

UDK 17:27-42

27-42

Stručni članak

Primljen 28. II. 2014.

ANTE BEKAVAC ♦ TOMISLAV PULJIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

– Franjevački samostan Uznesenja Marijina Široki Brijeg

antebekavac@gmail.com – tomislavpuljic@yahoo.com

EMOTIVIZAM U MORALNOJ FILOZOFIJI I KRJEPOST KAO KRŠĆANSKI ODGOVOR

Sažetak

Današnje raprave u moralnoj filozofiji pokazuju da su nosivi pojmovi moralnog diskursa istrgnuti iz konteksta iz kojega su potekli. Tomu svjedoče i razne koncepcije moralne filozofije, a ponajviše se pokazuje potreba da se iznova krene u razumijevanje složene slike moralnih tradicija. Tako je A. MacIntyre u svojoj studiji *Za vrlinom* upravo pošao od ove premise te pokazao kako su bolna i neobična iskrivljenja današnjih koncepcija morala. On će u svojoj studiji započeti upravo od emotivističke teorije morala kako bi pokazao svu apsurdnost takve vrste moralnog diskursa. U ovom radu nastojali smo kroz prizmu A. MacIntyreya pokazati tu složenu sliku i njezina iskrivljenja te ponovno uvesti govor o krjepostima i njihovu značenju na tragu čega je i sam autor studije *Za vrlinom*. Tu je svakako ključan odgovor kršćanske moralne filozofije na ovakvu koncepciju morala koja je itekako prisutna u našoj suvremenoj kulturi. Struktura čovjekova moralnog djelovanja ne može se utemeljiti samo na emotivističkim iskazima koji pretendiraju apsolutnosti norme, već ih valja podvrći radikalnoj kritici u suočenju oko krucijalnih pitanja antropologije, filozofije, teologije.

Ključne riječi: emotivizam, moralnost, čovjek, vjera, razum, slododa, krjepost

Uvod

Zasigurno smo svjedoci kako je naše vrijeme obilježeno različitim moralno-etičkim stavovima koji svakodnevno utječu na naš život i naše odnose. Teoretičari moralne filozofije emotivizma i subjektivizma svoje rasprave nisu temeljili na moralno-etičkoj, objektivnoj istini koju razum može spoznati, već su svoje stavove utemeljivali na osjećajima, tj. na rečeničnim iskazima koji su odraz subjektivizma. Tako kroz povijest možemo pratiti kako su se razvijale određene koncepcije moralne filozofije i etike. One su imale određeni utjecaj na pojedina misaona strujanja u moralnoj filozofiji i teoriji morala. Jedna od njih je i emotivistička moralna filozofija koja je imala određeni utjecaj na misaona strujanja iako nije potpuno zaživjela na razini akademske discipline, ipak je unijela popriličnu pomutnju u promišljanja moralne filozofije. Ta koncepcija morala je neobično iskrivljena kako bi rekao Charles Taylor. Stoga ćemo kroz tekstove Alasdaira MacIntyreja nastojati pobliže upoznati takvu moralnu filozofiju, ali i njezinu kritiku i nedostatke, te vidjeti svu složenost ove moralno-filozofske rasprave. Zatim ćemo u kratkim crtama naznačiti koji bi bio kršćanski odgovor na ovu koncepciju emotivizma. Kršćanski odgovor polazi od datosti slobode kao konstitutivnog temelja čovjeka koja se pokazuje kao odgovorna sloboda. Tamo gdje je sloboda, moguće je i etičko djelovanje kao usmjerenost ka dobru i praksi dobra. Stoga je neupitan govor o krjeposti na tragu stoljetne tradicije i učenja Crkve, kao zaboravljeni okvir ispravnog djelovanja u društveno-kulturnom kontekstu čovjekove smještenosti kako u odnosu na druge tako i u odnosu na pitanje svrhe i cilja života. Jer sloboda uvijek teži istini, a istina vodi ispravno moralnom djelovanju.

1. Emotivizam u filozofiji morala kroz prizmu A. MacIntyreja

Nesumnjivo je da se može primijetiti kako mi živimo u jednoj specifično emotivističkoj kulturi. Današnji čovjek je u svojem ponašanju vođen svojim željama. Tako zapravo uviđamo da su etička pitanja

neodvojiva od svjetonazora.¹ Emotivizam kao moralni stav zapravo je više obuzet jezičnim iskazima, u kojima se iznose slaganje s određenim normama ponašanja te ih se naziva dobrima, nego argumentima u kojima se zrcale moralni stavovi. U emotivističkoj percepciji nemoguće je doći do sigurnoga i jasnoga moralnog stava, jer ne postoje nikakvi intersubjektivno primjenjivi instrumenti kako veli I. Koprek.² U knjizi *Za vrlinom – studija o teoriji morala* Alasdair MacIntyre svoje izlaganje o teoriji morala započinje vrlo zanimljivim naslovom.³ Naime, pokušavajući na razini predodžbe zamisliti kako su prirodne znanosti pretrpjele katastrofu, uslijed koje se pojavljuje grupa prosvijećenih ljudi koji sve što imaju nakon te katastrofe jesu *fragmenti* pokušavaju sastaviti cjelovitu sliku koja je bila prije katastrofe. Upravo ta fragmentiranost govori da je znanje odvojeno od ikakva poznavanja teorijskog konteksta koji je davao značenje onima koji pokušavaju ponovno sastaviti jednu teoriju. Na vrlo snažan način uvodi nas u jezik i teoriju morala. Tako zapravo kaže da „tehnika analitičke filozofije je naime suštinski deskriptivna i upravo opisuje jezik koji se upotrebljava.“⁴ Ono što nam MacIntyre želi reći i hipoteza koju iznosi jest da je u stvarnom svijetu u kojemu živimo jezik moralnosti u istom stanju poremećenosti kao i jezik prirodne znanosti u imaginarnom svijetu koji je opisao u svojoj predodžbi.⁵ Ako je njegova teza istinita, kako sam kaže, onda ono što posjedujemo jesu fragmenti konceptualne sheme, dijelovi kojima sada nedostaju konteksti iz kojih se izvodilo njihovo značenje. Te nastavlja vrlo oštrim zapažanjem: „Mi uistinu posjedujemo utvare moralnosti, i dalje se koristimo mnogima od ključnih izraza. No, izgubili smo – u velikoj većini slučajeva ako ne i potpuno – razumijevanje, kako teorijsko tako praktično ili moralnost.“⁶ Naša sposobnost da se služimo moralnim jezikom, da upravljamo moralnim rasuđivanjem, definiramo transakcije s drugim moralnim kate-

1 Usp. IVAN KOPREK, *Kao dio mene. Etika – prijateljstvo – krepost*, Filozofska istraživanja, Zagreb, 1995., str. 30.

2 Usp. *isto*, str. 31.

3 Usp. ALASDAIR MACINTYRE, *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*, KruZak, Zagreb, 2002., str. 1.

4 *Isto*, str. 2.

