

Ks. TADEUSZ BIESAGA SDB (Kraków)

## ALASDAIRA MACINTYRE'A KRYTYKA ETYKI NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ

Alasdair MacIntyre ujawnia niepowodzenia nowożytnej teorii moralności na dwóch płaszczyznach. Jedną z nich jest porównanie ze sobą konkurujących oświeceniowych propozycji moralności i teorii moralności, drugą jest skonfrontowanie ich z etyką arystotelesowsko-tomistyczną. Można więc pierwsze podejście potraktować jako krytykę wewnętrzną, dokonywaną wewnątrz tradycji nowożytnej, drugą – jako krytykę zewnętrzną, z pozycji filozofii starożytnej, szczególnie Arystotelesa i jej kontynuacji przez św. Tomasza.

Pierwsza krytyka ujawnia „nędzę pooświeceniowej teorii moralności”, w której wzajemnie zwalczające się albo znoszące się stanowiska są niekonkluzywne, „nie potrafią pokonać swoich rywali za pomocą odwołania się do wzorców, które musiałyby zostać uznane przez każdą racjonalną osobę za wzorzec racjonalności jako takiej”<sup>1</sup>. Dyskusja prowadzona tylko w ramach własnych założeń, w sytuacji zwalczających się wzajemnie różnych nowożytnych teorii, przynosi zadowolenie tylko zwolennikom swego typu myślenia, ale tym samym ujawnia brak racjonalności, na której wszyscy mogliby ten spór toczyć. Współczesny dyskurs moralny staje się przez to grą irracjonalnych upodobań, przekrzykiwania drugiego, manipulowania czy używania siły. „We współczesnych sporach moralnych – pisze MacIntyre – właśnie dlatego, że rywalizujące pozycje nie mogą pokonać swoich rywali w racjonalny sposób – wstępny wybór stanowiska, decyzja o przyjęciu tej konkretnej koncepcji racjonalności w życiu moralnym, a nie którejkolwiek spośród jej konkurentek, sama nie daje się racjonalnie uzasadnić, lecz musi w rzeczywistości stanowić wyraz pozaracjonalnych postaw i upodobań”<sup>2</sup>.

To wszystko rzutuje nie tylko na rozwój wiedzy o moralności, ale na wychowanie i stan kultury moralnej społeczeństwa. Uczenie takiej irracjonalnej etyki na uniwersytetach przyczynia się raczej do wyzwania negatywnych postaw, w postaci niejako koniecznego kierowania

<sup>1</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996: *Przedmowa do wydania polskiego*, s. 3.

<sup>2</sup> Tamże, s. 5.

się w życiu nie dającymi się uzasadnić racjonalnie impulsami i upodobaniami emocjonalnymi. W tym kontekście w społeczeństwie możliwe są jedynie relacje manipulowania drugim.

### *Krytyka wewnętrzna; wzajemne znoszenie się nowożytnych projektów moralności*

Przykładem takiej teorii jest emotywizm, rozwinięty głównie w środowisku anglosaskim. Jego początków można się dopatrzeć u Davida Hume'a. Szeroko rozwinął się jednak i przyjął – zdaniem MncIntyre'a – w wieku XX<sup>3</sup>. Mimo jego krytyki, nawet w ramach filozofii analitycznej, rozpowszechnił się, i to nie tylko jako teoria, lecz także jako emotywistyczna praktyka rozstrzygania sporów moralnych czy też emotywistyczna kultura współczesna. Przeniknął tak daleko naszą kulturę, że można dziś mówić o osobowości i kulturze emotywistycznej<sup>4</sup>.

Emotywizm, identyfikujący sądy moralne: „To jest dobre”, z sądami: „To mi się podoba”, „Jestem za tym! Hurra!”, nie tylko nie dostrzegł różnicy między signitywną a emotywną stroną wyrażen wartościujących i zredukował tę pierwszą do funkcji emotywnego użycia, oddziaływania, perswazji, dołączanej do wyrażen moralnych, ale zrezygnował nawet z uprawiania psychologii moralności. Nie potrafi on bowiem zidentyfikować i scharakteryzować owych uczuć i skłonności<sup>5</sup>. Twierdzi, że sądy moralne wyrażają nasze uczucia, skłonności czy aprobaty, ale nie odpowiada na pytanie o jakie uczucia i skłonności tu chodzi, z jakiego rodzaju aprobatą i aprobatą czego mamy tu do czynienia. Rezygnuje z uprawiania psychologii moralności, unika przez to popełnienia błędnego koła, ale zostawia nas jednocześnie bez racjonalnej odpowiedzi.

