

Sebastian GAŁECKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Alasdair MacIntyre jako krytyk oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności (II): Dzieje degeneracji etyki nowożytniej

Streszczenie

W słynnej „niepokojącej sugestii” Alasdair MacIntyre opisał hipotetyczny stan nowożytnej etyki, jako chaotycznego zbioru wzajemnie niezgadnialnych, nieracjonalnych i ostatecznie arbitralnych stanowisk. Twórczość tego niezwykle popularnego współczesnego szkockiego (choć od dekad mieszkającego w Stanach Zjednoczonych) filozofa, określana czasami jako „nieskończenie długa historia etyki”, poświęcona jest przede wszystkim dwóm celom: udowodnieniu tezy postawionej w „niepokojącej sugestii” oraz przewyciężeniu tego kryzysu. Niniejszy cykl dwóch artykułów poświęcony jest prezentacji pierwszego, negatywnego celu MacIntyre’a.

Tytułowe przyczyny kryzysu współczesnej filozofii moralności omawiany etyk streszcza w trzech hasłach: niewspółmierność terminów, historyczna niejednolitość i niewspółmierność argumentów oraz pozorna bezosobowość i obiektywność. Te trzy cechy łączą wszystkie nowożytne teorie etyczne realizujące „nowożytny projekt uzasadnienia moralności”. Jako ich przykład przedstawia dwie postoświeceniowe tradycje etyczne: liberalny indywidualizm (negujący społeczny wymiar jednostki oraz wspólnotowe ugruntowanie racjonalności praktycznej) oraz emotywizm (opierający się na negacji racjonalnego dyskursu, prowadzący do posługiwania się wyłącznie perswazją i propagandą).

Słowa kluczowe: A. MacIntyre, „nowożytny projekt uzasadnienia moralności”, racjonalizm, egzystencjalizm, intuicjonizm, utilitaryzm, emotywizm, postmodernizm.

„Oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności”

Jak zostało wielokrotnie powiedziane w pierwszej części niniejszego cyklu (Gałęcki 2016), filozofia oświecenia odrzuciła powszechnie wcześniej przyjmowaną klasyczną koncepcję człowieka, opartą na schemacie teleologicznym. Człowiek posiadał swą naturę, której zrealizowanie było jego celem. „Jedną z konsekwencji odrzucenia tego schematu – pisze MacIntyre – był jego rozpad na izolowane fragmenty, wskutek czego związki pomiędzy cnotami, prawem, ludzkim dobrem, oraz związki zachodzące między

rozumem i uczuciami stały się głęboko problematyczne, zaczęły stanowić treść sporów pomiędzy rywalizującymi stanowiskami” (MacIntyre 1996, 11).

To „rozparcelowanie człowieka” miało donośne reperkusje. Etyce zaczęto stawiać zupełnie inne wymagania. Starano się zrobić z niej naukę psychologiczną, albo wręcz empiryczną. Psychologizm etyczny stawał na stanowisku, iż umysł ludzki (według Milla: ludzkie pożądania i popędy) sam z siebie wytwarza normy, które mu odpowiadają. Niektórzy szli dalej i owe fakty psychologiczne wyprowadzali z faktów biologicznych – pożądamy tego, co jest nam potrzebne do życia (Spencer, Nietzsche). Jeszcze inni normy moralne wyprowadzali z faktów społecznych – bez społeczeństwa nie istnieją normy ani powinności moralne: „dla jednostki normą jest to, czego wymaga od niej wspólnota”. Te teorie z kolei nazwano naturalizmem etycznym, bo nie przeciwstawiały norm naturze, lecz z niej je wywodziły.

W sytuacji, gdy człowieka konstytuują autonomiczne, nie mające ze sobą ścisłego powiązania liczne sfery (rozum, uczucia, wola, popędy, relacje z innymi, etc.), filozofowie zaczynają mieć problem z prymatem rozumu nad uczuciami czy wolą. Rozum staje się „niewolnikiem uczuć”. To po pierwsze. Natomiast po drugie: brak wewnętrznej spójności osoby powoduje odrzucenie możliwości uzasadnienia związku istniejącego między wypowiedziami o faktach, a ocenami, wartościowaniem owych faktów.

W tym momencie można dać odpowiedź na pytanie, czym był oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności: „**projekt oświeceniowy** był heroiczną próbą sformułowania moralności powszechnej, która byłaby do zaakceptowania przez racjonalne istoty w społeczeństwie moralnie zubożonym, w społeczeństwie *ancient régime ‘u*” (MacIntyre 1996, 7). Założenie niewątpliwie niezwykle ambitne i szczytne, jednakże – co zostało dowiedzione w poprzednim artykule – efekt rozminął się zupełnie z oczekiwaniami. Co spowodowało ten stan?

Alasdair MacIntyre pisze o trzech stadiach, czy też etapach, upadku oświeceniowego projektu (zob. MacIntyre 1996, 52). Najpierw uznawano teorię i praktykę wartościowania za „ucieleśnienie obiektywnych i bezosobowych norm”, które pozwalają racjonalnie uzasadniać sądy i oceny (nie tylko etyczne), a także same są racjonalnie uzasadnialne. Następnie pojawiają się nieudane próby zachowania – w obliczu nieustannego załamывania się koncepcji etycznych – bezosobowości i obiektywności sądów moralnych. W końcu do głosu dochodzą teorie (określane przez MacIntyre’a jako „emotywistyczne”) negujące możliwość istnienia jakichkolwiek obiektywnych i bezosobowych norm moralnych. Koncepcje te zdobywają szeroką akceptację i stają się paradygmatem współczesnej etyki.

Tak w skrócie wyglądałaby MacIntyre’owska wizja przyczyn upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności i geneza dzisiejszej „etyki emotywistycznej”. Jacek Filek, polemizując z A. MacIntyre’em, uważa jednak, iż diagnoza amerykańskiego filozofa jest zbyt pesymistyczna (zob. Filek 1998, 158). Faktycznie – stwierdza Filek – dokonana się klęska utylitaryzmu i emotywizmu, jednak nie cała nowożytna etyka jest „skażona” duchem Oświecenia, *non omnes moriar*.

Który z nich ma zatem rację? Aby się o tym przekonać, należy dokonać jak najpełniejszej rekonstrukcji upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności opartej na analizie przeprowadzonej przez MacIntyre’a. Jedyne badając słuszność wysuwanej wobec każdego z głównych nurtów i filozofów pooświeceniowych krytyki, będzie można ocenić zarzuty Jacka Filka i jednocześnie stwierdzić, czy uzasadniony jest postulat MacIntyre’a, aby powrócić do etyki cnoty.

Etap pierwszy: racjonalizm

Rozważania na temat postępującego procesu degeneracji MacIntyre rozpoczyna od krytyki racjonalizmu. Racjonalizm rozumie on jako nurt filozoficzny poszukujący rozumowych podstaw etyki. Po odrzuceniu tradycyjnej, teleologicznej i esencjalnej etyki cnót, należy bowiem znaleźć jakiś inny fundament, na którym będzie można oprzeć nową teorię moralności. Racjonalizm taką podstawę odkrywa w nakazach rozumu.

Za głównego przedstawiciela racjonalizmu Alasdair MacIntyre uważa **Immanuela Kanta** (1724–1804). W *Krótkiej historii etyki* MacIntyre jednym bardzo trafnym stwierdzeniem podkreśla jego rolę w formowaniu oświeceniowego projektu: „Filozofia Kanta stanowi jeden z wielkich punktów zwrotnych w historii etyki, bowiem dla większości późniejszych pisarzy filozoficznych, w tym także tych, którzy są świadomie antykantowscy, etyka jest dziedziną definiowaną w kategoriach Kanta. Dla wielu, którzy nigdy nie słyszeli o filozofii, coś dopiero o Kancie, moralność jest mniej więcej tym, co powiedział Kant” (MacIntyre 2002, 245).

Immanuel Kant, idąc za głównymi ideami swej epoki, odnajduje podstawy moralności w rozumie, który stanowi fundament zarówno etyki, jak i arytmetyki czy innych nauk. W dziedzinie moralności rozum ma dawać pewne nakazy, które można niesprzecznie uogólnić; odrzucona zostaje tym samym koncepcja oparcia moralności na naturze ludzkiej: „Musimy zatem uważać dziedzinę moralności za obszar umiejscowiony poza dziedziną natury. Moralność musi być niezależna od konstytucji świata, ponieważ konstytucja świata jest pozamoralna” (MacIntyre 2002, 246). Moralność jest wynikiem nakazów, jakie rozum narzuca woli. Zasady moralne zatem nie są już prostą konsekwencją ludzkiej natury, lecz są związane jedynie z rozumem. Kant wyciąga z tego dalszy wniosek: jeśli moralność jest racjonalna, to musi równocześnie być jednakowa dla wszystkich racjonalnych istot. Uniwersalność moralności jest jej podstawową cechą.

Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, iż Kant postuluje zbudowanie jakiegoś powszechnego systemu nakazów moralnych – „świeckiego dekalogu”. Omawiany filozof uważa bowiem, że każda pojedyncza istota racjonalna sama dla siebie formułuje nakazy moralne i jest posłuszna jedynie sobie samej. Jak możliwe jest pogodzenie uniwersalnego charakteru moralności z subiektywnością jej stosowania?

Immanuel Kant zdaje sobie sprawę, iż musi znaleźć jakieś kryterium, które pozwoli w gąszczu różnorodnych nakazów rozumu odróżnić prawdziwe nakazy moralne od fałszywych. Stwierdza, iż takim sprawdzianem nie może być szczęście (neguje tym samym eudajmonologię arystotelesowsko-tomistyczną), ani ludzkie pragnienia czy cele, ani przekonania religijne; nie może też moralność być zakorzeniona w Bogu. Prawo moralne charakteryzuje się tym, że istnieje samo w sobie, a my działamy moralnie, gdy jesteśmy posłuszni prawu moralnemu, ze względu na nie samo.

Nie mogąc ufundować moralności na kryteriach, które były powszechnie uznawane przed Oświeceniem, Kant uznaje, że „sprawdzianem autentyczności [...] imperatywu moralnego jest to, czy daje się on uogólnić – to znaczy, czy mogę pragnąć, aby był on prawem powszechnym” (MacIntyre 2002, 248). Inaczej mówiąc: „sama ogólność i niesprzeczność miała być uzasadnieniem, że jest to zasada moralna” (Biesaga 1999, 136). Kant podaje zatem formułę, która jest jedynym sprawdzianem autentyczności racjonalnego nakazu moralnego i nazywa go **imperatywem kategorycznym**. Brzmi on: „postę-

puj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” lub w formie praktycznej: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2001, 38 oraz 46).

