

Stanisław Barszczak

Teoria cnót Alisdair'a MacIntyre'a jako poświadczenie charakteru wspólnego życia

Wprowadzenie

Alasdair MacIntyre jest szkockim filozofem (1929), który po napisaniu książek *Krótkiej historii etyki*, następnie *Dziedzictwa cnoty*, wreszcie *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, ukoronował cały cykl zwany „projektem Dziedzictwa cnoty” publikując kolejną książkę pt. *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, w której opisuje trzy tradycje, trzy sposoby podejścia do dociekań moralnych. Tradycja pierwsza to, mówiąc w skrócie, tomizm. Jest to tradycja oparta na systemie chrześcijańskim, na prawie naturalnym, na wierze w to, że istnieje niepodważalna prawda. Tradycja druga to tradycja encyklopedii, charakteryzująca się przekonaniem, że istnieje jedna, niepodważalna racjonalność, że ludzie mogą porozumieć się w jednym, naukowym języku. *Encyklopedyści* utrzymywali, że moralność to dyspozycja do tego, aby postępować zgodnie z zasadami, że w kwestii tego, czego te zasady wymagają, wszyscy ludzie mogą zgodzić się ze sobą, że moralność nie podlega wierze religijnej i wreszcie, że ludzie prości mają właściwy zmysł moralny i nie potrzebują żadnych teoretyków. Tradycja encyklopedii to tradycja Oświecenia. Trzecią tradycją przedstawioną przez Alisdair'a MacIntyre'a jest tradycja *Genealogii* Nietzschego, która odrzuca oświeceniowe przekonania, odrzuca wiarę w obiektywną prawdę, pochwała wielość perspektyw oraz typów dyskursu, ściąga z piedestału racjonalność.

Alasdair MacIntyre opowiada się za tomizmem, uważając, że dwie pozostałe tradycje wyczerpały swoje możliwości. Oczywiście propozycja, którą przedstawia MacIntyre jest bardzo kontrowersyjna, dzisiaj bardziej jeszcze niż

dwadzieścia lat temu, kiedy „Trzy antagonistyczne wersje...” zostały opublikowane, niemniej jednak z pewnością warta jest tego, aby poświęcić jej należną uwagę. Magdalena Żardecka-Nowak w „Posłowie” tak oto pisze na ten temat: „MacIntyre, przedstawiając swoją propozycję, zmusza nas do wyboru tradycji, którą chcemy kontynuować; pozwala nam raz jeszcze odnaleźć się w roli bohatera dramatycznej narracji. Propozycja tomistycznego odrodzenia może ożywić i zaostrzyć nasz spór. Czy zechcemy wraz z MacIntyre’em uratować się przed katastrofą, ku której zmierza nowoczesny świat? Czy może raczej uznamy, że tomistyczne dziedzictwo izoluje nas od nowoczesności i permanentnie odsyła, z pewnością nie do średniowiecza, ale np. do czasów sprzed Soboru Watykańskiego II?”¹. Ja tylko dodam, że jeżeli ktoś może i chciałby wziąć udział w tym sporze (moralnym), ale nie bardzo wie jak, to niech rzetelnie przestudiuje „Trzy antagonistyczne wersje...”, a z pewnością jego zapal do spierania się wzrośnie ogromnie.

Geneza analiz Alisdaira’a MacIntyre’a

W naszym społeczeństwie kwasy indywidualizmu przez cztery ostatnie wieki zżerały nasze struktury moralne. Indywidualistyczna natura ludzka – niepodatna na zasady moralne. Ale to nie wszystko: żyjemy z dziedzictwem nie jednego tylko, lecz wielu dobrze zintegrowanych systemów moralnych. Nasza przeszłość społeczna determinuje posiadanie przez nas pewnego języka, za pomocą którego formułujemy oceny i dokonujemy naszych wyborów. Nie możemy znaleźć w naszym społeczeństwie, Alisdair MacIntyre pisze, jednego zespołu pojęć moralnych, wspólnej interpretacji tego języka. Konflikt pojęciowy jest w tej sytuacji nieunikniony ze względu na głębię naszych konfliktów moralnych. Każdy z nas zatem musi wybierać zarówno to, z kim chce się moralnie wiązać, jak i to, jakie cele, zasady i cnoty mają nami kierować. Oba te wybory są ze sobą nierozzerwalnie związane. Dążąc do tego oto celu, MacIntyre pisze tutaj o kultywowaniu *cnoty*, oto ustanawiamy pewne stosunki moralne z innymi ludźmi... A jeżeli mamy uczestniczyć w jakichkolwiek stosunkach społecznych, musimy zaakceptować także pewien język moralności. Bez zasad bowiem, bez kultywacji cnot, żaden cel nie może mnie z nikim łączyć. Będziemy wówczas skazani na solipsyzm społeczny. A musimy jednak wybierać samodzielnie, z kim powinniśmy się moralnie wiązać – musimy wybierać pomiędzy alternatywnymi formami społecznymi i praktykami moralnymi. Nie jesteśmy oczywiście bezbronni moralnie, dopóki

¹ Zob. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 1996, *posłowie*.

nie dokonamy wyboru². Oto nie mogą także uznawać natury ludzkiej za naturalny wzorzec i zapytywać o to, która forma życia społecznego i moralnego umożliwia najbardziej adekwatne jej wyrażenie. Każda forma życia niesie ze sobą własny obraz natury ludzkiej. Wybór formy życia i wybór poglądu na naturę ludzką są ze sobą związane. Każda strona zabierając głos w „dyskusji moralnej” posługuje się własnymi kategoriami.

W tym kontekście spójrzmy przez moment na ustrukturalizowaną etykę M. Lutra. Otóż jedynymi prawdziwymi zasadami moralnymi są przykazania Boże – nakazy Boga. Ludzki rozum i wola nie mogą uczynić tego, co każe Bóg, ponieważ są zniewolone przez grzech. Musimy więc postępować wbrew rozumowi i wbrew naszej naturalnej woli. Ale postępować tak możemy tylko dzięki łasce Bożej. Dla Lutra Arystoteles, to „ten błazen, który wprowadził Kościół w błąd”. W każdym czynie jesteśmy zupełnymi grzesznikami. Z *Odrodzeniem* człowiek jest związany z państwem nie poprzez sieć stosunków społecznych – ale jako istota podległa państwu. Czyny w etyce Mikołaja Machiavellego są osądzone nie jako czyny, ale wyłącznie w kategoriach ich konsekwencji (por. sofiści). Oto ludzkie zachowanie stanowi dziedzinę rządzoną prawami, tutaj porządek polityczny jest coraz rzadziej uznawany za kontekst dany i niezmienny. Ludzie przekazują swą władzę wspólnej zwierzchności. Podobna umowa społeczna umożliwiłaby stworzenie „tego wielkiego Lewiatana... tego śmiertelnego boga, któremu zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę,” jak pisał T. Hobbes, tylko tego należy pragnąć. Bo ludzie dążą raczej do pokoju niż do trwania w stanie natury. Ale zasady moralne nie są racjonalnymi zdaniem, nie zawierają też żadnych odniesień do pragnień czy skłonności. Bynajmniej natura ludzka i ludzkie motywy nie są i nie mogą być takie, za jakie Hobbes je uważa. Koncepcja powyższa przynosi jednak cenne stwierdzenie, że teoria moralności jest nierozzerwalnie złączona z teorią natury ludzkiej.

Z czasem niektórzy autorzy przedstawiają na przykład poprawną teorię motywów. A Biskup Joseph Butler (1692–1752) akcentuje pragnienie czynienia dobra (ang. benevolence). W historii tematu moralności otwieramy się na nowe wciąż kwestie: ale jakie konsekwencje naszych czynów uznać można za usprawiedliwienie naszych czynów? Czy tym kryterium ma być kryterium największej szczęśliwości? A jaki moralny charakter czynów jest i musi być niezależny od ich konsekwencji? Pojawiają się sądy moralne. D. Hume zauważył, że sądy moralne nie mogą być sądami rozumu, ponieważ rozum nie może nas skłaniać do działania, podczas gdy sensem i celem posługiwania się sądami moralnymi jest to, że kierują one naszymi czynami... Jest rzeczą niemożliwą, aby jakkolwiek autentyczna

² Por. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 334.

czy rzekoma prawda faktualna mogła stanowić podstawę moralności. Postępując w ten sposób Hume pragnie równie mocno obalić etykę opartą na teologii, jak i na racjonalizmie³. Tutaj czyn jest cnotliwy, bo jest użyteczny i wzbudza sympatię, a „namiętność jest stanem pierwotnym”.

A przed nami jawią się czyny, które należy dokonać, oraz inne, które powinny być zakazane niezależnie i bez względu na ich możliwe konsekwencje. Upadek tradycyjnych form życia społecznego, do którego doszło wskutek powstania indywidualizmu, poczętego po części przez protestantyzm i kapitalizm, sprawił jak pisze MacIntyre, że realne życie społeczne uznano za tak dalece odbiegające od norm zawartych w tradycyjnym języku moralności, że wszelkie związki pomiędzy obowiązkiem i szczęściem uległy stopniowemu zerwaniu – teraz szczęście definiuje się w kategoriach psychologii indywidualnej. Bóg w oczywisty sposób zmienił się z przedmiotu bojaźni i uwielbienia w instrument zapełniania luk. I tak Spinozańskiemu rozumieniu Boga jako tożsamego z Naturą odpowiada rozumienie etyki jako badania nie przykazań Bożych, ale samej naszej natury oraz tego, co w konieczny sposób nami powoduje... Z Baruchem Spinozą przekonujemy się, że w miarę jak ujmujemy adekwatnie pojęcia naszych uczuć, przestajemy być bierni wobec nich – odtąd pragnienia i uczucia nie tylko dane, ale modyfikowalne.

Alisdair MacIntyre zapytuje w jaki sposób można wesprzeć tradycyjne i teraz nieustannie pojawiające się nowe zasady moralne? Jakiego rodzaju gwarancji one wymagają? Do tej pory w historii etyki napotykaliliśmy na co najmniej trzy rodzaje odpowiedzi w tek kwestii: 1) zasady moralne są częścią pewnej formy życia ludzkiego. w której nasze pragnienia i skłonności są kształtowane i ćwiczone w celu akceptacji i dążenia do pewnych dóbr (Platon i Arystoteles); 2) zasady te są częścią zespołu przykazań Bożych, wobec których posłuszeństwo będzie nagrodzone, a nieposłuszeństwo karane (chrześcijaństwo); 3) zasady te są jakby wskazaniem, jakiego rodzaju postępowanie przyniesie nam to, czego obecnie chcemy (sofiści i wzmiankowany T. Hobbes).

Wynikiem przemian społecznych jest najpierw nowe rozumienie etyki, następnie nowa tożsamość człowieka jako sprawcy czynów o charakterze moralnym. A zaczęło się wszystko m.in. doktryną „milczącej zgody” J. Locke’a. Społeczność przytakuje władzy, jeśli dobrze czyni... Zrozumienie pierwotnych zasad w moralności nie jest kwestią rozumowania, ale uchwycenia ich oczywistości, pisał Richard Price, duchowny anglikański⁴. Inni autorzy zwracali uwagę na jeszcze inne zagadnienia moralne. A. Smith stwierdzał: nie użyteczność, a stosowność albo właściwość istotne w ocenie czynu... Indywidualistyczna natura ludzka –

³ Ibidem, s. 224–225.