Sądy moralne, według emotywizmu, są ekspresją naszych biopsychicznych skłonności lub psychiczne uczuć, i stąd nie są ani prawdziwe ani fałszywe. nie można ich racjonalnie przyjąć lub odrzucić, ale „można je uzyskać (...) przez wywieranie wpływu środkami pozaracjonalnymi na emocje lub skłonności ludzi”<sup>6</sup>. Tak więc 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. Za taką

<sup>3</sup> Zob. T. B i e s a g a, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, s. 78 nn.; *Krytyka emotywizmu z pozycji aksjologii fenomenologicznej*, [w:] tegoż, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 135–148.

<sup>4</sup> A. M a c I n t y r e, jw., s. 58 n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 41.

<sup>6</sup> Tamże, s. 39–40.

techniką może stać czyjeś dowolne upodobanie i decyzja. Irracjonalne, czyli nie uzasadnione racjami czyjeś osobiste upodobania, lub upodobania jednej grupy, stają się punktem wyjścia dla działań manipulowania innymi. Taka propozycja grozi albo chaosem przekonań moralnych, albo demagogicznym zawładnięciem przez kogoś jakąś społecznością. Moralność sprowadzona jest do walki demagogów, posługujących się współczesnymi technikami oddziaływania na emocje ludzkie.

„Emotywizm opiera się na przekonaniu – pisze MacIntyre – że wszystkie dotychczasowe próby racjonalnego uzasadnienia obiektywnej moralności w istocie zawiodły”<sup>7</sup>. Traktuje on swoją propozycję jako szczyt osiągnięć współczesnego ujęcia moralności. W rzeczywistości ujawnia przez to bezsilność zarówno swojej propozycji, jak i propozycji poprzedzających.

Potwierdzają to sami emotywiści. R. M. Hare pisze, że w ramach tej teorii możliwe jest jedynie podanie skutków decyzji czy skutków zastosowanych zasad. Nie da się określić jednak, do jakiego nadrzędnego dobra-celu one zmierzają. Jeśli ktoś, znający te doraźne skutki, dalej pyta: „A dlaczego miałbym tak żyć?”, nie można mu już udzielić żadnej odpowiedzi<sup>8</sup>. „A zatem, zgodnie z tym stanowiskiem, – podkreśla MacIntyre – kresem uzasadnienia jest zawsze wybór, który nie jest oparty na żadnych kryteriach i którego nie można uzasadnić”<sup>9</sup>. Indywidualna, irracjonalna decyzja będzie stawiana u podstaw moralności także przez takich egzystencjalistów, jak S. Kierkegaard, F. Nietzsche, P. Sartre. Dzięki nim arbitralność, czyli brak uzasadnienia dla dyskursu moralnego, będzie przedstawiona jako szokujące, ale wielkie odkrycie współczesności.

Przykładem postawienia arbitralności u podstaw moralności jest książka S. Kierkegaarda: *Enten-Eller (Albo-Albo)*<sup>10</sup>. Stanowisko to, zaprezentowane w Kopenhadze w 1842 roku, można potraktować – stwierdza MacIntyre – jako „zwieńczenie, a zarazem epitafium dla systematycznych oświeceniowych prób racjonalnego uzasadnienia moralności”<sup>11</sup>. Czytający tę propozycję postawiony jest przez autora w sytuacji ostatecznego wyboru. Trzeba podjąć bez żadnych racji decyzję, czy będzie się prowadzić estetyczny, czy etyczny sposób życia. Pierwszy polega na zatraceniu się w chwilowych doznaniach, drugi na wypełnianiu obowiązków. To nie racje same z siebie domagają się takiego a nie innego wyboru, ale właśnie swoją decyzją możemy im

<sup>7</sup> Tamże, s. 53.

<sup>8</sup> R. M. H a r e, *The Language of Morals*, Oxford 1951, s. 69; zob. A. J. A y e r, *Language. Truth and Logic*, London 1948; C. L. S t e v e n s o n, *Ethics and Language*, New Haven 1944.

<sup>9</sup> A. M a c I n t y r e, jw., s. 55, 89.

