

UNIwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii

**SPÓR
ETYKĘ**

**Materiały X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego
Kraków, 4–5 czerwca 1998**

Pod redakcją JANA PAWLICY



WYDAWNICTWO UNIwersytetu Jagiellońskiego

REDAKTOR

Dorota Węgierska

KOREKTA

Krystyna Kajtoch

PROJEKT OKŁADKI

Dorota Heliasz

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński

Wydanie I, Kraków 1999

Varia CCCXCVIII

ISBN 83-233-1246-X

Dystrybucja: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Grodzka 26, 31-044 Kraków
tel. (012) 422-10-33 w. 1177, fax (012) 422-63-06
tel. kom. 0604-414-568
e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl, <http://www.uj.edu.pl>
Konto: BPH SA IV O/Kraków nr 10601389-731210-27000-400101

Druk wykonano w Zakładzie Poligraficznym w Krakowie, ul. Kopernika 31

SPIS TREŚCI

Jan Pawlica	
Powitanie i otwarcie, refleksje historyczne	7

MIEJSCE, ZNACZENIE I ROLA ETYKI W FILOZOFII

Halina Promieńska	
O podstawach i granicach autonomii etyki (Przyczynek do odnowy właściwego sensu słowa <i>etyka</i>)	11
Andrzej Póltawski	
Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły	21
Jerzy Ochman	
Antynomizm w etyce żydowskiej	25
Dariusz Barbaszyński	
Normy moralne w przestrzeni sensu między bytem a powinnością (zarys historyczny)	37
Maria Reut	
Analiza fenomenu etyczności jako modelu problematyki hermeneutycznej	43

CHARAKTER ETYKI WOBEC NATURY, CYWILIZACJI, KULTURY I OSOBY

Janusz Goćkowski	
Nauka o moralności a etyka: status poznawczy i funkcje społeczne	51
Mariusz Wojewoda	
Dwa aspekty pojęcia „męstwa”	57
Ignacy Fiut	
Spory o etykę mediów	65
Wiesław Kurpiewski	
Charakter, uwarunkowania i możliwości etyki buddyjskiej	73
Grażyna Musiał	
Etyczny wymiar racjonalności gospodarowania	79
Janina Filek	
Etyka biznesu jako utopia końca XX wieku	85
Kazimierz Sosenko	
Wpływ transformacji ekonomicznej na etykę	91

Maciej Smolak	
W sprawie tolerancji	99
Piotr Mróz	
Alberta Camusa etyka tragicznego humanizmu	105

ETYKA U PROGU III TYSIĄCLECIA

Paweł Bortkiewicz	
Antropologia adekwatna jako fundament etyki przełomu wieków (Refleksje na podstawie konfrontacji myśli etycznej Karola Wojtyły z etyką postmodernistyczną)	115
Ryszard Jadczyk	
Czy zmierzch etyki? (Kilka uwag o kondycji etyki końca wieku)	127
Tadeusz Biesaga	
Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki	133
Ewa Podrez	
Etyka klasyczna u progu III tysiąclecia	143
Leszek Pyra	
Paradygmat etyki na trzecie tysiąclecie: chrześcijaństwo, ekstensjonizm czy holizm?	153
Tadeusz Czarnik	
Wyzwania etyki u progu III tysiąclecia	165
NOTY O AUTORACH	169

NIEPOWODZENIA NOWOŻYTNEGO I WSPÓŁCZESNEGO PROJEKTU ETYKI

1. Niepokojąca hipoteza

Alasdair MacIntyre¹ na początku swej głośnej i szeroko dyskutowanej w świecie anglo-amerykańskim pracy, zatytułowanej *After Virtue*², stawia obrazowo pewną hipotezę, która pozwala mu krytycznie przeanalizować nowożytne i współczesne propozycje etyki.

„Wyobraźmy sobie – pisze on – że nauki przyrodnicze ucierpiały wskutek jakiejś katastrofy. Opinia publiczna obciąża naukowców winą za ciąg następujących po sobie kataklizmów w środowisku naturalnym. [...] Władzę przejmuje silny ruch polityczny Nieuków. Szerzą się zamieszki, płoną laboratoria naukowe, fizycy padają ofiarą samosądów, niszczy się książki i instrumenty badawcze”³.

