

dów – prawie wyłącznie pozycje w języku polskim, może być dla zainteresowanego czytelnika dobrym punktem wyjścia do własnych dociekań.

Do mocnych stron książki należy również sposób prezentacji omawianych poglądów i idei; sposób, który można by określić mianem kontekstowego. Chodzi mianowicie o to, że Autor nie poprzestaje na zreferowaniu danych koncepcji, lecz stara się je opatrzyć ogólnym tłem kulturowym. Hudzik sprawnie wykorzystuje swe kompetencje filozofa kultury i dzięki temu w wykładach można znaleźć wiele ciekawych uwag o charakterze historyczno-socjologicznym, które ułatwiają zrozumienie omawianych idei, czynią je mniej abstrakcyjnymi.

Inną zaletą książki są próby przedstawiania autorskiego ujęcia problemów. Szczególnie ciekawie prezentują się pod tym względem wykład pierwszy, ukazujący problematykę praw człowieka i naczelne zagadnienia liberalnej antropologii politycznej, oraz wykład trzeci, w którym Hudzik próbuje przedstawić własną interpretację pojęcia polityki u starożytnych. Fragmenty te w sposób jasny i przystępny, a zarazem oryginalny i głęboki wprowadzają czytelnika w omawiane problemy. W tym kontekście można odnieść wrażenie, że brak większej liczby takich autorskich ujęć źle wpływa na przejrzystość toku wywodu, niektóre bowiem fragmenty (szczególnie paragraf poświęcony pojęciu sprawiedliwości) są dość nużące właśnie ze względu na to, iż Autor ograniczył się do zreferowania poglądów wybranych autorów, nie dołączając klarownego komentarza.

Wydaje się, że jedynym poważniejszym zastrzeżeniem, jakie można wysunąć wobec książki Hudzika, jest nie do końca obiektywne potraktowanie krytyków demokracji. Szczególnie dotyczy to poglądów L. Straussa i A. Blooma, którym Autor poświęcił niewiele uwagi, a jego polemika z nimi, oprócz tego, że powierzchowna, ma nieco dogmatyczny charakter (Autor zarzuca im m.in., że ich poglądy w swym ogólnym wyrazie podobne są do idei, które legły u podstaw totalitaryzmów). Tym niemniej należy docenić fakt, że wspomniani autorzy w ogóle znaleźli się w książce; mimo bowiem nie do końca przychylnego potraktowania mogą wciąż zainteresować uważnego czytelnika.

Podsumowując, można stwierdzić, że *Wykłady* to godna uwagi publikacja. Szczególnie warto polecić ją tym, którzy nie mieli dotąd zbyt ścisłego kontaktu z filozofią polityki, a chcieliby zdobyć podstawowe informacje na ten temat.

Maksymilian Roszyk

Ireneusz Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, ss. 232, indeksy.

Joseph Butler (1692-1752), biskup anglikański, był jednym z wybitnych myślicieli swych czasów. Jego idee są przedmiotem dyskusji filozofów nam współczesnych, a mimo to w polskiej literaturze filozoficznej do niedawna brakowało publikacji, która oferowałaby wykład filozofii Butlera wykraczający poza fragmentaryczne ujęcia podręcznikowe. Lukę tę wypełnia napisana z perspektywy historyka filozofii monografia Ireneusza Ziemińskiego.

Tytuł książki *Moralność i religia* odpowiada podziałowi jej na części poświęcone dwóm aspektom myśli filozoficznej Butlera. W skład pierwszej wchodzi trzy rozdziały: 1. Struktura i cel bytu ludzkiego; 2. Sumienie; 3. Kryterium moralnej słuszności czynu. Kolejne dwa rozdziały książki, należące do części drugiej, to: 4. Istota i prawdziwość religii; 5. Życie wieczne. Ponadto pozycja zawiera: wprowadzenie, w którym Autor zdaje sprawę ze stanu badań i zamieszcza biografię Butlera; zakończenie, gdzie podsumowuje analizę koncepcji filozofa i opisuje wpływ tej teorii na poglądy analitycznych filozofów religii XX wieku.