<sup>10</sup> S. K i e r k e g a a r d, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981.

<sup>11</sup> A. M a c I n t y r e, jw., s. 89.

przyznać prawo bycia racją. Wybór nasz musi być dokonany bez żadnego powodu, musi przekraczać wszelkie powody i racje, a to dlatego, że dopiero on zadecyduje, że coś staje się dla nas powodem i racją. Dla pierwszych zasad: albo-albo, nie można podać żadnych ostatecznych racji uzasadniających. Arbitralna decyzja staje u podstaw moralności, czyli etycznego sposobu życia i ona decyduje, że jakieś racje są dla nas zobowiązujące.

Pytając skąd ten wybór czerpie autorytet, aby go uznać, nie znajdujemy w tej propozycji – zdaniem MacIntyre’a – odpowiedzi, poza domyślaniami się, że można takiego wyboru dokonać dla zachcianki, kaprysu czy w imię jakiegoś arbitralnie obranego celu<sup>12</sup>. To, co moralne, nie posiada żadnej racjonalnej podstawy. Można więc stwierdzić, że propozycja uzasadnienia moralności w oparciu o arbitralny akt decyzji autonomicznego podmiotu, kończy się niepowodzeniem<sup>13</sup>.

Ponieważ filozofia Kierkegaarda jest reakcją na poprzedzające ją racjonalistyczne uzasadnienia moralności, stąd należy się cofnąć do I. Kanta propozycji oparcia moralności na rozumie. W projekcie tym racjonalność, w sensie niesprzeczności typowej dla arytmetyki czy logiki, została użyta dla filozofii moralności. „Jeśli zasady moralności są racjonalne, to muszą być takie same dla wszystkich racjonalnych istot, podobnie jak dla wszystkich ludzi takie same muszą być zasady arytmetyki”<sup>14</sup>.

Kant szukał jakiegoś sprawdzianu, by odróżnić, które maksymy rzeczywiście wyrażają prawo moralne i właściwie determinują wolę. Odrzucał pogląd, że sprawdzianem takim może być szczęście. Zgadza się z tym, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia, ale oparte na tym dążeniu imperatywy mogą być jedynie hipotetycznymi nakazami realizacji naszego egoizmu. Sprawdzianu maksym nie możemy też szukać w Bogu, gdyż byłyby one czymś heteronomicznym, narzuconym nam z zewnątrz. W imieniu pojęć czystego rozumu i czystej woli, Kant radykalnie odrywa moralność od szczęścia ludzkiego i od zakorzenienia jej w Bogu. Szuka podstaw dla zasad moralnych w niesprzeczności podawanych maksym. Niesprzeczność, sprawdzana poprzez uniwersalizację maksymy na wszystkie istoty racjonalne, staje się podstawą jej obowiązywalności. Chodzi w niej o to, czy możemy w niesprzeczny sposób chcieć, aby każdy zawsze według takiej maksymy postępował<sup>15</sup>. W pierwszym sformułowaniu maksymy Kant rezygnuje z wszelkiej treści moralnej, każąc nam postępować według zasady, która mogłaby się stać powszechną zasadą postępowania. Nie da się

<sup>12</sup> Tamże, s. 94.

<sup>13</sup> Tamże, s. 95–102.

<sup>14</sup> Tamże, s. 96.

<sup>15</sup> I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1970, s. 62.

powiedzieć, dlaczego taka formalna zasada miałyby się stać zasadą postępowania moralnego. Wiele bowiem zasad pozamoralnych – zdaniem MacIntyre'a – przechodzi zasadę uniwersalizacji, ale przez to nie stają się one regułami moralności. W innym sformułowaniu maksymy Kant jakby włącza pewną treść moralną, wprowadzając pojęcie „człowieczeństwa” i „osoby” „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>16</sup>.

Zdaniem MacIntyre'a, albo uznamy, że to, co kryje się pod słowem „człowieczeństwo”, „osoba” „cel”, zawiera pewną treść aksjologiczną i jest racją niezależną od podmiotu i motywującą jego wolę<sup>17</sup>, albo odrzucając w imię imperatywu kategorycznego wszelkie racjonalne motywacje, odwołamy się do motywacji pozaracjonalnych. Obie możliwości ujawniają, że „próba wsparcia zasad uznawanych przez Kanta za maksymy moralności na tym, co uznaje on za rozum, kończy się niepowodzeniem”<sup>18</sup>. Kierkegaard był świadomy tego niepowodzenia, stąd w miejsce nieudanej próby oparcia moralności na rozumie chciał ją oprzeć na samym akcie wyboru.

