

Sidgwick i moralisci z Cambridge

Methods of Ethics Sidgwicka wyrosły w dużej mierze z rozważań autora nad pewnym rodzajem argumentu za istnieniem Boga opracowanego (jak pokazuję) przez jego poprzedników z Cambridge zajmujących się filozofią moralną. Twierdzili oni, że Bóg sam nieustannie i coraz wyraźniej objawia się za pośrednictwem zdroworozsądkowego doświadczenia moralnego. Podjęte przez Sidgwicka analizy zdroworozsądkowej moralności podważają tę tezę. Dowodzą one, że zdrowy rozsądek jest zarówno utylitarny, jak i egoistyczny. Żadnego z tych stanowisk nie mogła otwarcie przyjąć moralność chrześcijańska. W rezultacie, moralność zdroworozsądkowa okazuje się niespójna.

Mysząc o historii filozofii moralnej, skłonni jesteśmy zapominać o tym, w jak wielkim stopniu, zwłaszcza ostatnio, filozofię moralną wyraża się w religii. Jeśli nie będziemy o tym pamiętać, lecz traktować historię filozofii moralnej, jak gdyby zawarta była jedynie w domniemanych traktatach etycznych, to pozostanie ona zawsze dla nas tylko literaturą; co gorsza, nie będziemy w stanie powiedzieć niczego o kwestii szczególnej wagi, tj. o stosunku etyki jakiegось okresu do ogólnej myśli epoki.

John Grote²

Sidgwicka zazwyczaj, i nie bez powodu, uważa się za utylitarystę. W jednym z fragmentów swej autobiografii powiada, że „utylitaryzm Milla był pierwszym określonym systemem etycznym, do którego się przekonał” i że po rozmaitych intelektualnych przemianach stał się „na powrót utylitarystą, opierając się jednak na podstawie intuicyjnej”³. W innych pracach, jak i w listach mówi o sobie jako o utylitaryście i tak postrzegali go jego współcześni. Zrozumiałe jest zatem dlaczego Albee traktował *The Methods of Ethics* jako „niezależny wkład w literaturę

¹ Oryginał: J. B. Schneewind, *Sidgwick and the Cambridge Moralists*, „Monist” (July 1974), 58 (3), 371–404. Copyright (C) 1974, „THE MONIST: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry”. Peru, Illinois, USA 61354. Published with permission. Przedruk za zgodą wydawcy.

² John Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, Cambridge and London 1870, s. 237–238.

³ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907, 7th ed s. xv, xx. Odtąd jako *ME*, gdzie cyfra wskazuje numer wydania.

utilitaryzmu”, określając je „jako ostatnią autorytatywną wykładnię tradycyjnego utilitaryzmu”⁴, a także dłaczego twierdził, że prawie każdy, kto omawia tę książkę, zgodziłby się z taką jej klasyfikacją. Jednakże sam Sidgwick nie twierdził, że *The Methods* są obroną, czy też przeformułowaniem utilitaryzmu. Wręcz przeciwnie, od samego początku wypierał się jakiegokolwiek zamiaru uzasadnienia jakiegoś systemu moralnego oraz podkreślał, że prezentuje jedynie wynik badań nad „różnymi metodami dochodzenia do popartych racjami przekonań na temat tego, co powinno się czynić, które to metody występują [...] powszechnie w ludzkiej świadomości moralnej”⁵. W *Przedmowie* do drugiego wydania wyraża ubolewanie, że w wyniku nieporozumienia recenzenci uznali, że „pisze on z pozycji wrogię dwóm metodom” przez siebie badanym. Skarży się, że jeden z owych recenzentów uważał, że przedstawił „po prostu wrogą krytykę” intuicjonizmu, zaś inny „oparł swój artykuł na przypuszczeniu, że moim zasadniczym celem jest »pokonanie egoizmu«”⁶. Odnosząc się do zawziętego ataku F. H. Bradley’a, Sidgwick odnotowuje sucho, że trzeci recenzent „pokusił się o napisanie pamfletu opartego na (pozornym) wrażeniu, jakoby »głównym celem« mojego traktatu było uzasadnienie uniwersalnego hedonizmu. Martwi mnie — komentuje — iż wywołałem tak wiele błędnej krytyki”. Następnie przechodzi do powtórzenia swojego stanowiska w sprawie dwóch form egoistycznego i uniwersalnego hedonizmu: „Nie mniej przekonany jestem o rozumności dążenia do szczęścia w ogóle aniżeli o rozumności dążenia do szczęścia własnego”⁷.

Postrzeganie Sidgwicka jako klasycznego utilitarysty jest z wielu powodów w pełni usprawiedliwione. Myślenie jednak o nim tylko w ten sposób powoduje, że wiele faktów dotyczących jego głównego dzieła z zakresu moralności pozostaje niejasnych. Chodzi nie tylko o to, że Sidgwick wielokrotnie wyraźnie zaprzeczał, zarówno w samym tekście, jak i w przedmowach, jakoby celem książki była obrona utilitaryzmu. Kilka aspektów książki, pomijając nawet komentarze jej autora, pokazuje, że jest ona czymś więcej niż kolejnym sformułowaniem tego stanowiska. *The Methods* zrywa z klasycznym utilitaryzmem pod kilkoma względami. Koncentruje się na badaniu przyjętych przekonań moralnych i sposobów myślenia zdroworozsądkowego. Odrzuca empiryzm i uznaje problem determinizmu za nieistotny. Podkreśla znaczenie pogodzenia stanowisk traktowanych przez utilitarystów jako głęboko przeciwstawne. Uznaje etyczny egoizm za równie rozumny jak utilitaryzm i w końcu przedstawia argumenty za tym, że właśnie z tego powodu pełne pogodzenie różnych racjonalnych metod podejmowania decyzji moralnych jest niemożliwe i dlatego dziedzina rozumu praktycznego prawdopodobnie nie

⁴ E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, London 1902, s. 358.

⁵ *ME7*, s. v.

⁶ Zob. H. Calderwood, *Mr. Sidgwick on Intuitionism*, „Mind” 1876, „old series” 1, s. 197–206; A. Barrat, *The „Suppression” of Egoism*, „Mind” 1877, „old series” 2, s. 167–186.

⁷ *ME*, s. x oraz Sidgwicka odpowiedź Barrattowi, „Mind” 1877, „old series” 2, s. 411, w której to stawia tę samą tezę.

jest spójna. Postaram się w tym eseju pokazać, że owe nieutilitarystyczne cechy *The Methods* można wyjaśnić dzięki odniesieniu argumentów zawartych w tej książce do poglądów poprzedników Sidgwicka zajmujących się filozofią moralną w Cambridge.

Najważniejsi autorzy, jakimi się zajmę, to S. T. Coleridge, F. D. Maurice, William Whewell i John Grote. Coleridge w Cambridge jedynie studiował, lecz jego poglądy przyjęło i rozwinęło wielu ważnych wykładowców z Cambridge. Wśród nich był Julius Hare — przyjaciel Whewella — uczący w Trinity College od 1822 do 1832 roku. Maurice był jednym z uczniów Hare'a, później zaś przez małżeństwo był z nim spowinowacony⁸. Whewell, Grote i Maurice, w tej kolejności, zajmowali stanowisko The Knightbridge Professorship of Moral Philosophy, zajmowane później przez Sidgwicka. Sidgwick znał ich wszystkich, jak również ich dzieła. W odróżnieniu od Maurice'a ani Whewell, ani Grote nie byli zdeklarowanymi zwolennikami Coleridge'a, i żaden z nich nie był na tyle nieoryginalny, by być jedynie czymś uczniem. Mimo to ich poglądy, choć różnią się pod wieloma względami, wykazują istotne podobieństwa. W szczególności, na uwagę zasługują dwie kwestie. Bronią oni duchowego, religijnego i, o ile to możliwe, specyficznie chrześcijańskiego światopoglądu, a sprzeciw wobec utilitaryzmu traktują jako część owej obrony. Wszyscy sprzeciwiają się także filozoficznemu empiryzmowi, uznając go między innymi za źródło doktryny antyreligijnej. Chociaż poglądy takie były powszechne w epoce wiktoriańskiej, to postać, jaką przybrały w Cambridge, zależna była w dużej mierze od wpływu Coleridge'a.

1

Coleridge starał się głównie o położenie fundamentów pod obronę doktryny chrześcijańskiej przed postępowym naukowym i krytycznymi badaniami Biblii. Strategia przez niego przyjęta, mająca ogromny wpływ na teologię w Wielkiej Brytanii, polegała na interpretowaniu nauczania chrześcijańskiego jako najlepszego z dostępnych wyjaśnień szeroko rozumianego doświadczenia ludzkiego. Nauczanie to, samo w sobie nie jest irracjonalne. Jego odkrycie może nawet leżeć poza ludzkimi możliwościami: do jego wstępnego uchwycenia może być potrzebna pomoc Boga. Jednak objawienia i natchnienia nie należy postrzegać jako procesów całkowicie tajemniczych i niezrozumiałych. Są one naszymi, zazwyczaj mętnymi i niewyraźnymi, często częściowymi i jednostronnymi, wglądami w prawdę dotyczącą konstytucji wszechświata. Każdy z nas może je sprawdzić i zbadać. Pogląd ten najpełniej przejawia się w dobrze znanej teorii biblijnego natchnienia Coleridge'a:

W Biblii jest coś więcej, co *przemawia* do mnie, aniżeli to, czego nauczyłem się ze wszystkich innych książek razem wziętych [...] słowa Biblii przemawiają do

⁸ Zob. dwie *Introductory Notices* [Uwagi wstępne] do E. H. Plumptre'a wydania J. C. Hare'a *The Victory of Faith*, London 1874. Pierwsza napisana jest przez Maurice'a, druga przez Deana Stanleya.

głębszych pokładów mojej istoty. I [...] cokolwiek przemawia do mnie, niesie ze sobą nieodparty dowód swego pochodzenia od Ducha Świętego⁹.

Duch, przemawiający przez różnych autorów ksiąg biblijnych, obecny jest także w nas¹⁰ i dzięki temu możemy się sami przekonać, kiedy autorzy ci trafnie za nim podążali, a kiedy, będąc ludźmi, błędzili. Nie musimy brać każdego słowa i sylaby za dane przez Boga, jak gdyby Bóg był brzuchomówcą. Świadectwo czasu i nasz własny rozum umożliwiają nam oddzielenie tego, co natchnione, od tego, co natchnione nie jest. Punkt sporny w rozważaniach nad natchnieniem jest według Coleridge'a następujący: albo twierdzimy, że Biblia natchniona jest przez Boga, a zatem trzeba ją uznać za prawdziwą, świętą i w całości niemożliwą do zakwestionowania, albo utrzymujemy, że Biblia zawiera więcej prawdziwej, świętej, niemożliwej do zakwestionowania mądrości niż jakakolwiek inna księga i stwierdzamy, że jest wobec tego natchniona przez Boga¹¹. Broniąc w sposób przekonujący drugiej możliwości, Coleridge ożywił wiarę w to, że istotne kwestie nauczania religijnego można nie tylko skonfrontować z danymi doświadczenia, ale i oprzeć na nich.

Głównym źródłem owego doświadczenia jest, według Coleridge'a, sumienie. Boże dzieła w świecie oraz odpowiedniość między środkami a celami przypominają mi o istnieniu Boga. Zakłada to jednak, że posiadam pojęcie Boga i że to pojęcie — powiada Coleridge — „konieczne dla ludzkiego umysłu” jest „wywołane w odrębnej świadomości głównie przez sumienie”¹². Coleridge stwierdza, że „to owa wspiana i wiążąca podstawa wiary w Boga i życie przyszłe jest odtąd prawem sumienia” i, tak jak Kant, wiąże je bezpośrednio ze świadomością bycia moralnie odpowiedzialnymi podmiotami posiadającymi wolną wolę¹³. Także pod innymi względami pogląd Coleridge'a podobny jest Kantowskiemu: na przykład w opisie sumienia posługuje się on wprost językiem Kanta:

To, że jestem świadom we mnie czegoś, co apodyktycznie nakazuje mi czynić innym tak, jakbym chciał, żeby inni mi czynili, innymi słowy, imperatywu kategorycznego, wedle którego maksyma [...] czynów [...] powinna być taka, abym mógł bez żadnej sprzeczności wynikającej z niej, chcieć, by była ona prawem dla wszystkich moralnych i racjonalnych istot; jest faktem, którego, powiadam, nie mniej jestem świadom [...] aniżeli zjawisk danych mi poprzez zmysły zewnętrzne [...] wiedząc, że świadomość owego faktu jest podstawą wszelkich innych aktów świadomości [...] określamy je mianem sumienia¹⁴.

