



Horyzonty Polityki  
2015, Vol. 6, N° 14

**MARCIN BARAN**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Instytut Politologii  
marcineksj@gmail.com

## **Suwerenność jako kategoria etyczna: potrzeba uwzględnienia metafizyki i historii<sup>1</sup>**

### *Streszczenie*

Artykuł próbuje ukazać konieczność uwzględnienia metafizyki i historii dla właściwego ujęcia pojęcia suwerenności jako kategorii etycznej. Zaczyna od zwrócenia uwagi na obecność jakichś założeń metafizycznych w każdej koncepcji etycznej. Następnie wskazuje na fakt, iż uchwycenie owych założeń metafizycznych wymaga odwołania się do historii. Owo podejście historyczne nie jest jedynie ukazaniem historycznego kontekstu i przebiegu rozwoju danego pojęcia, ale wynika z samej natury pojęć etycznych. Na taki stan rzeczy wskazują rozważania Alasdaira McIntyre'a zawarte w *Dziedzictwie cnoty*, w którym uprawia on coś, co sam określił jako filozoficzna historia. Podobne, choć o wiele bardziej wyartykułowane podejście stosuje Charles Taylor, rozwijając swoją koncepcję źródeł moralności. Najbardziej systematyczne ujęcie podejścia historycznego

---

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

prezentuje jednak Hans Joas, opracowując metodę afirmatywnej genealogii, którą stosuje do koncepcji praw człowieka. W podsumowaniu artykułu zostaje pokazane, w jaki sposób koncepcja źródeł moralności Taylora może zostać zastosowana do ukazania zmian w rozumieniu suwerenności jako kategorii etycznej.

**SŁOWA KLUCZOWE**

suwerenność, kategoria etyczna, autonomia, metafizyka,  
historia, podejście historyczne, źródła moralności

THE NOTION OF SOVREIGNTY AS AN ETHICAL CATEGORY:  
THE NEED TO CONSIDER METAPHYSICS AND HISTORY

*Summary*

The article is an attempt to show the relevance of metaphysics and history to gain a proper understanding of the notion of sovereignty as an ethical category. It begins by pointing at the presence of certain metaphysical assumptions in each ethical theory. It further demonstrates the fact that the mere grasping of those metaphysical assumptions requires a reference to historical narrative. The historical approach does not consist in mere presentation of the historical context and the development of a given notion, but it is a consequence of the very nature of ethical notions. An adequate account of this fact gives Alasdair McIntyre in his *After Virtue*, in which he gives an example of what he calls philosophical history. A very similar, even though much more articulated, approach is adopted by Charles Taylor in his notion of moral sources. Although the most systematically elaborated conception of the historical approach is presented by Hans Joas in his affirmative genealogy, a method applied by him is the concept of human rights. In the concluding section, the article sketches how the Taylor's notion of moral sources can be applied to demonstrate the evolution of the understanding of sovereignty as an ethical category.

**KEYWORDS**

sovreignty, ethical category, autanomy, metaphysics, history,  
historical approach, moral sources

## WSTĘP

Prześledzenie perypetii suwerenności jako kategorii etycznej wyraźnie ukazuje, jak bardzo koncepcje etyczne, a można to też z powodzeniem odnieść do całej filozofii, zależą od metafizyki. Od metafizyki nie da się uciec, nawet jej odrzucenie jest swego rodzaju wyborem metafizycznym. Kto choć trochę zajmował się filozofią, ma jakieś wyobrażenie na temat tego, czym jest metafizyka. Prawdopodobnie każdy filozof ma dla niej, podobnie jak dla samej filozofii, jakąś własną definicję lub też sposób wymówienia się od niej, co w ostateczności daje podobny rezultat<sup>2</sup>. Tutaj przyjmijmy<sup>3</sup>, że metafizyka jest po pierwsze najbardziej ogólnym dociekaniem dotyczącym natury rzeczywistości, a po drugie próbą odpowiedzi na pytanie, co tak naprawdę istnieje. W tym rozumieniu metafizyka pozostaje w ścisłym związku z ontologią rozumianą jako dziedzina zajmująca się bytem i istnieniem w ogólności oraz różnymi rodzajami rzeczy istniejących. Od odpowiedzi na pytania, które stawia sobie tak rozumiana metafizyka i ontologia, będzie zależeć sposób stawiania pytań i co za tym idzie możliwości udzielanych odpowiedzi we wszystkich pozostałych dziedzinach. Czy istnieje Bóg? Jaki jest status ontologiczny wartości moralnych? Czy pytanie o przyczyny istnienia czegokolwiek ma w ogóle jakiś sens?