Ostrze krytyki przeciw imperatywowi kategorycznemu MacIntyre kieruje wobec jego formalizmowi¹. Norma staje się pierwszorzędnym elementem rozumu praktycznego. Następuje oderwanie od osobistego doświadczenia czy wizji moralności. Ponadto Alasdair MacIntyre udowadnia, że oprócz autentycznych nakazów moralnych, również wiele trywialnych, pozamoralnych czy wręcz niemoralnych maksym można logicznie nie-sprzecznie uogólnić (zob. MacIntyre 1996, 98; tenże 2002, 251–252; tenże 1983, 450)². Koncepcja Kanta rozpoczyna zatem stopniowe staczanie się nowożytnej filozofii moralności po równi pochyłej.

Drugim reprezentantem oświeceniowego racjonalizmu jest **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831). Koncepcja Hegla kształtuje się zarówno z inspiracji myślą Kanta, jak i w opozycji do niej (jest to zgodne z jego teorią dialektycznego rozwoju wiedzy: teza–antyteza–synteza). Kładzie duży nacisk na ludzką racjonalność, ale podkreśla równocześnie rolę woli. „Rozszerzenie dziedziny racjonalności – pisze MacIntyre – zawsze jest rozszerzeniem obszaru naszej odpowiedzialności; zakresu wolności nie można poszerzyć bez poszerzenia świadomości. Z tych właśnie powodów Hegel łączy ze sobą wolność i rozum” (MacIntyre 2002, 262). Dla Hegla wolność i rozum stają się pewnymi ideami, w których realizuje się prawdziwa filozofia i prawdziwy porządek społeczny. W swej koncepcji racjonalności Hegel nie odbiega zasadniczo od wizji Arystotelesa, czy nawet Kanta. Mówi natomiast o **falszywej świadomości**, przez którą rozumie „strukturę pojęciową, która zarazem naświeśla, ale i dezinterpretuje” (zob. MacIntyre 2002, 265). Pojawia się zatem pierwsza rysa na nieskazitelnym obrazie Rozumu propagowanym przez Oświecenie. Nie można bowiem mu już do końca ufać.

O ile tych dwóch filozofów-racjonalistów mniej lub bardziej wierzy w potęgę rozumu, o tyle myśliciele Reformacji zupełnie zmieniają podejście do ludzkich możliwości poznawczych. Ich zdaniem „rozum nie jest w stanie dostarczyć żadnego autentycznego rozumienia prawdziwych ludzkich celów. Upadek człowieka zniweczył możliwości rozumu” (Drahus 2000, 30). Reformacja daje trzy nowe pojęcia: pojęcie reguł moralnych (irracjonalnych, lecz bezwzględnie obowiązujących), sprawcy czynów moralnych (suwerennego w swych decyzjach) oraz władzy świeckiej (mającej swe własne normy i uzasadnienia) (zob. MacIntyre 2002, 173). Irracjonalność dotyczy poznawania norm moralnych; same w sobie są one racjonalne (spójne i zrozumiałe), jednak grzech pierworodny – zdaniem myślicieli Reformacji – zupełnie zniszczył siły ludzkiego rozumu, tak w odkrywaniu zasad etycznych, jak i ludzkich celów (zob. MacIntyre 1996, 113).

Twórcą i zarazem głównym przedstawicielem Reformacji jest **Marcin Luter** (1483–1546). Jego doktryna o grzechu pierworodnym uzasadniała sceptycyzm poznawczy. Upadek człowieka – zdaniem Lutra, a wbrew nauce katolickiej – całkowicie zniszczył siły

¹ Onora O'Neill grupuje zarzuty MacIntyre'a wobec koncepcji Kanta w cztery grupy: 1) o powszechne uznanie jej za paradygmat nowożytnej etyki, 2) o rygoryzm, 3) o formalizm i 4) o błędną próbę oparcia etyki na zubożonej koncepcji ludzkiego rozumu (zob. O'Neill 1983, 391–392).

² Jako przykład takich maksym zdających egzamin imperatywu kategorycznego, A. MacIntyre podaje: „Dotrzymuj wszystkich danych przyrzeczeń oprócz jednego”, „Prześladuj tych, którzy wyznają fałszywe poglądy religijne” oraz „Jedź ostrogi w każdy marcowy poniedziałek”.

roзумu. Jednym ruchem Luter i Kalwin obalili teleologizm i bezkrytyczną wiarę w rozum; jedyna szansa dla człowieka to wiara, *sola fides*. Luter dokonał podziału moralności (zgodnie z „trzema pojęciami Reformacji”) na uzasadniające same siebie reguły polityczne i ekonomiczne oraz przykazania moralne. Te ostatnie są „absolutnie niekwestionowalne”, a jednocześnie arbitralne (zob. MacIntyre 2002, 170).

Czym dla teologii Luter, tym dla etyki społecznej jest **Niccoló Machiavelli** (1469–1527). Zaprowadził on podobną koncepcję reguł postępowania w teorii polityki. „Zarówno Luter, jak i Kalwin byli odpowiedzialni za położenie zbytniego nacisku na jednostkę i zerwanie z hierarchicznym, syntetyzującym społeczeństwem Średniowiecza. Obaj zdeprecjonowali rolę racjonalności w sprawach religii i obaj, razem z Machiavellim, zainicjowali rozdział sfery życia i moralności publicznej od sfery prywatnej” (Gawkowska 1999, 266). Normy moralne rządzące życiem społecznym i politycznym nie mogą już być ufundowane na Bogu czy religii. Propagowane przez niego w *Księciu wskazówki* dla dzierżących władzę oparte są na egoizmie i kulcie jednostek silnych i pozbawionych skrupułów.

Jak pisze Alasdair MacIntyre, skutkiem działalności Marcina Lutra i Machiavellego jest koncepcja państwa świeckiego, którego cel ogranicza się do zapewnienia powodzenia doczesnego; państwa rozumianego jako zbiór jednostek, jednakże opartego na obiektywnej, przedpolitycznej, przedspołecznej i pozaczasowej upadłej naturze człowieka (zob. MacIntyre 2002, 176–177). Degeneracja zapoczątkowanej przez Kanta wiary w potęgę rozumu postępuje.

Kolejnym krytykiem rozumu i ogniwem łączącym narracyjną jedność oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności jest **Baruch Spinoza** (Benedykt de Spinoza, 1632–1677). Dostrzega on dwa błędy związane z wydawaniem sądów moralnych (zob. MacIntyre 2002, 189). Po pierwsze, aby wydać jakiś osąd, należy porównać z czymś dany czyn lub osobę. Musimy porównać je z pewnym ideałem zachowania lub człowieka, a wiemy, że nie istnieje taki wzór – jest on jedynie „nieuchronnie konstrukcją arbitralną, składającą się z naszych własnych ograniczonych i przypadkowych doświadczeń”. Drugim błędem jest przyjmowanie *implicite* złudnego poczucia wolności: stwierdzając, że ktoś postąpił źle, sugeruje się, iż mógł postąpić inaczej. A wiadomo – jak twierdzi Spinoza – że wszystko jest zdeterminowane i „nic nie może być inne, niż jest”.

Aby uniknąć takiego subiektywizmu, należy oprzeć etykę na systemie sądów matematycznych, które jego zdaniem są jasne, wyraźne i oczywiste – „myśl staje się racjonalna, w miarę, jak zbliża się do wzorca geometrii”. Etyka Spinozy ma zatem postać systemu formalnego, składającego się z aksjomatów i dedukcyjnie wyprowadzonych z nich wniosków. Aksjomaty moralne są natomiast takiej natury, iż żadna racjonalna jednostka nie może im zaprzeczyć. System ten ma pomóc pogodzić rozum (osłabiony przez teorię Hegla, twórców reformacji i Machiavellego) i wolność, która musi w tej sytuacji uzupełniać niedostatki rozumu.

W ten sposób rodzi się u Spinozy koncepcja natury ludzkiej, która jest „jeszcze bardziej plastyczna i zdolna do przekształceń, zaś najwyższą jej przemianą jest przekształcenie się z przedmiotu oddziaływań w sprawcę – z istoty, której życie jest determinowane czynnikami znajdującymi się poza jej świadomością, w istotę, która sama siebie kształtuje. Rozwój ludzkich władz staje się celem życia moralnego i politycznego. [...] Państwo jest dla Spinozy w najlepszym razie środkiem, polityka działalnością mającą na celu stwarzanie niezbędnych warunków dla rozwijania wolności i racjonalności. Spinoza jest za-

tem pierwszym filozofem, który w etyce nadał centralne miejsce dwóm pojęciom [...] – pojęciom wolności i rozumu” (MacIntyre 2002, 193–194).

MacIntyre, wychodząc od filozofii Immanuela Kanta, przedstawia pierwszy nurt etyki nowożytnej – racjonalizm. Degeneracja przebiega w nim od bezkrytycznego zawierzenia potędze rozumu do stwierdzenia niemożności poznania natury człowieka i norm kierujących moralnością, i tym samym do przyznania ogromnej roli autokreacji i wolności. Punktem zwrotnym w racjonalizmie etycznym jest dostrzeżenie niewystarczalności formalnych zasad, pomijających jednostkowe doświadczenia, różnice czy cele. MacIntyre taką postawę bardzo dobitnie ocenia: „Najgorsze jest to, że w owym zaangażowaniu w sprawy bezpośrednie jednostkowy rozum przedstawia się jako moralny prawodawca: twoje zadanie jest twoim obowiązkiem; najpierw wygłasza nam imperatywy, a następnie oferuje sprawdzian niesprzecznego uniwersalności, co – jak już widzieliśmy w omówieniu Kanta – dopuszcza niemal każdy czyn. Nie jest bez znaczenia, że podstawy moralne, na których Eichmann – jak sam twierdził – został wychowany, były oparte na idei imperatywu kategorycznego” (tamże, 266–267). To zdanie chyba nie wymaga komentarza.

Etap drugi: egzystencjalizm

Znaczna część filozofów żyjących po Kancie uznała jego projekt za porażkę. Racjonalizm, zarówno w optymistycznej wersji Immanuela Kanta, jak i w zdegenerowanych wersjach jego następców, został odrzucony ze względu na swe słabości, omówione powyżej. Nadszedł czas egzystencjalizmu (egzystencjalizmowi MacIntyre poświęcił dwa hasła encyklopedyczne: MacIntyre 1964 oraz 1967). „Porażka Kanta była dla wielu punktem wyjścia do nowych poszukiwań. Aby wypełnić zadanie, któremu nie podołał rozum, zaczęto odwoływać się do aktu wyboru, a nawet wyboru ostatecznego. Człowiek, przed ostatecznym dokonaniem wyboru musi zdecydować, czy przedstawione mu racje są dla niego wiążące, czy też nie. Musi więc najpierw wybrać swoje pierwsze zasady, a właśnie dlatego, że są pierwsze, nie może podać żadnych ostatecznych racji dla jakiegokolwiek sposobu życia” (Mróz 2001, 42). W tak ujętej doktrynie znajduje się zarówno krytyka rozumu, jak i ogromne zaufanie wolności człowieka.