To, co pozostało po tej katastrofie, to luźne, niedopalone fragmenty książek, pojedyncze strony artykułów, różne dziwne pojęcia, których, ze względu na brak uczonych, nikt nie rozumie. Odziedziczone fragmenty języka nauk przyrodniczych są chaotycznym zbiorem różnych pojęć. Ponieważ życie toczy się dalej, dlatego ci, którzy odziedziczyli ten chaotyczny zbiór pojęć, podejmują się na własną rękę ich interpretacji. Mnożą się więc przeróżne, subiektywne, konkurencyjne i kolidujące ze sobą wypowiedzi.

Jeśli w tym wymyślonym świecie pojawiłaby się filozofia analityczna,

„nigdy nie byłaby ona w stanie ujawnić faktu owego językowego nieuporządkowania [...] albowiem stosuje ona techniki deskryptywne i opisuje język będący w użyciu w danym czasie”.

¹ Znany w świecie filozof amerykański pochodzenia irlandzkiego. Wykładowca m.in. na uniwersytetach w Leeds, Oksfordzie, Princeton, w Bostonie i Notre Dame. Obecnie profesor uniwersytetu w Durham w Północnej Karolinie. Rozgłos przyniosła mu praca: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1981. Następne prace są kontynuacją podjętego przedsięwzięcia. Są to: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame University Press, Notre Dame 1988; *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, being Gifford Lectures delivered in University of Edinburgh in 1988*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990 i *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture 1990*, Marquette University Press, Milwaukee 1990. Ważniejsze dyskusje wokół jego stanowiska to: *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, [w:] „Inquiry”, 1983, 26, s. 383–466 oraz *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton i Susan Mendus, Polity Press, Cambridge 1994.

² Wydanie polskie: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996. Wstępne opracowania w języku polskim propozycji tego filozofa możemy znaleźć w: A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, [w:] *Dziedzictwo cnoty*, op.cit.; T. Biesaga, *Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia”, 1996, 28, s. 3–14.

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s. 21.

[...] „Żadnych nieprawidłowości nie potrafiłaby również wykryć fenomenologia czy egzystencjalizm, wszystkie struktury intencjonalności byłyby takie same”⁴.

Po tym obrazowym opisie wyimaginowanej katastrofy i dalszego rozwoju nauk i filozofii, MacIntyre stawia hipotezę, że

„w prawdziwym, zamieszkiwanym przez nas świecie, język moralności jest w stanie takiego właśnie wielkiego nieuporządkowania. [...] W naszym posiadaniu znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie. Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami. Utraciliśmy jednak, w znacznej mierze, a może zgoła w całości nasze teoretyczne i praktyczne rozumienie moralności”⁵.

Tę kontrowersyjną hipotezę, postawioną wobec nowożytnej i współczesnej tradycji moralnej, próbuje MacIntyre uzasadnić w *Dziedzictwie cnoty* i kolejnych swoich pracach.

2. Wobec starożytnej i średniowiecznej filozofii moralnej

Dla porównania A. MacIntyre przywołuje schemat moralnego uzasadniania charakterystyczny dla etyki Arystotelesa, który, dzięki św. Tomaszowi, został przyjęty również w europejskim Średniowieczu. Podstawową strukturę tego schematu uzasadniania moralności znajdujemy w *Etyce nikomachejskiej*. Jest to przede wszystkim schemat **teleologiczny**. W schemacie tym funkcjonują pewne pojęcia, które wzajemnie są ze sobą powiązane. Jednym z nich jest pojęcie człowieka-jakim-on-faktycznie-jest i pojęcie człowieka-jakim mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę⁶. W myśl tych wyróżnień etyka miała

„umożliwić ludziom zrozumienie, w jaki sposób mogą oni dokonać przejścia z pierwszego stanu do drugiego”⁷.

Zakładała ona pewną koncepcję potencjalności i aktu, pewną koncepcję istoty człowieka, a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego *telos*.

Nakazy, zalecające różne cnoty, praktycznie pokazywały i jednocześnie usprawniały rozum i wolę w przechodzeniu ze stanu niespełnienia do spełniania siebie. Cnoty integrowały somatyczne, emocjonalne, wolitywne i racjonalne dążenia i usprawniały je ku realizacji dobra.

„Rozum ludzki pouczał nas o tym, jaki jest nasz prawdziwy cel oraz jak go osiągnąć”⁸.