Ziemiński wychodzi od poglądów metafizycznych Butlera. Za przedmiot badań filozoficznych uważał Butler człowieka rozumianego jako podmiot działań moralnych. Cel tych dociekań miał być praktyczny: odkrycie sensu życia człowieka poprzez badanie ludzkich powinności moralnych oraz warunków osiągnięcia szczęścia. Metodę, która miała doprowadzić go do tego celu, określał jako „eksperymentalną”. Butler preferował uprawianie analizy moralności i religii poprzez badanie dostępnego w empirii działania człowieka, w którym przejawia się jego natura, nad aprioryczne analizy idei religii i moralności, które dają wprawdzie sądy konieczne, ale informują o niezbyt użytecznych w życiu człowieczym abstraktach. Wyniki empirycznego badania mogą być jedynie prawdopodobne, a mimo to, zdaniem Butlera, mogą stanowić podstawę dla racjonalnych działań ludzkich. Drugim (oprócz nawet niewielkiego prawdopodobieństwa danych empirycznych) warunkiem racjonalności postępowania jest praktyczna użyteczność sądów.

Prezentację poglądów Butlera na temat moralności rozpoczyna Ziemiński od analizy jego koncepcji ludzkiej natury. Podporządkowana praktycznemu celowi refleksja nad strukturą bytu ludzkiego nie zaowocowała pełną teorią filozoficzną ontologicznej złożoności człowieka. Butler – skoncentrowany na dociekanii tego, co człowiek winien czynić, by jego życie było sensowne – doszedł do wniosku, że prawdziwa natura człowieka nie jest tożsama z ogółem wrodzonych mu elementów bytowych. Ziemiński zwraca uwagę, że pojęcie natury skonstruowane przez Butlera jest normatywne (a nie deskryptywne), teleologiczne i uniwersalne. Chodzi tu zatem o naturę, która – po pierwsze – jest prawdziwa w tym sensie, że jest właściwa człowiekowi nie takiemu, jakim jest on faktycznie, ale jako bytowi moralnemu stworzonemu przez Boga; po drugie – naturę, która wyznacza cel ludzkiego żywota – szczęście (rozumiane jako realizacja wszelkich potencjalności człowieka); i wreszcie po trzecie – naturę, która jest taka sama bez względu na charakterystykę czasoprzestrzenną swych konkretnych realizacji. Tak sformułowane pojęcie natury ludzkiej uściślał Butler na drodze empirycznego badania ludzkiego działania, które doprowadziło go do wyróżnienia hierarchicznego systemu zasad motywujących owo działanie.

Natura ludzka składa się z trzech warstw: 1) najniższych w hierarchii konkretnych pożądań, emocji i afektów, wyróżniających się jednakże największą psychologiczną mocą oddziaływania na człowieka; 2) wyższych względem nich ogólnych zasad motywacji – miłości własnej i miłości bliźniego; 3) zasady refleksji, czyli sumienia, któremu przysługuje nadrzędny autorytet moralny. Ziemiński zwraca uwagę, że zasady pierwszej warstwy charakteryzuje intencjonalność. Innymi słowy, zdaniem Butlera, poszczególne afekty są zawsze nakierowane na konkretne dobro własne lub innych ludzi. Same afekty są dane człowiekowi przez Boga w określonym celu: by wytrącały

go z pasywności ku działaniu oraz służyły za broń przed zewnętrznymi zagrożeniami. Jako dar Boży emocje i pożądania są dla człowieka dobrem, a dopiero wykorzystywanie ich niezgodne z przeznaczeniem może odwozić od drogi ku szczęściu. Stąd konieczność kontrolowania i oceny emocji przez wyższe zasady.