Cofając się wstecz, nie trudno stwierdzić, że Kanta filozofia moralności była odpowiedzią na nierozwiązane problemy z tej dziedziny, sformułowane przez Diderota czy Hume'a. „Kantowski projekt – stwierdza MacIntyre – był historyczną reakcją na ich niepowodzenie, w takiej samej mierze, w jakiej filozofia Kierkegaarda była reakcją na niepowodzenie Kanta”<sup>19</sup>. David Hume w swoich poszukiwaniach wychodzi od założenia, że moralność albo jest dziełem rozumu, albo dziełem namiętności<sup>20</sup>. Z tej alternatywy wybiera drugą możliwość<sup>21</sup>. Rozum traci kierowniczą rolę i staje się sługą namiętności i uczuć. Z tego względu I. Kant, w imię oparcia moralności na rozumie, przeprowadzi jedną z najostrzejszych i najskańniejszych krytyk teorii hedonistycznych, utylitarystycznych czy eudajmonistycznych.

Konfrontacje wyżej przedstawionych, różnych nowożytnych projektów filozofii moralności, z których każdy następny ujawnia bezsilność racjonalnego uzasadnienia moralności swego poprzednika, a który kończy się u F. Nietzschego odrzuceniem wszystkich projektów pretendujących do racjonalności i zastąpieniem rozumu wolą, chcącą

---

<sup>16</sup> I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1970, s. 62.

<sup>17</sup> W tym kierunku M. Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954) odrzucił formalizm etyczny Kanta na rzecz etyki wartości.

<sup>18</sup> A. M a c I n t y r e, jw., s. 102.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.

<sup>21</sup> A. M a c I n t y r e, jw., s. 106.

zrealizować absurdalną i niebezpieczną ideę nadczłowieka, MacIntyre kończy pytaniem: „Nietzsche czy Arystoteles?”<sup>22</sup>. Jest to niejako przejście do krytyki zewnętrznej nowożytnych filozofii moralności.

### *Krytyka zewnętrzna: porównanie z etyką Arystotelesa*

Przeprowadzając krytykę zewnętrzną, przywołuje omawiany autor zasadniczy schemat charakteryzujący etykę Arystotelesa. Istotną cechą tej etyki jest to, że jest to etyka teleologiczna, w której pojęcie dobra-celu zespala inne elementy tej teorii w całość. W tym ujęciu naturę-ludzką-taką-jaka-ona-faktycznie-jest (czyli naturę nieuformowaną) winno się przekształcać dzięki rozumowi praktycznemu i cnotom w naturę-jaką-może-się-stać-gdyby-zrealizowała-swój-telos (czyli naturę rozwiniętą do swej pełni). Teleologiczna koncepcja natury, koncepcja potencjalności i aktu, koncepcja ludzkiego *telos* czy szczęścia, podstawowa rola cnot – tłumaczyły ten schemat działania moralnego.

Jeżeli poszczególne elementy tego schematu wzajemnie się wyjaśniały, to po odrzuceniu teleologicznego modelu wyjaśniania moralności przez filozofów nowożytnych i współczesnych okazało się, że mamy pewne niekoherentne wycinki teorii, z których nie da się zbudować racjonalnej całości. MacIntyre ilustruje to fikcyjnym opisem katastrofy (rozd. I), w której pozostała przy życiu część ludzkości natrafia na ślady pewnych terminów, używanych przez poprzednią kulturę w naukach ścisłych czy innych, i nie potrafi z tych szczątkowych pojęć złożyć koherentnego języka opisującego rzeczywistość. Jeśli arystotelizm starożytny i średniowieczny miał taki współmierny i koherentny język, to po katastrofie nowożytność, posługując się szczątkami tego języka, bezskutecznie próbuje znaleźć racjonalność, w której można by moralność uzasadnić.