⁹ S. T. Coleridge, *Confessions of an Inquiring Spirit*, [w:] *Aids to Reflection*, London 1913, s. 296.

¹⁰ Tamże, s. 316–317.

¹¹ Tamże, s. 323 i n.

¹² S. T. Coleridge, *Omniana*, [w:] *The Table Talk and Omniana*, ed. T. Ashe, London 1896, s. 429–430.

¹³ Tamże, s. 418, 429; por. *Aids to Reflection*, s. 44, 91.

¹⁴ *Essay on Faith*, [w:] *Aids to Reflection*, s. 341.

Według Coleridge'a owa świadomość czy też sumienie wywodzi się z rozumu (w technicznym znaczeniu tego terminu) lub też jest z nim tożsama i nie jest ani uczuciem, ani zmysłem, ani jakąś specyficzną władzą. To, że mają je wszyscy ludzie, znajduje potwierdzenie w powszechności „wewnętrznego doświadczenia różnicy między żalem (*regret*) a wyrzutami sumienia (*remorse*) [...] tak długo jak rozum istnieje, tak długo istnieć musi sumienie”¹⁵. Sumienie jest nie tylko rdzeniem naszej osobowej tożsamości i głównym źródłem naszego pojęcia Boga oraz dowodem Jego istnienia; sumienie jest także sposobem, w jaki Bóg komunikuje się z nami: „Wola Boga objawia się człowiekowi poprzez sumienie”¹⁶.

To, co mówi nam sumienie, jest interesujące z dwóch powodów. Po pierwsze, jego nakazy są szczególnego rodzaju. Nie dają się sprowadzić ani wyjaśnić w kategoriach takiej informacji, jaka dana nam jest przez jakąś inną władzę poznawczą. Krytykując kogoś, kto utożsamia dobro z tym, co przyjemne i pożądane, Coleridge powiada:

Mamy do czynienia z dwuznacznością głównego słowa w tej definicji, tj. *pożądane*, za pomocą którego, jak zakładasz, wszystko inne powinno zostać udowodnione [...] Ponieważ *pożądane* znaczy albo to, czego rzeczywiście pożadam, albo to, czego powinienem pożądać [...] Z góry zakładasz, powiadam, że *dobro* nie jest niczym więcej, jak tylko ideą odbitą umysłu, nabytą po zbadaniu i skalkulowaniu miłych i przyjemnych wrażeń [...] Temu całkowicie zaprzeczam. *Wiem, intuicyjnie wiem*, że istnieje władza właściwa mej naturze, która konstituuje moją ludzką naturę i jest głosem, który rozbrzmiewa: powinienem, nie powinienem, i wiem, że głos ten jest pierwotny, istnieje sam przez się, a nie jest echem jakiegoś wcześniejszego głosu¹⁷.

Wyjątkowość nakazów sumienia szczególnie wyraźnie widać w rozróżnieniu, jakiego nasz język dokonuje pomiędzy użytecznością czy roztropnością a moralnością:

Całość filozofii moralnej wyraża się w tym jednym pytaniu: Czy *dobro* jest słowem zbędnym, po prostu zwykłym synonimem przyjemności i jej przyczyn. [...] Pytanie to może także [...] brzmieć: czy *dobro* jest zbędne jako słowo oznaczające jakiś *rodzaj*? Jeśli tak jest, to filozofia jest niczym innym jak częścią fizyki. Jeśli nie, to pisma Paleya, i wszystkich jego poprzedników i uczniów są fałszywe i jak najbardziej szkodliwe¹⁸.

W innym miejscu Coleridge sprzeciwia się epikureizmowi, twierdząc, że filozof wyznający taką filozofię nie potrzebuje posługiwać się słowami „słuszność” i „zobowiązanie”, rozumie bowiem przez nie tylko „władzę” i „przymuszenie”. Tylko człowiek religijny, który, przypuszczalnie, uznaje intuicyjne zdolności sumienia,

¹⁵ Tamże, s. 342.

¹⁶ Tamże, s. 348.

¹⁷ S. T. Coleridge, *Philosophical Lectures*, ed. Kathleen Coburn, New York, Philosophical Library 1949, s. 152–53.

¹⁸ *Table Talk*, s. 155.

może używać terminów moralnych w ich właściwym znaczeniu¹⁹. Po drugie, co nie powinno dziwić, nakazy sumienia sprzeciwiają się hedonizmowi, utylityzmowi i, mówiąc ogólniej, konsekwencjalizmowi. Etyka bada działanie, powiada Coleridge, „w jego duchowym, pierwotnym źródle [...] To nie widoczny czyn [...], nie czyn jako możliwy przedmiot zmysłów, jest przedmiotem nauki etyki”, lecz raczej charakter woli, z której czyn wypływa²⁰. Nawet gdyby czyny dyktowane przez miłość własną i ze względu na nią wykonywane byłyby takie same, jak czyny dyktowane przez „zasadę chrześcijańską” i realizowane ze względu na nią, zachodziłaby między nimi różnica, a tkwiłaby ona „w tym, z czego wypływa znaczenie i główna wartość wszystkich czynów, a mianowicie w samym podmiocie”²¹.

Antykonsekwencjalizm Coleridge’a jest tak silny, że niekiedy w ogóle zaprzecza on temu, że Paley jest moralistą, ponieważ Paley koncentruje się wyłącznie na zewnętrznych konsekwencjach działania²². Jednak to nie wszystko, co Coleridge ma do powiedzenia na temat tego typu poglądów. Jest przekonany, że nasze rozumienie prawd pierwotnie odkrytych dzięki Biblii pogłębia się i rozwija. Na tej podstawie twierdzi, że dzięki poglądom, w które społeczeństwo lub wielcy myśliciele długo i głęboko wierzą, możemy się czegoś ważnego nauczyć: zawierają one te aspekty prawdy, których sami nie dostrzegliśmy²³. Egoistyczni i utylitystyczni moralisci (Coleridge, podobnie jak wielu w tamtych czasach, nie dokonuje dokładnego rozróżnienia między nimi) dostrzegli coś, co należy włączyć do pełnego rozumienia moralności:

zewewnętrzny przedmiot cnoty, będący największą możliwą do osiągnięcia sumą szczęścia wszystkich ludzi, musi zawierać przedmiot rozumnej miłości własnej [...] Dlatego też nie staniesz się lepszy (tj. bardziej cnotliwy), choć staniesz się szczęśliwszy [...] ²⁴.

Zakładamy, że świat fizyczny jest jednością i harmonią. Tak samo musimy założyć, że duchowy świat wolnych i rozumnych podmiotów jest jednością i że prawdziwe szczęście każdego będzie konsekwencją cnoty²⁵.

Zdaniem Coleridge’a fakty, które odnajdujemy w naszym moralnym doświadczeniu, kształtują istotną część świadectwa, do którego musimy się odwoływać, sprawdzając hipotezy dotyczące wszechświata i naszego w nim miejsca, hipotezy, które najpierw podsuwa nam objawienie, a które w wyniku badań okazują się prawdziwie natchnione. Częściowym potwierdzeniem tego jest istnienie unikalnych i nieredukowalnych sądów moralnych: sądy te ukazują nasze szczególne miejsce

¹⁹ *Aids to Reflection*, s. 90–91.

²⁰ Tamże, s. 196–197.

²¹ S. T. Coleridge, *The Friend*, London 1863, vol. II, s. 139.

²² *Aids to Reflection*, s. 196–197 oraz *Church and State*, London 1839, s. 380.

²³ Por. *The Friend*, vol. II, s. 143–144.

²⁴ *Aids to Reflection*, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 40–41; Por. 31 i n.

we wszechświecie, jako istot, które mają intuicję i wolną wolę. Potwierdzeniem tego jest też treść nakazów sumienia: każąc nam czasami działać wbrew naszym zwierzęcym potrzebom i pragnieniom oraz uwydatniając raczej wewnętrzną wartość podmiotów, aniżeli zewnętrzną wartość konsekwencji, nakazy sumienia potwierdzają nauczanie zawarte w Biblii. Z poglądów Coleridge'a można chyba więc wyciągnąć wniosek, że doświadczenie moralne w ogólności prezentuje te właśnie właściwości i że moralność zdroworozsądkową będzie można wytłumaczyć jedynie z religijnego punktu widzenia. Owe ogólne kwestie wskazują na tematy niezwykle istotne zarówno dla moralistów z Cambridge poprzedzających Sidgwicka, jak i dla samego Sidgwicka.

2

Już w 1856 pewien ważny wiktoriański moralista odnotował wpływ Coleridge'a w Cambridge. „Nikt nie mówi o »Teologii z Cambridge«,” pisał James Martineau

Coś takiego jednak istnieje; z pewnością istnieje teologia, całkowicie odrębna i charakterystyczna dla tego okresu ukształtowana przez ludzi w Cambridge, z odciętym piętnem studiów z Cambridge. [...] Coleridge [...] studiował w Jesus College i ludzie, dzięki którym jego Platońska dobra nowina trafiła do serca naszego pokolenia, Julius Hare oraz Frederick Maurice, przyznają się do tej samej *alma mater*. Dla tych, którzy znają pisma owych wybitnych nauczycieli, nie wyda się dziwne, jeśli korzeni tej szkoły będziemy upatrywać w intelektualnej rewolucji przeciwko ich podręcznikom akademickim, Locke'owi i Paleyowi. Psychologia empiryczna i etyka utylitarystyczna były stałym obiektem wrogości Coleridge'a [...] dopiero później profesorowie Sedgwick oraz Whewell zrzucili z piedestału te dwa uznane autorytety filozoficzne²⁶.

Teologów z Cambridge zaliczano do grupy anglikanów, określanych jako „Broad Church”. Tak jak inni jej członkowie, wyznawali oni różnorakie poglądy na większość tematów, a swą jedność zawdzięczali przede wszystkim podzielanym przez siebie przekonaniom Coleridge'a, że religia nie ma powodów, żeby obawiać się postępów nauki, a wręcz powinna je z radością powitać; że dogmatyczne zaangażowanie będące warunkiem przynależności do Kościoła anglikańskiego należy zredukować do minimum i że Kościół powinien starać się objąć tak wielu pobożnych ludzi, jak to tylko możliwe. Tylko w ten sposób, Kościół mógł przetrwać w czasach, w których wzmożone naukowe badania nad Biblią były nie do uniknięcia.

Liberalnych anglikanów²⁷, zarówno w Oksfordzie, w Cambridge, jak i gdzie indziej łączyło nie tylko to, że odrzucili empiryzm i utylitaryzm, lecz również to, że

²⁶ James Martineau, *Essays, Reviews, and Adresses*, London 1890, vol. I, *Personal Influences on our Present Theology*, s. 224. Sedgwick, którego tu nie omawiam, przeprowadził w 1832 atak na Locke'a, Paleya i w ogóle utylitaryzm w swojej *Discourse on the Studies of the University*. Adam Sedgwick był geologiem, przyjacielem Whewella i Hare'go.

