

SZYMON OLSZYŃKA

(UNIwersYTET JAGIELLOŃSKI)

ZAGADNIENIE EMOTYWIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLITYKI

EMOTYWIZM JAKO DOKTRYNA METAETYCZNA

Na początku warto w kilku zdaniach przypomnieć, czym jest emotywizm. Emotywizm w swojej pierwotnej formie jest metaetyczną teorią dotyczącą znaczenia wypowiedzi moralnych. Powstał w kręgu neopozytywistów, chcących określić znaczenie twierdzeń, które nie są ani weryfikowalne empirycznie, ani analityczne (a więc leżą poza obrębem zdań uznawanych przez nich za sensowne). Pierwsze wyraźne sformułowanie emotywizmu przedstawił Alfred Jules Ayer, zaś jego teorię udoskonalił Charles Leslie Stevenson. Do emotywizmu zaliczany jest także między innymi uniwersalny preskryptywizm Richarda M. Hare'a. Emotywizm jest teorią niekognitywistyczną, a więc taką, która twierdzi, że wypowiedzi moralne nie wyrażają przekonań, nie zdają sprawy z faktów, a zatem nie przysługują im walor prawdziwości. Według emotywizmu, twierdzenia moralne wyrażają uczucia czy postawy aprobaty lub dezaprobaty i są wypowiedziane w celu wpłynięcia na postawy oraz postępowanie innych (a nie w celu zdania sprawy z postawy mówiącego). Wobec tego sprzeczność wypowiedzi moralnych nie jest sprzecznością sądów, lecz sprzecznością uczuć, „sprzecznością w postawach”, jak określa to Stevenson.

W ten sposób sformułowana teoria napotyka jednak wiele problemów. Najważniejszym z nich jest fakt, iż trudno stwierdzić, dlaczego właściwie zdania wyrażające czyjeś uczucia miałyby nas w szczególny sposób motywować do dzia-

łania¹. Emotywiści twierdzili, że niektóre zdania wyrażają szczególny rodzaj uczuć, mianowicie aprobatę/dezaprobatę moralną. Nie potrafili jednak podać zadowalającej odpowiedzi na pytanie, na jakiej podstawie wyróżnić ten rodzaj uczuć czy aprobaty.

Jako teoria znaczenia wypowiedzi moralnych emotywizm wyraźnie zawodzi. Z tego też względu został on w filozofii analitycznej dość powszechnie odrzucony. Niemniej jednak, w mniej lub bardziej wyraźnej formie, problem emotywizmu powrócił do debat toczonych na gruncie współczesnej filozofii społecznej. Alasdair MacIntyre w swojej krytyce nowoczesności użył emotywizmu jako pewnego rodzaju narzędzia heurystycznego, mającego umożliwić zrozumienie zasadniczego obszaru dzisiejszej kultury i polityki zachodnich społeczeństw. Z drugiej strony myśliciele tacy jak Richard Rorty, Chantal Mouffe czy Slavoj Žižek formułują, jak się wydaje, otwarcie emotywistyczne koncepcje argumentacji moralnej, paradoksalnie także po to, aby uniknąć niektórych problemów „emotywistycznej kultury nowoczesności”, atakowanej przez MacIntyre’a.

ZAGADNIENIE EMOTYWIZMU W MYŚLI ALASDAIRA MACINTYRE’A

Pomimo że argumentacja MacIntyre’a z *Dziedzictwa cnoty* jest powszechnie znana, sądzę, że warto ją tutaj choćby skrótkowo przypomnieć. MacIntyre przytacza tam standardowe zarzuty wobec emotywizmu metaetycznego, konkludując, że jest on nie do utrzymania. Niemniej jednak, jak twierdzi, emotywizm okazuje się kluczem do zrozumienia kultury współczesnych społeczeństw Zachodu. „Należy mieć w pamięci to, jak często współcześnie w bardzo różnych kontekstach filozoficznych pojawia się coś w rodzaju emotywistycznej próby redukcji moralności do osobistych upodobań – i to w pisarstwie autorów, którzy wcale się za emotywistów nie uważają”². Jak MacIntyre uzasadnia to na pierwszy rzut oka paradoksalne twierdzenie?

