



JAN HARTMAN

UNIwersytet Jagielloński

RADYKALNY EMOCJONALIZM JAKO STANOWISKO METAMETAETYCZNE

Ustalenia terminologiczne

Szeroko znane jest określenie „emotywizm”, odnoszące się do tez metaetycznych, wskazujących na emocjonalny (w odróżnieniu od poznawczego) sens i wartość terminów i zdań powinnościowych o treści moralnej, to znaczy zakazów, nakazów i postulatów odnoszących się do tego, co słuszne i niesłuszne „jako takie”, samo przez się, nie zaś ze względu na skuteczność bądź legalność¹. Podobnie z ocenami

¹ Mark van Roojen w artykule „Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, opublikowanym w Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/#Emo> s. 4) w następujący sposób charakteryzuje stanowisko emotywizmu: „Emotywiści uważają, że terminy moralne występujące w wypowiedziach asertorycznych pełnią w pierwszym rzędzie funkcję wyrażania emocji, a ewentualnie również funkcję wywoływania podobnych emocji u innych. Należy to rozumieć w ten sposób, że znaczenie takich terminów polega na ich konwencjonalnej funkcji w dokonywaniu pewnego rodzaju aktów mowy, a mianowicie takich, które (o ile są szczerze) wymagają, aby mówiący przyjmował pewną postawę. Zdania zawierające ogólne określenia pozytywnej oceny moralnej, takie jak „prawy”, „dobry”, „cnotliwy” itp., sygnalizują niekognitywną postawę afirmatywną, taką jak aprobata lub preferencja. Zdania zawierające ogólne określenia negatywnej oceny

moralnymi czynów i osób — zdaniem emotywistów, takich jak Ayer, a wywodzących się co najmniej od Hume'a, nie są to twierdzenia, którym przysługuje wartość epistemiczna prawdy bądź fałszu, lecz wyrazy aprobaty i dezaprobaty emocjonalnej (osobistej bądź społecznej) dla pewnych postępów i ich sprawców bądź dla pewnych własności przysługujących podmiotom moralnym. Pojęcie emotywizmu mieści w sobie akcent polemiczny względem przekonania, że szeroko rozumiane zdania powinnościowe (normatywne i oceniające) posiadają wartość poznawczą – inną niż niesiona przez nie informacja o aprobacie i dezaprobatie o podłożu uczuciowym, zakorzenionym w tzw. poczuciu moralnym. Podobnie stosuje się czasami słowo „sentymentalizm”, który to termin jednakowoż najczęściej oznacza stanowisko mówiące, że podstawą moralnej wartości czynu jest rezonans uczuciowy, jaki czynów budzi. Ze względu na metaetyczny i epistemologiczny wydźwięk pojęcia emotywizmu, używa się odrębnego terminu na oznaczenie koncepcji etycznych upatrujących samej istoty życia moralnego w wyrażaniu emocji i „zarządzaniu” nimi za pomocą pewnych uśrednionych czy umownych ustaleń, przybierających charakter społecznie usankcjonowanych norm zachowania i standardowych ocen moralnych. Takim terminem (na gruncie języka angielskiego) jest właśnie *sentimentalism*, czyli sentymentalizm – jakkolwiek czasami nazywa on stanowisko metaetyczne, a nieraz używa się go również na określenie stanowiska etycznego, to jest odnoszącego się do natury moralności, nie zaś statusu epistemicznego wypowiedzi moralnych. Ze względu na niejednorodność w sposobie posługiwania się terminem „sentymentalizm” w filozofii, a także mylące konotacje w języku potocznym, proponuję posługiwać się słowem „emocjonalizm”, które jest

moralnej, takie jak „zły”, „niewłaściwy”, „podły” sygnalizują niekognitywną postawę negatywną”.

wprawdzie rzadko używanie, lecz wolne od notorycznego przemieszczania się pomiędzy kontekstami przedmiotowymi i metapredmiotowymi. Słowo to wymaga jednak doprecyzowanie swego znaczenia. Będę się nim posługiwał jako określenie stanowiska, głoszącego, że:

- przekonania moralne oraz formułowane *ad hoc* oceny moralne wpływają z wrażliwości uczuciowej i nie mogą być rozumiane inaczej niż z udziałem różnego rodzaju władz emocjonalnych i stanów emocjonalnych, takich jak empatia, poczucie skrzywdzenia, poczucie odrzucenia, poczucie zagrożenia, a także poczucie komfortu emocjonalnego i bezpieczeństwa, radość z obcowania z innymi, miłość, wdzięczność, zadowolenie, sympatia, złość czy nienawiść;
- sfera moralna nie redukuje się do sfery emocjonalnej, lecz całą swoją wartość i znaczenie z niej wywodzi – emocje, stany uczuciowe i przeżycia w relacjach międzyludzkich mają samoistną wartość, którą afirmujemy określając tę sferę naszego życia właśnie jako sferę moralną; bez emocji nie byłoby żadnego życia moralnego;
- w społecznych procesach komunikacyjnych tworzą się pewne uśrednione standardy (normy i oceny), oddające typowe przeżycia i reakcje emocjonalne (aprobatywne i ganiące) związane z doświadczeniem obcowania z bliskimi i obcymi osobami; mają one realny społeczny autorytet oraz niosą w sobie wiarygodną społeczną wiedzę o emocjonalnej tkance życia wspólnotowego i osobistego; wiedza ta nie jest wszelako ścisła i definitywnie ustalona, a oprócz reakcji emocjonalnych typowych występują też inne, co sprawia, że wspomniane standardy również nie są określone ściśle;
- teoria moralna musi uwzględniać zarówno autorytet faktycznego ukształtowania społecznej sfery normatywnej (pomimo jej niekonsekwencji wewnętrznych i zmienności), jak i zawartą w niej

wiedzę o relacjach międzyludzkich i związanych z nimi emocjach; nie można przeto oddzielać etyki od psychologii i socjologii moralności, a ogólniej – od badań empirycznych;

- formalizm i apodyktyczność spotykana w społecznej moralistyce pod postacią surowej pryncypialności, a w etyce pod postacią pryncypializmu, są dysfunkcyjnymi i szkodliwymi formami wyrażania społecznego doświadczenia emocjonalnego.