D. Hume odrzucił np. klasyczne pojęcie natury czy człowieka-który-osiągnął-swój-telos, a pozostawił w swej teorii jedynie pojęcie natury-ludzkiej-jaką-ona-faktycznie-jest. Nie ma ona swego celu, jest rozumiana naturalistycznie i dlatego może nam ujawnić jedynie zespół namiętności czy uczuć. Mając tak spreparowany fragment teorii, Hume ogłasza swoje „wielkie odkrycie”, że z nieteleologicznego, czyli naturalistycznego „jest”, nie ma przejścia do moralnego „powinien”. Kryjące się za tym fragmentem ciasne, empiryczne pojęcie doświadczenia oraz nieuzasadniony – zdaniem MacIntyre’a – podział świata na fakty i wartości<sup>23</sup>, miał nadać temu myśleniu znamię teorii tłumaczącej moralność. Tymczasem zbudowanie etyki na namiętnościach,

<sup>22</sup> Tamże, rozdz. IX.

<sup>23</sup> Tamże, rozdz. VII: „Fakt”, wyjaśnianie, fachowość.

było z góry skazane na niepowodzenie. Wyraźnie dostrzegł to Kant, i stąd jego olbrzymi wysiłek uratowania etyki w oparciu o teorie czystego rozumu praktycznego i jego radykalne przeciwstawienie się teorii namiętności. Wysiłek ten kończy się, jak to wyżej zostało przedstawione, solipsyzmem moralnym w filozofii F. Nietzschego.

Odrzucenie teleologicznego schematu moralności zmieniło nie tylko pojęcie natury, lecz także pojęcie rozumu. Zmiana ta dokonała się dzięki nowożytnym filozofom oraz pod wpływem myślicieli religijnych. Tak np. Luter czy Kalwin twierdzili, że upadek człowieka, grzech pierworodny, zniweczył siły rozumu<sup>24</sup>. W tym duchu wielu filozofów podkopywało zdolności rozumu do poznania natury i jej celu. Rozum, który nie pojmuje natury czy istoty rzeczy, zaczyna mieć „charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponadto”<sup>25</sup>. „Nawet Kant dziedziczy negatywne cechy tego pojęcia, rozum bowiem według niego, tak samo jak według Hume’a, nie odkrywa ani natury, ani teleologicznych cech w obiektywnym wszechświecie, będącym przedmiotem badań fizyki”<sup>26</sup>. Mimo tego Kant w drugiej księdze *Krytyki* „przyznaje, że bez teleologicznej struktury cały ten projekt moralności staje się niezrozumiały”<sup>27</sup>. W dziedzinie postulatów pojawia się i u Kanta powrót do klasycznego związku między moralnością (cnotą), szczęściem a Bogiem. Powiązanie to nie jest jednak wyjaśnione, ale na gruncie jego teorii staje się tajemnicą.

### *Podstawowe pojęcia nowożytnej filozofii moralności i ich racjonalność*

W wyniku utraty teleologicznego ujęcia moralności wprowadzono w różnych projektach nowożytnych pseudopojęcia, służące pewnym ideologicznym celom<sup>28</sup>. Tak np. pojęcie „największego szczęścia największej liczby ludzi” jest – zdaniem A. MacIntyre’a – pojęciem pozbawionym jakiegokolwiek wyraźnej treści. Uświadamiał sobie to już w pewnej mierze najwierniejszy uczeń J. Benthama – J. S. Mill. Dziś można stwierdzić, że polimorficzny charakter przyjemności czy szczęścia przekreśla możliwość ilościowej czy jakościowej jego mierzalności i czyni to pojęcie bezużytecznym.

We współczesnym utylitaryzmie, w miejsce przyjemności pojawia się pseudopojęcie „użyteczności”, a później „skuteczności”. Propozycja J. Benthama, by sumować jednostkowe przyjemności i cierpienia, została przez J. S. Milla i utylitarystów rozszerzona na sumowanie róż-

<sup>24</sup> Tamże, s. 113.

<sup>25</sup> Tamże, s. 114.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 117.

<sup>28</sup> Tamże, s. 132.

norodnych korzyści, celów i wartości, do których ludzie mogą dążyć. Okazuje się tu również, że ze względu na różnorodny, niesprowadzalny do siebie charakter ludzkich pragnień, „pojęcie sumowania ich przez jednostki lub przez grupy jednostek, nie może mieć żadnego konkretnego sensu. (...) Posługiwanie się tym pojęciem tak, jak gdyby miało wyraźne znaczenie – jak gdyby mogło zaoferować nam racjonalne kryterium – jest w istocie opieraniem się na fikcji”<sup>29</sup>.