Zasady motywujące, miłość własna i miłość bliźniego (życzliwość) są pragnieniem szczęścia jako takiego (a nie konkretnego), odpowiednio: dla siebie samego i dla innych. Według Butlera prawdziwa miłość własna nie sprzeciwia się czynom służącym dobru innych, przeciwnie – jest z nimi zgodna. Odróżniał on egoizm rozumny, który utożsamiał z miłością własną, od egoizmu emocjonalnego, polegającego na dążeniu do zaspokojenia swych pragnień bez względu na wyniki z tego skutki czy prawdziwy cel życia. Rozumny egoizm wzmagałby raczej niż osłabiał działania motywowane przez zasadę życzliwości, ponieważ człowiek jest istotą społeczną i osiągnięcie wpisanego w jego naturę celu jest uzależnione także od jego zachowania względem innych. Miłość bliźniego polega właśnie na działaniu na korzyść ich obiektywnego szczęścia. Ostatecznym celem i źródłem życzliwości jest miłość Boga, gwarantującego harmonię między zasadą życzliwości i zasadą miłości własnej. Co więcej, prawdziwy interes jednostki – obiektywne szczęście – może być dla niej nieznanym i nie musi się pokrywać z wąsko pojętym subiektywnym interesem. Błędem zatem byłoby uznanie, że Butler bronił egoizmu etycznego w stylu Th. Hobbesa. Obie zasady podlegają ponadto autorytetowi sumienia, które jest nie tylko zasadą motywującą, ale także władzą oceny moralnej czynów.

Zdaniem Butlera istnienie sumienia nie wymaga dowodu – dane doświadczenia nie dają podstaw do zaprzeczenia jego istnieniu. Butler nigdzie nie sformułował jednak definicji sumienia. Ziemiński w wyniku analizy obecnych w tekstach filozofa wypowiedzi na temat funkcji sumienia dochodzi do wniosku, że jest ono uniwersalnym głosem aprobaty lub dezaprobaty wobec określonego działania. Zdaniem Butlera sumienie nie jest w swych sądach arbitralne, ale dokonuje ich na fundamencie istniejących obiektywnie wartości moralnych, którymi są dobro i zło. Sumienie zatem nie konstytuuje wartości moralnych, ale je rozpoznaje – stąd też pochodzi jego autorytet. Jest ono racjonalnym głosem prawdziwej natury człowieka, ta zaś jest stworzona przez Boga, więc samo sumienie w swych ocenach wyraża Bożą wolę i dzięki temu może być nazwane także głosem Boga w człowieku. Sumienie nakazuje pewne działania, ale nie może ono do niczego zmusić podmiotu tych działań: osądowi sumienia można się sprzeciwić. Ziemiński zaznacza, że sumienie jest w koncepcji Butlera rozumiane jako intelektualna intuicja, której może przeczyć rozum dyskursywny, tłumaczący ludzkie słabości lub już wyrządzone zło podrzędnymi, względem bezbłędnej intuicji sumienia, racjami.

Takie stanowisko na temat sumienia mogłoby sugerować, że Butler za kryterium moralnej słuszności czynu uważał jego zgodność z nakazem sumienia. Choć nigdzie w swych tekstach Butler nie wyraził wprost stanowiska, na jakiej podstawie uznać dane działanie za słuszne moralnie albo niesłuszne, Ziemiński próbuje na kanwie dotychczasowych interpretacji wskazać taką, która byłaby najbardziej spójna z całością poglądów filozofa. Treść koncepcji Butlera zdaje się przyzwalać na to, by rozumieć ją jako: etykę nakazu sumienia czy woli Bożej (ponieważ sumienie jest określone jako głos Stwórcy), etykę naturalistyczną, eudajmonizm lub utylitaryzm. W wy-

