<sup>57</sup>.

Pozostaje jednak do wyjaśnienia jeszcze jedna kwestia terminologiczna, którą należy tu szerzej potraktować.

**„Cnota” czy „dzielność etyczna”?** Używane tu zamiennie z *cnotą* pojęcie *dzielności etycznej*, które w polskiej literaturze zadomowiło się jako odpowiednik greckiego  $\alpha\text{r}\eta\text{t}\eta\text{h}\ \eta\text{q}\iota\text{k}\eta$  wymaga tu pewnego wyjaśnienia. Jak twierdzi Leopold Regner, nie ma ono uzasadnienia ani w pierwotnym znaczeniu, którego dookreślenie „etyczna” byłoby zapewne zawężeniem pola znaczeniowego, ani w świadomości ludzi obecnie posługujących się tym terminem<sup>58</sup>. Sprawa ta ma jednak bardziej złożony charakter. Daniela Gromska wskazuje jak dalece kłopotliwe jest precyzyjne przełożenie terminu  $\alpha\text{r}\eta\text{t}\eta\text{h}\ \eta\text{q}\iota\text{k}\eta$  na język polski – choć dotyczy to także innych języków<sup>59</sup>. Angielskie *virtue*, interesujące nas z powodu swobody, z jaką traktuje to pojęcie MacIntyre, również jest nieprecyzyjne, jako pochodzące od łacińskiego *virtus*, które także występowało w znaczeniach nie ograniczonych do wymiaru etycznego. Jest więc to sytuacja analogiczna do tej, w jakiej znajduje się pojęcie *obyczajaju* (w relacji do *zwyyczajaju*), o której była mowa we *Wprowadzeniu* (s. 18 n.).

Jeśli jednak spojrzeć na ten problem w odpowiedniej perspektywie, to okaże się, że pojęciowa niejednoznaczność bardziej *służy* teom MacIntyre’a niż je podważa. Jak zauważyliśmy autor *Dziedzictwa cnoty* dostrzega w porzuceniu instrumentalistycznego rozumienia pojęcia *dobry* (czy dodajmy teraz także – pojęcia *cnota*), to jest oderwania go funkcji, jaką realizuje *dobry czyn*, element rozkładu pierwotniejszego sposobu myślenia. A przecież ‘cnota oka’ czy ‘konia’ wiąże się bezpośrednio z ich funkcją czy rolą. Okazuje się więc, że utyskiwania współczesnych na translatorską kłopotliwość  $\alpha\text{r}\eta\text{t}\eta\text{h}\ \eta\text{q}\iota\text{k}\eta$  wynikają z przyjęcia przez nich perspektywy odmiennej niż macintyrowska – takiej, w której na *niezdolność* precyzyjnego rozróżniania przez Greków pozamoralnej zalety przedmiotu od etycznej cnoty podmiotu moralnego patrzy się przez pryzmat dzisiejszej terminologii.

<sup>57</sup> Przykład MacIntyre’a zaczerpnięty z *Iliady*, 20, 411. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 229, przyp. \*.

<sup>58</sup> L. Regner, *Wstęp* do: Platon, *Protagoras*, s. XVIII; tamże, przyp. 53, s. 36. Zob. też. Arystoteles, *O cnotach i nadach*, przeł. L. Regner, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, przyp. 1, s. 498 [autorstwo: L. Regner], gdzie wskazuje się dwie tradycje terminologiczne w języku polskim: tłumaczenia  $\alpha\text{r}\eta\text{t}\eta\text{h}\ \eta\text{q}\iota\text{k}\eta$  jako *dzielność* (K. Twardowski, W. Witwicki, D. Gromska, I. Dąmbska) i jako *cnota* (W. Tatarkiewicz, J. Woroniecki).

<sup>59</sup> Zob. D. Gromska, dz. cyt., s. 56–60.

Jeśli nawet złagodzić trudności związane z rozumieniem pojęcia *anreth\h)qikh/*, to nie zmienia to jednak faktu, że otwiera to przed nami jeszcze jeden kłopot. To, iż MacIntyre swobodnie adaptuje zapoznane już znaczenie pojęcia cnoty nie zmienia bowiem faktu, że w potocznej świadomości, w tym i w świadomości badacza moralności, jest to kategoria anachroniczna. Nie bez znaczenia pozostaje więc pytanie: czy *cnota* jest kategorią etyczną, którą swobodnie możemy się dzisiaj posługiwać? Pytanie jest tym ważniejsze, że sam MacIntyre straszy nas „starzeniem się” znaczeniowym pojęć już od pierwszych stron swej książki.

**Cnota dzisiaj?** Jak zauważył Max Scheler *cnota* jako kategoria etyczna jest raczej „starą bezzębną panną” niż tym, czym była dla ludzi starożytności czy średniowiecza<sup>60</sup>. Niekoniecznie musimy się na te tezę zgodzić. Jeszcze u Spinozy znajdujemy fragment:

Szczęśliwość nie jest nagrodą za cnotę, lecz cnotą samą; i cieszymy się nią nie dlatego, że hamujemy żądze, lecz odwrotnie, dlatego że się nią cieszymy, możemy hamować żądze<sup>61</sup>.

Pozostaje on, mimo przepaści wieków, w łączności z twierdzeniami Cyncerona, który pisał:

...jeżeli cnota daje wystarczającą siłę, by żyć dobrze, to daje ją również, by żyć szczęśliwie<sup>62</sup>.

Terminem *cnota* posługuje się także dość swobodnie, choć mniej precyzyjnie, Hegel<sup>63</sup>, a w czasach nam bliższych między innymi Kazimierz Twardowski<sup>64</sup>. Ogólnie możemy stwierdzić, że obecność tej kategorii, mimo różnorodności naleciałych znaczeń dodatkowych<sup>65</sup> nie była i nie jest całkowicie anachroniczna. Nie ulega jednak wątpliwości, że mamy w czasach nowożytnych do czynienia z zabalaganiem znaczeń pojęcia. Jest ono posunięte do tego stopnia, że posługują się nim ci, których stanowiska – przynajmniej w opinii MacIntyre’a – wykluczają zgodne z jej pierwotnym znaczeniem rozumienie. Możemy tu wskazać – o zgrozo! – wszystkie *schwarzcharaktery* macintyrowskiej opowieści: Davida Hume’a<sup>66</sup> Fryderyka Nietzschego<sup>67</sup>, czy, w szerszym ujęciu, przedstawicieli liberalizmu<sup>68</sup>.

<sup>60</sup> M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8, s. 4–18, (pierwodruk: „Marcholt”, październik 1936).

<sup>61</sup> B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* przeł. I. Myśliwcki, PWN, Warszawa 1954, twierdzenie XLII, s. 374; Zob. też. Jolanta Żelazna, *Skończony poznawanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 261: „cnota sama stanowi nasz cel, same też będzie nagrodą tego, kto ją osiągnie”.

<sup>62</sup> Cynceron, *Tusc.* IV, 53; tu: *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: Cynceron, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1961, t. III, s. 710.

<sup>63</sup> „Etyczną osobowością, tj. podmiotowością, która przeniknięta jest życiem substancjalnym, jest *cnota*”. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 514. Zob. też „cnoty prywatne”: Tenże, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 101. Zob. poniżej.

<sup>64</sup> W kontekście obowiązku definiuje ją następująco: „Mówiąc o obowiązkach, formułujemy przepisy i normy, mówiąc o cnotach, podajemy warunki spełniania tych przepisów”. K. Twardowski, *Etyka*, opr. z rkps. R. Jadcza, Adam Marszałek, Toruń, 1994, s. 77.

<sup>65</sup> Chodzi tu także o zawężanie pola znaczeń. Współcześnie *potocznie* cnotę skandalicznie się zawęża do wątku czystości seksualnej, podobnie jak w przypadku terminu *niemoralność* sprowadza się znaczenie do przekroczenia norm seksualnej obyczajowości. Zob. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, s. 7.

<sup>66</sup> Zob. M. Pyka, *O Davida Hume’a etyce cnot*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. XXVII, z. 3, s. 87–99.

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Antychrześcijańskie. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1996, § 2, s. 38, gdzie odróżnia cnotę w znaczeniu potocznym od wolnej od moralizatorstwa *virtù* w renesansowym

Nie wnikając szczegółowo w meandry różnorodnych współczesnych i historycznych rozumień terminu *cnota* zauważmy jedynie, że MacIntyre będzie chciał nas przekonać, że pierwotne znaczenie tego pojęcia zostało zagubione, a jego poprawne artykułowanie i używanie wymaga rekonstrukcji kontekstu, w którym powstało. Dlatego spróbujemy teraz pokrótce scharakteryzować za MacIntyrem to pierwotne, wywodzone od Arystotelesa, znaczenie.<sup>69</sup>

**MacIntyre o cnocie.** Zadanie uchwycenia treści pojęcia *cnota* u MacIntyre'a jest ułatwione o tyle, że formuluje on wprost następującą definicję:

Cnota jest nabytą ludzką cechą, której nabycie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia<sup>70</sup>.

Idąc tropem tej definicji możemy wyróżnić dwa istotne elementy. Pierwszy to pojęcie *ludzkiej cechy*, drugie – *dóbr wewnętrznych wobec praktyk*. Jeśli te wątki odpowiednio rozwinąć, zauważymy jak dalece takie rozumienie cnoty, wpasowane jest w rekonstruowaną w poprzednim rozdziale historię etyki, a także – jak okaże się przydatne to weryfikacji kluczowej obecnie hipotezy (*mieszczańin jest emotywiŃstą*).

Po pierwsze, *ludzka cecha* jest przymiotem osoby, nie zaś stanu rzeczy. Nie ma tu więc mowy o abstrakcyjnej wobec podmiotu wartości czy powinności, lecz raczej o odniesieniu do człowieka i jego konkretnych cech, które albo posiada, albo mu ich brakuje. Teżę tę możemy jeszcze wzmocnić wskazując rolę pojęcia *charakter*. Otóż, jak pamiętamy z rozdziału 1. pojęcie *etyka*, wywodzone od εἶδος ('przyzwyczajenie') w pewnym momencie znaczyło też właśnie *charakter*. Mylilibyśmy się jednak, gdybyśmy zawęzili znaczenie tego słowa do wymiaru psychologicznego. Charakter bowiem to także *postać* – także postać w dramacie, bohater, a więc typ o pewnej identyfikowalnej konstytucji<sup>71</sup>. Stąd już niedaleko to tezy o człowieku jako pełniącym określone, łatwo identyfikowalne i głęboko weń wpisane role, człowieku biegunowo przeciwnym do tego, jak go szkicuje w Erving Goffman w przywoływanej już teorii ról<sup>72</sup>. Innymi słowy cnoty może posiadać ukonstytuowana jednostka o identyfikowalnej tożsamości; taka, która – żeby przypomnieć definicję Arystotelesa – może posiadać *trwałą* dyspozycję do określonego działania.

---

stylu (choć trzeba też przyznać, że cnocie tej Nietzsche formułując tam ostro swoje stanowisko się *przeciwstawi*).

<sup>68</sup> N. Szutta, *Etyka cnót w obronie liberalizmu*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 219–227, rec.: D. B. Rasmussen, D. J. Den Uyl, *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, Edwarg Elgar, Cheltenham 1998.

<sup>69</sup> Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że z powodu ograniczeń niniejszej pracy nie będziemy za nim śledzić opisu historycznych przemian tego pojęcia, skądinąd bardzo interesującego, a jedynie przyjrzymy się konkluzjom dotyczącym współczesności. Szerzej zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, rozdziały: X–XIV, s. 227–364.

<sup>70</sup> Tamże, s. 344.

<sup>71</sup> Charakter jako źródło postępowania u Arystotelesa. Zob. *Etyka nikomachejska*, 1144a 15–23, wyd. cyt., s. 230–231. Ale co ciekawe *character* jeszcze dziś w języku angielskim występuje jako postać przedstawienia czy filmu (jak w zwrocie tłumaczonym jako „w filmie udział wzięli, w porządku alfabetycznym”: *characters in alphabetical order*. Zob. rozdział 1, s. 17, przyp. 12; s. 18, przyp. 21).

<sup>72</sup> Nie powinniśmy dać się zwieść pozornemu podobieństwu: z jednej strony charakter jako postać, np. w dramacie, z drugiej – teatr życia codziennego Goffmana. Chodzi tu raczej o coś biegunowo przeciwnego – w znaczeniu pierwszym charakter bliski jest pojęciu natury człowieka („jaki on jest z charakteru”, albo lepiej: „czym się charakteryzuje”), a więc zbioru stałych cech bliskich istocie; w drugim – o swobodnie przybieraną, odgrywaną i porzucaną rolę, która nie ma nic wspólnego z tożsamością *grającego*.



Po drugie: *dobro wewnętrzne wobec praktyk*. Zgodnie z naszymi rozpoznaniem, wspomnianymi także powyżej, MacIntyre przywiązuje dużą wagę do przekonania nas, że model rozumienia pojęcia *dobry* (czy, rozwijając wątek, termin *cnota*) w oderwaniu od praktyki, w ramach której jest ono realizowane został wypracowany gdzieś w Oświeceniu i nie zasadza się na nieporozumieniu. Próba rozumienia dobra, jako *zewnątrznego* wobec praktyki jest bowiem próbą równie nonsensowną, jak wtedy, gdy próbujemy znaleźć odpowiedź na pytanie podczas gry w szachy:

Był to jedyny ruch, za pomocą którego można było w tej sytuacji dać mata, ale czy był to ruch słuszny?<sup>73</sup>.

Wspomnijmy tu jeszcze jeden wątek, który wzmacnia powyższą tezę. MacIntyre uważa, że w pojęciach: greckim *dein* oraz anglosaskim *abte* nie ma pierwotnie różnicy znaczeniowej między ‘powinnością’ a ‘należnością’. Innymi słowy to, co *powiniennem* znaczy to samo ‘co mnie (i innym) się należy’. Jeszcze silniej widać tę tożsamość w islandzkim słowie *skyldr*, które zawiera zarazem znaczenie ‘powinności’ i ‘bycia spokrewnionym’<sup>74</sup>. Oznacza to, że jeśli *jestem* spokrewniony, *powiniennem* wypełnić taką to a taką powinność. Tak więc to, co, formułując wspomniany już (w podrozdziale *Oświeceniowe projekty uzasadnienia moralności powszechnej*) zarzut błędu naturalistycznego Hume i Moore, czyli łączenie dwóch niezależnych sfer opisu świata (przy użyciu słowa *jest*) i opisu norm etycznych (*powiniem*) w proponowanym tu ujęciu pozostawało tożsame, pierwotnie nierozdzielone, do tego stopnia, że obejmowano je nawet **jednym** słowem<sup>75</sup>. Zarzut błędu naturalistycznego może pojawić się dopiero wówczas, gdy w sposób nieuprawniony łączymy sfery już rozdzielone – jeśli zaś pozostają w pierwotnym scaleniu – wydaje się chybiać celu.

Na zakończenie, dla ilustracji pogmatwania pojęciowego w etyce, ale przede wszystkim – procesu autonomizacji kategorii moralnych, przytoczmy jeszcze jedną obserwację, zapożyczoną od Ossowskiej. Analizując poglądy Edmonda Goblot’a przytacza ona następujący wątek: otóż początkowo pojęcie ‘godności’ występowało jedynie w związkach rodzaju ‘być godnym czegoś’, czyli tak jak w zdaniu ‘godne przyjęcie dostojnego gościa’, które rozumiemy jako ‘przyjęcie gościa w sposób adekwatny do jego statusu’, albo w związku ‘być godnym nagrody’ czyli „na nagrodę odpowiednio zasłużyć”. Jednak około XIX wieku omawiane tu pojęcie zaczęło się autonomizować do tego stopnia, że utraciło pierwotny kontekst, a powiązanie obecne w wyrażeniu ‘być godnym *czegoś*’ przestało obowiązywać. Zamiast tego przymiotnik ‘godny’ zbliżył się znaczeniowo do ‘dostojny’ czy ‘wartościowy’, a związek ‘godny człowiek’ nabral swoistego sensu<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 234.

<sup>74</sup> Tamże, s. 228.

<sup>75</sup> Ciekawym uzupełnieniem może być, najpewniej przypadkowo zbieżna, kwestia rodzimego przymiotnika ‘krewny’, w konstrukcji ‘być krewnym’, która w kolokwialnych użyciach miewa znaczenie ‘być dłużnym’ – na przykład w zdaniu „Jestem ci krewny trzydzieści złotych”. Kwestia ta wymagałaby jednak poważniejszego zbadania.

<sup>76</sup> M. Ossowska, *Inteligent polski na tle grup towarzyskich Europy Zachodniej*, [w:] *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 284, za: E. Goblot, *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Alcan, Paris 1925, bez podania strony. Ale wbrew Goblotowi, to nie cecha XIX wieku – rysy widać wcześniej – zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki*, s. 50 n. Zob. też M. Ossowska, *O pojęciu godności*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 514–522; toż [wersja poprawiona i znacznie rozszerzona] jako II rozdział pt. „Normy moralne w obronie godności” w pozycji *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970, s. 51–75.

Zamiast podsumowania macintyrowskiej wizji roli cnoty, zanim spróbujemy odpowiedzieć na pytanie „Jak się ma prezentowana tu teoria cnót do tezy *mieszczanin jest emotywistą*?”, odwołajmy się do konstatacji Magdy Środy. Przekonuje ona, że MacIntyre’a próba rehabilitacji *arete* owocuje następującymi korzyściami: Po pierwsze, odbudowuje język moralności, który – jak dobrze wiemy po lekcji Schelera, ale i samego MacIntyre’a – mimo obecności niektórych anachronicznych pojęć, jest odmienny od języka naszych przodków. Jak widzieliśmy, chodziło tu głównie o „odzyskanie” pojęcia *cnoty*, które nabrało błędnych znaczeń, ale i znaczenia terminu ‘dobry’ w jego instrumentalistycznym kontekście. Po drugie, koncepcja MacIntyre’a pozwala na uratowanie tożsamości „rozszarpywanej” na role społeczne i abstrakcyjne prawa. Po trzecie, pozwala na odbudowę wspólnot, których dezintegracja jest w społeczeństwie współczesnym faktem<sup>77</sup>.

Krótko mówiąc: pojęcie cnoty stanowi filar „nieskończenie długiej historii etyki”; prawidłowe zrozumienie znaczenia i genezy tego terminu odsłania istotę dziejów europejskiej filozofii moralnej. W innej perspektywie natomiast: odrzucenie kategorii cnoty tożsame jest z destrukcją etyki teleologicznej, a w dalszej konsekwencji – tryumfalny pochód emotywizmu.

