

Tradycja, racjonalność, praktyka – w kręgu pozytywnej filozofii Alasdaira MacIntyre'a

Jedna cecha pisarstwa filozoficznego Alasdaira MacIntyre'a zawsze przykuwała moją uwagę – jego bezkompromisowość. Jest oczywiście prawda, że w biografii tego autora dość liczne są punkty zwrotne, próbował on bowiem – czasem bezskutecznie – pogodzić ze sobą tak różne inspiracje, jak chrześcijaństwo, marksizm, arystotelizm czy filozofia analityczna. Ernest Gellner uszczypliwie, choć nie bez racji zauważył, że MacIntyre'a na tle mu współczesnych wyróżnia raczej liczba poglądów, których był gorącym „wyznawcą”, niż jego skłonność do sceptycyzmu i wątpienia¹. We wszystkich swoich filozoficznych wcieleniach MacIntyre zawsze jednak wykazywał coś, co można określić mianem temperamentu radykała. Dlatego nigdy nie stronił od ostrych ocen, chętnie posługuje się zjadliwą ironią, od rzeczowej argumentacji przechodzi często do zaskakujących radykalizmem i – przynajmniej na pierwszy rzut oka – niedostatecznie uzasadnionych konkluzji. Fragmenty *Dziedzictwa cnoty*, w moim przekonaniu – najlepszej pracy MacIntyre'a, w warstwie stylistycznej przywodzą czasem na myśl rzucanie kłatwy. Taki

Kamil Aksiuto – doktorant w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk.

¹ Zob. J. Horton, S. Mendus: *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, w: J. Hortus, S. Mendus (red.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 2.

sposób pisania może oczywiście wielu czytelników drażnić. Uważam jednak, że mimo to MacIntyre'a warto czytać. Na tle współczesnej filozofii, w której coraz częściej mamy do czynienia z dyktatem rozmaitych mód i snobizmów, uwaga zaś, jaką poświęca się niektórym myślicielom, nie zawsze stanowi właściwą miarę ich intelektualnego kalibru, wydaje mi się on autorem naprawdę mającym coś istotnego do powiedzenia. Burząc utarte przekonania, stawia czytelników w obliczu bardzo poważnych pytań. To wielka zasługa, nawet jeśli jego odpowiedzi na te pytania nie są dla nas do końca satysfakcjonujące lub odrzucamy je *en bloc*.

Na podziw zasługuje również to, jak wysoko MacIntyre stawia sobie poprzeczkę w filozoficznych dociekaniach. O trudności, ale także oryginalności jego przedsięwzięcia przesądza chyba to, że demaskując chybione pretensje Oświecenia do odkrycia uniwersalnej racjonalności i moralności, pragnie on zarazem stawić czoła radykalnemu sceptycyzmowi, charakterystycznemu dla myśli postmodernistycznej². Z tego, co napisałem do tej pory, wynika już zapewne dość jasno, że w obrębie myśli MacIntyre'a można przeprowadzić, choć nie zawsze precyzyjnie, podział na jej stronę negatywną, związaną z krytyką Oświecenia czy – szerzej – całej liberalnej, indywidualistycznej nowoczesności, i na jej stronę pozytywną, w której prezentuje on swoją receptę na wyjście z kryzysu, jaki, w jego przekonaniu, trapi współczesną filozofię i kulturę. Ciężar moich dociekań w niniejszym artykule będzie spoczywał na tym drugim aspekcie, wydaje mi się bowiem, że komentatorzy i krytycy MacIntyre'a traktują go zbyt zdawkowo. Aby jednak była możliwa adekwatna ocena pozytywnych propozycji MacIntyre'a,

² Alasdair MacIntyre definiuje stojące przed sobą wyzwanie następująco: „W naszym myśleniu całymi sobą jesteśmy historycznie usytuowani i jest złudzeniem, że uda nam się przekroczyć partykularność naszych sytuacji i uczynić siebie samych ponadczasowym głosem rozumu jako takiego. Jednakże, zgadzając się w tej negatywnej konkluzji z Lyotardem i Foucaultem, Rortym i Fishem, moja myśl podążyła w kierunku zdecydowanie odmiennym niż ich myślenie. [...] aby zrozumieć niezbywalne miejsce, jakie zajmują pojęcia racjonalnego uzasadnienia i prawdy w dociekaniu moralnym, musimy je rozumieć w kontekście oferowanym przez tradycję dociekania moralnego” (*idem: Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekład A. Chmielewski i inni, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 37).

konieczna jest – siłą rzeczy bardzo pobieżna – rekapitulacja głównych wątków obecnych w krytycznej, dekonstrukcyjnej stronie jego filozofii.