Odrzucenie kantowskiej koncepcji rozumu jako ostatecznego prawodawcy i twórcy norm moralnych spowodowało równoczesne zwrócenie się ku protestancko-jansenistycznej wizji racjonalności. Pesymizm (żeby nie powiedzieć: sceptycyzm) w dziedzinie poznania przyjmuje już jeden z twórców egzystencjalizmu, a równocześnie wybitny matematyk i fizyk, Blaise Pascal (zob. MacIntyre 1996, 114). Zaczęto skłaniać się ku twierdzeniu, iż żadne argumenty rozumowe nie są w stanie przekonać woli. Jednostka ze swej natury sytuuje się zatem poza dobrem i złem – irracjonalistyczna moralność domaga się wyboru pewnych zasad i norm, lecz żaden racjonalny argument nie przedstawia przekonującej alternatywy.

W etyce Kanta jednostka może sprawdzać właściwość swych decyzji przez odwołanie się do racjonalnego imperatywu kategorycznego. Hegel postuluje odwołanie się do norm społecznych jako nośników wolności i racjonalności. Natomiast **Søren Kierkegaard** (1813–1855) stwierdził, jak pisze MacIntyre, iż „nie istnieje żaden prawdziwie obiektywny sprawdzian w moralności oraz że doktryny uznające istnienie takich sprawdzianów

są narzędziami skrywania niepodważalnego faktu, iż nasze wzorce moralne są zależne jedynie od naszego wyboru i inne być nie mogą” (MacIntyre 2002, 274)³. Jego doktryna opiera się na dwóch wątpliwościach: czy istnieją wybory nieoparte o jakiekolwiek kryterium? oraz czy dzięki takim wyborom możemy osiągnąć własne kryteria prawdziwości? (zob. MacIntyre 2006b, 66). Kierkegaard uznał, że w sytuacji, gdy ustanowienie jako fundamentu moralności władzy rozumu się nie powiodło, należy odwołać się do aktu arbitralnego wyboru. Jest to podstawowa teza najważniejszego dzieła S. Kierkegaarda: *Enten-Eller* (Kierkegaard 1976).

W pracy tej Kierkegaard wyklada swą główną myśl: arbitralność w naszym życiu moralnym i społecznym jest nieunikniona. Brak jakiegokolwiek obiektywnego i powszechnie obowiązującego kryterium zmusza ludzi do dokonywania wyboru w oparciu o (również arbitralnie) ustalone osobiste reguły. W życiu nie można bez końca szukać zasad postępowania; stojące przed nami dylematy wymagają radykalnego zdecydowania się, owego „albo-albo”.

W swym dziele Kierkegaard przedstawia **trzy modele życia** (zob. MacIntyre 1996, 89–95; 429; tenże 2002, 274–278). Każdy z nich reprezentuje inną hierarchię wartości, inne cele, inne pragnienia. Pierwszy z nich to **człowiek estetyczny** (przykładem może być Don Juan): istotą tej postawy jest „dążenie do zatracania osobowości w bezpośredniości chwilowych doznań”. Estetyczny sposób życia realizuje np. kochanek żyjący wedle maksymy *carpe diem*. Jednakże każdy żyjący w ten sposób człowiek dojdzie w końcu do przekonania, że jest to życie niepełne, nie posiada prawdziwego sensu. W takim momencie może uznać niewystarczalność estetycznej postawy i mocą swej decyzji zrobić krok dalej.

Drugi sposób życia reprezentuje **człowiek etyczny** (przykładem jest Sokrates). Nie kieruje się on już – jak człowiek estetyczny – swymi namiętnościami, uczuciami czy upodobaniami. Posługuje się rozumem dla rozeznania tego, co w danym momencie jest dobre, a co złe. Widzi dalej, niż tylko chwilową przyjemność lub cierpienie. Dlatego za modelowy sposób realizowania tej postawy uważa Kierkegaard życie w związku małżeńskim: „Małżeństwo z jego trwającymi przez całe życie i nieuniknionymi obowiązkami jest cechą charakterystyczną życia etycznego, które jest sferą obowiązków, zasad nie dopuszczających wyjątku” (MacIntyre 2002, 275).

Jednak, zdaniem Kierkegaarda, i ten sposób życia nie jest najwyższy. Mimo że człowiek etyczny poważnie traktuje swą egzystencję i kieruje się odpowiedzialnością i miłością bliźniego, to w końcu będzie musiał dostrzec, iż istnieje coś więcej i wybrać, jak dalej chce żyć. Tym „czymś więcej” jest postawa **człowieka religijnego** (Abraham). Jednostka sama w sobie nie ma swego sensu ani celu. Potrzebne jest coś/ktoś, co ten sens i cel nada. Jedynie wiara i religia jest w stanie uczynić człowieka etycznego naprawdę spełnionym.

Dla Kierkegaarda wiara jest czymś irracjonalnym, paradoksalnym. Jednak ideał osoby duński myśliciel dostrzega w postawie Abrahama gotowego w imię swej wiary i posłuszeństwa Bogu złożyć w ofierze swego syna Izaaka. Nakaz ten jest bowiem sprzeczny zarówno z emocjonalnymi skłonnościami człowieka estetycznego, jak i racjonalnym zbiorem zasad człowieka etycznego. Człowiek religijny jest zdolny do największych po-

³ MacIntyre znacząco rozwinął swoje odczytanie Kierkegaarda dzięki polemice opublikowanej pod tytułem *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue* (zob. MacIntyre 2001).

święceń. Ważny jest także fakt, iż zdaniem Kierkegaarda nie ma żadnych rozumowych argumentów za przejściem do postawy etycznej, czy następnie do postawy religijnej. Jest to czysto arbitralny wybór jednostki, podyktowany koniecznością opowiedzenia się po którejś stronie: „albo-albo”.

Dorota Drałus podaje trzy zasadnicze zarzuty MacIntyre’a kierowane wobec koncepcji Kierkegaarda (zob. Drałus 2000, 21–22). Po pierwsze, Kierkegaard jako pierwszy dokonuje rozczłonkowania osoby na wiele osobowości ukrywających się za pewnymi maskami. Po drugie, MacIntyre zauważa niespójność koncepcji Duńczyka – jak pogodzić radykalny, arbitralny wybór z jego etycznością? Po trzecie, Kierkegaard upraszcza moralność i osobowość człowieka twierdząc, iż sam fakt radykalnego wyboru uwalnia osobę od wątpliwości i sugeruje decyzję w kolejnej sytuacji albo-albo.

S. Kierkegaard zastępuje w swej koncepcji imperatyw kategoryczny Kanta swym aktem radykalnego wyboru. Osobista arbitralna decyzja i późniejsza odpowiedzialna wierność jej jest podstawą moralności. „Dla takiego radykalnego wyboru, który staje się pierwszą zasadą dla moralności nie można podać żadnych ostatecznych racji, które by go uzasadniały. [...] Zasada radykalnego, ostatecznego wyboru zajmuje miejsce podstawowej zasady moralności. To ona, a nie rozum, przybiera formę ostatecznego autorytetu” (Biesaga 1999, 138).

Do myśli Kierkegaarda krytycznie nawiązuje **Artur Schopenhauer** (1788–1860). O ile duński filozof stał w opozycji do Hegla, o tyle urodzony w Gdańsku Schopenhauer dystansuje się od nich obu. Krytykuje zarówno heglowskie upatrywanie sensu jednostkowego życia w relacji do racjonalnego wszechświata, jak i podkreślaną przez Kierkegaarda wartość każdego człowieka. Dla Schopenhauera świat jest bezsensowny, a jednostka nie ma żadnej wartości. Nie mający sensu świat zostaje przez niego uznany jedynie za wyraz ślepego dążenia pozbawionego celu oraz Woli. Skoro świat nie ma w sobie żadnej racjonalności, to skąd człowiek może wiedzieć, czym świat jest? Schopenhauer stwierdza krótko: bo sam jest wolą. Dzięki temu w intuicyjny sposób odkrywa, że świat jest Wolą. A nawet więcej: że klasyczni filozofowie się mylili – rozum jest jedynie przypadłością, zaś wola jest substancją.

Człowiek w jego koncepcji jest całkowicie zdeterminowany. Nasza władza nad światem jest złudzeniem. Nawet miłość jest oszustwem, maskującym zupełne poddanie człowieka popędowi seksualnemu i zwierzęcemu instynktowi. „Dokonujemy racjonalizacji naszych dążeń do różnych celów i twierdzimy, że osiągając je osiągamy dobro; prawda jest jednak taka, że nasze istnienie składa się ze ślepych dążeń Woli, a nasze myślenie niczego w naszej kondycji nie potrafi zmienić” (MacIntyre 2002, 281–282). Taki pesymizm był do czasów Schopenhauera niespotykany. Opisuje on życie ludzkie jedynie jako wszechogarniający ból i cierpienie. Reperkusje tego poglądu, w różnym stopniu charakterystycznego dla późniejszych egzystencjalistów, będzie można odnaleźć w pismach jednego z najbardziej wpływowych filozofów XX wieku: J.-P. Satri’a.

Miano kontynuatora myśli egzystencjalistycznej, a zarazem tego, kto znacząco przyczynił się do ostatecznego upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności, niewątpliwie zyskał **Friedrich Nietzsche** (1844–1900). W oczach MacIntyre’a jest on tym, który – znajdując się pośród filozofów oświeceniowego projektu – najdobitniej ukazał jego porażkę. „Siła stanowiska Nietzschego bowiem zależy od jednej fundamentalnej tezy – pisze MacIntyre – że wszystkie racjonalistyczne projekty uzasadnienia moralności kończą się oczywistym niepowodzeniem i że dlatego wiara w dogmaty moralności musi

być wyjaśniana jako szereg prób racjonalizacji stanowiących przykrywkę dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalności” (MacIntyre 1996, 221).