Zarysowawszy macintyrowską koncepcję cnót spróbujemy teraz zbudować argumentację, która pozwoli zweryfikować tezę, którą w wersji skróconej sformułowaliśmy następująco: *mieszczanin jest emotywistą*. Proponowana droga wygląda tak: najpierw spróbujemy wykazać, że geneza etosu mieszczańskiego zakłada przyjęcie założeń sprzecznych z teorią cnót. Następnie, przyjmując za MacIntyrem, że opozycją dla schematu opartego na cnotach może być, w ostatecznym kształcie, tylko emotywizm, będziemy mogli uzasadnić tezę główną. Tak więc cały wysiłek argumentacyjny winien być włożony we wskazanie, że u źródeł kształtowania się kanonu etosu mieszczańskiego znajdują się elementy sprzeczne z tymi, które konstytuują etykę cnót. Aby tego dokonać musimy przyjrzeć się nieco dokładniej ciekawej kategorii – tak zwanemu rozumowi instrumentalnemu.

## PROBLEM ROZUMU INSTRUMENTALNEGO

Szkicując za Ossowską portret mieszczanina zwróciliśmy między innymi uwagę na postać Robinsona Kruzoa. Postać ta, jakkolwiek fikcyjna, posiadała kilka interesujących znamion, które mogliśmy ekstrapolować na model mieszczanina jako takiego. Jednym z kluczowych wątków był sposób, ogólnie rzecz ujmując, *radzenia sobie z rzeczywistością* na bezludnej wyspie. Pragmatyzm, wytrwałość, pełna wysiłku i konsekwencji praca Robinsona – wszystkie te działania umożliwiały przetrwanie, ale w ukrytym przekazie Defoe stanowiły prezentację katalogu cnót przedstawiciela klasy *bourgeois*. Biegunowym przeciwnikiem tej postaci był Don Kichot, którego sposób radzenia sobie z rzeczywistością został w pewien sposób „zamrożony”, żywcem przeniesiony z epoki minionej.

Ossowska formułuje tezę, cytowaną już tezę, że „rozbitek o kulturze rycerskiej musiałby na bezludnej wyspie albo przyswoić sobie cnoty mieszczańskie, albo zginąć”<sup>78</sup>. Widzimy więc, że Defoe nie chodziło wyłącznie o prezentację jakiegoś abstrakcyjnego, alter-

<sup>77</sup> M. Środa, *Cóż nam po cnotcie?*, (rec. z.): A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z filozofii moralnej*, „Nowe Książki” 1997, nr 3, s. 32–33.

<sup>78</sup> M. Ossowska, *Moralności mieszczańska*, s. 155, (podkr. M. Z.).

natywnego zbioru norm, lecz jednocześnie *uzasadnienie*, lub słabiej – *pokazanie*, że stosowanie tych norm umożliwiło przetrwanie na bezludnej wyspie, a w ujęciu ogólnym – sukces w radzeniu sobie z rzeczywistością. Ostateczne zwycięstwo Robinsona jest swoistym „dowodem” na moralną wyższość katalogu cnót mieszczańskich nad innymi, najprawdopodobniej arystokratycznym. Co więcej, model ten zdradza ciekawą cechę – przesuwa punkt odniesienia z *celu* w stronę *środku*. Przeżywając przygodę rozbitka życzymy mu ratunku – to pozostaje poza dyskusją. Natomiast cały wysiłek skupia się na pasjonującym poszukiwaniu *sposobu* przeżycia. Innymi słowy, Robinson zmusza nas do śledzenia prób w poszukiwaniach odpowiedzi na pytania typu *jak?* (Jak rozpalic ogień? Jak zbudować sobie schronienie? Jak obronić się przed ludożercami?), a nie *w jakim celu?* (Czy mam próbować przeżyć? Czy mam próbować wydostać się z wyspy?)<sup>79</sup>.

Możemy zaryzykować twierdzenie, że dochodzi tu *instrumentalizacji* działań; Robinson zaś posługuje się rozumem instrumentalnym, mniej więcej w tym znaczeniu, jaki mu nadal Max Horkheimer<sup>80</sup>. Co to dokładnie znaczy?

**Pojęcie rozumu instrumentalnego.** Po pierwsze, jak już zauważyliśmy, Robinson zagubił, albo tylko osłabił, zdolność rozważania sensowności celów, przede wszystkim z powodu przytłoczenia – co w jego sytuacji jest najbardziej zrozumiale – myśleniem o środkach. Innymi słowy, skupia swój wysiłek na racjonalnym doborze działań, nie zastanawiając się, czy ogólny sens tych działań daje się utrzymać<sup>81</sup>. Po drugie, doprowadza do „sformalizowania rozumu subiektywnego”, to znaczy, że zapewne uznalby za racjonalne tylko to, co instrumentalnie podlega realizacji przyjętych w sposób niemy celów. Innymi słowy, pytania w rodzaju *Czy mam się próbować przeżyć?* lub *Czy mam próbować wydostać się z wyspy?* są z jego perspektywy niedorzeczne, nieracjonalne, bo odpowiedzi na nie są w oczywisty sposób twierdzące.

Zarysowane tu napięcie, które Horkheimer nazywa relacją między rozumem „obiektywnym”, w którym dyskutuje się obiektywne cele i środki oraz „subiektywnym”, w którym dyskutuje się środki subiektywnie dobranych celów, nie jest niczym nowym. Autor artykułu zderza tu filozofię Platona i Arystotelesa z koncepcją Johna Locke’a<sup>82</sup>, jednak my możemy pójść jeszcze dalej. Bowiem już Arystoteles rozróżnia kategorię sprytu (*deino/thv*), który „polega (...) na umiejętności trafnego wyboru środków zmierzających do obranego celu i na umiejętności osiągnięcia go”<sup>83</sup>. Zaraz jednak dodaje, że zdolność ta jest godna pochwały, *jeśli* cel jest moralnie piękny; w przeciwnym razie spryt staje się chytryścią<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Pytanie *w jakim celu?* rozumiemy tu fundamentalnie, jako pytanie o nadrzędne *te/lov* Robinsona, a nie jako pytanie o dobór konkretnego środka. Zastrzeżenie to jest istotne, ponieważ na poziomie języka potocznego często formułujemy pytanie „po co to robisz?” (będące zapewne skrótem od „dlaczego właśnie *tak* to robisz?”) mając na myśli używany środek, a nie nadrzędny cel działania.

<sup>80</sup> M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Państwowy Instytut Wydawniczy 1987, s. 244–413.

<sup>81</sup> Tamże, s. 252. Trzeba tu zaraz dodać, że oczywiście ogólny sens działań Robinsona – ratowanie życia rozbitka – jest poza dyskusją. Przypomnijmy – przy pomocy Robinsona *modelujemy* jedynie pewien schemat, który się rozwijał i w innych wersjach mógł doprowadzić do sytuacji, gdzie bada się racjonalny dobór środków do irracjonalnego celu. To ma na myśli Horkheimer.

<sup>82</sup> Tamże, s. 249.

<sup>83</sup> Arystoteles, *Et. nik.*, 1144 a 23, tu: *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1995, s. 208.

<sup>84</sup> Tamże 1144 a 25. Protoplastą spryciarza, ocierającego się o chytryść był homerowy Odyseusz. Okpiwa bogów, cyklopy, czarodziejki, słowem – ima się wszelkich środków by osiągnąć pozostający poza

Według MacIntyre'a rozpoznanie napięcia między, jak to określiliśmy za Horkheimerem, rozumem subiektywnym a obiektywnym, daje się odnaleźć także u Homera. Widać to w zderzeniu dwóch pojęć: doskonałości oraz zwycięstwa (sukcesu), dokładnie tak, jak w sytuacji, gdy *doskonalszy*, czyli lepszy zawodnik przegrywa z zapasach, bo zostaje w czasie walki przypadkowo oślepiiony słońcem. To rozwarstwienie, na, jak to określa „sprawiedliwość w terminach dóbr doskonałościowych” (*justice in terms of goods of excellence*) i ‘sprawiedliwość dóbr efektywności’ (*justice in terms of goods of effectiveness*) było charakterystyczne dla okresu homeryckiego<sup>85</sup> i zostało złagodzone dopiero przez Platona i Arystotelesa<sup>86</sup>. Nie wnikając głębiej w tę kwestię zauważmy, że wątek rozwarstwienia, jak przekonuje Horkheimer, powraca z całą mocą w nowożytności. Musi się więc w takim kontekście pojawić pytanie: dlaczego powtarzamy historię? Odpowiedź narzuca się sama – bo odrzuciliśmy tradycję, która to pęknięcie łagodziła lub nawet znosiła; bo wróciliśmy do stanu „sprzed” ateńskiej filozofii moralnej. Żeby jednak to uzasadnić musimy wnikliwiej przyjrzeć się mieszczańskiemu, którego chcemy tu uznać za reprezentanta antyteleologicznej tradycji i upewnić się, że formułowane w jego kierunku zarzuty o instrumentalizowaniu rozumu są prawidłowo zaadresowane.

**Mieszczanin a rozum instrumentalny.** Wyjdźmy od przypomnienia kluczowych wątków rozpoznanych w portrecie mieszczanina, szkicowanym za Marią Ossowską. Po pierwsze, przywołyaliśmy postać Benjamina Franklina i jego katalog cnót, wśród których wyróżniliśmy pracowitość, dotrzymywanie umów, oszczędność oraz ogólną skłonność do racjonalizowania działań<sup>87</sup>. Po drugie, wskazaliśmy, że Daniel Defoe konstruuje katalog zbliżony, jednak z pewnymi modyfikacjami, do których zaliczyć należy przede wszystkim umiłowanie do buchalterii oraz, co najciekawsze, odwrócenie punktów odniesienia: u Franklina bowiem cnota dawała pieniądze<sup>88</sup>, a u Defoe – pieniądź gwarantuje cnotę<sup>89</sup>. Ten wątek prowokuje do stwierdzenia, że mamy do czynienia już nie ze zwykłą instrumentalizacją (jak na przykład w twierdzeniu *uczciwość i praca przysparza bogactwa*) lecz z jej skrajną odmianą. Oto norma moralna staje się drugorzędna, wtórna i zależna od majątku, do tego stopnia, że można pomyśleć sytuację, w której jest zawieszona. Ossowska cytuje z *Moll Flanders* fragment modlitwy bohaterki:

Broń przed nędzą, abym nie kradła (...), [bo] występki wchodzi zawsze przez wrota niedostatku<sup>90</sup>.

Jeśli ukryte tu twierdzenie odpowiednio wzmocnić, okaże się, że majątek stanowi cezurę moralności, a stąd już niedaleko do konstatacji „biedni nie mogą być uczciwi”. Możliwość bycia w zgodzie z moralnością wymaga więc spełnienia pozamoralnego warunku

---

dyskusją cel, czyli powrót do Itaki. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 61 n.

<sup>85</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, s. 27 n.

<sup>86</sup> Tamże, s. 47 n.

<sup>87</sup> Zob. szczegółowy harmonogram dnia Franklina. B. Franklin, *Żyć własny*, przeł. J. Stawiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 112.

<sup>88</sup> Taka jest istota przesłania pisemka *The Way to Wealth*. B. Franklina, *Żyć własny*, s. 75. Weber skomentuje to, że cnota działa tylko dopóty, dopóki daje pieniądze – Niemcy nazywają to obłudą. M. Weber, *Etyka protestancka*, s. 36. Ossowska oponuje; i my się do tego przychylamy, M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 206–207.

<sup>89</sup> Zob. tamże, s. 147–148.

<sup>90</sup> Tamże, s. 148.

podstawowego, jakim jest posiadanie dóbr materialnych. To sytuuje moralność gdzieś pośród instrumentów, być może ważnych, jakimi *gentleman* może się posłużyć w realizacji swoich celów, lecz nie w grupie narzędzi podstawowych. Podstawowe jest tylko robienie interesu i nabycie majątku.

Zanim jednak łatwo przyjmiemy istnienie powinowactwa między mieszczaństwem a instrumentalizacją myślenia o moralności, której znaczenie nadal wydaje się tu niejasne, musimy wskazać, że ma ona także swoje drugie oblicze. Już u Franklina możemy zaobserwować ciekawe zjawisko. Pisze on:

Czyny złe szkodzą nie dlatego, że są zabronione, lecz są zabronione ponieważ szkodzą<sup>91</sup>.

Autor odkrywa tu (bądź chce odkryć), że za normą moralną kryje się jakaś praktyczna racjonalność, że normy nie mają, wbrew pozorom, autonomicznego i irracjonalnego charakteru, lecz stanowią element tej samej prawdy, jak ta zawarta w związkach przyczynowo-skutkowych. Dlaczego jednak musi to „odkrywać”? Czyżby nakazy moralne, ściślej – ich praktyczna racjonalność, nie były poznawczo przejrzyste? Czyżby, jawiły się dotąd jako irracjonalne? W jakimś sensie tak. Potwierdzają to wyraźnie, tak Franklin, jak i Defoe, którzy tyle wysiłku wkładają w wykazanie, że ludzką *praxis* można usprawnić, zintensyfikować, usensownić, u-efektywnić – słowem: zracjonalizować. Piętnują jednocześnie nieróbstwo, próżniactwo, honor i inne *przypadłości* szlacheckie, które, jak świetnie wykazuje to postać Robinsona, są skrajnie nieracjonalne, bo przeciwcelowe, bo skazałyby go na pewną zagładę niż ratunek. W takiej perspektywie skłonności do *ładu* u Franklina, czy *buchalterii* u Defoe jawią się jako wyraz poszukiwania nowej instrumentalnej racjonalności – racjonalności, która byłaby zdolna przewyciężyć nieczytelność zdezaktualizowanych kodów moralności dotychczasowej, najpewniej – rycerskiej.

Dlaczego jednak kody moralności szlacheckiej mają być nieczytelne, podczas gdy przekaz norm etosu mieszczańskiego pozostaje racjonalny? Wynikać to może z erozji norm kodeksu rycerskiego, który z jakichś powodów się zdezaktualizował<sup>92</sup>. Trudno rozpoznać tu precyzyjnie konkretne przyczyny tej dezaktualizacji, nie jest to zresztą podstawowym zadaniem naszych poszukiwań. Jakikolwiek jednak by nie były, musiały wiązać się z zerwaniem więzi między moralnym działaniem a jego znaczeniem. A to już brzmi bardzo znajomo. MacIntyre przekonywał nas, że jednym z kluczowych elementów kulejącej etycznej wspólczesności jest rozbitcie w Oświeceniu schematu teleologicznego w myśleniu o dobru (*resp.* cnocie). Takie rozbitcie musiało ostatecznie pozbawić działania moralne racjonalności typu przyczynowo-skutkowego. Co więcej, kurczowe trzymanie się relikwów etosów sprzed katastrofy musi jawić się jako skrajny irracjonalny anachronizm. Na takim gruncie pojawiają się myśliciele w rodzaju Franklina i Defoe, którzy odkrywają, że moralne czyny mogą być nie tylko słuszne i racjonalne mocą „rozpędu” anachronicznych praktyk, które utraciły swój

<sup>91</sup> B. Fay, *Franklin, the Apostle of Modern Times*, Boston 1929, s. 164, za: M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 80.

<sup>92</sup> Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 211, podaje ilustrację takiej erozji etosu, który utracił źródłowy kontekst, z którego się narodził: James Cook opisuje w zapiskach z podróży na Ocean Spokojny, że angielscy marynarze byli zdumieni obyczajami seksualnymi Polinezyjczyków i odkryciem, że permissywności w sprawach erotycznych silnie przeciwstawiony jest rygorystyczny zakaz wspólnego spożywania posiłków przez kobiety i mężczyzn, określane przez tubylców mianem *tabu*. Jednak 40 lat później, w roku 1819, król Hawajów Kamehameha II z wielką łatwością zniósł to *tabu* i, co najciekawsze, akt ten nie spowodował żadnych, najmniejszych nawet konsekwencji społecznych. Najwyraźniej zakaz, o którym tu mowa był już wcześniej zakazem martwym – być może w wyniku kilkudziesięcioletniego obcowania Polinezyjczyków z białymi.

pierwotny, kształtujący je i podtrzymujący kontekst, lecz dlatego, że sytuują tę racjonalność w jakimś nowym czytelny kryterium; a nawet, że brnięcie w rozwijaniu praktyk tradycyjnych byłoby donkiszoterią. Etyka cnót, jako zakorzeniona w kontekście antycznym, w konfrontacji ze współczesnością jest właśnie zbiorem działań, które są nie tylko anachroniczne normatywnie, ale jałowe w uzasadnianiu samej racjonalności działania – wszak nadające sens temu paradygmatowi moralnemu kategorie, takie jak *eudajmonia*, *telos*, *megalopsychia* czy ‘cnota’ są dziś puste. Problem więc nawet nie w tym, że Don Kichot na bezludnej wyspie umarłby z głodu, ale w tym, że system uzasadniania słuszności jego sądów moralnych stał się tak dalece nieczytelny, że uwaga współczesnych Robinsonów zwrócić się musiała w stronę nowego kryterium słuszności sądów – teraz zbudowanym na podstawie użyteczności, sprawności działania, efektywności – a więc kategorii, które w bardzo czytelny sposób wiążą na nowo działanie z jego celem, trafność doboru środków z sukcesem<sup>93</sup>.

Jakkolwiek przesunięcie zainteresowania z nieczytelnych, bo zdezaktualizowanych, sposobów formułowania i uzasadniania sądów moralnych wyniesionych z tradycji, w stronę paradygmatu racjonalności instrumentalnej wiąże się z dość poważną ceną, jaką przychodzi zapłacić. Jest nią niebezpieczeństwo zredukowania tego, co racjonalne, do tego, co pożyteczne, przydatne, efektywne. Tym samym w polu racjonalnej refleksji kurczy się, a może i zupełnie znika, sfera tego, co celowe i bezcelowe. Innymi słowy, skupiając się na racjonalnym doborze środków, czy wręcz czyniąc z tego nadrzędny punkt refleksji, gubimy z oczu namysł nad samym celem działania; myślenie o tym *jak?* może nam całkowicie przesłonić myślenie *po co?*

Dla ilustracji tego wątku przytoczmy pewną opowiastkę. Wyobraźmy sobie łowcę myszy w pustym, nieczynnym z jakichś nieistotnych tu powodów, młynie. Zagubiony specjalista poszukuje coraz wymyślniejszych sposobów eksterminacji myszy, gubiąc z oczu cel nadrzędny młyna – mielenie ziarna na mąkę, i generujący w jego przypadku jednostkowy cel instrumentalny – ochronę ziarna przed szkodnikami. Ponieważ myszołap utracił zdolność myślenia o samym mieleniu mąki i wynikającej z tego jego roli – wszak młyn jest od jakiegoś czasu nieczynny. Z czasem główny cel prac młyna wydaje mu się nawet drugorzędny w kontekście eksterminacji myszy. Dalej proces może przebiegać następująco: najpierw gubi sens pracy młyna i swojej w nim roli, później odmawia mieleniu mąki racjonalności, by wreszcie wykazać, że jedynie wykładanie tej, a nie innej trutki czy pułapki niesie w sobie ładunek racjonalnego działania, ze względu na skutek jaki wywołuje. Istotnie, trutka wydaje się, powiedzmy, lepsza niż pułapka, tylko dlaczego mordować myszy w nieczynnym młynie? Tego pytania racjonalność myszołapa już nie obejmuje.