Pytania tego rodzaju można zbyć konstatacją w rodzaju wittgensteinowskiego „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć” z przedmowy do *Traktatu logiczno-filozoficznego* [Wittgenstein 1997, s. 3]. Jasno oznacza w tym przypadku logicznie i w odniesieniu do empirycznie stwierdzalnych faktów (*Tatsachen*) i stanów rzeczy (*Sachverhalte*). Stwierdzenie to, wraz z całym *Traktatem*, formułuje dobitnie powody, dla których nie ma co zajmować się w filozofii pytaniami metafizycznymi w rodzaju tych podanych powyżej. Tak uważało i uważa wielu, począwszy od neopozytywistów z tak zwanego Koła Wiedeńskiego. Pomimo że dla samego Wittgensteina konieczność milczenia

---

2 Jak niewygodnym do sprecyzowania pojęciem jest metafizyka, ukazuje stanfordzka encyklopedia filozofii w haśle „Metaphysics” [Inwagen 2013].

3 Podążając za definicją metafizyki w encyklopedii filozofii Routledge’a [Craig 1998].

na temat pewnych spraw nie musi wcale oznaczać odmówienia im istnienia, stawia je jednak pod znakiem zapytania. Mamy tutaj do czynienia z pewnym założeniem ontologicznym. Nawet jeśli nie jest ono wyrażone *explicite*, posiada bardzo jasne konsekwencje w postaci odmówienia realnego statusu ontologicznego wartościom moralnym czy rzeczywistościom duchowym.

Pojęcie suwerenności, chociaż najszerszej rozważane na polu filozofii politycznej, filozofii prawa, samego prawa oraz nauk politycznych, wywodzi się z rozważań teologicznych i moralnych. Wskazuje na to Carl Schmitt w swojej krótkiej rozprawie o znaczącym tytule *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*:

Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Dowodzi tego nie tylko historyczna ewolucja tych pojęć, które zostały przeniesione z teologii do nauki o państwie – w ten sposób na przykład wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą – lecz świadczy o tym również ich systemowa struktura, której znajomość konieczna jest do ich socjologicznego ujęcia [Schmitt 2000, s. 60-61].

Cytat ten, mimo iż zaczerpnięty z rozważań przynależących do teorii prawa, wskazuje na pewne istotne elementy potrzebne do zrozumienia pojęcia suwerenności na polu etyki. Idea Boga jako prawodawcy w zakresie moralności jest według Schmitta czymś pierwotnym dla teorii państwa i prawa. Wynika z tego, że odniesienie kategorii suwerenności do władzy państwowej jest wtórne w stosunku do pierwotnego rozumienia suwerenności jako kategorii z zakresu teologii moralnej. Podobny proces zmiany podmiotu, do którego zostaje odniesiona kategoria suwerenności, dokonał się w dziedzinie etyki. Kiedy Bóg jako prawodawca w zakresie moralności, i w ten sposób podmiot suwerenności etycznej, został zakwestionowany, stała się ona naturalnie atrybutem jedyne go osobowego podmiotu pozostającego na scenie: człowieka. Suwerenność, albo inaczej autonomia ludzkiego podmiotu, jest wynikiem zsekularyzowania i, jakby to ujął Charles Taylor, uwewnętrznienia „źródła moralności” [Taylor 2001] stanowiącego podstawę wszelkiego działania etycznego.

Już z tych wstępnych rozważań powinno wynikać jasno, że kwestia suwerenności rozumianej jako kategoria etyczna jest nierozłączna od pewnych twierdzeń metafizycznych i (lub) ontologicznych.

Chodzi o rozstrzygnięcia dotyczące statusu ontologicznego Boga, Dobra czy wartości moralnych. Od rozstrzygnięć tego rodzaju będzie zależało komu, lub czemu, można przypisać atrybut suwerenności na polu etyki. Nasuwa się w związku z tym pytanie o to, jak do owych rozstrzygnięć dochodzi, w jaki sposób Bóg, idea dobra czy jakaś wartość staje się źródłem moralności i być nim przestaje. Taylor, autor przywołanej tutaj koncepcji źródeł moralności, uważa, iż odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa bez odwołania się do historii. Do podobnego wniosku doszło kilku innych myślicieli, dla których odniesienie do historii jest nieodzownym elementem sensownych rozważań na gruncie filozofii moralnej.

#### PODEJŚCIE FILOZOFICZNE WEDŁUG ALASDAIRA MACINTYRE'Ą

W przytoczonym fragmencie *Teologii politycznej* zostaje przywołana „historyczna ewolucja pojęć”. Refleksje dotyczące suwerenności jako kategorii etycznej, a także innych kategorii tego rodzaju, żeby oddać sprawiedliwość swojemu przedmiotowi, muszą uwzględniać w sposób zasadniczy ich historię. W przypadku pojęcia suwerenności, na co trochę na marginesie swoich rozważań zwraca uwagę Schmitt, ukazuje to sam fakt, że nie sposób zrozumieć, co ono oznacza w odniesieniu do podmiotu moralnego działania bez przywołania jego historycznego zastosowania do Boga jako moralnego prawodawcy. To, co zostało jedynie zasygnalizowane przez autora *Teologii politycznej*, rozwinęło kilku współczesnych myślicieli, którzy prezentują coś, co można nazwać podejściem historycznym w filozofii w ogóle, ze szczególnym uwzględnieniem etyki<sup>4</sup>. Jeśli mają oni rację, to odwołanie się do historii w przypadku rozważań dotyczących kategorii etycznych nie jest jedynie eleganckim wprowadzeniem do