⁴ Ibidem, s. 229.

niepodatna na zasady moralne. Mamy tutaj relatywizm społeczny Monteskiusza, pozwólmy każdemu działać z pewną swobodą społeczną. Helwecjusz zauważa przy tym, że każdy dąży do przyjemności (przyczynowy łańcuch doznań), że determinizm jest wpisany w ludzką naturę. Potem mamy jeszcze „osobowość moralną” J. J. Rousseau, który wyznaje, że natura ludzka znajduje się pod przemożnym i deformującym wpływem istniejących instytucji społecznych i politycznych, jej autentyczne potrzeby i pragnienia leżą u podstaw moralności oraz są zarazem miarą zepsucia instytucji społecznych. Rousseau jest świadom tego, co wydaje się obce Hobbesowi, że mianowicie ludzkie pragnienia rodzą się wówczas, gdy człowiek staje wobec przedmiotów pożądania.

Człowiek w stanie natury, posłuszny swym potrzebom i uczuciom sympatii, jest dobry. Chrześcijańska doktryna o grzechu pierworodnym jest równie fałszywa, jak Hobbesa doktryna o stanie natury. Rousseau interesuje polityka. W ujęciu Rousseau polityka to przejaw rzeczywistej wspólnej woli⁵. Wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku pożytkowi ogółu... Istnieje jedno dobro wspólne, pragnienia i potrzeby wszystkich obywateli SA zgodne z tym dobrem⁶. W *Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego* napisał: że czyste sumienie zawsze jest w naszym zasięgu. Jeżeli oprzemy się na nim, możemy zbłądzić pod względem intelektualnym, ale nie pobłądzimy moralnie⁷. Moglibyśmy tutaj powiedzieć, że Rousseau „nie przewidział” jakby analiz filozofów moralności ostatnich stuleci o intersubiektywności i zadłużaniu się wzajemnym (por. Sumienie to nie Inność Drugiego Levinasowska, lecz Inność relacji Jaźni do siebie samej, jako poświadczenie samej konstytucji Jaźni w ujęciu Ricoeura⁸

Wiek osiemnasty wydał Immanuela Kanta, który wysunął tezę, że moralność musi być niezależna od konstytucji świata, ponieważ konstytucja świata jest „pozamoralna”. Albowiem tutaj „przyczynowość” realizuje się, ze względu na własności pojęć... Ponieważ nic nie jest bezwarunkowo dobre z wyjątkiem dobrem woli.. imperatyw kategoryczny Kantowski nie jest ograniczony żadnymi warunkami – powinieneś postąpić tak-a-tak, jeśli chcesz być szczęśliwy... tutaj własny rozum uznajemy za ostateczny autorytet (nie naukę Jezusa). Powstanie chrześcijaństwa wprowadziło rozdział pomiędzy jednostką i państwem, w rezultacie czego jednostka poszukuje raczej kryteriów transcendentnych – chrześcijaństwo oddziela człowieka od spraw tego świata, bo jego przeznaczeniem jest wieczność, oddziela od obywatela... Jakkolwiek w społeczeństwie rosną możliwości odmiennych sposobów życia..

⁵ Ibidem, s. 242.

⁶ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przekł. A. Peretiatkiewicz, PWN (BKF), 1966, s. 35–36.

⁷ J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. II, przekł. E. Zieliński, Wrocław 1955, s. 87–1590.

⁸ Zob. P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Ed. Du Seuil, Paris 1990, s. 409.

I tak w obliczu stoicyzmu i sceptycyzmu, chrześcijaństwo przedstawia „świadomość nieszczęśliwą” Heglowską⁹. Już u G. W. Hegla życie moralne jest możliwe tylko w określonym rodzaju wspólnoty; mamy też jakąś ewolucję, jako postępowanie *myślenia*, a państwo stanowi ucieleśnienie określonych wartości społecznych i moralnych. Karol Marks na to wszystko miał powiedzieć: wolność tak dalece stanowi istotę człowieka, że realizują ją nawet jej przeciwnicy. A potem H. Heine stwierdził: „Ale gdy krzyż – ten ostatni talizman, rozpadnie się na kawałki, ponownie zbudzi się waleczność dawnych wojowników”¹⁰. Marks sądzi tedy, iż moralność zakłada strukturę wspólnotową, choć uważa zarazem, że ta już nie istnieje... Anthony Ashley, hrabia Shaftesbury argumentował, że pojęcia moralne wywodzą się nie z rozumu, ale ze zmysłu moralnego – harmonia ludzka. „Nie prędzej czyny zostaną dostrzeżone, nie prędzej ludzkie uczucia i żądze wykryte, dopóki nie dostrzeże ich oko wewnętrzne jako piękne i kształtne... Jak więc jest możliwe nie posiadać tego zmysłu, skoro rozróżnienia te mają źródło w naturze, a sama zdolność odróżniania jest naturalna i wywodzi się z samej natury?” (1773). Na przestrzeni kolejnych stuleci pojawiają się nowe własności *dobrej woli*, kształtuje się nowy język moralności. W końcu J. P. Sartre zauważył, iż życie w ramach gotowego zastanego języka moralności, nieuchronnie oznacza rezygnację z odpowiedzialności, jest aktem złej wiary. Autentyczne istnienie znaleźć można tylko w całkowicie samoświadomym korzystaniu z absolutnej wolności wyboru. Sartre źródła konieczności aktu wyboru szuka w naturze człowieka, a nie w historii moralnej naszego człowieczeństwa. Konieczność zajęcia jakiegoś własnego stanowiska przypisuje naturze samych pojęć moralnych. A pojęcia moralne nie są bezczasowe i niehistoryczne – pojęcia moralne także mają historię. Istnieją, MacIntyre pisze, różne słowniki moralności.

Teoria cnót

160 |

Matka skierowała nas ku Bogu, którego rozumną twarz ujrzeliśmy później, wydaje mi się, po jej śmierci. Coś nas ciągle uprzedza, także w kwestii języka moralności. W przypadkach, gdzie samo znaczenie słów języka moralności jest wątpliwe, odpowiedź na pytanie, w jaki sposób mam posługiwać się językiem moralności, polegałaby na formułowaniu reguł, które ustanawiałyby zarazem granice dla możliwych użyć orzeczników moralnych. Alisdair MacIntyre postawił fundamentalne pytania w etyce: 1) w jaki sposób rozumieć pojęcia moralne¹¹ 2) jakie jest kryte-

⁹ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, op. cit., s. 260.

¹⁰ Por. H. Heine, *Historia filozofii i religii w Niemczech*.

¹¹ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, op. cit., s. 58.

rium ich stosowania; 3) jaka jest spójność pojęć. Niektórzy uważają, że obok *teorii cnót* o wiele ważniejsza jest praca Alisdaira MacIntyre'a nad filozofią działania, że w centrum jego pracy był jego rozwój kluczowych argumentów z Wittgensteina dotyczących niezbędnych warunków – dla naszych działań, żeby były zrozumiałe dla innych i dla nas samych. Do tej sprawy Alisdair MacIntyre nawiązuje w ostatnim rozdziale *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, że ci, którzy przekonują się, że muszą myśleć samodzielnie, będą musieli przejść transformację obejmującą nawrócenie – żeby mogli zrozumieć ostatecznie, „że to tylko przez uczestnictwo w racjonalnej praktyce, jako zasadniczej wspólnoty, ta ostatnia staje się racjonalna.” MacIntyre dostarcza bogatego komentarza dla takiej konwersji w książce o Edith Stein przedstawiając konkretne analizy nie tylko konwersję Steina, ale także Rosenzweiga i konwersję Lukacsa.

Alisdair MacIntyre swoje rozumienie filozofii przypisuje wpływowi R. G. Collingwooda. To było zasługą Collingwooda, jak wskazuje MacIntyre w przedmowie do trzeciego wydania *Dziedzictwa cnoty*, że on rozumiał, że „to, co historyczne dochodzenie ujawnia, to jest *sytuacyjność* wszelkiego badania – w jakim stopniu to, co zostało podjęte uważa się za standardy prawdy i racjonalnego uzasadnienia, w kontekście praktyki różnej w jednej chwili od drugiej.” Uczestnictwo w racjonalnej praktyce stoi u początku tej wielkiej przygody, jaka jest teoria cnót Alisdaira MacIntyre'a. Filozof pisze, że *cnoty* są dyspozycjami nie tylko do działania w określony sposób, lecz również do takiegoż odczuwania. Działać cnotliwie to nie znaczy, jak Kant później myślał, działać przeciw inklinacji-sklonności. Ale właśnie to znaczy, działać z inklinacją spowodowaną kultywowaniem cnót¹². Tym samym filozof zachęca, myślę, do praktykowania cnót, także, a może przede wszystkim na bazie „budowania słabości”, uczynienia z słabości kotwicy moralnej cnoty. „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia.”

Istnieją różne wzorce, języki i sądy moralne. Każda też forma życia przynosi ze sobą własny obraz natury moralnej. Mamy niepowodzenia jakiegoś: drogi życiowe zawiodły, nie radzimy sobie z własnymi trudnościami i problemami... Faktycznie nie mamy co wybrać... na to nakłada się „moje ujęcie problemu wyboru”... wybór podstawowych wzorców moralnych poprzedza przyjęcie jakiegokolwiek określonego moralnego punktu widzenia. Podejmujemy nasz, czy też „mój” projekt moralny w świetle moich kategorii. Przekonujemy się, że sądy moralne ulegają zmianie (popadają w sprzeczność), natomiast znaczenie jest rzeczą, która się nie zmienia! Alisdair MacIntyre przedstawia: 1) teorię ludzkich celów i motywów; 2) teorię społeczną, w której sprawiedliwość odzwierciedla to, co być powinno. Ale chyba dziś jeszcze mamy pogardę dla tego, co jest jedynie ludzkie – a nie boskie...

¹² Ibidem, s. 149.

stąd pochwała filozofii w ujęciu MacIntyre'a (Filozof przeszedł z kościoła anglikańskiego do kościoła katolickiego na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Jest wziętym profesorem w Seminariach Duchownych, choć nie tylko).

Z chrześcijaństwem, MacIntyre pisze, pojawia się nadzieja i zaangażowanie, wartości, które są mu bardzo bliskie. Tak więc przed nami przygoda odkrywania prawdziwej natury przyrodzonych celów, oraz przyrodzonych cnót, które są niezbędne. Aby można było być posłusznym prawu Bożemu chrześcijaństwo mówi właśnie o niezbędności cnót.

Mówimy też, posłuszeństwo konstytuuje wspólnotę (w kościele rozumowo i przez objawienie). Moja uprzednia niezdolność zrozumienia tej sprawy wzięła się stąd, że byłem pod nazbyt silnym wpływem krytyków biblijnych... Uprzednio nie rozumiałem, nie umiałem postawić pytań, nie poddałem systematycznemu badaniu... To, co napisałem było mylące, Alisdair MacIntyre pisze. Wokół filozofa „krążyły” bezosobowe wymogi moralności... I tak wcześniej mówiło się, że życie złoczyńcy jest kłamstwem, filozof nie zatrzymywał się na „potocznej świadomości moralnej” Kantowskiej. Teraz pisze o tym, że rzeczywista świadomość moralna może ulec skażeniu błędem i niezrozumieniem, i musi być oceniana wg kryteriów praktycznego rozumu. Cecha wszelkiej moralności domaga się respektu ze strony istot rozumnych. Następuje akceptacja autorytetu moralnych wzorców, otwarcie na racjonalnie uzasadnione motywy działań, bez nieracjonalnej perswazyj i odwoływania się do świadomości kogoś. Wzorce moralne mają nie tyle się podobać, co być racjonalnie uzasadnione... A to prowadzi z czasem do tego, że twierdzenie o uniwersalizacji upada. Nadajemy autorytet fałszywy i szkodliwy. Każdy kto posługuje się językiem moralności, a zwłaszcza słowem „powinność” w jego podstawowym sensie moralnym, jest w swych sądach skrępowany znaczeniem kluczowych terminów moralnych oraz zasadami logiki¹³. Podkreślmy z MacIntyrem, istnieje wiele języków moralnych, podobnie są różne wymogi uniwersalizacji i preskryptywności, tj. opierania się na pojęciach z przeszłości. I tak mamy wybór, nieświadomy zazwyczaj, rozumienia moralności w jakiś określony sposób. Oto wybór arbitralny poprzedza rozumowanie moralne. Ale skąd wyrastamy, jakie istnieją skutki skłonności, MacIntyre przywołuje też przedracjonalny wybór moralności w ujęciu R. M. Hare'a. Mamy także rywalizujące filozofie moralności. Stąd trzeba podjąć sposób w jaki formułują racjonalne twierdzenia na temat różnych rodzajów pojęć moralnych i sądów, przekonywać do tego, jak one są zakorzenione w porządku moralnym.