Ślepy zaułek

Dziedzictwo cnoty rozpoczyna się od uderzenia w katastroficzną nutę. Język moralności, którym się posługujemy, tylko pozornie jest w dobrej kondycji, w rzeczywistości nasza sytuacja przywodzi na myśl biblijną opowieść o budowniczych wieży Babel. Pojęcia i argumenty, do jakich się odwołujemy zarówno w publicznych dyskusjach, jak i przy podejmowaniu prywatnych rozstrzygnięć moralnych, przypominają kolaż przypadkowo dobranych elementów. Zapewne kiedyś coś znaczyły, dla nas jednak okazują się zupełnie niezrozumiałe, gdy tylko zadamy sobie trud głębszego wniknięcia w ich sens. Nie dostarczają już precyzyjnych wskazówek, jak postępować. Jak stwierdza MacIntyre: „[...] w naszym posiadaniu znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie. Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami. Utraciliśmy jednak w znacznej mierze, a może zgoła w całości, nasze teoretyczne i praktyczne rozumienie moralności”³.

Chaos ten nie pozostaje bez wpływu na charakter, jaki przyjmują współczesne kontrowersje moralne, niezależnie od tego, co jest ich przedmiotem – czy np. dopuszczalność aborcji, czy też kwestie związane z tym, kiedy (jeśli w ogóle) wojnę można nazwać sprawiedliwą. Zdaniem MacIntyre’a, permanentną cechą tych sporów jest ich niekonkluzywność. Nic w tym dziwnego, skoro debatujące strony budują własne łańcuchy argumentacji logicznie poprawnie, ale wychodząc od całkowicie odmiennych, niewspółmiernych przesłanek. Rozmowa między rzecznikami sprzecznych

³ *Idem: Dziedzictwo..., s. 23.*

poglądów może doprowadzić do ujawnienia tych twierdzeń, które pełnią funkcję aksjomatów w ich rozumowaniu moralnym, samych tych aksjomatów nie można jednak umieścić na jednej skali i porównać, w związku z czym muszą się one wydawać przedmiotem arbitralnego wyboru⁴. Na paradoks zakrawa to, że jednocześnie wszystkie spierające się strony twierdzą, że każdy dostatecznie rozumny człowiek – niezależnie od swoich preferencji, a także tego, gdzie i kiedy przyszło mu żyć – niechybnie musiałyby uznać słuszność ich rzekomo bezosobowej i racjonalnej argumentacji⁵. W rezultacie debaty moralne, w jakich uczestniczą zarówno zwykli ludzie, jak i filozofowie akademicy, ciągną się w nieskończoność. Na tym nie koniec. Za fasadą roszczeń do bezosobowego, racjonalnego rozstrzygnięcia kontrowersyjnych kwestii trwa w istocie bezwzględna rywalizacja o to, kto komu narzuci swoją arbitralną wolę, przy czym (narastająca, ale tłumiona) świadomość tego, że nie ma powszechnie akceptowanych kryteriów wyższości jednego stanowiska nad konkurencyjnymi stanowiskami, skutkuje wzmożoną histerycznością sporów⁶, a nawet coraz częstszym sięganiem po przemoc fizyczną.

Według MacIntyre'a, ta ponura sytuacja ma swoje źródła we fiasku oświeceniowego projektu przedstawienia racjonalnego uzasadnienia moralności. Rzecz jednak nie tylko w tym, że przedsięwzięcie to się nie powiodło. Jego teza jest mocniejsza i przez to bardziej kontrowersyjna – oświeceniowy projekt z góry był skazany na porażkę, od początku był ślepą uliczką. Co interesujące, MacIntyre, omawiając koncepcje najważniejszych, jego zdaniem, filozofów „wieku światła” – Davida Hume'a, Immanuela Kanta, Denisa Diderota i Sorena Kierkegaarda – podkreśla, że nawet ci z tego grona, którzy uważali się za radykałów, w gruncie rzeczy nie zamierzali pisać kodeksów moralności na nowo. Łączył ich dość daleko posunięty konsensus co do podstawowych zasad moralności, który wynikał ze wspólnego chrześcijańskiego dziedzic-

⁴ Por. *ibidem*, s. 32–33.