---

<sup>4</sup> Również filozofowie, dla których podejście historyczne nie jest zasadniczym elementem ich refleksji etycznej, odwołują się do jakiejś interpretacji historii filozofii, która będzie uzasadnieniem dla przyjętego przez nich stanowiska. Dobrym przykładem jest tutaj Christine M. Korsgaard otwierająca *The Sources of Normativity (Źródła normatywności)* prologiem pod znaczącym tytułem „Excellence and obligation. A very concise history of western metaphysics” [Korsgaard 1999, s. 1-5].

systematycznych rozważań stanowiących meritum sprawy. Odpowiednio ujęte podejście historyczne jest elementem niezbędnym dla właściwego zrozumienia kategorii etycznej takiej jak suwerenność.

Pierwszym z nich jest Alasdair MacIntyre. W swoim *Dziedzictwie cnoty* wychodzi on od diagnozy sytuacji panującej we współczesnej filozofii moralnej, która charakteryzuje się nieprzewycięzalnym pluralizmem koncepcji etycznych<sup>5</sup>, brakiem konsensusu w kwestii podstawowych pojęć, a co za tym idzie wartości oraz kryteriów koniecznych do określenia działania jako dobre lub złe. Uważa on, że język moralności znajduje się w stanie poważnego nieporządku [MacIntyre 2007, s. 2]. Dysponujemy wyłącznie oderwanymi fragmentami pewnych całości, pojedynczymi pojęciami lub ich grupami pozbawionymi kontekstów niezbędnych do ich właściwego zrozumienia. „Posiadamy jedynie nieudolne repliki (*simulacra*) moralności, używając nieprzerwanie wielu kluczowych pojęć. Jednak – w dużym stopniu, jeśli nie całkowicie – straciliśmy rozumienie moralności, zarówno w teorii, jak i w praktyce” [MacIntyre 2007, s. 2]. Jedynym sensownym wyjściem z tego impasu jest według MacIntyre’a odtworzenie drogi, która nas do obecnego stanu doprowadziła. Aby zrozumieć, kim jesteśmy dzisiaj, musimy zrozumieć, skąd pochodzimy. Nie ma lepszego sposobu pojęcia naszego sposobu myślenia, reagowania i działania aniżeli opowieść o tym, skąd się wzięliśmy i jakie jest nasze dziedzictwo. Dlatego właśnie *Dziedzictwo cnoty* MacIntyre’a jest próbą pokazania naszej obecnej sytuacji moralnej poprzez zrozumienie historycznego procesu, który nas do takiej sytuacji doprowadził [MacIntyre 2007, s. 3]<sup>6</sup>. Centralnym

---

5 Czymś, co Jean-François Lyotard nazwał „nieprzystawalnością dyskursów” (*l'incommensurabilité des discours*) [Lyotard 1979a; Lyotard 1984]. Sytuacja ta jest według niego niemożliwa do przewyciężenia, gdyż nie da się stworzyć jakiejś uniwersalnej płaszczyzny porozumienia. Każda próba znalezienia takiej płaszczyzny – jakiegoś totalizującego metadyskursu – musi się zakończyć niedopuszczeniem do głosu któregoś z partykularnych dyskursów, a co za tym idzie stojącej za nim osoby lub grupy osób. W ten sposób utrzymanie owego pluralizmu jest nie tylko wymogiem poprawnego myślenia w epoce ponowoczesnej (postmodernistycznej), której nastanie Lyotard ogłosił [Lyotard 1979b), ale staje się wymogiem etycznym.

6 Bardzo podobne stanowisko prezentuje Iris Murdoch na wstępie eseju *Idea nieskończoności*. Stwierdza ona: „I wish in this discussion to attempt a movement of return, a retracing of our steps to see how a certain position was reached” [Murdoch 2001, s. 1].

wątkiem tej klasycznej już pozycji jest zatem swego rodzaju „filozoficzna historia” (*philosophical history*) [MacIntyre 2007, s. 272].

### 3. PODEJŚCIE HISTORYCZNE CHARLESA TAYLORA

Podobnie postępuje Charles Taylor w pracy *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* [Taylor 2001] zajmującej się, jak na to wskazuje jej podtytuł<sup>7</sup>, skomplikowanym procesem powstawania nowożytnej tożsamości. Dzieło to jest próbą lepszego „rozumienia i przemyślenia w jakiś sposób olbrzymich przemian, jakie zaszły w naszej kulturze i naszym społeczeństwie w ciągu ostatnich trzech lub czterech stuleci” [Taylor 2001, s. 4]. Jak echo MacIntyre’a brzmi pojawiające się kilka linijek dalej zdanie: „Dopóki nie pojmiemy tej historii, nie będziemy w stanie zrozumieć samych siebie” [Taylor 2001, s. 4]. Dalej Taylor pisze o tym, że jego praca polega na próbie określenia nowoczesnej tożsamości przez opisanie jej genezy. Mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju filozoficzną genealogią. Jest to jednak genealogia, której zadaniem nie jest, jak u Fryderyka Nietzschego i jego naśladowców takich jak Michel Foucault, zdemaskowanie prawdziwych motywów kryjących się za dotychczas uznawanymi wartościami, w celu ich zdyskredytowania. Stawia sobie ona za zadanie raczej wyartykułowanie źródeł moralnych leżących u podstaw pojmowania samego siebie przez dzisiejszego człowieka w taki, a nie inny sposób, po to, aby stały się one dla niego bardziej przystępne.