Jego zdaniem, należy odróżnić emotywizm jako teorię znaczenia wypowiedzi moralnych od teorii ich użycia. Obecnie mamy do czynienia z radykalnym rozejściem się znaczenia wypowiedzi moralnych, które wciąż wyrażają bezosobowe kryteria, z ich użyciem, które ma za zadanie przeforsować nasze pragnienia. Wypowiedzi moralne muszą zachować swoje tradycyjnie pojmowane znaczenie, inaczej nie sposób byłoby wyjaśnić ich mocy perswazyjnej. Jednak coraz częściej pozornie racjonalna argumentacja stanowi ideologiczną przykrywkę dla siły i retorycznej zręczności. Nawet w wypowiedziach tych, którzy

¹ Bardziej szczegółowa argumentacja przykładowo [w:] A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003, s. 26-51 oraz J. Rachels, *Subiektywizm*, tłum. A. Jedynek, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. zbiorowe (red. J. Górnicka), Warszawa 2009, s. 480-489.

² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 54.

w dobrej wierze używają twierdzeń moralnych w znaczeniu obiektywnym, *implicite* obecny zaczyna być emotywizm. We współczesnych sporach moralnych ścierają się bowiem niewspółmierne racje i uzasadnienia, wobec czego nie ma możliwości konkluzywnego zakończenia tych sporów. Uczestnicy takich debat, nie mogąc przekonać adwersarzy, nabierają podejrzeń co do racjonalności własnej argumentacji. Skutkuje to tym, iż zaczynają działać, *jak gdyby* emotywizm był prawdziwy. Jeśli argumenty nie wyrażają powszechnie ważnych, obiektywnych kryteriów, ich racjonalność zaczyna wydawać się fikcyjna, a w ich doborze nieświadomie najważniejszą rolę zaczynają odgrywać osobiste preferencje i arbitralna wola.

Emotywistyczna kultura jest charakterystyczna, zdaniem MacIntyre'a, dla współczesnych państw liberalnych, które z jednej strony przesunęły większość kwestii moralnych, mogących nas dzielić do sfery prywatnej, z drugiej jednak strony muszą istotne problemy, zwłaszcza te powiązane z dysponowaniem życiem ludzkim oraz dystrybucją dóbr, w jakiś sposób rozstrzygać. Co więcej, wiodący nurt myśli liberalnej twierdzi, że możliwy, a wręcz konieczny jest konsensus w tych obszarach i że możliwe jest wskazanie racjonalnych, bezosobowych kryteriów rozstrzygania w tych kwestiach lub procedury dochodzenia do bezstronnych rozstrzygnięć. W przeciwnym wypadku działań władzy publicznej nie można by, według liberałów w rodzaju Johna Rawlsa czy Jürgena Habermasa, nazwać sprawiedliwymi i racjonalnymi. Tymczasem, jak twierdzi MacIntyre, w społeczeństwach liberalnych takiej zgody nie ma i być nie może. Głęboki konflikt jest maskowany retoryką pluralizmu i poszukiwania w sferze politycznej racjonalnego konsensu. Z tego też powodu dzisiejsza polityka, która nie może oprzeć się na wspólnej praktyce moralnej, „jest wojną domową prowadzoną innymi środkami”³. Pokój utrzymują sądy, które – próbując znaleźć kompromis między rywalizującymi zasadami – w swoich werdyktach kierują się z konieczności arbitralnymi przesłankami. „Kapłanami liberalizmu są prawnicy, a nie filozofowie”⁴, stwierdza szkocki myśliciel. Dla MacIntyre'a racjonalistyczne teorie liberalne są wyrazem pewnych arbitralnych politycznych przesądzeń, wynikających raczej z przekonań ich autorów niż ze wspólnej praktyki moralnej, która jako jedyna może nadać racjonalność ludzkim działaniom i wyborom.

