

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.04>

Sebastian GAŁECKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Alasdair MacIntyre jako krytyk oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności (I): Przyczyny kryzysu etyki nowożytnej*

Streszczenie

W słynnej „niepokojącej sugestii” Alasdair MacIntyre opisał hipotetyczny stan nowożytnej etyki, jako chaotycznego zbioru wzajemnie nieuzgadniających, 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 przezwyciężeniu 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, etyka nowożytna, „nowożytny projekt uzasadnienia moralności”, liberalizm, emotywizm.

* Artykuł ten stanowi pierwszą część pracy poświęconej negatywnemu aspektowi myśli amerykańskiego filozofa Alasdaira MacIntyre’a – krytyce „oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności”. Druga część ukaze się w kolejnym numerze „Prac Naukowych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” i będzie skoncentrowana wokół antagonizmów głównych nurtów etyki współczesnej.

Na początku był chaos...

Najważniejsze swe dzieło – *Dziedzictwo cnoty* – Alasdair MacIntyre rozpoczyna od naszkicowania hipotetycznej katastrofy (zob. MacIntyre 1996, 21–23). Nauki przyrodnicze giną w wyniku zamieszek powstałych po rewolucji „Nieuków” wymierzonej w naukowców. Doszczętnie spłonęły wszystkie książki, wyniki badań, instrumenty badawcze i laboratoria. Nie pozostaje przy życiu żaden z naukowców. Po pewnym czasie „ludzie oświeceni” pragną jednak odbudować nauki przyrodnicze. Czynią to przy pomocy pozostałych fragmentów. Urywki tekstów są interpretowane w oderwaniu od kontekstu, w którym pierwotnie zostały umieszczone, instrumenty badawcze używane są w sposób chaotyczny, eksperymenty naukowe przeprowadza się, nie znając teorii, które miałyby potwierdzić lub obalić.

Z tych fragmentów powstaje jednakże zbiór pewnych praktyk i działań, który ma być „nauką”. Używa się ocalonych od zapomnienia pojęć, takich jak „neutrino”, „masa”, „gen”, „atom”; ludzie posługują się nimi w sposób uzgodniony i w miarę regularny, jednakże nie mają one zbyt wielkiego związku ze swymi pierwotnymi znaczeniami. Rozumienie tych pojęć ustalane jest na drodze konsensusu i wolnego wyboru. Powoduje to powstanie kilku konkurencyjnych teorii zbudowanych na tych samych terminach, którym jednakże przypisano różne znaczenie. Przyjęto także różne metody uzasadniania swych koncepcji. Rodzi to chaos: naukowcy nie potrafią się wzajemnie zrozumieć, ani zbudować jednego systemu nauk przyrodniczych, zdolnego opisywać i interpretować zaobserwowane zjawiska.

A co by się stało, gdyby ta niepokojąca sugestia okazała się faktem? – pyta MacIntyre. Jego zdaniem, opisana hipotetyczna sytuacja obrazuje stan współczesnej nauki. Jednakże nie nauki przyrodniczej, lecz tej dziedziny filozoficznej, jaką jest etyka. Język moralności znajduje się w opisanym powyżej stanie totalnego nieuporządkowania. Wynika to z jego genezy: zbudowany został właśnie z fragmentów wcześniejszych teorii i pojęć, które obecnie straciły swe pierwotne znaczenie i są używane w oderwaniu od ich oryginalnego kontekstu, który im nadawał sens. Używany język moralności uniemożliwia jakikolwiek dyskurs etyczny i posługiwanie się adekwatną koncepcją racjonalności, uzasadniającą obowiązującą moralność.

Mówiąc wprost: „nowoczesna moralność staje się zrozumiała jedynie jako zbiór fragmentów przetrwałych z arystotelesowskiej tradycji, [a przez to] projekt analizy i uzasadnienia koncepcji moralności przez współczesnych filozofów, będący w gruncie rzeczy kontynuacją chybionego projektu oświeceniowego, okazał się nie do zrealizowania z powodu jego języka, na który złożyły się fragmenty pojęć przetrwałe z przeszłości i połączone z mało prawdopodobnymi propozycjami nowoczesności” (Gromadzki 1999, 285). Wiąże się to nie tylko z upadkiem arystotelesowskiej antropologii, ale również z odrzuceniem religijnych

fundamentów średniowiecznej moralności. Wizja MacIntyre'a jest niezwykle sceptyczna, by nie powiedzieć: pesymistyczna. W jego oczach współczesny dyskurs moralny jest „głęboko fragmentaryczny” i skazany na nierozwiązywalność w debatach publicznych oraz zupełną arbitralność opinii jednostek (zob. O'Neill 1983, 387).

Ową „nierozwiązywalność” najłatwiej można dostrzec na przykładzie współczesnych dylematów etycznych. Spośród nich MacIntyre wybiera problem wojny sprawiedliwej, aborcji i szkolnictwa prywatnego (zob. MacIntyre 1996, 29–33). Dla każdego z nich można podać wiele rozwiązań, wobec których przedstawia się wiele uzasadnień. Powoduje to, iż każda koncepcja posiada dostateczne racje za swoją tezę, natomiast nie istnieje żadna teoria potrafiąca ostatecznie obalić argumenty konkurencyjnych systemów. Skuteczność każdego z nich polega bardziej na efektywności niż efektywności.

Zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty*, sytuacja ta wypływa z owej „niepokojącej sugestii”, która – według niego – nie jest już tylko sugestią. Co prawda, jak pisze Raimond Gaita, nie istnieje nic „poważnie zgodnego” z MacIntyre'owską hipotezą katastrofy nauk (Gaita 1983, 408), jednakże potrafimy sobie wyobrazić taką sytuację, w której wszelkie kryteria postępowania giną wraz z osobami, zwyczajami, instytucjami, będącymi ich nośnikami – jednym słowem: z tradycją (zob. MacIntyre 2002, 196–197). Uzasadnia to – zdaniem amerykańskiego etyka – projekt poszukiwania dowodów na to, iż podobna katastrofa (tym razem faktyczna, choć nie tak dramatyczna, jak opisana na początku niniejszego rozdziału) rzeczywiście nastąpiła, zmieniając oblicze filozofii moralności.

Jako historyczny przykład katastrofy, po której pozostały jedynie szczątki z przeszłości, MacIntyre podaje opis zwyczajów zaobserwowanych w czasie trzeciej podróży do Polinezji przez kapitana Cooka i członków jego załogi (zob. MacIntyre 1996, 211–213). Marynarzy zdumiał pewien paradoks: pomimo niezwykłej dla Europejczyków rozwiązłości seksualnej, Polinezyjczyków obowiązywał zakaz wspólnego spożywania posiłków przez kobiety i mężczyzn. Tubylcy nie potrafili uzasadnić owego zakazu, mówili jedynie, że taka praktyka jest *tabu*. Słowo to najwyraźniej oznaczało nie tylko zakaz jakiegoś zachowania, ale równocześnie uzasadnienie tego zakazu.

Alasdair MacIntyre rozważa powód istnienia *tabu* wśród ludzi, którzy nie potrafili uzasadnić takiej postawy. Odwołując się do starotestamentalnego Prawa, pisze, iż *tabu* również musiało powstać jako uzasadniona praktyka, jednakże w wyniku pewnych przemian historyczno-kulturowych kontekst uzasadnienia został zapomniany, w wyniku czego pozostał niezrozumiały zakaz – *tabu*. Taką interpretację *tabu* uzasadniałby również fakt niezwykle łatwego zniesienia instytucji *tabu* przez hawajskiego króla Kamehamehę II w 1819 roku, niepowodujący żadnych konsekwencji społecznych. Zatem praktyki nieposiadające swego uzasadnienia lub te, które je straciły (jak *tabu*), są bardzo nietrwałe i oparte wyłącznie na pewnego rodzaju umowie społecznej.