Różnica między genealogią w wydaniu Nietzschego czy Foucaulta a proponowaną przez Taylora jest subtelna, lecz fundamentalna. Polega ona na odmiennych założeniach antropologicznych. Nietzsche widzi w całym działaniu człowieka, także w jego aktywności filozoficznej, przejaw woli mocy. Konsekwencją tego jest postawa podejrzliwości – niedowierzanie deklarowanej dobrej woli autorów koncepcji etycznych. W swojej genealogii doszukuje się on prawdziwych motywów – sposobów, na jakie zamaskowała się w nich wola mocy, wola panowania nad innymi i ich ujarzmienia. Tym sposobem

---

<sup>7</sup> Oryginalne *Making of the Modern Identity* zostało przetłumaczone jako *Narodziny tożsamości nowoczesnej*.

patrzy on na etykę miłości bliźniego jako na przejaw resentymentu, próbę ujarznienia silnych przez słabych, którzy nie mieliby na to szans w jakiegokolwiek otwartej konfrontacji [Nietzsche 2011].

Taylor natomiast zakłada, że elementem konstytutywnym dla ludzkiego podmiotu jest jego orientacja wobec dobra. Dzieje się tak, ponieważ człowiek, w mniej lub bardziej uświadomiony sposób, odpowiada sobie na pytanie o to, kim jest, poprzez określenie najważniejszych dla siebie wartości [Baran 2009]. Taylor, podobnie jak MacIntyre, widzi współczesność jako miejsce ostrych konfliktów pomiędzy różnymi koncepcjami etycznymi: wizjami dobra wraz z powiązanymi z nimi wizjami antropologicznymi [Taylor 2001, s. 192]. Uważa on, że w tej sytuacji niezbędna jest artykulacja źródeł moralności w postaci filozoficznej prozy – historycznej narracji opowiadającej o tym, jak staliśmy się tym, kim jesteśmy, jakie dobra czy wartości miały zasadnicze znaczenie dla określenia naszej tożsamości:

ścieżka wiodąca do artykulacji musi być ścieżką historyczną. Musimy spróbować prześledzić rozwój naszych współczesnych poglądów. Ponieważ zaś mamy do czynienia nie tylko z doktrynami filozofów, ale również z owym olbrzymim nie wypowiedzianym tłem rozpowszechnionych w naszej cywilizacji postaw, historia ta nie może po prostu opowiadać dziejów sformułowanych poglądów i filozoficznych teorii, ale musi objąć również to, co określa się jako *mentalités*. Musimy postarać się, by studium to legło u podstaw nowego rozumienia nas samych oraz naszych najgłębszych przekonań moralnych [Taylor 2001, s. 205].

Taylor, w przeciwieństwie do Nietzschego, jest zainteresowany odkryciem dóbr i wartości leżących u podstaw współczesnych przekonań filozoficznych czy etycznych, nawet jeśli nie jest w stanie samych tych poglądów przyjąć. Tak jest w przypadku postawy określanej przez niego jako naturalizm. Charakteryzuje się ona przeniesieniem paradygmatu nauk przyrodniczych na wszystkie dziedziny wiedzy. Pociąga ono za sobą niekorzystne konsekwencje dla nauk humanistycznych, szczególnie dziedzin filozofii takich jak etyka czy metafizyka, ale uderza także w historię czy psychologię, bowiem wymykają się one metodom i kryteriom naukowości sformułowanym przez nauki przyrodnicze, takim jak eksperyment, obiektywność czy falsyfikowalność. Taylor uważa, że naturalizm odrzuca język metafizyki i co za tym idzie możliwość artykulacji źródeł moralności w imię bardzo silnego ideału moralnego wartości zwyczajnego ludzkiego



życia oraz ideału naukowości, która dla prawdy naukowej nie cofa się nawet przed odrzuceniem powszechnie uznawanych świętości. W imię tych dwóch ideałów naturalizm neguje wartość jakiegokolwiek nadprzyrodzoności oferowanej przez metafizykę czy religię.