„Mamy zatem schemat potrójny – pisze MacIntyre – w którym natura-ludzka-jaką-ona-faktycznie-jest (to znaczy natura ludzka w stanie nieuformowanym) [...] powinna być przekształcona przez rozum praktyczny i doświadczenie w ludzką-naturę-która-zrealizowała-swoje-*telos*. Każdy z tych trzech elementów – pojęcie nieuformowanej natury ludzkiej, pojęcie nakazów etyki racjonalnej oraz pojęcie natury-ludzkiej-która-zrealizowała-swoje-*telos* – wymaga odniesienia do obu pozostałych, jeżeli jego status i funkcja mają być w ogóle zrozumiałe”⁹.

⁴ Tamże, s. 23.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 111.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 112.

⁹ Tamże.

Ten arystotelesowski schemat zasadniczo pozostał – zdaniem MacIntyre’a – w strukturze etyki chrześcijańskiej św. Tomasza. Mimo mocniejszego zaakcentowania ostatecznych zasadnień moralności: Absolutu, prawa odwiecznego czy prawa Bożego, oraz rozszerzenia katalogu cnót, **argumentacja teleologiczna** pozostaje podstawą racjonalności tej etyki.

„Potrójna struktura – pisze MacIntyre – obejmująca nieuformowaną, rzeczywistą naturę ludzką; naturę-ludzką-która-zrealizowała-swoj-cel; oraz nakazy etyki racjonalnej, jako źródła umożliwiającego przejście od jednej do drugiej, zachowują swoją centralną rolę w teistycznym pojmowaniu sądów i myślenia wartościującego”¹⁰.

W tym schemacie powiedzieć komuś, co powinien zrobić, to powiedzieć, jaki czyn w danych okolicznościach zaprowadzi go do jego prawdziwego celu. Cel ten odkrywał nasz rozum i formułował jako prawo, które ostatecznie miało swoją podstawę nie tylko w naturze ludzkiej, ale również w prawie odwiecznym, czyli w tym, co nakazał Bóg Stwórca natury ludzkiej i jej ukierunkowania. Cnoty umożliwiały realizację tego celu.

3. Natura, rozum, wolność w nowożytnym projekcie etyki

Podkopywanie uznania naturalnych zdolności rozumu do poznania natury czy istoty rzeczy zaczyna się już u późnośredniowiecznych myślicieli. Dokonuje się ono zarówno przy rozważaniu problemów filozoficznych, jak i teologicznych. Nominalizm Wilhelma Ockhama i kontynuowany przez niego woluntaryzm Dunska Szkota zapoczątkują radykalnie inne rozumienie pojęć: „natury”, „rozumu” i „wolności”, tak iż mimo różnych prób podejmowanych w dalszych stuleciach, nie uda się już zbudować koherentnego projektu uzasadnienia moralności.

Przyczyni się do tego też – zdaniem MacIntyre’a – reformacja przez radykalne rozumienie grzechu pierworodnego i przez to dalsze **osłabianie zdolności rozumu**. Rozum nie może – jak głoszą te nowe teorie teologiczne – dostarczyć żadnego autentycznego rozumienia prawdziwych ludzkich celów; upadek człowieka zniweczył sify rozumu. Pozostaje tylko *sola fides, sola scriptura, sola gratia*.

U T. Hobbesa rozum jest już rozumem rozsądnego egoisty. U D. Hume’a rozum nie potrafi kierować naszymi namiętnościami. Utraciwszy możliwość poznania istoty rzeczy, celów natury ludzkiej, rozum w filozofii Kartezjusza rozpaczliwie poszukuje jakiegoś oparcia. Nie znajdując go, podporządkowuje się w filozofii Pascala porządkowi serca i wiary.

„Nawet Kant – pisze MacIntyre – dziedziczy negatywne cechy tego pojęcia, rozum bowiem według niego – tak samo jak według Hume’a – nie odkrywa natury ani teleologicznych cech w obiektywnym wszechświecie będącym przedmiotem badań fizyki”¹¹.

Rozum w emotywizmie brytyjskim ostatecznie przegrywa ze sferą emocjonalną, a w egzystencjalizmie – z wolą czy wolnością człowieka.

Okazuje się więc, że rozum, który nie znajduje celowości w naturze człowieka i nie czyta istoty rzeczy, przybiera

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 114.

„charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponadto”¹².

W dziedzinie praktycznej potrafi on wypowiadać się w sprawie środków do celów. Kieruje się skutecznością ich osiągnięcia. Nie potrafi jednak ustalić samych celów czy celu ostatecznego, do którego te środki mają prowadzić. Podporządkowany mechanizmowi skuteczności, posługuje się pseudopojęciami, takimi jak: pojęcie „maksymalizacji przyjemności czy korzyści” czy też pojęcie „dobrobytu”.