Filozof z Notre Dame podaje przykład *tabu* jako uzasadnienie tezy, iż „niepokojąca sugestia” jest literackim opisem historycznego, faktycznego wydarzenia. Współczesna moralność oparta jest na zasadach i języku, które dawno straciły swe uzasadnienie. Praktycznie nikt nie potrafi podać uzasadnienia wyznaczanych przez siebie zasad moralnych, które przekonałoby przeciwników tych reguł. Pojęcia moralne również przypominają *tabu*: nie istnieje jedno, powszechne rozumienie któregośkolwiek ze współcześnie używanych terminów moralnych. „Nie istnieje możliwość ponadsystemowego dialogu, w którym można odnaleźć *consensus* moralnych ustaleń i norm. Pojęcia «dobry» i «zły», «dobry» i «niedobry», należące do najstarszych etycznych określeń, tu wprowadzone w obszar pojedynczych kultur, nauk społecznych, czy systemów uwarunkowań tracą właściwe sobie znaczenia” (Mróz 2001, 34).

Odwołując się do przedstawionych przez siebie trzech współczesnych sporów moralnych (o istnienie wojny sprawiedliwej, o aborcję i o słusność istnienia szkolnictwa prywatnego), Alasdair MacIntyre wymienia trzy podstawowe cechy (i jednocześnie przyczyny kryzysu) współczesnego dyskursu moralnego. Są nimi: radykalna niewspółmierność terminów, często podkreślana pozorna racjonalność, obiektywność i bezosobowość oraz używanie argumentów pochodzących z różnych źródeł historycznych, co wskazuje na niejednorodność historii intelektualnej naszego dziedzictwa (zob. Chmielewski 1996, XVIII–XIX oraz Gromadzki 1999, 280). Przyjrzymy się teraz każdej z tych cech.

Niewspółmierność terminów

Przyjmując, iż „niepokojąca sugestia” jest obrazem przemiany, jaka dokonała się w filozofii moralności, musimy zauważyć, że teza o fragmentaryczności pojęć używanych przez spadkobierców Oświecenia jest centralnym zagadnieniem *Dziedzictwa cnoty* (Mason 1994, 237). Brak wspólnego „słownika pojęć moralnych” uniemożliwia zbudowanie jakiegokolwiek wspólnego poglądu w jakiegokolwiek kwestii. „Niewspółmierność systemów etycznych przejawia się i w tym, że podstawowych pojęć nie tylko nie można porównać treściowo – w oparciu o ich wzajemne relacje – a także w fakcie niewspółmierności treści samych pojęć” (Mróz 2001, 34). Cechę tę zatem można określić mianem *pojęciowej niewspółmierności*.

Sytuacja współczesnej etyki w skrócie przedstawiałaby się – zdaniem MacIntyre’a – następująco: każdy system zajmuje stanowisko, które wydaje się jego przedstawicielom niezbite (oczywiście, uzasadnione jest w oparciu o własne terminy i własne standardy racjonalności), natomiast przeciwnikom tego poglądu – niewystarczająco uzasadnione i błędne. Za taki stan rzeczy bezpośrednio odpowiada *struktura pojęciowa* (a raczej jej brak) pooświeceni-

wego dyskursu moralnego. Każda współczesna wypowiedź moralna – budowana w oparciu o chaotyczny, dowolnie ustalany zbiór terminów – ze swej natury jest zbyt niejasna, by można było ją uzgodnić z innymi wypowiedziami. Ponadto MacIntyre pisze o „asertywnym posługiwaniu się ostatecznymi zasadami w celu rozstrzygnięcia sporów moralnych” (MacIntyre 1996, 82), co *implicite* jest krytyką takiego posługiwania się pojęciami etycznymi, które pozwalają w każdej chwili wycofać się ze swych poglądów, pozwalają zasłonić się „wzajemnym niezrozumieniem”.

Alasdair MacIntyre wymienia dwa pojęcia, które całkowicie straciły swe obiektywne znaczenie. Pierwszym z nich jest *p o j ę c i e f a k t u*. Współczesne rozumienie tej idei związane jest z pewnym przełomem, który dokonał się pod koniec XVII wieku i spowodował rozbitcie etyki na sferę wartości i faktów (MacIntyre 1996, 154). Fakty – rozumiane jako zdarzenia empirycznie doświadczalne, dowodliwe i weryfikowalne – zostały przeciwstawione wartościom, którym nadano nieokreślone, wręcz romantyczne, znaczenie. Tak zmieniona koncepcja faktu ostatecznie uniemożliwiła stosowanie tego, klasycznego przecieży, terminu w filozofii. MacIntyre – odróżniając pogląd klasyczny (reprezentowany m.in. przez nurt arystotelesowsko-tomistyczny) od poglądu mającego swe źródło w oświeceniowym materializmie – pisze, iż „pierwsze stanowisko [klasyczne] głosi, że do faktów dotyczących ludzkiego postępowania należą także fakty mówiące o tym, co jest dla ludzi cenne (*nie* zaś tylko fakty dotyczące tego, co *oni uznają* za wartościowe); według drugiego stanowiska [późnowieckiego mechanicyzmu] nie ma faktów dotyczących tego, co jest wartościowe. «Fakt» zostaje pozbawiony wartości, «to, co jest» staje się czymś obcym «powinności», natomiast wyjaśnianie, tak samo jak wartościowanie – wskutek separacji «faktyczności» od «powinności» – zmienia swój charakter” (MacIntyre 1996, 164).

Drugim modelowym terminem jest *p o j ę c i e c n o t y*. „W konceptualnym *mélange’u* dzisiejszej myśli i praktyki moralnej, fragmenty tradycji – przede wszystkim pojęcia cnót – można w dalszym ciągu napotkać obok typowo nowoczesnych i indywidualistycznych pojęć takich jak pojęcia praw lub użyteczności” (MacIntyre 1996, 447). Występowanie terminu „cnota” nie oznacza, iż ma ono cokolwiek wspólnego z klasycznym terminem. Z wielu powodów zerwano z jakimkolwiek kontekstem, który nadawał sens i znaczenie pojęciu „cnota” i arbitralnie nadano mu zupełnie inne rozumienie: cnotę dziś pojmuję się zazwyczaj jako „dyspozycję” lub też „upodobanie” do określonego zachowania, obecnie nie ma ona jakiegokolwiek powiązania z „powodzeniem”, które w starożytności było nierozdzielnie związane z „cnotą” (a także szerzej: z moralnością) (zob. MacIntyre 1996, 433 oraz MacIntyre 2002, 126–127).

Te dwa przykłady świadczą, zdaniem MacIntyre’a, o tym, jak bardzo oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności zaingerował w rozumienie kluczowych pojęć, nadając im znaczenie zupełnie różne od tego, które posiadały pierwotnie. Oderwanie przez empirystów faktów od wartości i zanegowanie tych

pierwszych sprawiło, iż w dzisiejszym społeczeństwie nie możemy już znaleźć „jednego zespołu pojęć moralnych” (MacIntyre 2002, 333). A jest to tylko powierzchwnia problemu, albowiem chaos dotknął nie tylko zbioru używanych pojęć, ale także języka jako takiego. Język moralności „znajduje się w stanie wielkiego nieładu. Nieuporządkowanie to jest skutkiem silnego kulturowego oddziaływania pewnego sposobu mówienia, w którym źle dobrane fragmenty różnych struktur pojęciowych, wywodzących się z różnych okresów naszej przeszłości, są stosowane łącznie w debatach publicznych i prywatnych, debaty te zaś cechują się nierozstrzygalnością, dzięki czemu mogą trwać w nieskończoność, oraz arbitralnością postępowania każdej z zaangażowanych w nie stron” (MacIntyre 1996, 455).