niku analizy tekstów źródłowych Ziemiński dochodzi jednak do wniosku, że podstawowym kryterium moralnej słuszności czynu jest dla Butlera intencja czynu. Taka interpretacja unika trudności, na jakie natrafiają inne rozumienia teorii Butlera: uznanie arbitralnej decyzji sumienia za ostateczne kryterium oceny moralnej słuszności działań ludzkich, choć zgodne z tezą o autonomii i nadrzędności sumienia, sugerowałoby brak obiektywności wartości moralnych; cztery pozostałe możliwości, postulujące istnienie czegoś bardziej podstawowego od sumienia (woli Boga, natury szczęścia jednostki lub ogółu ludzi), jako owego kryterium, wchodziłyby w konflikt z tezą o jego autonomii i prymacie. Dodatkowo: uzależnienie słuszności moralnej czynu od nakazu Bożego narażałoby etykę Butlera na zarzut deontonomizmu lub teocentrycznego woluntaryzmu; upatrywanie kryterium oceny moralnej czynu w naturze ludzkiej – gdyby przez zgodność z naturą rozumieć zgodność z najwyższą zasadą motywacji, czyli sumieniem – dawałoby wrażenie błędnego koła (według sumienia dobry czyn to czyn naturalny, a naturalne jest to, co zgodne z sumieniem). Zdaniem Ziemińskiego ostatni zarzut, sugerowany przez jednego z interpretatorów, ma swe źródło w pewnych sformułowaniach samego Butlera, ale da się go odeprzeć, zwracając uwagę na fakt, że w jego teorii wyrażenia „czyn dobry”, „czyn zgodny z naturą” oraz „czyn nakazany przez sumienie” odnoszą się do jednego przedmiotu, ale mają różne znaczenia; wskazują na różne aspekty tegoż przedmiotu: dobroć – na wewnętrzną wartość moralną czynu, naturalność – na możliwość jego zrealizowania przez naturę i ukierunkowanie na cel, zgodność z nakazem sumienia – na poprawne odczytanie wartości moralnej. Nie kłóci się to z tezą o prymacie sumienia, ponieważ prymat ten nie ma, zdaniem Butlera, charakteru psychologicznego (silniejszymi od niego bodźcami są emocje) ani ontologicznego (nie konstytuuje ono wartości moralnych), ale epistemologiczny (tylko sumienie dostarcza człowiekowi wiedzy na temat wartości moralnej czynu). Zdaniem Ziemińskiego nieuzasadnione są również interpretacje etyki Butlera w kategoriach eudajmonizmu bądź utilitaryzmu. To ostatnie stanowisko Butler krytykował m.in. za uzależnienie wartości moralnej czynu od jego skutków. Według Butlera podmiot działania ma wpływ jedynie na intencję czynu, czyli skutki zamierzone, i to właśnie intencja jest przedmiotem oceny moralnej. Na faktyczne rezultaty swych działań często nie mamy wpływu lub ich nie znamy. Zgodność powinności (oraz zgodnej z głosem sumienia intencji) z osiąganym na drodze jej realizacji szczęściem jest gwarantowana przez Bożą Opatrzność i ład świata, o którym informuje religia. Wykład poglądów religijnych Butlera zawiera Ziemiński w drugiej części swej książki.

Nie zajmując się dowodzeniem tezy o istnieniu Boga, Butler koncentrował się na uzasadnieniu prawdziwości chrześcijaństwa jako religii objawionej oraz wskazaniu racji za nieśmiertelnością człowieka .

Zdaniem Ziemińskiego w koncepcji Butlera religia stanowi dopełnienie sfery moralnej życia człowieka. Wyróżniał on dwa typy religii: naturalną i objawioną (odpowiedni do dwóch rodzajów objawienia: naturalnego i nadprzyrodzonego). Przez pierwszą rozumiał Butler religię, której twierdzenia są poznawalne przez rozum naturalny, przez drugą – chrześcijaństwo. Współcześni Butlerowi deści krytykowali religię objawioną, uważając ją za efekt mitologizacji czy wypaczenia pierwotnej religii naturalnej. Jednym z ich zarzutów pod jej adresem była teza o niejasności i niepewności Objawienia, niewspółmiernego do swego stwórcy (doskonałego Boga)

i jawnie niezgodnego z – ich zdaniem – oczywistymi prawami natury. Dla Butlera zaś to właśnie deizm świadczył o upadku religii. Podał on m.in. w wątpliwość założenie deistów o pewności praw natury. Przekonanie to uważał Butler za fałszywe – nasze zdolności poznawcze są zawodne, a odkrywane przez nas prawa są zawsze jedynie pewnym przybliżeniem, a więc wspomniany zarzut deistów przeciw wiarygodności Objawienia odnosi się także do aprobowanej przez nich religii naturalnej, której podstawę stanowi rozumowa wiedza o naturze.