W starożytności już jakoś rozumieliśmy pojęcia moralne (co bardziej przyjemne i korzystne?). Platon zauważył, iż dobro jest pojęciem jedynym i jednorod-

¹³ Ibidem, s. 19.

nym. Oto więc przed nami idea Dobra. Arystoteles uważał podobnie, iż zdążamy do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określano dobro jako cel wszelkiego istnienia. Filozofia Arystotelesa jest opisem możliwego najwyższego dobra. Według Arystotelesa doskonałości charakteru i inteligencji nie można oddzielić... Wedle Arystotelesa głupota pewnego rodzaju sprzeciwia się dobru¹⁴. Arystoteles pisał o cnotcie, że nie jest wrodzona. Wybór cnotliwy jest wyborem zgodnym z zasadą środka... Znajomość środka nie może być po prostu znajomością pewnej formuły – trzeba oprzeć się też na wiedzę! Dla Arystotelesa dusza znaczyła osobowość człowieka. „Rzadkość – filozof pisał – spotkać człowieka, który niedostatecznie raduje się przyjemnościami.” W przypadku cnót nabywamy nawyków poprzez dokonywanie odpowiednich czynów... I tak stajemy się sprawiedliwi dokonując sprawiedliwych czynów. Doktryna Arystotelesa ujawnia tylko niektóre aspekty pojęcia cnoty, na pewno zaś nie służy uwydatnieniu żadnej logicznie koniecznej cechy jej charakteru.

Zauważmy tutaj jeszcze jedno zagadnienie, mianowicie *duch abstrakcji*, jednoczący nas w epoce internetu, może okazać się fałszywy: bo nie można wskazać cnotliwego postępu bez odniesienia się do sądu człowieka roztropnego. W dawnych czasach ciekawość nie była cnotą, a dzisiaj z kolei skromność nie jest cnotą. Kiedyś nie było pokory chrześcijańskiej... Etyka starożytna ustanawiała twierdzenie, że istnieje tylko jeden zestaw zasad rządzących ludzkim zachowaniem, czyli zasady różnorodnie pojętego rozumu. Etyka nowożytna pokazuje rozróżnienie zasad racjonalnej miłości własnej, oraz zasad sumienia (od XVIII wieku). *Nie posiadamy kontekstu dla obecnej moralności. Ale ponieważ* Sokrates twierdził, że wszyscy postępują tak, jak uważają, że będzie najlepiej, kierujemy nasze wspaniałe spojrzenie na naturę cnót. W jaki sposób można zbudować formę życia, w której dobre postępowanie i prowadzenie mogłyby współistnieć? W tym pełniejszym kontekście, jak myślę, chciałbym przywołać po raz ostatni pojęcie cnoty w ujęciu MacIntyre'a, które jest jakąś dzielnością i obejmuje naszą decyzję oraz jej rozwiązanie wcześniej. Stąd człowiek jest cnotliwy, jeżeli zachowałby się w określony sposób – gdyby zaszła pewna sytuacja... Cnoty są skłonnościami, które ujawniają się w różnych czynach będących przejawem ludzkiej doskonałości. To postępowanie nazywamy zgodne z cnotą (rozumem). I tak nie będą *cnotą w ujęciu MacIntyrowskim* jakieś „przeżycia bandy zdegenerowanych byłych ludzi na tle mechanizującego się życia”.

Alisdair MacIntyre zarzuca naszej cywilizacji, że niesie z sobą narzucające się myślenie, także myślenie dobra! Powołuje się na Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare (analityczni moralni filozofowie). Wrażliwość na odmienne okoliczności

¹⁴ Ibidem, s. 154.

różnych sytuacji nie przymusza nas do odrzucenia możliwości budowania teorii etycznych. Z pewnością nie ma takiej konieczności, a biorąc pod uwagę ważne funkcje etyki oraz użyteczność reguł, należy uznać, że etyka ogólnych norm dla małych wspólnot jest lepszą opcją niż skrajna etyka sytuacyjna. Znaczenie argumentu MacIntyre'a o powszechnej rozumności działania, zostało zasugerowane problemami, z jakimi on musiał się spotkać, by utrzymać w mocy swoją refleksję. Na przykład miał często i krytycznie do czynienia z zagadnieniami związanymi z rozróżnieniem ciała i umysłu, a także tych, które zakładają, że należy dokonać silne rozróżnienie pomiędzy faktami a wartościami (co zakładało niemożność poruszania logicznie od tego, co jest do powinności). Jakkolwiek wyraźnie oddzielone te filozoficzne problemy są jednak ze sobą powiązane w takim stopniu, że każdy z osobna służy współczesnej filozofii i etyce na ich błędnej drodze.

W artykule opublikowanym w 1982 roku pięknie zatytułowanym *Jak podmioty moralne stały się Duchami, albo dlaczego historia etyki odbiega od filozofii umysłu*, MacIntyre pisze o tym, że na początku współczesnej filozofii moralnej – ok. roku 1780 – podmiot moralny tradycyjnie rozumiany, prawie jeśli nie zupełnie zniknął z pola widzenia. I to był błąd epoki. Charakter podmiotu moralnego, struktura jego pragnień i dyspozycji – skłonności, stały się raczej peryferycznym, a nie centralnym tematem dla filozofii moralnej, tracąc w ten sposób miejsce przypisane temu przez większość filozofów moralnych, od Platona do Hume'a. Teraz wybór (ang. *choice*), rozumiany przez Kanta i Reida tutaj jako decydujący pomiędzy pragnieniem i wymogami moralności, a później przez Sartre'a – jako warunek indywidualnej autentyczności, wybór zastąpił charakter danej osoby, stał się kluczowy dla moralnego działania. A reszta, jak pokazały dzieje, to już historia, która potoczyła się w tym a nie innym kierunku.

Teraz wyobraźnia uniwersalnych standardów rozumu, którym wszystkie racjonalne istoty muszą podlegać ze względu na cnotliwość bycia, została porzucona. To oddziela MacIntyre'a od tradycyjnych myślicieli. MacIntyre zawsze był „napędzany” przez chęć naprawy naszego życia moralnego. Nigdzie nie jest jego projekt moralny bardziej widoczny niż w krótkim eseju *Against the Self – Images of the Age (Przeciw Jaźni – obrazy z epok)*, pierwotnie opublikowanym w 1971 roku. Identyfikuje w nim dwie grupy zagadnień wymagających dalszych badań po jego analizie niedoskonałości marksizmu. Pierwszy rozpatruje charakter osądu moralnego i znaczenie takich słów kluczowych jak dobry, słuszny, cnota, sprawiedliwość, obowiązek i szczęście. MacIntyre zauważa, że marksiści podziwiają z konserwatywnymi filozofami pogardę dla obaw o rozumienie języka, ale zauważa też, że to dokładnie na poziomie języka, braku moralne i zepsucie (korupcje) naszych czasów są oczywiste. Kolejna grupa pytań podnoszonych w eseju dotyczy wyjaśnienia działania ludzkiego: czy możemy znaleźć uzasadnienie dla

działań w nowoczesnym świecie, które nie tylko pozwalają nam działać skutecznie, ale również przenieść nas ku działaniu w sposób, który nas czyni obecnymi w czynie, i w sposób, w jakim coś, co robimy, jest sensowne. Wobec poszukiwania odpowiedzi na te wzajemnie powiązane pytania-odpowiedzi, jakbyśmy zadłużali się w marksistowskiej analizie zniekształcającego wpływu porządku gospodarczego, społecznego i kulturalnego kapitalizmu – jest to sedno późniejszej pracy MacIntyre’a na temat arystotelesowskiej filozofii: *Etyka i polityka od Arystotelesa do MacIntyre’a*.

Alisdair MacIntyre obnaża cały emotywizm naszej epoki. Brak świadomości z naszego dzieciństwa moglibyśmy tutaj nazwać za Kard. K. Wojtyłą mimowolnym dzianiem się, „uczynnieniem”¹⁵. Niektórzy autorzy akcentują w tym miejscu sprawę kształtowania sumienia, które nazywają „świadomością czynów”, tutaj ważny moment przeżywania¹⁶. „Mój czyn, dlatego że jest koniecznie współkonstytuowany przez intelekt i wolę, w tej jego warstwie posiada wyróżniony status epistemiczny, polegający na tym, że jakby powiedział Husserl – jest dany źródłowo i absolutnie w swym istnieniu i w swej istocie”¹⁷ Teoria cnót MacIntyre’a nie jest świadomością czynów, za to swobodnie może stanowić poświadczenie charakteru wspólnego życia, gdzie cnota może być odbierana niczym głos sumienia, który poświadcza istotną konstytucję mojej *cnoty* (czytaj dojrzałości społecznej), w odpowiedzi na wezwanie konkretnej wspólnoty. I tak, co ja przyjąłem kiedyś jako inność sumienia w ujęciu Ricoeurowskim, to chciałbym przenieść na grunt bujnego rozkwitu *cnoty* wspólnoty, uznać teraz jako *inność cnoty*, czyli *szczególną relację cnoty – nie tyle do siebie samej, co do poświadczenia w załączku istotnej konstytucji ludzkiej osoby dla wspólnego życia*.

Wartości i normy obiektywne posiadają swoje przedmiotowe uzasadnienie, nawet jeśli jest ono nieznanne sprawcy czynu (Por. STh I, q. 79, a 13, c). Nie zatrzymujemy się tutaj na Tomaszowej *sprawczości*, gdyż temat ten, jak sądzę, wymaga oddzielnego studium. Natomiast zauważamy trend we współczesnej filozofii moralnej: właśnie nasze czyny mogą być poznane najrzetelniej. Jaka jest obiektywność i prawdziwość rozpoznania czynów, nie mnie o tym sądzić. U podstaw wszelkiej oceny moralnej pojawia się prasumienie – czyli współkonstytuowanie przez in-

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., TN KUL, Lublin 1994(3), s. 73–74; J. Krokos, *O prawdzie i wolności*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Aon”, Warszawa 2000, s. 62–63.

¹⁶ Por. J. Krokos, *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.