Fryderyk Nietzsche wychodzi od krytyki koncepcji Kanta, która chce nadać rangę uniwersalnego prawa indywidualnym postawom moralnym. Imperatyw kategoryczny służy jego twórcom upowszechnieniu ich prywatnej teorii moralności. Zdaniem Nietzschego takie zachowanie udowadnia jego podstawową tezę, iż celem dążenia każdego człowieka nie jest szczęście czy dobro, lecz władza i moc (zob. MacIntyre 2002, 284). Nietzsche stwierdza, iż to, co jest uznawane za stałe i obowiązujące odnośnie do prawdy, wiedzy, powinności czy prawa, jest jedynie nieuświadomioną służbą pewnemu celowi. Autor *Woli mocy* zaś zdecydowanie sprzeciwia się „tyranii rozumu” (zob. MacIntyre 1988, 368).

Skoro zatem moralność nie jest niczym więcej, jak tylko wytworem mojej woli, to należy odrzucić wszystkie „użyteczne fikcje”, takie jak prawo naturalne, użyteczność, szczęście. Wola musi zastąpić rozum, zaś każdy sam siebie musi ustanowić autonomicznym podmiotem moralnym i napisać dla siebie „nowe tablice dobra” (zob. MacIntyre 1996, 215; Gromadzki 1999, 282).

Po takiej krytyce Nietzsche staje na gruzowisku moralności, nic nie zostaje z projektu racjonalistów. Wola musi zastąpić ułudy poprzednich fundamentów moralności: szczęścia, prawa naturalnego, rozumowych imperatywów. W obliczu upadku etyki trzeba wykazać winnych tej sytuacji i zaprowadzić nowy porządek. „Nietzsche postrzega siebie jako piszącego w próżni moralnej. Stawia sobie trzy zadania: odsłonić historyczne i psychologiczne przyczyny tej próżni, ujawnić fałszywych pretendentów do roli nowej moralności, [...] a poprzez «przewartościowanie wartości» w profetyczny sposób zaprowadzić nowy sposób życia” (MacIntyre 2002, 283).

MacIntyre, co będzie ukazane w kolejnym rozdziale, nie przyjmuje jego „**przewartościowania wartości**”, ani reszty pozytywnej części dzieła Nietzschego. Jednak w zupełności zgadza się z jego oceną kondycji pooświeceniowej etyki. A. MacIntyre mówi wręcz o pogardzie, jaką Fryderyk Nietzsche żywił wobec nowożytnej moralności i jej „zwulgaryzowanej elastyczności” (zob. MacIntyre 1996, 209–210). Problemem jest jednak to, iż Nietzsche wraz z oświeceniowym projektem odrzuca także myśl arystotelesowsko-tomistyczną. Z tego powodu MacIntyre krytykuje Nietzschego, twierdząc, że zastępuje on fikcje oświeceniowego indywidualizmu „zbiorem własnych indywidualistycznych fikcji” (zob. MacIntyre 1996, 241).

Podsumowując miejsce etyki Fryderyka Nietzschego w oświeceniowym projekcie i jego rolę, warto zacytować Alasdaira MacIntyre’a: „Tym samym dotarliśmy do kresu XIX wieku, w którym najbardziej wnikliwy moralista niemiecki odwraca się tyłem do własnego społeczeństwa. Nie byłoby rzeczą absurdalną starać się zrozumieć tę postawę w świetle mentalności społeczeństwa, które już niebawem miało odwrócić się od całej ludzkiej tradycji moralnej” (MacIntyre 2002, 286).

Egzystencjalistą, który miał kontynuować proces degeneracji etyki, był żyjący w trakcie owego „odwrócenia” się narodu niemieckiego, **Jean-Paul Sartre** (1905–1980). Francuski filozof doprowadza niemal do absurdu dążenie do wolności. Rozpoczyna od krytyki (skompromitowanego między innymi w czasie II wojny światowej) społeczeństwa. Aby być prawdziwie autentycznym, trzeba dokonać aktu „odrzucenia nieautentyczności skonwencjonalizowanych stosunków społecznych” (MacIntyre 1996, 366). Poza tym Sartre nawiązuje do pesymizmu takich egzystencjalistów, jak Pascal, Schopenhauer czy Heidegger, samemu

jednak podając pewne wyjście z sytuacji, w której znajduje się człowiek. W życiu bowiem jesteśmy niepewni wyników naszych działań. Musimy zaakceptować konieczność i nieuniknioność obecności w naszej egzystencji przypadku i nieprzewidywalności.

W takiej sytuacji, stwierdza J.-P. Sartre, ogromnym błędem byłoby trwać w dotychczasowej etyce opartej na zastanym języku moralności. Autentyczne życie wymaga odrzucenia jakichkolwiek teleologicznych zasad i norm. Liczy się tylko absolutna wolność i świadome z niej korzystanie. Wolność i jej świadomość odróżnia człowieka (*être-pour-soi*, byt dla siebie) od rzeczy (*être-en-soi*, byt w sobie). Jednak świadomość wolności to nie tylko przywilej, ale i źródło cierpień i lęku. „Bycie czymś samym w sobie nie wymaga udziału świadomości, natomiast ona potrzebuje bycia sama w sobie. [...] Nie może – jak to się dzieje na przykład u Hegla – dojść do pojednania: bycia samym w sobie i dla siebie. Bycie samym w sobie jest bowiem kontyngentne, to jest pozbawione jakiegokolwiek wewnętrznej konieczności i racjonalności, a przecież chce uchodzić za bycie absolutne” (Coreth i inni 2004, 51; zob. MacIntyre 2002, 334–335). Ostatecznie Sartre stara się dokonać odwrócenia Arystotelesowskiej psychologii: musimy uznać, że „nasz charakter bardziej jest produktem naszych wyborów, niż nasze wybory wyrazem naszego charakteru” (MacIntyre 1982, 308). W tym tkwi paradoks antropologii Sartre’a.

Podsumowując dokonania egzystencjalizmu, Alasdair MacIntyre podkreśla fundamentalne błędy tej koncepcji. Po pierwsze, sam Nietzsche ujawnia porażkę nowożytnej etyki: „od momentu dyskredytacji wiary w Arystotelesowską teleologię, filozofowie moralności starali się przedstawić jakąś alternatywną racjonalną i świecką koncepcję istoty i statusu moralności, ale wszystkie te próby – różnorodne i w różnym stopniu interesujące – poniosły w rzeczywistości porażkę, którą w najjaskrawszy sposób ujawnił w swoich pismach Nietzsche” (MacIntyre 1996, 454). Jednocześnie nie zauważył – ani on sam, ani inni przedstawiciele filozofii egzystencjalnej – swych własnych błędów. „Chodzi o te błędy – pisze MacIntyre – które wywodzą się z wypaczonych koncepcji wolności i autonomii jednostki, a które odrzucają zarówno kantowski, jak i tomistyczny punkt widzenia. Jednym z przejawów tych koncepcji jest przywiązanie do pewnego pojmowania «ja» (*the self*) jako ukonstytuowanego w kluczowej części przez swoje przedrozumowe i przedmoralne wybory” (MacIntyre 1995/6, 219).

Krytyka przez egzystencjalistów innego podejścia nie uwalnia ich jednak od faktu, iż ich własne błędy zaprowadziły ich w ślepy zaułek: „proroczy irracjonalizm Nietzschego – irracjonalizm dlatego, że problemy Nietzschego pozostają nierozwiązane, a jego rozwiązania są sprzeczne z rozumem” (MacIntyre 1996, 216). Uznanie jakichkolwiek arbitralnych wyborów, które mają być przejawem absolutnej wolności człowieka, uniemożliwia prowadzenie dalszego dyskursu filozoficznego, a co najwyżej prowadzi do absolutyzacji wolności i negowania moralnego wymiaru człowieka, co czynił m. in. Jean-Paul Sartre czy Fryderyk Nietzsche.

Etap trzeci: intuicjonizm

Niepowodzenie próby racjonalistów oparcia moralności na rozumowo wyprowadzonych zasadach oraz nieudany projekt egzystencjalistów ufundowania etyki na arbitralnym i irracjonalnym wyborze skłoniły filozofów do poszukiwania innych fundamentów dla

moralności. Jedna z takich prób powstała w środowisku brytyjskich filozofów analitycznych. Uznano, iż nie można podać racjonalnych uzasadnień czy racji dla podstawowych przekonań moralnych, natomiast mają one charakter heterogeniczny (zob. MacIntyre 1996, 133). Takie nieuzasadnialne i przyjmowane na drodze wiary zasady nazwano **intuicjami**, a od nich cały kierunek intuicjonizmem (zob. MacIntyre 2002, 305).

Twórcą intuicjonizmu jest **George Edward Moore** (1873–1958). Jego główną tezą było: „dobro może być wyprowadzone tylko intuicyjnie, nigdy uzasadnione” (Wokler 1994, 122). To, co dobre, jawi nam się jako dobre na pierwszy rzut oka; nie możemy nie rozpoznać, że jest to dobro. MacIntyre tak opisuje dobro w ujęciu intuicjonistycznym: „dobro jest nazwą dla prostej, niepodatnej na analizę własności, którą Moore nazywa «pozanaturalną» (*non-natural*), ponieważ nie można jej utożsamiać z jakąkolwiek własnością naturalną. Moore głosi, że dobro nie jest definiowalne” (MacIntyre 2002, 313). W tym kontekście MacIntyre stwierdza, iż Arystoteles mówił o intuicjach, ale w zupełnie innym sensie niż Moore (zob. MacIntyre 1983, 464).

Należałoby zatem zapytać, w jaki sposób ludzie rozpoznają intuicyjnie dobro? Jednak G.E. Moore nie daje innej odpowiedzi niż ta, że po prostu rozpoznają; jego zdaniem adekwatne poznanie dobra musi w sposób konieczny i wewnętrzny łączyć się z konkretnym działaniem na rzecz tego dobra. Jednocześnie Moore sprzeciwia się traktowaniu dobra jako pewnej własności naturalnej i nazywa to „błędem naturalistycznym”, popełnianym przez nadanie nazwy „dobro” własności identyfikowalnej i charakteryzowalnej także w inny sposób.

Stephen Clark pisze, iż MacIntyre znajduje dla Moore’a specjalne miejsce w swej „demonologii” (zob. Clark 1983, 433). Rzeczywiście, amerykański etyk zwraca uwagę na wiele błędów twórcy intuicjonizmu. Przede wszystkim zarzuca mu posługiwanie się błędnym rozumieniem pojęcia „definicja” (w odniesieniu do dobra) i nieuzasadnianie swych tez, lecz ich orzekanie (zob. MacIntyre 1996, 47); jest to widoczny znak nadchodzącej postawy emotywistycznej (omówionej w poprzednim paragrafie), w której liczy się nie prawdziwość argumentów, lecz siła ich oddziaływania. Koncepcja G.E. Moore’a miała – zdaniem MacIntyre’a – dwie grupy zwolenników (zob. MacIntyre 2002, 319–320): pierwszą byli omówieni powyżej intuicjoniści, a drugą – utylitarysty. Niewłaściwe jest zatem niedocenianie roli Moore’a we współczesnej etyce, a zwłaszcza w upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności.