Wraz z powyższą interpretacją rozumu ludzkiego, zmienia się radykalnie podstawowe dla uzasadnienia moralności **pojęcie natury ludzkiej**. Wymienionej w schemacie etyki Arystotelesa naturze nieuformowanej odmawia się z góry skierowań do celu, a naturę-która-zrealizowała-swój-*telos* w ogóle się odrzuca. Tak np. D. Hume, odrzuciwszy to drugie pojęcie, naturę faktyczną człowieka zrozumiał naturalistycznie i sformułował jako swoje „wielkie odkrycie” to, że z niteleologicznego, czyli naturalistycznego „jest”, nie da się przejść do moralnego „powinien”¹³. Natura bowiem, w której z góry odrzucono jej ontyczne, celowościowe skierowania, nie może nic ujawnić oprócz namiętności czy uczuć. Szukanie w nich podstaw dla moralności skazane jest na niepowodzenie. Jeśli naturze z góry odmówi się teleologicznych skierowań, to celowości takiej – zdaniem MacIntyre’a – z czegoś innego, czy to z instynktów, namiętności, uczuć, czy nawet aktów rozumu, czy decyzji – nie da się wyprowadzić.

4. Nowożytny próby i niepowodzenia zbudowania projektu etyki

Trudności w sformułowaniu racjonalnego projektu etyki ujawniają się już w propozycji Tomasza Hobbesa¹⁴. Natura ludzka w jego ujęciu to egoistyczny instynkt samozachowawczy. Biologiczne dążenie do przetrwania wytwarza stan wrogości między ludźmi: *homo homini lupus; belum omnium contra omnes*. Dla przetrwania tworzy Hobbes pojęcie rozsądnego egoisty, który poprzez umowę zgadza się na oddanie władzy nad sobą Lewiatanowi, czyli państwu dysponującemu siłą i strachem jako środkami zapewniającymi przetrwanie egoistów.

W dziedzinie źródeł poznania filozofowie brytyjscy będą się odwoływali do zmysłu moralnego – A.A.C. Shaftesbury, F. Hutcheson, D. Hume i A. Smith, do uczuć – np. J. Rousseau, czy też do intuicji G. Moore, co zakończy się u J. Ayera emotywizmem etycznym.

Naturalistycznemu potraktowaniu natury ludzkiej towarzyszyć będzie empiryczne zacieśnienie poznania do doświadczenia zmysłowego. Takie **ciasne doświadczenie** mogło jedynie ujawnić nam „świat złożony z doznań zmysłowych, kształtów, zapachów, odczuć, dźwięków i nic więcej”¹⁵. Nie mieścił się w nim świat wartości.

„Myśliciele XVII i XVIII wieku – pisze omawiany autor – będą dumni, że odarli poznawany świat z wszelkich interpretacji i teorii i ujrzeni fakty w ich niezafalszowanej postaci”¹⁶.

¹² Tamże.

¹³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.

¹⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.

¹⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s. 156.

¹⁶ Tamże, s. 159.

Średniowiecze, które nie potrafiło dojrzeć gołych faktów, osądzone zostało jako Wiek Ciemności, Oświecenie – jako wiek nauki.

Wbrew średniowiecznemu odwoływaniu się do przyczyn celowych, świat i postępowanie ludzkie zaczęto ujmować za pomocą pojęć mechanistycznych.

„Wyjaśnienie postępowania ludzkiego – pisze o tym MacIntyre – w coraz większym stopniu staje się sprawą ujawnienia fizjologicznych i fizycznych mechanizmów, które kryją się za danym czynem”¹⁷.

To I. Kant uświadomił sobie, że w przypadku mechanistycznej (biologicznej, naturalistycznej) interpretacji działania ludzkiego, nie da się uprawomocnić kategoriowych imperatywów moralnych i stąd jego olbrzymie przedsięwzięcie znalezienia takowych w czystym rozumie praktycznym.

To już u D. Hume’a pojawia się alternatywa, iż moralność „albo jest dziełem rozumu, albo jest dziełem namiętności”¹⁸. Opowiada się on za tą drugą możliwością, sądząc, że sądy moralne są wyrazem namiętności i uczuć, ponieważ to namiętności, a nie rozum, skłaniają nas do działania¹⁹. Kant, dostrzegając, że moralności nie da się zbudować na namiętnościach, szuka jej w **czystym rozumie praktycznym**²⁰. Dostrzega on, że Hume’a projekt uzasadnienia nakazów moralnych całkowicie się nie powiodł i stąd jego próba uratowania moralności w sferze rozumu praktycznego, czyli woli wiążącej siebie bezwarunkowymi, to znaczy niezależnymi od naszych dążeń czy uczuć imperatywami.