²⁷ Ten akapit, jak i następny zawdzięcza wiele książce Duncana Forbesa, *The Liberal Anglican Idea of History*, Cambridge University Press 1952. Chociaż Forbes nie zajmuje się Whewellem, to

przeciwstawili się tej wizji postępu, która towarzyszyła tym nurtom filozoficznym w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku. Ani nie wierzyli, ani też nie pragnęli nieskończonego postępu materialnego człowieka losu: w świeckim wymiarze ich pogląd na historię bliższy był Vico niż Condorcetowi. Postrzegali historię świecką głównie przez pryzmat narodów i byli przekonani, że przechodzą one przez regularne etapy rozwoju, dojrzewania, upadku i śmierci. Sądzili, że prawa tego procesu można wywieść z badań nad historią i że mogą one stać się wskazówkami dla działań politycznych. Relatywizm i jawny determinizm towarzyszący temu ujęciu historii odpierali, kładąc po chrześcijańsku nacisk na Bożą opatrność i wolną wolę ludzi jako ostatecznych podmiotów zmian historycznych. Zakwestionowaniu przez nich postępu materialnego towarzyszyła afirmacja duchowego i moralnego rozwoju. Dzięki kolejnym cyklom historii narodowej kolejne wieki, twierdzili, rozpoczynają powolną podróż na wyższym poziomie intelektualnym i etycznym niż wieki poprzedzające. Podmiotem inicjującym postęp moralny był na początku Bóg, którego bezpośrednie objawienie miało decydujący wpływ na wszystko, co się później działo; od tamtej pory jednak własna natura człowieka umożliwia mu rozwój jego charakteru jako istoty duchowej i moralnej. Jest to jedyny prawdziwy postęp. „Przeto — powiada J. C. Hare — filozoficzną ideą historii świata jest przedstawienie stopniowego rozwoju wszelkich zdolności rozumnej i moralnej istoty człowieczej [...] celem i kresem historii świata jest realizacja idei człowieczeństwa”²⁸. Hare powiada następnie, że musimy traktować poważnie przykazanie, aby być tak doskonałym jak Bóg. „Słowa te — zauważa — głoszą, że doskonale odnowienie obrazu Boga w człowieku nie jest tylko arogancką wizją [...], lecz słusznym celem, którego możemy i powinniśmy pragnąć oraz dążyć do jego realizacji”²⁹. Sumienie, głos Boga w nas, jest, według Hare’a, świadectwem subtelniejszej, pierwotnej natury, jaką mieliśmy przed upadkiem: jest także środkiem, dzięki któremu osiągamy wiedzę moralną. Podobnie jak Coleridge, Hare wiąże sumienie z rozumem i zaprzecza jego utylitarystycznemu charakterowi: „kiedy kalkujący i praktyczny rozsądek (*Understanding*) zastępuje sumienie i rozum, wówczas zmysły wypadają ze swej nory i porywają wszystko, co napotkają”³⁰.

Liberalni anglikanie motywowani w dużej mierze pragnieniem akceptacji postępów w badaniach nad Biblią rozwinęli teorię „przystosowania”, która była punktem

jego książce zawdzięczam sugestię, że mogłoby być korzystne potraktowanie Whewella jako filozofa i historyka nauki z grupy „Broad Church”. O Whewellu sądzi się na ogół, że był raczej konserwatystą. Jednak na sprawy Kościoła jego poglądy w tym czasie traktowano jako liberalne. Zob. N. Gash, *Reaction and Reconstruction in English Politics, 1832–1852*, Oxford Univ. Press 1965, s. 93, 95, przypis 2. W sprawie jego akademickich i religijnych poglądów zob. różnorakie listy do Hare’a w: Mrs. Stair Douglas, *Life of William Whewell*, London 1882, 2d ed. i J. Williams Clark, *Old Friends at Cambridge*, London 1900, s. 91, 106, 123–124.

²⁸ *Guesses at Truth*, by Two Brothers (1838), London 1897, s. 334–35. J. C. Hare napisał tę książkę wraz ze swym bratem Augustusem.

²⁹ Tamże, s. 347.

³⁰ Tamże, s. 80.

centralnym ich teologii. Wielu z nich było historykami i teoria przystosowania ma w pewnym sensie charakter historyczny. Wedle niej Boskie objawienie w każdym momencie historii przystosowane jest do zdolności oraz poziomu duchowego i moralnego rozwoju jednostek oraz narodu, w którym objawienie to następuje. Na tej podstawie doszli do wniosku, że wiele fragmentów Biblii, trzeba rozumieć nie tak jakby bezpośrednio i dosłownie przekazywały pewną fundamentalną prawdę, lecz jakby sygnalizowały ją w sposób zrozumiały dla względnie prymitywnego narodu, w którym nastąpiło objawienie. Prawdę tę natomiast należy obecnie odkryć przez badania historyczne. Religijne poznanie (*insight*) i rozumienie (*understanding*) rozwijają się wraz z człowiekiem; wraz z rozwojem poznania widzimy coraz więcej sposobów, w jakie Boska opatrność działa w kosmosie. Tak samo rzecz się ma w dziedzinie moralności, choć tutaj postęp następuje wolniej i boleśniej niż w naukach dotyczących królestwa przyrody. Rezultat jest jednak pewny:

choć zdaje się, że do tej pory Chaos wygnany został jedynie z części swego imperium, to nieustannie się ono kurczy i w końcu zostanie on wypędzony z intelektualnego, moralnego i duchowego świata, tak jak został całkowicie wygnany ze świata materialnego³¹.

Zdaniem zatem Hare'a i jego współpracowników możemy stwierdzić, że moralność, właściwie badana, odsłania stopniowy rozwój ku harmonijnemu i spójnemu stanowisku religijnemu i duchowemu. Fakt ten jest potwierdzeniem duchowej struktury wszechświata.

F. D. Maurice, którego kariera obejmowała okres profesury zarówno Whewell'a jak i Grote'a, zgadza się z tą ogólną perspektywą. Teologia istnieje, powiada, i z całą pewnością

zakłada, że nieskończona Istota jest dobrocią i mądrością [...] i wiedzie człowieka różnymi drogami, w różnym miejscu i czasie do zrozumienia tego, do czego zrozumienia przez swą naturę został stworzony. Historia filozofii moralnej i metafizyki jest, jak sądzę, historią tejże nauki³².

Możliwość poznania Boga jest kluczowym punktem teologii Maurice'a. Zdecydowanie odrzuca on empiryzm z powodu tego, że doktryna ta jest barierą dla komunikacji człowieka z Bogiem. „Odkąd przyjęto to stanowisko [...] wedle którego nie istnieje inna wiedza niż ta, którą otrzymujemy poprzez zmysły, odrzucono, rzecz jasna, ideę porozumienia między Słowem Bożym a ludzkim sercem, sumieniem i rozumem” — pisał w swym głównym i wczesnym dziele *The Kingdom of Christ* (1838)³³. Odrzuca także ten rodzaj antyempiryzmu, jaki prezentował H. L. Mansel,

³¹ Tamże, s. 506.

³² F. D. Maurice, *Moral and Metaphysical Philosophy* (1862), London 1872, vol. I, s. xxix; Por. *Theological Essays* (1853), London 1891, s. 300.

³³ Maurice, *The Kingdom of Christ* (1838), London 1891, vol. I, s. 44–45.

z zasady ograniczający naszą możliwość poznania Boga. Jego zdaniem, Bóg jest zawsze i rzeczywiście nam dostępny, poznanie Boga to podstawa wszelkiego innego poznania. W omówieniu pozytywizmu Comte'a stwierdza:

Jedyną możliwą doktryną wieku nauki jest ta, wedle której Boga *można* poznać; że poznanie Go jest podstawą wszelkiej innej wiedzy; i że jesteśmy zdolni do poznania pokrewnych nam stworzeń oraz poznania świata natury tylko dlatego, że jesteśmy bliżej Niego niż ich; ponieważ Jego wiedza na ich temat udzielona została w różnej mierze tym stworzeniem, które uczynił na swój obraz [...] Nauka domaga się Boga jako swego fundamentu³⁴.

U podstaw tego poglądu na możliwość poznania Boga leży zasadnicze przekonanie Maurice'a, że o Bogu nie należy myśleć jako o oddalonym od nas, a królestwa Chrystusa nie należy wyobrażać sobie jako czegoś, co nadejdzie w nieokreślonej przyszłości. W tej mierze, w jakiej kategorii czasowe i przestrzenne są tu adekwatne, można powiedzieć, że Bóg i jego królestwo znajdują się tu i teraz, tylko my tego nie dostrzegamy. Pojęcia takie jak niebo, piekło i wieczność wskazują na sposób, w jaki każdy z nas odnosi się do Boga i do każdej innej osoby. Piekło jest rozmyślnym i grzesznym odłączeniem się od Boga, niebo oznacza naszą bliższą jedność z Nim³⁵. Porządek społeczny na ziemi, tak jak porządek świata fizycznego, jest obrazem porządku Boskiego i jest przezeń podtrzymywany, porządku, który jest w kosmosie i który jest kosmosem, i który wszystkich nas obejmuje. Tym, co uniemożliwia nam dostrzeżenie tego pełniej i uświadomienia sobie tego silniej, niż ma to miejsce obecnie, jest nasz egoizm.

Czyż świat nie jest Bożym światem? Czyż ład, który widzimy, nie jest Jego ładem? [...] Z pewnością jest to Boży świat i Boży ład [...] *jak* nieporządek wdarł się w ten ład? Wyznamy bowiem wszyscy, że tak się stało. Stało się to za sprawą ludzkiego umiłowania tego ład, a raczej pewnych rzeczy zawartych w nim i uczynienia z nich bożków³⁶.

Bóg zawsze wyciąga do nas rękę, starając się nam pomóc w poznaniu go. Ludzie w różnych czasach i miejscach, o odmiennych zapleczeniach intelektualnych, starali się w sposób różnorodny wyrazić i nauczać tego, czego się o nim dowiedzieli. Akcentując fakt, że coś wartościowego można wydobyć z najbardziej podstawowych poglądów myślicieli na religię, Maurice jest prawdziwym kontynuatorem myśli Coleridge'a. Każdy z nich na swój sposób dostrzega część lub jakiś aspekt prawdy. Gdy tak się dzieje, mają rację: tylko zaprzeczając, naucza Maurice, mylą się. To nastawienie przenika pisma Maurice'a i doprowadza go zawsze do próby pogodzenia przeciwstawnych poglądów oraz poszukiwania prawdy ucieleśnionej

³⁴ Maurice, *The Epistles of St. John* (1857), London 1893, s. 344.

³⁵ Maurice, *Theological Essays*, s. 405 i n..

³⁶ *The Epistles of St. John*, s. 120–121; por. s. 61, 126–127.

w najbardziej różnorodnych porządkach społecznych, przekonaniach religijnych i dziełach filozoficznych, jak również w sektach i religiach światowych³⁷.

Jeśli egoizm jest przyczyną naszej nieznamości Bożego ładu, to sumienie jest środkiem, dzięki któremu zdajemy sobie z niego sprawę. Egoizm jest rozmyślnym i grzesznym³⁸ zaniedbaniem realizacji tego, czym zgodnie z zamierzeniem Boga powinniśmy być: sumienie, które Maurice podobnie jak Coleridge wiąże mocno z naszym prawdziwym ja, poucza każdego z nas, kim powinien, a kim nie powinien, się stać³⁹. Pytania dotyczące źródeł sumienia są, według Maurice'a, bez znaczenia dla zrozumienia tego, czym ono jest. Nie można go sprowadzić do prostszych elementów w doświadczeniu zmysłowym⁴⁰, nie jest ono też po prostu uczuciem czy nawet rozumem. Jest głosem Boga przemawiającym w nas⁴¹. Maurice rozumie przez to, że sumienie nie ma samo przez się mocy rozkazodawczej (w tym punkcie, jak mu się wydaje, nie zgadza się z biskupem Butlerem): raczej przekazuje nam Boże autoritatywne prawo, będące prawem miłości. Sumienie nie przedstawia ani reguł, ani dodatkowych praw, które służyłyby nam za przewodnika⁴², ponieważ miłość wyraża się na różne sposoby w różnych czasach i miejscach. Widzimy w Jezusie Chrystusie doskonały wzór ludzkiej miłości i żąda się od nas, byśmy byli jak on, lecz zacząć upodabniać się do niego możemy jedynie dzięki Bogu, który w nas działa. Nasz egoizm ujawnia się w opozycji do Bożego przewodnictwa. Oddziałuje niszcząco na ład:

żaden człowiek [...] żadne społeczeństwo nie może opierać się na egoizmie. Musi oprzeć się na tym, co przeciwne egoizmowi. Jego korzenie tkwić muszą w miłości. To jedyna wiążąca siła. O ile jakakolwiek rodzina czy naród kiedykolwiek trwały, to spajała je moc nie egoizmu, lecz poświęcenia⁴³.

Maurice twierdzi więc, że podczas gdy sumienie odkrywa przed nami prawo miłości, to jego nakazy jawią się w formie szczegółowych sądów dotyczących konkretnych sytuacji. Egoizm czyni nas ślepych na obecność Boga i zniekształca głos sumienia, choć nie może go powstrzymać. Maurice nie argumentuje wprost na rzecz swojego stanowiska. Jeśli jednak ma rację, to osąd sumienia w coraz to większym stopniu zgodny będzie z prawem miłości.

³⁷ Zob. *Moral and Metaphysical Philosophy*, Vol. I, s. xxx; *Theological Essays*, s. 384; *Kingdom of Christ*, Vol. I, s. 227, Vol. II, s. 88 i n.; *Social Morality*, London and Cambridge 1869, zwłaszcza rozdz. XVIII, w którym Maurice stara się pokazać, jak możemy nauczyć się czegoś religijnie doniesłego nawet od takich filozofów jak Hobbes; *Epistles of St. John*, s. 93.