Posługiwanie się w dyskusjach moralnych pojęciem „autonomicznego podmiotu moralnego” prowadzi do wyrażania tych dyskusji w języku konfliktów, sporów, protestów i kontestacji przeciw komuś czy czemuś. W obronie tegoż podmiotu formułuje się ciągle niezliczone prawa, które by go chroniły. Pojęcie „autonomicznego, arbitralnie działającego podmiotu moralnego”, przy Hobbesa rozumieniu społeczności jako zatemizowanych egoizmów czy Kierkegaarda, Nietschego podkreślanii absolutnej arbitralności decyzji podmiotu ustanawiającego dobro, ujawnia, że u podstaw moralności mamy do czynienia z arbitralnością woli i pożądania, czyli z teorią egoizmów, którym przeciwstawia się konwencjonalnie ustanowione prawo państwowe, mające nas uchronić od *bellum omnium contra omnes*.

Nic dziwnego, że w teorii egoizmów i ich granic w postaci konwencjonalnych praw nie ma miejsca na cnoty, które w etyce Arystotelesa były niezbędne. Człowiek w teorii starożytnej, będąc wyposażony w odpowiednie intelektualne i moralne sprawności, był zdolny spełniać swe role społeczne i realizować zarówno swoje szczęście, jak i dobro wspólne. Brak pojęcia cnoty w teorii egoizmów prowadzi do wiary w fikcje, że arbitralność woli i pożądania nie zakończy się katastrofą, a to dzięki prawu i sile, którą dysponuje państwo.

Brak miejsca cnoty w takim systemie, ujawnia się i tym, że wkaluluje się jedynie zewnętrzne skutki czynów, zapominając o doniosłości dóbr wewnętrznych, czyli ubogacania się człowieka poprzez czyn w jego życiu osobowym. W klasycznej koncepcji cnot chodziło właśnie o stawanie się dobrym człowiekiem w działaniu dla drugich, dla społeczności. Cnoty to przede wszystkim intelektualne i moralne doskonałości człowieka, umożliwiające mu dalszą realizację różnych dóbr w kierunku swego *telos*, do którego człowiek zmierza.

### *Moralność współczesna jako moralność estety, menedżera i terapeuty*

A. MacIntyre podejmuje się również krytyki nowożytności jako pewnego społecznego i kulturowego zjawiska współczesnego. Czyni to, posługując się trzema metaforami: metaforą bogatego estety, menedżera-eksperta i terapeuty. Esteta, tak jak to opisywał Kierkegaard

<sup>29</sup> Tamże, s. 142.



w *Albo-albo*, oddaje się chwilowym, przemijającym przyjemnościom. Podważa wszystko z postawą, jakby znalazł coś absolutnego. W rzeczywistości mamy u niego do czynienia z „estetycznym oszustwem”, którego nie chce sobie uświadomić<sup>30</sup>. Ponieważ oddawanie się przyjemnościom też może być ciężarem, sięga po wyrafinowane sztuczki cierpień egzystencjalnych i rozpaczy. Kiedy przez nadmiar pobłażania sobie tępieje jego zdolność doznawania przyjemności, udaje się wtedy do terapeuty, by mieć jeszcze inny rodzaj przeżyć estetycznych<sup>31</sup>.

Terapeuta swoje własne iluzje stosuje z wielkim przekonaniem i sugestią, i stąd łatwo manipuluje drugimi. To właśnie on najłatwiej ulega iluzjom i w tym całkowitym pogrążeniu się w świecie fikcji jest siła jego zawładnięcia innymi. Terapeuta i menedżer zacierają różnice między manipulacyjnymi i niemanipulacyjnymi stosunkami między ludźmi. Ten pierwszy czyni to w dziedzinie życia osobistego drugiego człowieka, ten drugi – w dziedzinie życia społecznego<sup>32</sup>. Obydwaj odzrucają dyskusję o tym, co jest dla człowieka moralnie dobre. Obydwaj nie wiedzą, jakie jest nadrzędne dobro-cel ich działania. Sądzą bowiem, że sama skuteczność działania różnymi narzędziami zastępuje czy stwarza prawdę, dobro czy wzór postępowania<sup>33</sup>. Menedżer-ekspert przez skuteczność, która osiąga doraźne cele, manipuluje stosunkami społecznymi. Ponieważ cele te zmieniają się i konkurują ze sobą, może on w każdym momencie tak nimi manipulować, aby wykazywały co się chce wykazać<sup>34</sup>. Terapeuta i menedżer-ekspert, mimo deklaracji o neutralności w sferze moralnej, w rzeczywistości pierwszy dokonuje skutecznej inwazji na sferę edukacji i religii, drugi – na sferę stosunków społecznych<sup>35</sup>. I tak np. zachłanność, która w etyce Arystotelesa była jedną z głównych wad życia społecznego, uchodzi dziś za cnotę. Jest to wynik manipulacji ludźmi przez menedżera, aby zachowywali się według kreowanych przez niego wzorców skuteczności.