Etap czwarty: utylitaryzm

Wspomniany powyżej utylitaryzm jest przez A. MacIntyre’a uznany za kolejny etap destrukcji etyki zapoczątkowanej przez Oświecenie. Zarówno utylitarysty, jak i pozytywści, pragmatyści czy kontraktualiści są odpowiedzialni za dalsze rozchwianie podstaw moralności, powodujące stopniowy spadek zaufania do etyki (zob. MacIntyre 1988, 75; tenże 1990, 226)⁴.

MacIntyre wyprowadza utylitaryzm z tendencji kalkulowania kosztów i korzyści każdego praktycznego działania. Bilans zysków i strat ma być podstawą do moralnej oceny

⁴ Porównania etyki utylitarystycznej z klasyczną etyką cnót podejmuje się Michael Slote: zob. Slote 2004, 165–190.

danego czynu. Nie ma zatem jednego, powszechnego i stałego systemu zasad, lecz zmienia się on w czasie, jak zmieniają się warunki społeczne. Podobnie rzecz ma się z uzasadnieniem podejścia utylitarne: za maską „racjonalnej kalkulacji” ukrywa się nie-tzscheańska „wolę mocy” i arbitralność preferencji (zob. MacIntyre 1995/6, 219–220).

Podstawą moralności jest zatem kalkulacja zysków i strat. Dość arbitralnie uznano, iż zyskiem jest przyjemność, a stratą – cierpienie. „Wśród doznań zaś – pisze MacIntyre – pewne są bolesne, inne przyjemne, niektóre z kolei neutralne. Każdy dąży do przyjemności, niczego więcej. Jeżeli ludzie pożądają czegośkolwiek innego, pragną tego w istocie tylko jako środka do przyjemności” (MacIntyre 2002, 235–236). Oczywiście z taką etyką i antropologią związana jest wizja społeczeństwa. Odrzucenie roli wspólnoty jako nośnika wartości i norm moralnych sprawia, że utylityści postrzegają społeczeństwo jako jedynie zbiór jednostek z ich indywidualnymi pragnieniami i celami; wspólne cele i normy są wyłącznie kompromisem, zaś dobro wspólne – sumą dóbr jednostek. Aby jednak odkryć prawdziwe oblicze utylitaryzmu, należy zbadać tę teorię, posługując się metodą narracji historycznej.

Twórcą teorii utylitarystycznej był brytyjski myśliciel **Jeremy Bentham** (1748–1832). Bentham rozpoczął budowę swego systemu od stworzenia zupełnie nowej koncepcji szczęścia. Klasyczne pojęcie szczęścia związane było z metafizyką teleologiczną. Bentham natomiast, wyprowadzając tak pojęcie szczęścia, jak i całą moralność z psychologii, zakwestionował klasyczną teleologię, tworząc własną „teleologię naturalistyczną” (zob. MacIntyre 1996, 130). Równocześnie brytyjski filozof odrzuca nakazy rozumu czy wolną wolę jako kryteria moralności i za takie uznaje jedynie psychologiczno-empirycznie rozumianą ocenę przyjemnych lub przykrych konsekwencji danego działania: zarówno „przyjemność”, jak i „przykreść” określa Bentham mianem „kryteriów racjonalnych”, co pokazuje, jak daleko etyka w tym wydaniu odeszła od racjonalizmu Kanta (zob. MacIntyre 2002, 293–294). Człowiek nie kieruje się w swym działaniu żadną inną zasadą, niż tylko dążeniem do przyjemności, a unikaniem cierpienia – naturalnym celem każdej osoby jest „możliwie największa przyjemność i unikanie cierpienia”.

Na potrzeby swej teorii J. Bentham stworzył **rachunek przyjemności**. „Różne źródła przyjemności można zmierzyć i porównać ze sobą pod względem nasilenia oraz trwałości doznania, jakie można za ich pomocą uzyskać, pod względem pewności lub niepewności co do odczuwania danego doznania oraz powinowactwa lub odmienności doznawanej przyjemności. Wybierając spośród alternatywnych przyjemności, ilość przyjemności traktujemy jako jedyne kryterium” (MacIntyre 2002, 295).

Alasdair MacIntyre zauważył, że już u twórcy utylitaryzmu można dostrzec problem, który będzie się pojawiał u wszystkich przedstawicieli tego nurtu. Utylitaryzm sam ustanawia pewne normy i standardy moralne (które nazywa racjonalnymi), jednak nie potrafi podać żadnych powszechnych racjonalnych przyczyn, które by taką moralność usprawiedliwiała.

Dostrzegł to już uczeń Benthama i zarazem najsłynniejszy chyba utylitarysta – **John Stewart Mill** (1806–1873). Uważał on, iż koncepcja „rachunku przyjemności” jako podstawy moralności jest niewystarczająca, gdyż nie potrafi uzasadnić ostatecznie, które dobro powinny być autentycznie celem ludzkiego działania. Niepokoił go również fakt niemożności pogodzenia w koncepcji Benthama szczęścia jednostki i szczęścia jak największej grupy ludzi. „Wymowa całej twórczości Milla świadczy o tym, że był on utylitarystą,

który nie może uniknąć żadnej z trudności stawianych mu przez tę doktrynę, i który mimo to nie chce nawet pomyśleć o porzuceniu tej doktryny” (MacIntyre 2002, 296).

W celu uprawnienia utylitaryzmu, J.S. Mill modyfikuje najpierw naiwne rozumienie szczęścia jako empirycznej przyjemności i wprowadza rozróżnienie na przyjemności „wyższe” i „niższe” (zob. MacIntyre 1996, 131; tenże 2002, 296–297). Następnie stara się ufundować zasadę użyteczności poprzez dowiedzenie powszechności pożądanego przyjemności – „jedynym sposobem wykazania, że coś jest godne pożądanego, jest wykazanie, że ludzie tego pragną. Ale wszyscy ludzie pragną doznawać przyjemności. A więc przyjemność jest powszechnie pożądana. Mill nie dostrzega żadnego problemu z przejściem od pragnienia mojej własnej przyjemności do największego szczęścia największej liczby ludzi, którego dokonuje za pomocą śmiałego twierdzenia, że przyjemność innego człowieka jest także źródłem mojej przyjemności” (MacIntyre 2002, 300).

Alasdair MacIntyre, mimo zauważenia reformatorskich intencji Milla, piętnuje wiele błędów jego teorii. Przede wszystkim krytykuje główne pojęcie J.S. Milla, jakim jest „szczęście największej liczby ludzi”. Stwierdza także, iż Mill również nie potrafi poradzić sobie z głównym problemem utylitaryzmu, jakim jest podkreślanie różnorodności celów i wielości przemyśleń, nie czyniąc ich jednocześnie pozbawionymi treści (zob. MacIntyre 1994, 293). A jak to wygląda w przypadku innych utylitarystów?

Trzecim z „ojców utylitaryzmu” jest **Henry Sidgwick** (1838–1900). Przez wielu jest uważany za najwybitniejszego historyka etyki. Uważał, iż etyka przełomu XVIII i XIX wieku skupiła się na sporze między utylitaryzmem i intuicjonizmem. Za zadanie postawił sobie stworzyć teorię rozwiązującą tę sprzeczność. Jego doktryna spotkała się z bardzo ostrą krytyką autora *Dziedzictwa cnoty*: „Tam, gdzie miał nadzieję odkryć «kosmos», racjonalny porządek, znalazł raczej «chaos», niezależne, nie zawsze spójne fundamentalne zasady, które nie potrafią ani zaprzeczyć, ani przekroczyć zwierzęcego uposażenia” (MacIntyre 1990, 78). Podobnie MacIntyre określa wybitnie destrukcyjny wpływ etyki Sidgwicka na całą nowożytną filozofię moralności: „Filozofia wydaje mu się zasadniczo działalnością objaśniającą, nie zaś krytyczną. Pod tym względem Sidgwick jest owym duchem, który straszy w znacznej większości współczesnych książek z dziedziny etyki” (MacIntyre 2002, 306).

Jak zostało wyżej powiedziane, Sidgwick zmagił się z problemem pogodzenia utylitaryzmu z intuicjonizmem, co na poziomie moralności przedstawiało się następująco: „jak pogodzić bezosobowe zasady moralne z osobistymi przywiązaniem i interesami?” (MacIntyre 1990, 192) Nie mogąc rozstrzygnąć tego dylematu, Sidgwick postanowił stworzyć nową wizję natury ludzkiej, którą można określić jako „dwoistość zasad regulatywnych w ludzkiej naturze” (MacIntyre 1988, 268). Polega ona na tym, iż każda osoba w danym akcie konfrontuje wymagania narzucone przez dwa cele, a nie jeden. Powinności i obowiązki wypływają z „Powszechnego Szczęścia”, zaś „Egoistyczne Szczęście” narzuca imperatywy, od których również nikt nie może uciec. W ten sposób Henry Sidgwick stworzył utylitaryzm będący umiarkowanym egoizmem. Resztką racjonalności została umieszczona w rozpoznawaniu nakazów „Powszechnego Szczęścia”. Dominuje jednak spełnianie swych własnych pożądań.

Do granic możliwości egoizm etyczny został doprowadzony przez **Thomasa Hobbesa** (1588–1679). Żył on dwa wieki przed twórcami koncepcji utylitaryzmu, jednak w jego pracach istnieją wątki inspirujące Bentham, Milla i Sidgwicka. Jednocześnie jego samego można uznać za najbardziej radykalnego przedstawiciela teorii głoszących mo-

ralność opartą na własnych korzyściach, pożądaniach czy potrzebach. Myśl Hobbesa można scharakteryzować sentencją: „po trupach do celu”.

Koncepcja Hobbesa zgodna jest z założeniem Sidgwicka – w człowieku występują dwa motywy działania: egoistyczny i altruistyczny. Jednak o ile u tego pierwszego są one równorzędne, o tyle Hobbes prymat przyznaje dążeniu do osobistego dobra (zob. MacIntyre 2002, 183–184). Aby ludzie wzajemnie się nie pozabijali, dążąc do zaspokojenia swoich zachcianek, zostaje narzucona umowa społeczna, która zmusza jednostki (rozumiane jako radykalnie autonomiczne) do przestrzegania praw innych.