„U podłoża Kantowskiej filozofii moralności – pisze A. MacIntyre – leżą dwie zwodniczo proste tezy: jeżeli zasady moralności są racjonalne, to muszą być takie same dla wszystkich racjonalnych istot, podobnie jak dla wszystkich ludzi muszą być takie same zasady arytmetyki; jeżeli zaś reguły moralności mają obowiązywać wszystkie racjonalne istoty, to przygodne zdolności takich istot do ich przestrzegania muszą być uznane za nieistotne; istotna jest natomiast ich wola przestrzegania tych reguł”²¹.

Inne uprawomocnienia imperatywów są heteronomiczne. Obca moralności jest zarówno wola Boga, jak i tendencje naszej natury, w tym również dążenie do szczęścia.

Wychodząc od idei istoty rozumnej, Kant staje na stanowisku, że istotą rozumu praktycznego jest to, że musi się on posługiwać zasadami uniwersalnymi w sposób niesprzeczny. Chodziło mu o to, czy możemy w niesprzeczny sposób chcieć, aby każdy postępował według uzyskanej tą drogą maksymy. Sama **ogólność i niesprzeczność zasady** miała być uzasadnieniem, że jest to zasada moralna.

„Bardzo łatwo wykazać – pisze MacIntyre – że wiele niemoralnych i trywialnych pozamoralnych maksym przechodzi Kantowski sprawdzian równie zadowalająco, a nawet w bardziej przekonujący sposób niż zasady moralne”²².

Taki sprawdzian przechodzą np. stwierdzenia: „Dotrzymuj wszystkich danych przyrzeczeń przez całe życie, z wyjątkiem jednego”; „Prześladuj tych wszystkich, którzy wyznają fałszywe wierzenia religijne”, czy też: „Jedz ostrygi w każdy marcowy poniedziałek”. Są

¹⁷ Tamże, s. 160.

¹⁸ Tamże, s. 106.

¹⁹ Tamże, s. 105.

²⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1972. Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.

²¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s. 96.

²² Tamże, s. 100.

one bowiem uogólnione w niesprzeczny sposób. Zasada kategorycznego imperatywu miała zyskiwać imperatywność przez to, że była zasadą woli, niezależnej od wszelkich bodźców zewnętrznych, i jednocześnie była zasadą rozumu przez jej uniwersalność. Obie możliwości nie dawały jej przedmiotowej treści. W nadaniu jej jakiejś treści J. S. Mill odwoła się do korzyści²³, co przekreśla zamierzenia Kanta, a Kierkegaard zaakcentuje akt wyboru, jako jedyną rację dobra dla tego, co wybrane²⁴.

S. Kierkegaard dostrzegł, że Kant w uzasadnieniu moralności odwoływał się do wolności, ale jednocześnie do tego, co racjonalne. Jego zdaniem, ta druga droga mu się nie powiodła. Przez to, że maksyma jest uniwersalna, nie znaczy, że jest moralna. To **akt decyzji**, uznający ją za rację, stanowi, że jest racją dobra. To wybór wyprzedzający wszelkie racje, staje się podstawą zasad moralnych. W stosunku do Kanta, Kierkegaard w swym dziele *Albo – albo* idzie dalej i u podstaw moralności mocniej stawia wolność i jej arbitralność. Czytelnik tego dzieła postawiony jest w sytuacji ostatecznego wyboru. Jest to wybór między estetycznym a etycznym sposobem życia. Pierwszy polega na zatraceniu się w bezpośredniości chwilowych doznań. Drugi na podjęciu odpowiedzialności. Przykładem pierwszego jest romantyczny kochanek oddający się swoim doznaniom. Przykładem drugiego jest związek małżeński, czyli stan zaangażowania i przyjęcia na siebie zobowiązań. Nie da się jednak podać żadnych racji, które skłoniłyby nas do wyboru jednego z tych dwóch sposobów życia. To właśnie dopiero wybór ustanowi, czy estetyczny czy etyczny sposób życia potraktujemy jako rację i przez to stanie się ona zasadą wiążącą. Dla takiego **radykalnego wyboru**, który staje się pierwszą zasadą dla moralności, nie można podać żadnych ostatecznych racji, które by go uzasadniały²⁵. „Doktryna zawarta w *Albo – albo* wyraźnie głosi, że zasady wyznaczające etyczny sposób życia mają być przyjęte bez żadnego powodu, ponieważ akt ich wyboru wykracza poza wszelkie powody czy racje, gdyż jest to wybór tego, co mamy w ogóle uznawać za racje czy powody”²⁶. Idea radykalnego i ostatecznego wyboru, ujawniona początkowo w *Albo – albo* (rok 1942), krystalizuje się u Kierkegaarda – zdaniem MacIntyre – w jego następnych dziełach: w *Bojaźni i drżeniu* (1943 rok), a pełne sformułowanie otrzymuje w *Okruchach filozoficznych* (w 1945 roku). Idea ta obala dotychczasowe racjonalne uzasadnienie moralności.