Podjęcie historyczne w wykonaniu Taylora, jego filozoficzna proza, genealogiczna narracja, ma głównie na uwadze wyartykułowanie źródeł moralności – dóbr czy wartości, w zależności od przyjętej terminologii etycznej, które leżą u podstaw tożsamości człowieka współczesnego. Jednym z najważniejszych celów artykulacji źródeł moralnych, uzasadnionej w pierwszej, a przeprowadzonej w drugiej – historycznej części *Źródeł podmiotowości*, jest odzyskanie dla nich obiektywnego statusu ontologicznego. Nie chodzi tutaj jednak wcale o umieszczenie ich gdzieś w kosmosie – na wzór platońskich idei – ale raczej o przyznanie im statusu realnych elementów ludzkiej egzystencji w najbardziej zasadniczej dla niej sferze – sferze moralności.

#### 4. AFIRMATYWNA GENEALOGIA HANSA JOASA

Kolejnym myślicielem prezentującym podjęcie historyczne jest Hans Joas. Choć zagadnieniem zależności pomiędzy historią a etyką zajmuje się on już we wcześniejszej pracy pod tytułem *Powstawanie wartości* [Joas 2009], to w sposób bardziej przemyślany i usystematyzowany powraca do tej tematyki w rozprawie *Sakralność osoby. Nowa genealogia praw człowieka* [Joas 2011]. Podejmuje on w niej problem genezy pojęcia praw człowieka. W procesie tym widzi przede wszystkim polityczno-prawny wyraz powstawania nowej wartości – świętości osoby ludzkiej. W celu ukazania tego procesu posługuje się metodą, którą określa jako „afirmatywną genealogię”. Metoda ta jest próbą przewyciężenia rozdziału, jaki w nowoczesnym ujęciu nauki powstaje pomiędzy historią a filozofią, między genezą (*Genese*) a obowiązywaniem (*Geltung*) [Joas 2011, s. 13-14]. W takim rozumieniu zadaniem filozofii, w tym przypadku etyki, jest dostarczenie czysto racjonalnego uzasadnienia dla jakiejś powszechnie obowiązującej wartości, natomiast zadaniem historii jest obiektywny opis faktów dotyczących jej powstania i rozpowszechnienia.

Joas, pisząc z pozycji socjologa o filozoficznym zacięciu, uważa, że w przypadku wartości nie da się przeprowadzić jasnego rozdziału

między pytaniami o ich genezę i obowiązywanie. Dlatego też „sama historia powstania i upowszechnienia wartości może zostać przedstawiona dokładnie w taki sposób, że opowiadanie i uzasadnienie będą ze sobą w specyficzny sposób powiązane” [Joas 2011, s. 14]<sup>8</sup>. Zaproponowana przez Joasa afirmatywna genealogia jest właśnie takim uzasadniającym powstanie wartości opowiadaniem, drogą pomiędzy dwiema skrajnościami w etyce reprezentowanymi paradygmatycznie przez Kanta i Nietzschego.

Kant, którego wpływowym współczesnym kontynuatorem jest na przykład Jürgen Habermas, podejmuje się stworzyć etykę obowiązującą uniwersalnie – niezależnie od czasu i miejsca. Uzasadnienia takiej etyki ma dostarczyć odwołanie do idei wspólnej dla wszystkich ludzi racjonalności. Joas, na podstawie badania konkretnego pojęcia – praw człowieka, stwierdza, że takie ujęcie jest niewystarczające, ponieważ mamy w tym konkretnym przypadku do czynienia z pojawieniem się pewnej wartości, której wcześniej nie było. Prawa człowieka stanowią swego rodzaju „historyczną innowację”. Chodzi „tutaj o narodziny, o powstanie centralnego zestawu uniwersalistycznych wartości oraz jego prawną kodyfikację” [Joas 2011, s. 15]. Podejście ahisteryczne w stylu Kanta, poszukujące czysto racjonalnego uzasadnienia powszechnego obowiązywania danej wartości, musi zostać uzupełnione o podejście historyczne, które ukaze jej genezę – cały skomplikowany kontekst historycznych uwarunkowań, bez którego zrozumienia nie da się wyjaśnić, dlaczego dana wartość uzyskała w określonym społeczeństwie moc obowiązującą.

Jest to genealogia afirmatywna, ponieważ jej celem nie jest, jak w przypadku genealogii moralności w wydaniu Nietzschego, czy jego spadkobierców takich jak Michel Foucault, podważenie obowiązywania danej wartości. Jej zadaniem jest odpowiednie uwzględnienie historycznych uwarunkowań uniwersalnie obowiązujących wartości, ponieważ to właśnie z nich wypływa wiążąca moc danej wartości czy, używając innej terminologii, etycznego ideału. Afirmatywna genealogia jest zatem historią powstania (*Entstehungsgeschichte*), która ma na celu ukazać wymiar historyczny wartości takiej

---

8 Tłumaczenie autora. Oryginał: „kann nämlich die Geschichte der Entstehung und Ausbreitung von Werten selbst so angelegt werden, daß sich in ihr Erzählung und Begründung in spezifischer Weise verschränken”.

jak prawa człowieka, nie odbierając jej przy tym charakteru etycznej oczywistości, jaki ta historyczna innowacja niewątpliwie dla współczesnego człowieka posiada [Joas 2011, s. 15].