¹⁷ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii księga pierwsza*, tłum. z niem. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 137; także J. Krokos, *Obiektywność i prawdziwość sumienia*, „Studia Filologiae Christianae” 2012, nr 3, s. 43.

telekt i wolę (synereza). Otóż dobro należy czynić a zła unikać... Sumienie jest bowiem aksjologiczną świadomością własnego (lub cudzego) czynu, subtelnym narzędziem poznawczym. Ks. Jan Krokos napisał: „budować rozumnie horyzont rzetelnej wiedzy moralnej i rzeczowo usprawiedliwionych norm moralnych, by pozwolić sumieniu na obiektywne poznanie spełnianych czynów i ich wartości moralnej, a zatem na uchwycenie prawdy o nich”¹⁸. Najpierw sumienie w swej nie-aktowej formie towarzyszy wszelkiemu czynowi. Potem może zostać przekształcone w akt sumienia¹⁹ refleksyjna postać sumienia, tzn. zawieszona pierwotna solidarność z moim czynem, jakby rozdwojenie teraz²⁰. Stąd Ks. J. Krokos zwraca jeszcze uwagę na transcendentny głos, na fakt zaistnienia bez aksjologicznej i normatywnej pustki, także – na świadomościowy horyzont doświadczenia czynu.

Heideggerowska analiza Bytu zapoznaje szanse idei wezwania przychodzącego od Drugiego. Tylko i jedynie przywrócenie znaczenia intersubiektywności długu oraz odpowiedzialności pozwala, zdaniem Ricoeura, zrozumieć poświadczenie jako nakaz, a zatem ująć go w wymiarze moralnym. Głos sumienia jest wezwaniem przychodzącym od Innego. Sumienie poświadcza konstytucję mojej Jaźni w odpowiedzi na owo wezwanie. Stąd uzyskanie statusu moralnego sumienia, określenie pasywności jego głosu jako nakazu, jest wtedy tylko możliwe, gdy Drugi, tak jak to pokazuje Levinas, stoi u źródła jego wezwania. To wobec Drugiego jestem zawsze już zadłużony. To Drugi czyni mnie odpowiedzialnym. Ricoeur mówił o poświadczeniu, które zdobywa tutaj wymiar moralny w postaci głosu przychodzącego od Innego. Sumienie jakby poświadcza tylko taką konstytucję mojej Jaźni w odpowiedzi na nakaz pochodzący od Drugiego, w którym jestem zawsze już zadłużony.

Wraz z wysunięciem przez Levinasa idei intersubiektywności na plan pierwszy, zmienił się przedmiot odpowiedzialności – to za Drugiego, a nie tylko za siebie jestem odpowiedzialny. Drugi mnie ogranicza, czyniąc mnie odpowiedzialnym, dlatego też staje się on dla mnie źródłem moralnego nakazu. Drugi czyni mnie odpowiedzialnym, czyli zdolnym odpowiedzieć na jego wezwanie. Sumienie to nie Inność Drugiego (Levinas), lecz Inność relacji Jaźni do siebie samej, jako poświadczenie samej konstytucji Jaźni²¹. Z ideą nakazu przychodzącego od Drugiego u Levinasa, z ideą przyznania sumieniu osobnego miejsca wśród kategorii Inności, z poświadczeniem samej konstytucji Jaźni u Ricoeura, a teraz z teorią

¹⁸ Zob. J. Krokos, *Obiektywność i prawdziwość sumienia*, „Studia Filologiae Christianae” 2012, nr 3, s. 43 n.

¹⁹ Por. E. Husserl, op. cit., s. 150.

²⁰ Zob. J. Krokos, op. cit., s. 180.

²¹ Por. P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Paris 1990, s. 409.

cnót MacIntyre'a przemieszczamy konstytucję podmiotowości na teren etyki. Idea historyczności cnót pozwala zachować odrębność meta-kategorii cnoty i wyprowadzić jeszcze jedną kategorię Inności, tak niezbędną dla zdrowia społecznego.

Krytyka modernizmu

Dla tego kto zabija, prawo śmierci jest najlepszym prawem (głos hierarchy z Iranu). Kościół wymaga oczyszczenia! Od tego jak chrześcijanie także zinterpretują Biblię, będzie zależeć los całej ludzkości. Kant stwierdził tedy, nie staraj się być szczęśliwy, staraj się raczej zasłużyć na szczęście. Alisdair MacIntyre kładzie akcent na znaczenie historii! Mamy tutaj pewną konfrontację jego analiz z europejskim modernizmem! Otóż nie istnieje absolutne stanowisko, z którego możemy następnie dochodzić do absolutnych praw moralnych. Nowoczesna filozofia moralna staje się częścią problemu, kładzie nacisk na niezależność, jak i odpowiadającą jej próbę oderwania etyki od historii. Uwalniając się bowiem od historii, stajemy się ludźmi niezdolnymi żyć żywotami, które mają spójność narracji. Alasdair MacIntyre uważa, że historia filozofii jest głęboko znacząca dla współczesnego życia i myśli, i że systemy filozoficzne takich postaci jak Arystoteles i Akwinata mogą i powinny być wykorzystywane jako stanowiska widokowe, z których sama myśl współczesna może być krytykowana. Dla Alisdaira MacIntyre'a historia filozofii nie jest koniecznie historią postępu, w którym nasza znajomość – ujęcie prawdy jest poprawne. Przeciwnie, twierdzi on, że wcześniejsze tradycje w obrębie filozofii są pod wieloma względami daleko bardziej intelektualnie adekwatne, aniżeli współczesne systemy myśli, a ludzie powinni w niektórych szczególnych przypadkach, wrócić do tych wcześniejszych systemów po pierwsze zasady. W tym kontekście, może on być uważany za filozoficznego konserwatystę.

Decydujące rozdziały *Dziedzictwa cnoty*, takie jak: *Fakt, wyjaśnienie i eksperytyza* i *Charakter uogólnienia w naukach społecznych*, odzwierciedlają argumenty MacIntyre'a, jakie zostały przytoczone przeciwko behawioryzmowi i deterministycznym ujęciom działania; jak również postępowanie myśli MacIntyre'a w sprawie rozróżnienia Wittgensteina pomiędzy opisaniem i wyjaśnieniem – to wszystko jest kluczowe dla konstruktywnego obrachunku *Dziedzictwa cnoty* (*After Virtue*) wspierającego praktyczny rozum i cnoty. Najbardziej czytelne oświadczenie MacIntyre'a o jego rozumieniu działania znajduje się w *Racjonalność działania*, artykule napisanym w 1986 roku. Myśliciel twierdzi, że zasadnicze znaczenie dla naszego uczenia się działania jest to, że uczymy się zachowywać w taki sposób, aby inni mogli interpretować nasze działania jako rozumne. Innymi słowy, zrozumiałość działania zależy od narracyjnych ciągłości w życiu podmiotu. Jednak

zdolność do opowiedzenia mojego życia nieustannie zależy od posiadania narracji tylko dostępnych, które bynajmniej czynią moje życie odpowiednio usytuowane wewnątrz społeczności, które z kolei ukierunkowują mnie na koniec (życia), który nie jest „mój” w tym przypadku. Racjonalność w moim życiu, w związku z tym, jest zależna od dokonania opisów w takim a nie innym, zatem określonym czasie, miejscu i kultury. Jestem w najlepszym razie, nie więcej niż tylko współautorem (*co-author*) mojego życia.

Alisdair MacIntyre zachęca do zaangażowania się w moralną debatę... Jak wielki pisarz, MacIntyre często stąpa po tej samej ziemi. Ale poprzez rozwój różnych mniejszych wątków (intryg) i wprowadzanie nowych postaci, historia, którą opowiada zagęszcza się i staje się bardziej złożona. Niektórzy Oskarżają MacIntyre’a o społeczno-historyczny relatywizm MacIntyre’a (Hansen Oberdiak). MacIntyre jest niekoherentny. A Filozof powinien starać się wyrazić koncepcje osadzone w praktykach naszego życia, aby pomóc nam prowadzić moralnie godne żywoty. Profesjonalizacja filozofii na polu technicznym, co można nazwać filozoficzną niewolą akademicką – odzwierciedla (i służy do uzasadnienia) poszukiwanie zaawansowanych kapitalistycznych porządków społecznych, które sprawiają bynajmniej terazniejszą kulturę ekspertów, tych dziwnych stworzeń autorytarnych nowoczesności.

Ale pojęcia sprawiedliwości i praktycznej racjonalności muszą być studiowane w ramach egzaminowania tradycji, w które te pojęcia powstawały. „Tradycja jest argumentem przedłużonym na czas, w którym pewne podstawowe uzgodnienia są definiowane i na nowo zdefiniowane” w kontekście debat zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych.

Gdy MacIntyre porównuje konkurencyjne tradycje liberalne, Marksizm i myśl religijną, pojęcia religijne są zawsze przez Chryścjan przetasowywane bez alteracji wymarzonego znaczenia²². MacIntyre akceptuje fakt, że nie ma absolutnie żadnego stanowiska, od którego możemy wyjść ku absolutnym moralnym prawdom. Każdy z nas musi zobaczyć świat z jego własnej pozycji w historii i społeczeństwie. W publicznej spowiedzi, jaką jest dzieło *Czyja Sprawiedliwość? Jaka Racjonalność?* MacIntyre odrzucił relatywizm jako taki, czyni rozróżnienie między relatywistami i perspektywistami. Relatywista twierdzi, że nie może być racjonalność jaka, ale tylko racjonalność w relacji do standardów jakiejś określonej tradycji. Perspektywista twierdzi, że wierzenia tradycji nie mogą być uznawane za prawdziwe lub fałszywe, ale jako dostarczające różnych, uzupełniających się perspektyw w obliczu przewidywanych realiów przez które one mówią do nas. MacIntyre twierdzi, że zarówno

²² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, red. A. Chmielewski, WAIIP, wyd. 2007, s. 11.

relatywizm i perspektywizm są złe. Ponieważ nie uznają bezwzględnego, ponadczasowego charakteru prawdy, a tym samym wymieniają prawdę z czymś, co jest często nazywane uzasadnionym obstawaniem przy jakimś twierdzeniu²³.

Alisdair MacIntyre nie akceptuje podnoszonego wrzasku w kwestii: ponieważ jesteśmy związani naszymi skończonymi perspektywami uwarunkowanymi przez historię i pozycję społeczną, to jesteśmy w związku z tym oddzieleni od pewności, czy bezwzględnych kwalifikacji – absolutnej prawdy. Odrzucenie relatywizmu zostało tutaj złączone z położeniem akcentu na znaczenie historycznych rozważań dla rozstrzygnięcia sporów roztrząsanych poprzez całe tradycje. Uwaga położona na racjonalność debat i samą historię może objawić wyższość jednej tradycji nad inną z poszanowaniem kwestii istotnej dla wszystkich, np. kontynuację trwania w cnotcie, tutaj rozumianej w sensie MacIntyre'owskim. Zresztą, jak twierdzi MacIntyre, człowiek ma zdolność rozumienia przeciwnych perspektyw, nawet kiedy one nie mogą być przetłumaczone ze względu na idiom innej jeszcze perspektywy. Na podstawie tego rozumienia racjonalna ocena i osąd może być wykonany z uwzględnieniem siły i słabości przeciwnych poglądów na świat i ideologii.

Wspólnych standardów należy szukać, nawet jeżeli żadne jeszcze nie istnieją, przez dialektyczną wymianę między rywalizującymi stanowiskami. Jedna tradycja badawcza będzie w stanie podtrzymać prawdę swoich roszczeń wobec przeciwnych tradycji, w których te roszczenia nie zostały jeszcze rozpoznane, ale wówczas tylko, gdy rozwija się aparat intelektualny, by wyjaśnić przeciwne stanowisko, dla czego powstał właśnie taki spór, i dlatego przeciwne stanowisko jest nieprawidłowe. Innymi słowy, poprzez konflikt między intelektualnymi tradycjami, jedna tradycja może obronić się tylko wtedy, gdy ona może wzbogacić wystarczająco jej swoje zasoby pojęciowe, by wyjaśnić błędy tradycji przeciwnych. Ten rodzaj konfliktu i postępu jest tylko wtedy możliwy, gdy istnieje zobowiązanie do znalezienia prawdy²⁴. Tym samym wyobrażnia uniwersalnych standardów rozumu, którym wszystkie racjonalne istoty muszą podlegać ze względu na cnotliwość bycia, została porzucona. To oddziela MacIntyre'a od tradycyjnych pisarzy.