³⁸ Zob. Fredrick Maurice, *The Life of Frederick Denison Maurice*, N.Y. 1884, Vol. II, s. 538–540.

³⁹ Maurice, *The Conscience*, London and Cambridge 1868, s. 31, 34.

⁴⁰ Tamże, s. 32, 51, 165.

⁴¹ Tamże, s. 73; *Epistles of St. John*, s. 212.

⁴² *The Conscience*, s. 104 i n., 113, 125.

⁴³ *Epistles of St. John*, s. 264; por. *Social Morality*, s. 385 i n.

Whewell nie podzielał odczuwanego przez wielu liberalnych anglikanów podziwu dla Coleridge'a⁴⁴, podzielał jednak niektóre z jego poglądów. Po pierwsze, jest intuicjonistą, który uważa, że poznanie moralne wymaga zasad, których nie można udowodnić, a rozwój tego poznania pozwala dotrzeć do pozostałej części moralności. Choć posługuje się pojęciem sumienia, które identyfikuje ze sposobem, w jaki wola Boża nam się objawia⁴⁵, to nie postrzega go jako odrębnej władzy. Sądy moralne są nakazami rozumu, a sumienie jest po prostu rozumem w jego moralnym zastosowaniu. Pojęć moralnych jednak nie da się sprowadzić, ani zdefiniować w kategoriach jakiegось innego rodzaju pojęć i fakt ten, jak sądził Whewell, mógł prowadzić do postulowania istnienia specjalnej władzy, której zadaniem byłoby ustalanie prawd moralnych. Jednak jego zdaniem, „nie potrzebujemy, by władza lub władze, dzięki którym człowiek rozróżnia to, co słuszne i niesłuszne, były czymś specyficznym i ostatecznym, lecz tylko, żeby owo rozróżnienie miało specyficzny i ostateczny charakter”⁴⁶. Po drugie, Whewell zdecydowanie przeczy temu, by konsekwencjalizm jakiegokolwiek rodzaju mógł być pełną i właściwą teorią moralności. Przedstawia wiele zarzutów wobec utylitaryzmu, które sprowadzają się do żywnego przezeń przekonania, że jest on z gruntu błędny. Dla moralności ma znaczenie drugorzędne to, co dla utylitaryzmu jest podstawowe, czyli zewnętrzne czyny i ich rezultaty. Jej głównym przedmiotem zainteresowania jest motywacja. „Charakter czynów jako słusznych czy błędnych, rozważany w odniesieniu do wewnętrznego źródła czynu, z którego się wywodzą, jest ich *moralnym* charakterem”⁴⁷. Po trzecie, podobnie jak Coleridge i Maurice, Whewell postępuje pojednawczo, nawet w kwestii utylitaryzmu. Wszyscy pragniemy ogólnego szczęścia jako naszego ostatecznego celu, a nawet prawdą jest, że powinniśmy działać tak, aby powiększać, jak tylko jest to możliwe, nasze własne szczęście, i szczęście innych”. Z tej prawdy jednak nie możemy wywodzić reguł działania⁴⁸. Whewell sądzi, że takie zasadnicze dla moralności reguły należy poznać w inny sposób; a ponieważ są one wywiedzione niezależnie od kwestii wytwarzania szczęścia, rodzi się zasadnicze pytanie, czy działanie zgodne z regułami i obowiązkiem będzie wspierać szczęście własne lub innych. Whewell obstaje przy twierdzeniu, że „nasze jestestwo może osiągnąć harmonię tylko wtedy, gdy nasze szczęście będzie współwystępować z naszym obowiązkiem” i że spełnienie tego ostatniego doprowadzi nas w rzeczywistości do szczęścia. Przyznaje jednak, że aby się o tym przekonać, potrzebujemy religii⁴⁹.

⁴⁴ Por. np. jego wykład poświęcony Coleridge'owi, [w:] *Lectures on the History of Moral Philosophy*, A New Edition 1862, s. 119–130 drugiego zbioru stron.

⁴⁵ W. Whewell, *Elements of Morality, including Polity*, Cambridge 1864, 4th ed, s. 288; por. s. 151–152.

⁴⁶ W. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s. 234. Wykłady te były wygłoszone pierwotnie w 1838.

⁴⁷ *Elements of Morality*, s. 67.

⁴⁸ Tamże, s. 243.

⁴⁹ Tamże, s. 241.

Owe coleridge'iańskie oczywistości nie zajmują poczesnego miejsca w pismach etycznych Whewella. Jego wysiłek koncentruje się głównie na tym, by pokazać, jak uzyskaną do tej pory przez ludzkość wiedzę moralną można usystematyzować i wyrazić w formie teorii naukowej. U podstaw tego przedsięwzięcia leży jego teoria głosząca postęp wiedzy. Poznajemy coraz większą ilość szczegółów dotyczących faktów lub obowiązków. Ujmując rzecz bardziej konkretnie, zwiększamy stopień i rozmiar naszego rozumienia koniecznych, *a priori*, intuicyjnie uchwyconych prawd, stanowiących fundament wszelkiej wiedzy. „Istnieją prawdy naukowe, które postrzegane są dzięki intuicji — pisze Whewell — lecz ta intuicja się rozwija”⁵⁰; i to samo jest prawdą w odniesieniu do intuicyjnie poznanych prawd moralnych. Pojęcia moralne,

wraz z postępowaniem narodów stają się dla ludzi coraz jaśniejsze. Możemy zakładać, że na początku społeczne i moralne władze człowieka są bardzo słabo rozwinięte [...] jego pojęcia moralne są niejasne i mętne [...] Wrz z rozwojem intelektualnej kultury narodu [...] owe pojęcia [...] stają się coraz jaśniejsze w ludzkich umysłach [...] nie jesteśmy też w stanie powiedzieć, do jakiego stopnia może dojść ten moralny i intelektualny postęp.

Intelektualny postęp jednostek przebiega prawie tak samo, pod tymi względami, co rozwój narodów [...] dwie drogi wiodą ku temu samemu — stały postęp przebiega od tego, co materialne, ku temu, co abstrakcyjne; od tego, co partykularne ku temu, co ogólne; a w tym, co abstrakcyjne i ogólne postęp przebiega od tego, co niejasne i mętne, ku temu, co wyraźne i precyzyjne⁵¹.

Według Whewella⁵² nasze intuicje skierowane są ku ideom w umyśle Boga i choć nigdy w pełni ich nie zrozumiemy z powodu niezmierzonej różnicy między umysłem ludzkim i Bożym, niemniej jednak uzyskać możemy pewną autentyczną wiedzę na temat Boga poprzez wiedzę na temat jego idei. Dlatego, wraz z rozwojem naszej wiedzy naukowej i moralnej, rozwija się także nasze rozumienie Boga, a w dodatku każde nowe odkrycie zapewnia nas o „boskiej naturze ludzkiego umysłu”⁵³. Według Whewella istnieją dwa powody, dla których trzeba podjąć próbę usystematyzowania moralności zdroworozsądkowej. Systematyzacja istniejącej wiedzy w kategoriach takiego ujęcia koniecznej prawdy, jakie mamy dzięki naszej władzy intuicji, jest głównym sposobem osiągnięcia postępów w uzyskiwaniu wiedzy: dzięki niej pogłębić możemy nasz wgląd w odpowiednią ideę lub idee, jak również udoskonalić organizację prawd szczegółowych. W taki sposób postępują nauki i według Whewella należy dowieść, że moralność postępuje tak samo. Jego zdaniem trzeba tak uczynić, ponieważ chrześcijańskiej moralności zagraża hedonistyczny, świecki światopogląd. W obliczu ataków zainicjowanych przez Hobbesa, moralisci chrześcijańscy do tej pory nie byli zdolni do obrony swojej moralności przed oskarżeniem o uzależnienie

⁵⁰ Whelwell, *Philosophy of Discovery*, London 1860, s. 344.

⁵¹ *Elements of Morality*, s. 202–203.

⁵² Zob. *Philosophy of Discovery*, s. 359 i n..

⁵³ Tamże, s. 374; por. S. 380.

od przestarzałych i nienaukowych metod myślenia⁵⁴, podczas gdy antyreligijnym moralistom, podążającym za Hobbesem, prawie udało się przekonać publiczność, że nauka i hedonistyczna moralność idą w parze. Tak więc, sądzi Whewell, wykazanie, że chrześcijańskiej moralności można bronić za pomocą tego samego rodzaju racjonalnych metod, jakich używamy w naukach — a jest to jednocześnie cel systematyzacji moralności zdroworozsądkowej — ma niezwykle znaczenie dla przyszłości cywilizacji.

Jego sposób systematyzowania jest skomplikowany i nie musimy się tutaj wdać w szczegóły⁵⁵. Wystarczy powiedzieć, że stara się on przedstawić moralność zdroworozsądkową jako wynik zastosowania stopniowo pogłębiających się intuicyjnych wglądów w boskie idee sprawiedliwości, życzliwości, osobowości itd. do zmieniających się okoliczności ludzkiego życia. Stara się także pokazać, że potrzeba i rozumienie moralności chrześcijańskiej wywodzi się z moralności zdroworozsądkowej, rozwijającej się niezależnie od chrześcijańskiego objawienia⁵⁶. Argumentuje, że moralność zdroworozsądkowa sama dowodzi tego, iż można ją umiejscowić w ramach religijnego poglądu, według którego nakazy sumienia rozumie się jako wolę Boga, a niemoralność staje się grzechem. Następnie Whewell prezentuje w systematyczny i dokładnie uporządkowany sposób liberalno-anglikańską wersję poglądu, według którego świadectwo obecne w moralności takiej, jaką znamy, wskazuje na wszechświat rządzony przez bóstwo opisane przez chrześcijaństwo.

Dochodzimy w końcu do Johna Grote, którego dwie książki o etyce, opublikowane pośmiertnie, dają nam dobre wyobrażenie o tym, czego musiał nauczać podczas piastowania w latach 1885–1886 profesury Knightbridge. Grote chwilami stara się odciąć od poglądów swych poprzedników z Cambridge, ale ogólny wydźwięk jego filozofii moralnej pozostaje w całkowitej zgodzie z tym, co głosili tamci. Przede wszystkim, tak jak oni, akcentuje różnicę między pojęciami i przekonaniami moralnymi a przekonaniami o faktach. Utrzymuje, że wiedza obserwacyjna, czy też „pozytywna” jest z pewnością potrzebna moralności, lecz to, co określa jako „ideał”, jest przynajmniej tak samo ważne. „Filozofia moralna — powiada nam — pociąga za sobą pojęcie ideału, czegoś co [...] *powinno być*, jako odróżnionego od tego, co jest”⁵⁷. Dręczącym błędem nowożytnej etyki jest to, że stara się ona wywieść wiedzę o ideale z pozytywnej wiedzy o faktach. Podobnie jak Coleridge i Whewell, Grote wiąże naszą wiedzę o ideale z intuicją i rozumem. Omawia pojęcie sumienia, argumentuje jednak, że jest ono jedynie uczuciem. Zostaje ono wyróżnione w tym sensie, że przedstawia nam ideę tego, co powinniśmy czynić⁵⁸. Jednak myśl, że powinniśmy

⁵⁴ Zob. *Lectures on the History of Modern Philosophy*, wykłady I–IV pierwotnej serii.

⁵⁵ Dla zapoznania się z jego pełniejszym opisem zob. mój tekst *Whewell's Ethics*, „American Philosophical Quarterly”, Monograph # 1, 1968.

⁵⁶ *Elements of Morality*, s. 288–289.

⁵⁷ John Grote, *Examination of the Utilitarian Philosophy*, s. 269; por. s. 162, oraz rozdział XI.