Nie chodzi więc tutaj o historyczny relatywizm, o rezygnację z kryteriów, na podstawie których można oceniać moralność ludzkiego postępowania, lecz raczej o rezygnację z roszczenia, że kryteria te nie powstały w konkretnych historycznych uwarunkowaniach [Joas 2011, s. 163]. Uwarunkowania czasu i miejsca są czymś nieodzownym, ponieważ człowiek jest istotą żyjącą w czasie i przestrzeni. W tym kontekście występują jego doświadczenia, także te przynależące do sfery moralności. Moralności nie da się ograniczyć jedynie do czystej racjonalności, dlatego też obraz nakreślony przez Kanta jest niekompletny. Z drugiej strony błędem byłoby sprowadzenie moralności człowieka do irracjonalnej sfery uczuć, jak to robi anglosaska tradycja filozoficzna wywodząca się od Francisca Hutchesona. Od teorii moralnych sentymentów Adama Smitha niedaleko już do rozumienia etyki jako pochodnej procesu ewolucji, w wyniku którego miał się pojawić na ziemi *homo sapiens*.

Joas stwierdza, że dla powstawania wartości, tworzenia ideałów, konstytutywne jest specyficzne doświadczenie:

My nie ujmujemy naszych wartości, lecz raczej sami jesteśmy przez nie ujmowani (...). „Objawienie” jest dla tego doświadczenia fenomenologicznie najbardziej odpowiednim określeniem, odczucie, że bierze się udział w objawieniu, które z kolei samo daje początek uczuciu zobowiązania, „zobowiązania naszego istnienia do realizacji wartości obowiązujących same w sobie” [Joas 2011, s. 164].

Doświadczenie tego rodzaju wykracza poza sferę rozumu, ale jej nie przekreśla, przeciwnie, dopiero racjonalna refleksja nad nim pozwala na pełne zrozumienie konsekwencji, jakie obowiązywanie danej wartości ma dla ludzkiego działania.

Przedstawionych powyżej autorów łączy poza podejściem historycznym jeszcze jedno: zwracają oni uwagę na konieczność przyznania wartościom moralnym, czy ideałom etycznym lub po prostu dobru, jakiegoś realnego statusu ontologicznego. Nie wydaje się, żeby była to zbieżność przypadkowa. W końcu wartości moralne, najwyższa idea dobra czy Bóg rozumiany jako źródło i gwarant tych pierwszych czy utożsamiany z tą drugą, taki status w historii myśli ludzkiej miały,

podczas gdy dzisiaj jest on przez dużą część filozofów kwestionowany. Można by zatem złośliwie stwierdzić, że filozofowie, którzy chcieliby odzyskać status ontologiczny dla takich rzeczywistości metafizycznych jak wartości, dobro czy Bóg, skazani są na życie historią, gdy tymczasem myśl ludzka poszła do przodu i nie ma już dla niej powrotu do tego rodzaju sentymentów. Jeśli do konieczności podejścia historycznego w filozofii moralnej nie jest kogoś w stanie przekonać argument, że nie możemy zrozumieć tego, kim jesteśmy dzisiaj bez zrozumienia drogi, która nas do tego miejsca doprowadziła, oraz obserwacja, że historia ludzkości nie jest jedynie rozwojem lub postępem i możemy czasem zabrnąć w ślepią uliczkę, a wtedy trzeba się cofnąć, żeby odnaleźć właściwą drogę, to może do ponownego rozważenia sprawy skłoni go poniższy fragment z książki Joasa:

Łudzenie siebie charakterystyczne dla bezproduktywnych czasów polega na projektowaniu „własnej terażniejszości jako pozbawionego iluzji, wyjaśniającego wszystko poznania i [...] przeszłości jako romantycznego wieku iluzji” [Joas 2011, s. 162].

### (KONKLUZJA)

Zastosowanie podejścia historycznego w wersji zainspirowanej przez Taylora do suwerenności jako kategorii etycznej pozwala na uzyskanie spójnego obrazu przemian, które zaszły w jej rozumieniu w epoce nowożytnej. Szczególnie w tym pomocne jest wykorzystanie wspomnianego już wcześniej pojęcia źródeł moralności, ponieważ umożliwia ono ukazanie istotnej zależności zachodzącej pomiędzy etyką a metafizyką.

Suwerenność ludzkiego podmiotu moralnego znalazła prawdopodobnie swój najpełniejszy i najbardziej wpływowy wyraz w etyce Immanuela Kanta. Przybrała w niej imię autonomii. Autonomia rozumiana zgodnie ze swoim greckim źródłosłowem jako zdolność do samodzielnego, niezależnego od żadnych przyczyn zewnętrznych (heteronomia), stanowienia dla siebie prawa jest najwyższym przejawem samostanowienia, czyli suwerenności. Tak ujęta suwerenność, zanim została przypisana przez Kanta podmiotowi moralnemu, zarezerwowana była w tradycji judeo-chrześcijańskiej jedynie dla Boga jako najwyższego moralnego prawodawcy. Najbardziej znaczącym

źródłem tej tradycji jest biblijny przekaz nadania przez Boga Dekalogu Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza.