### *Kwestia prawomocności przedstawionej krytyki*

Można stwierdzić, że intencja badawcza MacIntyre'a jest jasna. Poszukuje takiej racjonalności, która przełamałaby idiolekty poszczególnych nowożytnych systemów filozofii moralności i umożliwiła w dyskursie moralnym racjonalny dialog, a nie przemoc werbalną i manipulację drugim. Takiej racjonalności nie znajduje on w różnych

<sup>30</sup> Tamże, s. 147

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 73.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 149.

<sup>35</sup> Tamże, s. 73.

doktrynach indywidualistycznego emotywizmu i stąd proponuje sięgnąć do racjonalności teorii etycznej Arystotelesa i św. Tomasza.

Aby uniknąć wikłania się w wiele nierozwiązanych problemów, przyjmuje antymetafizyczną i antyepistemologiczną postawę badania i posługuje się zaproponowaną przez siebie metodą narracji historycznej. Metoda ta pozwala mu, jego zdaniem, ujawniać niepowodzenia różnych nowożytnych czy współczesnych projektów teorii moralności, przekraczać idiolekty tych projektów i sugerować racjonalność szerszą niż te ograniczenia.

Powstaje jednak trudne do odpowiedzi pytanie, co to za metoda i jakie kryją się za nią założenia. Czy jest ona mutacją metody analizy języka, wziętej z filozofii analitycznej, przekształconej dla ujawniania sensu zjawisk historycznych? Czy traktuje ona fakty kulturowe, społeczne jako to, co stanowi dowód na rzecz tezy filozoficznej (relatywizm historyczny)<sup>36</sup>, czy też jako to, co jest dane dla interpretacji filozoficznej? W zależności od odpowiedzi, co innego będzie znaczyć odwoływanie się do arystotelesowskiej filozofii moralności.

Wydaje się, że w dalszych swych pracach MacIntyre, pod wpływem zarzutu relatywizmu historycznego, sam poszukuje i stara się określić postawy prawdy<sup>37</sup>. Dokonuje bliższego studium Arystotelesa i próbuje przekroczyć swój własny relatywizm. Zaczerpnięta przez niego z *Analitik* Arystotelesa teoria prawdy jako „adekwatności umysłu wobec jego przedmiotów”<sup>38</sup>, co św. Tomasz wyraził jako *adaequatio rei et intellectus*, prowadzi go do wniosku, że „prawda powinna być rozumiana jako coś innego i coś więcej niż tylko uprawomocniona asertywność (*warranted assertibility*). [...] W asercji, że coś jest prawdziwe, mowa jest nie tylko o uprawomocnieniu czy uzasadnieniu, lecz nadto o tym, że tak faktycznie rzeczy się mają, niezależnie od tego, co skłonni bylibyśmy stwierdzić [...] z punktu widzenia tej czy tamtej

<sup>36</sup> Zarzut taki postawił A. MacIntyre'owi William K. Frankena („Ethics” 93:1983 s. 500). Szeroką dyskusję nad *Dziedziectwem cnoty*, która nie jest jeszcze zakończona, można prześledzić w: *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26:1983, s. 383–466; *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. Jan H o r t o n and Susan M e n d u s s, Cambridge 1994.

<sup>37</sup> A. M a c I n t y r e, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988; tenże, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame 1990, Pozycje szczególnie dotyczące kwestii relatywizmu: tenże, *Relativism, Power and Philosophy*, [w:] *After Philosophy. End or Transformation?* Ed. K. B a y n e s s, J. B o h m a n n, T. M a c C a r t h y, Massachusetts 1987, s. 385–411; tenże, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990; tenże, *How can we learn what „Veritatis splendor” has to teach*, „The Thomist” 58:1994 nr 2 s. 171–195; wyd. polskie: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas Veritatis splendor*, tłum. P. Wawalec, „Roczniki Filozoficzne” 43–44:1995–96 z. 2, s. 203–223.