Czytelnymi ilustracjami takiego procesu mogą być inne zjawiska utraty racjonalności celowej, mimo że racjonalność instrumentalna ma się dobrze i jest rozwijana. Przywołajmy tu dwa przykłady.

Pierwszy, to wymysł literata, ale – jak się okaże – nieodległy od podobnych zjawisk w rzeczywistości. Chodzi o tak zwane „jelczalnie”. Co to jest jelczalnia? To specjalne urządzenie, służące szybkiemu i sprawnemu „jelczaniu” masła, na którym szybko można zbić fortunę. Jak to możliwe? Ponieważ

<sup>93</sup> Jednak ta czytelność nowego kodu racjonalności, płynącego z użyteczności nie musi być oczywista. Zbudowana na nim etyka protestancka sekt purytańskich, w interpretacji Webera, niesie w sobie potężny ładunek irracjonalności, to znaczy dążenie do bogactwa jako takie staje się wysoko wartościowane z pobudek pozaracjonalnych. Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994, s. 36.

każda garkuchnia [jej] bierze, każdy bar, restauracja, i to nieraz po kilka na jeden zakład. Dowożą im świeże masło, facet wrzuca na dwie godziny do jeliczalni i po dwóch godzinach ma przedwczorajsze, a po czterech – sprzed tygodnia. A trzy kosteczki świeże, na boku, po specjalnej cenie<sup>94</sup>.

Opis pochodzi z umoralniającej dzieci książeczki, której akcja toczy się w Patafii – krainie zdominowanej przez „wychodzenie na swoje”, pogoń za zyskiem. Widzimy oto urządzenie, którego funkcja, w zdroworozsądkowych kategoriach ujmując, jest nonsensowna – przyspiesza starzenie się żywności. Jednak w działaniu urządzenia ukryta jest wyraźna logika – zepsucie dużej partii masła, winduje cenę pozostawionego „na boku”, co *per saldo* bardzo się oplaca.

Przykład drugi, niestety już rzeczywisty, to głośna przed laty „afera forda Pinto”. Firma Ford pospiesznie wdrożyła do produkcji mały model Pinto. Próby wykazały, że w razie uderzenia od tyłu nastąpi rozerwanie przewodów paliwowych. Jednak kosztowna taśma montażowa Forda Pinto była już gotowa i dlatego fabryka postanowiła rozpocząć produkcję bez żadnych zmian. Oszacowano, że w tej sytuacji zginie prawdopodobnie 180 osób i tyleż osób zostanie rannych. Oceniając każdą z tych ofiar na 200 tysięcy dolarów, dyrekcja Forda uznała, że drożej wypadaloby dokonanie zmian w samochodzie, które miały kosztować niecałe 11 dolarów od sztuki<sup>95</sup>. Trudno o czytelniejszy przykład „rozjechania się” racjonalności instrumentalnej – tu ekonomicznej, z racjonalnością, jak ją tu nazwalibyśmy, *celowościową*.

**Biurokracja.** Zanim ostatecznie poddamy weryfikacji przedstawione tu przypuszczenia dotyczące korelacji rozumu instrumentalnego i kultury mieszczańskiej, wzmocnijmy jeszcze jeden wątek, ważny dla pełni obrazu nowoczesnego myślenia o racjonalności, w tym racjonalności moralnej. Chodzi o proces racjonalizacji biurokratycznej, który, z jednej strony unaoczniał się mieszczańskim przywiązaniem do buchalterii, czy szerzej – skorelowanego z nią katalogu „użytecznościowych” cnót kupieckich, z drugiej zaś zaowocował nowymi sposobami instytucjonalnego organizowania życia społecznego. Chodzi tu głównie o rozwój urzędu, jako formy sprawowania administracyjnej władzy i jej osobowej reprezentacji w postaci warstwy urzędniczej, czyli, ogólnie rzecz ujmując, jak nazywa to Weber „biurokratycznego sztabu administracyjnego”<sup>96</sup>. Warto wymienić w tym miejscu kilka interesujących cech tej formy organizacji, ze względu na ich wagę dla naszych rozpoznań.

Jako pierwszą cechę „legalnego panowania z biurokratycznym sztabem administracyjnym” wymienia Weber założenie, że prawo regulujące działanie urzędu jest *ustanawiane w sposób racjonalny*, „zorientowany celoworacjonalnie lub (albo zarazem) wartościoworacjonalnie”. Możemy więc tu wskazać dwa komponenty: element swobodnego konwencjonalnego stanowienia prawa – co ma znaczenie w kontekście odrywania nakazów, w tym nakazów moralnych, od wyższej, na przykład boskiej, instancji oraz komponent drugi: podporządkowanie racjonalności prawa kryteriom celoworacjonalnym, a więc instrumentalnym. Ten

<sup>94</sup> Jacek Nawrot, *A w Patafii nie bardzo. Powieść dla dzieci młodszych, starszych i całkiem starych*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1985. Jest to powieść dla młodzieży napisana w roku 1984, nosząca wyraźne piętno polemiczne, czy wręcz ideologiczne charakterystyczne dla tego okresu – nie zmienia to jednak trafności i aktualności niektórych pomysłów autora.

<sup>95</sup> G. Ritzer, dz. cyt. s. 238-239. Ostatnio sprawę tę, w zmienionej nieco formie, przypomniano w filmie fabularnym *The Fight Club*, reż. David Fincher, 1999.

<sup>96</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. Dorota Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 161 n.

drugi wątek wzmacnia jeszcze kolejny wskazany przez Webera wątek – budowanie prawa na podstawie ustanowionych *regul*. Reguła, a zwłaszcza towarzysząca jej *procedura*, a więc zformalizowany sposób postępowania, stanowią czysty przypadek instrumentalnie racjonalnego „urządzenia” praktyki. Nie zatrzymując się dłużej nad tą kwestią wspomnijmy jeszcze, podobne w duchu: *hierarchię* urzędniczą – porządkującą strukturą urzędu jako instytucji oraz *kompetencje* urzędnika jako podstawę tej hierarchii, a więc uregulowany zakres możliwości działania jednostki, z reguły bardzo precyzyjnie określony oraz – *last but not least* – dyscyplinę i kontrolę, której podlegają wszystkie szczeble hierarchii<sup>97</sup>.

Nieco odmienną, ale strukturalnie bardzo zbliżoną formę przybrały organizacje i instytucje, które, w przeciwieństwie do urzędów nie są ośrodkami sprawowania legalnej władzy, lecz produkcji i zarabiania pieniędzy, słowem – biznesu, i które zyskują analogiczny do biurokratycznego rys wraz z pojawieniem się nowoczesnej teorii zarządzania<sup>98</sup>, która w swojej szczytowej formie wieszczy wręcz rewolucję menedżerską<sup>99</sup>. Dążenie do efektywności, podnoszenia wydajności produkcji, sprawności ekonomicznej owocują zastosowaniem tych samych środków, co w urzędzie: hierarchii, czytelnego podziału kompetencji, specjalizacji czy zorganizowanego systemu kontroli<sup>100</sup>.

Jednak jedną z najciekawszych późnych form biurokratycznej ewolucji jest już zupełnie współczesne zjawisko, nad którym zatrzymamy się nieco dłużej. To tak zwana *makdonaldyzacja*.

**Makdonaldyzacja.** Po raz pierwszy pojęcie to, jak zaświadcza George Ritzer, autor książki *McDonaldyzacja społeczeństwa*, pojawia się w eseju pod tym samym tytułem z 1983 roku<sup>101</sup>. Definiowane jest tam jako

proces stopniowego upowszechnienia się zasad działania restauracji szybkich dań we wszystkich dziedzinach życia społecznego w Stanach Zjednoczonych oraz na całym świecie<sup>102</sup>.

Autor rozpoznaje cztery główne cechy organizowania barów szybkiej obsługi, które zyskują na znaczeniu w szerszej perspektywie. Reprezentują bowiem cechy, które zdomi-

<sup>97</sup> M. Weber, tamże. Zob. też S. Andreski, *Maxa Webera ośnienia i pomyłki*, PWN, Warszawa 1992, s. 132.

<sup>98</sup> Zob. F. W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, Harper & Brothers, New York 1914; tegoż, *Two Papers on Scientific Management*, Routledge & Sons, London 1919.

<sup>99</sup> Zob. J. Burnham, *The Managerial Revolution: What is happening in the world*, The John Day Co., New York 1961. A. K. Koźmiński, *Kultura menedżerska*, w: J. Koziński (red.), *Humanistyka przełomu wieków*, Wydawnictwo Akademickie „Zak”, Warszawa 1999, s. 317–335.

<sup>100</sup> Zbieżność między urzędem a fabryką czy korporacją może być czytelniejsza, jeśli przyjrzeć się im od strony negatywnej, to znaczy procesów, które krytycy biurokracji czy gospodarki kapitalistycznej wskazywali jako ponure konsekwencje tych zjawisk. Okazuje się wówczas, że Józef K. z *Procesu* Franza Kafki, szamoczący się z biurokratycznym molochem aparatu sprawiedliwości i Charlie Chaplin jako robotnik w filmie *Modern Times* zamieniający się przy taśmie produkcyjnej w automat do przykręcania śrub mają ze sobą wiele wspólnego, jako ofiary alienacji racjonalnych z założenia instytucji.

<sup>101</sup> G. Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. Sławomir Malaga, Muza SA, Warszawa 1997, s. 11.

<sup>102</sup> Tamże, s. 17. Wypada w tym miejscu wyjaśnić za autorem, że od strony technicznej pojęcie „makdonaldyzacja” jest wyłącznie reprezentatywne, nie odnoszące się bezpośrednio do restauracji McDonalda, lecz wybrane, jako najlepiej brzmiące spośród różnych propozycji (*burgerking-izacja*, *seven-eleven-izacja*, *kindercare-izacja*, *Nutri/System-izacja*, tamże, s. 13. Ze swej strony dorzucilibyśmy tu jeszcze może: *microsoft-izacja*, *coca-col-izacja*, *mtv-izacja* itp. Ponadto dochodzi tu jeszcze wymiar lokalny – McDonald jest niewątpliwie liderem na rynku polskim.



nowały większość aspektów organizacji współczesnego życia. Są to: efektywność, kalkulacyjność, przewidywalność i manipulacja.

*Efektywność* jest nam już doskonale znana z projektu „kupieckiego” i „menedżerskiego”. Ma ona swoje źródła ma w odległym historycznie, ale ciągle „odgrzewanym” projekcie *oikonomii*. Tu jednak zostaje skrajnie zintensyfikowana, wzorem restauracji McDonalda: taśma produkcyjna, obsługiwana przez samych kupujących, wzorowana na pierwowzorce produkcji masowej – taśmie produkcyjnej fordą T, podsuwa żywność w ograniczonym asortymencie, przyrządzaną, podawaną i konsumowaną w z góry określony efektywny sposób<sup>103</sup>. Rzecz jasna problem nie dotyczy jedynie barów szybkiej obsługi. Ritzer wymienia cały szereg przykładów z różnych dziedzin życia – począwszy od uzyskiwania wyższego wykształcenia (egzamin w postaci testów wielokrotnego wyboru, sprawdzanych przez komputer)<sup>104</sup>, poprzez medycynę (nacisk na udzielanie pomocy w warunkach ambulatoryjnych, bez hospitalizacji), po nawet proces odchudzania się<sup>105</sup>.

Drugim elementem makdonaldycznej organizacji ma być *kalkulacyjność*, czyli położenie nacisku na wymiar ilościowy, zgodnie z zasadą: „im więcej, tym lepiej”. Jest on pokrewny efektywności i polega na maksymalnej redukcji do wymiaru *ilościowego* wszelkich *jakościowych* elementów organizacji. Trudno nie zauważyć tu zbieżności z buchalteryjną skłonnością kupiecką. Efektem kalkulacyjności jest na przykład akcentowanie rozmiaru i wartości, przy jednoczesnym przemilczaniu jakości towaru czy usługi. Najczęściej polega to na wywoływaniu złudzenia (*podwójny* cheesburger, *potrójny* whooper, który już tłumaczyć możemy na polski jako „olbrzym”; duże frytki, które w istocie są małe, gdyż kartoniki są wewnątrz paskowane w celu wywołania złudzenia optycznego). W życiu akademickim kwantyfikacją cech pracowników naukowych jest ocena wartości naukowej przy użyciu liczb i punktowej wartości publikacji; dalej – tak zwana oglądalność, jako miara wartości programów telewizyjnych. Powszechna jest kwantyfikacja także w sporcie, którą ilustruje następujący przykład: Nadia Comeneci, rumuńska mistrzyni gimnastyki artystycznej, osiągnęła na olimpiadzie w Montrealu 79,275 pkt. Jak to zmierzono? To proste – wyciągnięto średnią z ocen wystawianych przez sędziów, i w prosty sposób zamknięto w metrycznej klatce coś, co pozornie wydało się nie mierzalne – walory estetyczne. Oto skrajna pomyślność *Homo Mensor*<sup>106</sup>.

*Przewidywalność*, element trzeci, to gwarancja znalezienia się klienta w dobrze sobie znanej sytuacji, bez względu na napór zewnętrznych okoliczności. Przykładem są identyczne scenariusze rozmowy z klientem u McDonalda<sup>107</sup>, parki rozrywki, w rodzaju Disneylandu, z przewidywalnymi „niebezpieczeństwami”, „zagadkami”, „przygodami”; przewidywal-

<sup>103</sup> Idealem takiej taśmy są restauracje typu McDrive – klienci nie potrzebują stolików, krzeseł, śmietników, muzyki w głośnikach, wystroju wnętrza, placu zabaw dla dzieci, itd., ponieważ to wszystko mają we własnym samochodzie, w którym siedzą, jedzą, hałasują, którym w odpowiednim momencie podjeżdżają pod okienko „taśmy produkcyjnej” i którym wywożą swoje śmieci.

<sup>104</sup> Układanie testów przez wykładowców rozwiązały wydawcy, którzy sami redagowali podręczniki i zestawy testów w zamian za propagowanie ich produktu. Tamże, s. 85, za: M. Parker, D. Jary, *The McUniversity: Organization, Management and Academic Subjectivity*, „Organization” 1995, nr 2, s. 1–19.

<sup>105</sup> Firma Nutri/System, produkująca dietetyczne susze odchudzające, które wymagają jedynie dolania wody i wstawienia na parę minut do lodówki. Uzupelnieniem „systemu” są wizyty w ośrodkach odchudzających, w których konsultacja trwa 10 minut. Klient jest ważony, mierzy mu się ciśnienie, zadaje kilka ogólnikowych pytań, wypełnia formularz, a resztę czasu poświęca na tzw. „omówienie problemu”. Jeśli wizyta się przeciąga poza wyznaczony czas i czekają inni klienci, recepcjonistka naciska brzęczyk. Tamże, 103.

<sup>106</sup> A. Guttman, *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*, New York: Cambridge University Press, s. 47; za: G. Ritzer, dz. cyt., s. 135.

<sup>107</sup> Tamże, s. 149.

ne filmy – *sequele* i *remake*'i znanych przebojów. Ritzer stwierdza wprost: „rozprzestrzenianie się na całym świecie amerykańskich i lokalnych restauracji sprawia, że stopniowo wszystkie kraje stają się do siebie podobne”<sup>108</sup>. Ten wątek jest tu dla nas szczególnie interesujący, w kontekście procesu umasowienia.

Wreszcie, element ostatni, *manipulacja*, czyli sposób oddziaływania na klientów i personel, w sposób podporządkowany strategii efektywności produkcji i sprzedaży<sup>109</sup>. Ciekawym jej przykładem może być, pozornie tylko niezgodne z ideą intensyfikacji sprzedaży, odstraszenie i przeganianie klientów. Sieć *Seven-Eleven*, która w pewnej chwili nie mogła sobie poradzić z młodzieżą przebywającą notorycznie pod jej siedzibami, zaczęła puszczać przez głośniki muzykę, przypuszczalnie sprzeczną z gustami młodego pokolenia. Później rzecznik prasowy stwierdził, że był to zabieg mający na celu „odstraszenie” niepowołanego młodego towarzystwa, które, działając zniechęcająco na innych klientów, w szerszej perspektywie, zaniżało obroty sieci.

Wszystkie te powyższe ilustracje, służące Ritzerowi do propagowania wizji makdonaldyzycznego społeczeństwa, mają dla nas wartość jedynie o tyle, o ile wskazują, że za jego filarami, przynajmniej dwoma pierwszymi: *efektywnością* i *kalkulacyjnością* kryje się **ta sama instrumentalna racjonalność**, która stanowiła napęd dla rozwoju klas urzędniczej i kupieckiej w XVIII i XIX wieku. Odrębnego potraktowania wymagałaby jednak *przewidywalność* i *manipulacja*, choć pewne pokrewieństwo z nakazami tradycyjnej kupieckiej etyki można znaleźć już teraz. Defoe postulował na przykład, by sklepikarz zachowywał powściągliwość w negatywnym reagowaniu na kapryśnego klienta – właśnie w celu unikania wywoływania u niego negatywnych skojarzeń, a tym samym – przywiązanie pozostające w związku z przewidywalnością. Dopuszczał także pewne elementy manipulacji w handlu, na przykład przy ustalaniu wyjściowej ceny za towar i negocjacjach<sup>110</sup>.

Na razie jednak poprzestańmy na ogólnej konstatacji, że przy podtrzymaniu weberowskiej więzi między biurokracją a mieszczaństwem, makdonaldyzacja stanowi kontynuację tych samych procesów, które kształtowały klasę średnią w jej pierwotnym kształcie, z włączeniem, jak należy przypuszczać, jej sfery moralnej, za której element centralny uznaliśmy rozum instrumentalny.