5 Usp. *isto*.

6 *Isto*.

gorijama važna je za mišljenje o nama samima. U svijetu današnje dominantne analitičke filozofije ili fenomenološke, po MacIntyreu otkriva se nemoć da se otkrije poremećaj moralne misli i ponašanja. Ono što se dogodilo može se opisati kao svojevrsni poremećaj u kojem je i praksa moralnosti također poremećena tako da nam izmiče sve ono važno što je nužno za poznavanje i razumijevanje moralnosti. Taj poremećaj koji se nataložio u dugim povijesnim slojevima kulture, uvelike je promjenio poimanje moralnosti. Povijest tako stoji pred čovjekom kao neka vrsta otvorene zbilje, ali u kojoj se ne može prepoznati poremećaj koji se dogodio u odnosu na jezik i praksu moralnosti. Upravo će interpretacija povijesti ideja⁷ biti ključna za otkrivanje razvoja morala. Današnje discipline koje su ponaprije akademske također su pogođene ovim fenomenom. Stoga MacIntyre zaključuje kako je većina današnje akademske filozofije udaljena od njihove filozofske perspektive.⁸ Tako on u svojoj *Uznemirujućoj sugestiji* s početka knjige zaključuje sljedeće: „Uistinu je u mojoj tezi sadržano da jezik i pojave moralnosti opstaju čak iako je integralna supstancija moralnosti dijelom već fragmentirana, a onda i djelomično razorena.“⁹

Iako je velikim dijelom današnje poimanje moralnosti uvelike fragmentirano, čini se važnim razumjeti da naš kulturni život, koncepcije nas samih kao moralnih bića ili naši moralni svjetonazori još uvijek u sebi odražavaju tragove prethodnih epoha. Pitanja koja su se postavljala u odnosu na moralnost i nas danas zaokupljaju jednakom strašću. Pred nama se otvara jedna nova moralna kultura koja itekako ima svoj utjecaj danas više nego što smo to u stanju i zamisliti. Danas se radi o kulturi koja je individualistička i koja je u moralnom smislu emotivistička. Ta kultura priznaje i poziva se na vlastitu autonomiju kad se radi o moralnim principima i praksi. To se može najbolje vidjeti ako pogledamo neke supkulture današnjice kao što su ljubavni odnosi, osjećaji koji su zapravo ključni u ljudskom djelovanju te se stoga posebno uzimaju u obzir kad se radi o osobnoj sreći i rastu. Filozofija emotivizma vodi tome

7 Vidi ARTHUR O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University press, New Jersey, 2009.

8 Usp. A. MACINTYRE, *n. dj.*, str. 4.

9 *Isto*, str. 5.

da čovjek sam postaje vlasnikom svoje priče, zamišljene konstrukcije koju naziva istinom, a koja je daleko od objektivne stvarnosti. Vrsta moralnosti koja se stvara u filozofiji emotivizma jest vlastita konstrukcija, neka vrsta kreativnog tumačenja sastavljenja od osjećaja koji su proturiječni, ali se jezičnom igrom mogu prikazati kao objektivni moralni iskazi na kojima počiva realno shvaćanje stvarnosti. To nadalje znači kako je primjetio A. MacIntyre „da u moralnoj raspravi prividno postavljenje načela funkcionira kao masla za izraze osobne preferencije.“¹⁰

2. MacIntyreovo poimanje i kritika emotivizma

Ono što nam zapravo posve upada u oči primjećuje MacIntyre jest da najupadljivije svojstvo suvremenoga moralnog iskaza izražava neslaganje, a još upadljivije svojstvo jest njihova nedovršenost u raspravama koje se vode.¹¹ Kao da ne postoji racionalan stav, način koji bi u našoj kulturi osigurao složan moralni stav. Taj svoj uvid MacIntyre potkrjepljuje s nekoliko primjera¹² za koje primjećuje tri glavne karakteristike tih neslaganja:

- a) prva je ona koju naziva konceptualnom nesumjerljivošću suprotstavljenih argumenata

Upravo zato što ne postoji način da se odlučimo između nekih tvrdnji, čini se da rasprave o moralnim iskazima ostaju nedovršene. Svaki argument je logički valjan i može se proširiti na bilo što, da bi dobio na valjanosti.

- b) *impersonalne* racionalne rasprave

One su predstavljene tako da onaj tko nešto zahtijeva ne daje moralno jasan stav, već je njegov stav utemeljen na logici emocija. Tu zapravo postojanje impersonalnih kriterija postoji neovisno o preferencijama ili stavovima jednog ili drugog sugovornika gdje se određeni stavovi kad se

10 *Isto*, str. 20.

11 *Usp. isto*, str. 6.

12 *Usp. isto*, str. 8.-11.

izriču moralno – vrijednosno prekida se razgovor. To su zapravo sukobi suprotstavljenih volja s nizom proizvoljnih izbora.

c) povezanost s prvim dvjema

To znači kako pojmovno nesumjerljive premise suprotstavljenih argumenata, rabljeni u raspravama imaju raznovrsna podrijetla. Različita satkanost koja je nastala u onim tkanjima teorije i prakse od kojih su sačinjene kulture, a čija uvjerenja filozofi i teoretičari artikuliraju samo djelomično i samo selektivno.