MacIntyre odpira z całą siłą argument o konieczności pluralizmu w moralności, także pluralizmu języka: można bowiem mówić „o moralnym pluralizmie, ale pojęcie pluralizmu jest zbyt mało precyzyjne. Może ono bowiem równie dobrze oznaczać uporządkowany dialog krzyżujących się stanowisk, jak i pozbawiony harmonii melanz nie pasujących do siebie fragmentów” (MacIntyre 1996, 37). Największym problemem jest fakt, iż niewspółmierność współczesnych stanowisk etycznych nie jest postrzegana jako coś negatywnego, lecz jako *de facto* i *de iure* nieunikniona cecha debat filozoficznych, zaś najmniej winny temu – w oczach etyków postoświeceniowych – jest język moralności, który z całą pewnością jest w najlepszym porządku (zob. MacIntyre 1994, 294 oraz MacIntyre 1996, 27).

Opisując istniejącą obecnie na gruncie etyki niewspółmierność terminów, MacIntyre podaje trzy główne pojęcia nowożytności, które zdaniem amerykańskiego filozofa zastąpiły podstawowe pojęcia filozofii klasycznej (prawda, dobro, cnota, intencja, cel itd.). Są to pojęcia praw, protestu i demaskowania (zob. MacIntyre 1996, 138–145). Prawa rozumiane są jako powszechnie przysługujące wszystkim ludziom (bez względu na wiek, płeć, zdolności itd.) na mocy istoty ich uprawnienia do dążenia do realizacji swych celów życiowych, wolności i szczęścia. Jednakże nie da się udowodnić ich istnienia, należy także odrzucić argument o ich oczywistości. Drugim pojęciem jest protest, czyli wyrażony sprzeciw przeciwko gwałceniu czyichś praw. Protest wydaje się celem samym w sobie, gdyż jest adresowany do wyznawców nowoczesności i nie ma służyć niczemu innemu, jak wyrażaniu swych praw, swej wolności i swej indywidualności. Trzecim terminem kluczowym dla nowoczesności jest demaskowanie – chodzi tu przede wszystkim o demaskowanie arbitralności i absolutystycznych zapędów poglądów drugiego. Podstawą do zdemaskowania takich postaw jest przekonanie o konieczności pluralizmu, czy wręcz relatywizmu moralnego i światopoglądowego, a także „obrona tolerancji”.

Niewspólmierność argumentów

Drugą cechą współczesnych sporów moralnych można określić mianem historycznej niejednorodności argumentów. Polega ona na braku wspólnej historii, ale już nie poszczególnych jednostek, lecz całych społeczeństw i kultur. Przede wszystkim chodzi o brak wspólnej „historii intelektualnej”, czyli tego, co MacIntyre nazywa „narracją historyczną” – wspólnych doświadczeń intelektualnych, podobnych metod rozwiązywania dylematów filozoficznych, czy wreszcie jednej, przyjmowanej przez wszystkich, racjonalności. Każda ze stron sporu powołuje się natomiast na argumenty, które posiadają „bardzo różnorodne źródła historyczne” (MacIntyre 1996, 36). Każde stanowisko przytoczone w podanych powyżej przykładowych trzech dyskusjach (sprawa wojny sprawiedliwej, aborcji i szkolnictwa prywatnego) powołuje się na inne argumenty (sprawiedliwość lub emancypacja lub prawo do wyboru lub uniwersalność lub prawo naturalne itd.). Każdy z tych argumentów posiada inną historię i innych rzeczników. Nie ma natomiast jednej historii intelektualnej akceptowalnej przez wszystkich, która pozwalałaby znaleźć ostateczną odpowiedź na postawione pytania i tak ją uzasadnić, by nikt nie miał wątpliwości co do rozstrzygnięcia.

Niejednorodność historii intelektualnego dziedzictwa wiąże się z niejednorodnością języka. „Każdy z tych poglądów systematycznie izoluje się od drugiego za pomocą starannego doboru przykładów. Żadna z tych teorii nie chce się zgodzić na to, aby spór pomiędzy nimi był rozstrzygany drogą badań empirycznych nad rzeczywistymi sposobami posługiwania się pojęciami wartościującymi. Każda gotowa jest zgodzić się, że potoczne użycie słów z dziedziny moralności może być niekiedy mylące, albo nawet zniekształcone z powodu wpływu błędnej teorii filozoficznej. Być może jednak kontrowersji tej nie da się rozstrzygnąć; być może również, że powód, dla którego nie można jej rozstrzygnąć, staje się widoczny wówczas, gdy próbujemy umiejscowić w kontekście historycznym pojęcia, które ją generują” (MacIntyre 2002, 329). Samo przyznanie, iż współczesny język moralny i zbiór terminów etycznych zrelatywizowany jest do koncepcji filozoficznych, niczego jeszcze nie zmienia. Bez odnalezienia wspólnego języka i znaczeń kluczowych pojęć rozwiązanie debat toczących się zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i filozofii moralnej okaże się niemożliwe.

Począwszy od Oświecenia, dominująca filozofia poczęła negować istnienie historycznego i społecznego wpływu na jednostki. Następnym krokiem było burzenie poczucia wspólnej historii: język łaciński zniknął na rzecz języków narodowych, zaczęto podkreślać wewnętrzne rozbieżności chrześcijaństwa, mimo iż nadal było ono dominującą religią, postępował głęboki podział kulturowy, społeczny i gospodarczy między wschodnią i zachodnią Europą. Nawet uniwersytety zaczęły powoli tracić funkcję jednoczącą (*universi-*

tas). Pojawiające się różnorodne kierunki i nurty filozoficzne już w punkcie wyjścia były naznaczone głęboką niekoherencją – ich argumenty zostały zbudowane na bazie oderwania od jakiejkolwiek wspólnej historii. Można nawet stwierdzić, że ich fundamentem było założenie ich ahistoryczności (zob. MacIntyre 1996, 109 oraz Clark 1983, 427).

Drugim elementem, składającym się na niewspółmierność argumentów spowodowaną brakiem wspólnego dziedzictwa intelektualnego jest sztuczne – zdaniem Alasdaira MacIntyre’a – *r o z b i c i e ż y c i a l u d z k i e g o n a r ó ż n e s f e r y*, które na dodatek rządzą się różnymi prawami (zob. MacIntyre 2002, 256; Kozik 2001, 106). Jak argumentuje MacIntyre, Ateńczycy (podobnie jak inne starożytne kultury) nie znali oddzielenia sfery publicznej od prywatnej, czy filozofii od polityki. Jego zdaniem, był to jeden z powodów, dla których antyczni Grecy nie mieli problemu ze spójnym sposobem reprezentowania swych roszczeń czy konfliktów politycznych. Debaty publiczne wyrażały wątpliwości filozoficzne i odwrotnie. Wspólny dla wszystkich dziedzin język, zbiór pojęć i racjonalność umożliwiały przedstawianie i skuteczne rozstrzyganie rodzących się konfliktów.