## RACJONALNOŚĆ UNIWERSALNA

**Instrumentalizm czy funkcjonalizm?** Zwróćmy jeszcze uwagę na pewną trudność terminologiczną, która dotąd lekceważyliśmy; instrumentalizacja ma bowiem dwa znaczenia. Pierwsze znaczenie mamy na myśli, gdy mówimy o sprzeciwie Horkheimera na instrumentalizację w kontekście weberowskim, to jest redukcję relacji międzyludzkich do stosunków wyłącznie manipulacyjnych. Jest to sytuacja, parafrazując imperatyw Kanta, w której traktujemy drugiego człowieka tylko jako środek; albo inaczej: w której rozrasta się sfera instrumentu a kurczy sfera celu – dokładnie tak, jak w sytuacji opisywanego przez nas myśzołapa.

Jest jednak znaczenie drugie. Mamy z nim do czynienia wówczas, gdy stosujemy operujemy w kontekście pojęcia *funkcyjnego dobra*, o czym była mowa powyżej. Analizo-

<sup>108</sup> Tamże, s. 232.

<sup>109</sup> Tamże, s. 184.

<sup>110</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 149, 150.

waliśmy MacIntyre’a próby osłabienia napięcia między aspektem teleologicznym a instrumentalnym, poprzez wykazanie, że są one ze sobą nierozdzielnie sprzęgnięte i najprawdopodobniej w konsekwencji – wzajemnie redukowalne. Podawany tam przykład *dobrego rolnika* pokazuje takie właśnie rozumienie terminu *dobry*: łączy zarazem wymiar moralny, dotąd wydzielany, oraz wymiar instrumentalny, czy raczej nazwijmy go ostatecznie dla odróżnienia, *funkcjonalny*. Wówczas dobry rolnik w sensie moralnym to także rolnik, który dobrze, a więc na przykład wydajnie, uprawia ziemię.

W pierwszym przypadku mamy więc do czynienia z instrumentalizacją w sensie negatywnym, w drugim pozytywnym. Wynika to z faktu, że *funkcjonalny* kontekst znaczenia terminu *dobry* jest niezapośredniczony i autentyczny, drugi zaś stanowi protezę po utracie pierwszego. Innymi słowy jest próbą odnalezienia racjonalności praktycznej na nowo. I tu powoli dotykamy sedna.

Jeśli zgodnie z naszymi ustaleniami przyjąć, że stan pierwotny, czyli apoteozowana przez MacIntyre’a starożytność czy średniowiecze, słowem: tradycja teleologiczna, to perspektywa w której **nie rozdziela się** wymiaru teleologicznego i instrumentalnego, a silne opozycjonowanie tych perspektyw, najdobitniej sformułowane przez Kanta, to stan wtórny, współczesny – wówczas zyskujemy ciekawą perspektywę dla oceny etycznej racjonalności nowożytnej. Otóż racjonalność w wymiarze codziennym (biurokracja, biurokracja, zarządzanie w biznesie) oraz w wymiarze filozoficznym (projekty racjonalnego uzasadnienia moralności) stanowią **odpowiedź na próżnię powstałą po pęknięciu opisywanych tu sfer**. Mieszczanin odwołuje się do pragmatyzmu i instrumentalizmu lekceważąc debatę o celach, bo chce odzyskać czytelność kryteriów słusznych działań; filozof oświeceniowy zaś chce na nowo *uzasadnić* racjonalnie nakazy i zakazy moralne, bowiem teraz tego uzasadnienia po prostu wymagają. Ogólnie jednak obaj tęsknią do przezroczystości relacji rozumu do etosu, celu i środka, moralności do *praxis*.

Obaj jednak popełniają ten sam błąd: nie dostrzegają, że rozwijając i umacniając, każdy na swój sposób, opozycję między wartościami instrumentalnymi i autonomicznymi skazują się na niepowodzenie. Robinson–Mieszczanin skazuje się na instrumentalny buchalteryjny pragmatyzm, który jest jałowy, ślepy w debacie o celach. Z kolei Robinson–Filozof szuka *obiektywnej* przestrzeni, w której mógłby „zawiesić” racje dla uzasadnień takich to a takich nakazów moralnych, nie zdając sobie sprawy, że standardy takiej *obiektywności* nie są łatwe, jeśli w ogóle możliwe, do uchwycenia. Co gorsza, próby budowania takiego uzasadnienia są najczęściej egzemplifikacjami własnej subiektywnej woli filozofa co dobitnie wykazał Nietzsche. W konsekwencji więc, cofając się przed trudnościami uzasadnienia moralności filozofowie „odkrywają” ostatecznie emotywizm. Hume, Kant, Diderot – by przywołać tu myślicieli, w których bezpośrednio mierzy MacIntyre, to tacy sami rozbitkowie, jak Robinson Kruzoe, którzy utracili zdolność pytania o *te/lov*. Stąd już krok do konkluzji, o której poniżej.

**‘Uniwersalne’ jednak znaczy ‘mieszczańskie’.** W podrozdziale zatytułowanym *‘Uniwersalny’ nie znaczy mieszczański* napiętnowaliśmy za Ossowską wszelkie próby uniwersalizowania poszczególnych etosów mieszczańskich i ekstrapolowania pojedynczych obserwacji na abstrakcyjne pojęcie moralności burżuazyjnej *jako takiej*. Podtrzymujemy te rozpoznania. Tyle tylko, że teraz sytuacja jest odwrotna: nie chcemy, ale i, jak to wykazaliśmy powyżej, nie możemy, wykazywać, że konkretne pojedyncze cechy kultury moralnej można generalizować. Teraz niejako *sama* generalizacja zdradza ma proveniencję mieszczańską. Czerpie bowiem swoje źródła z przekonania oświeceniowych filozofów o istnieniu sfery

autonomicznego Rozumu, który z taką samą mocą wygeneruje prawdy etyki, z jaką dostarcza przyrodnikom odpowiedzi na formułowane przez nich pod adresem Natury pytania. Innymi słowy: tam, gdzie pojawiają się próby łatwego i szybkiego znalezienia moralności uniwersalnej, tam najprawdopodobniej mamy do czynienia także z moralną kulturą mieszczaństwa.

Na jakich przesłankach opieramy to twierdzenie? Przede wszystkim na rozpoznaniach dotyczących genezy nowożytnych kłopotów metodologicznych w etyce. Wynikają one bowiem, jak próbowaliśmy to wykazać za MacIntyrem, z zarzucenia kategorii *te/lov*. Z jednej strony spowodowało to rozpad funkcjonalistycznego rozumienia pojęcia *dobry* oraz powstania i wzmocnienia opozycji między tym, co moralne *absolutnie* i tym, co służy celom pośredniemu, pozamoralnym. Z drugiej zaś, zbiegło się to z mieszczańską „oddolną” skłonnością do ponownego racjonalizowania działań (franklinowskie: „czyny złe szkodzą nie dlatego, że są zabronione, lecz są zabronione ponieważ szkodzą”). Ta *re-racjonalizacja* szła w parze z rozwojem buchalterii, biurokracji i nowoczesnego zarządzania, które w klatce instrumentalnej sprawności zamknęły wszelkie horyzonty rozumnego postępowania.

Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na interesującą kwestię, podniesioną przez Zygmunta Baumana. Neguje on wprost kategorię uniwersalizacji, którą uważa za anachroniczny wynalazek filozofów, by zaproponować w zamian termin *globalizacja*. Trzeba tu oczywiście nadmienić, że Bauman nie uzurpuje sobie prawa do „odkrycia” tego pojęcia<sup>111</sup>, co raczej chce przestrzec przed pochopnym utożsamieniem obu kategorii<sup>112</sup>. O ile bowiem uniwersalizacja jest świadomym procesem porządkowania, scalania, kategoryzowania według jednego kryterium, i stanowi efekt racjonalnego wysiłku człowieka, o tyle globalizacja „dzieje się” samoistnie, nie *projektuje się* jej, lecz raczej *dostrzega*, dzięki objawiającym się ciągle na nowo, zaskakującym znamionom. Jakie znaczenie ma dla naszych poszukiwań to rozróżnienie? Wydaje się w pierwszym momencie, że poważnie dyskredytuje zamysł mówienia o uniwersalizacji etosu mieszczańskiego. Jednak to pozór. Zarzut Baumana jest bowiem skierowany nie pod naszym adresem, ale w kierunku wspomnianych tu myślicieli Oświecenia. To właśnie oni dążyli, często na skróty, do uniwersalnego i powszechnie czytelnego, ostatecznie rozpoznanego i uporządkowanego uniwersum etycznego. To oni chcieli rzutować osobiste projekty na skalę globalną (tu w sensie *uniwersalną*). Podobnie, choć w innej skali, działali inni Robinsonowie, w tym Robinson Kruzoe. Poszukiwał on uniwersalnego klucza-wytrycha, który nadawałby sens i wartość moralną czynom w tak skrajnie odmiennych miejscach i sytuacjach, jak kupiecki kantor w Londynie i bezлюдna wyspa. Tu byłibyśmy więc w zgodzie z Baumanem.

Jest jednak i drugi wymiar naszej refleksji. Doszukujemy się w nim powszechnych znamion globalnego procesu, powiedzmy, *emotywizacji* – rzecz jasna nie postulując go, wszak wiąże się z kryzysem – lecz *odkrywając*. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy konstatujemy za MacIntyrem niekonkluzywność większości współczesnych sporów moralnych, albo wówczas, gdy wskazujemy znamiona postępującej instrumentalizacji myślenia. Jednak

---

<sup>111</sup> Jak sam pisze „Globalizacja jest na ustach wszystkich. Słowo na czasie, które szybko zmienia się w slogan, w magiczną formułę, w hasło otwierające bramy wszystkich tajemnic teraźniejszości i przyszłości. Podczas gdy jedni „globalizacją” nazywają praktyki, którym się oddajemy, ponieważ chcemy być szczęśliwi, dla innych stanowi ona przyczynę naszego nieszczęścia. Wszyscy jednak uważają „globalizację” za nieunikniony los świata, a także za nieodwracalny proces, który dotyczy każdego z nas w takim samym stopniu i w ten sam sposób”. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 5.

<sup>112</sup> Tamże, s. 71.

pomimo czytelności tego podziału, proponowane przez Baumana drastyczne rozdzielenie zjawiskowej *globalizacji* od postulatywnej *uniwersalizacji*, może być w naszym przypadku mylące. Próbowaliśmy bowiem wykazać, że niektóre zjawiska we współczesnej kulturze moralnej są *wtórne* wobec procesów uniwersalizacji. Jeśli bowiem przyjąć historyczne interpretacje autora *Dziedzictwa cnoty*, to zauważymy, że emotywizm, biegunowo przeciwny projektowi systemowego uładzenia sfery normatywnej, wypływa w gruncie rzeczy z tego samego źródła, co oświeceniowe projekty uzasadnienia moralności. Nie jest to oczywiście więź ścisła, raczej możemy tu mówić o pewnym powinowactwie, nie mniej jednak wskazuje, że opozycja Baumana musi być na nasz użytek przynajmniej przebudowana, a formułowane przez niego zarzuty pod adresem terminu *uniwersalizacja*, w proponowanym przez nas kontekście – chybione.

Zarysowawszy z grubsza sposób rozumienia kultury moralnej mieszczaństwa, za której centralny wątek uznajemy tu **instrumentalizację rozumu**, możemy teraz przejść do prób przewyciężenia trudności, które pojawiły się na pierwszej proponowanej tu płaszczyźnie weryfikacji tezy **moralność mieszczańska się podlega upowszechnieniu** – gdy rozumieliliśmy to *explicito*, a więc w wymiarze *etograficznym*<sup>113</sup>.

**Spartanin – Sybaryta na nowo: Menedżer i Esteta.** Jedną z najważniejszych spośród trudności, jakie napotkaliśmy przy pierwszej próbie weryfikacji tezy o upowszechnianiu się moralności mieszczańskiej, był paradoks Spartanina – Sybaryty, czyli kłopot z wyjaśnieniem dynamiki diametralnych przemian współczesnego mieszczaństwa. Przyjrzymy się tej kwestii ponownie.

Zderzenie postawy, nazwijmy ją tu, *franklinowskiej* – nastawionej na pracę, oszczędność, skrupulatność, ład i odsuwanie w czasie przyjemności z postawą *hedoniczną* – ludyczną, rozrzutną, chaotyczną i konsumpcyjną, wydaje się zbieżne z inną, szkicowaną już, opozycją. MacIntyre rozwijając wątki weberowskie, zauważa, że w kulturze emotywistycznej wydają się dominować dwie postawy: Bogaci Esteci, dający się rzutować na veblenowską klasę próżniaczą oraz Menedżerowie, których moglibyśmy z kolei uznać za dojrzsze formy Robinsona Kruzo. Jak pamiętamy, Bogatego Estetę można scharakteryzować następująco:

[są to ludzie], którzy postrzegają świat społeczny wyłącznie jako miejsce spotkań jednostkowych woli, z których każda jest obdarzona zindywidualizowanym zespołem skłonności i upodobań, które uważają, że świat jest jedynie areną zaspokajania własnych pragnień, oraz które interpretują rzeczywistość jako szereg sposobności do czerpania satysfakcji, i dla których wreszcie ostatecznym wrogiem jest nuda<sup>114</sup>.

Menedżer, w przeciwieństwie do Bogatego Estety dysponującego nieograniczonymi środkami, zaangażowany jest w biurokratyczne struktury społeczne służące poszukiwaniu i wdrażaniu środków do realizacji celów w warunkach nieustającej walce o niewystarczające zasoby<sup>115</sup>.

Idąc tropem proponowanej tu analogii Spartanin mógłby zostać utożsamiony z Menedżerem, Sybaryta – z Bogatym Estetą. Czy jednak rozwiązuje to nasz problem pogodzenia biegunów? Albo inaczej: czy możliwa będzie do utrzymania teza, że pierwotna for-

<sup>113</sup> Zob. s. 122 n.

<sup>114</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 63.

<sup>115</sup> Tamże, s. 64.

ma mieszczaństwa – menedżerska, ustępuje nowszej – estetycznej? Możemy za MacIntyrem sformułować odpowiedź w następującym duchu. Wskazywane przez nas za Weberem pierwotne rozdzielanie typów Bogatego Estety i Menedżera, a za Eco – historyczne następstwo Spartania i Sybaryty, nie daje się utrzymać, bowiem te dwa antagonistyczne typy działań uległy wspólnie **scaleniu**. MacIntyre tak o tym pisze:

nasze społeczeństwo jest społeczeństwem, w którym biurokracja i indywidualizm są w równej mierze partnerami jak i antagonistami. I właśnie w takim kulturowym klimacie tego biurokratycznego indywidualizmu emotywna osobowość czuje się jak w domu<sup>116</sup>.

Chce nas przekonać, że oba modele, jakkolwiek byśmy ich nie nazywali, współwystępują. Czy istotnie? Pomocne może okazać się tu ponowne przywołanie rozpoznań George’a Ritzera i jego kategorii-wytrychu: makdonaldyzacji. Przy bliższym oglądzie okazuje się, że cztery filary tego procesu (kalkulacyjność, efektywność, przewidywalność, manipulacja) mogą posiadać dwa oblicza. Z jednej strony służą menedżerskiej sprawności systemu, wtedy, gdy intensyfikują sprzedaż, dajmy na to, hamburgerów. Z drugiej strony intensyfikacja sprzedaży nie jest możliwa bez intensyfikacji konsumpcji – ta zaś przynależy do wymiaru estetycznego. Menedżerami są w tym modelu zarządzający siecią, zblazowanymi Estetami – kupujący, którzy dzięki manipulacji mają poczucie swobodnej, i paradoksalnie: wolnej od zblazowania, możliwości nieograniczonego wyboru kupowanego towaru. W tej perspektywie zyskujemy także dogodniejszą możliwość wkomponowania w obraz aktualności teorii makdonaldyzacji *manipulacji* i *przewidywalności*, które to elementy, przy pierwszym oglądzie wydawały się słabiej przystające do klasycznego modelu racjonalności mieszczańskiej.

Aby to zilustrować powróćmy do rozpoznań Umberta Eco. Kiedy wspominał historię lodami, którą przeżył w dzieciństwie, zauważył, że żyjemy dzisiaj w kulturze „oburęcznych łakomczuchów”, Sybarytów – jak ich tu określiliśmy<sup>117</sup>. Co jednak najciekawsze, odkrywa, że kupowanie towarów ma dziś charakter, który moglibyśmy nazwać estetyczno-menedżerskim – z jednej strony chcemy, jak dobrzy menedżerowie, wydać tylko cztery soldy, z drugiej – jako zblazowani utracjusze, esteci, chcemy za te cztery soldy zyskać coś więcej, niż tylko dużego loda. Dlatego chętnie kupujemy *tylko* trzy paczki kawy, żeby dostać *aż* jedną promocyjną posrebrzaną łyżeczkę; dlatego kupujemy *tylko* czasopismo, żeby *szybciej* – to bardzo ważne w tym kontekście słowo – dostać *za darmo* dołączoną płytę kompaktową. Jesteśmy odpowiedzialnymi menedżerami. Ale jedna tania łyżeczka i płyta kompaktowa z muzyką, której nie lubimy – to już wyrazy naszego estetycznego zblazowania; to odpowiedź na potrzebę przywileju, którym zostajemy „obdarowani”.

Inną, o wiele bardziej przerażającą, ilustracją możliwości zlagodzenia napięcia między Menedżerem a Estetą może być problem dwóch powiązanych zjawisk: tak zwanego syndromu „20:80” i zjawiska określanego mianem *tittytainment*<sup>118</sup>. Pierwsze z nich jest odkryciem ekonomistów i sprowadza się do futurologicznej przepowiedni, że w najbliższym stuleciu jedynie 20% ludzkości wystarczy, by utrzymać światową gospodarkę w jej obecnym rozmachu. Pozostałe 80% jest więc produktywnie zbędne. Konsekwencje tego podziału nietrudno przewidzieć: jedna piąta populacji będzie miała aktywny udział w życiu, docho-

<sup>116</sup> Tamże, s. 81. Ale nie jest to odkrycie MacIntyre. Zob. Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 103 n. (gdzie cytowany jest także powyższy fragment z MacIntyre’a).

<sup>117</sup> U. Eco, *Jak jeść lody*, [w:] *Zapiski na pudełku od zapatek*, przeł. A. Szymanowski, Poznań 1993, s. 112.