⁵⁸ John Grote, *A Treatise on the Moral Ideals*, ed. Joseph Bickersteth Mayor, Cambridge and London 1876, s. 167.

coś uczynić, stwierdza Grote, oznacza, „że istnieje *powód*, dla którego jeden rodzaj działania [...] powinniśmy przedkładać nad działanie innego rodzaju”, tak jak „powinno być” związane z tym, co idealne, „naprawdę oznacza, że istnieje powód, dla którego [...] pewne ideały są lepsze niż inne”⁵⁹. Twierdzenie, że intuicyjnie poznany ideał jest z konieczności związany z jakąś moralnością, rozwinięte zostaje przez Grote’a w istotnym kierunku. Wskazuje, że benthamiści potrzebują intuicji ideału czy też tego, co powinno być, jeśli mają swoje zainteresowanie szczęściem ogółu uczynić czymś więcej niż przedmiotem jednostkowego zainteresowania. Jeśli, podążając za Benthamem, twierdzą, że nie potrafią wyobrazić sobie kogoś, kto zaprzeczałby, że największe szczęście jest najwyższym ideałem, wówczas, powiada, „kładą podstawę filozofii moralnej tam [...] gdzie powinna zostać ona ulokowana, w [...] intuicji”⁶⁰.

Ten gest w stronę pogodzenia pozornych oponentów jest tak samo typowy dla Grote’a jak dla innych myślicieli z Cambridge. Grote sądzi, że utilitaryzm jest błędny, lecz że nie jest *po prostu* błędny. Nie jest prawdą, że wytwarzanie szczęścia czy przyjemności (pomijając poważny błąd, jakim jest twierdzenie, że szczęście jest tylko sumą przyjemności⁶¹) dostarcza jedynych dobrych racji dla działania. Prawdą jest jednak, że wytwarzanie dobra czy szczęścia właściwie rozumianego, jest koniecznym warunkiem tego, ażeby działanie było dobre — i Grote wydaje się sądzić, że tak naprawdę nikt tego nie kwestionuje. Dlatego też twierdzi, że istnieje „utilitaryzm, który jest wspólny wszelkiej filozofii moralnej”. Ten rodzaj utilitaryzmu jednak nie usprawiedliwia Milla w przeciwstawianiu swoich poglądów poglądom innych, bowiem ten utilitaryzm „nie potępia odmiennych filozofii”, tak jak to się Millowi wydawało⁶². Aby w pełni zrozumieć moralność musimy dostrzec, że człowiek jest czymś więcej niż po prostu odczuwającym stworzeniem, poszukującym zaspokojenia. Musimy dostrzec, że jest także stworzeniem aktywnym, mającym „zadanie do wykonania”. Prawa dystrybucji „działania ze względu na szczęście”, jak również pojęcia zasługiwania na szczęście są zakorzenione w tym aspekcie ludzkiej natury i w ideałach, które są dla nich właściwe, tak jak właściwe pojęcie *summum bonum* jest zakorzenione w naszej odczuwającej naturze i w odpowiednich dla niej ideałach⁶³. W filozofii moralnej jako całości utilitaryzm znajduje zatem należne, lecz podrzędne miejsce. Jest nauką „eudajmoniki”, czyli nauką o tym, co przynosi nam jako istotom odczuwającym satysfakcję. Jednak „aretologia” czyli nauka o tym, jak powinniśmy rozdzielać dobro i o działaniach, które „byłyby warte spełnienia we wszechświecie” bez względu na konsekwencje, jest „podstawową spośród dwóch nauk, które (składają się na) filozofię moralną”⁶⁴.

⁵⁹ Tamże, s. 79, 45.

⁶⁰ Tamże, s. 20; por. s. 44–45.

⁶¹ *Examination*, rozdział II.

⁶² Tamże, s. 79; por. *Treatise*, s. 70–71.

⁶³ *Treatise*, rozdziały I–III; *Examination*, rozdział VI.

⁶⁴ *Treatise*, s. 76–78.

Prócz zaprzeczenia, że utylitaryzm jest moralnością postępu, w porównaniu z swoimi poprzednikami z Cambridge Grote niewiele mówi o religii i prawie zupełnie nic o postępie, moralnym czy innym⁶⁵. Podobnie jak Whewell, sądzi, że moralność doprowadzi nas do momentu, w którym odczuwać będziemy potrzebę takich prawd, jakie może dać nam jedynie religia⁶⁶. Podziela również z Whewellem pogląd, że jeśli mamy działać zgodnie z naszymi moralnymi przekonaniemami, to potrzebne jest pewne z istoty swej religijne założenie: że moralny wszechświat jest harmonijny. Idei cnoty i obowiązku nie da się sprowadzić do idei użyteczności czy szczęścia, choć muszą one wskazywać ten sam kierunek postępowania. Możemy sami zrozumieć, że tak musi być, „ponieważ ludzka natura jest jedna i jest rozumna”; lecz

wiara, którą w mniejszym lub większym stopniu musimy żywić — że na ogół są one [idee] rzeczywiście całkowicie zgodne ze sobą, że zgadzają się co do kierunku działania, który wskazują, jest w rzeczywistości wiarą, że moralny wszechświat jest *jeden*, że jest on dobry i że jest dziełem rozumu i planu; wiarą, która [...] prowadzi nas [...] w sposób zdecydowany i potężny ku ideom religijnym⁶⁷.

Grote sądzi także, że „aby myśleć w ogóle o jakimkolwiek celu moralnym”, musimy założyć, że „to, co powinniśmy czynić, i to, czym chcielibyśmy się cieszyć lub posiadać, nasze obowiązki i nasze pragnienia w końcu będą ze sobą w harmonii”. Bez tego moralność jest niemożliwa⁶⁸. Jak by to było — zapytuje — „gdyby różne *dobra* czy cele działania, które nasza inteligencja nam podsuwa”, nie miały żadnego ze sobą związku?

Będziemy musieli wybrać, czy dążyć do swej własnej przyjemności, czy przyjemności innych, [...] czy czynić [...] to, co racjonalnie sprawiedliwe, czy to, co zdaje się być naturalne; każda z tych rzeczy wydaje się być *dobrem* wartym realizacji, lecz wydaje się także wieść nas w różnych kierunkach. Dopóki rzeczy tak się mają panuje chaos moralny. Brakuje racji, by działać w którymkolwiek kierunku⁶⁹.

Musimy żywić zatem wiarę w „dobroć i porządek *moralnego* świata [...] dobro, które samo przez się wskazuje, że względu na co powinniśmy działać, będąc jednolitym, harmonijnym i zgodnym”⁷⁰.

3

⁶⁵ *Examination*, rozdz. XX.

⁶⁶ Tamże, s. 217–218.

⁶⁷ Tamże, s. 162–163.

⁶⁸ Tamże, s. 349.

⁶⁹ *Treatise*, s. 518–519.

⁷⁰ Tamże, s. 517–518.

Wzięte razem, poglądy moralistów z Cambridge⁷¹ ukazałyby nam rzecz następującą. Moralność świadczy o tym, że najlepszym wyjaśnieniem wszechświata, takiego jakiego doświadczamy, jest wyjaśnienie teistyczne, a najprawdopodobniej chrześcijańskie. Fakt, że mamy zdolność, jakkolwiek niedoskonałą, intuicyjnego ujęcia prawd moralnych, różniących się od innych prawd i niedających się wywieść z innego rodzaju wiedzy, oraz fakt, że jesteśmy wolnymi i odpowiedzialnymi podmiotami, na co wskazuje posiadanie przez nas moralnych zobowiązań i powinności, potwierdza naszą wyjątkową pozycję we wszechświecie oraz związek z Boską Istotą. Treść dostępnej nam moralności również wskazuje na religijną interpretację. Dzieje się tak, ponieważ moralność zdroworozsądkowa związana jest z coraz pełniejszym ujęciem moralności nauczanej przez czołowe postacie religijne, najpełniej przez Chrystusa, a nie wyprowadzonej z rozważań nad światem. Jednostronnych i częściowych poglądów na moralność, takich jak utylitaryzm, nie należy odrzucać jako całkowicie fałszywych: ujmują one pewien aspekt prawdy i w filozofii moralnej jako skończonym systemie będą także miały swoje miejsce. Wymogi, jakie stawia przed nami moralność, pokazują, że wszechświat jest harmonijny nie tylko jeśli chodzi o jego fizyczne prawa, lecz także w odniesieniu do rozmaitych dóbr i powinności, które kierują ludzkim działaniem. Ponieważ poglądu tego nie da się w sposób rozstrzygający wywieść z czysto świeckich rozważań, potwierdzenie, jakie otrzymuje ze strony nauczania religii chrześcijańskiej, jest naprawdę dobrą wiadomością.

Dzieło Sidgwicka *The Methods of Ethics* to, jak sądzę, nadzwyczaj dokładna analiza tego rodzaju stanowiska. Pytanie brzmi, czy treść moralności rozważana sama w sobie domaga się chrześcijańskiej lub, mówiąc ogólniej, teistycznej interpretacji. Sidgwick osobiście sympatyzował z religijnymi poglądami myślicieli z Cambridge. Jego epistemologia jest bardzo bliska ich epistemologii. W szczególności, nie zgłasza zasadniczych zarzutów wobec prezentowanym przez nich argumentów. Widać to wyraźnie w opublikowanej w 1871 roku recenzji ze zbioru esejów R. H. Huttona, krytyka literackiego i popularyzatora filozofii religijnej. Sidgwick wypowiada się tam, tak jak we wcześniejszych recenzjach, na temat znaczenia metody i jasności argumentów teologicznych:

Jeśli mamy z faktów dotyczących natury człowieka, otrzymanych w wyniku obserwacji jego myśli i uczuć, wywieść w pełni wyczerpujące i ogólne sądy na temat istoty wszechświata, jego źródeł i celu — a zgadzam się z panem Huttonem, wbrew temu, co twierdzi wielu rozważnych myślicieli, że taka argumentacja jest uprawniona — to z całą pewnością musimy dołożyć wszelkich starań, aby nasze psychologiczne przesłanki były tak niezbite, a nasze zasady wnioskowania tak jasne i określone, jak to tylko możliwe⁷².

⁷¹ Thomas Rawson Birks objął po Maurice profesurę Knightbridge w 1872. Był „ewangelikiem” czy duchownym „Low Church” niż członkiem grupy „Broad Church”. Jego pisma sprzed roku 1872 nie dotyczą filozofii moralnej. Dlatego też nie zajmuję się nim tutaj.

⁷² *The Academy*, July 1, 1871, s. 325.

„Taka argumentacja” — tj. taka, jaką posługiwali się moralisci z Cambridge — „jest uprawniona”. Pytanie wówczas brzmi: do czego ona w rzeczywistości prowadzi?. Wyniki badań Sidgwicka są negatywne. Omawiając treść bez formułowania religijnych założeń przesądających sprawę z góry, stwierdza, że wniosków dotyczących religii, do jakich dochodzą moralisci z Cambridge, po prostu nie sposób utrzymać. A pod pewnymi względami uznaje wnioski przeciwne.

Za tym stwierdzeniem dotyczącym intencji, jakie przyświecały Sidgwickowi w *The Methods of Ethics*, przemawiają dwa rodzaje względów. Po pierwsze, takie rozumienie tego dzieła rzuca sporo światła na te jego aspekty, które pozostają niezrozumiałe, gdy traktujemy je po prostu jako ostatnie sformułowanie klasycznego utilitaryzmu. Przyznanie badaniom nad moralnością zdroworoządkową miejsca centralnego, stanowisko wobec determinizmu, metoda argumentowania, odrzucenie uznania utilitaryzmu za bardziej racjonalny od egoizmu, zaniepokojenie chaosem, w jakim znalazł się rozum praktyczny — kwestie te układają się w sensowną całość, jeśli na *The Methods* spojrzemy jako na analizę stanowiska, według którego moralność jest potwierdzeniem chrześcijaństwa. Drugi rodzaj względów to dane biograficzne. Choć te dwa rodzaje argumentów szybko się ze sobą zbiegną, zacznę od przedstawienia dostępnych informacji dotyczących wczesnego rozwoju intelektualnego Sidgwicka. Dzięki nim będziemy mogli całkiem wyraźnie zobaczyć, iż mimo tego, że religijne troski moralistów z Cambridge również nękały Sidgwicka, to w równym stopniu od samego początku interesowało go to, czy ich argumenty są trafne.