Pozorna racjonalność, obiektywność i bezosobowość

Kryzys współczesnych debat publicznych jeszcze silniej uwypukla ich trzecia cecha: *p o z o r n a r a c j o n a l n o ś ć* połączona z poszukiwaniem nowych kryteriów prawdy i racjonalności, którymi mają się stać *o b i e k t y w n o ś ć* i *b e z o s o b o w o ś ć*. Analizując myśl Alasdaira MacIntyre’a, można odkryć, iż sięga on głębiej: nie twierdzi, że argumenty używane we współczesnych dyskusjach są wadliwe, lecz ich fałszywość wynika z tego, że tworzy się je na drodze błędnego wnioskowania z przesłanek. Nerozwiązywalność ich polega zatem również na akceptacji fałszywych założeń.

Jakie są te „wstępne przesłanki”? „Dla myślicieli Oświecenia bowiem, pisze MacIntyre, racjonalne uzasadnienie polegało na odwołaniu się do zasad, których żadna racjonalna osoba nie śmie zakwestionować i które są niezależne od wszystkich społecznych i kulturowych partykularności, uznawanych przez myślicieli Oświecenia jedynie za przypadkową wierzchnią formę rozumu przejawiającego się w konkretnych miejscach i okresach historycznych” (Chmielewski 1996, XXXV). Poszukuje się zatem we współczesnej filozofii takich kryteriów, które byłyby powszechnie akceptowalne, niezależne od osobistych preferencji, i niepowiązane z jakimikolwiek systemami społecznymi czy kulturowymi (zob. MacIntyre 1988, 6; MacIntyre 1990, 172; O’Neill 1983, 397 oraz Hauerwas 2004, 2551).

Współczesna filozofia, a zwłaszcza etyka, to wiele różnorodnych koncepcji, stanowisk i opcji. Jednakże ten tygiel, na pierwszy rzut oka niepowiązanych ze

sobą nurtów (ten temat podjęty zostanie w drugiej części niniejszego artykułu), ma wspólne źródło – jest nim właśnie projekt zbudowania etyki w oparciu o kryteria obiektywności, uniwersalności i bezosobowości: „Wszystkim tym doktrynom wspólne jest to, że są one próbami wypracowania przez jednostkę własnej moralności, a równocześnie wyrazem dążenia do nadania jej autentycznej uniwersalności” (MacIntyre 2002, 267). MacIntyre nie zgadza się ze stanowiskiem twierdzącym, że istnieją jakiegokolwiek kryteria moralności niezależne od kontekstu społeczności i pozbawione właściwych sobie sposobów oceny (MacIntyre 1990, 5) – stąd propagowana przez amerykańskiego filozofa metoda narracji historycznej. Natomiast nowożytna filozofia moralności – oparta na oświeceniowej wierze w transcendentny Rozum – chce nie tylko poszukiwać norm niezależnych od uwarunkowań socjologiczno-historycznych, ale wręcz neguje stanowiska odwołujące się do takich kryteriów.

Zdaniem Alasdaira MacIntyre’a, absolutność norm etycznych jest utopią, podobnie jak utopią jest oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności. „Użycie słowa «o b i e k t y w n i e» implikuje istnienie bezosobowego, niezależnego od wyboru kryterium. Jakie ono jest? Istnienie takiego kryterium wynika w ogóle z uznania za sensowne pytań w rodzaju, czym jest dobro dla człowieka – czy nawet – co jest dobre dla człowieka. Jeżeli bowiem nie istnieje żadne kryterium, za pomocą którego można byłoby osądzać różne możliwe odpowiedzi, wszystkie byłyby tyle samo warte i pytania utraciłyby sens” (MacIntyre 2002, 130). Ten wywód wydaje się oczywisty. Jednakże twórcy pooświeceniowej koncepcji racjonalności i opartych na niej teorii moralności nie zauważają błędnego koła, w które nieuchronnie wpadają. „To odwoływanie się do bezosobowych, ponadczasowych kryteriów, tak często uznawanych za oczywiste w pooświeceniowym świecie przez tych, którzy sami siebie uważają za odrzucających metafizykę, może być właściwie rozumiane jedynie jako część metafizyki” (MacIntyre 1990, 45). Nowożytni twórcy systemów filozoficznych nie przyjmują żadnej metafizyki (według ich opinii, gdyż *de facto* posługują się pewną, dość łatwą do wyekstrahowania, ontologią), gdyż zakłada ona pewną wizję świata. Pooświeceniowi etycy chcą zaś budować swe doktryny jedynie w oparciu o wspólne wszystkim (w sensie: niekwestionowane przez nikogo) zasady postępowania. Jest to w pewnym sensie konsensus jednostek, zupełnie oderwanych od jakiegokolwiek tradycji czy uwarunkowań (zob. MacIntyre 1983, 450).

Taki jest zatem główny zarzut wysuwany przez naszego autora wobec nowożytnych koncepcji moralności, a który wielokrotnie przewija się w jego pracach: „MacIntyre upatruje błędy nowożytnych etyk w fałszywie przyjętych koncepcjach zasad i nakazów moralnych, bez ich zakotwiczenia w dogłębnym i rzetelnym rozumieniu prawdziwych ludzkich celów. Niepodporządkowanie się im powoduje przyjęcie zupełnie nowej koncepcji rozumu, który nie pojmuje istoty rzeczy, ani przejścia od potencjalności do aktu. Koncepcje takie stanowiły bowiem element pogardzanej przez nowożytnych, scholastycznej struktury poję-

ciowej. Antyarystotelesowska nauka narzuciła władzom rozumu ściśle ograniczenia. Rozum ma w nowożytności – i w jej ponowożytnym wydaniu – charakter tylko kalkulacyjny, jakkolwiek może oceniać aktualne relacje, czy wypowiadać się o środkach, jednak już nie zajmuje się celami” (Mróz 2001, 37).

To właśnie odrzucenie konkretnej istoty – czy też natury – człowieka oraz negacja celu, do którego on ze swej natury dąży, stoi u podstaw etyki nowożytnej i powoduje jej nieuchronny upadek. Jak stwierdza A. MacIntyre, „problemy nowoczesnej teorii moralności są więc w oczywisty sposób produktem upadku projektu oświeceniowego. Z jednej strony jednostkowy podmiot moralny, uwolniony od hierarchii i teleologii, pojmując siebie samego jako istotę obdarzoną suwerennym autorytetem moralnym, i tak też jest pojmowany przez filozofów moralności. Z drugiej strony odziedziczone – choć zarazem w pewnym stopniu przekształcone – reguły moralności muszą uzyskać nowy status, ponieważ zostały pozbawione swojego dawnego teleologicznego charakteru” (MacIntyre 1996, 128). Wszyscy filozofowie, którzy swój fundament widzą w oświeceniowej koncepcji racjonalności (która opierała się na kryteriach obiektywności, bezosobowości i ponadczasowości), odrzucają *teleologiczną wizję natury ludzkiej*¹. A inaczej mówiąc – odrzucają istnienie konkretnej natury człowieka, która określa jego *τέλος*, cel życia i działania.