Na marginesie dodać można, że tezę MacIntyre'a o emotywistycznym charakterze dużej części dzisiejszej praktyki moralnej podzielają krytyczni wobec oświeceniowego reprezentacjonizmu i esencjalizmu myśliciele liberalni, mimo że inaczej opisują oni przyczyny, rozmiary i wagę panującej niezgody moralnej, a także środki zaradcze. John Gray stwierdza, iż hegemonia liberalnego dyskursu jest często powierzchowna, w rzeczywistości zaś „liberalny dyskurs

³ Ibidem, s. 450.

⁴ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe (red. A. Chmielewski), Warszawa 2007, s. 465.

praw i osobistej autonomii jest wykorzystywany w trakcie nieprzerwanego konfliktu, wynikającego z dążeń do zdobycia i utrzymania władzy przez społeczności i sposoby życia charakteryzujące się bardzo odmiennymi wartościami⁵. Także Jeffrey Stout, w skądinąd mocno polemicznej wobec MacIntyre'a książce *Ethics After Babel*, przyznaje, że trudno nie zauważyć we współczesnych społecznościach liberalnych skali tego zjawiska⁶.

MacIntyre za decydujące dla rozkwitu emotywistycznej kultury uważa stopniowe odrzucanie tradycji arystotelesowsko-tomaszowej oraz rozbicie i fragmentaryzację praktyk, które niegdyś umożliwiały spójną argumentację moralną. Te niespójne fragmenty tradycji moralnych (w postaci poszczególnych norm, zasad, sposobów argumentacji) zostały wykorzystane podczas poszukiwań etyki racjonalnej, wolnej od teologii oraz od przygodnych kulturowych uwikłań. Taka etyka miała być oparta na jakichś stałych cechach natury ludzkiej (przykładem jest pojęcie sympatii u D. Hume'a) albo na czystym rozumie (jak u Kanta). Według MacIntyre'a, tego typu projekt nie mógł się udać, jako że oderwana i czysta racjonalność, a zatem i jedna racjonalna etyka, po prostu nie istnieje.

W tym punkcie jego argumentacja jest zgodna z linią myślenia wielu innych krytyków racjonalistycznie i esencjalistycznie zorientowanej nowoczesności. Pozytywna część teorii MacIntyre'a jest jednak skrajnie różna od tego, co zaproponowała większość myślicieli zainspirowanych krytykami Hansa-Georga Gadamera, Thomasa S. Kuhna czy późnego L. Wittgensteina. MacIntyre uważa, że jeśli moralność ma być, inaczej niż dzisiaj, czymś więcej niż tylko pozorem i fikcją, konieczne jest osiągnięcie zgody co do najistotniejszych kwestii moralnych na poziomie całego społeczeństwa. Co więcej, racjonalność wyborów moralnych wymaga, jego zdaniem, uczestnictwa we wspólnej tradycji dociekań moralnych, wyznaczającej racjonalne rozwiązania w poszczególnych kwestiach. Ostatnią tradycją, co do której taka zgoda istniała, była według niego tradycja arystotelesowsko-tomaszowa i to właśnie ona, zdaniem MacIntyre'a, może przywrócić nam racjonalność moralnych wyborów. Jej przewaga ma uwidocznić się na drodze rywalizacji z głównymi tradycjami nowoczesności poprzez wykazanie, że jest ona najbardziej racjonalna nie tylko na mocy własnych kryteriów, lecz także na mocy kryteriów pozostałych tradycji. Tak zarysowana alternatywa pomiędzy emotywizmem a zaistnieniem w społeczeństwie szerokiej zgody moralnej stała się przedmiotem licznych polemik. Tutaj przedstawię w zarysie tylko kilka zarzutów, z jakimi może spotkać się argumentacja MacIntyre'a.

Na pierwszy rzut oka wątpliwa wydaje się możliwość tak radykalnego rezygnacji się znaczenia i użycia pojęć moralnych. Kwestię tę podnosi na przykład Stephen Mulhall, który wskazuje również, że w nowoczesnym społeczeństwie nierozsądne jest oczekiwać, że wszyscy zgodzą się na pewne określone zasady

⁵ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 25.