<sup>118</sup> H.-P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, przeł. M. Zyburą, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 5 n.

dach i konsumpcji, niezależnie od kraju zamieszkania<sup>119</sup>. To kasta Menedżerów, ale jednocześnie – Bogatych Estetów. Pozostała część skazana będzie na wspomniany *tittytainment* – pojęcie wprowadzone przez Zbigniewa Brzezińskiego<sup>120</sup>. Jest to kontrola społeczna sprawowana przy pomocy odurzającej rozrywki i wystarczającej ilości pożywienia, a więc serwowania prostej, łatwowchłanialnej papki żywieniowej, ale i kulturowej, która mogłaby zastąpić realizację *prawdziwych* aspiracji, wykonywanie *prawdziwej* pracy; słowem: uczestniczenie w *prawdziwym* życiu. *Tittytainment* to po prostu wielki McDonald, w którym nieproduktywne masy mamy się uludą życia, podsuwając zastępcze cele i pozornie nieograniczoną pulę środków ich realizacji. Jest więc to także w jakiś sposób świat Estetów-którym-się-*wmówiło-że-są-bogaci-w-środku*, to znaczy, w których wmanipulowano wiarę w autonomiczną i wolną decyzyjność w wyborze działań (włączając w to poczucie, że są Menedżerami swych egzystencji), podczas gdy te działania kreowane są przez wytrawnych *prawdziwych* Menedżerów. Ta ponura, i miejmy nadzieję – przesadzona wizja nieodległej przyszłości, pokazuje, że nawet wtórna stratyfikacja kastowa społeczeństwa obywatelskiego (dobrze sytuowana 20-procentowa elita i 80-procentowa grupa nieświadomych „pariasów”), jeśli by miała dojść do skutku – nie niweluje trafności rozpoznania bieguna estetycznego i menedżerskiego. Może to świadczyć o dużej sile eksplanacyjnej tego modelu<sup>121</sup>.

**Mieszczanin jest emotywistą.** Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden pokrewny wątek. Podobna do obecnej w opisanym powyżej makdonaldycznie zorganizowanym społeczeństwie ambiwalencja, jeśli tylko zawierzyć cytowanemu już Alanowi Bloomowi, występuje na poziomie sposobów myślenia o świecie, w tym i o moralności. Z jednej strony mamy, jak nam się zdaje, nieograniczoną swobodę w oglądzie i przyjmowaniu dowolnych poglądów, demokratyczną otwartość, brak przesądów i uprzedzeń, konsens, z drugiej jednak – zamykamy się w getcie pochopnych sądów, prostych rozwiązań, stereotypów i etykiet. Nawet Uniwersytet, ostoja, jak powiedzielibyśmy za MacIntyrem, *Encyklopedii*, czyli uniwersalnej i racjonalnej wiedzy, staje się dziś

s sofistyczny, żyjący polityką, pogardliwy w stosunku do tradycji, produkujący swoje własne normy zgodne z bieżącymi intelektualnymi modami, podporządkowany wciąż owym idiomom, uległy wobec irracjonalności, skrajności i mniejszości, stawiający na piedestale niedojrzałą osobowość studenta i szydzący z tradycyjnej hierarchii wynikającej z różnicy wiedzy i doświadczenia<sup>122</sup>.

W tym miejscu Bloom zbliża się znacznie do intuicji MacIntyre’a. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że opisywana przez niego sytuacja uniwersytetów amerykańskich stanowi egzemplifikację zjawiska dobrze nam znanego, bo charakterystycznego dla kultury emotywistycznej. Za główną jej cechę przyjęliśmy za MacIntyrem, przypomnijmy – niekonkluzywność sporów, w tym zwłaszcza sporów moralnych. Bloom do tej diagnozy dopisuje po prostu ciąg dalszy – psychologiczną reakcją na wielość poglądów musi być powier-

<sup>119</sup> Tamże, s. 8.

<sup>120</sup> Jest to kombinacja słów *entertainment* (‘rozrywka’) i *tits* – oznaczające w potocznym angielskim w Ameryce kobiece piersi.

<sup>121</sup> O tym, że tradycyjne dystynkcje pojęciowe mogą i powinny być dzisiaj poddane redefinicji świadczy przykład terminu *lumpenburżuazja*, który pojawia się, co prawda, w zupełnie nieadekwatnym dla naszych zagadnień kontekście, nie niej, przez swoją paradoksalność wydaje się bardzo interesujący. Zob. E. M. Ślaska, *Pochwała lumpenburżuazji*, „Newsweek Polska” 2002, nr 16, s. 98–99.

<sup>122</sup> R. Pilat, *Otworzyć i nie uszkodzić*, rec: A. Bloom, *Umysł zamknięty*, „Nowe Książki” 1997, nr 6, s. 65–66. Zob. to samo w wersji internetowej, pod adresem: <http://staszic.adminpan.waw.pl/~rpilat/pub.html>.

chowność i płytkość ich oglądu; zaś niekonkluzywność sporów prowadzić może do uczy-nienia z samego sporu sedna debaty. Nie wchodząc za głęboko w ten wątek – przytoczone tu uwagi Blooma traktujemy jedynie jako pretekst – zauważmy, że tego typu zjawiska z pogranicza psychologii i etyki odnajdujemy już u przedstawicieli tradycyjnej kultury miesz-czańskiej, przynajmniej w interpretacjach niektórych autorów, co zauważyliśmy w podroz-dziale pod tytułem *Resentiment. Mieszczanin od strony psychologicznej* – której celowość dla tej pracy zyskuje właśnie swoje oblicze. Idźmy dalej: jeśli przyjąć, że niekonkluzywna debata, sankcjonowana przez emotywistów, jest sporem o indywidualnie rozpoznawane i kształ-towane interesy do trudno nie dostrzec analogii ze stanem wiecznej konkurencji, a więc żywiolem kupca. I wątek trzeci: spory są nierozstrzygalne, bo treści o które toczy się walka utraciły kontekst, w którym zostały ukształtowane, są anachroniczne, a kody ich racjonal-ności – nieczytelne. Zupełnie tak, jak praktyki Don Kichota na bezludnej wyspie. Sztuczka Robinsona, w postaci zwrócenia ciężaru uzasadniania sensowności działań przez ich prak-tyczną użyteczność, rozumianą skrajnie instrumentalnie jest sztuczką, którą demaskują emotywiści – według nich nie dyskutujemy, ale poddajemy się wzajemnej emocjonalnej manipulacji. Wszystkie te kwestie zdają się popychać nas w stronę konkluzji, że *mieszczanin a emotywista*, w specyficznych, przyjętych tu znaczeniach i kontekstach pozostają dalece do siebie podobni. Albo przynajmniej – czerpią swoją wizję świata i sposobu reagowania nań z tego samego źródła.

Okazuje się więc, że Spartanie i Sybarcy, Menedżerowie i Esteci, filozofowie i Ro-binsonowie – są na swój sposób mieszczańscy, jeśli tylko przeprowadzić paralełę, między *mieszczaństwem a emotywizmem*. Odtąd więc ‘mieszczańskie’ znaczy po prostu ‘racjonalne in-strumentalnie’, ‘efektywnie menedżersko zarządzane’, ale i ‘hedoniczne estetyczne’; ‘ro-zumne’, ale i ‘przesądne’; wreszcie – ‘uniwersalne’ bądź ‘globalne’, mimo że ‘subiektywne’ czy ‘indywidualne’...

#### PODSUMOWANIE: EMOTYWISTA ZAMIAST MIESZCZANINA?

W ramach podsumowania sformułujmy następującą tezę, która *implicite* była już w wywodzie obecna. To, co rozpoznawaliśmy przy pomocy kategorii weberowskich (Mene-dżer, Esteta, rozum instrumentalny) jako cechy etosu mieszczańskiego, na swój sposób mieściło się już w ramach emotywizmu, który rozumieliśmy tu za MacIntyrem szerzej – jako pewien kulturowy kontekst koncepcji metaetycznej Ayera i Stevensona, ale także Nie-tzschego. Słowem *mieszczanin jest emotywistą*, lub też *emotywizm jest w istocie swej mieszczański*. Takie postawienie sprawy osłabiło trudności zarysowane w podrozdziale poprzednim w następujący sposób:

Po pierwsze kłopot *metodologiczny* został osłabiony przez przesunięcie środka cięż-kości analiz z Ossowskiej na MacIntyre’a. Już nie kontynuujemy badań *stricte* socjologicz-nych na bezpośrednim materiale empirycznym, historyczno-faktograficznym, lecz szukamy znamion charakterystycznych, które potwierdziłyby zbieżność analiz emotywizmu, a zwłaszcza towarzyszących mu zjawisk kulturowych i etosu mieszczaństwa.

Po drugie kłopot z *uniwersalizacją* został przezwyciężony przez odwrócenie proble-mu: nie chodzi już o sprzeczne z założeniami Ossowskiej nieuprawnione ekstrapolowanie wniosków, lecz wykazanie, że sama *uniwersalizacja*, tak jak ją rozumiano w Oświeceniu, ma



---

znamiona mieszczańskie, zwłaszcza, jeśli rozpoznać, że zasadza się na błędzie w niefunkcjonalistycznym rozumieniu terminu ‘dobry’.

Po trzecie, kłopot z *materiałem empirycznym*, tu zawężony do paradoksu Spartanina – Sybaryty, stracił na znaczeniu w momencie, gdy wykazano, że zamiast o następstwie, można mówić o ambiwalentnym współwystępowaniu obu modeli.

Po czwarte, kłopot *pojęciowy* związany z pytaniem: *Po co nazywać zuniwersalizowaną moralność ‘mieszczańską’, jeśli jest już uniwersalna?* pozostaje właściwie w mocy. Słabnie jednak w kontekście swobody, z jaką możemy zastąpić przymiotnik *mieszczański* terminem *emotywny*, przyjmując ich semantyczną zbieżność.

## PODSUMOWANIE

Jak sformułowano to we wstępie struktura niniejszej książki, w najogólniejszym ujęciu, sprowadza się do trzech zasadniczych wątków. Pierwszy to rekonstrukcja wyników długoletnich badań klasyka polskiej socjologii moralności Marii Ossowskiej, przeprowadzona w części pierwszej. Zbudowano ją na dwóch filarach: *nauce o moralności*, jako oryginalnej propozycji metodologicznej oraz analizach *moralności mieszczańskiej*, jako egzemplifikacji tej metodologii. Za najważniejsze elementy uznano, wywodzącą się z socjologii tendencję do minimalizowania wymiaru normatywnego w badaniach etycznych, zaś w strukturze etosu burżuazyjnego – kanon cnót Franklina, jego modyfikacje u Defoe, wątek resentymentu oraz dyskusję z klasycznymi analizami Maxa Weбера.

Drugi kluczowy wątek, analiza teorii moralności Alasdaira MacIntyre’a, wymagał zakreślenia kontekstu w jakim na myśl powstała oraz rekonstrukcji tak zwanej „nieskończenie długiej historii etyki”. Rekonstrukcja ta obejmowała analizy zawarte w głośnej książce *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, ale też kontynuacje w kolejnych częściach „trylogii”. Najogólniej fundamentami tej opowiedanej, w jakimś sensie na nowo, historii etyki, były: 1. konstatacja kryzysu współczesności, której głównym przejawem jest niekonkluzywność sporów moralnych; 2. usankcjonowanie kryzysu przez emotywizm, jako teorię metaetyczną, ale i w jakimś sensie – normatywną; 3. rozpoznanie zarzucenia w XVI-XVIII wieku wątku teleologicznego w etyce, jako podstawowej przyczyny dzisiejszych kłopotów; 4. wskazanie etyki cnót, jako alternatywy dla myślenia o etyce.

Rekonstrukcja badań Ossowskiej i MacIntyre’a, w pierwszych częściach odtwórcza i kompilacyjna, służyć miała poprowadzeniu trzeciego, najważniejszego wątku w części III: rozpoznania możliwości wzajemnej aplikacji obu koncepcji. Jednak nie była to aplikacja swobodna, albowiem wątkiem czwartym, bazowym, stanowiącym punkt wyjścia dla całości pracy było przeanalizowanie możliwości zweryfikowania hipotezy:

Etos mieszczański upowszechnia się i zaczyna dominować jako nadrzędna struktura moralna.

Jak to podkreślono we wstępie pierwotnym celem pracy miała być weryfikacja samej hipotezy. Zastosowano tu formę przeszłą – *miała być celem pracy* – ponieważ w toku przemyśleń i badań okazało się, że prace przygotowawcze rozrosły się do tego stopnia, że zdominowały projekt. Dlatego zamiast o weryfikacji powyższej hipotezy rozpoznawano jedynie zadania, jakie winny być wykonane, by taka weryfikacja *mogła* być przeprowadzona.

Najważniejszą kwestią okazało się precyzyjne rozpoznanie płaszczyzny, na jakiej ewentualna synteza koncepcji Ossowskiej i MacIntyre'a – powtórzmy raz jeszcze – wtórna wobec weryfikacji tezy o upowszechniającym się etosie mieszczańskim – mogła być przeprowadzona. Szybko okazało się, że niekoherencja i brak teoretycznej łączności, rozpoznane przy powierzchownym oglądzie niemal wykluczają sens takiego zestawienia.

Przy bliższym oglądzie okazało się jednak, że jeśli obie koncepcje odpowiednio uporządkować, istnieje szansa na zrealizowanie projektu. Winien on jednak być przeprowadzony na dwóch płaszczyznach, o których poniżej.

### *Projekt „etograficzny”. Od Ossowskiej do MacIntyre'a*

Płaszczyzna, nazwana tu *etograficzną*, ze względu na proveniencję teoretyczną Ossowskiej, której koncepcję uznaliśmy tu za wyjściową, miałaby być zbudowana na schemacie *Ossowska* → *MacIntyre*, to znaczy, że analizy autora *Dziedzictwa cnoty* traktować winniśmy jako kontynuację badań Ossowskiej, z przeświadczeniem, że zawierają one dopowiedzenia pozwalające uznać proces uniwersalizacji moralności mieszczańskiej za realny.

Szybko okazało się, że projekt taki zderza się z poważnymi trudnościami, głównie z powodu niewydolności przyjętej za Ossowską metodologii w kontekście postawionych tu zadań. Historyczno-faktograficzny opis nie pozwalał bowiem na rozpoznanie tych wątków, które są mieszczańskie *implicite*, to znaczy ukryte w ramach Ossowskiej kategorii *ethosu* i jeszcze głębiej. Ponadto MacIntyre, jako raczej metaetyk niż monograf obyczajów, musiał okazać się niezadowolający jako źródło danych o kondycji moralnej współczesności. Ogólnie rzecz ujmując rozpoznaliśmy cztery główne problemy, które zdyskwalifikowały poruszanie się w tej płaszczyźnie:

1. *Kłopot metodologiczny*. W zarysowanych ramach (MacIntyre jako rozwinięcie analiz Ossowskiej) nie ma mowy o kontynuacji tych badań, a te przecież uznaliśmy w założeniach za najbardziej trafione dla analizowania *treści* moralności mieszczańskiej.
2. *Kłopot z uniwersalizacją*. Ossowska protestuje przeciw zbyt daleko idącym uogólnieniom opisów poszczególnych grup, jako nieuprawnionym. Grozi nam więc sprzeniewierzenie projektowi badawczemu, który – przypomnimy – mówi o *uniwersalizacji*.
3. *Kłopot z materiałem empirycznym*. Teza o upowszechnianiu się katalogu cnót franklińskich czy etosu purytańskiego najpewniej odbije się od, z jednej strony, intuicji

w kwestii anachroniczności tych modeli, z drugiej zaś, od szerokich rozpoznań w literaturze, wyraźnie wskazujących rosnącą przepaść między kulturą Spartan i Sybarytów.

4. *Kłopot pojęciowy*. Jeśli moralność ma być uniwersalna, to już nie (specyficznie) mieszczkańska. Skoro tak, to teza główna sformułowana jest wadliwie.

Ogólnie więc uznaliśmy tę perspektywę za chybioną, co zresztą było już czytelne w założeniach. Cały wysiłek argumentacyjny szedł bowiem w stronę uzasadnienia, dlaczego **nie** będziemy w dalszych częściach pracy poruszali się tą drogą.

*Plaszczyzna etosu.  
Od MacIntyre'a do Ossowskiej*

Plaszczyzna druga, która symbolicznie wyraża schemat *MacIntyre* → *Ossowska*, okazała się daleko bardziej obiecująca. Odwrócenie ról i zakreślenie ram dla analiz zbliżonych do tych, które szkicuje MacIntyre, pozwoliło uniknąć ograniczeń plaszczyzny pierwszej i zejść, jak to określiliśmy, *w głąb* ethosu (którego znaczenie, jako węższe odróżniliśmy od znaczenia terminu *etos*, który stanowi synonim 'moralności'). Rozpoznaliśmy tam ukryte pod wierzchnią warstwą norm moralnych mechanizmy, takie jak na przykład rozum instrumentalny, oraz wywołujące je przyczyny – rozpad myślenia o *dobru* w kategoriach funkcjonalistycznych. Pozwoliło to ostatecznie przeciągnąć linię łączącą między *mieszczaninem a emotywistą* i ostatecznie stwierdzić, że pomimo ich pozornej przynależności do różnych poziomów opisu – są do siebie podobni, jeśli nie tożsami. Pozwoliło to także złączyć trudności napotkane w ujęciu pierwszym:

1. *Kłopot metodologiczny* został osłabiony przez przesunięcie środka ciężkości z Ossowskiej na MacIntyre'a. Już nie kontynuujemy badań na materiale empirycznym, historyczno-faktograficznym, lecz szukamy znamion charakterystycznych, które potwierdziłyby zbieżność analiz emotywizmu i kultury moralnej mieszczkaństwa.
2. *Kłopot z uniwersalizacją* został przewyciężony przez odwrócenie problemu: nie chodzi już o sprzeczne z założeniami Ossowskiej nieuprawnione ekstrapolowanie wniosków na moralność *in abstracto*, lecz wykazanie, że sama uniwersalizacja tak, jak ją rozumiano w Oświeceniu, ma znamiona mieszczkańskie, zwłaszcza, jeśli rozpoznać, że zasada się na błędzie w nefunkcjonalistycznym rozumieniu terminu *dobry*.
3. *Kłopot z materiałem empirycznym*, tu zawężony do paradoksu Spartanina – Sybaryty stracił na znaczeniu w momencie, gdy wykazano, że zamiast o następstwie, można mówić o ambiwalentnym współwystępowaniu obu modeli.
4. *Kłopot pojęciowy*, związany z pytaniem: *Po co nazywać zuniwersalizowaną moralność 'mieszczkańską', jeśli jest już uniwersalna?* pozostaje właściwie w mocy. Słabnie jednak w kontekście swobody, z jaką możemy zastąpić przymiotnik *mieszczkański* terminem *emotywistyczny*, przyjmując ich semantyczną zbieżność.