Niektórzy współcześni interpretatorzy próbują wykazać, że zamiarem Kanta wcale nie było „detronizowanie” Boga jako najwyższego moralnego prawodawcy<sup>9</sup>. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że jego wywody zawarte w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* mogą zostać odczytane – i przez wielu zostały – jako argumentacja za emancypacją podmiotu moralnego spod władzy wszelkich zewnętrznych autorytetów. Jedynym autorytetem wydaje się dla niego prawo rozumu, które jest w tym ujęciu czymś jak najbardziej wewnętrznym, ponieważ przynależy do samej istoty podmiotu moralnego polegającej na jego racjonalności. Określona formuła postępowania staje się prawem moralnym w momencie, kiedy zostanie przez podmiot moralny – przez jego wolę „ustanawiająca przez wszystkie swe maksymy ogólne prawodawstwo” [Kant 1984, s. 67] – jako takie suwerennie uznane i zadekretowane.

Emancypacja ludzkiego podmiotu moralnego wyrażona przez zasadę autonomii woli Kanta jest przejawem tego, co Taylor nazwał uwewnętrznieniem źródeł moralności<sup>10</sup>. Platońskie idee na czele z najwyższą ideą dobra, czy chrześcijański Bóg wraz z odzwierciedlającym je kosmicznym porządkiem i hierarchią społeczną, które stanowiły żywe źródła moralności dla epok wcześniejszych, znajdowały się wyraźnie na zewnątrz człowieka. Czerpanie z nich wymagało wyjścia poza siebie. Tym niemniej pierwsze kroki w stronę uwewnętrznienia źródeł moralności znajdują się już w samym sercu chrześcijaństwa połączonego w oryginalny sposób z platonizmem – u św. Augustyna. To właśnie ten myśliciel wskazuje na drogę do wewnątrz jako na najpewniejszy sposób dojścia do Boga-Prawdy: „*Noli foras ire, in teipsum redi; interiore homine habitat veritas*”<sup>11</sup>. Dla Augustyna jednak sam podmiot nie stanowi źródła – wejście w siebie jest sposobem na to, żeby spotkać się tam z transcendencją Boga.

---

9 Do takiej tezy próbuje na przykład przekonywać Richard E. Hare [Hare 2011].

10 Proces ten, który jest tutaj przedstawiony jedynie pobieżnie, Taylor opisuje w drugiej, historycznej części cytowanych powyżej *Źródeł podmiotowości* [Taylor 2001].

11 „Nie wychodź poza siebie, wejdź w siebie, we wnętrzu człowieka zamieszkuje prawda” (Aurelius Augustinus, *De vera religione*, XXXIX 72).

Według Taylora filozofem przełomowym dla przesunięcia się źródeł moralności do wnętrza podmiotu był Kartezjusz – myśliciel, który swoim *cogito* położył podwaliny pod nowożytne rozumienie podmiotu. Chociaż nie można mu zarzucić chęci zdeprecjonowania Boga, to jego położenie centralnego akcentu na poznającej aktywności podmiotu, a idei Boga jako elementu – nawet jeśli najważniejszego, bo gwarantującego prawdziwość całości – poznania, otworzyło drogę dla kolejnych kroków w stronę pełnej emancypacji podmiotu poznającego i moralnego. Po Kancie i innych filozofach oświecenia, którzy posuwają się stopniowo coraz dalej, przychodzi kolej na Nietzschego, który wprost stwierdza, że człowiek powinien zająć miejsce Boga, stwarzając dla siebie świat swoich wartości. Podmiot Nietzschego, stając się kreatorem własnych wartości, nie jest jednak suwerenny, ponieważ nie jest wolny od stojącej za wszystkim woli mocy. W myśli kontynuatorów Nietzschego takich jak Jean-Paul Sartre czy Michel Foucault podmiot próbuje się wyzwolić od ostatniej rzeczy, która go zniewala – samego siebie. Dokonują oni rozmontowania podmiotu jako takiego. Jest to wyraźny sygnał, że ludzki podmiot moralny jako źródło moralne się wyczerpał.

Ogłoszenie suwerenności ludzkiego podmiotu moralnego doprowadziło do pozbawienia Dobra czy Boga nie tylko suwerenności, ale także (racji) bytu. Tym sposobem wyemancypowany, suwerenny podmiot moralny zaczął tracić nie tylko swoją dotychczasową moralność, ale także samą swoją podmiotowość. Okazuje się, jak zauważa Iris Murdoch, że ludzki podmiot moralny nie jest w stanie udźwignąć moralnej suwerenności, że sam w sobie, bez odniesienia do wartości transcendentnej, staje się jedynie „tłustym, niepohamowanym ego” [Murdoch 1971, s. 51]. Postuluje ona zatem konieczność uznania idei dobra jako nieodzownej części rzeczywistości ludzkiej. Przyznania dobru nie tylko realnego statusu ontologicznego, ale także absolutnej suwerenności nad ludzkim postępowaniem, bez której nie ma ono sensu. To właśnie przeprowadzona przez nią współczesna lektura Platona zawarta w *Suwerenności dobra* zainspirowała Charlesa Taylora do stworzenia koncepcji źródeł moralności. Wygląda na to, że współczesne ujęcie źródeł moralności – widzianych głównie w podmiocie – przestało spełniać swoją funkcję.