Tako zapravo na vidjelo izlazi koliko su široki i raznovrsni moralni izvori koje smo naslijedili. MacIntyre uočava kako je retorika naše kulture sklona samodopadnom govoru o moralnom pluralizmu iako je i sama ideja pluralizma previše neprecizna. Sumnja se pojačava kad uočimo da su razni pojmovi koji određuju naš moralni diskurs prvobitno podrijetlom u većim cjelinama teorije i prakse u kojima su imali ulogu i funkciju unutar konteksta kojih su sada lišeni. Tako su pojmovi promijenili karakter unutar nekoliko stotina godina kada su rabljeni, sad su promijenili svoje značenje.¹³ To znači da je jedan jezik reda prešao u jedno stanje nereda kako primjećuje MacIntyre. Posljedica toga je da u tim promjenama smatramo simultano i nedosljedno moralnu raspravu vježbom svojih racionalnih sposobnosti te pukim izražajnim tvrdnjama. Filozofi i teoretičari morala u svojem pisanju i svojim studijama filozofiju morala neprestano obrađuju *nepovijesno*. Uzimajući pojedine autore i odvajajući ih od kulturalnog i socijalnog *milieua*, njihove misli dobivaju lažnu nezavisnost u odnosu na ostatak kulture. Moguć je odnos između povijesti moralnog diskursa i akademskog *curriciluma*. To znači da je moguće vidjeti kako su koncepcije moralnih iskaza povezane s konkretnim životom i kako su neodvojive ukoliko pomoću tog povijesnog diskursa i akademskog *curriculumuma* razumijemo čovjeka i njegovu moralnost.

U suvremenim moralnim raspravama koje ostaju nedovršive, postavlja se pitanje njihova racionalnog dovršenja. MacIntyre nastoji ozbiljno, argumentirano suočiti se s teorijom emotivizma i pokazati njegovu

¹³ Usp. *isto*, str. 11.

neodrživost u racionalnom diskursu. Potrebna je moralna razumnost, ali i intelektualna.

3. Emotivizam kao moralni stav

MacIntyre na jednom mjestu piše: „emotivizam je doktrina o tome da svi vrijednosni sudovi, i specifičnije, svi moralni sudovi nisu ništa drugo nego iskazi preferencije, iskazi stavova ili osjećanja, ukoliko su moralnog ili vrijednosnog karaktera.“¹⁴ Iako pojedini moralni sudovi mogu objedinjavati moralne ili činjenične elemente. Činjenični sudovi su istiniti ili lažni, a zapravo u sferi racionalnih kriterija možemo doći do toga što je istina, a što laž. Moralni sudovi koji su izrazi osjećaja i stavova, nisu ni istiniti ni lažni, jer ne postoji neka racionalna metoda kojom bi se osiguravala istinitost tih moralnih sudova. Svrha izricanja moralnih sudova ponajprije se odražava u činjenici da izražavamo vlastite osjećaje i stavove, da bismo kod drugih izazvali takav učinak. Emotivizam je teorija o značenju rečenica u određenim prilikama i njihove uporabe u njima. Emotivizam je teorija koja govori da će dati prikaz svih vrijednosnih sudova, a argument koji donosi MacIntyre govori da je zapravo svaka takva rasprava racionalno nedovršiva. U svojim postavkama etički emotivizam se ponajprije otkriva kao *moderni nihilizam* čije je najvažnije postavke moguće pronaći u mislima D. Humea, a glavna postavka njegove filozofije jest pojam uma koji u konačnici ovisi o njegovoj koncepciji pojma istine.¹⁵ D. Hume je ugradio emotivističke elemente u svoje veliko i kompleksno djelo, svoje totalne teorije morala.¹⁶

Za MacIntyre C. L. Stevenson je najznačajniji eksponent te teorije emotivizma. Svojim djelom *Ethics and Language* utjecao je na moralne rasprave, svojim idejama u kojima se specifičnost jezika morala otkriva kao *emotivno značenje*. Imperativi morala i govora morala služe tome da utječu na ponašanje drugoga. Ta teorija zasnovana je samo na emocionalnim jezičnim izrazima gdje je npr. reći „*To je dobro*“ isto što i od prilike reći „*Ja to odobravam*“, pokušavajući tako obuhvatiti funkciju

14 *Isto*, str. 12.

15 Usp. I. KOPREK, *n. dj.*, str. 32.-33.

16 Usp. *isto*, str. 15.

moralnog suda koji izražava emocionalan stav koji bi trebao imati utjecaja na onoga tko to sluša. Slabost i ranjivost ove teorije više je nego očita za MacIntyre, jer se najprije događa na jezičnoj razini, jer pitanjem izražavaju li moralni sudovi osjećaje i stavove, i ako se pita kakve stavove, vidimo da zastupnici ove teorije ostaju bez odgovora. Ova teorija se pokazuje ponajprije kao teorija o značenju rečenica koje kad izražavaju određene stavove ne izražavaju moralne sudove već samo svoje osjećaje, pokušavaju utjecati na druge tim svojim izražavanjima. Čini se važnim upozoriti na jedno ime koje je utjecalo na cijeli niz moralnih filozofa i teoretičara morala (F. P. Ramsey, Austin Duncan – Jones i C. L. Stevenson), a to je ime G. E. Moore za kojega MacIntyre drži da je utjecao na cijeli niz mislilaca svojim postavka i svojim djelom iz 1902. godine *Principia Ethica*.¹⁷ G. E. Moore je uveo pojam intuicije kojim objašnjava da propozicije za dobro mogu biti i ovo i ono, te nema dokaza niti argumenata kojima bi se obarala ova teorija, niti se iz nje može izvesti nekakvo racionalno obrazloženje ili dokaz. Ova teorija koja se nametnula pokazuje se kao apel za prekidanje svih tradicionalno uspostavljenih veza, zasnovana na individualističkim osnovama. Odstupajući od tradicije prosvjetiteljski um odvojio je etičko mišljenje od etičke prakse, kao i od društvenih ciljeva koji su imanentni toj praksi. Emotivizam koji se pokazivao kao empirijska teza ili kao preliminarna skica za tezu, trebalo je nadopuniti psihološkim i sociološkim opservacijama. Uzimajući prividno postavljanje načela koji su trebali od emotivizma načiniti univerzalnu činjenicu, MacIntyre otkriva da se radi samo o maskama kao izrazima osobnih preferencija. Ipak, emotivizam nije potpuno nestao, iako su njegovi predstavnici svoju teoriju zasnovali kao teoriju značenja, može se ponovno uočiti da se ova teorija pojavljuje kao nešto nalik emotivističkom reduciranju moralnosti na osobne preferencije. Jezik emotivizma i preskriptivizma, kao vodećih pravaca u suvremenoj etičkoj teoriji, ne odražava autentično moralne stavove, odnosno izražava ih na lažan način, lišavajući ih svakog sadržaja.