„Naturalna” teza metametaetyczna

Przedmiotem tego artykułu jest obrona emocjonalizmu jako stanowiska etycznego i metaetycznego, odnosząca się w głównej mierze do ostatniego punktu podanej tu charakterystyki. Jako że apologia uczuciowości w dużej mierze stawia teoretyka w pozycji konfliktowej względem kognitywizmu oraz względem racjonalistycznego konstruktywizmu jako narzędzia rozumienia życia moralnego, przyjęcie perspektywy emocjonalistycznej siłą rzeczy wyprowadza nas poza granice metateorii moralności i teorii dyskursu etycznego, rozumianych jako metateoria lojalna względem racjonalistycznych aspiracji etyki (to jest poza granice metaetyki) i stawia nas w pozycji metametaetycznej. W takiej właśnie pozycji heurystycznej toczy się więc dyskurs niniejszego tekstu. Emocjonalizm nie jest ściśle biorąc stanowiskiem etycznym ani metaetycznym, lecz metametaetycznym – w tym sensie, że głoszony jest z pozycji heurystycznej zajmowanej przez filozofia nie poczuwającego się do lojalności względem celów i charakteru dyscypliny filozoficznej zwanej etyką i uprawianej niemal zawsze w dwoistym układzie etyka-metaetyka, a w szczególności w pozycji heurystycznej (i moralnej), w której możliwa jest moralna krytyka dyskursu etyki (i metaetyki) jako nieobojętnego moralnie

i podlegającego moralnej ocenie, podobnie jak inne przekonania. Dlatego można też powiedzieć o metametaetyce, że jest etyką przekonań moralnych, etycznych i metaetycznych, stawiającą pytania o moralne znaczenie działalności polegającej na wyposażaniu społeczeństwa w elementy teoretycznej argumentacji etycznej, z których czyniony jest taki bądź inny – a wedle bronionego tu przekonania zwykle dość przypadkowy i niekontrolowany moralnie użytek.

Twierdzimy², że wprowadzanie w życie społeczne przekonań intelektualistycznych, wiążących wartość moralną czynu z taką czy inną formą wiedzy – wiedzy o wartościach, prawach i normach moralnych albo o naturze cnót czy też rachunkiem utilitarystycznym – przyczynia się do tłumienia wrażliwości moralnej, emocjonalnych odruchów empatii i troski, ucząc bierności i konformizmu, pod pretekstem rozwagi i potrzeby zachowania bezstronnej i deliberatywnej postawy. Pogląd ten jest rzadko artykułowany, gdyż nie należy do etyki (jego obecność w debacie etycznej nie leży w społecznym interesie etyków), a jednocześnie sformułowany jest ze stanowiska heurystycznego usytuowanego powyżej metaetyki, gdyż poddającego pozycję metaetyki i relację etyka-metaetyka krytycznej refleksji. Paradoksalnie ten rodzaj hiperrefleksywnej samowiedzy, stanowiąc o intelektualnym wyobcowaniu podmiotu przyjmującego tę perspektywę, sprawia, iż nawiązuje on utraconą przez filozoficzny formalizm (intelektualizm i związane z nim aspiracje do bezstronności sądu) więź z życiem etycznym, pozwalając na dokonywanie zwykłej oceny moralnej konkretnych zjawisk (w tym przypadku: formułowania teorii etycznych), co dla etyki (zawsze jakoś emancypującej się z naturalnego życia moralnego) jest paradoksalne i dezorientujące. Tym bowiem, czego

² Niniejszy artykuł pozostaje w ścisłym związku z dwoma wcześniej przeze mnie opublikowanymi (Hartman, 2000).

etyka, a już zwłaszcza metaetyka nigdy nie chce czynić, to wprost orzekać, co jest naganne, a co chwalebne. Tymczasem już sam fakt, że etycy właściwie nigdy nie poddają refleksji etycznej swojej własnej działalności świadczy jak najgorzej o ich intencjach oraz o kondycji ich samowiedzy³.

Tego rodzaju postawa, jaką tu przyjmujemy, czerpie dla siebie wzorce z pisarstwa etycznego. Najwyższy czas wytknąć etyce jej winy. Obrona prymordialnej *irracjonalności* stosunków moralnych – obrona, dodajmy, moralna, prowadzona w imię własnego prawa sfery moralnej do zachowania swego irracjonalnego charakteru, jest więc tyleż pewną etyką, co i antyetyką, czyli krytyką etyki jako próby racjonalnej kontroli stosunków moralnych. Krytyką — by jeszcze raz to podkreślić — moralną.

Nieodpowiedzialny intelektualizm zaczyna się już na poziomie elementarnych tez teorii etycznych, by wzmocnić się jeszcze w metaetycznej części każdej dobrze zaprezentowanej etyki, jaką jest konfrontacja danej koncepcji z innymi, które poddaje się krytyce.

³ Istnieją przypadki, gdy metaetyka rozpoznaje w zwykłym uczestniku życia moralnego kogoś w rodzaju niejawnego zwolennika jakiejś teorii etycznej bądź przedstawia sobie zaangażowanie etyka w życie moralne i tytułem eksperymentu myślowego oczekuje od niego zachowania spójności pomiędzy teorią a praktyką. Przykładu dostarcza Simon Blackburne, który za pomocą kategorii projekcji broni emotywizmu. Twierdzi on, że subiektywność odczuć moralnych nie zakazuje nam używania zobiektywizowanych ocen moralnych („x jest złe”), gdyż społeczny proces projekcji uczuć i postaw generuje quasi-realne fakty nadbudowane na obserwowalnych, empirycznych stanach rzeczy. Problem ten w zupełnie innym języku opracował już Kant, a także etycy kręgu fenomenologicznego (zwł. Scheller jako autor *Der Formalismus in der Ethik und die Materiele Wertethik*). Blackburne troszczy się jednakże o powagę i wiarygodność podmiotu formułującego sądy (oceny) moralne – zagrożone przez subiektywistyczne rozumienie tezy emotywizmu. Píše: „Jeśli oceny moralne są tylko projekcjami uczuć, to czy zwolennik takiej tezy nie przyjmuje schizoidalnego stanowiska w odniesieniu do własnych zobowiązań moralnych – przyjmując je, lecz jednocześnie utrzymując, że są bezpodstawne?” (Blackburne, 1984, 197). Nie jest tak, że uprawianie metaetyki zamyka nas na perspektywę metametaetyczną. Rzecz w tym, aby otwierało nas na nią bardziej – a zwłaszcza otwierało nas na możliwość moralnej krytyki samej etyki jako takiej.