Człowieka nie można już zatem opisywać w kluczu jego dążenia do wypełnienia pewnej konstytuującej go natury, realizowania pewnego celu, który jest zawarty w jego istocie, a nie tylko swobodnie i autonomicznie wybierany. Zniszczony zostaje klasyczny schemat antropologiczny. „Efektem świeckiego odrzucenia teologii protestanckiej i katolickiej, wraz z naukowym i filozoficznym odrzuceniem arystotelizmu, miała być eliminacja pojęcia *człowieka-który-już-swoj-τελος-osiągnął*. Ze względu na to, że cel etyki (teoretycznej i praktycznej) polega na umożliwieniu człowiekowi przejścia od jego obecnego stanu do jego prawdziwego celu, eliminacja pojęcia natury ludzkiej, a wraz z nim odrzucenie wszelkiego pojęcia *τέλος* sprawia, że schemat ten składa się w rezultacie tylko z dwóch pozostałych elementów, których wzajemna relacja staje się zupełnie niezrozumiała. Z jednej strony mamy pewne treści moralne, zbiór wskazań pozbawionych ich teleologicznego kontekstu, z drugiej strony określony punkt widzenia na nieuformowaną naturę ludzką” (Drahus 2000, 131–132). Zakwestionowanie istnienia jakiegokolwiek obiektywnego celu dążeń ludzkich pociągnęło za sobą zakwestionowanie niezależnej od osobistych preferencji natury ludzkiej (zob. MacIntyre 1995/1996, 221; Piekarski 2001/2002, 78). Spowodowało to z jednej strony powstanie nieprzekraczalnej bariery pomiędzy kulturami: nie istnieje człowiek jako taki. A z drugiej strony, liberalno-indywidualistyczno-pluralistyczna wizja człowieka i jego racjonalności

¹ Tak twierdzi Alasdair MacIntyre (1996, 115) oraz Jacek Kozik (2001, 110), jednakże z takim uogólnieniem polemizuje Robert Wokler, podając przykład filozofów poświeceniowych odwołujących się do natury ludzkiej i dążenia do doskonałości (1994, 124–125).

dała w efekcie głęboki sceptycyzm co od możliwości poznania obiektywnego dobra czy obiektywnej hierarchii wartości, który wreszcie doprowadził do negacji istnienia takich dóbr czy wartości.

Jak zostało wyżej powiedziane, przedstawiciele oświeceniowej metody dyskursu etycznego nie tylko zakwestionowali możliwość podania kryteriów wydawania i oceny sądów moralnych, ale wręcz uznali za swój największy sukces „wybawienie od brzemienia tradycyjnego teizmu i nieporozumień związanych z teleologicznym sposobem myślenia”, czyli zerwanie z dotychczasowym schematem arystotelesowsko-tomistycznym (zob. MacIntyre 1996, 124–125).

Podejście „antyteleologiczne” i „antyesencjalistyczne”, będące fundamentalną cechą powstałych w ciągu ostatnich czterech wieków teorii, zaowocowało całkowitą zmianą charakteru moralności. Zerwanie związku człowieka-jakim-jest z człowiekiem-jakim-powinien-się-stać (czyli takim, który zrealizował swój *τέλος*) spowodowało, że sama moralność (która miała stanowić sposób przejścia od pierwszego modelu człowieka do drugiego) straciła swój sens. Brak tradycyjnego „teleologicznego kontekstu” stanowi najważniejszą przyczynę upadku oświeceniowego projektu uzasadniania norm moralnych.

W jaki sposób możliwe jest spełnienie wymogów stawianych przez „racjonalność oświecenia” i czy w ogóle możliwe jest uprawianie etyki w oparciu o kryteria ponadczasowości i bezosobowości? Alasdair MacIntyre odpowiada na te pytania, a jest to odpowiedź dwuetapowa. Najpierw w oparciu o głęboką analizę oświeceniowego projektu moralności stara się ukazać, jak taka etyka musiałaby wyglądać, a następnie podaje ostateczną odpowiedź, opierając się na swej autorskiej wizji moralności oraz na wynikach własnej analizy nowożytnej filozofii moralności (omówionej przede wszystkim w *Krótkiej historii etyki*, którą postaram się omówić w kolejnym numerze „Prac Naukowych AJD”). Najpierw zostanie ukazana krytyczna ocena etyki zbudowanej na „obiektywności i bezosobowości”.

Etyka nowożytna musi spełniać przede wszystkim dwa kryteria. Ma być „obiektywna” i „uniwersalna” (zob. MacIntyre 1988, 210, 335). Powoduje to, iż moralność musi być w praktyce badana w oderwaniu od jakiegokolwiek kontekstu historycznego, wspólnotowego i geograficznego – moralność w takim ujęciu nie posiada historii ani związku z pewną tradycją czy wspólnotą. Ponadto musi zakładać niezależność od przekonań konkretnych jednostek: ich poglądy nie mają znaczenia ponad to, co jest efektem powszechnej zgody ludzkości. Takie warunki spełniają dwa nurty, będące zarazem najpotężniejszymi reprezentantami oświeceniowego projektu i nowożytnej etyki. Liberalny indywidualizm i emotywizm² są postawami kreującymi współczesne debaty

² Terminy „liberalny indywidualizm” oraz „emotywizm” używane są w niniejszym artykule dla opisania zasadniczych cech nowożytnej moralności i należy je odczytywać jako własne terminy techniczne A. MacIntyre’a. Nie pokrywają się one w pełni z liberalizmem, indywidualizmem czy emotywizmem jako kierunkami myśli filozoficznej, etycznej czy politologicznej.

publiczne i filozoficzne i to właśnie je amerykański etyk oskarża o przygotowanie gruntu dla „nadchodzących wieków barbarzyństwa i ciemnoty” (Zuziak 1998/1999, 91).

Krytyka liberalnego indywidualizmu

Liberalny indywidualizm jest zupełnie nową perspektywą postrzegania świata. Jest czymś całkowicie obcym klasycznej filozofii tworzonej przez Greków lub rozwijanej w wiekach średnich. Oparty jest na nowej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Zakładany jako fundament nowożytnej refleksji filozoficznej, czyni niemożliwym znalezienie odpowiedzi na wiele rodzących się pytań. W jego świetle moralność bowiem zależy od mojej wolnej decyzji. „Z punktu widzenia indywidualizmu jestem tym, czym postanowiłem zostać. Zawsze mogę, jeżeli zechcę, zakwestionować to, co uznaje się za jedynie przygodne cechy społeczne mojego istnienia” (MacIntyre 1996, 393). Nie można już odwoływać się do jakiejś wspólnej wszystkim natury, niezależnej od konkretnej świadomości, cech czy decyzji.

Liberalny indywidualizm cechuje – jak sama nazwa wskazuje – wolność (w znaczeniu: niezależność, absolutne niezdeterminowanie) i jednostkowość, niepowtarzalność. W tym ujęciu to nie jednostka służy wspólnocie, lecz konkretna osoba ma prawo korzystać z dobrodziejstw społeczności, w której zdecyduje się żyć, jednocześnie mogąc wybrać, w którą działalność wspólnoty i w jakim stopniu się zaangażuje. Wolność jednostki jest natomiast rozumiana jako absolutna niezależność od przymusu i zasad; wszystko zależy od tego, co zechcę włączyć do swego „światopoglądu”. Jak łatwo można zauważyć, jest to zupełne przeciwieństwo filozofii klasycznej: „podstawowa opozycja moralna przebiega współcześnie pomiędzy pewną wersją liberalnego indywidualizmu a jakąś wersją tradycji arystotelesowskiej. Różnice pomiędzy nimi sięgają bardzo głęboko. Wykraczają poza etykę i moralność i sięgają problematyki rozumienia ludzkich czynów” (MacIntyre 1996, 459).

Tak rozumiany liberalizm – będący radykalną opozycją wobec realizmu arystotelesowsko-tomistycznego – z całą pewnością zasługuje na odrzucenie. MacIntyre podaje trzy powody takiej oceny. Po pierwsze liberalizm, narzucając obywatelom pewne odgórne role i zasadę poszanowania własności prywatnej, u p r z e d m i o t a w i a j e d n o s t k i, sprowadzając je do roli trybików w maszynie. Po drugie, liberalizm tworzy twardy podział w s p o ł e c z e ń s t w i e; polega on na rozróżnianiu na jednostki lepiej przystosowane do życia w kapitalistycznym, wolnorynkowym i pluralistycznym świecie, i na jednostki nieporadne, za które decyduje *de facto* pierwsza grupa. I wreszcie: indywidualizm moralny niszczy naturalne więzi w e w n ą t r z s p o ł e c z n e – następuje atomizacja społeczeństw i, w efekcie, odbieranie ludziom ich podmiotowości i autonomii.