Ako je MacIntyre u pravu da ne postoji racionalni način da se osigura moralno slaganje u suvremenoj zapadnoeuropskoj kulturi, onda je

¹⁷ Vidi GEORGE EDWARD MOORE, *Principia Ethica*, KruZak, Zagreb, 2009.

skepticizam jedna od opcija koje su pokušale biti istinom 20. stoljeća. Emotivističku redukciju morala na osobne preferencije ne može izbjeći ni analitička filozofija, a ni druge filozofije morala. Emotivističku redukciju morala na osobne preferencije nisu mogle izbjeći ni različite filozofije kao što je to moguće vidjeti kod J. P. Sartrea i F. Nietzschea, koji u svojim djelima odražavaju onu supstanciju za koju se zalagao emotivizam. Možda je zoran primjer toga sam F. Nietzsche kad u svojem pohodu napadajući moral govori kako je došlo vrijeme prijelaza morala, tj. njegova preispitivanja. On se zalaže za transformaciju, a to je ona vizija koja ne mijenja ništa od svoga sadržaja nego polazi u promjenu cjeline. Upravo ta transformacija dolazi iz čovjekove unutrašnjosti. Prevladavanje morala znači da se čovjek može uzdignuti iznad njegovih zahtjeva jer oni iscrpljuju čovjeka i ispunjaju ga lažnim osjećajima. Međutim njegova „Genealogija“ je jedna vrsta šifre za ispitivanje morala. Iako su njegove genealogije razorne i pogađaju srž stvari, to je prije svega zato što genealogija zadire u srce logike praktičnog rasuđivanja kako primjećuje Charles Taylor.¹⁸ Filozofi i teoretičari morala su svoj moralni diskurs vidjeli kao osnivanje nove moralnosti, a umjesto argumenata pojavljuje se metaforička tvrdnja.¹⁹ Emotivizam je tako ugrađen u našu kulturu. Ako C. L. Stevenson svoju emotivističku tezu primjenjuje univerzalno, primjenjujući je na sve kulture i sva vremena, izričući pri tom da je emotivizam utjelovljen u zapadnoeuropskom mišljenju, on zastupa stajalište da je emotivizam obilježje toga zapadnog *ethosa*. MacIntyre drži mogućim stajalište s kojega racionalno možemo vrjednovati suprotstavljene moralne sheme.

4. Emotivizam u kontekstu kritike društva i sadržaja kod MacIntyrea

Moralna filozofija po MacIntyreu pretpostavlja na svojstven način sociologiju, a ni emotivizam tu nije izuzetak. Tu se zapravo otkriva da svaka moralna filozofija nudi eksplicitno ili implicitno barem parcijalnu

18 Usp. CHARLES TAYLOR, *Izvori sebstva. Razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb, 2011., str. 85.

19 Usp. A. MACINTYRE, *n. dj.*, str. 23.

pojmovnu analizu odnosa pojedinca prema motivima, intencijama, radnjama u socijalnom svijetu koji otjelovljuju određene moralne forme socijalnog ambijenata. Ono što je ključno za društveni razvoj emotivizma jest da „emotivizam podrazumijeva poništenje svake istinske razlike između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa.“²⁰ Jedina realnost takva moralnog diskursa jest pokušaj jedne volje da stavove, osjećaje i preferencije i izbore neke druge volje usuglasi sa svojim vlastitim. Tako su drugi uvijek sredstva, a ne svrhe. Otkriva se manipulativni karakter u obliku moralnog instrumentaliziranja. Dok se odnosi kroz jednu kooperativnost pojavljuju kao neizostavan uvjet opstanka zajednice i kao takve su bitne, moderni se individuum hobesovskog, rusovskog, kantovskog, ravlovskog itd. tipa pokazuju kao instrumentalno sredstvo zadovoljenja individualnih preferencija.²¹ Očigledno je važan kontekst života u kojem živi određena zajednica ljudi i kako ona oblikuje svoja ponašanja i svoje odnose. MacIntyre se tu posebno referira na misli Maxa Webera u kojima uviđa da njegova misao sadrži one distinkcije koje sadrži emotivizam, a briše one distinkcije za koje je emotivizam slijep. Tako su pitanja ciljeva pitanja vrijednosti, a razum o vrijednostima šuti.²² Pojedinci izražavaju svoja moralna vjerovanja u svojem djelovanju kroz svoje intencije – veli MacIntyre. I dodaje da sve intencije pretpostavljaju više-manje kompleksne, više ili manje koherentne, više ili manje eksplicitne grupe vjerovanja, katkada moralnih vjerovanja.²³ Tu smo opet došli do jednoga važnog pojma koji na tragu Webera možemo izreći da pojedinac obavlja svoju ulogu u određenom društvenom kontekstu. A uloga se specificira unutar institucija čije strukture nose određene uloge. Pojedine moralne vrijednosti pokazuju se kroz uloge koje imaju likovi (osobe) koje te uloge igraju i koje prezentiraju moralne vrijednote. MacIntyre koristi pojam *lika i nastoji pokaziti društvenu važnost moralne vrijednosti koja se utjelovljuje u njemu (liku)*, a koja u nekim slučajevima može biti u sebi proturječna tako da se uloga i

20 *Isto*, str. 25.

21 Usp. MICHAL SLÀDAČEK, „MacIntyre o identitetu etike i politike“, *Filozofija i društvo*, Beograd, god. XVII. (2006.), br. 3., str. 34.

22 Usp. A. MACINTYRE, *n. dj.*, str. 28.

23 Usp. *isto*, str. 31.

funkcija ne preklapaju.²⁴ Tako pojam *lika* prezentira *kulturni* i *moralni ideal* na takav način da on pokazuje onu moralnu specifičnost u kojoj se može zbiti vlastito samoprosuđivanje gdje se očituje zahtjev sa stopljenošću uloge i osobnosti. Tako *lik* u sebi utjelovljuje moralnu legitimaciju modusa ljudske egzistencije.