T. Hobbes propaguje również nową wizję racjonalności – rozum to „rozum rozsądnego egoisty” (zob. Biesaga 1999, 138). Służy jedynie rozpoznawaniu swych egoistycznych potrzeb i dobieraniu środków do osiągnięcia ich. Jest to etap osłabienia wiary w rozum oraz deprecjonowania jego roli. „Według Hobbesa – pisze A. MacIntyre – człowiekiem powodują po prostu jego uczucia. Rozwaga ma spełniać tylko rolę pośrednika pomiędzy uczuciami i działaniem jako ogniwo łączące je w łańcuch. Rolą rozumu jest po prostu rejestrować fakty, kalkulować i rozumieć; rozum nie może skłaniać do czynu” (MacIntyre 2002, 192). Rzeczy uczuć to pierwszy bardzo ważny punkt w myśli Tomasza Hobbesa; powróci on w teorii emotywistycznej.

Drugą cechą systemu Hobbesa, która wpłynie na emotywizm i ukształtuje go, jest negacja możliwości racjonalnego badania i oceniania poszczególnych koncepcji moralności: „Nie ma w systemie Hobbesa miejsca na krytykę naszych pragnień ani idei ich racjonalnego formowania” (tamże, 187). W dalszej części wiele miejsca będzie poświęcone problemowi, jak takie podejście wpłynęło na emotywizm i dalszą degenerację oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności.

Zwolennicy utylitaryzmu tworzą swą koncepcję moralności, opierając się na indywidualistycznej wizji społeczeństwa, w której autonomiczny podmiot realizuje swe osobiste potrzeby i cele walcząc z innymi (zob. MacIntyre 1996, 138; tenże 2002, 322). Liczą się zatem jedynie konsekwencje czynu – to w ich świetle należy oceniać godziwość lub niegodziwość danego aktu. Same pobudki – którymi są emocje – są poza jakąkolwiek oceną, poza dobrem i złem. Kierujemy się uczuciami i nie mamy możliwości w żaden sposób racjonalnie ocenić. Jest to najbardziej jaskrawy dowód na genezę emotywizmu (zob. MacIntyre 1996, 134).

Alasdair MacIntyre w bardzo ironiczny i zarazem dosadny sposób podsumowuje doktrynę utylitarystów: „Ci, którzy bez ogródek mówią, że zasady moralne mają na celu maksymalizację przyjemności i minimalizację cierpienia, nigdy zapewne nie zadawali sobie pytania, czy przyjemność uzyskiwana przez średniowiecznych chrześcijan lub przez współczesnych Niemców, a płynąca z prześladowania Żydów, nie była przypadkiem większa niż cierpienia, które znosili Żydzi, i czy przypadkiem fakt ten nie usprawiedliwia prześladowań” (MacIntyre 1996, 198). Czy można nie przyznać racji Amerykaninowi?

Etap piąty: emotywizm

Emotywizmowi po części poświęcony był poprzedni artykuł (zob. Gałęcki 2016, 67–69). Jednak, jak zostało podkreślone, chodziło tam bardziej o postawę i charakterystyczną

cechę współczesnych nurtów etycznych, niż o jeden konkretny system. Teraz natomiast zostanie omówiony **emotywizm**, który jest jednym z ogniw oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności. Wyrasta on z krytyki istnienia obiektywnych norm moralnych przeprowadzonej przez utylitarystów. Jednak MacIntyre dostrzega emotywistyczne podejście już u egzystencjalistów: Sartre'a czy Nietzschego (zob. MacIntyre 1996, 58). Emotywizm bazuje na negacji jakichkolwiek obiektywnych zasad wyprowadzanych czy to z rozumu, czy z autonomicznej decyzji woli i ponoszenia jej konsekwencji. Brak norm moralnych czy kryteriów postępowania skutkuje ostatecznie odrzuceniem pojęć „dobro” i „zło”; emotywizm stoi na stanowisku nonkognitywistycznym – nie można poznać, udowodnić czy sprawdzić słuszności konkretnych przekonań moralnych.

W emotywizmie sądy moralne są niczym więcej, jak ekspresją uczuć. Emocje wynikają z osobistych pragnień, wyrażają własne interesy. Stąd sądy wyrażają egoistyczne dążenia – brak natomiast jakichkolwiek obiektywnych narzędzi, przy pomocy których można by je racjonalnie ocenić. „Emotywizm to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć. [...] Ale sądy moralne, wyrażając tylko skłonności lub uczucia, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe i nie można uzyskać zgodności w sprawie uznania lub odrzucenia określonego sądu moralnego za pomocą żadnej racjonalnej metody, takiej bowiem nie ma” (MacIntyre 1996, 39).

Rozum pełni w emotywizmie wyłącznie dwie role (zob. MacIntyre 1988, 304). Po pierwsze, ma określić naturę emocji, które skłaniają człowieka do działania lub chcenia. Po drugie, „rozum opisuje znaczenia dla spełnienia celów wyznaczanych przez uczucia”. Również dobro, które przez dwadzieścia wieków stanowiło podstawowe pojęcie etyki, w emotywizmie staje się jedynie wyrazem uczuć: dobre jest to, czego chcę, w czym mam upodobanie.

Zupełny irracjonalizm etyczny doktryny emotywistycznej zrodził także drugą z najważniejszych tez emotywizmu: nie można racjonalnie przekonywać innych o swych poglądach. Jediną metodą skłonienia innych do przyjęcia mego sposobu zachowania jest manipulacja. Ważnym elementem MacIntyre'a krytyki filozofii emotywistycznej, jest ukazanie **trzech postaci**, które wyrażają irracjonalne podejście do dyskursu społeczno-etycznego (zob. MacIntyre 1996, 72–73; 146–154; 445). Tymi postaciami są: menedżer-ekspert, esteta i terapeuta.

Menedżer-ekspert dominuje na współczesnej scenie społecznej i obrazuje „neutralność moralną”. Menedżer stawia się niejako ponad „faktami obojętnymi” (w tym przekonaniami etycznymi) i to ma go czynić ekspertem w tych sprawach. Patrząc „chłodnym okiem”, rzekomo dostrzega więcej. Co ważne, skuteczność Menedżera nie wypływa z jego umiejętności życia moralnie (co byłoby jakimś dowodem jego kompetencji), lecz jest zwykłą „wiedzą”, iż obiektywna prawda, dobro czy piękno nie istnieją, i w taki sposób należy korzystać z dostępnych metod, by osiągnąć zamierzony cel. Menedżer to potrafi.

Esteta nastawiony jest absolutnie konsumpcjonistycznie. Dąży on do zaspokojenia swych pragnień i żądań za wszelką cenę. Można w nim dostrzec „człowieka estetycznego”, Don Juana opisanego w *Enten-Eller*. Oddawanie się przyjemnościom zaspokaja w pełni jego aspiracje. Jeśli jednak kiedykolwiek poczuje wyrzuty sumienia, lub po prostu poczuje się znudzony życiem, jakie pędzi, zawsze może pójść do Terapeuty.

Terapeuta zaś sam żyje w najgłębszej iluzji, gdyż z niej wypływa jego skuteczność. Musi wierzyć w to, co mówi, by móc manipulować innymi. Jest on współczesnym „kapłanem” służącym emotywistycznym wartościom: neutralności, autonomii, samorealizacji. Posługując się rozmaitymi technikami manipulacji, upewnia Estetę w jego życiowej postawie.

Te trzy postacie są moralnymi reprezentantami epoki emotywistycznej. Grają one role we współczesnym dramacie, realizując „cnoty” fachowości, autonomicznej sprawczości moralnej czy samorealizacji.

Wszystkie te elementy zawarł w swej filozofii **David Hume** (1711–1776). Jak pisze Alasdair MacIntyre „w XVIII wieku David Hume zebrał różne elementy emotywistyczne w wielką i różnokolorową tkaninę swojej całościowej teorii moralnej” (tamże, 43). Podobnie jak inni twórcy oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności Hume stanął przed dylematem. Tym razem pytanie brzmiało: na czym opiera się moralność – na rozumie czy emocjach? Hume utrzymywał, iż fundamentem są uczucia, jako „napęd” ludzkiej działalności.

Zaciekle krytyka rozumu wynika z jego rozdzielenia „być” (*to be*) od „mieć powinność” (*ought to*) (zob. MacIntyre 1996, 410–411; tenże 2002, 224–226). Skoro z faktów nie możemy wyprowadzić wniosków moralnych (formułowanych zazwyczaj jako nakazy), więc rozum musi być podporządkowany faktom. A tym, co jest i co możemy badać, są emocje. „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji niż do tego, żeby uczuciom służyć posłuszenie” (Hume 1963, 188; zob. MacIntyre 1979, 15–16; tenże 2016, 80).

Uczucia są „przedpojęciowe” i „przedjęzykowe”. W jego koncepcji ma to oznaczać, iż są pozarozumowe, a więc wspólne ludziom i zwierzętom. Uczucie wyprzedza zdanie czy normę: „Hume argumentuje, że gdy nazywamy jakiś czyn cnotliwym lub występny, dajemy do zrozumienia, że wzbudza on w nas pewne uczucia, że sprawia nam w pewien sposób przyjemność lub przykrość” (MacIntyre 2002, 227). Przyjemność, którą wzbudza w nas określone uczucie, Hume nazywa **sympatią**.

Wobec teorii Davida Hume’a autor *Dziedzictwa cnoty* wysuwa wiele zarzutów. Najlepiej je widać, przyglądając się całemu oświeceniowemu projektowi, gdyż chronologicznie Hume był pierwszy ze wszystkich myślicieli omawianych w tym paragrafie. Swym oddzieleniem „faktu” od „powinności” i uznaniem tego ostatniego za „niedowodliwy”, Hume podkopał wiarę w siłę rozumu, a przez to zapoczątkował destrukcję etyki. Dlatego szeroki wachlarz negatywnych skutków emotywizmu Hume’a można ująć w krótkim stwierdzeniu: celem Hume’a było „przerzucenie pomostu pomiędzy dowolnym zbiorem racji, które skłaniałyby do bezwarunkowej akceptacji ogólnych i bezwarunkowych zasad, a dowolnym zbiorem racji skłaniających do postępowania lub sądzenia, które wywodziłyby się z naszych konkretnych, zmiennych, zależnych od różnych okoliczności pragnień, emocji i interesów” (Draľus 2000, 25). Pomostu tego nie udało się zbudować, natomiast efektem było stworzenie przepaści między rozumem, wolą a sferą emocjonalną człowieka.

Warto także wspomnieć o krytyce, z jaką spotkało się „Humowskie podejście do problematyki cnót” (zob. MacIntyre 1996, 412–415). MacIntyre pisze o trzech cechach „nowej” teorii cnót, które – jako dziedzictwo Oświecenia – znacznie utrudnią człowiekowi końca XX wieku zrozumienie, czym była klasyczna etyka cnót. Tymi trzema cechami są: 1) redukcjonistyczna charakterystyka poszczególnych cnót, 2) uznanie cnót za dyspozycje konieczne do wzbudzenia posłuszeństwa wobec zasad postępowania, wreszcie

3) przekształcenie pojęcia licznych cnót w pojęcie pojedynczej cnoty. Reperkusje tych zmian będą dobrze widoczne w kolejnym rozdziale.