Sidgwick, urodzony w 1838 roku, był synem anglikańskiego duchownego i odebrał solidne religijne wychowanie. Uczęszczał do Rugby, gdzie wciąż uczono zgodnie z zasadami ustanowionymi przez liberalnego anglikanina Thomasa Arnolda, znalazł się pod wpływem E. W. Bensona, późniejszego biskupa Canterbury oraz szwagra Sidgwicka. W 1855 r. Sidgwick udał się do Cambridge, dokładnie cztery lata po tym, jak Whewell ustanowił *The Moral Science Tripos*⁷³, a w roku, w którym Grote po raz pierwszy wykladał piastując stanowisko profesora Knightbridge⁷⁴. W ciągu dwóch lat Sidgwick zaczął „ulegać innym wpływom” niż te pochodzące z domu i Rugby oraz wyzwalać się spod wpływu Bensona⁷⁵. Początkowo, po zakończeniu studiów w 1859 r., nauczał filologii klasycznej, studiował jednak w tym samym czasie filozofię, zwłaszcza pisma J. S. Milla, który zniechęcił go do oczekiwania pozytywnych odpowiedzi na podstawowe pytania religijne. Sidgwick powiada nam jednak:

⁷³ Nazwa bloku zajęć obowiązkowych dla studiów licencjackich (przyp. tłum.)

⁷⁴ *Elements of Morality, including Polity* Whewella były oficjalnym podręcznikiem dla *Moral Tripos*. Grote prowadził regularne dyskusje o filozofii wraz z młodszymi wykładowcami. Wśród nich znajdował się Sidgwick. F. D. Maurice brał udział w kilku z nich, a Sidgwick, który miał z nim do czynienia również w innych okolicznościach, wydawał się być szczególnie zainteresowany jego karierą. Zob. A(rthur) S(idgwick) i E(leanor) M. S(idgwick), *Henry Sidgwick, A Memoir*, London 1906, s. 42, 134–138, 205 p. 2. Cytowane jako *Memoir*.

⁷⁵ *Memoir*, s. 11.

żadną miarą nie byłem wówczas skory do tego, aby zaakceptować negatywne lub agnostyczne odpowiedzi. Właściwie to w żaden sposób nie zerwałem z ortodoksyjnym chrześcijaństwem, w jakim się wychowałem, choć stałem się sceptyczny odnośnie do wielu jego wniosków i ogólnie do jego metody dowodzenia⁷⁶.

Opublikowana korespondencja pokazuje, że w tym samym okresie nie tracąc zainteresowania religią, zaczął rozmyślać o etyce. W sierpniu 1861 r. zwierza się swemu bliskiemu przyjacielowi Henry'emu Grahamowi Dakynsowi, że „pogodzenie mojego religijnego instynktu z moim rosnącym przekonaniem, że moralność, zarówno indywidualną, jak i społeczną, należy oprzeć na podstawie indukcyjnej”, jest tym poważnym problemem, który teraz go zajmuje⁷⁷. W marcu następnego roku pisze: „zajmuję się teorią etyki [...] sądzę, że znalazłem sposób pogodzenia teorii zmysłu moralnego z teorią utylitarystyczną”. W tym samym czasie tłumaczy innemu przyjacielowi, że jest wstrząśnięty odkryciem, do jakiego stopnia jego religijne przekonania i uczucia zostały „sparaliżowane”, dodaje jednak: „trzymam się nadziei ostatecznego pogodzenia duchowych potrzeb z zasadami rozumowymi”⁷⁸. W kwietniu 1862 r. przyznaje, że „nie zrobił zbyt wielkich postępów w pogodzeniu systemów etycznych”. Jeden z problemów przedstawia następująco:

Bain jest jedynym w pełni uczciwym utylitarystycznym filozofem, jakiego znam, który dopuszcza możliwość samopoświęcenia [...] by ustanowić „chwalebny paradoks”, podczas gdy Comte i wszyscy praktyczni utylitarysty podnoszą te same uczucia do najwyższej zasady życia. Takie oto poglądy staram się pogodzić⁷⁹.

Jego poglądy, co nie dziwi, wciąż bardzo się zmieniają. W maju pisze, że „zrezygnowałem ze sporej dozy materializmu oraz sceptycyzmu i zbliżyłem się ponownie do Maurice'a i Broad Church”, prawdopodobnie by pójść dalej, chcąc jednak najpierw „poznać to wszystko, czego nauczali”⁸⁰.

W innym miejscu Sidgwick stwierdza, że podczas gdy jego przyjaciele z dawnych lat różnili się poglądami religijnymi, to „wszyscy akceptowali i traktowali jako określoną i niezmienną konieczność i obowiązek poddania badaniu z nauką bezstronnością dowodów świadczących na rzecz chrześcijaństwa”⁸¹. W roku 1862 rozpoczyna naukę hebrajskiego i arabskiego, które mają mu pomóc w historycznych badaniach na ten temat. Po trzech latach ciężkiej pracy nad językami i pokrewnymi tematami, poczuł, że „porównawcze badania historyczne, które zaplanowałem, nie pomogą w istotny sposób w odpowiedzi na wielkie pytanie zrodzone

⁷⁶ Tamże, s. 36.

⁷⁷ Tamże, s. 68. *Utylitaryzm* Milla został opublikowany jesienią tego roku.

⁷⁸ Tamże, s. 75.

⁷⁹ Tamże, s. 77–78.

⁸⁰ Tamże, s. 79.

⁸¹ Tamże, s. 40.

przez ortodoksyjne chrześcijaństwo, z którego miałby się wywieść mój pogląd na wszechświat”⁸². Stąd jego zdecydowany zwrot w stronę filozofii, której nigdy, jak pokazuje korespondencja z okresu, gdy był pogrążony w studiach historycznych, nie porzucił. Pod koniec 1862 r. powiada, że ma wątpliwości co do użyteczności języków semickich, „tak więc zwracam się [...] ku filozofii”. Ten sam list potwierdza chęć zaakceptowania „mistycznych przekonań”, chęć tak silną, że, jak czytamy, „stopniowo rozwijam moje teorie intuicyjne”. Następnie Sidgwick pisze:

Wiesz, że moralność wymaga moim zdaniem intuicji; żeby uzupełnić moralność utilitarystyczną, potrzebna jest przynajmniej jedna (miłość). Nie rozumiem dlaczego, jeśli mamy mieć jedną intuicję, to nie moglibyśmy mieć pozostałych. Zastanawiałem się dogłębnie nad moralnością egoizmu, lecz nie znajduję niczego, co by mnie przekonało, poza zaufaniem, jakie pokładam w intuicji, że chrześcijańskie samopoświęcenie daje naprawdę szczęśliwsze życie aniżeli klasyczna ataraksja [...] Widzisz, wciąż pragnę ortodoksji i tęsknię za nią, lecz jestem, mam nadzieję, zdecydowany nie zamieniać mojego intelektualnego pierworództwa za miskę mistycznej soczewicy⁸³.

Wydaje się oczywiste, że już w 1862 r. Sidgwick miał za sobą długą drogę do ukształtowania zrębów swej filozofii moralnej. Przedmiotem jego zainteresowania jest już pogodzenie utilitaryzmu i intuicjonizmu przez pokazanie, że ta pierwsza teoria potrzebuje intuicji jako swej podstawy, oraz problem włączenia egoizmu do tej syntezy. Połączenie „intuicjonizmu” z „mistycyzmem” — z tradycyjną, opartą na autorytecie wiarą — jest wciąż kłopotliwe; Sidgwick zdaje się poszukiwać w pełni racjonalnego wyjaśnienia moralności, nie potrzebującego religii jako uzasadnienia. W przeciągu półtora roku problemy te stają się coraz bardziej uciążliwe. „Nie jestem nawet w stanie należycie zrozumieć mojego zmysłu moralnego”. Pisze w maju 1864 r.:

Zasiadłem do pracy nad książką, która miała być zatytułowana *Eudaemonism Restated* [*Przeformułowanie eudajmonizmu*], lecz kiedy na piśmie przedstawiłem absolutną wyższość całkowitego samopoświęcenia, odkryłem, że sam w to nie wierzę [...] Żywię nadzieję, że jakiś rozwój religijny i moralny nastąpi, nie zamierzam jednak ruszyć nawet palcem, żeby wtłoczyć świat w jakiś system, a w tej chwili nie wydaje mi się, żeby dało się go zestroić w harmonijną całość bez takiego systematyzowania na siłę⁸⁴.

W 1865 r. porzucił naukę języków semickich, a w roku następnym dzieli się ze swymi przyjaciółmi nasilającymi się wątpliwościami religijnymi. W wyniku decyzji Cambridge, aby wzmocnić The Moral Science Tripos, od 1867 roku w pełni poświęca swój czas dydaktyczny na nauczanie filozofii. W tym samym okresie zaczyna także poważnie zastanawiać się nad tym, czy nie zrezygnować ze stanowiska wykładowcy, ponieważ nie mógłby szczerze złożyć wymaganego podpisu pod artykułami wiary.

⁸² Tamże, s. 37.

⁸³ Tamże, s. 90.

⁸⁴ Tamże, s. 107–108.

Nie traktował tego jedynie jako problemu o wielkim znaczeniu praktycznym, czuł, że w grę tutaj wchodzi jego osobista uczciwość. Starał się, jak mówi, „rozstrzygnąć tę kwestię metodycznie na podstawie ogólnych zasad [...] wiele rozmyślałem próbując rozwiązać ów problem, co ostatecznie w sposób systematyczny zostało wyłożone w *The Methods of Ethics*”⁸⁵. W czerwcu 1869 r. zrezygnował ze stanowiska wykładowcy.

Wydaje się zatem jasne, że od chwili, gdy zaczął myśleć niezależnie, religijne wątpliwości i filozofia moralna w umyśle Sidgwicka przeplatały się ze sobą. Jeśli na *The Methods* spojrzemy z perspektywy wczesnych poglądów Sidgwicka, to zobaczymy, jak wiele jego religijnych, jak również i etycznych niepokojów znalazło tam swój wyraz. Możemy zacząć od dwóch, względnie drobnych kwestii. Znaczenia, jakie ma intuicjonizm Sidgwicka oraz istoty rozdziału poświęconego wolnej woli. Moraliści z Cambridge twierdzili, że fakt, iż nasze potoczne sądy moralne są *sui generis* nieredukowalne do empirycznych lub jakiegokolwiek innego rodzaju sądów niebędących sądami moralnymi, dowodzi istnienia w nas intuicyjnych władz, które objawiają boskość naszej natury i być może istnienie bóstwa, które przemawia do nas przez głos sumienia. Podczas gdy Sidgwick zgadza się co do natury sądów moralnych, nie przystaje jednak na wniosek: oddziela intuicję oraz związaną z nią nieredukowalność sądów moralnych od jakiegokolwiek szczególnego związku ze światopoglądem religijnym. Jego poglądy na ten temat wykrystalizowały się już w 1871 roku. W artykule zatytułowanym *The Verification of Beliefs* twierdzi, że musimy polegać na oglądzie (*intuitions*) prawd, które zdają się być jasne i oczywiste same przez się, jako podstawie wszelkiej, nie tylko moralnej, wiedzy. Można nie zważać na sceptyczne wątpliwości natury ogólnej, powiada, ponieważ sceptyk nie może racjonalnie ich bronić bez jednoczesnego nakładania ograniczeń na samego siebie. Empirysta wątpi w intuicje odnoszące się po części do „źródeł naszej wiary w te zasady”, lecz dla Sidgwicka nie ma to znaczenia. Traktuje on to, co „intuicyjne”, jako przeciwieństwo nie, jak sądzą empiryści, tego, co „wrodzone”, lecz tego, co „dyskursywne” czy „demonstratywne”. Poza tym, sami empiryści akceptują szczegółowe sądy jako oczywiste w tym właśnie sensie. Dlaczego więc odrzucają ogólne intuicje? Powód, ich zdaniem, jest następujący: te ostatnie są czasem błędne. Sidgwick nie przeczy temu: „należy poza tym [...] przyznać, że nie możemy mieć nadziei na to, aby otrzymać intuicyjne kryterium w tak doskonałej formie, by całkowicie wykluczyć możliwość błędu”. Błędy zdarzają się jednak także w przypadku jawnych intuicji jednostkowych, jeśli będziemy przez to sformułowanie rozumieć coś więcej aniżeli samo tylko doświadczanie uczuć, ponieważ wszelkie twierdzenie poznawcze dotyczące doświadczenia pociąga za sobą porównanie i przeciwstawienie, a więc może być błędne. Zatem empirysta skazuje się na porażkę z tego samego powodu, który kazał mu odrzucić intuicje dotyczące tego, co ogólne. Ponadto, trudno zrozumieć, w jaki sposób „może on w oparciu o swoje założenia ugruntować wyniki nauki [...] jednostkowe przesłanki, jakkolwiek by nimi manipulować, nie mogą doprowadzić

⁸⁵ Tamże, s. 38.

do ogólnego wniosku”. A mimo to wszyscy się zgadzamy, że do takich wniosków dojść można. Nauka, jaką z tego wyciąga Sidgwick, jest znacząca:

Można powiedzieć, że ponieważ intuicyjnej metody weryfikacji nie można obdarzyć całkowitym zaufaniem, należy ją uzupełnić dyskursywną metodą weryfikacji, która ogólnie rzecz biorąc polega na doprowadzeniu do spójności między twierdzeniami traktowanymi jako intuicyjnie pewne a twierdzeniami przynależącymi do dziedziny faktów, z których najważniejsza, choć nie jedyna, jest baconowska metoda weryfikacji (polegająca na badaniu zdań szczegółowych).