Butler uważał, że wskazane przez siebie w dyskusji z deistami zbieżności między naturą a Objawieniem (ich nieprzewidywalność i niejasność) mogą stanowić podstawę do uznania ich za dzieło jednego Stwórcy, a religię naturalną i religię objawioną – za wzajemnie dopełniające się formy oddawania mu czci. Ten argument z analogii (przejawiającej się m.in. w obecnym w religiach przekonaniu o stwórczej mocy Boga) między religią naturalną a religią objawioną był przedmiotem krytyki komentatorów koncepcji Butlera. Zarzucano mu, że stwierdzenie zbieżności czy analogii dwóch rzeczy nie wystarcza jeszcze, by orzec o tym, że miały one jednego autora. Zdając sobie sprawę z niedoskonałości takiej strategii uzasadniania prawdziwości chrześcijaństwa, Butler zwracał uwagę na pragmatyczny wymiar religii (to, czy jest ona w stanie spełnić oczekiwania człowieka) jako na pozytywną formę uzasadniania. Religia ma bowiem ogromne znaczenie dla sensowności życia ludzkiego: prowadzi do zbawienia. Ponadto element użyteczności ma, według Butlera, podstawowe, obok prawdopodobieństwa doktryny, znaczenie dla racjonalności zaangażowania religijnego – w sytuacji wyboru religii winniśmy opowiedzieć się za taką, która przeważa pod względem doniosłości egzystencjalnej, nawet gdyby jej prawdopodobieństwo było nikłe (ale nie zerowe). Za świadectwo prawdziwości chrześcijaństwa uznawał Butler także zjawiska cudowne, których zachodzenie, założywszy prawdziwość tezy o istnieniu troskliwego Boga, jest możliwe, a nawet wysoce prawdopodobne.

Z Butlerowską teorią zaangażowania religijnego jest zgodna, jak przekonuje Ziemiński, jego teodycea. Zło jest interpretowane jako jeden ze środków wychowawczych używanych przez Boga wobec człowieka. Z reguły zło w świecie nie jest, zdaniem Butlera, bezcelowe; wręcz przeciwnie – przyczynia się ono do ostatecznego zwycięstwa dobra. Co więcej, możliwość wyboru między dobrem a złem jest warunkiem prawdziwej wolności. Świat został stworzony, by człowiek mógł się doskonalić moralnie: życie w świecie jest próbą przed osiągnięciem prawdziwego szczęścia, a nie celem samym w sobie.

Butler używał dodatkowo argumentu z niewiedzy człowieka. Jego zdaniem nie jesteśmy w stanie odkryć wszelkich tajemnic świata naturalnego i Objawienia, całkowicie zrozumieć Bożego planu. Nie możemy go zatem oceniać, w tym także celowości obecności zła w świecie.

Ziemiński zauważa, że koniecznym warunkiem triumfu dobra nad złem jest w koncepcji Butlera życie wieczne. Temu zagadnieniu poświęcony jest ostatni rozdział *Moralności i religii*. Butlerowska argumentacja na rzecz możliwości nieśmiertelności człowieka polega m.in. na wykazywaniu, że nic w pojęciu śmierci nie przesądza tezy, iż jest ona równoznaczna z zupełnym unicestwieniem naszego ja; odwołaniu się do przekonania o kontynuacji rozwoju człowieka po jego śmierci; wskazywaniu na konieczność harmonii cnoty i szczęścia (nieosiągalnego za życia doczesnego); powoływaniu się na prostotę substancjalną naszego „ja”, wykluczającą jego zniszcze-