⁵ Por. *ibidem*, s. 34–35.

⁶ Por. *ibidem*, s. 33–34.

twa Europy, niezależnie od tego, czy w danym kręgu kulturowym dominował katolicyzm, czy też jeden z odłamów protestantyzmu. Celem wspomnianych wyżej filozofów było po prostu przedstawienie takiego systematycznego uzasadnienia tych zasad, które zaakceptowałyby każdy racjonalny podmiot w dowolnych okolicznościach swojego życiowego usytuowania. Zaproponowane przez nich sposoby uporania się z tym wyzwaniem były oczywiście odmienne i dały początek różnym teoriom, których współcześni eksponenci odgrywają niebagatelną rolę w niekończących się debatach moralnych. Jak już jednak wspomniałem, zdaniem MacIntyre'a, wszystkie te próby zawiodły, inaczej zaś być nie mogło. Dlaczego? Gdzie tkwił fundamentalny błąd, który z góry przesądził o tej porażce?

Odpowiedź MacIntyre'a na to pytanie odsyła do przemian społecznych i intelektualnych, które stanowią podwaliny nowożytności, jednocześnie zaś oznaczają zakwestionowanie poprzedzającej ją struktury moralności. Na czym polegał ten pierwotny schemat moralny, w *Dziedziectwie cnoty* występujący zazwyczaj pod nazwą tradycyjnego? Chodzi o teleologiczne ujęcie ludzkiej natury, które zawdzięczamy Arystotelesowi i które następnie zostało zaadaptowane na potrzeby chrześcijaństwa przez św. Tomasza z Akwinu. W wielkim skrócie, teleologiczny schemat moralny zakłada, że kultywowanie cnot, czyli określonych dyspozycji intelektualnych i moralnych, ma służyć przejściu od natury ludzkiej jeszcze nieufirmowanej do stanu, w którym człowiek zrealizował swoją istotę i osiągnął szczęście przysługujące mu jako istocie rozumnej⁷. Na gruncie teistycznym wskazania etyki nabierają dodatkowo cech objawionych nakazów bożych, do których można jednak również dojść, posługując się rozumem. Z taką koncepcją racjonalności zrywa nowoczesność – czy to w obrębie nauk przyrodniczych,

⁷ „Mamy zatem schemat potrójny, w którym natura-ludzka-jaka-ona-faktycznie-jest (to znaczy natura w stanie nieufirmowanym) nie spełnia nakazów etyki i nie zgadza się z nimi oraz powinna być przekształcona przez rozum praktyczny i doświadczenie w ludzką-naturę-która-zrealizowała-swoj-télos. Każdy z tych trzech elementów – pojęcie nieufirmowanej natury ludzkiej, pojęcie nakazów etyki racjonalnej oraz pojęcie natury-ludzkiej-która-zrealizowała-swoj-télos – wymaga odniesienia do obu pozostałych, jeżeli jego status i funkcja mają być w ogóle zrozumiałe” (*ibidem*, s. 111–112).

czy też poreformacyjnej teologii. Jak pisze MacIntyre: „Rozum nie pojmuje istoty rzeczy, ani przejść od potencjalności do aktu; koncepcje takie stanowią element pogardzanej scholastycznej struktury pojęciowej. [...] Rozum ma charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponadto. W dziedzinie praktycznej zatem rozum może się tylko wypowiadać o środkach do celów, o samych celach musi milczeć”⁸. Przeświadczenie o wyłącznie proceduralnym charakterze rozumu dzielali wszyscy wspomniani wyżej filozofowie Oświecenia. Nic więc dziwnego, że w ich koncepcjach nie było miejsca na żaden *télos* ludzkiej natury. Oznaczało to jednak zarazem, że zaciera się oczywiste na gruncie Arystotelesowskiej nauki o moralności rozróżnienie między człowiekiem takim, jakim on jest, i takim, jakim powinien być⁹. Tym samym wysoce problematyczny staje się również związek między dwoma elementami ocalałymi z pierwotnie triadycznego schematu¹⁰. Odziedziczone w spadku po przeszłości wskazania moralne, pozbawione odniesienia do *télos* wpisanego w ludzką naturę, wydają się arbitralne i pozbawione sensu. Problemem okazuje się również ponowne powiązanie ich z wiedzą o pierwotnych pragnieniach i skłonnościach człowieka, które nie zostały jeszcze zmodyfikowane i uszlachetnione. To tutaj tkwi źródło słynnego dylematu Davida Hume’a, związanego z tym, w jaki sposób jest możliwe przejście od faktyczności do powinności. Z trudności tej w mniejszym lub większym stopniu zdawali sobie sprawę także Denis Diderot, Immanuel Kant i Søren Kierkegaard. Ani żadnemu z tych myślicieli, ani postoświeceniowym kontynuatorom ich dzieła – zarówno utyitarystom, jak i neokanty-
stom – nie udało się z nią jednak uporać. Co więcej, nie potrafili zrozumieć jej głębszych przyczyn. Za tę swoistą ślepotę było odpo-