Krytyka liberalizmu

MacIntyre pisze nie tyle przeciw liberalizmowi co przeciw modernizmowi jako takim. W pewnym sensie, odrzucenie przez MacIntyre'a liberalizmu jest podobne do odrzucenia relatywizmu. Podobnie jak relatywista, który zaprzecza samemu

²³ Ibidem, s. 169.

²⁴ Ibidem, s. 363–369.

sobie, gdy obwieszcza w obliczu zaproponowanej prawdy niestnienie absolutnych prawd, liberał zaprzecza samemu sobie ogłaszając neutralność pomiędzy wszelkimi ideologiami, podczas gdy w rzeczywistości, sam liberalizm jest ideologią. Liberalizm jest tradycją intelektualną, jak każda inna, która zezwala na akademickie badanie przyjętych oszacowań (wartości), tylko po inicjacji do zaakceptowanych rodzajów ocen, które zaprzeczają wartościowości poważnych wyzwań dla samego liberalizmu. Zdaniem MacIntyre'a liberalizm jest z defektem i absolutnie niespójną ideologią. Zachęca, by rządzący unikali dokonywania niesprawiedliwości, abyśmy nie stali się państwem Barbarzyńców²⁵. Ale czy mamy oddawać życie w imię biurokratyczności państwa, przecież to ostatnie rodzi niebezpieczeństwa dla tradycyjnych wartości²⁶.

Wnioskujemy tedy, że w liberalizmie wszystkie wartości są osobowym wyborem wartości respektowania wartości osobowych, ale po prostu to nie jest wystarczający wybór dla orientacji w życiu. Filozof akcentuje potrzebę dla tego rodzaju ideologii, żeby musiała stać się na skalę marksizmu czy Chrześcijaństwa²⁷. Otóż w liberalizmie to (dokonane) ujęcie opisów („siebie”) stało się nieadekwatne dla naszej zdolności do działania w taki sposób, że mogą one być zrozumiałe dla innych tak samo, jak dla nas samych. Jego krytyka liberalizmu, jak mówi się w *After Virtue*, „pochodzi z sądu, że najlepszy rodzaj ludzkiego życia jest ten, w którym tradycja cnót jest najbardziej ucieleśniona, które jest przeżywane przez osoby zaangażowane w budowę i utrzymanie form społeczności skierowanych ku wspólnemu osiągnięciu tych wspólnych dóbr, bez których ostatnie ludzkie dobro nie może być osiągnięte. Liberalne społeczeństwa polityczne są charakterystycznie obligowane w negocjowaniu jakiegokolwiek miejsca dla dzisiaj określonej koncepcji ludzkiego dobra w ich dyskursie publicznym; ale niech tam, osobiście pozwólmy, by ich wspólne życie mogło nawet opierać się na takiej koncepcji.”

MacIntyre zauważa, gdy pisał *Dziedzictwo cnoty*, był jeszcze arystotelesowskim filozofem, ale jeszcze nie tomistą. Jego tomizm nastąpił, gdy przekonał się, „że” w niektórych aspektach z Akwinata był lepszym Arystoteliem niż Arystoteles. Rzeczywiście, MacIntyre donosi, że w końcu przekonał się, iż jego próba rozpatrzenia ludzkiego dobra w wymiarach społecznych, była nieadekwatna bez metafizycznego pogłębienia. „To tylko ludzie mają kres, ku któremu są skierowani

²⁵ Wywiad z Alasdair MacIntyre w: *The American Philosopher*, Giovanna Borradori, University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 151.

²⁶ Zob. Peter McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge, London 1994; *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, wydanie: John Horton and Susan Mendus, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 303.

²⁷ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, s. 396–398; zob. A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, s. 124.

z uwagi na rozum, ze względu na ich specyficzną naturę”, MacIntyre pisze tedy, że „praktyki, tradycje, i tym podobne, są w stanie funkcjonować tak, jak jest im to dane, jak one mogą” (*as they do*).

Prawda jest relacją odpowiedniego umysłu do jego przedmiotu, ale MacIntyre twierdzi, że działalność badawcza jest niezbędnym warunkiem do odkrycia pierwszych zasad. To jest metafizyczne wyrażenie jego zrozumienia działania – czy, może lepiej mówiąc, jego obrona pierwszych zasad pomaga nam zobaczyć, jak jego ocena działania była metafizyczna od początku. Tutaj zgadza się z Tomaszem z Akwinu, przeciw Arystotelesowi, że właściwym przedmiotem wiedzy ludzkiej nie jest istota rzeczy, która jest istotą rzeczy. Ponieważ znamy istoty tylko poprzez skutki, dla MacIntyre’a to nie jest miejsce, aby zacząć w ten sposób – ale aby otworzyć się na to, co w środku. „Nie zaczyna się od jakiegoś odpowiedniego ujęcia pojęć wiedzy i prawdy, i w świetle tych przejść do sądu; czy wiemy czy nie o Bogu, i czy wiemy czy nie, iż jest prawdą, że Bóg istnieje, ale raczej od naszych spotkań z Bogiem – ze światem i ludzkimi jestestwami – przekonujemy się, jak posiąść wiedzę o tym, czym jest prawda.”²⁸.

W *Etyce i polityce* stanowisko MacIntyre’a staje się jeszcze bardziej jasne, oto naturalna moralność – filozof pisze – jest wykuwana przez ludzi w czasie, metodą prób i błędów. Myśliciel bardzo przywiązuje uwagę do wniosku Tomasza, że zabawa i radość wzięte pod uwagę, podejmowane w grze, są niezbędne do zmian i związań ludzkiego życia, że wspólne dobro domaga się, stąd i prawo naturalne także, byśmy czynili sobie żarty i sceny, wspólne dobro obliguje też do radości z rozrywki. Cnoty MacIntyre’a przedstawiają się jako wywrotowe wręcz w stosunku do socjalnych porządków w kapitalizmie. Dla MacIntyre’a praktyki są niezbędne dla szkolenia w rozumie praktycznym, poprzez który nabywamy zdolność do działania w sposób inteligentny, rozumiały, co nie znaczy – jak sądzę – zawsze bynajmniej w sposób rozumny; albowiem wspomniana zdolność uzurpuje sobie prawo do systematycznego dojrzwania ludzkiej potencjalności w ramach nabywania doskonałości, której nie można pomóc, ale która czyni wyzwanie dla charakteru nowoczesnej teorii i praktyki moralnej.

Podstawowe dobro jest niezbędne dla naszych działań, aby były inteligentne, rozumiały. Ale ten argument nie pociąga za sobą jakichś teologicznych przekonań, które nie są dostępne dla nikogo. W ważnym rozdziale zatytułowanym „Akwinata na temat praktycznej racjonalności i sprawiedliwości” w książce pt. *Czyja Sprawiedliwość? Jaka Racjonalność?*, MacIntyre nie twierdzi, że obrachunek Tomasza z Akwinu w sprawie praktycznego rozumu ma „wymiar teologiczny”, ponieważ to pociągałoby za sobą znajomość wiedzy o Bogu. Ale on odwołuje

²⁸ Por. A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, Plymouth 2006.

się do samego Akwinaty na dowód, że taka wiedza nie wymaga uciekania się do objawienia. Konserwatyści, którzy pomyśleli, że znaleźli sojusznika w Alisdair MacIntyre słuchają uważnie jego ustaleń odnośnie rodzaju polityki niezbędnej do uznawania cnót.

Znajduję domniemane rozróżnienie MacIntyre'a pomiędzy naturą i łaską jako poważny problem, choć nie pojęty, biorąc pod uwagę to zobowiązanie do utrzymania silnej różnicy pomiędzy filozofią i teologią. MacIntyre ma zamiar oddzielić filozofię od teologii, zachować rozróżnienie nieznane Tomaszowi, to potwierdza jego obwołanie, że pracuje wewnątrz warunków nowoczesności. Te pytania teologiczne jednak rzadko są podnoszone przez krytyków MacIntyre'a. Jego konserwatywni krytycy są zazwyczaj bardziej związani z problemem, czy jego pozycja pociąga za sobą jakąś formę relatywizmu. Oni uważają, iż jego pogląd, że standardy prawdy i racjonalnego uzasadniania w kontekstach różnych praktyk i badań oznacza, że ma małą obronę przed relatywizmem. Tak samo myślą, że standardy prawdy będą różne w zależności od czasu i miejsca, podobnie jak jego zaprzeczenie, że są dostępne wszelkim racjonalnym podmiotom standardy prawdy wystarczające, aby rozwiązać fundamentalne, moralne, naukowe i metafizyczne dysputy w definitywny sposób.

MacIntyre przyznaje zapewne, uznaje to za kwestię niezaprzeczalną, że jest wiele kulturowo ucieleśnionych systemów myśli i działań mieszka z ich własnymi standardami doskonałości. Zwolennicy tych systemów dochodzą do konkluzji, że są niekompatybilne do innych systemów. Adwokaci tych alternatywnych dróg mogą od czasu do czasu osądzać stanowisko innej strony jako bezdźwięczne, słabe. Jeśli to jest podtrzymywane jako relatywizm, to MacIntyre jest relatywistą. Ale on dystansuje się od tego rodzaju relatywizmu, który prowadzi do błędnego wniosku, że w przypadku braku sposobów rozumowania, które mogą rozwiązać konflikt na początku – walczące strony muszą zmienić ich własne sposoby uzasadnienia i odrzucić wszystkie merytoryczne koncepcje prawdy.

Kluczowy dla MacIntyre'a jest fakt, że jedna tradycja badawcza może doprowadzić inną tradycję historyczną do epistemologicznego kryzysu. (o rachunkach odnośnie takich kryzysów, patrz rozdział w *Zadania Filozofii*, w dziele zatytułowanym *Epistemologiczny kryzys i dramatyczna narracja*). W niezwykłym eseju, *Kolor, kultura i praktyki*, zamieszczonym w dziele *Zadania filozofii*, MacIntyre rysuje wyraźnie argumenty Wittgensteina przeciwko prywatnemu językowi, aby przekonywać, że nasze sądy na temat barwy są społecznie ustanowionymi standardami. Koniecznym warunkiem dla umiejętnego użycia słownictwa koloru jest opanowanie po mistrzowsku społecznie ustanowionego języka.

Polecam *Prawda jako dobro: refleksja nad (encykliką) Wiara i rozum (Fides et ratio)* – tekst zamieszczony w dziele *Zadania filozofii*. Broni stanowiska encykliki

Jana Pawła II, że zadanie filozofii jest wyartykułowanie i kontynuowanie odpowiedzi na pytania postawione przez ludzkie istoty, bez względu na ich kulturę. Jest „cechą ludzkiej istoty, MacIntyre pisze, „że z racji na naszą naturę, pragniemy (wszystko) poznać i zrozumieć; choć nie możemy, to wypowiadamy się (odbijamy jak w zwierciadle) – w (sprawie) rozumienia naszych żywotów, cierpienia i śmierci, i w ten sposób usiłujemy realizować nasze dobro, wykonując nasze własne zadania racjonalnego dochodzenia i osiągnięcia prawdy.” Tak więc mamy sobie nawzajem pomagać w dojściu do prawdy.