Zasada radykalnego, ostatecznego wyboru zajmuje miejsce podstawowej zasady moralności. To ona, a nie rozum przybiera formę ostatecznego autorytetu. A. MacIntyre pyta, skąd zasada, dla której nie można podać żadnych racji, posiada tak wielki autorytet dla moralności. Autorytet winien wywodzić się z dobrych racji, na których jest oparty.

„Zasada wyboru, dla której nie można podać żadnych racji, jest – pisze MacIntyre – zasada pozbawioną autorytetu. Mógłbym w istocie przyjąć taką zasadę dla zachcianki czy kaprysu albo w imię jakiego arbitralnie obranego celu. Ot, po prostu ja tak postępuję i już”²⁷.

Arbitralność, kaprys znajdują się tu u podstaw zasady etycznej. Nic dziwnego, że taką interpretację podejmie emotywizm etyczny.

²³ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 91.

²⁴ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, A. Buchner, K. Toeplitz, t. I–II, Warszawa 1982; tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972; tenże, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.

²⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s. 91.

²⁶ Tamże, s. 94.

²⁷ Tamże, s. 94.

Podsumowując trzy wymienione wyżej propozycje nowożytnego projektu etyki, MacIntyre stwierdza:

„Hume dążył do ufundowania moralności na namiętnościach, ponieważ tok jego myślenia wykluczał zbudowanie jej na rozumie. Kant zatem starał się zbudować moralność na rozumie, ponieważ tok jego rozumowania wykluczał możliwość oparcia jej na namiętnościach. Kierkegaard – ze względu na to, co sam uznaje za przekonujący tok myślenia, wykluczający w jego pojęciu rozum, jak i namiętności – chciał wesprzeć moralność na pozbawionym kryteriów wyborze”²⁸.

Ponieważ każdy z tych projektów opierał się na niepowodzeniach pozostałych, stąd ostatni z nich dowodzi w całości, że nowożytny projekt racjonalnego uzasadnienia moralności zupełnie się nie powiódł.

Niepowodzenie to ujawnił ostatecznie F. Nietzsche i unaoczniał nam współczesny emotywizm. W *Wiedzy radosnej* Nietzsche odrzuca nowożytne oparcie moralności na zmyśle moralnym czy na Kanta imperatywie kategorycznym, tj. na idei uniwersalizacji zasad moralnych.

„Osiemnastowieczne pojęcie racjonalnego i racjonalnie uprawomocnionego podmiotu moralnego jest dla niego fikcją, złudzeniem; a zatem – postanawia Nietzsche – niech wola zastąpi rozum, my zaś tytanicznym i bohaterskim aktem woli siebie samych uczynimy autonomicznymi podmiotami moralnymi”²⁹.

„My jednak – pisze on – bądźmy tym, czym jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie”³⁰.

Musimy tylko wymyślić „nowe tablice dobra”. Nie znajdując dla nich jakichś racji, Nietzsche oddaje się **irracjonalnym fantazjom** o nadczłowieku. Tym profetycznym irracjonalizmem będą się w XX w. inspirować dość silne ruchy społeczne.

Dla MacIntyre’a F. Nietzsche potwierdza swoją diagnozą hipotezę katastrofy. Ocalałe z niej niektóre pojęcia, dowolnie zinterpretowane w nowożytności, nie mogły służyć dla zbudowania koherentnego uzasadnienia moralności. Wobec tego pozostaje nam dziś alternatywa: **Nietzsche czy Arystoteles**.

„Prawdą jest – pisze MacIntyre – że żadnej innej doktrynie nie udało się uzyskać uzasadnienia w tak różnych kontekstach jak arystotelizmowi, który swoją sprawność teoretyczną zdołał wykazać w kulturze greckiej, islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej”.