Czy rzeczywiście moralność mieszczańska się dziś upowszechnia, wręcz uniwersalizuje? Jako ściśle określona i zamknięta struktura norm i wartości w kształcie nadanym w okresie powstawania – prawdopodobnie **nie**. Zmiany w kulturze moralnej wydają się o wiele za daleko idące. Co więcej, złożoność tej kultury wydaje się uniemożliwiać nawet formułowanie tak ogólnych twierdzeń. Jednak z drugiej strony nie jest wykluczone, że dzisiejsza sfera moralna jest efektem oddziaływania tych samych procesów, które ukształtowały klasyczną formę etosu *bourgeois*. Trzeba tylko te procesy odszyfrować. Użyteczną do tego kategorią może być *etos*.

Z drugiej strony etos mieszczański z całą pewnością zasługuje na nowe potraktowanie. O ile we współczesnej refleksji filozoficznej nie brakuje odniesień do problemów nowoczesności i ponowoczesności, a w ramach etyki odnaleźć możemy wiele wątków rozpoznawania czy postulowania jakiejś nowej ponowoczesnej moralności, to jednak można odnieść wrażenie, że brakuje płaszczyzny, która mogłaby stanowić wystarczającą podstawę dla osadzenia takich pomysłów w pewnej perspektywie historycznej. Dobitnie można to wyrazić tak: historia etosów, w tym mieszczańskiego uprawiana jest sobie, a diagnozowanie współczesności i jej normatywnych uwikłań – sobie. Badacze-historycy kolekcjonują jak motyle – tak kolekcjonowała je i Ossowska – historyczne doktryny i katalogi norm i wartości; z kolei badacze-diagności moralności i badacze-wizjonerzy skupiają się na uchwyceniu kluczowych wątków rozpoznawanej przez nich ponowoczesności i wskazaniu kierunków dalszego rozwoju czy regresu. Może jednak nadszedł już czas by to pęknięcie spróbować zalatać? Dlaczego refleksja o nas i naszych czasach obejmować ma konfrontację z Oświeceniem, namysł nad nowożytnością, modernizmem (czy modernością), kapitalizmem, gospodarką posindustrialną i globalizacją, ale jednocześnie ma pozostać niema w kwestii moralności mieszczańskiej? Dlaczego w sposób nieuprawniony przyjmujemy, że kultura burżuazyjna nie może stanowić klucza do rozumienia współczesnej rzeczywistości? Po prostu: dlaczego tak szybko uwierzyliśmy w „zierzch mieszczaństwa”? Może jednak niesie ono w sobie pewien ładunek eksplanacyjnej mocy, którą warto wykorzystać, jeśli nie dla diagnozowania kultury w całości, to przynajmniej w wymiarze naszych uwarunkowań normatywnych i sposobów „radzenia sobie” z etyką.

Jeśli jednak ten program nie da się utrzymać, to i tak z samych analiz Alasdaira MacIntyre’a i Marii Ossowskiej płyną dobre lekcje: by nie uznawać lokalnych struktur moralnych pochopnie za uniwersalne, by dostrzec, że pojęcia etyczne i praktyki moralne mają swoją historię i nie wolno ich traktować synchronicznie oraz by nie traktować kształtu współczesnej filozofii moralnej jako ostatecznej i nie podatnej na sanację. Nawet tak minimalistycznie sformułowane wnioski są cenne. Bo przecież wszelkie rozwijanie wyczulenia na niuanse etyki jest zawsze czymś pozytywnym.

## BIBLIOGRAFIA

### UWAGI WSTĘPNE

Poniższe zestawienie bibliograficzne, ze względu na obszerność, składa się z dwóch głównych części: głównej i uzupełniającej. Część główna zawiera wydawnictwa pierwszorzędne go znaczenia, druga – pozycje cytowane akcydentalnie, jedynie wzmiankowane lub przywoływane za innym źródłem.

Dla porządku i z myślą o korzystających z niniejszej pracy jako źródła bibliograficznego, w dziale „Literatura podstawowa” poszczególne pozycje wyróżniono jeszcze według ogólnego klucza tematycznego: 1. Maria Ossowska, 2. Alasdair MacIntyre, 3. Pozostałe konteksty. Dążenie do prostoty w identyfikowaniu poszczególnych pozycji wpłynęło na zastosowanie wszędzie kolejności alfabetycznej autorów, później – tytułów. Tym samym zrezygnowano z porządkowania chronologicznego pozycji Ossowskiej i MacIntyre’a, ze względu na mnogość wydań i wznowień oraz drugorzędne znaczenie samej chronologii, w twórczości obu myślicieli, przynajmniej w ujęciu jakie było konieczne dla niniejszej pracy.

Wyróżniono, z uwagi na niedostateczne rozpowszechnienie tej formy adresowania bibliograficznego, osobne zestawienie adresów internetowych, nośników elektronicznych i produkcji filmowych, ogólnie: innych od tradycyjnych mediów. Część znajdujących się tam pozycji jest zdublowana, w sytuacji, gdy udało się zidentyfikować odpowiadającą mu wersję „papierową”. Wówczas odpowiednia pozycja znajduje się również w części głównej bibliografii, co wyraźnie zaznaczono odsyłaczem.

Ze względu na odniesienia między pozycjami zastosowano numerację ciągłą.

## LITERATURA PODSTAWOWA

MARIA OSSOWSKA\*

1. Habrat A., *Rozważania Marii Ossowskiej na temat etyki i nauki o moralności*, „Rzeszowskie Zeszyty Naukowe” 1993, t. 13, s. 219–137.
2. Kiciński K., *Postówie do: Maria Ossowska, O człowieku, moralności nauce. Miscellanea*, PWN Warszawa 1983, s. 560–587.
3. Kiciński K., *Maria Ossowska – człowiek i dzieło*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 2, s. 89–96.
4. Kotarbiński T., rec. z: Maria Ossowska, *Motywy postępowania*, [w:] *Pisma etyczne*, s. 497–502; pierwodruk: „Etyka” 1971, nr 9.
5. Kotarbiński T., rec. z: Maria Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, [w:] *Pisma etyczne*, s. 492–496; pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1949, z. 3–4.
6. Kotarbiński T., *Działalność i postawa prof. Marii Ossowskiej*, [w:] *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 498–491; pierwodruk: „Argumenty” 1966, nr 27.
7. Kubik A., *Marii Ossowskiej nauka o moralności: analiza metodologiczna*, „Edukacja Filozoficzna” 1997, vol. 23, s. 185–186.
8. Kubik A., *Uwarunkowania moralności w przedstawieniu Marii Ossowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1993, nr 3, s. 327–331.
9. Lazari-Pawłowska I., *Maria Ossowska jako badacz moralności*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 12, s. 92.
10. Lazari-Pawłowska I., (rec. z:) Maria Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1, s. 223–228.
11. Mejsbaum B., *Analiza ethosu i wzoru osobowego jako pojęć metodologicznych w pracach Marii Ossowskiej i Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 6, s. 83–96.
12. Nowacki J. (rec. z:) M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Wyd. 2. PWN. Warszawa 1957, s. 416 – „Państwo i Prawo” 1959, z. 3, s. 552–556.
13. Nowacki J. (rec. z:) *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, PWN. Warszawa 1969, s. 363 – „Studia Prawno-Ekonomiczne” [Łódź] 1970, t. V, s. 227–237.
14. Nowicka E., *Maria Ossowska jako antropolog i badacz kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 2, s. 83–88.
15. Ossowska M., *Główne modele „systemów” etycznych*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, PWN Warszawa 1983, s. 464–479; pierwodruk: „Studia Filozoficzne” 1959, nr 4, s. 3–23; autoreferat z tegoż odczytu pod tym samym tytułem: „Ruch Filozoficzny” 1959, R. XIX, nr 1–2, s. 55–56.
16. Ossowska M., *Inteligent polski na tle grup towarzyskich Europy Zachodniej*, [w:] *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 278–297.
17. Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław 1985. To w wydaniu angielskim: *Bourgeois morality*, transl. by G. L. Campbell, Routledge & Kegan Paul, London 1986.
18. Ossowska M., *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, PWN, Warszawa 1958.
19. Ossowska M., *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966.
20. Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970. To w wydaniu angielskim: *Moral norms, a tentative systematization*, transl. by Irena Gulowska, North-Holland Publishing Co., Amsterdam, Oxford 1980.

---

\* Pełną i ułożoną w porządku chronologicznym bibliografię prac Ossowskiej zob. w: M. Smoła, *Bibliografia prac Marii Ossowskiej*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 6, s. 156–164 oraz w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności nauce. Miscellanea*, PWN Warszawa 1983, s. 588–603.

21. Ossowska M., *O człowieku, moralności nauce. Miscellanea*, PWN Warszawa 1983.
22. Ossowska M., *O filozofii wartości*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 492; pierwodruk: „Przegląd Kulturalny” 1962, R. XI, nr 28, s. 9.
23. Ossowska M., *O pojęciu godności*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983; to samo [wersja poprawiona i znacznie rozszerzona jako II rozdział pt. „Normy moralne w obronie godności”] [w:] *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970, s. 51–75.
24. Ossowska M., *O strukturze systemów etycznych*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, PWN Warszawa 1983, s. 421–422; pierwodruk: *uwagi o strukturze systemów etycznych*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, Kraków 1951, t. LII, nr 4, s. 325–327.
25. Ossowska M., *Podstawa nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957.
26. Ossowska M., *Pojęcie moralności*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 19–26; przedruk w: Ossowska Maria, *O człowieku, moralności nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 504–512.
27. Ossowska M., *Powiedzieć ładnie coś mądrego*, rozmowę przeprowadziła Renata Kopczewska, „Polonistyka” 1985, nr 1, s. 62–67.
28. Ossowska M., *Przeżyta droga (rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, rozmowę przeprowadził Jerzy Mikke [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, PWN Warszawa 1983, s. 556–559 (pierwodruk: „Literatura” 1974, nr 37, s. 14).
29. Ossowska M., rec. z: Ogden Charles K., Richards Ivor. A., *The Meaning of Meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, London 1925, w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, s. 108–109; pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1925, t. IX, nr 6–8, s. 91–92.
30. Ossowska M., rec.: S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A sociological Study*, Copenhagen 1938, M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, s. 345–350; pierwodruk: „Przegląd Socjologiczny” 1938, t. VI, z. 3–4, s. 563–568.
31. Ossowska M., *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, [w:] *O człowieku, moralności nauce*, s. 528–536; pierwodruk: *Fragmenty Filozoficzne (Seria Trzecia)*, Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Tadeusza Kotarbińskiego w osiemdziesiątą rocznicę urodzin, PWN, Warszawa 1967, s. 459–469.
32. Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969.
33. Ossowska M., Ossowski S., *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, t. XX, s. 1–12.
34. Ossowska M., *Szkic autobiograficzny*, [w:] *O człowieku, moralności nauce*, s. 538–540; pierwodruk „Polska” 1967, nr 1, s. 14–15.
35. Ossowska M., *Wzór demokracji*, Warszawa 1944; to samo w wersji rozszerzonej: *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce*, s. 355–366; pierwodruk: Warszawa 1946.
36. Ossowska M., *Z etyki stosunków merkantylnych*, [w:] *O człowieku, moralności nauce*, s. 351–354; pierwodruk: „W świetle dnia”, Warszawa, Kwiecień 1934 [faktycznie: 1943].
37. Ossowska M., *Zmierzch ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa 1969, s. 347–370.
38. Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986.
39. Ossowska M., *Etyka*, [w:], *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 254–258; pierwodruk: *Świat i Życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury*, Lwów – Warszawa 1934, t. II, s. 136–142.
40. Smoczyński P. J., *Maria Ossowska*, „Kultura. Oświata. Nauka” 1989, nr 3/4, s. 82–112.
41. Smoczyński P. J., *Maria Ossowska. W dziesiątą rocznicę śmierci*, „Ruch Filozoficzny” 1986, nr 3/4, s. 253–265
42. Smoczyński P. J., (rec. z:) M. Ossowska, *O człowieku, nauce i moralności. Miscellanea*, „Etyka” 1986, t. 22, s. 273–284. Zob. też „Ruch Filozoficzny” 1984, nr 1, s. 39–44.
43. Smoła M., *Bibliografia prac Marii Ossowskiej*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 6, s. 156–164 oraz w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności nauce. Miscellanea*, PWN Warszawa 1983, s. 588–603.
44. Szacki J., rec.: M. Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, „Nowe Książki” 1966, nr 14, s. 838–839.



45. Szaniawski K., *Poznanie i troska o wartości*, „Literatura” 1974, nr 34, s. 3.
46. Szpakowska M., (rec. z:) M, Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*. *Miscellanea*, „Odra” 1985, nr 3, s. 23–27.
47. Ślęczek-Czakon P., *Problem związków między nauką o moralności a etyką w ujęciu Marii Ossowskiej*, „Prace z nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego” 1991, t. 22, s. 169–184.
48. Tarczyński A., *Pojęcie ethosu w pismach Marii Ossowskiej*, „O Ład Moralny” 1988, nr 1/2, s. 102–111.

#### ALASDAIR MACINTYRE\*

49. Anscombe Elizabeth, *Modern Moral Philosophy*, w: *The Definition of Morality*, G. Wallace, A. D. N. Walker (red.), Mathuen & Co Ltd, London 1970, s. 211–234; pierwodruk: „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1–19.
50. Baier A., *MacIntyre on Hume*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1991, vol. LI, nr 1, s. 159–163.
51. Barber B., *Abdicating modernity: Alasdair MacIntyre and the Revolt Against Liberalism*, [w:] *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton Univ. Press, Princeton 1988.
52. Borradori G., *Nietzsche czy Arystoteles. Alasdair MacIntyre*, [w:] *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, W Drodze, Poznań 1999.
53. Chmielewski A., *Alasair MacIntyre*, „Odra” 1994, nr 12, s. 37–39.
54. Chmielewski A., *Komunitaryzm Alasdaira MacIntyre*, „Odra” 1993, nr 6, s. 49–50.
55. Chmielewski A., *Marksowskie inspiracje*, „Dziś” 1996, nr 12, s. 76–84.
56. Chmielewski A., *Wspólnota, narracja i tradycja. Uwagi o filozofii Alasdaira MacIntyre*, „Znak” 1994, nr 8, s. 47–61.
57. Chmielewski A., *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a, Przedmowa do: A. MacIntyre, Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
58. Dahl N. O., *Justice and Aristotelian Practical Reason*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1991, vol. LI, nr 1, s. 153–157.
59. Dralus D., *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre’a*, „Nowa Krytyka” 2000, nr 11, s. 118–135.
60. Filek J., *Teśknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 1, s. 129–159.
61. Frazer E., N. Lacey, *MacIntyre, Feminism and Concept of Practice*, w: J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre – Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994, s. 265–282.
62. Fuller M. B., *Making sense of MacIntyre*, Aldershot, Ashgate 1998.
63. Gaita R., *Virtues, Human Good and the Unity of a Life*, „Inquiry” 1983, vol. 26, nr 4, s. 407–423 (*Symposium on Alasdair MacIntyre’s After Virtue*).
64. Gellner E., *The Belief Machine*, [w:] *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge And Kegan Paul, London 1974, s. 195.
65. George R. P., *Moral Particularism, Thomism and Traditions*, „Review of Metaphysics” 1989, t. 42, s. 593–605.
66. Giorgini G., *Crick, Hampshire and MacIntyre, or Does an English-speaking neoaristotelianism exist?*, „Praxis International” 1989, vol. 9, nr 3, s. 261–272.
67. Gólkowski S., (rec. z:) A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, „Edukacja Filozoficzna” 1997, vol. 23, s. 327–330.

---

\* Przegląd twórczości Alasdaira MacIntyre oraz ułożoną w porządku alfabetycznym bibliografię prac zob. w: K Knight (red.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge 1998, s. 276–294, 295.

68. Haldane J., *Tomistyczne wcielenie MacIntyre'a: i co dalej?*, tłum. P. Gutowski, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, nr 3/4, s. 57–73. Także w: *After MacIntyre – Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton, Susan Mendus (red.), Polity, Cambridge 1994, s. 91–107.
69. Hauerwas S., MacIntyre A. (red.), *Revisions Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1983.
70. Horton J., Mendus S. (red.), *After MacIntyre – Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994.
71. Jaśtał J., *After Ethics? Uwagi na marginesie książki "Dziedzictwo cnoty (After Virtue) Alasdaira MacIntyre'a i kilku innych książek przy okazji*, „Principia”, vol. XVIII–XIX, s. 243–260.
72. Kielbasa J., *Pojęcia moralne także mają historię*, „Znak” 1996, nr 4, s. 130–135 (rec. z:) A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*.
73. Klincewicz K., *Etyka biznesu według A. MacIntyre'a*, „Prakseologia” 1998, nr 1/4, s. 138–141.
74. Knight K. (red.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, London 1998.
75. Kuniński M., (rec. z:) A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Znak 1997, nr 4, s. 139–145.
76. Larmore Ch., (rec. z:) A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, „The Journal of Philosophy” 1989, s. 437–442.
77. MacIntyre A., *After Virtue and Marxism: A Response to Wartofsky*, „Inquiry” 1984, no 27, s. 251–254.
78. MacIntyre A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981. Wersja polska zob. poz. 84.
79. MacIntyre A., *Against the Self-images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London 1971, 1983.
80. MacIntyre A., *Atheism and Morals*, w: A. MacIntyre, P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur*, Columbia University Press, New York 1969, s. 39–55.
81. MacIntyre A., *The Claims of "After Virtue"*, w: K. Knight, *The MacIntyre Reader*, Polity Press, London 1998, s. 69–72; pierwodruk: „Analyse & Kritik” 1984, vol. 6, no. 1.
82. MacIntyre A., *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przel. T. Szubka, „Res Publica” 1990, nr 4, s. 144–155. Pierwodruk: A. MacIntyre, *Lindley Lecture*, Kansas Univ. Press, Lawrence 1984, s. 3–20.
83. MacIntyre A., *Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne?*, tłum. A. Zaporowski, w: L. V. Ryan, J. Sójka, *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, W drodze, Poznań 1997, s. 231–245; pierwodruk: A. MacIntyre, *Why Are the Problems of Business Ethics Insoluble?*, w: W. M. Hoffman (red.), *Proceedings of the First National Conference on Business Ethics. Business Ethics, Business Values and Social Justice: Compatibility or Contradiction*, Center for Business Ethics, Bentley College, Waltham, Mass. 1977, s. 99–107.
84. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996. Wersja oryginalna zob. poz. 78.
85. MacIntyre A., *Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, „The Monist” 1970, nr 60, s. 433–472.
86. MacIntyre A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990.
87. MacIntyre A. (red.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1976.
88. MacIntyre A., *Hume on "is" and "ought"*, [w:] *Against the Self-images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London 1971, s. 109–124.
89. MacIntyre A., *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995. Wersja oryginalna zob. poz. 101.
90. MacIntyre A., *Marxism & Christianity*, Duckworth, London 1995, (pierwodruk 1968). Jest to poprawiona wersja pozycji nr 11.
91. MacIntyre A., *Marxism: An Interpretation*, SMP Press, London 1953.
92. MacIntyre A., *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita and Stephen R.L. Clark*, „Inquiry” 1983, nr 26, s. 447–466.