„Pełna osoba” (persona plena), to jest ten charakter, jaki Alisdair MacIntyre zidentyfikował, aby wyświetlić nieuchronność cnót. Pełne osoby są tymi charakteryzowanymi przez codzienne praktyki, takie jak wspieranie rodziny, szkoły i lokalnych form politycznych społeczności. Angażują się one w utrzymanie i pełnienie zawodów, co wymaga od nich zdobycia zdolności konstytutywnych dla rzemiosła. Tacy ludzie są czytelnikami naszych książek, mogą je osiągnąć. Wspierani w konkretnych praktykach, oni koniecznie „niosą” wspólne życie, zdobywają cnoty, które sprawiają, że oni są zdolnymi do rozpoznawania zasad prawa naturalnego; a dlatego podważa się te zasady uprawomocniając drogi nowoczesności.

W przedmowie do polskiego wydania *Dziedzictwo cnoty*, Alisdair MacIntyre pisze: „Rozkwit cnót wymaga, zarazem podtrzymuje pewien rodzaj wspólnoty, koniecznie, na małą skalę wspólnoty, wewnątrz której dobra różnych praktyk są sortowane; także tak daleko, jak to jest możliwe, w niej znajduje się dla każdego jemu odpowiednie miejsce w relacji do żywotów pojedynczego indywiduum, a także do każdego gospodarstwa domowego, do życia społeczności na szeroką skalę. Ponieważ, pośrednio lub bezpośrednio i wyraźnie, to zawsze w odniesieniu do niektórych koncepcji ogólnego i ostatecznego ludzkiego dobra, inne dobra są nakazane; a życie każdego indywiduum, domowego gospodarstwa i społeczności, przez takie przyporządkowanie wyraża świadomie lub nieświadomie, jakąś koncepcję ludzkiego dobra. I tak, kiedy dobra są realizowane w zakresie odpowiedniej koncepcji dobra, to sprawia, że cnoty naprawdę zakwitają. O ironio losu, „Polityka” jest arystotelesowską nazwą dla zestawu działań, przez które dobra są przyporządkowywane, jako pozytywnie nakazane i rozprowadzane w życiu wspólnoty.

Jeszcze o naturze cnót

MacIntyre miał dostatecznie dużo wnikliwości, żeby oczyścić przedpole dla jego poglądów moralnych. Powiedzmy jeszcze o roli wspólnego życia w filozofii MacIntyre’a. I tak sama historia nowoczesnego państwa jest oczywiście elementem historii moralnej (obawiam się, iż podobnie jest z samą historią Kościoła, który

dzisiaj zabrnął w ślepy zaułek, i nie potrafi poza otwarciem na dary z przeszłości, otworzyć się na nadzieje społecznego jutra). Państwo określa charakter wspólnego życia jego obywateli. Polska, moja ojczyzna, śmiem twierdzić, mogłaby stać się moralnym wychowawcą bieżących wspólnot świata. Także w kościele chrześcijańskim istnieją środki do uświadomienia sobie tych trudności i problemów, oraz sposób ich rozwiązania, z wzorcami i zasobami. Albowiem każdy z nas marzy, by czynić dobrze, kierować się cnotą. Max Scheller w tekście „O rehabilitacji cnoty”²⁹ obstawał przy takim określaniu cnoty: „dobroć i piękno cnoty leży nie w działaniu dla innych, lecz przede wszystkim w samym szlachetnym charakterze i istocie duszy”.

Współcześnie Alisdair MacIntyre, szkocki myśliciel, pisze o trzech koncepcjach cnoty: 1) cnota jako cecha umożliwiająca jednostce wypełnienie jej roli społecznej (Homer) 2) cnota jako cecha umożliwiająca jednostce dążenie do osiągnięcia typowo ludzkiego telos, naturalnego czy nadnaturalnego (Arystoteles, Nowy Testament i św. Tomasz), oraz 3) cnota jako cecha użyteczna w osiągnięciu sukcesu na ziemi i w niebie (Franklin) Czy możemy uznać te trzy różne, rywalizujące teorie cnoty za jedną i tę samą? Czy też może są one trzema różnymi teoriami trzech różnych rzeczy? Każda z tych teorii domaga się dla siebie teoretycznej i instytucjonalnej hegemonii. Alisdair MacIntyre usiłuje wydobyć spośród tych rywalizujących i odmiennych twierdzeń wydobyć wspólne im centralne pojęcie cnót, a to w tym celu, aby zbudować jakąś bardziej przekonującą teorię niż te dotychczasowe. A oto cechy takiego pojęcia cnoty przedstawione przez Alisdaira MacIntyre’a: 1) akceptacja określonych teorii dotyczących pewnych cech życia społecznego 2) rozjaśnianie trzech stadiów w rozwoju logicznym pojęcia cnoty³⁰ – pierwsze stadium wymaga teorii praktyki, drugie – narracyjnego porządku indywidualnego życia ludzkiego, trzecie stadium, zakłada teorię tradycji moralnej.

Ale jaka jest natura cnót? Powiemy tutaj o: – teorii cnót (cnota – jako nabyta cecha historyczna) – co to jest praktyka (praktyki nie mogą przetrwać bez związków, dobra wewnętrzne i zewnętrzne) – o autorytecie dóbr wewnętrznych i zewnętrznych oraz wzorów (Cechą dóbr zewnętrznych jest to, że gdy zostaną uzyskane, zawsze pozostają własnością jakiejś jednostki, przedmioty rywalizacji, zwycięzcy, przegrani) – pokora (czy słucham) – uniwersalność cnót³¹ – respektowanie cnót³² – ku prawdziwej wspólnotcie (stosunek do cnót obywatelskich; doskonalenie się) Odmawiam jeszcze sobie samemu doświadczenia, tj. osiągnięcia

²⁹ Zob. M. Scheller, *O rehabilitacji cnoty*, „Znak” 1994, nr 471(8).

³⁰ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, op. cit., s. 43.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

dóbr wewnętrznych... A musimy przypomnieć sobie naszą czystość dziecięcą! Zatem *ad rem*. Cnota jest nabytą ludzką cechą, której przestrzeganie i posiadanie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, cechą, której brak skutecznie uniemożliwia nam osiągnięcie tych dóbr. (Tamże) Cnoty są przestrzegane i kulturowane także poza określonymi praktykami. A co to jest praktyka? To jest wszelka spójna i złożona forma społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do uzyskania tych standardów doskonałości, które są właściwe i które po części definiują tę formę działalności, i mają taki rezultat, że ludzka zdolność do osiągnięcia doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu³³. Układanie cegieł nie jest praktyką, ale jest nią architektura... Jaki jest zakres praktyk? W grze w szachy umiejętności praktyczne, osiągnięcie wyobraźni strategicznej i woli walki.

Istnieją dwa rodzaje dóbr możliwych do uzyskania dzięki grze w szachy: dobra 'zewnętrzne' takie, jak cukierki, prestiż, status i pieniądze; oraz dobra wewnętrzne wobec praktyki szachów, które nie można uzyskać inaczej jak tylko poprzez grę w szachy – definiowalne przez pojęcia szachowe i przez uczestnictwo (z doświadczeniem). Prawosławna Ikona z czasem przedstawia życie ja malującego. Każda praktyka obejmuje wzorce doskonałości i posłuszeństwa zasadom, jak również wzorce osiągnięcia dóbr. Wkroczyć do danej praktyki oznacza uznać autorytet tych wzorców oraz to, że niedoskonałość moich starań będzie osądzana według tych wzorców. Oznacza to podporządkowanie własnych postaw, wyborów, preferencji i upodobań wzorcom, które tymczasowo i tylko do pewnego stopnia definiują praktykę. Jak wspomniałem, praktyki mają oczywiście historię, wszystkie gry, nauki i sztuki mają historię. Jednak nie możemy być wtajemniczeni w praktykę, nie akceptując autorytetu najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych. Jeżeli zaczynając słuchać muzyki nie przyjmuję do wiadomości swojej własnej nieumiejętności wydawania poprawnego osądu, nigdy nie nauczę się słuchać, cóż dopiero mówić o docenieniu ostatnich kwartetów Bartoka³⁴. Dobra wewnętrzne istotnie są wynikiem dążenia do wyróżnienia się, bycia najlepszym, ale charakteryzują się tym, że ich osiągnięcie jest dobrem dla całej wspólnoty biorącej udział w tej praktyce³⁵.

Własnością pojęcia praktyki w zarysowanym przeze mnie sensie jest to, że dobra z nią związane można zdobyć wyłącznie drogą podporządkowywania siebie samym danej praktyce poprzez określony stosunek do innych uczestników tej

³³ Ibidem, s. 38.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Por. Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, Secondo editio, 1984; Por. Alisdair MacIntyre, *Natura cnoty*, „Znak” 1994, nr 471(8), s. 41.

praktyki. Najczęściej się oszukujemy! Wierzymy w Boga, a nie wierzymy w siebie samych. A możemy uczyć się rozpoznawać, co się komu należy; ale musimy być stale gotowi na wszelkie niezbędne ryzyko, jakiego praktyka może od nas wymagać, musimy także uważnie słuchać tego, co się do nas mówi o naszych niedoskonałościach i reagować z tą samą uwagą na fakty. Innymi słowy musimy akceptować cnoty sprawiedliwości, męstwa i uczciwości jako konieczne składniki każdej praktyki wraz z dobrami wewnętrznymi i wzorcami doskonałości. Nie akceptując ich, dajemy do zrozumienia, że jesteśmy gotowi posuwać się do oszustwa jak dziecko z mojego przykładu, które było skłonne do oszukiwania w początkach swej gry w szachy. Każda praktyka wymaga pewnego rodzaju związku zachodzącego pomiędzy uczestniczącymi w niej ludźmi. Dla uściślenia tych związków istnieją wzorce prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi.

Te wzorce są autentycznymi doskonałościami, są cnotami, w świetle których musimy pojmować siebie i innych, bez względu na nasz prywatny punkt widzenia lub kodeks moralny naszego społeczeństwa. Sprawiedliwość wymaga, abyśmy traktowali innych odpowiednio do ich zasług lub zalet, według jednolitych i bezosobowych wzorców... Męstwo uznajemy za cnotę, ponieważ troska i zainteresowanie dla innych ludzi, wspólnot i racji, tak ważne dla praktyk, wymagają takiej cnoty. Ku tym samym dobrom każe nam się kierować, ale MacIntyre nie mówi o dobru (to dobrze czy źle – nie jestem w stanie wyrazić logicznego wniosku z jego twierdzeń). Alisdair MacIntyre pisze: „Ale ludzie podli i małoduszni z konieczności polegają na cnotach innych, gdy idzie o praktykę, w którą wkraczają, aby się rozwijać, oraz odmawiają sobie samym doświadczenia, jakim jest osiągnięcie dóbr wewnętrznych, które mogą przynosić satysfakcję nawet nie bardzo dobrym szachistom i skrzypkom”³⁶. Praktykę wyróżnia sposób, w jaki koncepcje pewnych dóbr i celów, którym umiejętności techniczne mają służyć, ulegają transformacji i wzbogaceniu za pomocą urządzeń rozszerzających ludzką władzę oraz dzięki trosce o dobra wewnętrzne, które są cechami definicyjnymi każdej poszczególnej praktyki lub rodzajów praktyk. Praktyki nigdy nie mają celów lub celów przyjętych raz na zawsze... każda praktyka ma swoją historię, która jest czymś więcej i czymś innym niż tylko historią doskonalenia określonych umiejętności technicznych. Aby wkroczyć w strukturę praktyki, należy stać się stroną w stosunku wobec obecnych jej uczestników... także poprzednich, zwłaszcza tych, których osiągnięcia rozszerzyły zasięg praktyki do jej obecnego stanu... Zatem staję wobec osiągnięcia, a tym samym a fortiori wobec autorytetu tradycji, i stąd pobieram nauki. Warunkiem koniecznym tego procesu uczenia się z przeszłości i stosunku z przeszłością, którego praktyka jest ucieleśnieniem, są cnoty spraw., męstwa i prawdomówności.