⁸ *Ibidem*, s. 114.

⁹ Zob. J. Horton, S. Mendus: *Alasdair MacIntyre...*, s. 6–7.

¹⁰ Wyraźną antycypację tej tezy odnajdziemy już w *Krótkiej historii etyki*, która o kilkanaście lat poprzedza *Dziedzictwo cnoty* (A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekład A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996). Por. A. MacIntyre: *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przekład A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 219.

wiedzialne nie tylko odrzucenie teleologicznej wizji ludzkiej natury, ale także upowszechnienie się sposobów myślenia zakładających posługiwanie się typowo nowoczesnym pojęciem jednostki, rozumianej jako abstrakcyjny podmiot wypreparowany ze społecznego wymiaru¹¹. Jako spadkobiercy Oświecenia znajdujemy się w sytuacji nie do pozazdroszczenia – twierdzi MacIntyre. Nasz słownik moralny uległ ogromnemu zubożeniu, pojęcia moralne nie znaczą już tego samego, co oznaczały kiedyś, i nie mogą posłużyć do rozstrzygnięcia problemów, przed którymi stajemy. Na domiar złego, choć jesteśmy zakładnikami klęski oświeceniowego projektu, nie dostrzegamy ścian naszego więzienia.

Po upływie dwustu lat od tej klęski reakcje na nią przyjmują różne oblicza. Z jednej strony, filozofowie reprezentujący konkurencyjne stanowiska moralne o oświeceniowej i postoświeceniowej genezie kontynuują niekończące się debaty. Bardziej jednak niż na uprawomocnianiu swoich tez, koncentrują się oni na pracy negatywnej, obnażaniu słabości argumentacji adwersarzy¹². Możliwy jest jednak jeszcze inny – zważywszy na marginalną rolę filozofii akademickiej we współczesnej kulturze – istotniejszy wariant. Jeśli bowiem spory moralne są trwale niekonkluzywne, to coraz większej mocy nabiera podejrzenie, że sądy moralne są tylko ekspresją subiektywnych skłonności i uczuć bez żadnych roszczeń do obiektywnej prawdziwości. Wartości, dobra, zasady nie mogą mieć żadnego autorytetu, władzy nad podmiotem, o ile on sam ich nie wybierze, ale sama ta decyzja nie może być oceniana jako mniej lub bardziej racjonalna. Pogląd taki głoszą rzecznicy stanowiska metaetycznego, które MacIntyre określa mianem emotywizmu. Emotywiści twierdzą, że wyjaśniają znaczenie sądów moralnych i pojęć, którymi się posługujemy, ponieważ zaś redukują je do wyrażania subiektywnych preferencji, uważają spory moralne

¹¹ Zob. *idem: Dziedzictwo...*, s. 122.

¹² Jak zgrabnie ujmuje to MacIntyre, działy recenzji specjalistycznych czasopism filozoficznych to „cmentarzyska konstruktywnej filozofii akademickiej; ich lektura rozwiewa wszelkie wątpliwości co do możliwości osiągnięcia racjonalnej zgody na gruncie współczesnej akademickiej filozofii moralnej” (*idem: Czyja sprawiedliwość...*, s. 453).

za racjonalnie nierozstrzygalne. Alasdair MacIntyre przeprowadza surową krytykę tej teorii, wskazując m.in., że nie rozgranicza ona precyzyjnie znaczenia i użycia terminów moralnych¹³. Podkreśla jednak zarazem, że być może emotywizm trafnie opisuje użycie języka moralności – nie w ogóle, ale *hic et nunc*, mówiąc precyzyjniej: w zachodniej, indywidualistycznej, liberalnej kulturze późnej nowoczesności. Rozszerza więc w gruncie rzeczy znaczenie tego pojęcia tak, że zaczyna ono oznaczać coś, co najlepiej byłoby chyba określić mianem pewnego klimatu kulturowego¹⁴.