<sup>38</sup> A. M a c I n t y r e, *First Principles. Final, Ends, Contemporary Philosophical Issues...*, s. 29, 31.

kultury [...], kierując się w tym obecnymi lub przyszłymi prawidłami uprawomocnienia czy uzasadnienia”<sup>39</sup> Dzięki takiemu odrzuceniu nowożytnej i współczesnej redukcji prawdy do prawideł uprawomocnienia unikamy – zdaniem MacIntyre’a – zarówno relatywizmu indywidualistycznego, jak i kulturowego. Z natury skierowani do takiej prawdy, czerpiąc z własnej kultury, nie staniemy się jej więźniem, ale potrafimy ją transcendować.

W stanowisku takim, można dostrzec dalszy rozwój czy też zmianę, modyfikującą niektóre twierdzenia MacIntyre’a z *Dziedzictwa cnoty*. Wyciągnięcie jednak z tego wniosku przez A. Chmielewskiego, że „efektem tej zmiany jest ostatecznie obrócenie jego filozofii w niewolnicę jego religii” (*Wprowadzenie do Dziedzictwa cnoty*, s. XLIX) jest pochopne. Motywowanie się bowiem różnymi czynnikami pozafilozoficznymi, religijnymi w dyskusji o prawdzie, a zaproponowanie racjonalnie uzasadnionej ale krytycznej wobec dotychczasowych innej koncepcji prawdy, to dwie różne sprawy. Odrzucenie bowiem przez MacIntyre’a pokartezjańskiej redukcji prawdy do kryteriów prawdziwości może też być interpretowane jako ciąg dalszy antyepistemologicznej (chodzi o nowożytne rozumienie epistemologii) postawy tego myśliciela. Stanowisko takie nie jest twierdzeniem uzasadnionym wiarą religijną, ale jednym z podstawowych i szeroko komentowanych twierdzeń w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym<sup>40</sup>. Współgra ono również z antyrelatywistycznym wątkiem w filozofii MacIntyre’a, gdzie odróżnia on prawdy konwencjonalne, które przemijają z różnymi tendencjami kultury, z prawdami, które np. wyrażone w tradycji starożytnej i średniowiecznej są aktualne ze względu na to, że ucieleśniają właściwą racjonalność.

Wydaje się, że MacIntyre dalej poszukuje podstaw dla swej metody filozoficznej i być może razem dotychczasowe i następne jego prace pozwolą stwierdzić, czy i w jakiej mierze udało mu się dokonać tak gigantycznego przedsięwzięcia, jakim jest znalezienie racjonalności przekraczającej idiolektę systemów nowożytnych i współczesnych, i umożliwiające racjonalny dyskurs moralny.

---

<sup>39</sup> A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego...*, s. 216.

<sup>40</sup> M. A. Krąpiec, *Poznawać, czy myśleć*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 8, Lublin 1994, s. 289 nn.; zob. tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, rozdz. III; tenże, *O rozumienie filozofii*, [w:] *Dzieła*, t. 14, Lublin 1991, rozdz. III.

---

## ALASDAIR MACINTYRE'S CRITIQUE OF MODERN AND CONTEMPORARY MORAL PHILOSOPHY

### **S u m m a r y**

The article reconstructs Alasdair MacIntyre's critique of modern and contemporary philosophy of morality. This critique, through its confrontation of various modern propositions of the theory of morality, reveals that the ethics of autonomous subjects whether in liberalism or in emotivism does not have as its foundations rational explanations of moral conduct, thus leaving us to our irrational impulses of will and emotion. A critical confrontation between modern and ancient ethics discloses why a modern project of moral theory failed. Having taken only fragments of teleological ethics of Aristotle or Aquinas, one could not reach rationality; that's why, modernity created idiolects understood only within those fragments. When one does not have any rationality, one should draw from the rationality of Aristotle and Aquinas and develop it creatively. The rationality of such an ethics emphasises a necessity of the theory of virtue in philosophy and practice of morality. Omitting this essential element from modern and contemporary philosophy of morality makes ethics be formulated as a theory of egoism and, opposite to it, theory of conventional laws. In the social field this is realised as techniques manipulating others by a therapist and manager-expert of effectiveness.