Racjonalny chłód abstrakcji, typowy dla głównych doktryn etycznych, znajduje więc swoje metaetyczne przedłużenie w rzekomo chwalebnej bezstronności moralnego niezaangażowania racjonalnej analizy dyskursów etycznych, które w ostatecznym rozrachunku często okazują się przewrotną apologią nieczułości, zdystansowania od spraw ważnych i bolesnych, a nawet czymś w rodzaju narcystycznego rytuału hołdowania „postawom teoretycznym”, takim jak dążenie do bezstronności bądź czysta opisowość (resp. analityczność). Już samo twierdzenie, że niezaangażowany opis (np. etologiczny) jest czymś bardziej racjonalnym (naukowym) niż dyskurs moralnie zaangażowany, jest nie tylko uzurpatorskie, lecz amoralne, sugerując jakąś pozycję bezstronnego i nieosądzającego obserwatora jako rzekomo moralnie akceptowalną, jeśli nie wręcz uprzywilejowaną. Nieczułość, emocjonalne niezaangażowanie (będące – wedle jednego ze starożytnych mitów na temat racjonalności — warunkiem zachowania dyscypliny myślowej i sprawiedliwego osądu) uchodzi za coś w rodzaju „cnoty teoretycznej”, pomimo oczywistego powiązania każdej kwestii moralnie doniosłej z przeżywanym przez ludzi cierpieniem i całą gamą uczuć osób, których dana kwestia realnie dotyczy. Jeśli uprawianie etyki ma polegać na sublimacji pierwiastka intelektualnego i odżegnywaniu się od uczestnictwa w życiu moralnym, z całym jego emocjonalnym nasyceniem, to jest to działalność tak samo absurdalna, jak uprawianie muzykologii jako analizy zapisu nutowego, odżegnujące się od słuchania muzyki⁴.

Zgodnie z powyższym twierdzę (i jest to teza moralna, a więc ocena), że tendencje intelektualistyczne i racjonalistyczne w etyce wynikają

⁴ Przykładem kryzysowej samowiedzy etyki w tym względzie jest dyskusja na temat kategorii „idealnego obserwatora” w neoeudajmonizmie, czyli we współczesnej etyce cnót. Referuje ją w swoim artykule Jacek Jaśtał; por. (Jaśtał, 2007, 92-108). Por. na temat również (Brandt, 1995).

z nieuczciwości intelektualnej, skutkującej upowszechnianiem w złej wierze przekonania o głównie racjonalnym charakterze decyzji i aktów mających wysoką wartość etyczną, jak również przekonania o możliwej ściśle poznawczej racjonalności ocen moralnych, a w konsekwencji o potrzebie budowania racjonalistycznej teorii moralności (etyki).

Emocjonalizm jest stanowiskiem naturalnym, to znaczy takim, do którego mają skłonność osoby nie mające kontaktu z teoriami etycznymi. Osoby takie, podobnie jak piszący te słowa, ganią uczynki wzbudzające w nich odrazę z uwagi na współodczuwanie bądź przynajmniej wyobrażenie krzywdy emocjonalnej, jakiej doznaje osoba odczuwająca zamierzone bądź przewidywalne następstwa tych uczynków. I odwrotnie — podziwiają i pochwalają uczynki, które wywołują w innych przeżycia pozytywne. Stanowisko to nie musi prowadzić do wniosków utylitarystycznych czy nawet hedonistycznych. Nie dotyczy bowiem żadnych powinności ogólnych czy „strategii życiowej” ani nie jest odpowiedzią na pytanie o istotę moralnej wartości czynu. Emocjonalizm jest preteoretyczną postawą, której filozoficznym derywatem nie jest utylitaryzm (resp. hedonizm), lecz refutacja „przemocy teoretycznej”, a więc hiperracjonalizacji teorii moralnej. Powtórzmy: trzeba wznieść się na poziom metametaetyczny, aby osiąść zdolność realnego afirmowania preteoretycznej wrażliwości i prawości moralnej, to znaczy zdolność samonegacji i samoograniczenia jako podmiotu teoretycznego.

Argumenty na rzecz emocjonalizmu

Naczelnym argumentem, a raczej moralnym postulatem, jaki wysuwam w obronie metametaetycznego emocjonalizmu, jest żądanie wyobrażenia sobie (oraz utrzymania w pamięci wyobrażenia) osoby pozbawionej emocji. Osoba taka nie byłaby zdolna wejść w jakikolwiek

stosunek moralny – nie pojmując dobra i zła ani ich nie doświadczając. Można by ją nauczyć formułowania pewnych standardowych ocen moralnych w pewnych materialnie dających się opisać, typowych sytuacjach, np. związanych z użyciem przemocy czy zaborem własności. Można by ją nauczyć jakiegoś „prawa moralnego”, w sensie systemu normatywnego mniej uściślonego, a za to bardziej formalnego i ogólnego, niż konkretne przepisy prawa stanowionego. Takie osoby nawet faktycznie istnieją – psychopaci, pozbawieni uczuć moralnych, lecz na co dzień zdolni zachowywać się w sposób dający się zaakceptować. Wspólnota moralna jest w stanie znieść pewną liczbę takich moralnie niekompetentnych osobników, lecz nie mogą oni stanowić w niej siły dominującej. Czy amoralnego psychopata można nauczyć teorii etycznych i ich zastosowań? Z pewnością. Można na przykład wpoić mu regułę „jeśli nie chcesz doznać przykrości, unikaj zadawania przykrości innym” albo „przysparzaj ludziom korzyści i przyjemności, a w dłuższej perspektywie wyjdiesz na tym lepiej, niż gdybyś zawsze starał się wykorzystywać ludzi do swoich celów, z ich szkodą”. Nie ma też powodu, aby psychopata nie przyswoił sobie wiedzy o cenionych cnotach, takich jak odwaga czy hojność, i nie praktykował ich. Czy mając takie silne wsparcie ze strony etyki i jej teorii, stanie się mniej amoralną jednostką? Doświadczenie uczy czegoś przeciwnego – im bardziej osoby niewrażliwe zdolne są do kamuflażu, tym większe jest cierpienie emocjonalne ich ofiar⁵.

⁵ Niewrażliwość moralna pozostaje w osobliwej relacji ze swoim moralnym przeciwieństwem, którym jest szlachetne nieuprzedzenie. Adam Smith w swoim dziele z 1759 r. *The Theory of Moral Sentiments* twierdzi, że umysł ludzki zawiera względnie autonomiczną instancję, jakby podmiot w podmiocie, który nazywa „inner man”, człowiekiem wewnętrznym. Ów wewnętrzny człowiek ma szczególną zdolność do niezaangażowanej i bezstronnej (*impartial*) obserwacji sytuacji moralnie znaczącej oraz sformułowania sprawiedliwej i bezstronnej, a przez to nieegoistycznej oceny. Aby mógł on prawidłowo spełnić swoją rolę musi być nie tylko należycie poinformowany, lecz jednocześnie powinien wyjść ze stanu obojętności, zdobywając się