Aby zrozumieć tę kulturę i jej kondycję, trzeba się posłużyć właśnie pojęciem emotywizmu jako kluczem. Jak każda filozofia moralności, emotywizm zawiera bowiem pewne założenia co do relacji panujących w świecie społecznym, w którym rozkwita. Gdy wydobędziemy je na jaw, wówczas uzyskamy możliwość wglądu w to, co kryje się za zasłoną fałszywej świadomości¹⁵. Czego więc dowiemy się o świecie, który zamieszkujemy, jeśli przyjmiemy, że emotywizm stanowi jego adekwatny opis? Przede wszystkim – twierdzi MacIntyre – zatarciu ulega w nim różnica między „manipulacyjnymi i niemanipulacyjnymi stosunkami społecznymi”¹⁶. Jeśli bowiem nie istnieją żadne bezosobowe, racjonalne kryteria, pozwalające rozstrzygać, po czyjej stronie jest racja, to wypowiedzi moralne zostają sprowadzone do roli instrumentu naginania po-

¹³ Zob. *idem: Dziedzictwo...*, s. 40–43.

¹⁴ „[...] obecnie ludzie myślą, mówią i postępują w wielkiej mierze tak, jak gdyby emotywizm był teorią słuszną, bez względu na to, jaki jest ich deklarowany punkt widzenia. Emotywizm przeniknął naszą kulturę” (*ibidem*, s. 58).

¹⁵ Nie oznacza to jednak, że na modłę marksistowską emotywizm i inne teorie moralne należy traktować jako epifenomeny stosunków produkcji. Nie mogą tutaj zbyt dużo miejsca także poświęcić analizie przyjętej przez MacIntyre’a perspektywy badawczej. Mam nadzieję, że na potrzeby niniejszego opracowania wystarczy wyjaśnić, że odrzuca on jako błędne – charakterystyczne dla większości nurtów akademickiej filozofii – oddzielanie historii społeczno-politycznej od historii moralności. Stanowią one jedność i dlatego surowej krytyce podlega także marksizm, który, jego zdaniem, w swoim rozróżnieniu bazy i nadbudowy petryfikuje ten chybiony dualizm (por. *ibidem*, s. 125–126). Sądzę, że w języku MacIntyre’a pojawia się pewna niekonsekwencja – niekiedy twierdzi on, jak się zdaje, że emotywizm jest wytworem konkretnych warunków społecznych, innym razem sugeruje, że w grę wchodzi odwrotna relacja. Na gruncie przyjętej przez niego metodologii pytanie w tym wymiarze o to, co jest przyczyną, a co skutkiem, jest oczywiście źle postawione.

¹⁶ *Ibidem*, s. 61.

stępowania innych osób do naszej woli¹⁷. Kantowski nakaz, żeby każdego człowieka traktować zawsze jako cel sam w sobie, nigdy zaś jako środek do celu, traci sens. Doskonale pasuje to choćby do przytoczonej wcześniej charakterystyki współczesnych sporów moralnych, których pozorna bezosobowość i racjonalność stanowią tylko parawan dla zmagania o to, czyj pogląd i interes zatriumfuje. Na tym jednak nie koniec. W wielu kulturach spotykamy szczególnie typ ról społecznych – postaci, jak nazywa je MacIntyre. Postaci cieszą się wyjątkowym szacunkiem, przede wszystkim: „Są one [...] moralnymi reprezentantami swojej własnej kultury, a to dzięki temu, że idee i teorie moralne i metafizyczne znajdują dzięki tym postaciom możliwość zaistnienia w świecie społecznym”¹⁸. Wysoko rozwinięte społeczeństwa również mają swoje postaci. Emblematami późnonowoczesnej kultury są: bogaty esteta, menedżer i terapeuta. Charakterystyczne, że we wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia właśnie z zatarciem różnicy między tym, co jest, a co nie jest manipulacją. Bogaty esteta zabija doskwierającą mu nudę, starając się uczynić innych igraszką swoich kaprysów, menedżer odpowiednio dobiera środki i zasoby, także ludzkie, do osiągnięcia z góry danych, rzekomo pozamoralnych celów, terapeuta wykorzystuje swoją wiedzę do efektywnego przywrócenia neurotycznych jednostek do „normalności”. Jak łatwo zauważyć, oświeceniowe rozdarcie między faktami a wartościami jest reprodukowane we współczesnej kulturze jako rozdział między sferą biurokratycznej i fachowej kompetencji z jednej