[...] Pod względem filozoficznym arystotelizm był najpotężniejszym z przednowoczesnych sposobów myślenia o moralności. Jeżeli którykolwiek z przednowoczesnych poglądów na moralność i politykę można w obliczu nowoczesności w ogóle uzasadnić, musi to być pogląd podobny do Arystotelesowskiego, albo żaden w ogóle”³¹.

²⁸ Tamże, s. 107.

²⁹ Tamże, s. 215.

³⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910–1911, s. 274.

³¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s. 222.

5. Emotywistyczna kultura manipulacji

Niepowodzenia nowożytnych prób uzasadnienia moralności ujawniają się w dzisiejszej kulturze. Jest to **kultura emotywistyczna**, w której moralność redukuje się do osobistych upodobań. Istotną cechą współczesnych debat i sporów moralnych jest moment negatywny, niezgoda na coś, racjonalna nierozstrzygalność i wyrażanie swoich upodobań. Osobowość emotywistyczna dostrzega swoją wielkość w negowaniu wszelkich wartości.

„Nie znajduje żadnych ograniczeń w sferze, w ramach której czuje się uprawniona wydawać sądy, ponieważ takie ograniczenia wywodzić się mogą jedynie z racjonalnych kryteriów wartościowania. Wszystko można poddać krytyce z dowolnego, przyjmowanego przez daną osobowość punktu widzenia; krytyce takiej można również poddać sam wybór punktu widzenia”³².

Osobowość taka unika identyfikowania się z jakimś kontekstem czy rolą społeczną.

„Nie ma ona – konkluduje MacIntyre – żadnej koniecznej treści społecznej ani tożsamości społecznej, może więc być czymkolwiek, może przybierać dowolną rolę i dowolny punkt widzenia, ponieważ sama w sobie i dla siebie jest po prostu niczym”³³.

Nic dziwnego, że można ją za Erwinem Goffmanem nazwać „wieszakiem”, na którym wieszka się dowolne kostiumy ról społecznych³⁴.

Osobowość emotywistyczna w spotkaniu ze społeczeństwem i jego organizacjami czy odgrywającymi w nim pierwszorzędą rolę postaciami chce obronić jakiś własny, racjonalnie nieokreślony świat, w którym nie ma ustalonych wartości czy celów, a jednocześnie musi podjąć role społeczne, w których te „cele uznaje się za dane i niedyskutowalne”. Cele te określa menedżer-biurokrata i trzeba im się podporządkować. W rzekomym sporze indywidualizmu z kolektywizmem, suponuje się, że istnieją dwa alternatywne sposoby życia społecznego: jeden, w którym suwerenne są wole i arbitralne wybory jednostek, i drugi, w którym suwerenna jest biurokracja.

„Polityka nowoczesnych społeczeństw oscyluje więc – pisze MacIntyre – pomiędzy wolnością pojętą wyłącznie jako całkowity brak kontroli zachowań jednostek, a formami kolektywistycznej kontroli mającej na celu ograniczanie anarchii egoistycznych interesów”³⁵.

Indywidualizmu broni się w tej kulturze w języku praw jednostki, choć prawo to okazuje się fikcją, nie posiada bowiem jakichś treści. Menedżerskie, biurokratyczne organizacje odwołują się jedynie do użyteczności czy skuteczności działania, pomijają jednak milczeniem określenie dobra, do którego ta skuteczność ma zmierzać.

Kształtowanie moralności w takiej kulturze można określić metaforą **menedżera – eksperta, estety i terapeuty**. Esteta i terapeuta sugerują emotywistycznej osobowości pewien sposób życia. Wydaje się on im do przyjęcia, ponieważ łączy w sobie zarówno arbitralną wolność z chwilowymi doznaniem przyjemności. Okazuje się jednak, że nadmiar doznawania przyjemności może prowadzić do pustki i nudy. Trzeba wtedy udać się do terapeuty, aby

³² Tamże, s. 75.

³³ Tamże, s. 76.

³⁴ E. Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, 1959, s. 253. Wyd. pol.: *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.

³⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s. 81.

pewnymi technikami umożliwić jeszcze jakieś doznania. Udanie się do terapeuty ujawnia wyraźnie estetyczne oszustwo, do którego esteta nie chce się przyznać. Terapeuta jeszcze bardziej poddany jest iluzjom, ponieważ siła jego przekonań i sugestii ma uzdrawiać.