⁶ J. Stout, *Ethics After Babel*, Cambridge 1990, s. 204.

jako nieodparte dla każdej racjonalnej osoby – a tylko takim zasadom, jego zdaniem, MacIntyre jest gotów przyznać miano racjonalnych⁷. Podobnie argumentuje Jeffrey Stout, wskazując, że MacIntyre przecenia znaczenie kwestii moralnych, które nas różnią, pomija natomiast ogromny i ważny obszar zgody – „nakładający się” konsens, wystarczający, by wykonać olbrzymią ilość codziennej „pracy uzasadniającej”. Ta zgoda moralna ma charakter substancjalny i stanowi niezbędne tło, na którym możliwa jest dopiero niezgoda co do innych kwestii⁸. Stout, przywołując argumenty Donalda Davidsona, twierdzi, że obszar zasadniczej zgody jest warunkiem możliwości samego zrozumienia istoty dzielących nas kwestii. Nasze spory wskazują więc na podzielane przez nas rozumienia w ramach wspólnego dyskursu moralnego, którego istnienie podaje w wątpliwość MacIntyre.

Wątpliwości może budzić też związany ze specyficznym pojmowaniem tożsamości projekt badań konstytuowanych przez tradycję i zarazem tradycję konstytuujących, które mają doprowadzić do zwycięstwa tradycji arystotelesowsko-tomistycznej w szczególności nad tradycją genealogiczną, kojarzoną między innymi z F. Nietzschem, G. Deleuze'em i M. Foucaultem (jako że tradycja encyklopedyczna – racjonalistycznego liberalizmu – wysuwa zdaniem MacIntyre'a nieuprawnione roszczenia do ponadczasowej racjonalności, jest stosunkowo łatwiejsza do pokonania)⁹. Fragmentaryzacja dyskursu moralnego, która doprowadziła do stanu obecnej jego komplikacji (czy jak chcą inni – rozbitcia), jest dla MacIntyre'a wynikiem projektu oświeceniowego, którego nie należało w takim razie w ogóle rozpoczynać. Należy zastanowić się, czy taka konstatacja jest spójna z pojmowaniem przez niego racjonalności jako kontekstowo związanej z konkretną historyczną wspólnotą i jej praktyką moralną. Wziąwszy pod uwagę nieuchronną, jak się zdaje, komplikację form życia i powiązanych z nimi racjonalności i dyskursów, trudno oczekiwać zgody moralnej na poziomie wymaganym przez MacIntyre'a. Wydaje się, że nie bierze on pod uwagę niezamierzonych konsekwencji działań językowych oraz tego, co David Lewis nazywa „kinematyką presupozycji”. Konieczność uzgadniania wspólnych przesłanek działania przy coraz szerszym braku zgody co do wielu kwestii moralnych doprowadziła do powstania historycznej wspólnoty liberalnej¹⁰. Jeśli MacIntyre uznaje racjonalność za powiązaną z praktyką i działaniem, w istocie ma problem z wyjaśnieniem, dlaczego filozoficzna dyskusja pomiędzy różnymi tradycjami dociekań moralnych miałyby wystarczyć do wykazania racjonalności jednej z nich. W ten sposób sytuuje się niebezpiecznie blisko rodzaju racjonalizmu, który zwalcza. Z drugiej strony wynikiem jego argumentacji może być

⁷ S. Mulhall, *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, [w:] *After MacIntyre*, eds. J. Horton, S. Mendus, Norte Dame (Indiana) 1994, s. 205-224.

⁸ J. Stout, op. cit., s. 213.

⁹ Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009, s. 31-55.

¹⁰ Zob. J. Stout, op. cit., s. 77-81.

zagrożenie sceptycyzmem i nihilizmem, mogące się pojawić, gdy skonstatujemy brak wspólnej podstawy moralnej, a nie znajdziemy realnego sposobu, by ten problem przezwyciężyć.

Krytyka projektu oświecenia doprowadziła MacIntyre'a do uznania liberalizmu, najważniejszego projektu nowoczesności, za nieuchronnie, genetycznie skażony emotywizmem, ze względu na brak możliwości zapewnienia przezeń racjonalnej podstawy dla wyborów moralnych. Jednak krytyka oświeceniowego racjonalizmu może także doprowadzić do uznania pewnego rodzaju emotywizmu za środek służący usunięciu niektórych widocznych niedostatków nowoczesności.