Te trzy przesłanki, w połączeniu z zarzutem wysuwany przez amerykańskiego filozofa, iż liberalizm stoi u podstaw współczesnego kryzysu moralnego, nie pozwalają zaakceptować takiej wizji moralności. Dążenie do uniezależnienia się od wpływu kontekstu historyczno-społecznego (indywidualizm) i negacja jakiegokolwiek istoty, natury człowieka czy praw naturalnych (liberalizm), spowodowała, iż współczesna myśl polityczna i etyczna znajduje się w „stanie chaosu” (Horton, Mendus 1994, 3). Aby lepiej zrozumieć, czym jest i jak wielki wpływ na współczesną kulturę ma liberalny indywidualizm, należy spróbować zrekonstruować antropologię i socjologię liberalizmu.

Konceptja człowieka propagowana przez liberalny indywidualizm oparta jest na dwóch wartościach: wolności i osobistej samorealizacji. „W dominującej kulturze moralnej naszego szczególnego czasu i miejsca szeroko obecna jest wpływowa koncepcja bytu ludzkiego jako indywiduum, które początkowo napotyka szereg możliwych przedmiotów rozumnego pożądania, szereg dóbr, spośród których każde indywiduum musi dokonać własnych wyborów i którym musi nadać własny porządek zgodnie z własnym zbiorem preferencji. Zgodnie z tymi wyborami i uporządkowaniem każdy formułuje własne zasady, próbując przy tym dojść do zgody z innymi rozumnymi osobami tak, że każdy afirmując i podejmując własne preferencje i wybory, dokonuje tego w harmonii z innymi. Stąd na bazie indywidualnych preferencji i wyborów wartości i normy, włączając moralne, wchodzą w życie i z tychże preferencji i wyborów czerpią swój autorytet” (MacIntyre 1995/1996, 212).

Liberalno-indywidualistyczną wizję człowieka można by określić jako schizofreniczną: naturę ludzką charakteryzuje się jako absolutnie nieokreśloną i niezdeteminowaną, a następnie wprowadza się zasady moralne, które mają „zaspokoić” przedstawioną wcześniej naturę ludzką. Wpada się tym samym w błędne koło. Jednak bardziej praktyczną konsekwencją antropologii indywidualistycznej jest to, iż „ceną za uwolnienie podmiotu moralnego od narzuconej autorytetem tradycyjnej moralności była utrata wszelkiej wiążącej treści przez moralne wypowiedzi podmiotu, który był właśnie zyskał autonomię” (MacIntyre 1996, 138). Alasdair MacIntyre określa taką postawę jako skrajny liberalizm: „jednostka staje się swoim własnym ostatecznym autorytetem w najbardziej ekstremalnym z możliwych znaczeń” (MacIntyre 2002, 329), i jako taki uniemożliwia on nie tylko zrozumienie związku jednostki ze wspólnotą czy moralnością, ale także zrozumienie samego siebie.

Wierność podstawowemu kryterium oświeceniowego projektu – czyli „obiektywności” – wymaga zachowania neutralności wobec istniejących i propagowanych zbiorów praw, nakazów i hierarchii wartości. Nie można uznać żadnego „światopoglądu” czy „stylu życia” za lepszy od innego. Jedynym kryterium jest bowiem samodzielny wybór oparty na osobistych preferencjach i potrzebach (zob. MacIntyre 2004, 289). Według poświeceniowego liberalizmu i indywidualizmu należy docenić „neutralne, bezosobowe, niezależne od tradycji

kryteria sądów moralnych” i zaakceptować moralność, która odtąd ma być jedynie „ekspresją preferencji” (zob. MacIntyre 1988, 392–395).

Podobnie rzecz się ma z liberalną koncepcją społeczeństwa. „Indywidualizm współczesnego społeczeństwa i narastające tempo oraz gwałtowność zmian społecznych wytwarzają sytuację, w której dla coraz większej liczby ludzi życie moralne nie ma żadnego ogólnego, jednolitego kształtu i istnieją tylko pozornie arbitralnie zasady odziedziczone z różnorodnych źródeł. W takich okolicznościach potrzeba powszechnie uznawanego publicznego kryterium w rozstrzyganiu sporów moralnych i aksjologicznych staje się coraz pilniejsza i coraz trudniejsza do zaspokojenia” (MacIntyre 2002, 305). Kondycja współczesnych społeczeństw ujawnia silny wpływ teorii liberalnego indywidualizmu. Alasdair MacIntyre nie ma wątpliwości, kto ponosi winę za zatomizowanie i deetyzację współczesnych społeczeństw zachodnich: osiemnastowieczni twórcy liberalizmu i ich współcześni spadkobiercy: teoretycy i praktycy.

Dawniej wspólnota i prawo stanowione miały gwarantować jednostce wolność i niezależność. Natomiast obecnie, jak pisze MacIntyre, celem moralności i prawa stanowionego jest podtrzymywanie swojego rodzaju interakcji, które hamują „jednostki nazbyt ekspansywne” (zob. MacIntyre 1996, 217). Zdegenerowane społeczeństwa Zachodu, które trwają przy zdegenerowanym liberalizmie i indywidualizmie, hołdują już nie jakimkolwiek wyższym wartościom, lecz posiadaniu, własności prywatnej, powodzeniu itd. Te cechy wyznaczają moje miejsce w systemie społecznym. Współczesny model państwa i społeczeństwa wyparł jakiegokolwiek odniesienia do ponadosobowego i niematerialnego kryterium „dobrego życia”, także fundament starożytnych i średniowiecznych społeczeństw – koncepcje cnót (choć tworzenie nowych pojęć wartościujących można by uznać za nowe systemy cnót).

Alasdair MacIntyre zauważa jeszcze jedną ciekawą prawidłowość (zob. MacIntyre 2002, 331–332). W każdym liberalnym społeczeństwie istnieją niejako dwie grupy: „tych, którzy przemawiają z punktu widzenia jednego z owych systemów, które przetrwały”, i tych, którzy jakby lokują się ponad nimi. Członkowie drugiej grupy nie przyjmują żadnych absolutnych norm etycznych, wypowiadają jedynie imperatywy, które mają być ekspresją ich osobistych preferencji. Natomiast reprezentanci grupy pierwszej zajmują stanowisko w konkretnej sprawie, opierając się na, wyznawanym przez siebie, pewnym systemie wartości i używając charakterystycznego dla siebie języka i zbioru pojęć moralnych. Z czego wynika to głębokie pęknięcie w nowożytnej strukturze społecznej?