Emotivizam je zapravo teorija koja je u našem vremenu ugrađena upravo u ovaj *lik* ili *likove* koji dijele emotivističko stajalište o razlici između racionalnog i neracionalnog diskursa, koji predstavljaju otjelovljenje te distinkcije u različitim društvenim kontekstima.²⁵ No, MacIntyre nas upozorava da *likovi* unutar kulture koji održavaju moralne definicije ujedno ne osiguravaju univerzalnu suglasnost unutar te kulture.²⁶ Čovjek kroz određena djelovanja dobiva svoju društvenu definiciju. Upravo je taj lik odvojen od svojih uloga, ima svoju društvenu povijest, a suvremene emotivističke osobe po MacIntyreu su samo krajnji proizvod dugoga i složenog procesa niza događaja. Način na koji emotivizam poima osobu ne može se identificirati niti s jednim društvenim stavom niti kontekstom jer su sudovi emotivizma bez kriterija. I upravo ta sposobnost da u poimanju osobe zaobiđu svaku nužnu identifikaciju s bilo kojim kontingentnim stanjem, jest jedan od razloga što su moderni filozofi u njoj vidjeli suštinu moralnog zastupanja. Biti zastupnik morala, veli MacIntyre, znači biti odvojen od situacija u koje bi bili upleteni kao i od svake osobine koju posjeduje određena osoba, jer se prosuđuje čisto s apstraktnog stajališta koje je odvojeno od društvene partikularnosti. Svatko može biti nositelj morala, veli MacIntyre, jer se nositelj morala locira u čovjekovo jastvo, a ne u društvene uloge i ponašanje. Upravo se tu otvara prostor za to da takvo poimanje čovjekova jastva nema nikakav društveni sadržaj niti ikakav identitet, on može biti sve i svašta, poprimiti bilo koju ulogu ili zauzeti bilo koji stav, a to je zapravo po MacIntyreu *ništa*. Ono što je presudno u emotivističkom jastvu jest izostajanje svakoga krajnjeg kriterija. Ono nema nikakvu racionalnu povijest u svojem prijelazu iz jednog moralnog zastupanja u drugo. Takvo

24 Usp. *isto*, str. 32.

25 Usp. *isto*.

26 Usp. *isto*, str. 33.

jastvo je odvojeno od svojih socijalnih pojavnosti bez povijesti i djeluje apstraktno i sablasno. Lišen svojega društvenog identiteta postaje fluidan, a tada nema ni svoj *telos* koji mu bitno nedostaje. U mnogim predmodernim društvima pojedinac je bio identificiran svojom pripadnošću određenim grupama iz kojih su proizlazile određene dužnosti i obveze. Za MacIntyre je presudno znati da smo dio jedne cjeline da se zaustavljamo na jednoj određenoj postaji, znači kretati se kroz život s postavljenim ciljevima ili zadanom cilju. Tako se život ispunja ili dovršava tek u smrti s koje se prosuđuje njegov smisao ili njegova promašenost. Kad se pak pogleda emotivistički stav prema osobi i moralnom djelovanju dolazi se do spoznaje – veli MacIntyre – da takva osoba u nastojanju da stekne suverenost u vlastitoj sferi, izgubi svoje tradicionalne granice koje su joj davale društveni identitet i gledanje na ljudski život kao na uređen i zadani cilj. Emotivistička osoba ima svoj vlastiti način društvene definicije i ona je situirana u posebno društvenim uređenjima koje mi nazivao „naprednim zemljama“, a očituje se kroz dominantne likove koji nastanjuju i predstavljaju društvene uloge. Društvo u kojem živimo jest po MacIntyreu ono u kojem su birokracija i individualizam očito suprotstavljeni, ali je to ujedno klima emotivističkog jastva. Nailazimo na nešto što je rezultat jednog procesa, i povijesne promjene. Promjena emotivističkog jastva događala se usporedno s oblicima moralnog diskursa. Povijest je jedna, ali u različitim paralelama.²⁷ MacIntyre predlaže narativnu koncepciju jastva, jastva koji se konstituira životnom poviješću s izvjesnim *telosom*, svrhom. Tako se zapravo otkriva da identitet nije neovisan od obveza i ciljeva koji ga konstituiraju. Jastvo je od početka utjelovljeno u povijest koja mu određuje mjesto u odnosu na druga jastva, upliće ga u njegovo dobro i dobro zajednice čiju povijest jastvo dijeli.²⁸ Tako on veli: „moramo odlučiti u kojem smjeru da obrazujemo naše želje, kako da poredamo raznovrsnost impulsa, potreba, emocija i svrha koje osjećamo.“²⁹

27 Usp. *isto*, str. 38.

28 Usp. *isto*, str. 233.-243.; Vidi VOLKER GERHARDT, *Samoodređenje. Princip individualnosti*, Demetra, Zagreb, 2003.

29 *Isto*, str. 53.

5. Kršćanski odgovor na emotivizam

U prethodnim mislima pokušali smo kroz prizmu MacIntyre'a uvidjeti ishodišta i domete emotivizma kao moralnog stava i djelovanja. Iako se sam emotivizam u današnjoj sustavnoj filozofiji nije uvriježio, očita je njegova prisutnost u širim kulturnim slojevima. On je postao jedna vrsta kulturalne moći. Čini se stoga jako važan uvid Ivana Pavla II. o „potrebi za korjenitom osobnom i društvenom promjenom.“³⁰ Može se primjetiti da se analitička filozofija distancira od emotivizma, ali isto su tako očite poteškoće u pronalaženju odgovora, zašto čovjek treba djelovati u svrhu dobra za sebe i druge. Emotivističkim stavovima je presudno da nastoje utjecati na druge u smislu pridobivanja za istu odluku kad već racionalno nije moguće utemeljiti takve stavove. Upada se u opasnosti manipulacije emocijama drugih i tako utječe na svjetonazor.³¹ Ne možemo, a da se ne zapitamo kakav bi bio kršćanski odgovor na ovu temu koja se očituje našoj kulturi i pokreće toliko ljudi. I sam je MacIntyre na jednom mjestu rekao: „Kad bih trebao odabrati ljudske uzore određenih vrлина, onako kako ih ja razumijem, bilo bi tu mnogo imena, od sv. Benedikta, sv. Franje Asiškog, sv. Terezije.“³² Što nam je potrebno pita se MacIntyre, i odgovara: „Ono što je u ovom trenutku bitno jest izgradnja lokalnih oblika zajednice koji bi omogućili držanje uljudenosti i intelektualnoga i moralnog života za trajanja novoga mračnoga doba u koje smo već ušli. ... Mi ne čekamo Godota, nego nekog novog – nesumnjivo vrlo različitog – svetog Benedikta.“ To zapravo znači iznova podići zajednicu koja vlastitom založenošću života i onoga najboljeg u njemu podiže zajednicu daleko od prevrtljivog i nepredvidivog svijeta.³³ No je li nam samo to dovoljno ili trebamo nešto puno više? Ono što primjećujemo jest da je govor o krjepostima stavljen u kontekst ironije u našem vremenu.³⁴ Pa ipak nam je nemoguće postavljati ozbiljna pitanja