Eksperyment myślowy z osobą amoralną pokazuje, że moralność źródłowo nie jest dziedziną praw, cnót ani norm czy wartości — te nabierają sensu i znaczenia dopiero w kontekście przeżyć moralnych, czyli emocji wypełniających relacje międzyludzkie. Trudno wyobrazić sobie kogokolwiek pojmującego sercem (czyli na poziomie emocji) formalne imperatywy, jak nakaz czynienia dobra innym, zakaz traktowania innych wyłącznie jako narzędzia dla własnych celów, nakaz dotrzymywania umów czy preferowania prawdy względem fałszu, a jednocześnie nie odczuwającego żadnej empatii czy życzliwości w stosunku do jakiejkolwiek konkretnej osoby. Podobnie trudno sobie wyobrazić kogoś, kto pojmuje intelektem wspomniane imperatywy, czyli rozumie, że dotrzymywanie umów czy prawdomówność są społecznie obowiązującymi normami i w związku z tym gotów jest tych nakazów przestrzegać, nawet w takich sytuacjach, gdy jest to dla niego w oczywisty sposób niekorzystne. Sam intelekt nie wystarczy, aby być dobrym, a nawet przyzwoitym człowiekiem, podczas gdy dobre serce, nawet przy słabym intelekcie, jest rękojmią, że błędy moralne, które popełnia jego właściciel, nie są wyrazem okrucieństwa, obłudy i wyrachowanego egoizmu. W obliczu zupełnej nieczułości wszelka moralność zamiera.

na sympatię (dziś powiedzielibyśmy: empatię) w stosunku do osób, których działalność pragnie zrozumieć i poddać ocenie. Ważne w sentymentalistycznej etyce Smitha jest to, że ocena moralna zostaje z pełnym zaufaniem oddana instancji wolnej od apriorycznych przekonań moralnych (w tym również tych zaszczerpionych jej przez etykę), a za to nieuprzedzonej. Czym bardziej zaangażowany i zdolny wnikać w emocjonalną sytuację innych ludzi jest nasz „inner man”, tym większą odznaczamy się cnotą. Życie moralne wznosi się bowiem ponad sferę reguł, osadzając się w czymś, co moglibyśmy nazwać w naszym współczesnym języku komunikacją emocjonalną. Dzieło Smitha reklamuje się już w tytule jako teoria, lecz w swej istocie jest teoretyczną obroną antyteoretyczności. Por. (Smith, 1976, 110-180).

Twierdzenie, że życie moralne jest domeną „serca”, a dopiero wtórnie domeną rozumu, nie ma charakteru teoretycznego. Jest to teza, którą wpisać można w szereg innych, bardziej szczegółowych i stwierdzających oczywiste, definicyjne okoliczności życia moralnego. Takie tezy to na przykład: ludzie współczują jedni drugim w nieszczęściu i starają się sobie pomagać; ludzie liczą na dobroć innych ludzi, podobnie jak na wzajemność w wyświadczaniu sobie przysług; ludzie cieszą się radościami swoich bliskich, choć czasem odczuwają zawiść; ludzie odczuwają względem siebie gniew i złość, ale często powstrzymują się od przemocy i szukają pokojowych rozwiązań zdarzających się konfliktów. I tak dalej. Nie można tego nazwać psychologią moralną, gdyż są to zwykłe prawdy życia. Jednakże – analogicznie — również bezpretensjonalne translacje tez etyki na prawdy życiowe nie mogą pretendować do statusu wyjątkowych i ukrytych prawd, odkrywanych przed nami przez filozofów. Nie ma nic wielkiego w powiedzeniach w rodzaju: trzeba być ostrożnym w ocenianiu innych, jeśli nie wie się wszystkiego o ich sytuacji i motywach („sytuacjonizm”); trzeba starać się każdego traktować uczciwie, doceniać jego wysiłek, dobrą wolę i wkład do danej sprawy; warto wybaczać błędy i samemu się do nich przyznawać („teoria sprawiedliwości”); gdy się do czegoś zobowiązemy, to trzeba dołożyć starań, aby to wykonać („kontraktualizm”). I tak dalej. Każda z tych życiowych prawd doskonale pasuje do takich czy innych tez teoretycznych, niemniej jednak żadna teza teoretyczna nie ma sensu bez odniesień do tychże prawd i stojących za nimi doświadczeń. A doświadczenia te są natury emocjonalnej i to one właśnie stanowią substancję moralności, czyli relacji międzyludzkich, ujętych w aspekcie dobrego i złego, które wydarza się między ludźmi z uwagi na to, jak postępują względem siebie, co do siebie mówią i jakie przyjmują względem siebie postawy. Sfera moralna, czyli emocjonalny podkład

międzyludzkich relacji, jest różnorodna i poddaje się prostym regułom porządkowym. Ludzie różnią się pod względem swej wrażliwości i nawyków, a standardy związane z relacjami między zachowaniem a uczuciami we współżyciu społecznym są zmienne kulturowo. W różnym też stopniu życie moralne bywa powiązane z abstrakcyjnymi ideami etycznymi, wyrażanymi w postaci pojęć moralnych, norm i postulatów oraz (bo bywa i tak) twierdzeń natury teoretycznej (etycznej). W żadnym przypadku jednakże pojęcia i tezy teoretyczne nie mają znaczenia rozstrzygającego dla realnych ocen, z jakimi spotykają się postęпки poszczególnych osób, w tym również takich, którzy uzasadniają swoje postępowanie za pomocą pojęć i argumentów etycznych. Zwykła deklaracja dobrej woli („chciałem dobrze”) zawsze znaczy więcej, niż „dokonałem obrachunku przewidywalnych konsekwencji różnych wariantów mojego postępowania”. Tymczasem teorie etyczne nie ograniczają warunków możliwości ich operacjonalizacji ani nie wyciągają wniosków z fakty, że taka operacjonalizacja jest bardzo ograniczona.

Teza emocjonalizmu a błąd naturalistyczny

Bardzo łatwo źle zrozumieć tezę emocjonalizmu, która będąc heurystycznie zakorzeniona w postawie metametaetycznej ma więcej wspólnego ze spontanicznym wyrażeniem doświadczenia życiowego niż z teoretyczną tezą etyki. Tym samym łatwo może być potraktowana jako naiwna i niebacząca na błąd naturalistyczny. Jest wręcz przeciwnie. „Błąd naturalistyczny” to kategoria argumentów na rzecz całkowitej swoistości fenomenu moralnego i jego nieredukowalności do innych sfer ontycznych, a zwłaszcza do sfery faktów, czyli „natury”. Przykładem takiego argumentu jest napomnienie, iż żadnych powinności nie da się wywieść z opisu faktów ani uzasadnić w oparciu o same tylko

przesłanki faktyczne. Otóż trzeba odróżnić naturalistyczny redukcjonizm od twierdzenia, iż same fakty, jakimi są stany emocjonalne, mają wartość moralną. Twierdzenie takie w żaden sposób nie deprecjonuje ani nie dezawuuje moralności. Nie sprowadza też powinności moralnej do czegoś, co nią nie jest. Podobnie twierdzenie, że piłka składa się z atomów, a celem gry w piłkę nożną jest umieszczenie pewnej grupy atomów w przestrzeni poza linią bramki w żaden sposób nie „naturalizuje” gry w piłkę. Tyle że przypominając o atomistycznej budowie piłki nie dowiadujemy się niczego o futbolu, podczas gdy przypominając o emocjonalnej naturze stosunków moralnych dowiadujemy się o zasadniczej niefortunności intelektualizmu etycznego i jego pochodnej w postaci racjonalistycznych teorii etycznych i metaetycznych.