Odpowiedź na to pytanie – zdaniem omawianego filozofa – może być tylko jedna. Liberalny indywidualizm nie plasuje się ponad wszelkimi tradycjami filozofii moralnej, liberalny indywidualizm jest jedną z tradycji etycznych. Posiada wszelkie cechy tradycji filozoficznej, mimo że neguje budowanie etyki w oparciu o jakikolwiek kontekst historyczno-społeczny. Liberalizm posiada własną koncepcję dobra (jest nią właśnie wol-

ność jako niezależność od przymusu), własną metafizykę i kryteria metaetyczne (obiektywność, bezosobowość, ponadczasowość) oraz własną antropologię i socjologię (zob. MacIntyre 1988, 336–337; Pettit 1994, 179). Dlatego, pomimo iż w indywidualistycznym schemacie pojęciowym nie ma miejsca dla pojęcia tradycji, sam liberalny indywidualizm jest tradycją – ze wszystkimi jej przymiotami (zob. MacIntyre 1996, 396). Warto w tym miejscu przytoczyć definicję liberalizmu, który MacIntyre wymienia jako czwartą tradycję (obok tradycji Arystotelesowskiej, Augustiańskiej i szkockiej mieszanki kalwinistycznego augustianizmu z renesansowym arystotelizmem): „Liberalizm, rozpoczynający jako odrzucenie tradycji w imię abstrakcyjnych, uniwersalnych zasad rozumu, przekształcił się w polityczne ucieleśnienie mocy, której niemożność doprowadzenia jej debat o naturze i kontekście tych uniwersalnych zasad do konkluzji, była niezamierzonym efektem przekształcenia liberalizmu w tradycję” (MacIntyre 1988, 349)³.

Ta transformacja była naturalnym skutkiem wprowadzania w życie teoretycznych założeń twórców liberalnego indywidualizmu. Oprócz tego, że teoria ta miała zawartą *implicite* koncepcję dobra, człowieka czy społeczeństwa, jej twórcy przeoczyli fakt, iż każda racjonalność musi być oparta na jakiejś metafizyce – nawet racjonalność odwołująca się do braku metafizyki (później ten sam błąd popełnili pozytywiści) (zob. MacIntyre 2004, 301). Nie istnieje bowiem „czysta racjonalność”; istnieje jedynie „p r a k t y c z n a - r a c j o n a l n o ś ć - t e j - l u b - t a m t e j - t r a d y c j i”. Liberalny indywidualizm, podobnie jak wszelkie inne moralne, socjalne czy intelektualne tradycje, zanim przedstawią swoje stanowisko w publicznych debatach, muszą uporać się z własnymi wewnętrznymi problemami, takimi jak kwestia dobra wspólnego czy porządku społecznego. Błąd twórców liberalizmu polegał na tym, iż negując postawienie liberalnego indywidualizmu pośród innych tradycji, uznali, że ich teoria nie ma żadnej metafizycznej czy etycznej treści – każda jednostka sama musi ją wypełnić treścią, dokonując wyborów. Taka wizja własnej koncepcji jest niezwykle naiwna i prowadzi do krytyki, jaką przeprowadził MacIntyre.

Krytyka emotywizmu

Drugim nurtem we współczesnej etyce, który *par excellence* wypełnia założenia oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności, jest emotywizm. Jak zostało wyżej zaznaczone, nie należy utożsamiać go z kierunkiem etyki stworzonym przez Davida Hume’a i Alfreda Ayera (o którym będzie mowa w zapowiadanej drugiej części artykułu), lecz powinno się go rozumieć jako termin techniczny, który opisuje znacznie szersze zjawisko.

³ Odnośnie do tej krytyki liberalizmu negatywnie wypowiada się Jacek Filek, zarzucający MacIntyre’owi nieodróżnianie „indywidualizmu” od „indywidualności”. Krytyka ta nie wydaje się słuszna, choć niewątpliwie ciekawe jest rozróżnienie przedstawione przez Filka (zob. Filek 1998, 158).

O ile MacIntyre'owska krytyka liberalnego indywidualizmu dotyka bardziej kryteriów bezosobowości i ponadczasowości, o tyle krytyka emotywizmu zaskada się szczególnie na proteście przeciwko odrzuceniu przez nowożytność klasycznej racjonalności (Mulhall 1994, 220). „Krytyka stanowiska emotywistycznego jest dla MacIntyre'a bardzo ważna, ponieważ odrzucenie indywidualistycznego, emotywistycznego i racjonalistycznego dziedzictwa oświeceniowego jest według niego warunkiem wstępnym zbudowania przez nas alternatywnych filozoficznych narracji o sobie samych, dzięki którym można byłoby przywrócić autorytet i powszechną obowiązawalność wypowiedziom moralnym, jakimi się charakteryzowały one na gruncie przednowoczesnych, przedoświeceniowych teorii moralności” (Drałuż 2000, 133). Indywidualizm, liberalizm i emotywizm to trzy kolumny, na których wspiera się nowożytna etyka. Bez wskazania ich chwiejności nie jest możliwe obalenie oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności. Wie o tym Alasdair MacIntyre i dlatego wiele miejsca poświęca wskazywaniu fałszywości takiej moralności.

Podając przykłady z wokandy amerykańskich sądów, MacIntyre wskazuje na niewystarczalność systemu prawnego opartego na liberalnej i emotywistycznej wizji społeczeństwa. Prawo nie służy (jak to było w planach nowożytnych filozofów) zapewnieniu ochrony wolności gwarantowanej każdemu obywatelowi przez konstytucję, lecz staje się narzędziem kazuistycznego wynajdywania kompromisu; „rozważania takie ujawniają, że polityka nowoczesnego społeczeństwa nie może opierać się na autentycznej zgodzie moralnej i rzeczywiście na takiej zgodzie się nie opiera” (MacIntyre 1996, 450). Brak wspólnego konsensusu nie wpływa, zdaniem MacIntyre'a, z istoty moralności, lecz jest świadomym wyborem współczesnych ludzi. Zakłada się bowiem, że nie istnieje zgoda co do ostatecznych celów jednostek; jednocześnie postrzega się istniejące dobra jako niewspółmierne i wielorakie. Wniosek obywateli „oświeconego” państwa jest więc prosty: nie należy poszukiwać ani tworzyć jednego porządku moralnego, który – w ich oczach – prowadziłby do totalitaryzmu (zob. Gawkowska 1999, 267). Wybór nie może dokonać się ani na drodze wspólnego konsensusu ani racjonalnego dyskursu.

Skoro zatem jesteśmy skazani na zupełnie irracjonalne przesłanki, „musimy dokonać nieracjonalnego wyboru pomiędzy alternatywnymi stanowiskami, gdy chodzi o nasz własny sąd moralny w każdej z tych spraw, i uciec się do nieracjonalnej perswazji, jeśli mamy wpływać na wybory dokonywane przez innych” (MacIntyre 1978, 185). Mówiąc krótko: w liberalnym świecie moralność nie może przetrwać inaczej, jak tylko jako *perswazja* lub *propaganda* (Clark 1983, 429). Sytuacja, w której moralność jest irracjonalną perswazją, jest skutkiem „podkopywania” wiary w naturalne zdolności ludzkiego rozumu do poznania istoty rzeczy, a tym samym odróżnienia dobra od zła. Proces ten zaczyna się już w nominalizmie Wilhelma Ockhama i woluntaryzmie Dunsza Szkota (zob. Biesaga 1999, 135).

Brak odwołania do jakichkolwiek racjonalnych kryteriów powoduje, iż współczesne debaty etyczne (i w ogóle: filozoficzne) są ze swej natury nierozwiązywalne. Jednakże jednostkom i społeczeństwom opartym na emotywistycznej wizji moralności ten brak racjonalności nie przeszkadza. Poszukują oni bowiem nie prawdy, lecz samozadowolenia, zaspokojenia swych pragnień. W takiej sytuacji zasadne jest postawienie pytania, czy jest to jeszcze filozoficzna refleksja nad moralnością. Filozofia bowiem to rozumowe poszukiwanie prawdy, dobra, piękna, a w emotywizmie „ważna dyskusja o racjonalne podstawy sądów moralnych kończy się propozycją emocjonalnego oddziaływania na drugich. W miejsce racjonalnego dialogu o dobro wchodzi manipulacja jednostką czy tłumem. Technika manipulacji i jej rozmiary mają decydować, co jest dobre, a co złe. [...] Moralność sprowadzona jest do walki demagogów, posługujących się współczesnymi technikami oddziaływania na emocje ludzkie” (Biesaga 1996, 10). Perswazja zamiast retoryki, emocje zamiast rozumu.