³⁶ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, op. cit., s. 38.

Praktyki nie są umiejętnościami praktycznymi, ani instytucjami, które zajmują się z konieczności tym, co nazwalibyśmy dobrami zewnętrznymi (zdobywaniem pieniędzy i innych dóbr materialnych). Instytucje są uhierarchizowane według władzy i statusu i dokonują dystrybucji nagród. Nie mogą postępować inaczej, jeżeli chcą utrzymać swoje istnienie oraz istnienie praktyk, których są nosicielami. Żadna praktyka nie przetrwa zbyt długo bez podtrzymującej ją instytucji... Instytucje i praktyki stanowią jeden porządek przyczynowy, w którym ideały i kreatywność praktyki zawsze są podatne na zaborcze wpływy instytucji, a kooperatywna troska o wspólne dobra jest podatna na rywalizację z ich strony. Oczywiście w tym kontekście jest zasadnicza funkcja cnót (cnoty są zasadnicze!). Bez nich, bez sprawiedliwości, męstwa i prawdomówności, praktyki nie oparłyby się korupcyjnemu wpływowi instytucji. Samo przestrzeganie cnót wymaga wysoce określonego stosunku do kwestii społecznych i politycznych; uczymy się bowiem przestrzegać cnót zawsze w określonej wspólnotcie wraz z jej określonymi instytucjonalnymi formami. Rządy i prawo są i powinny być neutralne wobec konkurencyjnych pojęć, takich jak dobre życie ludzkie... nie może być funkcją rządu wszczepianie jakiegoś poglądu moralnego.

Czy poczynione tutaj uwagi są prawomocne, nie umiemy na to pytanie odpowiedzieć. Bo zaraz pojawiają się inne dylematy filozofii A. MacIntyre'a! 1) A to złożone tej filozofii związki pomiędzy cnotami i praktykami, albowiem nie potrafimy napisać prawdziwej historii praktyk i instytucji bez wprowadzania tutaj zarazem historii cnót i występków. 2) Z kolei przy całej integralności praktyki konieczność przestrzegania cnót przynajmniej przez pewne jednostki... Idąc za Tomaszem Jeffersonem powiedziałbym, iż współczesny kościół sądzi, że cnoty mogą się rozwijać tylko w społeczeństwie drobnych farmerów wiary. MacIntyre nie kieruje się też socjologią A. Fergusona, która dąży do odsłonięcia empirycznych, przyczynowych związków pomiędzy cnotami, praktykami i instytucjami. Twierdzi, że w kontekście praktyk pozbawionych cnót możliwa jest jedynie świadomość dóbr zewnętrznych, ale nie dóbr wewnętrznych wobec określonej praktyki. Cnoty zatem stają w różnych relacjach do dóbr zewnętrznych i wewnętrznych. Posiadanie cnót – a nie tylko ich pozorów czy namiastek – jest konieczne, aby osiągnąć dobra wewnętrzne; ale posiadanie cnót może równie dobrze uniemożliwiać nam osiągnięcie dóbr zewnętrznych, które są dobrami autentycznymi... Wydaje się, że Cnoty jednak zawsze są potencjalnymi przeszkodami w drodze do realizacji ambicji zdobywania bogactwa, sławy czy władzy – a to z racji na próby jednak kultywowania prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi. Piszę na ten temat włączając się w dyskusję na temat obrony cnót wobec współczesnego zagrożenia zacierania pojęcia cnoty, wręcz zupełnego wymazywania go, przy podtrzymywaniu licznych pozorów tylko cnót pośród społeczeństw naszego świata.

Chciałbym teraz przejść do problemu, który już tutaj podejmowaliśmy, mianowicie relatywizmu oraz możliwości jego przewyciężenia w filozofii współczesnej, który stanowi sedno tego eseju. Najpierw przywołajmy Platońską jaskinię, oto poznanie ludzkie jest procesem przypominania informacji, widzimy odbicia przyrody zewnętrznej na ścianach jaskini, w której się znajdujemy. W tym kontekście powiem, iż p. A. Chmielewski zauważył pewne braki w analizach filozoficznych MacIntyre'a odnośnie tematu iście Platońskiego: że gdybyśmy wszyscy przypomnieli sobie wiedzę o naszym poznaniu w doskonały sposób, to wszyscy mielibyśmy dokładnie takie samo przekonanie na każdy możliwy temat³⁷. Otóż istnieje złudzenie – pisał Alisdair MacIntyre – jako jedna z fundamentalnych cech kosmopolitycznej współczesności, zarazem przekonanie, „wszystkie zjawiska kulturowe muszą być potencjalnie przejrzyste dla ludzkiego rozumienia, że wszystkie teksty muszą być przekładalne na język, w którym wielbiciele (adherents) współczesności przemawiają do siebie wzajemnie”³⁸.

Pojawia się zaraz osobliwa refleksja moralna, że w dziedzinie filozofii moralnej i społecznej (a ta nas tutaj najwięcej interesuje), jedynym warunkiem zachowania racjonalności instytucji społecznej jest akceptacja jakiejś formy relatywizmu, która zaofერuje środki podtrzymujące zaistnienie społecznej wielorakości i różnorodności. Postępując za tą myślą Alisdair MacIntyre zwraca w tym kontekście uwagę, że dążenie do zbudowania porządku społecznego, w którym „jednostki mogłyby znaleźć ochronę przed niestałością i partykularyzmem (odmiennych) tradycji za pomocą odwołania się do norm autentycznie powszechnych i niezależnych od jakichkolwiek tradycji,” stało się także projektem współczesnego, liberalnego, indywidualistycznego społeczeństwa – nową cechą tej z kolei tradycji jest niekonkluzywność debat, która przekształciła się z czasem w swego rodzaju cnotę³⁹. Tak więc cnota cnotcie nierówna.

Główną intencją doktryny komunitaryzmu reprezentowanego przez Alisdaira MacIntyre. Świadomie występującego przeciwko indywidualizmowi, jest zwrócenie uwagi na konieczność badania zasad i prawidłowości kształtowania ludzkiej natury przez wspólnoty, w których ludzkie jednostki uczestniczą i do których każdy z konieczności należy. Albowiem z licznych tekstów liberałów współczesnych wyłania się obraz ludzkiej istoty, jak gdyby była ona wolna w swym wyborze wspólnoty, w której spędza życie, jak gdyby miała całkowitą i nieograniczoną wol-

³⁷ Zob. A. Chmielewski, *Wspólnota, narracja i tradycja. Uwagi o filozofii Alisdaira MacIntyre'a*, „Znak” 1994 nr 471, p. 47–61.

³⁸ A. MacIntyre, *Liberalizm przekształcony w tradycję*, [w:] *Whose Justice? Chich Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1988, p. 327.

³⁹ *Ibidem*, p. 335.

ność podawania w wątpliwość tego, co wybrała, i dokonywania dowolnego innego racjonalnego wyboru. I tak Richard Rorty przedstawiał neutralnie zdefiniowane istoty ludzkie, które mają swobodę samorealizacji, tworzenia samych siebie przez tworzenie swojego języka. Człowiek dla Rorty'ego to owo wysnione w pismach Nietzschego „wyjątkowe śmiertelne stworzenie, które w procesie mówienia o sobie, własnymi słowami, wykreowało samo siebie. Mówiąc ściślej, stworzyło tę część siebie, która naprawdę się liczy: własny umysł Stworzyć własny umysł to znaczy stworzyć własny język i nie zezwolić na to, aby mój umysł został stworzony przez język, który pozostawiły po sobie inne ludzkie stworzenia”⁴⁰. Rorty stwarzając siebie, chyba podobnie jak świadek jego epoki – Jan Paweł II, nie umiał bynajmniej rozwinąć w pełni filozoficznych analiz w kwestii równoczesności ludzkich biografii, ich równouprawnienia do własnego głosu i nowych wyborów. Ten ostatni za to będzie święty, i jak mi się zdaje, jest to także konsekwencja pojawienia się w dziejach ludzkich przypadkowej, acz MacIntyreowskiej cnoty sprawiedliwości, która realizuje się także jako dialektyczne oddziaływanie pomiędzy jednostką i określoną wspólnotą, tutaj wspólnotą Kościoła Katolickiego. Albowiem także moja przeszłość jest dla mnie poznawczo dostępna dzięki temu, że zostaje ujęta w narrację, w której moja jaźń jest fragmentem tej pewnej całości.

Istotę komunitaryzmu stanowi stwierdzenie, że historia tradycji danej wspólnoty jest narracją jej wewnętrznego dialogu i rozgrywającego się w jej ramach, ożywiającego ją konfliktu. Alisdair MacIntyre pisze: „Żywa tradycja jest (...) historycznie istniejącym, społecznie ucieleśnionym sporem, sporem (...) dotyczącym dóbr konstytuujących tę tradycję”⁴¹. Człowiek jest kształtowany przez wspólnotę, do której należy... nie można pomyśleć sobie jednostki ludzkiej poza jakąkolwiek wspólnotą. W innej książce myśliciel pisze: „Nie ma innego sposobu bycia zaangażowanym w formułowanie, rozwijanie, racjonalne uzasadnianie i krytykę opisów praktyki racjonalności i sprawiedliwości poza określoną tradycją, w konwersacji, współpracy oraz konflikcie pomiędzy tymi, którzy zamieszkują tę samą tradycję. Nie ma płaszczyzny, żadnego obszaru badawczego, jakiegos sposobu uczestnictwa w praktyce rozwijania, oceny i akceptacji czy odrzucania racjonalnych argumentów z wyjątkiem tego, który oferuje pewna określona wspólnota”⁴². Zdaniem MacIntyre'a tym, co żywi i podtrzymuje w istnieniu różnorakie tradycje, ucieleśniające je wspólnoty, oraz tym, co im zagraża i co jest dla nich czynnikiem

⁴⁰ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1989, p. 27.

⁴¹ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, Secondo editio, 1984, p. 222.

⁴² A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 350.

dezintegrującym, jest stosunek owych wspólnot i składających się na nie jednostek do cnót obywatelskich (*virtues*).

Kultywowanie uznanych przez wspólnotę cnót, teraz przez jednostki, podtrzymuje istnienie tradycji, która jest konstytuowana i odróżnialna od innych tradycji poprzez określone praktyki społeczne zachęcające do kultywowania tych właśnie cnót. I odwrotnie, jednostka zyskuje status obywatela wspólnoty, gdy zostaje zaszczerpiona w niej zdolność uczestnictwa w pewien określony, właściwy i akceptowany dla danej tradycji sposób w praktykach uprawnianych przez tę oto wspólnotę. Możemy powiedzieć tutaj o niezbędności praktyk dla istnienia wspólnoty jako takiej, a także o wspólnotowym nakazie kultywacji określonych cnót obywatelskich. Współcześnie podnosi się ideę niewspółmierności wartości. Jeżeli wolność nie ma uprzywilejowanego statusu, jeżeli jest wartością jedną z wielu. Liberalizm pragnie bronić wolności osobistych za pomocą odwołania się do relatywistycznego przekonania, że wszystkie wartości są jedynie relatywne, że nikt nie ma prawa kategorycznie potępiać niczyjego postępowania ani myślenia. To albo zakłada tolerancję, którą uniwersalistyczny przeciwnik kwestionuje albo też zaprzecza sam sobie przyznając, że istnieją ludzie z którymi porozumienie jest niemożliwe. Wobec tej sytuacji liberalizm jest skazany na *petitio principii* albo na *contradictio*. Alisdair MacIntyre odpowiada: „Kwestia odkrycia tego, co jest nieprzekładalne, jest w rzeczywistości sprawą dwóch etapów; na pierwszym z nich zyskujemy znajomość drugiego języka jako drugiego pierwszego języka, a dopiero na drugim etapie uświadamiamy sobie, że nie jesteśmy zdolni przełożyć na pierwszy tego, co teraz potrafimy powiedzieć w naszym nowym drugim pierwszym języku...”⁴³. Tak więc ktoś spełniający warunek możliwości pełnego uczestnictwa w praktykach konstytuujących odrębne wspólnoty rozumie i w pełni ocenia faktyczną i konkretną niewspółmierność pomiędzy dwoma opanowanymi przez siebie językami. Tutaj tradycyjna idea racjonalności traci swój urok i sens.