Zilustrujmy to przykładem. Naszym zdaniem teza „pomaganie innym daje ludziom korzyści i radość, przez co jest moralnie dobre” (emocjonalizm) różni się od tezy „bezinteresowne wyświadczenie dobra innym jest moralnie dobre jako takie” wyłącznie ze względu na pewien naddatek teoretyczny, mający charakter postulatu. Ten naddatek da się wyrazić w twierdzeniu „dobro moralne jest czymś całkowicie samoistnym i formalnym, dzięki czemu niektóre sposoby działania są moralnie dobre *jako takie*, czyli z *definicji*”. Twierdzenie to nie jest wszelako zwykłą tezą ani nawet definicją projektującą użycie terminu „moralny”, lecz postulatem „niech będzie coś takiego, jak moralność — ponad zdarzeniami fizycznymi i stanami psychicznymi”. Nie jest w niczym — poza etykami — interesie, aby usłuchać takiego wezwania. Jest to w gruncie rzeczy jeszcze jedno wezwanie do posłuszeństwa, za który stoi szantaż moralny: kto tego wezwania nie wysłucha, ten jest „relatywistą”, popełnia „błąd naturalistyczny” bądź jest „naiwny”.

Dogmatyczne rozumienie błędu naturalistycznego i bagatelizowane uczuć w sferze moralnej w obawie przed naiwnym redukcjonizmem lub jakąś inną formą amoralizmu, „zagląającego pod podszewkę” moralności prowadzi do czegoś, co nazwałbym *błędem antynaturalistycznym* w etyce. Polega on na wytyczaniu sztucznej granicy pomiędzy moralnością a sferą doświadczeń życia, na czele z relacjami międzyludzkimi w ich emocjonalnych i psychologicznych wymiarach. Granicę tę wyznacza się w egoistycznym interesie dyscypliny filozoficznej zwanej etyką, a to dla zapewnienia jej pełnej autonomii i nieredukowalności do innych dyscyplin, np. etologii, psychologii czy socjologii moralności. Skrajnym przykładem takiej postawy jest twierdzenie Kanta, iż czyn ma wartość moralną wtedy i tylko wtedy, gdy spełniany jest z obowiązku, bez względu na skłonność, czyli emocje. Widoczna tu fascynacja bezwarunkowym posłuszeństwem, właściwa wszelkiemu fanatyzmowi, sam w sobie jest pewnym stanem emocjonalnym – zresztą niezbyt dobrze rokującym, jeśli chodzi o czynienie bądź nieczynienie emocjonalnej krzywdy innym ludziom przez osobę w takim stanie ducha się znajdującą.

Autonomię sfery moralnej, a w konsekwencji samej etyki (w stosunku do psychologii moralnej, socjologii moralności etc.) ustanawiają etycy. Zwykli ludzie nie znają tego konceptu, o czym wie każdy, kto wykłada etykę. Pierwotna czy wręcz transcendentalna sfera absolutnej i źródłowej powinności moralnej ma charakter formalny (kategorialny) i dlatego musi zostać zidentyfikowana jako system nieprzekraczalnych warunków sensu stosunku moralnego. Jest to zawsze zadanie filozofa — obce i niezrozumiałe dla „publiczności”. To jego rolą jest powiedzieć, że dobro czynić należy, a zła należy unikać, obowiązek obowiązuje i temu podobne rewelacje. Tak rodzi się kluczowa dla samowiedzy (choć rzadko tematyzowana) etyki figura idealnego etyka, nosiciela czysto racjonalnej

(w odróżnieniu od kapłańskiej) władzy analitycznej i wzorcowej władzy wydawania ocen moralnych (najczęściej zresztą nader powściągliwych). Dogmatyzm etyki, kamuflowany przez chwalebne niezaangażowanie, opisowość i bezstronność etyka w roli moralisty (bądź kogoś, kto ze szlachetnych pobudek intelektualisty *unika* bycia moralistą) wyraża się w rozmaitych kategoriach teoretycznych, mających uwierzytelnić apodyktyczność przekonań moralnych, a także nakazów i zakazów, wskazówek moralnych i innych produktów refleksji etycznej. Należy do nich prawo naturalne, imperatyw kategoryczny, nakaz troski o osobę i kilka innych bezwarunkowych i nieznoszących sprzeciwu konstruktów. Niestety, powołane do istnienia w celu uwierzytelnienia teorii i wzmocnienia pozycji etyka, przenikają one do życia społecznego, zatruwając je. Jakże często widzimy przemoc moralną usprawiedliwianą „prawem naturalnym” albo bezduszość podawaną za „trzymanie się zasad”. Tego rodzaju pochodzące z etyki klisze zamiast wspierać wrażliwość moralną, najczęściej jej szkodzą. Dziwnym trafem zupełnie odwrotnie jest w przypadku przekazów emocjonalistycznych, z których do opinii publicznej przenikają zachęty do współczucia (empatii), troski o słabszych i rozwiązywania konfliktów za pomocą szczerzej komunikacji. Niestety, z powodu tego mieszania się złych i dobrych wpływów etyki, potoczny język moralności jest chaotyczną chmurą semantyczną, rumowiskiem etycznych „perswazemów”, zbyt często przykrywających przemoc szantażu moralnego oraz w zawoalowany sposób wyrażających wysokie aspiracje intelektualne osób formułujących w sposób sentencjonalny pewne quasideologiczne przekonania etyczne. Ogarnięta obsesją autonomii nowoczesna etyka (nie cała, rzecz jasna), wyemancypowana z teologii, lecz pragnąca odziedziczyć jej powagę i autorytet, epatuje społeczeństwo swoimi kompleksami i pretensjami, przez co do życia codziennego przenikają takie niejasne i bezużyteczne