Alasdair MacIntyre formułuje nawet termin „k u l t u r a e m o t y w i s t y c z n a”. Cechuje ją zredukowanie moralności do osobistych upodobań, odrzucanie jakichkolwiek powszechnych wartości czy zupełne zaakceptowanie niemożliwości prowadzenia racjonalnego dyskursu moralnego i odwoływanie się do osobistych przekonań, uczuć i siły przekonywania (zob. MacIntyre 1988, 343; Mulhall 1994, 205; Biesaga 1999, 140–142).

Emotywizm jakby od wewnątrz „pożera” nowożytność. Zapoczątkowana przez indywidualizm atomizacja społeczeństwa znajduje swe dopełnienie właśnie w koncepcji emotywizmu. „Emotywnie nastawienie, które podkreśla subiektywny punkt widzenia i abstrahuje od obiektywnych danych, ponosi główną odpowiedzialność za kryzys w dzisiejszej etyce. [...] To, że system ten znalazł się w ślepych zaułku, autor tłumaczy tym, że pojmuje on [emotywistyczną] etykę jako prywatną rzeczywistość, jako prywatny wybór wartości, które nie muszą pozostawać w żadnej relacji do dobra wspólnego” (Beneš 1999, 385).

Podsumowanie części pierwszej

Trudno się nie zgodzić z opinią, iż przedstawiona diagnoza współczesnej etyki jest słuszna (zob. Mróz 2001, 51). Analiza przeprowadzona przez filozofa z Notre Dame zgadza się z potocznymi obserwacjami dzisiejszego świata. Rozerwanie wszelkich głębszych więzi tworzących wspólnoty (choćby Unię Europejską), nieustanne odwoływanie się do „woli ludu” i pozostawienie jak najwięcej miejsca swobodzie decyzji jednostek, czy wreszcie niewystarczająca liczba rzeczowych, racjonalnych debat na tematy nurtujące współczesne społeczeństwa, zastępowanych przez sofistyczne perswazje – wszystko to stanowi widoczne potwierdzenie teorii MacIntyre’a o nieuniknionym upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności.

Pluralizm istniejący w nowożytnych społeczeństwach jest faktem. Konieczna jest zatem dyskusja pomiędzy różnymi stanowiskami, by móc odkryć i zbudować koherentny system odpowiedzi i rozwiązań problemów przynoszonych przez rozwój cywilizacyjny, techniczny, kulturowy. Brak racjonalności wspólnej wszystkim tym koncepcjom powoduje, iż każda z etyk zamyka się we własnej racjonalności; można nawet zaryzykować stwierdzenie, że każda osoba staje się wzorem racjonalności jako takiej. Liczy się zatem nie słuszność argumentu, lecz raczej skuteczność w posługiwaniu się nim.

Po zrekonstruowaniu stanu nowożytnej etyki i przyczynach jej kryzysu, opisanych przez Alasdaira MacIntyre'a, należy podjąć próbę przyjrzenia się (posługując się zaproponowaną przez omawianego etyka metodą narracji historycznej) postępującej przez trzy wieki degeneracji oświeceniowego projektu, której efekty można współcześnie obserwować. Śledząc wszystkie nurty i stanowiska filozoficzne stanowiące punkty zwrotne historii filozofii moralności, będzie można ocenić, na ile oświeceniowy projekt odpowiedzialny jest za stan współczesnej etyki oraz na ile słuszne są słowa MacIntyre'a, iż „uzasadnienie każdego z tych stanowisk opierało się w głównej mierze na niepowodzeniu [...] pozostałych, a całkowita suma bardzo skutecznej krytyki każdego z tych stanowisk – z punktu widzenia pozostałych – przyniosła w rezultacie całkowitą klęskę ich wszystkich” (Mróz 2001, 107). Temu tematowi poświęcony zostanie artykuł w kolejnym numerze „Prac Naukowych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”.

Bibliografia

- Beneš J. (1999), *Pojęcie cnoty według A. MacIntyre'a*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19, 385–388.
- Biesaga T. (1996), *Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia” 28, 3–14.
- Biesaga T. (1999), *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] J. Pawica (red.), *Spór o etykę*, Kraków 1999, 133–142.
- Chmielewski A. (1996), *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, [w:] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa, vii–lviii.
- Clark S.R.L. (1983), *Morals, Moore, and MacIntyre*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 383–466.
- Drałus 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 „porzuczonej narzeczonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1, 129–159.

- Gaita R. (1983), *Virtues, Human Good, and the Unity of a Life*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 407–424.
- Gawkowska A. (1999), *Nowoczesny etos pod ostrzałem: MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 27, 265–274.
- Gromadzki S. (1999), *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre’owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 28, 280–297.
- Hauerwas S.M. (2004), *Virtue and character*, [w:] *Encyclopedia of Bioethics*, S.G. Post (red.), t. 5, New York, 2550–2556.
- Horton J., Mendus S. (1994), *After MacIntyre: After Virtue and After*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, 1–15.
- Kozik J. (2001), *Czy wszystkiemu winne jest oświecenie: kilka uwag na marginesie MacIntyre’owskiej wizji oświecenia zawartej w książce „Dziedzictwo cnoty”*, „Edukacja Filozoficzna” 32, 97–112.
- MacIntyre A. (1978), *Jak zalety moralne stają się występami*, „Znak” 284, 183–197.
- 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.
- MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame.
- MacIntyre A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame.
- MacIntyre A. (1994), *A partial Response to my Critics*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, 283–304.
- MacIntyre A. (1995/1996), *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, Warszawa.
- MacIntyre A. (2002), *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa.
- MacIntyre A. (2004), *Czy patriotyzm jest cnotą?*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa, 285–304.
- Mason A. (1994), *MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, 225–244.
- Mróz M. (2001), *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń.

- Mulhall S. (1994), *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, 205–224.
- O'Neill O. (1983), *Kant after Virtue*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 387–405.
- Pettit Ph. (1994), *Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, 176–204.
- Piekarski R. (2001/2002), *O mądrości praktycznej i roztropności wg św. Tomasa z Akwinu*, „Christianitas” 10, 77–94.
- Wokler R. (1994), *Projecting the Enlightenment*, [w:] J. Horton, S. Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, 108–126.
- Zuziak W. (1998/1999), *Czy możliwa jest etyka w życiu społecznym?: na marginesie lektury Arystotelesa i Alasdaira MacIntyre'a*, „Analecta Cracoviensia” 30/31, 89–102.

Alasdair MacIntyre as a Critic of the Enlightenment Project of Justifying Morality (I): The Reasons of the Crisis of the Modern Ethics

Summary

In the famous “disquieting suggestion” Alasdair MacIntyre has written identifying the hypothetical state of modern ethics as a set of mutually antagonistic, chaotic, irrational and ultimately arbitrary positions. The later work of this extremely popular contemporary Scottish (although for many decades living in the United States) philosopher, sometimes referred to “an interminably long history of ethics”, is devoted 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.

The eponymous reasons for the crisis of a contemporary moral philosophy, MacIntyre summarizes the three slogans: incommensurability of terms and language, the conceptual incommensurability of rival arguments and the ostensible impersonal, objective rationality. These three elements are a characteristic of all modern ethical theories realising “the enlightenment project of justifying morality.” As an 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., modern ethics, “the Enlightenment Project of Justifying Morality”, liberalism, emotivism.