30 IVAN PAVAO II., *Veritatis Splendor – Sjaj istine. Enciklika o nekim temeljnim pitanjima, moralnog naučavanja Crkve* (6. kolovoza 1993.), Zagreb, 2008., br. 98, (dalje VS).

31 Usp. I. KOPREK, *Kao dio mene*, str. 40.

32 A. MACINTYRE, *Za vrlinom*, str. 214.

33 Usp. *isto*, str. 285.

34 Usp. I. KOPREK, *n. dj.*, str. 59.; BERNHARD HÄRING, *Kristov zakon. Opća kršćanska moralna teologija*, sv. 1., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973., str. 467.

o čovjeku i pokazati mu smjer i razlog djelovanja bez govora o krjepostima. Krjepost se pokazuje u tome kako je čovjek spreman činiti dobro što svoj izvor ima u najintimnijoj dubini svoga bića krjeposnog čovjeka. U tom smislu ona nije samo bilo kakva dobrota već je potpuna i načelna usmjerenost na dobro. To znači da je čovjek prožet u dubinama svoje egzistencije samim *Dobrom* koje onda pokazuje u vanjskim očitovanjima. Iz toga možemo primjetiti kako smo i trajnom iskušenju subjektivizma, samoveličanja ako se ne odlučimo bezuvjetno za to *Dobro* da nas nastanjuje i da se njime oblikujemo i vodimo u svojim djelovanjima. Stoga se može reći da je izvor, središte i cilj krjeposti Božja ljubav kako to primjećuje B. Häring te nastavlja: „krepostan je onaj čovjek koji je u svojoj nutruni posve opremljen za ispunjenje velike zapovijedi ljubavi. Krepostan je onaj koji je svjestan da je obdaren Božjom ljubavlju pa stoga svoju dobrotu hvalisavo i oholo ne pripisuje sebi.“³⁵

U nama je prirodena želja za srećom, mirom, zajedništvom s drugima. Ako se ovdje oslonimo na Aristotelovo poimanje krjeposti onda vidimo da ona označava željeni habitus koji konstituira razumnu sredinu.³⁶ Za grčku filozofiju vrhunac krjeposti je razboritost i samo onaj tko je iznutra intimno povezan s dobrom kadar je u svakoj prilici prosuditi što je ispravno i dobro. Krjepost je tako za njih objektivno uvjerenje koje otkriva i ostvaruje bitak. To je uvelike utjecalo na kršćanko poimanje koje je produbilo razumijevanje čovjekova djelovanja time što je čovjek vjere pokretan, ne samo svojim vlastitim snagama nego prije svega snagom Kristove ljubavi i njegova Duha koji je mudrost i ljubav. Ta snaga krjeposnog djelovanja dolazi mu od Boga koji je izvor svakog dobra u čovjeku. Kao što veli Servais Pinckaers: „Krepost kao mogućnost djelovanja prema dobrome, nije nam dana u potpunosti na početku života, već kao klica koja treba izrasti i razviti se da bi urodila plodovima, kao stablo zasađeno na obali rijeke, prema lijepoj usporedbi Svetog Pisma. ... Krepost, kao uostalom svako umijeće, makar je naporna, uključuje određeno nadahnuće koje ima veću vrijednost. To je povrh svega važno

35 B. HÄRING, *n. dj.*, str. 469.

36 Usp. ARIST., *Ethica Nic.*, II 6, 1106b, 36 – 1107, 9; TOMISLAV LADAN, *Globus*, Zagreb, 1988., str. 32.

u suradnji između čovjeka i Boga, zahvaljujući ulivenim krepostima i darovima, koji nas nuku da težimo uzvišenome savršenstvu potaknuti Duhom Svetim koji nam je dan da bi smo svladali vještinu Kristovih učenika i Božjih sinova.³⁷ Jedino tada je čovjek u mogućnosti doći do onoga što se naziva „humani optimum“ jer je za kršćanina Krist punina humanuma. To svakako danas podrazumijeva da se govor o krjepostima i krjeposnom djelovanju stavlja u antropološku dimenziju Drugog vaticanskog koncila. Kad se govori o krjepostima valja nam poći od slobode kao temeljne datosti čovjeka i upravo se u taj kontekst slobode, unutar njezinih otkriva smješta krjepost. Sloboda je tako u nama ono najtemeljitije iskustvo. Odgoj za slobodu je zapravo odgoj za moralnost. Tako se u slobodi oblikuju vrjednote koje čovjeka usmjeruju prema Dobru. Shvaćamo kako moralnost izvire iz slobode i kako je usmjerena prema Istini.³⁸ Moralni, krjeposni život tako za kršćanina postaje novo rađanje.³⁹ Nesumljivo je da je potrebno odgoj za krjeposti staviti u dijalošku strukturu slobode. A sloboda uvijek traži smisao života. Stoga možemo reći da je vježbanje u određenom ponašanju plodno za krjeposti, gdje se učimo stjecati one vještine koje nam život čine kvalitetnijim. Krjepost je tako kvaliteta osobe, a ne heteronomna dužnost. Ona odvojena od dinamike subjekta se degradira u praznu, apstraktnu mješinu i nekreativnu moć.⁴⁰

Čini nam se važnim skrenuti pozornost da MacIntyreova knjiga *After Virtue* predstavlja dvostruki izazov: najprije kritizira prosvjetiteljski obojen pojam slobode i oživljava govor o krjepostima. U središtu stoji zapravo kritika neuspjelog projekta prosvjetiteljskoga racionalnog utemeljena morala koja je otvarala put za dvije alternative ili Nietzsche ili Aristotel. Tu se pokazala sva nemoć emotivistički utemeljenog morala.