pojęcia, jak relatywizm albo nihilizm. Czym częściej je słyszymy, tym bardziej uderza nas nieporadność i przypadkowość w ich stosowaniu. W gruncie rzeczy są one tylko pewnymi bliżej nieokreślonymi insynuacjami, jeśli nie inwektywami, służącymi do niszczenia komunikacji moralnej i uzurpowania sobie przewagi moralno-intelektualnej nad innymi. Obsesyjna tęsknota nowoczesnej etyki za utraconą (wraz z religijną prawomocnością i władzą moralistów) autorytatywnością, prowadzi do nieskoordynowanej przemocy symbolicznej, która w nieprzewidywalny sposób daje o sobie znać w retorycznych ekscesach życia publicznego, gdzie co rusz jesteśmy zawstydzani pseudoetycznymi argumentami odwołującymi się do „nieprzekraczalnych zasad” i szlachetnych w swej prostocie uogólnień (jeśli nie uprzedzeń). Pracująca zakulisowo i niewidoczna dla społeczeństwa maszyna produkująca argumenty etyczne obsługiwana jest przez etyków lękających się uderzenia w podstawy ich roszczeń do ostatecznego wyrokowania (nie o tym, rzecz jasna, co dobre, a co złe, lecz o tym, czym jest dobro i zło moralne). Tym zaś, co w te podstawy uderza, jest oczywisty i powszechnie znany fenomen ewoluowania społecznie autorytatywnych przekonań moralnych. Etyka tak bardzo boi się tej dynamiki i tak bardzo unika zaangażowania w oceny, za które trzeba by wziąć odpowiedzialność, że swą apodyktyczność praktykuje najczęściej na metapoziomie, uzasadniając uchylenie się od ocen moralnych i to samo zalecając opinii publicznej. Nie trzeba tłumaczyć, do jakiej dewastacji moralnej prowadzi imperatyw nieoceniania...

Teorie etyczne a życie moralne

Między etyką a społeczeństwem stosunkowo najlepiej działa „kanał komunikacyjny”, w którym treści etyczne przekazuje

się nie w oderwaniu, lecz w ścisłym w związku z ich naturalnym podłożem, którym są emocje. Pochwała troski i empatii przemawia do społeczeństwa niemal tak samo, jak wezwanie do budowania stosunków wzajemności (sprawiedliwości). W tym kontekście staje się nawet intuicyjnie zrozumiałe pojęcie dobrej woli – mianowicie jako woli człowieka życzliwie usposobionego do innych, „chcącego dobrze”. Jednakże każda próba uteoretyzowania tego, co każdorazowo jest odruchem uczucia i jakimś porozumieniem pomiędzy ludźmi pragnącymi wzajemnie się nie skrzywdzić, prowadzi do abstrakcji w postaci reguł postępowania bądź ideałów i „wartości”, które już sam w sobie nic wspólnego z realiami ludzkich relacji nie mają. Racjonalizacja stosunków moralnych działa na ich szkodę, a racjonalizacja prowadząca aż do konstruowania teorii etyczno-metaetycznych działa na te naturalne stosunki wręcz dewastująco – zupełnie odwrotnie, niż życzyłyby sobie tego eudajmonizm.

Aby zilustrować to niebezpieczeństwo, przyjrzyjmy się potencjałowi perswazyjnemu głównych teorii moralnych.

Eudajmonizm, upatrujący sensu i celu życia moralnego w szczęściarodnym samodoskonaleniu, z natury swej jest elitarystyczny i egoistyczny. Szlachetna cnota dostępna jest nielicznym i wybranym, a jej posiadanie zdobi człowieka, niczym arystokratyczny tytuł. Wizja pięknego obejścia „męża sprawiedliwego” doskonale uzasadnia wysoką rangę wychowawcy, który w istocie jest etykiem, ukazującym naturę cnót i drogi prowadzące do ich zdobycia. W eudajmonizm wpisany jest arystokratyzm i paternalizm, którego podejrzanym beneficjentem jest również mentor etyczny i wychowawca. Ma on prawo do pewnej apodyktyczności, a w tym również do uwierzytelniania wieczystych zasad dobrego prowadzenia się perennistyczną metafizyką. Jej przykładem jest esencjalizm, przypisujący człowiekowi niezmienną

naturę i skazujący go na konieczność jej realizowania, pod karą utraty cnoty i szczęścia. Rozbudowaną formą esencjalizmu jest doktryna prawa naturalnego (w bardziej teistycznym bądź nieco zlaicyzowanym wydaniu), która otacza człowieka całą siecią „naturalnych”, czyli bezdyskusyjnych praw. Nie trzeba chyba tłumaczyć, jak opresyjny jest potencjał esencjalizmu – widzimy to każdego dnia w życiu publicznym. Również elitaryzm eudajmonizmu — przez ponad dwa tysiące lat będącego dominującą teorią etyczną — wzbudza dziś moralny niesmak. Nic dziwnego, że właściwie współcześnie nikt na serio tych szacownych doktryn etycznych nie upowszechnia, a dwudziestowieczna liberalna etyka samorealizacji jest co najwyżej ich daleką kuzynką.

Mąż cnotliwy, podobnie jak stoicki mędrzec, wyobcowuje się nie tylko z szerokiej wspólnoty społecznej, lecz również neguje samego siebie jako niepowtarzalne, obdarzone wyjątkową biografią indywiduum, czyniąc ze swego jestestwa naczynie dla abstrakcyjnego ideału człowieczeństwa, będącego w gruncie rzeczy pewnym tylko kulturowym wzorcem osobnika silnie umocowanego w klasie uprzywilejowanej. A jeśli nie uprzywilejowanej dosłownie, to przynajmniej uprzywilejowanej w sferze „ducha”. Tak czy inaczej człowiek cnoty ma wszelkie powody, by dobrotliwie przyglądać się światu ze swych wyżyn.

Jeszcze bardziej odpychający wydaje się deontologizm. Etyka niewzruszonych zasad ma cechy wręcz sadystyczne, opierając się na fascynacji radykalizmem, bezwarunkowością, dogmatyzmem. Stanowi sobą przypadek osobliwej przemocy racjonalistycznej. Teza o istnieniu absolutnego prawa moralnego, które da się (niczym prawa logiki) odczytywać siłą „rozumu praktycznego”, *recta ratio* czy innej intuicji jest amoralnym, opresyjnym roszczeniem, redukującym się do żądania posłuszeństwa (opartego na szantażu moralnym: „jeśli

tego nie widzisz, to znaczy, że masz złą wolę”), które można tylko narzucić przemocą, lecz nigdy nie da się obronić intelektualnie. Szczytem tej kantowskiej przewrotności jest twierdzenie, że posłuszeństwo bezwyjątkowym i jasnym maksimum moralnym jest równoznaczne z wolnością. Trudno wyobrazić sobie coś bardziej amoralnego, niż to nieludzkie ubezwłasnowolnienie czującej istoty i sprowadzenie jej do bezdusznego wykonawcy rozkazów anonimowego „rozumu praktycznego”. A przecież tym niezdrowym dyskursem etyka szczyści się jako niezwykłym swym osiągnięciem!