Terapeuta, tak jak menedżer, koncentruje się na technice i skuteczności, uważając, że cele, dobro, do którego te techniki zmiierzają, są jakoś dane. Tymczasem sam nie tylko nie angażuje się w debaty, o jakie dobro-cel chodzi, ale programowo powstrzymuje się od nich, sądząc że przez nie ucierpi jego autorytet, który jest autorytetem nauki, a nie jakichś subiektywnych przekonań moralnych czy religijnych. Mimo programowego powstrzymania się w kwestii dobra czy prawdy, przez swoje słownictwo i praktyki terapeutyczne dokonuje on jednak niezwykle skutecznej inwazji w sferę życia osobistego, edukacji i religii.

Postać menedżera-eksperta wydaje się dominować na współczesnej scenie społecznej.

„Według Maxa Webera – pisze MacIntyre – żaden autorytet nie może odwoływać się do racjonalnych kryteriów, aby sam siebie uzasadnić, z wyjątkiem autorytetu biurokratycznego, który odwołuje się do własnej skuteczności”³⁶.

Skuteczność ma nadać mu niepowątpiewalny autorytet. Menedżer pretenduje teoretycznie do neutralności w kwestiach moralnych, chodzi mu bowiem o skuteczne środki uzyskiwania dowolnych celów. Okazuje się jednak, że

„skuteczności nie da się oddzielić od określonego sposobu ludzkiego istnienia, w którym wymyślenie środków do celów jest głównym elementem procesu manipulowania ludzkimi istotami, tak aby zachowywały się według przewidywanych wzorów”³⁷.

Przez odwołanie się do skuteczności, w której menedżer-ekspert jest jakoby neutralny, domaga się on autorytetu do nieskrępowanego manipulowania stosunkami społecznymi. Okazuje się bowiem, że z pojęcia skuteczności nie da się określić wartości czy dobra, do którego ta skuteczność ma prowadzić.

„Cele doraźne zmieniają się i stale rywalizują ze sobą, a ponadto wartość skutków działań doraźnych jest zazwyczaj zwodnicza, ponieważ można nimi łatwo manipulować w taki sposób, aby wykazywały to, co chce się wykazać”³⁸.

Menedżer nie przyjmuje do wiadomości krytyki jego doraźnej skuteczności. To właśnie na niej buduje on swój autorytet, i przypisuje sobie cechy, których nie posiada, tak jakoby wiedział, dokąd ludzi prowadzi. Pojęcie skuteczności „służy więc do tego, aby podtrzymać i rozszerzać autorytet i władzę menedżerów. Pod przykrywką skuteczności ukrywa się ich dążenie do sprawowania kontroli społecznej”. Zdaniem MacIntyre’a, pojęcie „skuteczności menedżera” jest nazwą dla fikcyjnej rzeczywistości. Nie posiada ono racjonalnego uzasadnienia i nazwie tej można przypisać jedynie funkcję ekspresyjną³⁹.

Podsumowując, można stwierdzić, że esteta, terapeuta, menedżer-ekspert, mimo deklaracji neutralności w sferze moralnej, opierając się na fikcjach moralnych, dokonują inwazji: pierwsi dwaj – na sferę religii i wychowania, a ostatni na sferę stosunków społecznych.

³⁶ Tamże, s. 66.

³⁷ Tamże, s. 148.

³⁸ Tamże, s. 149. Powołuje się na: E. Bittner, *The Concept of Organization*, „Social Research”, 1965, 32, s. 247.

³⁹ Tamże, s. 153.

W kulturze liberalno-emotywistycznej racjonalny dyskurs moralny jest niemożliwy. Pozory takiej dyskusji to rozmowy w ramach swoich idiolektów i niemożność odwołania się do jakiegóż wspólnej racjonalności.

„Spowodowana tym niemożność dojścia do porozumienia – pisze A. Chmielewski – jest odpowiedzialna za histeryczny często ton naszych sporów, zaś zmęczenie bezproduktywnością wypowiedzianych słów w takich sporach prowadzi z reguły do przemocy werbalnej, wzajemnego przekrzykiwania się, a w dalszej kolejności do przemocy pozawerbalnej”⁴⁰.

W rzeczywistości wygrywają w tym sporze postacie estety, terapeuty, a szczególnie menedżera-eksperta, którym kultura liberalno-emotywistyczna nadała autorytet i pozwoliła przez to manipulować drugimi.

⁴⁰ A. Chmielewski, *Wprowadzenie...*, op.cit., s. XVIII.