OTWARCIE EMOTYWISTYCZNE TEORIE POLITYKI

Spora grupa myślicieli, którzy podobnie jak MacIntyre uznają niepowodzenie racjonalnego projektu nowoczesności, idzie w przeciwnym – nie premodernistycznym, a raczej postmodernistycznym – kierunku, przyjmując przy tym w swojej myśli otwarcie emotywistyczne rozumienie moralności. W tym kontekście wymienić można Richarda Rorty'ego, Chantal Mouffe oraz Slavoję Žižka. Ich zerwanie z nowoczesnością nie jest całkowite, jako że kontynuują jej najważniejsze pod względem politycznym projekty – liberalizm (Rorty) oraz marksizm (Mouffe i Žižek), tyle że poszukują dla nich innego opisu oraz innych niż racjonalistyczne i reprezentacjonistyczne podstaw. Parafrazując Arnolda Gehlena, można by więc powiedzieć, że chcą oni bronić konsekwencji oświecenia przed jego martwymi przesłankami. Można, jak się wydaje, argumentować, że sposób rozwiązania przez nich aporii oświecenia, których rezultatem jest rozkwit emotywizmu, sam skutkuje przyjęciem emotywistycznego schematu rozumowania moralnego. Jest to emotywizm dużo bardziej wyrafinowany niż jego neopozytywistyczny pierwowzór. Niemniej jednak, o ile przyjmujemy jego obecność w ich propozycjach teoretycznych, istotną kwestią będzie zbadanie, jak radzą sobie oni z kłopotami, które są udziałem teorii Ayera czy Stevena.

Współczesną filozoficzną myśl społeczną można badać pod kątem zawartego w niej emotywizmu, odwołując się do rozważań Rorty'ego i Mouffe. Koncepcja Žižka jest w swoich inspiracjach Louisem Althusserem, Jacques'em Lacanem czy francuskimi poststrukturalistami podobna do rozważań Mouffe. Žižek czerpał również bezpośrednio z jej myśli, a książka *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, napisana wraz z Ernesto Laclauem, określiła myślenie dużej części współczesnej lewicy. Stąd też ich pomysły teoretyczne są w pewnym zakresie podobne. Ważnym aspektem filozofii Žižka, obecnym u Mouffe w dużo skromniejszym wymiarze, jest Lacanowska psychoanaliza, badanie napięcia pomiędzy Realnym a Symbolicznym.

Jak już wspomniałem, Rorty i Mouffe dzielą częściowo diagnozy MacIntyre'a. Odrzucają istnienie transcendentnych, ponadczasowych, całkowicie neutralnych, racjonalnych kryteriów moralnych, uważając teorie, które je zakładają, za wyraz zamaskowanych arbitralnych przesądzeń, dotyczących pożądanego kształtu życia politycznego i społecznego, lub co najmniej wynik nierozsądnego złudzenia. Rozstają się jednak z MacIntyrem, kiedy stwierdzają, że w epoce postmetafizycznej nie ma już miejsca dla jednorodnego, zakorzonego podmiotu i mocnych wartościowań moralnych, których ten podmiot nie będzie mógł zakwestionować. Przede wszystkim nie ma też powrotu do w pełni racjonalnej tradycji, która każdorazowo bezbłędnie wskaże właściwy sposób postępowania.