¹⁷ MacIntyre, analizując poglądy jednego z teoretyków emotywizmu, Charlesa L. Stevensona, odnotowuje, że, według tego autora: „Pierwotną funkcją terminów moralnych jest wpływanie na skłonności innych ludzi w ten sposób, aby w większym stopniu zgadzali się z naszymi skłonnościami”, dodając: „Wszystkie przykłady Stevensona sugerują bardzo nieprzyjazny świat, w którym wszyscy starają się dobrać do skóry wszystkim pozostałym” (*idem: Krótka historia etyki...*, s. 322, 324).

¹⁸ *Idem: Dziedzictwo...*, s. 69. W przeciwieństwie do innych ról społecznych, postać i konkretna osoba, która się w nią wciela, w pewnym sensie zlewają się ze sobą. Wynika to stąd, że „wymogi, jakie wypełniać ma postać, są narzucane z zewnątrz, wywodzą się one ze sposobu, w jaki inni rozumieją i posługują się postaciami, aby rozumieć i oceniać siebie samych. [...] Typ społeczny i psychologiczny winny się zgadzać. Postać nadaje moralną prawomocność określone mu sposobowi społecznego istnienia” (*ibidem*, s. 71).

strony i przestrzenia subiektywnych, pozbawionych racjonalnych kryteriów wyborów moralnych z drugiej. To w tych warunkach społecznych rozkwita osobowość, którą MacIntyre – konsekwentnie – określa mianem emotywistycznej. Jej konstytutywną cechą jest brak jakiegokolwiek stałej tożsamości: płynnie przechodzi ona między swoimi kolejnymi społecznymi wcieleniami (w życiu zawodowym może być menedżerem lub terapeutą, w prywatnym zaś – wyrafinowanym esteta), nie wiążą jej raz dokonane wybory wartości, gdyż zawsze można je zrewidować. Odbicie tego amorficznego, proteuszowego „ja” odnajdziemy w wielu wpływowych teoriach filozoficznych i socjologicznych. Nawet bowiem tak, wydawałoby się, różni autorzy jak Erving Goffman i Jean-Paul Sartre zaskakująco zgodnie opisują, czym jest osobowość emotywistyczna. Być może lepiej byłoby jednak użyć sformułowania „czym nie jest”, ostatecznie przecież: „[...] nie ma ona żadnej określonej treści społecznej ani tożsamości społecznej, może więc być czymkolwiek [...] przybierać dowolną rolę i punkt widzenia, gdyż sama w sobie i dla siebie jest po prostu n i c z y m”¹⁹.

W stronę restytucji

W *Dziedziectwie cnoty* MacIntyre mianem najważniejszego nowoczesnego filozofa moralności określa Friedricha Nietzschego. Jego zdaniem, wielkość autora *Tako rzecze Zaratustra* polega na tym, że jaśniej niż ktokolwiek inny uświadomił on sobie bankructwo oświeceniowego projektu. Twierdzenie o tym, że moralność jest tylko wytworem woli mocy, stawia go oczywiście w szeregu emotywistów, najlepiej jednak z nich wszystkich zrozumiał on konsekwencje przyjęcia takiego stanowiska i otwarcie obwieścił je światu²⁰. Między innymi stąd bierze się poważanie, jakim F. Nietzsche jest otaczany we współczesnej filozofii. Przewrotna

¹⁹ *Ibidem*, s. 76. Szersza analiza osobowości emotywistycznej – por. *ibidem*, s. 75–78, 80.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 214–216.

teza MacIntyre'a jest jednak taka, że triumf niemieckiego filozofa to zwycięstwo walkowerem. Jest bowiem możliwe sformułowanie przekonującej alternatywy dla nietzscheańskich konkluzji. Wymaga to jednak powrotu do Arystotelesowskiej z ducha etyki, budowanej wokół pojęcia cnót i teleologicznego ujęcia ludzkiej natury²¹. Chciałbym się teraz zwrócić ku analizie sposobu, w jaki – zdaniem MacIntyre'a – cel ten powinien zostać osiągnięty. Na wstępie muszę jednak zaznaczyć, że w dalszej części niniejszych rozważań kwestie związane z naturą poszczególnych cnót i strukturą ich katalogu będą się pojawiać tylko wtedy, gdy wiążą się z głównym obiektem mojego zainteresowania. Jest nim zaś swoiste filozoficzne ruszowanie, którym MacIntyre posługuje się w celu rewindykowania etyki cnót.