Odgoj za krjeposti je presudan za moralno djelovanje. Tu shvaćamo da je čovjek zapravo ovisan i o transcendenciji. Od tuda je moguće graditi jedan posve novi koncept onog ljudskog u nama. U tom smislu

37 SERVAIS PINCKAERS, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000., str. 17.

38 Vidi JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI., *U službi istine*, Ziral, Mostar – Zagreb, 2002.

39 Usp. VS, br. 71.

40 Usp. I. KOPREK, *n. dj.*, str. 62.

Ivan Pavao II. piše: “Krist nas je otkupio! To znači: On nam je podario mogućnost da ostvarimo cijelu istinu svoga bića; On je našu slobodu oslobodio obuzetosti pohotom.”⁴¹

Govor o krjepostima i odgajanje za krjeposti jesu zapravo kršćanski odgovor na emotivistički moral koji je na razne načine prisutan u našim suvremenicima ili moralno-filozofskim raspravama. Čini nam se važnim upozoriti na ono što je jedanput sv. Pavao rekao u poslanici Filipljanima: „Što god je istinito, što god časno, što god pravedno, što god čisto, što god ljubazno, što god hvalevrijedno; je li što krepost, je li što pohvala – to nek vam je na srcu“ (Fil 4, 8). Upravo se u ovim riječima apostola Pavla zrcali i poziv nama današnjim kršćanima za jedno poimanje krjeposti. Zapravo riječ je o pozivu na svetost.⁴² Riječ je također i o promjeni svijesti koja podrazumijeva i odgoj za krjeposti. Čovjek ima odgovornost za samoga sebe jer to spada u njegovu bit. Ona „nije samo etičko načelo, ona je također temeljna kategorija koja označava i karakterizira čovjeka u njegovoj bit.“⁴³

Također je danas sve više prisutno nepovjerenje u razum. Razum koji je odvojen od transcendencije postaje instrumentalan. Za njega više ne postoje etički obzori koji bi ga obvezivali, već svoju snagu crpi iz samoga sebe.⁴⁴ Razum koji je lišen transcendentnog svjetla vodi u stranputicu te mu je oduzet krajnji cilj.⁴⁵ Današnje stanje suvremenog čovjeka pokazuje nužnu obnovu povjerenja vjere i razuma. To dvoje, razum i vjera, nesumnjivo čine bit čovjeka i njegova djelovanja.⁴⁶ Čovjek svakim činom svoga djelovanja pokazuje nutarnju strukturu osobnosti, satkanoj od duhovno-racionalno-etičkog tkiva, što ga uzdiže u redu stvorenja i daje mu slobodu i dostojanstvo. To je ono što ga čini etičkim subjektom koji je pozvan djelovati uvijek u skladu s objektivnim moralnim

41 VS, br. 103.

42 Usp. ROMANUS CESSARIO, *Kreposti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007., str. 109.

43 JOSIP OSLIĆ, *Izvori budućnosti*, Demetra, Zagreb, 2002., str. 239.

44 Usp. CHARLES TAYLOR, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009.

45 Usp. IVAN PAVAO II., *Fides et ratio – Vjera i Razum. Enciklika o odnosu vjere i razuma*, Kršćanska sadašnjost, (14. rujna 1998.), Zagreb, 1999., br. 48. (dalje FR)

46 Vidi TONČI MATULIĆ, *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Glas Koncila, Zagreb, 2008.

redom.⁴⁷ To je ujedno poziv na njegovo moralno djelovanje, koje mora biti usmjerenost da se čini i hoće činiti dobro. U vremenu krize, pomutnje duhovno-etičkih obzora, ostaje imperativ da se ne izgubi čovječnost. U današnjem odgovoru na relativističko-materijalističko-emotivističku viziju života nužno je vratiti govor o vjeri i razumu te pokazati da vjera nužno utječe na razum. Ona ga ustvari „usavršava“ i čini ga „senzibilnim“ za moralne vrijednosti. Tako razum obasjan svjetlom vjere biva sposobnijim za moralno razlučivanje. S druge strane potrebno je kazati da vjera treba razum, da ga se ne boji nego se u njega pouzdaje.⁴⁸ Kad se razum i vjera odvoje jedno od drugoga dolazi do kobnih posljedica. To je posebno vidljivo u stanputicama razuma lišenog vjere i sljepilu vjere lišene razuma. Gubi se krajnji cilj i svrha života. Vjera bez razuma iznosi samo dojmove, osjećaje, iskustva jer upada u samo još jednu od bezbrojnih ponuda na tržištu ideja.⁴⁹ To je jedini danas istinski zahtjev pred koji je stavljen postmoderni čovjek da pokaže u sebi jedinstvo razuma i vjere. Samo iz toga se može roditi autentičan život i moralno djelovanje. Današnja postmodernistička etika upravo trpi od ove bolne racjepkanosti i fragmentiranosti kako je to pokazao Z. Bauman.⁵⁰ Kršćanin usred kulturnih preobrazbi živi u moralnoj svijesti i odgovornosti da „živim u vjeri u Sina Božjega koji me ljubio i predao samoga sebe za mene“ (Gal 2, 20). Najdublji zahtjev pred kojim se nalazi čovjek jest da „etika bude ispred tehnike (instrumentalnog razuma), da se pokaže nadmoć duha nad materijom.“⁵¹ Za promišljame o etičkim pitanjima, nužno je vratiti se univerzalnom, humanom utemeljenju etike. Potrebno je da logos Objave, susretne logos razuma. Bez toga čovjek je osuđen da bude sveden na puku eksperimentalnost, subjektivnost bez dubine i temelja.

47 Usp. TONČI MATULIĆ, *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline*, Glas Koncila, Zagreb, 2011., str. 59.-62.