Koncepcja Davida Hume'a znalazła wielu naśladowców. Rozkwit emotywizmu nastąpił w XX wieku, lecz pierwszym, który rozwijał teorię Hume'a, był **Adam Smith** (1723–1790). Smith w pewien sposób łączy koncepcję oparcia etyki na emocjach i na intuicji. Centralnym punktem jego systemu jest, podobnie jak u Hume'a, pojęcie sympatii. Jest to pierwotne uczucie, narzucające się nam w zderzeniu z jakimś zachowaniem. Jest ono kryterium oceny moralnej. Podobnie jak Hume, Smith przyjmuje również ideę „bezzstronnego obserwatora”. Postać ta jest ucieleśnieniem wzorców postępowania (a zarazem ideałów oświeceniowego projektu moralności: bezstronność, ponadczasowość, bezosobowość) i wraz z uczuciem sympatii ma głos rozstrzygający w dziedzinie moralności (zob. MacIntyre 2002, 230). Rozum pełni więc tu rolę pomocniczą wobec uczuć.

Znacznie dalej idzie **Alfred Jules Ayer** (1910–1989). Ayer radykalizuje pogląd Hume'a. Nie tylko twierdzi, że wypowiedzi etyczne nie poddają się analizie i ocenie, gdyż jedynie wyrażają uczucia mówiącego i są absolutnie subiektywne, ale uznał, że wszystkie pojęcia etyczne są wręcz pseudopojęciami (zob. tamże, 319). Ponadto wykluczył filozofię moralności z dziedziny nauk i opatrzył ją mianem dziedziny zajmującej się „sądami emotywnymi” (podobnie jak np. teologia).

Innym dwudziestowiecznym emotywistą jest **Charles L. Stevenson** (1908–1978). Można wręcz stwierdzić, iż Stevenson jest ojcem klasycznego ujęcia emotywizmu. MacIntyre podkreśla trzy cechy jego koncepcji (zob. MacIntyre 2016, 17; tenże 2002, 322–323; Wokler 1994, 122). Stevenson zgadza się z teorią A.J. Ayera, iż terminy moralne mają charakter emotywny, zatem nie podlegają one racjonalnemu dyskursowi, lecz ematywnej perswazji. Ponadto żadne spory dotyczące wartościowań nie są i nie mogą być rozstrzygalne. Wreszcie zdaniem Stevensona nie można podać opisowej definicji pojęcia dobra. Zatem nie funkcjonuje ono jako nazwa dla jakichkolwiek własności naturalnych. „To jest dobre” znaczy dla niego mniej więcej tyle, co „aprobuje to”.

Na emotywizmie zaciążyły również poglądy **empirystów brytyjskich**, z których najistotniejszy był **John Locke** (1632–1704). Locke zwracał się ku pewnej wersji racjonalizmu, a mianowicie ku nominalizmowi. Twierdził on, iż prawo moralne istnieje i jest racjonalne; jednocześnie stał na stanowisku, że podstawą dyskursu etycznego jest badanie znaczenia terminów moralnych i idei, które zawierają. Niestety, główne pojęcia moralne rozumiał niemalże tak, jak emotywiści: dobro – to, co sprawia przyjemność lub zmniejsza cierpienie, zło – *vice versa*. Jednakże nominalizm Locke'a był zupełnie niezgodny z, charakterystycznym dla filozofii brytyjsko-szkockiej, poszukiwaniem wiedzy pewnej w odniesieniu do m.in. uniwersalnych zasad moralnych. Podejście Locke'a było zatem w znacznej mierze emotywistyczne. Największy nacisk kładł on na reakcję podmiotu: w sądzie estetycznym – na reakcję na własności kształtów i postaci, w sądzie moralnym – na reakcję „czucia na pewną własność czynu”. Moralność polegała zaś na „zharmonizowaniu” własnych skłonności ze skłonnościami innych.

MacIntyre krytykuje empirystów (takich jak Locke i, w pewnym sensie, Hume) za ich psychologizm. Tożsamość jednostki, jak i jej istota opisywane są wyłącznie w kategoriach psychologicznych stanów lub zdarzeń. Nie istnieje odniesienie do społeczności, w której żyją, tradycji moralnej, czy historii, która ich ukonstytuowała (zob. MacIntyre 1996, 387–388). Takie podejście ze swej natury musi być redukcjonistyczne, nie ujmując bowiem całego bogactwa podmiotu moralnego.

Alasdair MacIntyre postrzega emotywizm nie tylko jako teorię etyczną, ale również jako koncepcję metaetyczną. Zakwestionowanie roli rozumu, oparcie się wyłącznie na empirycznej obserwacji i kalkulacji przyjemności i bólu przejawiających się w emocjonalnej reakcji na nie, czy wreszcie zanegowanie rozumowego dyskursu moralnego i zastąpienie go manipulacją i perswazją – to wszystko stanowi fundament emotywizmu. A co najgorsze, zauważa MacIntyre, „niektóre cechy tej teorii zostały zachowane przez jej bezpośrednich spadkobierców. Moralna neutralność analizy filozoficznej, logiczna różnica między faktami i wartościami, nierozstrzygalność sporów moralnych, wszystko to pozostaje w dalszym ciągu na scenie dyskursu moralnego” (MacIntyre 2002, 324). Ostatnim aktorem na tej scenie jest – jak na razie – postmodernizm.

Etap szósty: postmodernizm

Postmodernizm jest zwieńczeniem (oczywiście w sensie negatywnym) oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności. Czerpie obficie z poprzedzających go teorii. Wbrew temu, co twierdzą niektórzy, postmodernizm w żadnym wypadku nie jest wyraźną rewolucją przeciwko wartościom osiemnastowiecznego Oświecenia. Wręcz przeciwnie: „ponowoczesność w swej najważniejszej części jest co najmniej kontynuacją [*sequel*] myśli oświeceniowej, wytworzoną poprzez napięcia wewnątrz niej istniejące. Te oświeceniowe naprężenia zostały ze sobą zestawione w postaci ideałów rozumu z jednej strony oraz wolności i spontaniczności z drugiej” (MacIntyre 2006a, 14). Przede wszystkim (za egzystencjalizmem i emotywizmem) „fundamentem postmodernizmu stało się zakwestionowanie uniwersalnych zasad racjonalności i obiektywności norm w aksjologii i etyce. W perspektywie etyki miejsce klasycznych pojęć zajmuje wielość sytuacji, niezależność kontekstu, afirmacja pluralizmu, w którym uznaje się niesprawdzalność sytuacji egzystencjalnych i prawomocność wzajemnie wykluczających się ocen” (Mróz 2001, 33). Następuje afirmacja wolności, która jest pojmowana w sposób absolutny: „kresem uzasadniania jest zawsze wybór – pisze MacIntyre – który nie jest oparty na żadnych kryteriach i którego nie można już dalej uzasadniać. [...] Wypowiedzenie jakiegokolwiek zasady powszechnej jest w ostateczności sformułowaniem upodobań jednostkowej woli i dla tej woli jej zasady mają i mogą mieć taki tylko autorytet, jaki sama zechce im nadać mocą swego wyboru” (MacIntyre 1996, 55).

Podobnie jak w przypadku egzystencjalizmu i emotywizmu, również w wypadku postmodernistycznych koncepcji człowieka można podać pewne **typy osobowości**. Polski socjolog i filozof, czołowy przedstawiciel europejskiego postmodernizmu – **Zygmunt Bauman** (1925–2017), pisał o czterech takich postaciach (zob. Bauman 1994, 7–39). **Spacerowicz** jest wśród nich najbardziej powszechny. Jest przechodniem wmieszanym w tłum, obserwującym ludzi i zdarzenia, lecz w nic się nie angażującym. Nie wchodzi w żadne relacje, które umożliwiłyby mu poznanie świata – on zadowala się jedynie własnymi projekcjami i teoriami. Świat to dla niego teatr, w którym prawda miesza się z udawaniem i domysłem. **Włóczęga** natomiast swą beztroską egzystencją podkreśla, że w życiu nie ma nic stałego i pewnego. Traktuje je jako ruch i zmianę. Jego wędrówka nie posiada żadnego celu, jednak nie martwi się on tym, biorąc to, co przynosi mu dzień. **Turysta** uosabia podstawową cechę odróżniającą człowieka nowoczesności od ludzi in-

nych epok. Wcześniej fakt podróżowania wynikał z handlu, wypraw wojennych, czy pielgrzymek do miejsc kultu religijnego. Natomiast obecnie turysta podejmuje się trudów podróży jedynie z chęci przeżycia czegoś nowego, poszukiwania nowych wrażeń i doświadczeń. Ma to mu pomóc w zapomnieniu o problemach codzienności. Turysta zwiedza kolejne miejsca, nie wiążąc się z nimi emocjonalnie ani nie biorąc za nic odpowiedzialności. **Gracz** natomiast ucieleśnia przypadkowość egzystencji – nie ma nic przewidywalnego ani koniecznego. Jedynym pewnikiem jakiegokolwiek działania jest ryzyko. Efektu naszego czynu możemy jedynie się domyślać. Życie jako gra dzieli ludzi na zwycięzców i przegranych, ale i to nie jest stałe – koło fortuny może przecież następnym razem się obrócić! Gracz zatem nieustannie podejmuje kolejną grę, nie wyciągając żadnych wniosków z przeszłości, ani nie wiążąc jej z przyszłością.

Sztandarowym przedstawicielem postmodernizmu jest **Richard Mervin Hare** (1919–2002). Do ostatecznej degeneracji etyki przyczyniły się dwie tezy Hare’a (zob. MacIntyre 2002, 325–326). Po pierwsze, odróżnił on język „preskryptywny” (mający charakter imperatywny, określający powinności) od języka „deskryptywnego” (opisującego pewne zjawiska, fakty). Zdaniem omawianego postmodernisty „z samej *faktyczności* nie może wynikać żadna *powinność*”, co ostatecznie odrywa moralność uczuć od moralności rozumu i dowodzi, że nie można danemu pogładowi przeciwstawić racjonalnych argumentów, a jedynie pogląd przeciwny. Autonomiczny wybór rozstrzyga spór.

Richard Hare zanegował również teleologię konkretnego czynu: podmiot moralny nie może ani poznać, ani zaplanować skutków swych decyzji i wynikających z nich działań. Rozum nie jest w stanie ułatwić decyzji, cały ciężar moralności spoczywa na irracjonalnym wyborze woli.