93. MacIntyre A., *A Partial Response to my Critics*, w: *The MacIntyre Reader*, K. Knight (red.), Polity Press, Cambridge 1998, s. 283–304.
94. MacIntyre A., *Politics, Philosophy, and Common Good*, „Studi Perugini” 1997, nr 3. Przedruk: *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (red.), Polity Press, Cambridge 1998, s. 235–252.
95. MacIntyre A., *Positivism, sociology, and practical reasoning: notes on Durkheim's "Suicide"*, w: *Human Nature and Natural Knowledge*. Essays presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday, D. Reidel, Dordrecht – Boston – Lancaster – Tokyo 1986, s. 87–104.
96. MacIntyre A., *Précis of "Whose Justice? Which Rationality?"*, w: *The MacIntyre Reader*, K. Knight (red.), Polity Press, London 1998, s. 105–108; pierwodruk: „Philosophy and Phenomenological Research” 1991, vol. 51, no. 1.
97. MacIntyre A., *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995, s. 11–25.
98. MacIntyre A., *Relativism, Power and Philosophy*, w: K. Baynes, J. Bohman, T. MacCarthy, *After Philosophy. End of Transformation?*, The MIT Press, Massachusetts 1987, s. 464–488. Także w: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, Newark DE 1985, s. 5–22.
99. MacIntyre A., *The Religious Significance of Atheism Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur*, Columbia University Press, New York 1969.
100. MacIntyre A., *Reply do Dahl, Baier and Schneewind*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1991, vol. LI, nr 1, s. 169–178.
101. MacIntyre A., *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan, New York 1966, Part of the series “Fields of Philosophy”. Wersja polska zob. poz. 89.
102. MacIntyre A., *Spectre of Communitarianism*, „Radical Philosophy”, March/April 1995, nr 70, s. 34–35.
103. MacIntyre A., *The Splendor of Truth*, „The Tomist” 1994, April, vol. 58, nr 2, s. 174–175.
104. MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London 1990.
105. MacIntyre A., *The Unconscious – a Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London 1976.
106. MacIntyre A., *What morality is not*, w: *The Definition of Morality*, G. Wallace, A. D. N. Walker (red.), Mathuen & Co Ltd, London 1970, s. 26–39.
107. MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.
108. Mason A., *MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues*, w: *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Roger Crisp (red.), Clarendon Press, Oxford 1996, s. 191–209 (rozdz. 12).
109. McMyler P., *Alasdair MacIntyre Critic of Modernity*, Routledge, London – New York 1994.
110. O’Neil O., *Kant after Virtue*, „Inquiry” 1983, vol. 26, nr 4, s. 387–405.
111. Okin S. M., *Feminism, Moral Development and the Virtues*, w: Mason Andrew, *MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues*, w: *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Roger Crisp (red.), Clarendon Press, Oxford 1996.
112. Reddiford G., Miller W. W., *An Interview with Alasdair MacIntyre*, w: *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (red.), Polity Press, London 1998. s. 267–275; pierwodruk: „Cogito” 1991, vol. 5, nr 2, s. 98.
113. Schneewind J. B., *MacIntyre and the Indispensability of Tradition*, „Philosophy and Phenomenological Research”, March 1991, vol. LI, nr 1, s. 165–168.
114. Schneewind J. B., *Moral Crisis and the History of Ethics*, w: P. French, T. Uehling, H. Wettsetin (red.), *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy. Midwest Studies in Philosophy*, University of Minnesota, Minneapolis 1983, t. 8, s. 525–539.
115. Schneewind J. B., *Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality*, „Journal of Philosophy” 1982, nr 79, s. 653–663.
116. Środa M., *Cóż nam po cnocie?*, (rec. z:) A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z filozofii moralnej*, „Nowe Książki” 1997, nr 3, s. 32–33.

117. Wartofsky M. W., *Virtue Lost or Understanding MacIntyre*, „Inquiry” 1984, no 27, s. 235–250 (*Symposium on Alasdair MacIntyre’s After Virtue*).
118. Zdrenka M., *Liberalizm a tradycja. Wokół myśli A. MacIntyre’a*, *Filozofia i polityka w XX wieku*, Marek Szulakiewicz (red.), Aureus, Kraków 2001, s. 55–64.
119. Żelazna J., (rec. z:) A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995, „Ruch Filozoficzny” 1996, R. LIII, nr 4, s. 601–604.
120. Ziemiński I., *W poszukiwaniu moralnej istoty człowieka* (rec. z:) A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, „Więź” 1996, nr 8, s. 200–205.

### POZOSTAŁE KONTEKSTY

121. Andreski S., *Maxa Webera ośnienia i pomyłki*, PWN, Warszawa 1992.
122. Arblaster A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
123. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 386–495.
124. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1995, s. 7–300.
125. Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. W. Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 301–383.
126. Arystoteles, *O cnotach i wadach*, przeł. L. Regner, [w:], *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996, s. 495–505.
127. Ayer A. J., *Language, Truth and Logic*, Dover, New York 1936.
128. Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1994.
129. Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
130. Beard M., *A History of Business*, vol. I: *From Babylon to the Monopolist*, vol. II: *From the Monopolist to the Organization Man*, The University of Michigan Press, Michigan 1962.
131. Beard M., *A History of Business Man*, Macmillan, New York 1938 (fragment pt. “The Individualist” z książki M. Beard, *A History of Business*, vol. II: *From the Monopolist to the Organization Man*)
132. Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994.
133. Benevolo L., *Miasto w dziejach Europy*, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1995.
134. Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, [w:] *Traktat o zasadach poznania ludzkiego i Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956.
135. Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiiodło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, tłum: T. Biedroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1997.
136. Bourke V. J., *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1994.
137. Brandt R. B., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996.
138. Buksiński T., *Moderność*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2001
139. Bzdak R., Podrez E., *O potrzebie cnót, czy o potrzebie etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1995, t. 31, nr 2, s. 77–90.
140. Cynceron, *De fato*, tu: *O przeznaczeniu*, przeł. W. Kornatowski [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, PWN, Warszawa 1960, s. 393–431.
141. Cynceron, *De finibus bonorum et malorum*, tu: *O najwyższym dobru i złu*, przeł. J. Śmigaj, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 155–442.
142. Cynceron, *Paradoksy stoików* [w:] *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 453–455.
143. Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, z. 2.
144. Defoe D., *The Complete English Gentleman*, Dovid Nutt, London 1890.
145. Defoe D., *The Complete English Tradesman*, J. Rivington, London 1745.

146. Defoe D., *Przypadki Robinsona Kruzoa*, przel. J. Birkenmajer (cz. I *Suprising Adventures of Robinson Crusoe*) i Anonim, opr. Grzegorz Sinko (cz. II *Further Adventures of Robinson Crusoe*), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957
147. Defoe D., *The True-Born Englishman and Other Writings*, Penguin, London 1997.
148. Degré G., *Ideology and Class Consciousness in the Middle Class*, „Social Forces” 1950, vol. 29, no 2.
149. Dura A., *Etyka agresji wytworów cywilizacji technicznej*, „Folia Philosophica” 1995, nr 13, s. 153–169.
150. Dylus A., *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*, Warszawa 1991 (rec.) T. Dołęgowski, „Więź” 1996, nr 3, s. 286–292.
151. Eco U., *Jak jeść lody*, [w:] *Zapiski na pudelku od zapalek*, przel. A. Szymanowski, Poznań 1993, s. 111–113.
152. Epiktet, *Diatryby*, przel. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961.
153. Fay B., *Franklin. The Apostle of Modern Times*, Sampson Low, Marston and Co. Ltd, London 1929.
154. Fielding H., *Dzieje przygód Józefa Andreasa i jego przyjaciela pana Abrahama Adamsa*, przel. M. Kornilowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
155. Franklin B., *Autobiography of Benjamin Franklin*, F. W. Pine (red.), Garden City Publishing Company, New York 1925. Wesja polska zob. poz. 158.
156. Franklin B., *The Whistle*, w: T. E. Pierry (ed.), *Values in American Culture. Statements from Colonial Times to the Present*, The Odyssey Press, Inc., New York 1966, s. 20–23. Zob. też: Franklin B., *The Whistle*, Frank Woodworth Pine (ed.), *Autobiography of Benjamin Franklin*, Garden City Publishing Company, New York 1925, s. 336–339.
157. Franklin B., *Zasady poczyńnego Ryszarda czyli droga do majątku. Jak przyjsć do majątku, etc.*, K. Forster, Warszawa 1861.
158. Franklin B., *Życie i pisma Benjamina Franklina przetłozone z języka Angielskiego podług Edycyi Londyńskiej z r. 1820*, Drukarnia A. Gałęzowskiego, Warszawa 1827.
159. Franklin B., *Żywot własny*, przel. J. Stawiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960.
160. Franklin B., *The Way to Wealth*, [w:] *Autobiography of Benjamin Franklin*, F. W. Pine (ed.), Garden City Publishing Company, New York 1925, s. 331–332.
161. Frazer J. G., *Złota gałąź*, przel. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
162. Fritzhand M., *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
163. Fukuyama F., *Koniec historii*, przel. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
164. Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przel. H. i P. Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
165. Grad J., *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, seria „Filozofia i Logika”, nr 70.
166. Gromska D., *Wstęp tłumacza*, do: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 8–76.
167. Gutting G., *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
168. Guzikowski M. E., *A Philosophy of Liberalism in the Light of Thomistic Principles*, Catholic University of America Press, Washington, D.C 1949.
169. Habermas J., *Moderna – nie dokończony projekt*, przel. D. Domagała, w: A. Szahaj, S. Czerniak (red.), *Postmodernim a filozofia. Wybór tekstów*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 273–295.
170. Habermas J., Rorty R., Kołakowski L., *Stan filozofii współczesnej*, przel. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
171. Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, przel. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, t. I i II.
172. Hald A., *A History of Probablility and Statistics and their Applications*

173. Hare R. M., *The Language of Morals*, Oxford Univ. Press, Oxford 1952.
174. Hirschman A. O., *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, przeł. I. Tropińska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1997.
175. Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1998.
176. Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
177. Horkheimer M., *Krytyka rozumu instrumentalnego*, w: *Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Państwowy Instytut Wydawniczy 1987, 244–413.
178. Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Państwowy Instytut Wydawniczy 1987.
179. Hostyński L., *Wartości użyteczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
180. Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.
181. Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
182. Hutcheson Francis *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections ... By the author of the Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, 1728.
183. Hutcheson F., *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, in two treatises, in which the principles of the Earl of Shaftesbury are explain'd and defended against the author of the Fable of the Bees... With an attempt to introduce a mathematical calculation in subjects of morality*, London 1725.
184. Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
185. Jarczyński W. R., (rec. z:), J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, „Etyka” 1995, nr 28, s. 189–197.
186. Jedynak S., *Etyka polska w latach 1863–1918*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
187. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002.
188. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.
189. Kowalska-Glikmann S. (red.), *Drobnomieszczaństwo XIX i XX wieku*, PWN, Warszawa 1992.
190. Kozyr-Kowalski S., *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości, Wprowadzenie do: Max Weber, Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 31–37.
191. Krasnodębski Z., *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.
192. Krokiewicz A., *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, [w:] *Dzieła*, t. II, Aletheia, Warszawa 2002.
193. Kuczyński J., *Zmierzch mieszczaństwa. Immoralizm – nihilizm – faszyzm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967.
194. Lazari-Pawłowska I., *O pojęciu moralności*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 97–108.
195. Lazari-Pawłowska I., *Zwierzę nie jest rzeczą*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 32–41.
196. Leśniewski N., *Niepewność etyki, moralność niepewności*, rozmowa z Z. Baumanem, „Nowy Nurt” 1996, nr 2, s. 3–4 i dalej s. 5.
197. Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991.
198. Mariański J., *Przemiany moralne w społeczeństwie polskim*, „O ład moralny” 1988, nr 1/2, s. 24–64.
199. Mariański J., *Socjologia moralności: wprowadzenie i bibliografia prac polskich 1946–1982*, Pallotinum, Warszawa 1986.
200. Martin H.-P., Schumann H., *Putapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, przeł. M. Zybura, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999.
201. Matogo B., *Mieszczańin cyganem*, „Polityka” 1998, nr 2, s. 84–89.
202. Moore G. E., *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919.
203. Mordka C., *Percepcja religijna jako warunek etyki*, „Ann. UMCS” 1994, Sect I, vol. 19, s. 103–114.
204. Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1996.
205. Najder Z., *Filozofia wartości*, „Przegląd Kulturalny”, 14 VI 1962, R. IX, nr 24, s. 1, 7.
206. Nietzsche F., *Narodził się tragedii z ducha muzyki*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994.

207. Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1905–1906.
208. Nietzsche F., *Zmierzchł bożyszczy czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1905–1906.
209. Ochorowicz J., *Projekt określenia przedmiotu etyki* (fragmenty), w: S. Jedynak, *Etyka polska w latach 1863–1918*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 295–313.
210. Parker M., Jary D., *The McUniversity: Organization, Management and Academic Subjectivity*, „Organization” 1995, nr 2, s. 1–19.
211. Pepys S., *Dziennik*, wybór, przekład i przypisy M. Dąbrowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1954, t. I i II.
212. Pilat R., *Otworzyć i nie uszkodzić*, (rec. z:) A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, „Nowe Książki” 1997, nr 6, s. 65–66. Zob. poz. 424.
213. Przełęcki M., *Problem biurokracji we wczesnej twórczości Marksa*, „Stud. Filoz.” 1964, nr 1 (36).
214. Pyka M., *O Davida Hume’a etyce cnót*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. XXVII, z. 3, s. 87–99.
215. Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panafuk, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
216. Regner L., *Wstęp do: Platon, Protagoras*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1995, s. VII–XVIII.
217. Reichenbach H., *O istocie ocen i norm moralnych*, przeł. H. Krahelska, w: I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, PWN, Warszawa 1975, s. 88–112.
218. Renderowski R., (rec. z:) M. Weber, *Etyka kapitalizmu*, „Więź” 1996, nr 6, s. 191–196.
219. Ritter J., *Wielkie miasto*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, t. XXII, z. 4, s. 148–160, pierwodruk: Derbolav J., Nicolin F. (red.), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf 1960.
220. Ritzer G., *Enchanting a Disenchanted World Revolutionizing the Means of Consumption*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, Calif. – London 1999.
221. Ritzer G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. S. Malaga, Muza SA, Warszawa 1997.
222. Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
223. Rousseau J. J., *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1955, t. I i II.
224. Ruszała J., *Robinson w literaturze polskiej. Teoria – historia – recepcja*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 1998.
225. Ruszała J., *Robinsonada w literaturze polskiej. Teoria – typologia – bogater – natura*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 2000.
226. Rybicki P., *Spoleczeństwo miejskie*, PWN, Warszawa 1972.
227. Sareło Z. (red.), *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Wyd. ATK 1986.
228. Scheler M., *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8, s. 4–18, (pierwodruk: „Marcholt”, październik 1936).
229. Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977.
230. Schrade U., Bogusław W., Zubelewicz J., *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 1996, nr 4, s. 90–108.
231. Simmel G., *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa, s. 1975, s. 513–531.
232. Simmel G., *Wierność i wdzięczność*, [w:] *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa, s. 1975, s. 475–496.
233. Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
234. Stevenson Ch. L., *Ethics and Language*, Yale Univ. Press, New Haven 1944.
235. Stevenson Ch. L., *Istota sporów etycznych*, przeł. I. Lazari-Pawłowska, w: I. Lazari-Pawłowska (red.), dz. cyt., s. 113–123.
236. Styczeń T., *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984.
237. Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963.

238. Szacki J. (red.), *Ani książe, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1997.
239. Szulakiewicz M., *Kryzys kultury i filozofia transcendentalna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, R. XLI, nr 2, s. 49–62.
240. Środa M., Śpiewak P., *Etyka cnót, czyli piórko na kołpaku*, „Znak” 1992, nr 445, s. 79–86.
241. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I–III, PWN, Warszawa 1998.
242. Tatarkiewicz W., *Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, [w:] *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1971, s. 324–338; pierwodruk: *Les trois morales d’Aristote* w: „Seances et Travaux de l’Académie des Sciences Morales et Politiques”, Paris 1931; pierwodruk polski: „Przegląd Filozoficzny” 1933, R XXXVI, nr 1–2.
243. Tawney R. H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Penguin Books, London 1936. Polskie wydanie: *Religia a powstanie kapitalizmu*, przeł. O. Wojtasiewicz, KIW, Warszawa 1963.
244. Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1996.
245. Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1994.
246. Twardowski K., *Główne kierunki etyki naukowej*, w: M. Środa (red.), *O wartościach, normach i problemach moralnych*, PWN, Warszawa 1994 (opracowane przez I. Dąbmską na podstawie wykładów 1909/1910; pierwodruk „Etyka” 1974, nr 13).
247. Tyburski W., *Mysł etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*, Top Kurier, Toruń 2000.
248. Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. i K. Zagórscy, PWN, Warszawa 1971.
249. Warnock G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London 1967.
250. Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
251. Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.
252. Weber M., *Osobliwości kultury zachodniej*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, [w:] *Szkiełce z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 69–87.
253. Weber M., *Szkiełce z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i He. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.
254. Wiśniewski R., *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1992.
255. Wiśniewski R., *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 1 (29), s. 129–144.
256. Zieliński W., *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Wydawnictwo A. Marszałek, Toruń 2001
257. Znaniecki F., *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości* (tytuł oryginalny: *Should Sociologists Be Also Philosophers of Value?*), tłum. J. Szacki, [w:] „*Mysł i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa 1987, s. 460–469; pierwodruk: „*Sociology and Social Research* 1952, t. 37, nr 2, s. 79–84.
258. Znaniecki F., *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, [w:] „*Mysł i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa 1987, s. 3–28; pierwodruk: „*Przegląd Filozoficzny*” 1909, R. XII, s. 126–144.
259. Żygulski K., *Badanie naukowe współczesnego stanu średniego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1996, z. 4, s. 485–493.



## LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

258. Aiken H. D., *The Authority of Moral Judgments*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1952, t. XII, s. 513–525.
259. Aiken H. D., *Emotive „Meanings” and Ethical Terms*, „Journal of Philosophy” 1944, t. XLI, s. 456–470.
260. Austen J., *Rozważna i romantyczna*, przeł. A.
261. Przedpelska-Trzeciakowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
262. Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2000.
263. Barber B. R., *Dziśbad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2000.
264. Barber B. R., *The World We Have Lost*, „The New Republic” 13 września 1982, s. 27–32.
265. Barnes W. H. F., *A Suggestion about Value*, „Analysis” 1931, nr 3.
266. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa 1996.
267. Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa i J. Giebultowski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998.
268. Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995.
269. Bayet A., *La science des faits moraux*, Paryż 1925.
270. Bell D., *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nowy Jork 1973.
271. Bereza T., *Mury Jerycha*, Warszawa 1945.
272. Bielik-Robson A., *My, Romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora, Wstęp do: Ch. Taylor, Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zespołowe, PWN, Warszawa 2001, s. VII–LIV.
273. Brentano L., *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Königliche Akademie der Wissenschaften, München 1913.
274. Bruner J. S., Postman L., *On the Perception of Incongruity: A Paradigm*, „Journal of Personality” 1949, t. XVIII, s. 206–223.
275. Brzeziński Z., *Between Two Ages: America’s Role in the Technotronic Era*, Viking Press, Nowy Jork 1970.
276. Burnham J., *The Managerial Revolution: What is happening in the world*, The John Day Co., New York 1961.
277. Campe J. H., *Le nouveau Robinson*, Gabriel Dufour, Amsterdam 1790. To samo po niemiecku: *Robinson der Jüngere. Ein Lesebuch für Kinder*, 1805.
278. Cladis M. S., Mark S., *A Communitarian Defense of Liberalism Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford University Press, Stanford 1992.
279. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: Cynceron, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1961, t. III.
280. Czuang-Tsy, *Nan-Hua-Czên-King. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, PWN, Warszawa 1953.
281. Darwin Ch., *The Descent of Man*, John Murray, Londyn 1871.
282. Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 1999.
283. Degre G., *Ideology and Class Consciousness in the Middle Class*, „Social Forces” 1950, vol. 29, nr 2.
284. Deleuze G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paryż 1969.
285. Deleuze G., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paryż 1969.
286. Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
287. Diderot D., *Le neveu de Rameau, dialogue. Ouvrage posthume et inédit, etc.*, Delaunay, Paris 1821. W języku polskim: *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. L. Staff, Warszawa 1953.

288. Doliński D., *Etyka produktywności. Czy duch kapitalizmu krąży nad Polską?*, w: B. Wojciszke (red.), *Jacy są Polacy? Badania opinii społecznej jako źródło wiedzy psychologicznej*, „Kolokwia Psychologiczne” 1995, t. 4, s. 9–22.
289. Drwiega M., *Charles Taylor w poszukiwaniu źródeł podmiotowości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. XXVIII, z. 2, s. 147–158.
290. Dupreél E., *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, PWN, Warszawa 1969.
291. Durkheim E., *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893.
292. Elzenberg H., *Abimsa i pacyfizm. Rzecz o gandhyzmie*, [w:] *Pisma etyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 71–76.
293. Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
294. Elzenberg H., *Powinność i rozkaz*, [w:] *Pisma etyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 23–28.
295. *Encyclopædia Britannica*, XI Edition, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1910.
296. Engels F., *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Książka i Wiedza 1962, s. 358 n.
297. Engels F., *Przedmowa do: K. Marks, Osiemnasty Brumaire’a Ludwika Bonaparte*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949.
298. Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
299. Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.
300. Foucault M., *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paryż 1966.
301. Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Spacja ALETHEIA, Warszawa 1993.
302. Foulquié Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
303. Fukuyama F., *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska i K. Dorosz, Politeja, Warszawa 2000.
304. Gass W. H., *Fiction and Figures of Life*, A. Knopf, New York 1970.
305. Gellner E., *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicolson, London 1964.
306. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulczycka, PWN, Warszawa 2001.
307. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybalt, PAX, Warszawa 1960.
308. Goblot E., *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Alcan, Paris 1925.
309. Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
310. Guttman A., *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*, Columbia University Press, New York 1978.
311. Hamden-Turnet Ch., Trompenaars A., *Siedem kultur kapitalizmu. USA, Japonia, Niemcy, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia*, przeł. D. Gostyńska, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 1998.
312. Hegel G. W. F., *Człowiek i jego obowiązki* (frag.), przeł. J. Prokopiuk, w: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 252, § 35; oryginalnie: *Philosophische Propädeutik*, w: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. III, Stuttgart 1927, s. 25–54, 75–96.
313. Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
314. Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
315. Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
316. Hezjod, *Narodziny Bogów. Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
317. Hobbes T., *Leviatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
318. Hobbouse L. T., *Morals in Evolution*, Chapman & Hall, Londyn 1906.
319. Imbs H. (red.), *Miasto i kultura polska doby przemysłowej*, Ossolineum, Wrocław 1988.
320. Jadczyk R., *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993.

321. Jaeger W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik der Aristoteles*, 1912.
322. James H., *The Portrait of a Lady*, Bernhard Tauchnitz, Leipzig 1882.
323. Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Strońska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
324. Kaniowski A. M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach universalistycznych*, Oficyna Naukowa N, Warszawa 1999.
325. Kleantes, *Hymn do Zeusa*, przeł. M. Maykowska, w: „Meander” 1946, t. I, s. 526–527; za: V. J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Bialek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1994, s. 36.
326. Köhler J., *Tajemnica Zaratustry. Biografia Nietzschego*, przeł. W. Kunicki, Wyd. Dolnośląskie 1996.
327. Kott J., *Konfityry*, „Kućnica” 1948, nr 142.
328. Koziński J. (red.), *Humanistyka przełomu wieków*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999.
329. Koźmiński A. K., *Kultura menedżerska*, w: J. Koziński (red.), *Humanistyka przełomu wieków*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999, s. 317–335.
330. Krzywicki L., *Dwa wzorcowe miasta: „Miasto zdrowia” i „Miasto moralności”* [w:] *Dzieła*, t. III, Warszawa 1959.
331. Krzywicki L., *Rozwój moralności* (fragmenty) [w:] S. Jedynak, *Etyka polska w latach 1863–1918*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 357–387.
332. Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1967.
333. Kuhn S. T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Aletheia, Warszawa 2001.
334. La Fontaine J. de, *Bajki*, przekł. zbiorowy, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1990.
335. Lakatos I., Zahar E., *Dlaczego program badawczy Kopernika wyparł program Ptolemeusza?*, w: I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995, s. 285–327.
336. Lampe G. W. H. (red.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961.
337. Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Arcana, Kraków 1998.
338. Lem S., *Marvel Coscat „Les Robinsonades”*, [w:] *Doskonała próżnia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1974, s. 12–29.
339. Letourneau Ch. J. M., *L'évolution de la morale*, Paryż 1887.
340. Levinson Paul, *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Janowska, Muza, Warszawa 1999.
341. Lévy-Bruhl L., *Moralność i nauka o obyczajach*, tłum. J. Majler, Warszawa 1961 (oryginał: *La morale et la science des moeurs*, Paryż 1903).
342. Lutyński J., *Sir James George Frazer i jego „Złota Gałąź”*, w: J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 11–26.
343. Lynd R. S., Lynd H. M., *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*, Constable & Co., London 1937.
344. Lynd R. S., Lynd H. M., *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, Constable & Co., London 1929.
345. Macfarlane A., *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Basil Blackwell, Oxford 1978.
346. Macrae D. G., *Max Weber*, Fontana, London 1974.
347. Mann T., *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny*, przeł. E. Librowiczowa, Czytelnik, Warszawa 1956.
348. Mann T., *Goethe jako przedstawiciel wieku mieszczaństwa*, przeł. J. Błoński [w:] *Eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 250–287.
349. Mann T., *O pewnym rozdziale Buddenbrooków*, przeł. W. Jedlicka, [w:] *Eseje*, przekł. zbiorowy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 437–446.
350. Miklaszewska J., *Robert Nozick i David Gauthier o problemie Newcomba*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, t. XXII, z. 1–2, s. 121–131.
351. Mises von L., *Liberalizm w klasycznej tradycji*, przeł. Józef, Emil i Helena, Cobden Press, San Francisco 1989 (wydawnictwo drugiego obiegu).

352. Naisbitt J., *Megatrendy*, przeł. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
353. Narecki K., *Słownik pojęć arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994.
354. Nietzsche F., *Listy*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994.
355. Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, *Dzieła Fryderyka Nietzschego*, t. 11, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1911.
356. Nietzsche F., *Wiedzą radosna*, przeł. L. Staff, nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1910–1911.
357. Nozick R., *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*, w: R. Campbell, L. Sowden (red.) *Essays in Honor of C. G. Hempel*, Reidel, Dordrecht 1969.
358. O'Donnel T., *History of Life Insurance in its Formative Years*, American Conservation Company, Chicago 1936.
359. Ochorowicz J., *O kształceniu własnego charakteru*, [w:] *Psychologia – Pedagogika – Etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia Narodowego*, Warszawa 1917.
360. Ogden Ch. K., R. Ivor. A., *The Meaning of Meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, London 1953 (pierwodruk: London 1923).
361. Orgelbrand S., *Encyklopedia powszechna*, Wydawnictwo Towarzystwa S. Orgelbranda Synów, Warszawa 1899.
362. Ossowska M., *O pojęciu wyrażania*, [w:] *O człowieku, moralności nauce. Miscellanea*, PWN Warszawa 1983, s. 124–125, pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. XXXI, z. 1–2, s. 145–147.
363. Ossowska M., *Ontologia Bertranda Russella*, [w:] *O człowieku, moralności nauce*, wyd. cyt., s. 74–92, pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1924, R. XXVII, s. 3/4, s. 230–254.
364. Ossowska M., *Semantyka profesora St. Szobera*, [w:] *O człowieku, moralności nauce*, wyd. cyt., s. 93–107; pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” 1925, R. XXVIII, z. 3/4, s. 258–272.
365. Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1983.
366. *The Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford 1970.
367. Pawelec A., *Metafizyk w świecie polityki*, „Znak” 1998, nr 6, s. 86–93. Zob. poz. 423.
368. Phillips D. L., *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton Univ. Press, Princeton 1993.
369. Pilat R., *Kupiec galanteryjny i machina dziejów*, „Res Publica Nowa”, 1999, nr 5/6, s. 39–52.
370. Platon, *Charmides. Lyżis*, przeł. W. Witwicki, Recto, Warszawa 1991.
371. Platon, *Gorgias*, przeł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
372. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001.
373. Platon, *Protagoras*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1995.
374. Polanyi Karl, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston 1944.
375. Popper K. R., *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957. W wersji polskiej: *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
376. Prus B., *Kroniki*, oprac. Z. Szweykowski, Warszawa 1961–1967, t. 16.
377. Ptaśnik J., *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1934.
378. Ranulf S., *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, Levin & Munksgaard, Copenhagen 1938.
379. Rasmussen D. B., Den Uyl D. J., *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, Cheltenham, Northampton, Elgar, 1997.
380. Rieff Ph., *The Triumph of Therapeutic*, Chatto & Windus, London 1966.
381. Ritzer G., *Expressing America a Critique of the Global Credit Card Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks – London 1995.
382. Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
383. Rzepa T., *Zlekceważony fenomen w dziejach nauki polskiej – psychologiczna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, w: Włodzimierz T., R. Wiśniewski (red.), *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wyd. UMK, Toruń 1999, s. 43–55.
384. Savary J., *Le parfait négociant*, Paris 1736.
385. Seneka, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.

386. Sidgwick H., *Lectures on the Ethics of T. H. Green, H. Spencer and J. Martineau*, Macmillan & Co., London 1902.
387. Sidgwick H., *Outlines of the History of Ethics*, Macmillan & Co, Edinburgh London 1886.
388. Sidgwick H., *The Establishment of Ethical First Principles*, "Mind" 1879, nr 13.
389. Siemek M., *Hegel a filozofia*, Oficyna Naukowa N, Warszawa 1998.
390. *Słownik współczesnego języka polskiego*, Reader's Digest, Warszawa 2001.
391. Smith W. R., *Lectures on the religion of the Semites. Second and third series*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement series, Edinburgh 1894; reprint Sheffield Academic, Sheffield 1995.
392. Smolski R., Smolski M., Stadtmüller E. H., *Słownik Encyklopedyczny Edukacja Obywatelska*, Wydawnictwa Europa, Warszawa 1999.
393. Soldenhoff S., *O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartość w systemie W. D. Rosa*, PWN, Warszawa 1969.
394. Soldenhoff S., *Wprowadzenie do etyki*, PWN, Warszawa 1972.
395. Sombart W., *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Verlag von Duncker und Humbolt, München und Leipzig, 1913.
396. Spector H., *Autonomy and Rights the Moral Foundations of Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1992.
397. Steiner F. B., *Taboo*, Cohen & West, London 1956.
398. Stevenson Ch. L., *The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications*, "Philosophical Review" 1950, R. LIX, s. 291–304.
399. Stevenson Ch. L., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, "Mind" 1937, R. XLVI, s. 14–31.
400. Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Galewiczowie, PWN, Warszawa 1995.
401. Sutherland A. M. A., *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, Longmans & Co. Londyn 1898.
402. Szuster M., *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, „Nowa Res Publica”, styczeń 2002, nr 1. Zob. poz. 426.
403. Szutta N., *Etyka cnót w obronie liberalizmu*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 219–227, rec. z: D. B. Rasmussen, D. J. Den Uyl, *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, Edwarg Elgar, Cheltenham 1998.
404. Ślaska E. M., *Pochwała lumpenburżuazji*, „Newsweek Polska” 2002, nr 16, s. 98–99.
405. Taine H., *Filozofia sztuki*, przeł. A. Sygietyński, t. 2, Lwów 1911.
406. Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zespołowe, PWN, Warszawa 2001; pierwodruk: Cambridge University Press, Cambridge 1989.
407. Taylor F. W., *Two Papers on Scientific Management*, Routledge & Sons, London 1919.
408. Taylor F. W., *The Principles of Scientific Management*, Harper & Row, New York 1947.
409. Twardowski K., *Etyka*, opr. z rkps. Ryszard Jadczyk, Adam Marszałek, Toruń, 1994.
410. Tyburski W., Wiśniewski R., (red.), *Polska filozofia analityczna. W kregu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wyd. UMK, Toruń 1999.
411. Tylor E. B., *Cywilizacja pierwotna*, przeł. Z. A. Kowerska, Warszawa 1896. Pierwodruk: *Primitive culture. researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, J. Murray, London 1871.
412. Urbanowska Z., *Książniczka*, 86 Press, Łódź 1993.
413. Volney C. F., *The Law of nature, or, Catechism of French citizens*, printed for D. I. Eaton..., London 1796.
414. Walentynowicz H., *Wizerunek epoki mieszczańskiej we wczesnej twórczości Maxa Horkheimera*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 29, s. 375–390.
415. Westermarck E. A., *The Origin and Development of Moral Ideas*, Macmillan, Londyn 1906, 1908.
416. Witwicki W., *Pogadanki obyczajowe*, PWN, Warszawa 1960.
417. Wolniewicz B., *Filozoficzne aspekty kary głównej*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, vol. 20, s. 11–20.
418. Wyss J. R., *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer–Prediger und seine Familie. Ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinderfreunde zu Stadt und Land*, Orell, Füssli, Zürich 1812.
419. Żelazna J., *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.

420. Żelazny Mirosław, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.  
 421. Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Comer, Toruń 1993.

## INNE MEDIA

### NOŚNIKI ELEKTRONICZNE

419. *Komputerowy słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1998, wersja CD-ROM.

### ADRESY INTERNETOWE

420. Kątownski T., Kiwak W., *Rzeczywistość ekonomiczna a świat bajki*:  
<http://monika.univ.gda.pl/~literat/pieniadz/0023.htm>.  
 421. Kuhn T. S., *Prisoners dilemma*, Stanford Encyclopedia of Philosophy:  
<http://www.science.uva.nl/~seop/entries/prisoner-dilemma/>.  
 422. Legutko R., *Liberalizm i moralna neutralność*,  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/liberalizm\\_neutralny.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/liberalizm_neutralny.html).  
 423. Pawelec A., *Metafizyk w świecie polityki*. Zob. poz. 367.  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FM/ch\\_taylor.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FM/ch_taylor.html).  
 424. Pilat R., *Otworzyć i nie uszkodzić*, (rec. z:) A. Bloom, *Umysł zamknięty*. Zob. poz. 212.  
<http://staszic.adminpan.waw.pl/~rpilat/pub.html>.  
 425. Pilat R., *Kupiec galanteryjny i machina dziejów*: <http://staszic.ifispan.waw.pl/~rpilat/kupiec.html>.  
 426. Szuster M., *Narcystyczna osobowość naszych czasów*. Zob. poz. 402.  
<http://respublica.onet.pl/1073703,artykul.html>.

### PRODUKCJE FILMOWE

427. *Dyskretny urok burżuazji (Le Charme Discret de la Bourgeoisie)*, reż. L. Buñuel, produkcja: Greenwich Film Productions, 1972.  
 428. *Modern times*, reż. Ch. Chaplin, produkcja: Ch. Chaplin, 1936.  
 429. *Poza światem (Cast away)*, reż. R. Zemeckis, produkcja: Dreamworks LLC and Twentieth Century Fox Film Corporation, 2000.  
 430. *Robinson Crusoe*, reż. L. Buñuel, produkcja: Óscar Dancigers y Henry F. Ehrlich / Ultramar, 1952.  
 431. *Ziemia obiecana*, reż. A. Wajda, produkcja: Zespół Filmowy X, 1974, na podstawie powieści S. Reymonta.