Niewiele lepiej prezentuje się etyka naturalistyczna, żywiąca się translacją problemów moralnych na kwestie psychologiczne, społeczne czy „socjobiologiczne”. Za wszelkimi tego rodzaju teoriami stoi demaskatorskie i wyższościowe roszczenie sobie prawa do unieważniania stosunków moralnych, które „tak naprawdę”, czyli w swej właściwej naturze, rozpoznawanej przez rozum etyka, są wyrazem potrzeb psychospołecznych. Moralność jest więc pozaracjonalnym fenomenem, który o tyle można brać poważnie, o ile nawet psycholog moralności musi się zgodzić, że lepszy jest pewien ład społeczny, niż nieokiełznana agresja i anarchia. Tego rodzaju etyka jest w istocie rzeczą antyetyką (podobnie jak broniony przez nas radykalny emocjonalizm), lecz nie taką, którą chciałaby „etykę autonomiczną” unieważnić, lecz przeciwnie – utrzymywać przy życiu, by wciąż na nowo się od niej odcinać, upatrując we własnym „redukcjonizmie” jakiejś mądrości. Tym samym naturalizm jest dyskursem wtórnym i polemicznym, a jednocześnie moralnie podejrzanym, bo w gruncie rzeczy lekceważącym w stosunku do tych, którzy kwestie moralne traktują poważnie. „W gruncie rzeczy”, gdyż naturalizm jest zawsze nieco dwuznaczny, nie posuwając się nigdy (z wyjątkiem libertyńskich ekstrawagancji) do negocjowania zobowiązań

moralnych. Jednak na pytanie o ich podłoże naturalista zawsze musi odpowiedzieć inaczej niż poprzez odwołanie do samoistności tego, co nakazane („obowiązek polega na tym, że obowiązuje”), lecz tłumaczyć będzie obowiązek korzyścią i potrzebą. Tymczasem jasna świadomość emocjonalnej natury naszych obowiązków w niczym ich nie umniejsza — a tym samym wyklucza potrzebę ich usprawiedliwiania bądź tłumaczenia.

Odmianą naturalizmu jest utilitaryzm w swych rozmaitych postaciach. I on sprowadza fenomen moralny do czegoś nie tylko empirycznego (subiektywnych przeżyć oraz obiektywnych korzyści bądź strat), lecz przede wszystkim amoralnego. Twierdzi bowiem, że każdy pragnie działać dla pożytku własnego i dla własnej przyjemności, a moralność powstaje na gruncie praktycznej potrzeby skoordynowania tych indywidualnych egoistycznych skłonności. Uspołeczniony egoizm staje się w świetle utilitaryzmu osobiwą cnotą społeczną. Wydaje się zalecać ludziom: bądźcie inteligentnymi egoistami! Trudno uznać to za wzniosłą ideę moralną, jakkolwiek w tradycji liberalnej tak właśnie się o tym mówi. Jeszcze większe wątpliwości moralne budzi jednakże inna cecha utilitaryzmu, a mianowicie jego „kwantytatywizm”, czyli apoteoza czynnika ilościowego i kalkulacyjnego, dochodząca aż do zalecania jakiegoś „rachunku szczęśliwości”. Dobroć, poświęcenie, niezważanie na siebie, emocjonalność — z zasady wykluczające układy i buchalterię — są przez utilitaryzm lekceważone, podobnie jak cały tragizm życia etycznego. Utilitaryzm czyni wręcz z własnej płaskości cnotę i wszystko co autentyczne zamienia w towar, którego wartość (hedoniczną bądź użytecznościową) daje się wycenić. Jeśli taka etyka miałaby mieć dobry wpływ na społeczeństwo i dostarczać ludziom dobrych argumentów, to zapewne musiałyby to być społeczeństwo ludzi bezdusznych

i beznadziejnie wyrachowanych. Skoro już nie mogą mieć serca, to niechaj przynajmniej lepiej rachują...

Samorefleksja etyki jako przestrzeni aktywności teoretycznej i społecznej podlegającej ocenie moralnej wypada niekorzystnie. Nie zostało sformułowane poważne, autorytatywne i konsensualne usprawiedliwienie i moralne uprawomocnienie etyki – tym bardziej, że w ogóle taki problem nie jest stawiany lub jest stawiany marginalnie. Jeśli już to się dzieje, to najwyżej w świetle pytania, czy etyk jako specjalista stoi moralnie wyżej, niż nie-etyk, na co rzecz jasna skwapliwie odpowiadamy, że nie. A i to niekonsekwentnie i dwuznacznie. Za tym generalnym „nie” idą wszak zastrzeżenia, wskazujące, że mimo wszystko posiadanie w swej dyspozycji pojęć etycznych oraz umiejętność formułowania argumentów etycznych ułatwiają dokonywanie słusznych wyborów, choćby przez to, że wspierają roztropność. Ostatecznie etyka, jak dawniej, korzysta z eudajmonistycznego uprawomocnienia, ciesząc się istnieniem coraz pojemniejszej sfery świeckości, gdzie może budować swój fronetyczny autorytet.

Mimo wielu wysiłków, aby odgrodzić się od życia a to „opisowością”, a to znów „transcendentalnością” bądź innym „formalizmem czystych zasad”, etyka nie tylko wciąż powiązana jest z życiem społecznym, lecz w ogóle może trwać dzięki temu powiązaniu. Zapewniają je wszelako etycy „naturalni” bądź „naiwni”, całkowicie niezaangażowani w proceder teoretycznego izolowania etyki jako dyscypliny autonomicznej, wystrzegającej się relatywizmu, naturalizmu, redukcjonizmu i w ogóle „błędu naturalistycznego” we wszelkiej postaci, a w to miejsce zaangażowani w moderownie debaty na temat moralnych problemów poszczególnych obszarów życia społecznego, jak medycyna, gospodarka czy stosowanie zaawansowanych technologii. Wyśniony świat *sollen* i *Werthen* istnieje dziś niejako na koszt praktycznej etyki społecznej

i zawodowej, gdzie wszelako klasyczne teorie etyczne pełnią rolę ledwie ornamentalną. Niepodobna nawet wyobrazić sobie, aby skonfliktowani interesariusze społeczni szukający mediacji w sferze refleksji moralnej pogodzili się ze sobą pod auspicjami jakiejś teorii etycznej. Za to w samej etyce wciąż trwa ruch emancypacyjny, służący obronie autonomii i swoistości etyki jako dziedziny myśli zanurzonej w idealnym świecie powinności i wartości. Przypomina on usypywanie kopca z sypkiego piasku — piasek wciąż się osypuje, jednakże ogólny zarys kopca nadal jest widoczny.