Praktyki

Nie można oczywiście tak po prostu powrócić do modelu etyki sformułowanego przez Arystotelesa lub św. Tomasza z Akwinu. Alasdair MacIntyre wyraźnie dystansuje się od metafizycznych założeń Arystotelesowskiej antropologii, szczególnie zaś od przeświadczenia, że *τέλος* wpisany w ludzką naturę jest taki sam w każdym miejscu i czasie. Przyjmuje więc odmienną strategię, starając się wykazać, że cnoty i dobra, których osiągnięciu mają one służyć, są konstytuowane przez uwarunkowania społeczne i historyczne. Właściwe zrozumienie sposobu, w jaki się to dokonuje, wymaga posłużenia się złożonym schematem pojęciowym, którego poszczególne elementy przypominają stopniowo poszerzające się kręgi²². Pierwszym krokiem na tej ścieżce jest koncepcja praktyk.

MacIntyre wstępnie definiuje praktyki jako: „[...] wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej dzia-

²¹ Zob. *ibidem*, s. 220–224.

²² Por. *ibidem*, s. 337. Zob. także: J. Horton, S. Mendus: *Alasdair MacIntyre...*, s. 11.

łalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują; dzięki tak pojętej działalności praktycznej ludzka zdolność do osiągnięcia doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu²³. Kilka kluczowych kwestii w powyższej definicji wymaga szerszego omówienia.

Po pierwsze, rozróżnienie dóbr wewnętrznych i zewnętrznych wobec danej praktyki. Dobra zewnętrzne są tylko w przygodny sposób powiązane z uprawianiem określonej praktyki – zawsze istnieje alternatywna metoda ich uzyskiwania. Co więcej, rywalizacja o nie ma nieuchronnie charakter gry o sumie zerowej²⁴. Inaczej jest w wypadku dóbr wewnętrznych wobec danej praktyki. Można wyróżnić dwa ich rodzaje: pierwszy wiąże się z osiąganiem charakterystycznych dla danej praktyki standardów doskonałości, o których będzie jeszcze mowa, drugi polega na przeżywaniu własnego życia właśnie jako życia uczestnika określonej praktyki. W obu wypadkach nie ma jednak innego sposobu rozpoznania i pozyskiwania tych dóbr, niż tylko przez zaangażowanie się w daną praktykę²⁵. Aby pokrótce zilustrować rozróżnienie dóbr wewnętrznych i zewnętrznych wobec danej praktyki, posłużę się przykładem podanym przez samego MacIntyre'a. Z pewnością nie trzeba być wybitnym szachistą, żeby pozyskać prestiż i pieniądze, osiągnięcie tych dóbr jest możliwe również wówczas, gdy wybierze się karierę biznesmena albo muzyka rockowego. Z drugiej strony, jeśli naprawdę chce zostać wybitnym szachistą, muszę spędzać godziny na treningach, doskonalić swoje umiejętności, uczyć się zarówno od najlepszych obecnie zawodników, jak i od mistrzów z przeszłości, w trakcie pojedynków nie wolno mi zaś oszukiwać. Wszystko to muszę również zaakceptować, jeśli kiedyś mam o sobie powiedzieć, że przynajmniej przez pewien czas miałem

²³ A. MacIntyre: *Dziedzictwo...*, s. 338.

²⁴ Charakterystyka dóbr zewnętrznych – por. *ibidem*, s. 339-340, 343.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 341-342.

zaszczyt być częścią społeczności ludzi dążących do osiągnięcia doskonałości w grze w szachy. Te konkretne dobra pozostaną dla mnie niedostępne, gdy zdecyduję się pisać po kolejnych szczeblach biznesowej hierarchii lub grać głośne sekwencje akordów na gitarze elektrycznej. Oprócz tego indywidualne osiągnięcia w danej praktyce nie są czymś, co zdobywa się na wyłączność, kosztem innych jej uczestników. Jest dokładnie na odwrót – stają się one własnością całej wspólnoty osób zaangażowanych w daną działalność. Wspólnoty, która rozciąga się od minionych pokoleń, przez teraźniejszość, aż po przyszłych jej kontynuatorów.