nie nawet po śmierci ciała. Wypływające z owych przemyśleń pojmowanie śmierci jako transformacji ludzkiego istnienia wiąże się z zagadnieniem tożsamości osoby. Poglądy Butlera na ten temat, zwłaszcza jego krytyka Locke'owskiej koncepcji tożsamości osobowej, są bodaj najlepiej i najpowszechniej znanymi z całego dorobku filozofa. Zdaniem Butlera rozumowanie Locke'a (upatrujące kryterium tożsamości w świadomości) jest obarczone wadą błędnego koła (świadomość nie może określać tożsamości, ponieważ ją zakłada), a tożsamość osoby jest pojęciem pierwotnym i niedefiniowalnym. Tożsamość jest nam dana na drodze bezpośredniej intuicji i sprowadza się do istnienia tej samej niezłożonej substancji („ja”), której uświadomienie może jedynie utrudnić rozumienie zagadnienia.

Na temat aktualności i znaczenia myśli Butlera dla filozofii współczesnej wypowiada się Ziemiński w zakończeniu swej pracy. Proponuje on, by Butlerowską koncepcję sumienia, stanowiącą podstawę jego etyki obowiązku, uznać za zapowiedź etyki Kanta. Sygnalizując zaś związek problematyki podejmowanej przez Butlera z religijnymi zainteresowaniami filozofów analitycznych, porównuje pewne aspekty koncepcji Butlera i Richarda G. Swinburne'a. Próbuje też odpowiedzieć na pytanie, czy Butlera można uznać za filozoficznego prekursora nurtu reprezentowanego m.in. przez Swinburne'a, dochodząc do wniosku, że jeśli przez filozofię analityczną rozumieć taką, która charakteryzuje się precyzją argumentacji, to nie byłoby nadużyciem przyznanie Butlerowi miana filozofa analitycznego.

Choć w *Moralności i religii* wyłożone zostały poglądy Butlera filozofa, to należy pamiętać, że był on również duszpasterzem. Koncentrował się raczej na praktyce moralnej i nauczaniu ludzi cnoty niż na konstruowaniu abstrakcyjnych teorii. Ziemiński, świadom specyfiki wypowiedzi Butlera-kaznodziei, ich adresata – prostych ludzi – oraz metodologicznego warsztatu pracy oświeceniowego filozofa nie czyni zarzutu z niekompletności teorii filozoficznej (np. braku dokładnej analizy pojęć dobra i zła). Zgodnie z przyjętą zasadą domniemania racjonalności postępowania autora tekstów filozoficznych Ziemiński wykazuje, że pomimo tego, iż Butler nie rozstrzyga wprost w swych tekstach pewnych kwestii będących przedmiotem krytyki komentatorów, to jego koncepcję da się zinterpretować tak, by zachować jej wewnętrzną spójność.

Książka Ziemińskiego, będąc z założenia dziełem historyka filozofii, może stanowić źródło informacji i inspiracji także dla etyków, filozofów religii czy każdego czytelnika zainteresowanego problematyką moralną lub religijną. Ta pierwsza w Polsce monografia o Butlerze łączy wnikliwość analiz filozoficznych z jasną formą ich prezentacji. Uwagę zwraca brak w książce cytatów z dzieł Butlera. Z jednej strony świadczy to o gruntownym przemyśleniu omawianych tekstów źródłowych przez Autora książki i niewątpliwie wpływa na widoczną jednolitość przekazu. Z drugiej jednak strony nieobecność (za wyjątkiem kilku krótkich fragmentów w przypisach) oryginalnych wypowiedzi Butlera owocuje także tym, że pozostaje on czytelnikowi zupełnie nieznanym pod względem stylu i dynamiki wypowiedzi. Brak ten – który sam w sobie nie jest wadą dzieła – rekompensuje klarowna rekonstrukcja tez i argumentacji Butlera. Ziemiński napisał książkę, która nie tylko daje syntezę poglądów Butlera, ale prezentuje je jako nadal aktualne i inspirujące do ponownego przemyślenia najbardziej doniosłych problemów ludzkiej egzystencji.

*Karolina Sekuła*