Podkreślić tu należy, że zarówno przywiązanie Mouffe do demokracji, jak i Rorty'ego do liberalizmu nie jest czymś przypadkowym i arbitralnym. Tożsamość i racjonalność człowieka jest konstytuowana przez zbiór praktyk, w których uczestniczy, które kształtują jego myślenie oraz to, co uważa za ważne i godne wysiłków i poświęceń. Pod takim stwierdzeniem rzecz jasna podpisałby się również MacIntyre. To, czym wyraźnie różni się od niego Rorty i Mouffe, to ich nacisk na przekonanie, że w strukturze naszego myślenia brakuje w pełni logicznych przejść. Stąd też tradycja, do której należymy, nie daje zniewalających odpowiedzi na to, jak kształtować stosunki społeczne. Tutaj zarówno dla Rorty'ego, jak i dla Mouffe decydująca jest filozofia G.W.F. Hegla. To on, ich zdaniem, jako pierwszy zakwestionował tak wyraźnie logiczny charakter i ciągłość zmian, choć oczywiście nie wyciągnął z tego ostatecznych konsekwencji. Jeśli zniewalające nie są ani transcendencja, ani rozum, ani tradycja, pojawia się kwestia, gdzie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, jak powinniśmy postępować. Rorty i Mouffe postulują (z zastrzeżeniami, o których będzie mowa dalej), aby oprzeć praktykę nowoczesnych społeczeństw na pojmowaniu moralności jako wyrazu naszych pragnień, fantazji czy potrzeb. W tym miejscu postawić można pytanie, czy jest to decyzja wyłącznie pragmatyczna czy też epistemologiczna.

Dla Rorty'ego jest to decyzja wyłącznie pragmatyczna. Aby uniknąć ponownego uwikłania się w odrzucony reprezentacjonizm i tradycyjne dychotomie filozoficzne, twierdzi on będzie, że jest to wyłącznie zmiana sposobu mówienia, dogodna ze względu na cele, które uznajemy za ważne. Ci, którzy ze względów czysto etnocentrycznych i przygodnych wyznają wartości liberalne, powinni, dla ich umocnienia, porzucić dyskurs metafizyczny i podjąć dyskurs nominalistyczny i historycystyczny. Umożliwia to pozbycie się aporii racjonalistycznego liberalizmu bez konieczności wyrzeczenia się wartości liberalnych, takich jak tolerancja czy minimalizowanie cierpienia. Zdaniem Rorty'ego, obecnie zarówno odwołanie się do woli Boga, jak i do „racjonalności”, wynikającej z „natury rzeczy”, oznacza obdarzenie siebie jałowym komplementem. Aby uzasadnić nasze wartości, nie potrzebujemy niczego ponad stwierdzenie, że są to

nasze wartości, w które wierzymy¹¹. Jest u Rorty'ego obecny także typ argumentacji podobny do tej prezentowanej przez Zygmunta Baumana, który wskazał, że uniwersalistyczna, racjonalistyczna retoryka pewności służyła w historii bardzo często do maskowania arbitralnej woli i przyczyniła się raczej do mnożenia cierpienia i zła niż jego likwidacji¹². Rorty wyraźnie wskazuje, że odrzucenie racjonalizmu ma również znaczenie moralne.

Dla Mouffe obydwie motywacje, pragmatyczna i epistemologiczna, wydają się być istotne. Pomimo zakładanego antyrepresentacjonizmu wydaje się być ona przekonana, że w jakimś pozapragmatycznym sensie konflikt jest istotą polityki, prawda zaś nie istnieje na zewnątrz podmiotów, lecz jest tworzona poprzez działanie. Z drugiej strony uważa ona za korzystne dla projektu demokratycznego przyjęcie, iż polityka jest raczej sferą walki o przeforsowanie własnego rozumienia sprawiedliwości niż odnajdywania obiektywnie słusznych i racjonalnych rozwiązań. Umożliwia to ciągle kwestionowanie aktualnego *status quo* i rozciąganie demokratycznej logiki równości na nowe sfery. Utrudnia też liberałom naturalizowanie ich arbitralnych rozstrzygnięć politycznych. Zdaniem Mouffe, tłumienie za pomocą retoryki racjonalnego konsensu rzeczywistych konfliktów może spowodować ich eskalację poza systemem, tym samym zagrażając fundamentom demokratycznego porządku.