48 Usp. FR, br. 43

49 Usp. FR, br. 48.

50 Vidi ZYGMUNT BAUMAN, *Postmoderna etika*, Antibarbarus, Zagreb, 2009.; MARIJAN CIPRA, *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1999.

51 IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka*, (4. ožujka 1979.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., br. 10.

Zaključak

Čitajući knjigu Alasdaira MacIntyre'a *After Virtue*, uvidjeli smo kako zapravo teorija emotivizma, koja je ujedno i teorija subjektivizma, može voditi u moralni relativizam, odnosno još dublje u moralni nihilizam. Ona nastaje kad su izvori morala pomućeni i kad su odvojeni od svojega sadržaja i konteksta u kojem su nastali. Čovjek ne posjeduje svu stvarnost jer čovjek je još u procesu rasta do punine. Ova teorija emotivizma je itekako prisutna u našoj kulturi gdje je ono „Ja“ temelj istine i moralnog djelovanja. Time se otvaraju prostori manipulacije i degradacije čovjeka. To je dobro primijetio MacIntyre, ali i naš kršćanski odgovor je da samo odgojem za krjeposti čovjek može biti potpuno sretan. Ne smije u sebi ugušiti poziv da transcendirira ovaj materijalni svijet, nego u dubini slobode čovjek je pozvan oslušivati glas Transcendencije kao jedine koja mu može dati smjer i jasnoću u moralnim djelovanjima. Na tom putu kršćani posjeduju jednu veliku tradiciju i iskustvo iz kojega možemo crpsti nadahnuća za svoja djelovanja. Time se otvara jedna nova perspektiva koja, čini se, još uvijek nije dovoljno iskorištena u svojoj ponudi. U vremenima pomućenih riječi i moralnih djelovanja nije lako buditi nadu i pozivati na odgoj za krjeposti jer samo one mogu čovjeku pomoći da izraste u punini danog mu humanuma. Ako je Krist punina humanuma, onda onima koji se priznaju njegovima dolazi zahtjev nasljedovanja. Vjera i razum pomažu čovjeku na putu moralne zrelosti te praksu djelovanja čine ispravnom. Samo ako se ovo dvoje očuva kao konstitutivni element antropologije, moguće je čovjeka shvatiti kao biće iznad svih živih bića, jedinstven i neponovljiv. Za kršćanina ostaje put nasljedovanja Isusa iz Nazareta, a sveci koje je spomenuo A. MacIntyre o tome najbolje svjedoče kad je govorio kakav svijet i moralnost priželjkuje. Ljudska sloboda i moralna zrelost događa se u krjeposnoj satkanošću ljudskog života gdje na najjasniji način dolazi ona riječ Evandjelja: „A svima koji ga primiše, dade moć da postanu djeca Božja: onima koji vjeruju u Ime njegovo, koje ne rodi ni krv, ni volja tjelesna, ni volja čovjekova, nego Bog.“ (Iv 1, 12) Tu su razum i vjera, sloboda i volja istinska slika čovjeka kao *imago Dei* nasuprost svim fragmentiranim pristupima

kao što je filozofija emotivizma koja je u raznim oblicima prisutna u našoj kulturi.

Literatura

- ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, LADAN, TOMISLAV (prev.), Globus, Zagreb, 1988.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Postmoderna etika*, Antibarbarus, Zagreb, 2009.
- CESSARIO, ROMANUS, *Kreposti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.
- CIPRA, MARIJAN, *Misli o etici*, Školska knjiga, Zagreb, 1997.
- HÄRING, BERNHARD, *Kristov zakon. Opća kršćanska moralna teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.
- KOPREK, IVAN, *Kao dio mene – etika – prijateljstvo – krepost*, Filozofska istraživanja, Zagreb, 1995.
- LOVEJOY, ARTHUR O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, New Jersey, 2009.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Za vrlinom – studija o teoriji morala*, KruZak, Zagreb, 2002.
- MATULIĆ, TONČI, *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Glas Koncila, Zagreb, 2008.
- MATULIĆ, TONČI, *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline*, Glas Koncila, Zagreb, 2011.
- MOORE, GEORGE EDWARD, *Principia Ethica*, KruZak, Zagreb, 2009.
- OSLIĆ, JOSIP, *Izvori budućnosti*, Demetra, Zagreb, 2002.
- IVAN PAVAO II., *Veritatis Splendor – Sjaj istine, Enciklika o nekim pitanjima moralnog naučavanja Crkve*, (6. kolovoza 1993.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

-
- IVAN PAVAO II., *Fides et ratio – Vjera i razum. Enciklika o odnosu vjere i razuma* (14. rujna 1998.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.
 - IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka*, (4. ožujka 1979.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.
 - PINCKAERS, SERVAIS, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000.
 - RATZINGER, JOSEPH / BENEDIKT XVI., *U službi istine*, ZIRAL, Mostar – Zagreb, 2002.
 - SLADAČEK, MICHAL, „MacIntyre o identitetu etike i politike“, *Filozofija i društvo*, Beograd, god. XVII., (2006.) br. 3., str. 29.-56.
 - TAYLOR, CHARLES, *Izvori sebstva – razvoj modernog identiteta*, Naklada Breza, Zagreb, 2011.
 - TAYLOR, CHARLES, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009.

ANTE BEKAVAC ♦ TOMISLAV PULJIĆ

EMOTIVISM IN MORAL PHILOSOPHY AND VIRTUE AS THE CHRISTIAN ANSWER

Abstract

Current discussions in moral philosophy show that terms of moral discourse were taken from the context of their origin. Different concepts of moral philosophy testify that and there is a need to start again with understanding of the complex image of moral traditions. Thus, A. MacIntyre started with this premise in his study *After Virtue* and showed how painful and unusual deformations of the current moral conceptions are. In his study he started from the emotivistic moral theory in order to show the absurd of such kind of moral discourse. Using A. MacIntyre's prism in this paper we tried to show that complex image and its deformation and introduce speech about virtues and their meaning, the same as the author of the study *After Virtue* did. That is certainly a key answer of the Christian moral philosophy to such moral conception which is present in our modern culture. Structure of a human moral activity cannot be based only on emotivistic statements which aspire to absoluteness of the norm but they should be put under radical critics in confronting with crucial issues of anthropology, philosophy and theology.

Key words: emotivism, morality, human, religion, mind, freedom, virtue