Intuicja jest po prostu warunkiem każdego rodzaju wiedzy, czy namysłu w ogóle, nie zaś wyjątkowym świadectwem naszego moralnego wglądu czy boskiej natury. Jest ona potrzebna wiedzy faktycznej, matematyce, logice, nauce, jak również i moralności. Jeśli jednak tak jest, to sam fakt, że intuicje są potrzebne w moralności, nie wzmacnia poglądu teistycznego⁸⁶.

Rozważania Sidgwicka dotyczące twierdzenia moralistów z Cambridge, wedle którego nasza wolna wola wskazuje na nasze szczególne miejsce w uporządkowanym przez Boga wszechświecie, prowadzą do równie negatywnego wniosku. Sidgwick sam przyznaje, iż nie jest absolutnie w stanie odpowiedzieć na spekulatywne pytanie, czy człowiek ma wolną wolę⁸⁷. Twierdzi jednak, że kwestia ta jest w zasadzie bez znaczenia dla moralności. Waga tego twierdzenia, w kontekście stworzonym przez tradycję z Cambridge, jest nie do przecenienia. Sidgwick stawia tezę, że na treść przekonań moralnych zwykłego człowieka nie wpłynie takie czy inne spekulatywne rozwiązanie kwestii wolnej woli, do którego to rozwiązania ani on, ani nikt inny najwidoczniej nie jest w stanie dotrzeć. Innymi słowy, moralność przeważnie nie odzwierciedla w żaden sposób, czy to posiadania, czy to nieposiadania przez nas wolnej woli. Istnieje tylko jeden wyjątek. Sidgwick sądzi, że w rozważaniach nad sprawiedliwością, pojęcia zasługi i winy, nagrody i kary zdają się w sposób zasadniczy zależeć od wolnej woli. Wydaje się więc, że „wedle deterministycznej teorii »powinien«, »odpowiedzialność«, »zasługa« i podobne terminy muszą być użyte, jeśli w ogóle, w nowych znaczeniach”. Sidgwick zgadza się z tym, lecz wskazuje, że determinista może nadać całkowicie wyraźny sens tym wszystkim terminom.

To prawda, znaczenie kary się zmieniło, nie jest już ona dłużej we właściwym tego słowa odplatą, lecz środkiem poprawy i prewencji: można wręcz powiedzieć, że jest to bardziej praktyczny pogląd, ku któremu cywilizacja — całkowicie niezależnie od kontrowersji dotyczącej wolnej woli — zdaje się zdążyć. I to samo odnosi się do moralnych uczuć i sądów⁸⁸.

⁸⁶ Cytaty w tym paragrafie pochodzą z artykułu *The Verification of Beliefs*, „Contemporary Review” 1871, szczególnie s. 583–590.

⁸⁷ *ME1*, s. 45.

⁸⁸ *ME1*, s. 49–50.

Moralisci z Cambridge nie są w stanie udowodnić, że taką zmianę znaczenia kluczowych pojęć moralnych należy wyeliminować jako niewłaściwą i niemoralną, kładą bowiem zbyt wielki nacisk na wzrost i rozwój wglądu w idee moralne oraz w postępowanie, który ma miejsce w rozwoju cywilizacji, aby dokonać takiego kroku. Sidgwick dochodzi zatem do wniosku, że aby wyjaśnić nakazy moralności zdroworozsądkowej nie trzeba zakładać, że mamy tego rodzaju wolną wolę, której istnienie było dla moralistów z Cambridge potwierdzeniem religijnego poglądu na wszechświat. Zobaczmy, że badania Sidgwicka nad przekonaniem żywionym przez zwykłego człowieka odnośnie do tego, co należy czynić, podważają inną ważną tezę psychologii moralnej filozofów z Cambridge.

Według *Memoir* Sidgwick napisał *The Methods* po tym jak zrezygnował ze stanowiska wykładowcy, a w jednym z autobiograficznych ustępów sam przyznaje, że rozważania nad moralnością zdroworozsądkową zawarte w Księdze III napisał jako pierwsze⁸⁹. W tym samym miejscu łączy napisanie tej części ze sprzeciwem wobec Whewella, o którym sądził, że utrzymuje, iż istnieje „w pełni zrozumiały system intuicji moralnych”⁹⁰. Nie powinno to dziwić. Zajmowanie się badaniami nad moralnością zdroworozsądkową nie stanowiło z pewnością centrum tradycji utylitarystycznej. James Mill i John Austin chętnie uznali, że moralność zdroworozsądkowa mogłaby w pewnym stopniu pomóc przy kalkulowaniu konsekwencji czynów, zaś John Stuart Mill włączył ten punkt widzenia na moralność pozytywną do swej etyki w nieco bardziej zdecydowany sposób. Utylityści postrzegali jednak moralność zdroworozsądkową przede wszystkim jako coś, co potrzebuje reformy. Sam Sidgwick pisał o tym w swej wczesnej recenzji:

O utylityzmie w ujęciu Hume’a, przedstawianym jako sposób *wyjaśniania* moralności, sądzono, że ma niszczycielską moc i traktowano go podejrzliwie. Dopiero Bentham przedstawił utylityzm jako metodę służącą ustaleniu tego, jak postępować, absolutnie kompletną i samodzielną, której rezultaty miały przewyższyć wszelkie tradycyjne nakazy i wyprzeć wszelkie istniejące uczucia. Na tym polega oryginalność Benthama⁹¹.

Jednak z punktu widzenia tradycji Cambridge dokładne zbadanie moralności zdroworozsądkowej miało być kluczowym krokiem na drodze ku określeniu tego, czy pouczenia sumienia dowodzą rozwoju wglądu w harmonijną strukturę chrześcijańskich lub teistycznych norm moralnych, czy też nie. Whewell przedstawił dużo bardziej szczegółowe i całościowe studium moralności prostego człowieka z tego punktu widzenia niż ktokolwiek inny. Autobiograficzne uwagi Sidgwicka, jak również jego listy pokazują wyraźnie, iż zanim zaczął pisać księgę III, siedem lub osiem lat poświęcił intensywnym rozmyśleniom nad ogólnymi problemami filozofii

⁸⁹ ME7, s. xx.

⁹⁰ ME7, s. xix.

⁹¹ *The Academy*, July 1, 1872, s. 251.

moralnej. Swoje rozważania na temat zdrowego rozsądku i Whewella Sidgwick musiał zatem napisać po to, aby odpowiedzieć na pewne szczegółowe pytania, wynikające z podstawowych, dość dokładnie wypracowanych poglądów. Jego własna metoda, co jest wystarczająco ironiczne, jest nadzwyczaj whewelliańska: przechodzi od niejasnego rozumienia podstawowych prawd do badania danych, które miały być zorganizowane w nadziei ulepszenia ujęcia zarówno owych podstawowych prawd, jak i owych danych. Powinno być jednak jasne, że badanie moralności zdroworozsądkowej musi przebiegać tak, żeby nie było potrzeby atakowania lub bronięcia zasad moralnych, które się w jego trakcie ujawniły. Zadaniem mogłoby być określenie, dokładniej niż u Whewella, jakie zasady się w nim *ujawniają* lub, innymi słowami, zobaczenie, jaka teoria moralności oferuje najlepsze wyjaśnienie nieusystematyzowanych przekonań zwykłego człowieka. I jest to oczywiście to, co Sidgwick twierdzi, że robi w swych badaniach nad naszymi zwykłymi przekonaniemiami moralnymi⁹².

Sidgwick proponuje porównanie swoich badań nad zdrowym rozsądkiem z księgami II–IV *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, gdzie w systematyczny sposób została przedstawiona grecka moralność zdroworozsądkowa⁹³. Podkreślona w ten sposób perspektywa historyczna nie jest bez znaczenia. Jeśli bowiem istnieje rozwój naszego wglądu w prawdę moralną, to z pewnością przekonania moralne naszych czasów powinny być wyraźnie bardziej chrześcijańskie lub przynajmniej bardziej monoteistyczne niż w czasach Arystotelesa. Julius Hare stwierdza:

Odwagę można rozważać jako czystość w zewnętrznym działaniu, czystość jako odwagę w wewnętrznym człowieku [...] Starożytni [...] brali pod uwagę pierwszą, uwaga nowożytnych skupiła się raczej na drugiej [...] Skąd pochodzi nasza przewaga, jeśli chodzi o wrażliwość i refleksję? Przyczyna tego leży w chrześcijaństwie i tylko w chrześcijaństwie. Pogańscy poeci i filozofowie mogą obecnie, tak jak wtedy, ujrzeć w przelocie zasady, które spowodowały ową zmianę; lecz jeśli chodzi o podstawę wszelkiej moralności, to najdonioślejsza zasada została po raz pierwszy ogłoszona w *Kazaniu na górze*⁹⁴.

Sidgwick natomiast twierdzi, że podczas gdy źródło moralnych pojęć i uczuć jest niejasne, to dowody nie wskazują na to, iż im dalej cofamy się w historii, tym bliżej znajdujemy się świadomych poglądów utylitarystycznych. Przeciwnie:

Nie jest to [...] sposób regulowania postępowania, od którego ludzkość zaczęła, lecz to, do czego, jak teraz widzimy, ludzkość zawsze zmierzała; jest to dojrzała, a nie zarodkowa forma moralności, której akceptacji racjonalny utylitaryzm musi żądać od zdrowego rozsądku⁹⁵.

⁹² Zob. mój artykuł *First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, Band 45, Heft 2, 1963.

⁹³ *ME7*, s. xix.

⁹⁴ *Guesses at Truth*, s. 179

⁹⁵ *ME1*, s. 427; por. *ME7*, s. 179.

Moralisci z Cambridge z pewnością potraktowaliby ów wniosek dotyczący moralności zdroworoządkowej jako potwierdzenie tego, że chrześcijański światopogląd nie rozwija się w jej ramach. Istnieją dowody na to, że Sidgwick podzielał takie rozumienie owego wniosku. Pochodzą one z opublikowanej w 1866 roku recenzji, która jest podsumowaniem stanowiska, do jakiego doszedł w wyniku badań filozoficznych i historycznych⁹⁶. W recenzji tej wiele miejsca poświęca krytyce metodologii, jaką posłużono się w omawianej książce, a także odrzuceniu argumentów opartych na rzekomych cudach. Dla nas znaczenie ma natomiast dokonana przez Sidgwicka prezentacja nauk Chrystusa. Autor książki, powiada Sidgwick, przekazał nam, pod postacią kazania, to, co moglibyśmy bez oporów uznać za streszczenie ogólnej moralności chrześcijańskiej. Jednakże nie pomógł nam „ujrzeć Jezusa takiego, jakim się jawił swym żydowskim współczesnym”. Jego podejście było zbyt ahistoryczne. Być może „nie jesteśmy w stanie stwierdzić, że żadnej cnoty nie można przynajmniej w załączkowej postaci znaleźć w nauczaniu Jezusa”, lecz musimy odróżnić zarodek od w pełni rozwiniętej rośliny⁹⁷. Jeśli w nauce Jezusa „cały późniejszy rozwój chrześcijaństwa jest *implicite* zawarty”, to jego ewolucja nadal jest stopniowa. Bezpośrednio po tym następuje fragment, w którym Sidgwick szkicuje to, co uważa za doktrynę moralną Chrystusa:

Dla Jezusa tą jedyną ważną rzeczą była zasada tak ogólna, że wiara, miłość oraz moralna siła były tylko różnymi jej aspektami. Była to ostateczna zbieżność, czy też raczej, jeśli wolno zapożyczyć zwrot od Coleridge’a, *brak różnicy* między religią a moralnością. Jest to owo „zdrowe oko”, *prawość*, człowieczego serca w obliczu Boga. Jest to wiara w sporze z podlejszymi i ciałniejszymi impulsami, miłość, która stała się uczuciem, moralna siła wywierająca skutek na wolę⁹⁸.