Zarówno preskryptywiści (postmoderniści), jak i emotywiści czy egzystencjaliści, odrzucają całkowicie możliwość rozumowego poznania zasad moralnych. Ale w przeciwieństwie do swych ideowych poprzedników, postmoderniści nawet nie szukają podstaw wolnego wyboru (zob. tamże, 335). Wolność zabsolutyzowana została do granic możliwości. Moralność natomiast sprowadzono do analizy językowej pojęć. Sytuacja ta pokazuje, jak daleko oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności odszedł od swych założeń, propagowanych np. przez Kanta.

Zakończenie

Po zbadaniu wszystkich najważniejszych nurtów filozofii nowożytnej (racjonalizm, egzystencjalizm, intuicjonizm, utylitaryzm, emtywizm, postmodernizm) i myśli głównych etyków okresu pooświeceniowego, można stwierdzić, że MacIntyre, mówiąc o nieuchronnym upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności miał rację. Nie myli się również Mróz, twierdząc, iż „oświeceniowe projekty uzasadnienia moralności – np. Hume’a, czy Kanta – i ich porażka, mają wspólny fundament. Filozofie oświeceniowe są wadliwe z powodu pewnych szczególnych cech wspólnego im wszystkim, specyficznego zaplecza historycznego. Stąd postmodernistyczna, irracjonalna debata jest spadkobierczynią szczególnie i wyraźnie określonej struktury przekonań moralnych, której niespójność tkwi w samym punkcie wyjścia, czyli w oparciu moralności na niewłaściwych przesłankach i odrzuceniu teleologicznego kontekstu etycznych zależności” (Mróz 2001, 36).

Jak zostało powiedziane we wstępie niniejszego artykułu, upadek ten dokonał się w trzech etapach: 1) uznania konieczności oparcia etyki na obiektywnych i bezosobowych kryteriach moralności, 2) licznych nieudanych próbach budowy kolejnych systemów etycznych, mogących spełnić te kryteria, wreszcie 3) powszechnej akceptacji niemożności zbudowania takiego systemu z powodu nieistnienia obiektywnych i bezosobowych norm. Dominująca obecnie emotywistyczna, indywidualistyczna i liberalna filozofia moralności jest produktem owego trzeciego stadium.

MacIntyre pisze o „odwróconym lustrzanym odbiciu” (zob. MacIntyre 1988, 353). Rozwój (a właściwie degeneracja) oświeceniowego projektu dokonywał się dialektycznie. Każdy nurt etyki nowożytnej bazował na odwróceniu koncepcji etyki, z którą polemizował i którą uważał za swego głównego przeciwnika; następowało zupełne odwrócenie podstawowych założeń. Kant i pozostali racjoniści, stojący jedną nogą jeszcze w pierwszej fazie (wierzyli w rozum i możliwość odkrycia racjonalnych i obiektywnych norm moralnych), chcieli zbudować swe systemy etyczne w oparciu o rozum. Egzystencjaliści, dostrzegając nierozwiązywalne problemy etyki racjonalistów, zaczęli krytykować rozum i odwołali się do irracjonalnej, pozbawionej jakichkolwiek kryteriów, decyzji jednostki, absolutyzując tym samym wolną wolę. W intuicjonizmie i utylitaryzmie dokonywała się jeszcze głębsza krytyka rozumu i subiektywizacja etyki, by wreszcie w emotywizmie zanegować również istnienie wolnej, niezdeterminowanej emocjami i namietnościami, woli – etyka jedynie ekspresją stanów emocjonalnych. Natomiast postmodernizm zanegował wszystko, co do tej pory zanegowano, i skrytykował wszystko, co do tej pory skrytykowano. Wszystkie te systemy budowane były w opozycji do poprzedników: odwracały ich metafizykę, antropologię, koncepcje racjonalności (zob. MacIntyre 1996, 107; 110; Beneš 1999, 385), co w końcu spowodowało brak jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny.

Spory toczące się przez ponad trzy wieki w filozofii (moralnej, ale nie tylko) nie doprowadziły do żadnej poważnej, racjonalnej, spójnej i koniecznej konkluzji: „stało się jasne, że jeśli spory te nie są w ogóle sporami bez końca, to przynajmniej są takiej natury, że po upływie dwustu lat nadal nie widać szans ich zakończenia. W następujących po sobie pokoleniach kantystów, utylitarystów, teoretyków praw naturalnych i teoretyków umów nie widać żadnych oznak autentycznego zbliżenia. Nie chodzi oczywiście o to, że zwolennicy każdego z tych poglądów nie dochodzą do wniosków, które gotowi byłiby uznawać za ostateczne; rzecz raczej w tym, że przedstawiają zbyt wiele zestawów takich konkluzji” (MacIntyre 2009, 264). Brak jednego wniosku, na którym można by oprzeć racjonalnej dyskurs etyczny, oraz choćby cienia szansy na wyjście z impasu, w którym znajduje się dzisiejsza filozofia moralności, zmusza do nas poszukiwania zupełnie innej metody filozofowania i uprawiania etyki.

Wniosek, który wyprowadza autor *Dziedzictwa cnoty*, nie jest jednak pesymistyczny, lecz wskazuje na możliwe optymistyczne rozwiązanie: „upadek nieudanego projektu filozoficznego często okazuje się równie pouczający, jak projekt, który odniósł sukces, a nawet czasami wnosi do dyskursu filozoficznego znacznie więcej. Ponadto, dopóki jakiś projekt poszerza możliwości konwersacji pomiędzy różnymi i rywalizującymi stanowiskami filozoficznymi, dopóty jej służy. [...] Niech zatem ta konwersacja trwa!” (MacIntyre 2001, 355). Dlatego Alasdair MacIntyre nie załamuje rąk i stwierdza krótko: na nowo przyjrzyjmy się klasycznej etyce cnoty w świetle porażki, jaka spotkała oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności.

Bibliografia

- Bauman Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Beneš J. (1999), *Pojęcie cnoty według A. MacIntyre'a*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19, 385–388.
- Biesaga T. (1999), *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę*, J. Pawlica (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 133–142.
- Clark S.R.L. (1983), *Morals, Moore, and MacIntyre*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 425–445; <http://dx.doi.org/10.1080/00201748308602009>.
- Coreth E. i inni (2004), *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Drahus D. (2000), *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a*, „Nowa Krytyka” 11, 113–135.
- Filek J. (1998), *Tęsknota za etyką: Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej nareczzonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1, 129–159.
- Galecki S. (2016), *Alasdair MacIntyre jako krytyk oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności (I): Przyczyny kryzysu etyki nowożytnej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 13, 53–72; <http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.04>.
- Gromadzki S. (1999), *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 28, 280–297.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kant I. (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kierkegaard S. (1976), *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, t. 1–2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- MacIntyre A. (1964), *Existentialism*, [w:] *A Critical History of Western Philosophy*, D.J. O'Connor (red.), Collier-MacMillan Limited, London, 509–529.
- MacIntyre A. (1967), *Existentialism*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (red.), t. 3, Thomson-Gale, New York, 147–154.
- MacIntyre A. (1979), *Introduction*, [w:] *Hume's Ethical Writings. Selections from David Hume*, A. MacIntyre (red.), University of Notre Dame Press, Notre Dame – London, 9–17.
- MacIntyre A. (1982), *How Moral Agents Became Ghosts, or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind*, „Synthese” 53, 295–312; <http://dx.doi.org/10.1007/BF00484905>.
- MacIntyre A. (1983), *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: a Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita and Stephen R.L. Clark*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 447–466; <http://dx.doi.org/10.1080/00201748308602010>.
- MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

- MacIntyre A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacIntyre A. (1994), *A partial Response to my Critics*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, J. Horton, S. Mendus (red.), Polity Press, Cambridge, 283–304.
- MacIntyre A. (1995/6), *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis Splendor”?*, „Roczniki Filozoficzne” 43–44, 203–223.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- MacIntyre A. (2001), *Once More on Kierkegaard*, [w:] *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, J.J. Davenport, A. Rudd (red.), Open Court, Chicago, 339–355.
- MacIntyre A. (2002), *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- MacIntyre A. (2006a), *Transformations of Enlightenment. Plato, Rosen and the Postmodern*, [w:] *Logos and Eros. Essays Honoring Stanley Rosen*, N. Ranesinghe (red.), St. Augustine’s Press, South Bend, 13–26.
- MacIntyre A. (2006b), *Kierkegaard, Søren Aabye*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, D.M. Borchert (red.), t. 5, Thomson-Gale, Detroit, 61–66.
- MacIntyre A. (2009), *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*, [w:] *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 253–269.
- MacIntyre A. (2016), *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mróz M. (2001), *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, WSD, Toruń.
- O’Neill O. (1983), *Kant after Virtue*, w: *Symposium on Alasdair MacIntyre’s After Virtue*, „Inquiry” 26, 387–405; <http://dx.doi.org/10.1080/00201748308602007>.
- Slote M. (2004), *Etyka cnot – odwołanie się do podmiotu*, [w:] *Etyka i charakter*, J. Jaśtał (red.), Wydawnictwo Aureus, Kraków, 165–190.
- Wokler R. (1994), *Projecting the Enlightenment*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, J. Horton, S. Mendus (red.), Polity Press, Cambridge, 108–126.

Alasdair MacIntyre as a Critic of the Enlightenment Project of Justifying Morality (II): The History of the Corruption of the Modern Ethics

Summary

In the famous “disquieting suggestion” Alasdair MacIntyre has written a hypothetical state of modern ethics as a set of mutually antagonistic, chaotic, irrational and ultimately arbitrary positions. The late work of this extremely popular contemporary Scottish philosopher (although for many decades living in the United States), sometimes referred to “an interminably long history of ethics”, is devoted to mainly two purposes: to prove the arguments put forward in the “disquieting suggestion” and to overcome this crisis. This series of two articles is devoted to the presentation of the first, negative aim of MacIntyre.

MacIntyre summarizes the main reasons of the contemporary crisis into the three slogans: incommensurability of terms and languages, the conceptual incommensurability of the rival arguments, and the ostensible impersonal, objective rationality. These three elements are characteristic of all modern ethical theories realizing "the enlightenment project of justifying morality". As the example, MacIntyre has shown two post-Enlightenment ethical traditions: liberal individualism (negating the social dimension of the person and the communal base of practical rationality) and emotivism, which is based on the negation of rational discourse, leading to persuasion and propaganda in the moral sphere.

Keywords: MacIntyre A., "the Enlightenment Project of Justifying Morality", rationalism, existentialism, intuitionism, utilitarianism, emotivism, postmodernity.