Suwerenność (autonomia) etyczna podmiotu rozumiana jako jego władza ustawodawcza w dziedzinie moralności jest zatem ślepą uliczką. Czy należy więc zrezygnować z suwerenności jako kategorii

etycznej? Wydaje się, że wcale nie chodzi o rezygnację z kategorii suwerenności, ale raczej o zmianę sposobu jej pojmowania. Suwerenność rozumiana jako możliwość arbitralnego ustalania przez podmiot norm i zasad moralnych jest, jak sugeruje Charles Taylor [2001, s. 461], wynikiem przeniesienia na ludzki podmiot działania woluntarystycznego rozumienia Bożego prawodawstwa moralnego. Można je spotkać między innymi w teologii Wilhelma Ockhama. W ujęciu tym wszechmoc Boga ujawnia się w tym, że może On arbitralnie ustanawiać i następnie dowolnie zmieniać zasady moralnego postępowania [Styczeń 1993, 270]. Taka koncepcja suwerenności jest skrajnie subiektywistyczna, ponieważ umieszcza w podmiocie, czy to boskim, czy to ludzkim arbitralną władzę stanowienia norm moralnych bez odniesienia do jakiegось obiektywnego porządku moralnego.

Wydaje się, że Ockham przyznaje Bogu możliwość arbitralnego ustalania i zmieniania, bez konieczności czuwania nad ich wzajemną niesprzecznością, zasad moralnych, uważając, że jedynie w ten sposób można zachować Bożą wszechmoc. Byłaby ona ograniczona, gdyby Bóg musiał się trzymać jakichkolwiek zasad, nawet tych, jeśli tak można powiedzieć, wcześniej – w momencie stworzenia – przez siebie ustanowionych. Bardzo podobna intencja przyświeca tym interpretatorom kantowskiej autonomii, którzy widzą w niej ustanowienie ludzkiego podmiotu jako najwyższego prawodawcy moralnego. Tylko taka pełna autonomia – rozumiana jako dowolność ustalania zasad moralnych – może zagwarantować wolność, która jest przecież niezbędnym warunkiem etycznego postępowania. W ten sposób teonomia Ockhama usuwa istnienie obiektywnego – opierającego się na czymkolwiek innym niż wola Absolutu – porządku moralnego. Autonomia Kanta posuwa się w niektórych swoich interpretacjach jeszcze dalej, pozostawiając podmiot ludzki jako jedyny punkt odniesienia w kwestii moralności.

Czy jednak wolność jako niezbędna składowa suwerenności musi oznaczać dowolność ustalania zasad moralnych? Czy suwerenność podmiotu moralnego może zostać nabyta jedynie kosztem odebrania ontologicznego statusu jakimkolwiek obiektywnemu porządkowi moralnemu: Bogu, Dobru, wartościom? Najwyraźniej alternatywne ujęcie pojęcia suwerenności jako kategorii etycznej wymaga podjęcia problemu wolności podmiotu, dla której istnienie obiektywnego porządku moralnego nie byłoby zagrożeniem.

BIBLIOGRAFIA

- Baran, M., 2009, *Grundzüge einer ethisch orientierten Anthropologie. Zur philosophischen Anthropologie von Ch. Taylor*, Wydawnictwo EOS, St. Ottilien.
- Craig, E., 1998, „Metaphysics”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, Routledge, Londyn, [online]: <<http://www.rep.routledge.com/article/N095>> (dostęp: 16.12.2013).
- Hare, R.E., 2011, *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.
- Inwagen, P. van, 2013, „Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edycja Zima 2013), red. E.N. Zalta [online]: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/metaphysics>> (dostęp: 16.12.2013).
- Joas, H., 2009, *Powstawanie wartości*, przekł. M. Kaczmarczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Joas, H., 2011, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem.
- Kant, I., 1984, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, red. R. Ingarden, PWN, Warszawa.
- Korsgaard, Ch.M., 1999, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Murdoch, I., 1971, *The Sovereignty of Good*, Routledge Classics, Londyn.
- Liotard, J.-F., 1979a, *Au juste* (avec Jean-Loup Thébaud), Christian Bourgois, Paryż.
- Liotard, J.-F., 1979b, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris.
- Liotard, J.-F., 1984, *Le Différend*, Minuit, Paryż.
- MacIntyre, A., 2007, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Nietzsche, F., 2011, *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Schmitt, C., 2000, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, przekł. M.A. Cichocki, Znak, Kraków.
- Styczeń, T., 1993, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Taylor, Ch., 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wittgenstein, L., 1997, *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.