Zarówno apodyktyczność wszelkiej metafizyki moralnej, kulminująca w moralno-intelektualnej przemocy bezwarunkowej powinności (odzwierciedlającej przemoc „praw bożych”), jak i niekonkluzywny deliberatywizm wiecznie „rozważającej” etyki rozumianej jako bezstronne moderowanie debaty moralnej oraz dwuznaczny moralnie obiektywizm naturalistycznego lub kulturowego redukcjonizmu stanowią jak najgorszy przykład dla ludzi moralnie wrażliwych, instynktownie angażujących się po stronie pokrzywdzonych i potrzebujących wsparcia. Jeśli głównym przekazem etyki ma być informacja, że nie jest jej rolą rozwiązywanie problemów, lecz rozważanie ich, to lepiej, żeby etyka nie istniała. W końcu argumenty, jakie stosuje się w ramach poszczególnych paradygmatów teoretycznych w etyce nie są tak wyjątkowe, aby nie mogły przychodzić do głowy ludziom nie mającym żadnej, nawet pośredniej, styczności z etyką filozoficzną.

Z trudem skrywane przed opinią publiczną moralny paternalizm i protekcjonalność etyki nie znajdują uzasadnienia w żadnych społecznych osiągnięciach wielkich teorii kształtujących tożsamość etyki jako dyscypliny. Za to ukrywanie tego paternalizmu za pozorami bezstronności, opisowości bądź deliberatywności uczy umywania rąk

od realnych problemów moralnych życia osobistego i wspólnotowego. Wielka etyka nie wychowuje i nie czyni ludzi mądrzejszymi. Wręcz przeciwnie — w poszukiwaniu społecznej legitymacji, etyka popada w oportunizm, starając się „zrozumieć”, a w praktyce w jakiejś przynajmniej mierze usprawiedliwić każdą niemal postawę. Widać to doskonale na przykładzie standardowego dyskursu etyki życia społecznego, który w imię szacunku dla demokracji prawie zawsze odżegnuje się od wyrażania dezaprobaty dla jakichkolwiek postaw politycznych, jeśli tylko nie można ich jednoznacznie zakwalifikować jako faszystowskie. Pochwała pluralizmu i egalitaryzmu — skądinąd słuszna — w praktyce może prowadzić do swoistego *przymusu liberalnego*, czyli takiej przemocy retorycznej, w której pochwała wolnej, racjonalnej i pokojowej dyskusji (a więc rytuał odprawiany przez etyka) zawsze stoi wyżej niż konkretna treść będąca w sporze z inną treścią bądź roszczeniem w realnym życiu publicznym. Egalitarystyczny uniwersalizm demokratyczny stanowi abstrakcyjną etyczność, paradoksalnie paternalizującą wszystkie dyskursy i narracje moralne, niemalże przejmując na użytek kompetentnej etycznie elity dawną prerogatywę kapłańską.

Kwestia realnego wpływu etyki na życie moralne narodów jest kwestią empiryczną — filozofii może tu jedynie formułować pewne przypuszczenia, w oparciu o swoje jednostkowe doświadczenie. Niemniej jednak patrząc od wewnątrz, okiem filozofia, może stwierdzić, że wielkie narracje etyczne wyczerpały swój potencjał. Dziś wiemy już, jak bardzo mogą szkodzić, jeśli bezkrytycznie poddajemy się ich władzy. Inaczej ma się sprawa z „małymi narracjami etycznymi”, czyli dostępnym niemal każdemu (choć wymagającym pewnego treningu logicznego) zaangażowaniem inteligencji w podejmowanie decyzji w emocjonalnie niejednoznacznych bądź konfliktowych sytuacjach. Widzimy niezliczone

przykłady takiego zaangażowania w wypowiedziach polityków, działaczy społecznych i psychologów. Z zasady odwołują się one do emocji i jak najbardziej emocjonalnie rozumianej sprawiedliwości (poczucia sprawiedliwości). Emocjonalizm to taka etyka — a raczej postetyka — która pomaga rozwijać owe możliwości inteligentnego kształtowania relacji międzyludzkich w oparciu o przyjazne emocje i dobrą wolę unikania przykrości i cierpienia. Pojęcie cnoty, „prawo moralne”, „wartości absolutne” itp. w niczym tu nie pomagają, podobnie jak, dajmy na to, rozważania na temat ewolucyjnych uwarunkowań norm współżycia społecznego – skądinąd bardzo interesujące. Jeśli etyka ma przetrwać, musi zejść z drogi grzechu i nawrócić się na życie. Wymaga to zajęcia postawy kontrolowanego antyintelektualizmu, a przede wszystkim realnego zaangażowania się w moralno-emocjonalne problemy naszej prywatnej i społecznej egzystencji.

Bibliografia

Blacburne S. 1984. *Spreading the Word*, Oxford: Oxford University Press.
Brandt R. *The Definition of an 'Ideal Observer' Theory in Ethics*". w: *Philosophy and Phenomenological Research*, 15 (1995).

Hartman J. *Istotowy formalizm filozofii praktycznej*, w: E. Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, Poznań: WN UAM 2000, s. 169-180.

Hartman J. 2007. *Tożsamość etyka, czyli uprawianie etyki jako problem moralny*, w: *Diametros* 14 (2007). s. 14-21; tekst dostępny online pod adresem: <https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Diametros/Diametros-r2007-t-n14/Diametros-r2007-t-n14-s12-31/Diametros-r2007-t-n14-s12-31.pdf>.

Jaśtał J. 2007, *Teoria idealnego obserwatora a problem relatywizmu*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, 43/2, s. 92-108.

van Roojen M. *Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*. W: Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/#Emo>).

Smith A. 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press. s. 110-180.

Radical emotionalism as a meta-metaethical position

Abstract

This paper attempts to develop a theoretical perspective which combines ethics and metaethics jointly with their links to the rational plots of the living moral reality. The author claims that the nature of morality is strictly emotional and criticizes false attempts to rationalize moral sphere, in many cases resulting from the ideas and arguments produced

by the academic ethics or metaethics and subsequently infiltrating the social life. Imposed by the very theoretical nature of philosophy, intellectualism of the theoretical developments in ethics has a wrongful effect for public morals, falsifying the emotional nature of morality and providing individuals with false and rhapsodic, pseudo-theoretical *topoi* of contention, justifying and assessment. The article may be read as fundamentally undermining ethics as a historically influential moral as well as theoretical enterprise (with exclusion of the emotionalist tradition).

Słowa kluczowe: etyka, metaetyka, emocjonalizm, emotywizm

Key words: ethics, metaethics, emotionalism, emotivism