Konsekwencją komunitarystycznego spojrzenia na racjonalność człowieka jest radykalne sformułowanie relatywizmu, że racjonalność jako taka nie jest w ogóle możliwa. „Akceptacja czegokolwiek lub wyprowadzenie jakiegoś wniosku może być racjonalne względem standardów pewnej racjonalności, ale nie może być racjonalne samo w sobie (...) Każdy zbiór standardów, każda tradycja ucieleśniająca zespół standardów ma równie wiele, i równie mało, praw do tego, aby zabiegać o naszą akceptację, jak każda inna”⁴⁴. Akcentując fakt niewspółmierności, relatywistycznego zamknięcia w oddzielnych schematach pojęciowych, więzach tradycji i granicach wspólnot, Alisdair MacIntyre zachęca bynajmniej do przekroczenia

⁴³ A. MacIntyre, *Tradition and Translation*, [w:] *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. 387.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 352.

tych ograniczeń. Myśliciel podkreśla tutaj słowo: musimy... I tak nowy schemat konceptualny, jeżeli ma położyć kres kryzysowi epistemologicznemu, musi dostarczyć rozwiązań, musi dostarczyć wyjaśnienia tego, co spowodowało, że dana tradycja pozostawała bezpłodna, nieadekwatna; zarazem te pierwsze zadania muszą być wykonane w sposób ujawniający ciągłość nowej pojęciowej i teoretycznej struktury...”⁴⁵.

W perspektywie komunitaryzmu zauważamy, że to, co racjonalne, okazuje się historycznym wynikiem procesu rozwoju pewnej konkretnej tradycji i nie może sobie rościć prawa do powszechnej obowiązywalności czy też uniwersalności. Ze stanowiska filozofii analitycznej pojawi się tutaj podstawowa nierozstrzygalność. Natomiast przedstawione komunitarystyczne rozwiązanie problemu relatywizmu otwiera na rozmowę pomiędzy narracjami, która nie kończy się procesem samoświadomości ducha absolutnego Hegłowskiego. Jest to rozmowa pomiędzy narracjami zdającymi sobie nawzajem sprawę z toczących się ich własnych dziejów. I w tym wymiarze jakby możliwe okazuje się przekraczanie wzajemnych niezgodności i niewspółmierności.

Konkluzja

Wierzę, że refleksja MacIntyre’a sprawdziła się. Żadna racjonalna i „instrumentalna” polityka nie może postąpić z powodzeniem do przodu bez polityki etycznej⁴⁶. Alisdair MacIntyre zachęca więc do zaangażowania się w moralną debatę... Jak wielki pisarz, MacIntyre często stąpa po tej samej ziemi. Ale poprzez rozwój różnych mniejszych wątków(intryg) i wprowadzanie nowych postaci, historia, którą opowiada zagęszcza się i staje się bardziej złożona. *Dziedzictwo cnoty* (1982) zaczyna się od niepokojącej sugestii, że moralny dyskurs na Zachodzie stracił na znaczeniu. Alisdair MacIntyre pisze jakby o moralności małych wspólnot. Gdzie takie społeczności istnieją – jakkolwiek one nie mogą sobie pomagać, ale istnieją, to może być możliwe dla niektórych, że one żyją życiem, które rozumieją⁴⁷. Rodzaj wspólnoty, jaki poszukuje MacIntyre jest tym, którego nierzadko posiada przeciwne paradygmaty do Kościoła Chrześcijańskiego i Islamu. Gdyby nie nawrócenie na Neotomizm MacIntyre mógł by być strasznie krytyczny wobec Chrześcijaństwa, choć docenia jego siły. Pisze o słabości chrześcijaństwa, o jego dogmatyzmie i braku innego świata (mamy przygotowywać się na niebo, podkr.

⁴⁵ Zob. A. Chmielewski, op. cit., s.60.; a także A. MacIntyre, *Tradition and translation*, op. cit., s. 362.

⁴⁶ Por. A. Blunden, *MacIntyre on Justice and Tradition*, May 2003.

⁴⁷ Zob. S. Hauerwas, *The Virtues of Alasdair MacIntyre*, „First Things”, October 2007.

autora eseju), że zapiera się jego własnej rewolucyjnej wizji, dostosowując się do status quo, mówi o jego tyranii nicości, o jego ograniczaniu się do tego, co duchowe. Teoria cnót MacIntyre'a w tym kontekście nie jest świadomością czynów, za to swobodnie może stanowić poświadczenie charakteru wspólnego życia, gdzie cnota może być odbierana niczym głos sumienia, który poświadcza istotną konstytucję mojej *cnoty* (czytaj dojrzałości społecznej), w odpowiedzi na wezwanie konkretnej wspólnoty.

Akcent Alisdaira'a MacIntyre'a postawiony na znaczeniu historii, spowodował równie gorące dyskusje, w których on był oskarżany o bycie relatywistą. Ale w publicznej spowiedzi, jaką jest dzieło *Czyja Sprawiedliwość? Jaka Racjonalność?* MacIntyre, jak powiedzieliśmy, odrzucił historyzm i relatywizm. Komunitarystyczne rozwiązanie problemu relatywizmu otwiera na rozmowę pomiędzy narracjami, która nie kończy się procesem samoświadomości ducha absolutnego Hegłowskiego. Pojęcie racjonalnego działania jest tutaj bardziej fundamentalnym pojęciem niż działanie jako takie. Wokół tego stwierdzenia kręci się filozofia działania Alisdaira MacIntyre'a: jego rozumienie centralności rozumu praktycznego, znaczenie ciała dla zapośredniczenia działania. Dlaczego celowościowy charakter naszego życia musi być wystawiany na pośrednictwo narracji, charakter racjonalności, natura cnót, dlaczego szkolenie w rzemiośle jest paradygmatem uczenia się myśleć, jak żyć, rozumienie życia, dlaczego projekt Oświecenia musiał upaść, jego szczególny sposób bycia historycystą i dlaczego zwykły człowiek jest koniecznie (ostatecznym) przedmiotem filozofii, te tematy stanowią jądro jego refleksji. MacIntyre odrzucił historyzm heglowski, własność jako fundamentalną kategorię etycznego życia w ujęciu Hume'owskim, podejmuje świeży start ku prawdom oczywistym w wydaniu Kartezjuszowskim, a nawet zaproponował studiowanie historii racjonalnej debaty, pokazując na samo – oczywistość pierwszych zasad, jako prawd koniecznych. Realność jest nieosiągalna przez ludzki intelekt, ten ostatni jest zawsze związany przesądami i innymi zaszłościami jego historycznej sytuacji. Czyżby powrót do klanu wioski? Bynajmniej nie, natomiast filozof zachęca, byśmy podjęli rodzaj walki rozumiany, jako etyczny dialog, który musi być prowadzony wewnątrz instytucji praktycznego życia.

Bibliografia

Prace Alisdaira'a MacIntyre'a w jęz angielskim:

1957. *What morality is not*, „Philosophy” 1957, nr 32, s. 325–335.
 1959. *Difficulties in Christian Belief*. London: SCM Press.

1965. *Hume's Ethical Writings*. (ed.) New York: Collier.
1967. *Secularization and Moral Change*. The Riddell Memorial Lectures. Oxford University Press.
- 1969 (with Paul Ricoeur). *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press.
- A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Routledge, London 1967,
- 2007 (1981). *After Virtue*, 3rd ed., University of Notre Dame Press.
1987. *The Relationship of Philosophy to History*, [w:] *After Philosophy. End or Transformation?*, red. K. Baynes, Cambridge.
1988. *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press.
1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. The Gifford Lectures. University of Notre Dame Press.
1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London.
1991. *I'm Not a Communitarian, But...*, „The Responsive Community”, nr 1–3, (summer 1991), s. 91–92.
1994. *A Partial Response to My Critics*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Polity Press, Oxford.
1994. *How Can We Learn What „Veritatis Splendor” Has to Teach?*, „The Thomist”, nr 2.
1995. *Marxism and Christianity*, London: Duckworth, 2nd ed.
1998. *Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours*, [w:] *Philosophers on Education Historical Perspectives*, red. A. Oksenberg Rorty, Routledge, London and New York.
1998. *Politics, Philosophy and the Common Good*, [w:] *The MacIntyre Reader*, red. K. Knight, London.
1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
1999. *How to Seem Virtuous Without Actually Being So*, [w:] *Education in Morality*, red. J. Mark Halstead i Terence H. McLaughlin, Routledge, London and New York.
2002. *On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer*, [w:] *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, red. J. Lampas, Cambridge–Massachusetts, s. 157–172.
2006. *Edith Stein*, London: Continuum.
2006. *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, Plymouth.
2006. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*. Cambridge University Press.
2006. *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*. Cambridge University Press.
2009. *God, philosophy, universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Rowman & Littlefield.
2009. *Living Ethics*. Excerpt, “The Nature of The Virtues”, Minch & Weigel.

Prace A. MacIntyre'a w języku polskim:

Bóg, filozofia, uniwersytet. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2013.

- Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, red. A. Chmielewski, WAIP, wyd. 2007.
- Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski i in., PWN, Warszawa 2009.
- Krótką historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995, 2. wydanie 2000, 3. wydanie 2002.
- Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. M Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

Prace o filozofii Alisdaira MacIntyre'a:

- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1998, s. 301.
- Chmielewski A., *MacIntyre a współczesna filozofia polityczna*, [w:] A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, red. A. Chmielewski, WAIP, wyd. 2007.
- Galkowski S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 1–17.
- Koźmiński K., *Ekscentryczny eklektyzm Alasdaira MacIntyre'a*, „Rzeczy Wspólne” 2013, nr 12(2).
- Machura P., *Ideal człowieka – filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre'a*, Katowice 2009. Oberdiek H., *Review of A Short History of Ethics*, „The Journal of Philosophy” 1969, nr 9, s. 269.
- Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004.
- Sawczuk T., *Miłość i posłuszeństwo. Dennett i MacIntyre o religii w XXI wieku*, „Kultura liberalna” 2013, nr 243(36), z dn. 02.09.2013.
- Skudrzyk P., *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice 2001.
- Warzeszak S., *Znaczenie propozycji filozoficznych Alasdaira MacIntyre'a dla odnowy teologii moralnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2005, t. XVIII, s. 251–266.
- Zuziak W., *Czy możliwa jest etyka w życiu społecznym? Na marginesie lektury Arystotelesa i Alasdaira MacIntyre'a*, „Analecta Cracoviensia” 1998–1999, nr 30–31.
- Haldane J., *MacIntyre's Thomist Revival: What Next?*, [w:] J. Horton S. Mendud, *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame 1994.
- Smith S., *Virtue Ethics and Moral Knowledge. Philosophy of Language After MacIntyre and Hauerwas*, Burlington 2003.