Niewątpliwie w myśli Rorty'ego i Mouffe widoczne jest napięcie pomiędzy wątkami konserwatywnymi a woluntarystycznymi. Oboje odwołują się bowiem do ujęć moralności jako działalności praktycznej o istotnym stopniu ciągłości. Mouffe z aprobatą przywołuje Michaela Oakeshotta i jego ujęcie politycznej aktywności jako tradycji dociekań, wewnątrz której odnajdujemy wskazówki co do kolejnych działań. Ujęcie to uznaje ona za zasadniczo spójne ze swoją propozycją demokracji radykalnej¹³. Z kolei Rorty, również nawiązujący do Oakeshotta, wskazuje, że reformatorzy społeczni – silny poeta i utopijny rewolucjonista – „protestują w imieniu samego społeczeństwa przeciwko tym aspektom społeczeństwa, które sprzeniewierzają się jego własnemu wyobrażeniu o sobie”¹⁴.

ROLA JĘZYKA W EMOTYWISTYCZNYCH TEORIACH POLITYKI

Rorty i Mouffe kładą oczywiście nacisk na społeczny element konstytuowania tego, co uznajemy za dobre czy słuszne. Wiąże się to z faktem, że głównym narzędziem kształtowania moralności nie jest dla nich coś przemawiającego do każdej jednostki w identyczny sposób, jak Bóg, Natura albo Rozum.

¹¹ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 29-31, 97-98.

¹² Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 303-341.

¹³ Zob. Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, London 2005, s. 15-18.

¹⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 105.

Tym narzędziem jest język, który jest konstruowany w sposób ponadjednostkowy i który kształtuje wszystkie nasze przekonania o świecie, w tym przekonania moralne. Teza o ostatecznie językowym charakterze każdego elementu rzeczywistości jest tutaj bardzo istotna. Język jest i dla Mouffe, i dla Rorty'ego w całości tworem człowieka. Tworem, który jest w dodatku w dużej części pod naszą świadomą kontrolą. Ponieważ język nie odzwierciedla rzeczywistości, lecz może być w różny sposób użyty w poszczególnych „grach językowych”, to właśnie nadawanie znaczenia pojęciom moralnym poprzez określanie sposobu ich użycia, jest podstawowym sposobem, w jaki możemy definiować to, co moralne. W tezie, że powinniśmy ciągle dostosowywać praktykę językową do naszych pragnień i potrzeb, ujawnia się emotywistyczny element w myśleniu Rorty'ego i Mouffe o moralności.

Dla Rorty'ego zmiana moralna polega na proponowaniu nowych praktyk, nowych metafor, które opisują to, jak chcemy żyć. Nowe metafory nie posiadają początkowo znaczenia, gdyż nie są związane z żadną praktyką. Wyrażają one jedynie nasze nadzieje, potrzeby i pragnienia. Jesteśmy w stanie je zrozumieć na podstawie dotychczasowego użycia słów, które posłużyły do ich skonstruowania. Dzięki temu mają one moc retoryczną, skłaniającą do ich przyjęcia i udosłownienia poprzez użycie w grach językowych. Zadaniem filozofii powinno być właśnie proponowanie nowych eksperymentów społecznych, które mogą spodobać się nam i które będziemy mieli ochotę przeprowadzić. „Postęp w poezji, sztuce, filozofii, nauce czy polityce wynika z przypadkowej zbieżności prywatnej obsesji z publiczną potrzebą”¹⁵ – pisze Rorty. W jego ujęciu argumentacja moralna to po prostu wysuwanie jednego opisu tego, co chcemy robić, przeciw innemu opisowi. Utopijne społeczeństwo liberalne powinno zadowolić się nazwaniem prawdą czy moralnością tego, co zwycięży w tego typu retorycznych potyczkach¹⁶. Prawda, racjonalność czy sprawiedliwość nie będą posiadały już samodzielnego znaczenia „filozoficznego”. Będą to pojęcia, które można całkowicie zsocjologizować, które mają sens jedynie w danym dyskursie¹⁷. Tym, co spaja społeczeństwo, są bowiem wspólne nadzieje, a nie jednokowy stosunek do Prawdy¹⁸.

Analogicznie, dla Mouffe „lojalność wobec demokracji i wiara w wartość jej instytucji nie zależą od tego, czy otrzymały intelektualną podstawę. Ich charakter bliższy jest temu, co Wittgenstein porównuje do «rodzaju gorliwego zdecydowania się na pewien układ odniesienia. A zatem chociaż jest *wiarą*, jest też sposobem życia lub sposobem oceniania własnego życia»”¹⁹. Mouffe uważa,

¹⁵ Ibidem, s. 72.