Zasada ta ma cztery konsekwencje. Po pierwsze, pogłębia ona znaczenie zobowiązania. Żaden zewnętrzny czyn nie może powstać, jeśli nie będzie wypływał ze słusznych impulsów, zaś ci, którzy znajdować się będą w odpowiednim stanie wewnętrznym, pragnąc będą doskonałości. Po drugie, właściwie rozumiana — a jak Sidgwick dodaje „zgodnie z jej obecnym rozumieniem w chrześcijaństwie” — prowadzi do poglądu, że „stopień, do jakiego człowiek odznacza się ową wewnętrzną prawością serca, ustala o każdym czasie jego rangę w Królestwie Niebieskim”. Bez znaczenia są zarówno zewnętrzne warunki, jak i dobre dzieła, jeśli brakuje ducha, w którym były uczynione. Po trzecie, kiedy moralność zostaje „uzależniona od stanu serca”, prawa obrzędowe tracą swoje znaczenie. W końcu zaś, skoro „pozycja człowieka we wszechświecie, czy też wyrażając się bardziej religijnie, w oczach Boga zależy

⁹⁶ *Memoir*, s. 37. Recenzowana książka, opublikowaną anonimową, nosiła tytuł *Ecce Homo* autorstwa Johna (później sir Johna) Seeleya.

⁹⁷ Henry Sidgwick, *Miscellaneous Essays and Adresses*, London 1904, s. 18–19; por. s. 15.

⁹⁸ Tamże, s. 23.

od prawości jego serca”, to każdy może wkroczyć do Królestwa Niebieskiego. Do wniosku tego, jak sądzi Sidgwick, doszedł tylko św. Paweł⁹⁹.

Te krótkie fragmenty, oprócz tego, że wspierają tezę, iż Sidgwick znajdował się pod wpływem teorii rozwoju liberalnych anglikanów, dają wyraźny obraz jego rozumienia moralności chrześcijańskiej. Postrzegał ją nie jako Paleyowski teologiczny utilitaryzm, lecz jako intencjonalizm, czyli jako pogląd, według którego nie konsekwencje działania, lecz jego wewnętrzne źródło leżące w ludzkim sercu czy też woli jest podstawowym, głównym nośnikiem wartości moralnej. W tym, co rozumie przez etykę chrześcijańską, nie ma też ani śladu hedonizmu. Z braku powodów, dla których można by przypuszczać, że jego poglądy na etykę chrześcijańską uległy zmianie, musimy ostateczny wniosek płynący z *The Methods*, że moralność zwykłego człowieka jest utilitarystyczna, potraktować jako równoważny tezie, że moralność zwykłego człowieka nie jest moralnością chrześcijańską.

Przekonanie Sidgwicka, że egoizm kieruje działaniem w równie racjonalny i miarodajny sposób co utilitaryzm, byłoby oczywiście nie do zaakceptowania dla moralistów z Cambridge. Co więcej, racje, jakie przedstawia na rzecz tego poglądu oraz konsekwencje, z niego płynące, odsłaniają kolejne problemy związane ze stanowiskiem moralistów z Cambridge. Z wyjątkiem Maurice’a podkreślali oni, że moralną władzą jest rozum, zajmujący się jedną dziedziną myśli. Czyny, które należy podjąć, to te, na rzecz których przemawiają dobre (czy też najlepsze) racje. Jeśli jednak jest to, jak sugerują, jedyny wzgląd, to o ile odnajdujemy racje oparte na korzyści własnej do pewnych działań, o tyle też powinniśmy je podjąć. Założenia poczynione przez Sidgwicka co do tego, na czym polega podanie racji, oraz jego krytyczna analiza naszych potocznych przekonań na temat tego, co powinniśmy czynić, prowadzą go do wniosku, że podyktowane roztropnością racje na rzecz czynów leżących w interesie własnym są równie mocne jak utilitarystyczne racje na rzecz czynów bezinteresownych. Nie znajduje zatem żadnych powodów, aby odrzucić moralny egoizm. W konsekwencji stajemy wobec dobrze znanego problemu „dualizmu rozumu praktycznego”. Istnieją dwa równie wiążące, miarodajne i racjonalne systemy zdolne kierować działaniem, z których każdy odwołuje się do pewnej podstawowej intuicji. Niestety, jak Sidgwick utrzymuje, stoją one ze sobą w sprzeczności i powoduje to, jak czytamy w zamykających słowach pierwszej edycji *The Methods*, że kosmos obowiązku obraca się w chaos. Jeśli chodzi o ogólniejsze zagadnienie powodzenia zamierzonej przez moralistów z Cambridge argumentacji w obronie chrześcijaństwa, to okazuje się, że potoczne przekonania na temat tego, co powinniśmy czynić, dalekie od wskazywania na religijne hipotezy jako najlepsze wyjaśnienie całego naszego doświadczenia, sugerują coś przeciwnego. Jeśli bowiem u podstaw wszechświata istniałby racjonalny umysł, nadający mu kształt i komunikujący się z ludźmi, to zgodnie z założeniami moralistów z Cambridge

⁹⁹ Tamże, s. 23–26.

nasze przekonania moralne o tym, co jest rozumnym uczynić, odzwierciedlałyby nie chaos, lecz kosmos.

Dlaczego zatem nie uczynił tego, co sugerował Gیزیcki¹⁰⁰ i inni, a mianowicie nie uznał, że egoizm nie jest w ogóle metodą *etyki*? Jeśli bowiem zasada, na której opiera się egoizm nie jest zasadą moralną, to bez względu na to, jak bardzo wskazania moralności i egoizmu mogą się różnić, pomiędzy nimi samymi nie byłoby sprzeczności. Co więcej, Sidgwick waha się, czy egoizm systematyzuje przekonania *moralne* zwykłego człowieka, mógłby więc równie dobrze uznać, że to, co nazywamy „moralnością”, musi z definicji zawierać wzgląd na dobro wszystkich, tak jak to, co nazywamy „roztropnością” czy „egoizmem”, musi oznaczać tylko wzgląd na działającego. Jednak takie terminologiczne podejście nie jest dlań żadnym rozwiązaniem jego podstawowego problemu. Trudność znów tkwi w stanowisku moralistów z Cambridge. Wskazał na nią John Grote. Krytykując podany przez biskupa Butlera opis dwóch najwyższych zasad w człowieku, sumienia i miłości własnej, Grote stwierdza, że Butler

nie wyjaśnia w żaden sposób, dlaczego zasada *moralna*, czy sumienie powinna być nadrzędna wobec zasady intelektualnej, czy też roztropności. Wyjaśnienie wyższości sumienia, jakie przedstawia, stosuje się do wszystkiego tego, co nazywam zasadą [tj. do wszystkich racjonalnych sposobów określania tego, co powinniśmy czynić]. My zaś chcemy wiedzieć, dlaczego refleksja moralna ma wyższość nad innego rodzaju rozważaniami¹⁰¹.

Sidgwick nie jest w stanie rozstrzygnąć tej kwestii, bowiem dla niego wyższość moralności wywodzi się jedynie z jej racjonalności, zaś, jak powiedziałem, uważa on, że tą samą racjonalnością odznacza się egoizm. Jeśli mamy jakieś podstawy, na których oprzeć możemy roszczenie do nadrzędnej wyższości nakazów rozumu, wymagających bezinteresownego czy moralnego działania, to dysponujemy podstawami tego samego rodzaju, na których możemy oprzeć roszczenie do nadrzędnej wyższości nakazów rozumu, wymagających działania ze względu na korzyść własną, czyli działania roztropnego. Przyczepianie etykietek bądź ich usuwanie nie zmienia niczego.

Poglądy Sidgwicka na egoizm etyczny mają też ważne krytyczne konsekwencje dla psychologii moralnej filozofów z Cambridge. Sidgwick zgadza się z nimi, że egoizm psychologiczny jest błędny: nasza natura zawiera impulsy i motywy zarówno bezinteresowne, jak i podyktowane korzyścią własną. Jednakże moralisci z Cambridge skłonni są sugerować, że jeden zespół motywacji jest w pewnym sensie bardziej realny czy też bardziej podstawowy niż inny. I z tym Sidgwick się nie zgadza. Twierdzi, że oba typy motywacji, a nie tylko ten bezinteresowny, mogą

¹⁰⁰ Georg von Gیزیcki, recenzja *The Methods*, 3d edition, „Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie”, IV Jahrg. 1880–1881, s. 112.

¹⁰¹ *Treatise on the Moral Ideal*, s. 142; por. s. 146.

kształtować spójny racjonalny sposób życia. Skierowane jest to po części przeciwko twierdzeniu F. D. Maurice'a, że egoizm jest źródłem nieporządku i braku spójności w świecie moralnym. Skierowane jest też przeciw stanowisku, jakie, jak się wydaje, chcieli zająć Coleridge i Whewell¹⁰², według którego sumienie to po prostu rozum, zaś sumienie w sposób szczególnie związane jest z prawdziwym ja, które jest moralne, czyli nieegoistyczne. Jeśli Sidgwick ma rację, to stanowiska tego nie sposób bronić, tak jak sobie tego życzyli. Nie można wykazać, odwołując się do braku wewnętrznej spójności, że nasze egoistyczne pragnienia wywodzą się z fałszywego czy złego ja. Jeśli ograniczymy się do naszych potocznych przekonań dotyczących tego, co powinniśmy czynić, i nie będziemy się odwoływać w sposób niejawni do apriorycznych doktryn wywodzonych z religii lub metafizyki, to nie ma powodu, by sądzić, że uda nam się pozbyć egoizmu i zachować człowieka. Innymi słowy, nasza zdroworoządkowa moralność nie bardziej potrzebuje jako swego wytłumaczenia ja czy duszy, o jakiej poucza nas religia, niż racjonalnego władcy wszechświata.

Sidgwick przekonuje zatem, że istnienie intuicji w moralności nie świadczy na rzecz religijnych przekonań; że moralność wydaje się nie potrzebować założenia wolnej woli, co znów nie potwierdza religijnych twierdzeń; że zdroworoządkowa moralność jest hedonistyczna i konsekwencjalistyczna, a zatem stoi w opozycji do chrześcijańskich poglądów na moralność; że nasze potoczne przekonania dotyczące tego, co racjonalnie rzecz ujmując, powinniśmy czynić, wspierają dwa równie przekonujące, lecz przeciwstawne interpretacje, a zatem raczej odbiegają od teistycznych poglądów na wszechświat, niż się z nimi zbiegają. W roku 1887 w dzienniku prowadzonym dla swego przyjaciela Johna Addingtona Seymonsa Sidgwick zanotował:

W tym jednym punkcie J. A. S. nie zrozumiał mojego stanowiska. Powiada, że nigdy nie oczekiwał zbyt wiele od *tej* metody dowodzenia, na której się opierałem. Rzecz jednak polega na tym, że wypróbowałem po kolei wszystkie metody, na które moi poprzednicy zwrócili moją uwagę. I wszystkie one po kolei zawiodły: oparte na objawieniu, racjonalne i empiryczne. Żadna z nich nie dostarcza dowodu¹⁰³.

Dowodu na co? Sidgwick tego nie mówi, lecz sądzę, że odpowiedź jest jasna: żadnego dowodu na rzecz chrześcijańskich czy choćby teistycznych poglądów. Oczywiście w *The Methods of Ethics* zawarte jest coś więcej niż tylko negatywne wyniki badań teologicznych, lecz jeśli ich nie dostrzeżemy, to w pełni nie zrozumimy tego dzieła.

przełożył Krzysztof Kędziora

¹⁰² Por. ME1, s. 44–45, krytyka Whewella za tego rodzaju pogląd.

¹⁰³ *Memoir*, s. 472. Zob. także s. 608–615, szczególnie s. 612 i n., gdzie Sidgwick wyjaśnia, czym są racjonalne, oparte na objawieniu i empiryczne metody oraz otwarcie krytykuje ten sposób argumentacji, jaki przypisałem moralistom z Cambridge.

Sidgwick's *Methods of Ethics* arose in large part out of the author's consideration of a kind of argument for God's existence developed (as I show) by his Cambridge predecessors in moral philosophy. They argued that there is a continuous and increasingly clear revelation of himself by God through common moral experience. Sidgwick's examination of common sense morality undermines this argument. It shows common sense to be both utilitarian and egoistic. Neither of them was acceptable as articulating Christian morality. Taken together, they show common sense morality to be incoherent.