¹⁶ Ibidem, s. 92.

¹⁷ Ibidem, s. 137.

¹⁸ Zob. R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 35-54.

¹⁹ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 114.

że ośrodkowymi pojęciami powinny pozostać „przenikające polityczne zrzeszenie wartości etyczno-polityczne – wolność i równość dla wszystkich”²⁰. Ich treść jest zawsze definiowana przez stosunki władzy, przez hegemoniczną artykulację. Moment zakończenia deliberacji nie jest momentem dojścia do racjonalnej zgody, lecz arbitralnego „rozstrzygnięcia” opartego ostatecznie o namiętność i upodobania. To, co prawdziwe, co uważamy „w danym momencie za naturalny porządek świata, z towarzyszącym mu «zdrowym rozsądkiem» jest tak naprawdę wynikiem narzuconych praktyk społecznych, nie zaś wyrazem zewnętrznej i powołującej je do życia głębszej obiektywności”²¹ – pisze Mouffe. Uważa ona, że lepiej będzie, jeśli przyznamy otwarcie, że w stosunki społeczne zawsze wpisana jest przemoc i wykluczenie. Odpowiednio skonstruowana demokracja potrafi jednak zamienić nieprzezwycięzalny antagonizm w agonistyczną walkę. Należy mnożyć zatem demokratyczne praktyki, umożliwiające udosławianie nowych metafor, dekonstruowanie i rekonstruowanie dyskursów, definiowanie pojęć i tożsamości za pomocą nietrwałych artykulacji hegemonicznych. W ten sposób możemy poradzić sobie, zdaniem Mouffe, z konfliktem i przemocą, które są nieodłączne od ludzkiej kondycji.

Tak postawione zagadnienie emotywizmu łączy się z fundamentalnym dla filozofii polityki pytaniem o uzasadnienie obowiązywania ładu normatywnego. Wydaje się, że wyrzec się tego pytania nie można. Wielu sugeruje, że pytanie o sprawiedliwość jest możliwe do zadania tylko wewnątrz danego porządku. Warto zastanowić się, czy jeśli odrzucimy jako bezsensowne pytanie o sprawiedliwość ładu normatywnego jako całości, nie staniemy, przynajmniej potencjalnie, przed koniecznością zmierzenia się z problemem emotywizmu.

ABSTRACT

This paper outlines some main problems connected with my PhD research. I present in it the current discussion concerning the justification of the normative order in terms of emotivism. Firstly, I briefly mention the metaethical emotivism of Alfred J. Ayer and Charles L. Stevenson. Then I discuss certain problems that ensue from Alsdair MacIntyre's formulation of emotivism as a predominant theory of use of moral statements in modern Western societies. I briefly outline his argument and discuss the criticism of his account of the scope and character of current moral disagreement (Jeffrey Stout is a main figure here) and objections to his project of the rational rivalry of the main moral traditions. Finally, I discuss proposals of Richard Rorty and Chantal Mouffe who want to resolve the aporias of rationalistic modernity which has brought about such problems as disguised emotive use of moral utterances. I try to show that they simultaneously seem to adopt an openly emotivistic view on good, justice and moral change. I also point out an important Wittgensteinian element in their theories as they depict the moral shift as a change in the use of moral terms in the context of various 'language games'.

²⁰ Eadem, *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 46.

²¹ Ibidem, s. 33.

BIBLIOGRAFIA

1. *After MacIntyre*, eds. J. Horton, S. Mendus, Norte Dame, Indiana 1994.
2. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
3. Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
4. MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe (red. A. Chmielewski), Warszawa 2007.
5. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
6. MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
7. Miller A., *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003.
8. Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
9. Mouffe Ch., *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Warszawa 2008.
10. Mouffe Ch., *The Return of the Political*, London 2005.
11. *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. zbiorowe (red. J. Górnicka), Warszawa 2009.
12. Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
13. Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
14. Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009.
15. Stout J., *Ethics After Babel*, Cambridge 1990.