Po drugie, odpowiedzi wymaga pytanie o powiązanie cnót z naszycowaną wyżej koncepcją praktyki. Otóż cnoty należy rozumieć jako dyspozycje, nabyte cechy charakteru, bez których nie jest możliwe zdobywanie dóbr wewnętrznych wobec danej praktyki. Są one środkami do osiągania tego celu, ale związek ten nie ma wyłącznie charakteru instrumentalnego²⁶. Nieprzypadkowo wspomniałem wyżej o tym, że dobry szachista musi grać uczciwie. Jest tak dlatego, że samo pojęcie dobrego szachisty obejmuje m.in. rywalizowanie z innymi graczami bez uciekania się do oszustwa. Podobnie ma się rzecz z innymi cnotami, takimi jak sprawiedliwość, męstwo i cierpliwość. Jak stanowczo podkreśla MacIntyre: „Cnoty są dobrami, za pomocą których [...] definiujemy nasz stosunek do tych, z którymi łączą nas cele i wzorce definiujące daną praktykę”²⁷. W kontekście niniejszych rozważań jest to stwierdzenie istotniejsze od tego, jakie cechy uznamy za cnoty. Wszystkie je bowiem łączy to, że określając związki między uczestnikami praktyki, chronią tę ostatnią przed ześlizgnięciem się w rywalizację o dobra zewnętrzne. Polemiczne ostrze argumentacji MacIntyre’a jest tutaj oczywiście wymierzone w nowoczesny indywidualizm, który osłabił takie rozumienie cnót i w rezultacie doprowadził do degeneracji praktyk, przemieniając je w instrument walki o pieniądze, prestiż, władzę i tym podobne dobra²⁸.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 344.

²⁷ *Ibidem*, s. 345.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 349–353.

Po trzecie, przytoczona wyżej definicja praktyk wskazuje, że każda z nich ma charakterystyczne dla siebie wzorce doskonałości, których nie należy sprowadzać tylko do technicznej sprawności. W emotywistycznych teoriach to jednostka swoją subiektywną decyzją nadaje autorytet określonym wartościom, regułom i celom. W wypadku proponowanego przez MacIntyre'a ujęcia praktyk i właściwych im wzorców jest zupełnie inaczej. Zakres indywidualnego wyboru sprowadza się tutaj do akceptacji lub odrzucenia z góry danych standardów doskonałości (ten drugi wariant oznacza jednak zamknięcie sobie drogi do osiągnięcia dóbr wewnętrznych wobec danej działalności). Nie jest przecież tak, że aspirujący szachista może wybrać, na czym polega dobra gra w szachy. Dobitnie wyraża to następujący *passus*: „Każda praktyka obejmuje wzorce doskonałości i posłuszeństwa pewnym zasadom [...]. 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 [...] definiują daną praktykę”. Jednocześnie jednak praktyki nie są jakimiś zastygłymi poza czasem formami działalności – stanowią one część szerszych kontekstów społecznych i podobnie jak one podlegają historycznej ewolucji. Ich wzorce osiągnięć także nie mają więc definitywnego charakteru. Co najwyżej możemy mówić o standardach doskonałości, którymi dysponują uczestnicy konkretnej praktyki w danym miejscu i czasie. To, co zostało już powiedziane o posłuszeństwie w stosunku do z góry określonych wzorców mistrzostwa w danej działalności, trzeba koniecznie uzupełnić o to, że zawsze chodzi o posłuszeństwo wobec „najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych”, które same jednak podlegają modyfikacji w procesie historycznym²⁹.

Przedstawione przez MacIntyre'a ujęcie praktyki trudno uznać za ostateczne. Mimo eleganckiej i erudycyjnej formy wykładu, łatwo dostrzec, że między niektórymi głoszonymi przez niego тезami

²⁹ Por. *ibidem*, s. 342–342, 348–349.

rysuje się wyraźne napięcie, inne kwestie wymagają zaś dalszego doprecyzowania. Chciałbym jednak skoncentrować się na jednej sprawie, która wydaje mi się fundamentalna. W wymiarze analizy praktyk po raz pierwszy wyraźnie objawia się bowiem problem tego, w jakiej mierze stanowisko MacIntyre'a implikuje relatywistyczne konkluzje. W jego ujęciu, przestrzeganie nakazów cnót jest dobre ze względu na to, że umożliwiałoby zdobywanie dóbr wewnętrznych wobec danej praktyki i osiąganie charakterystycznych dla niej standardów doskonałości. Można jednak sensownie zapytać o to, czy sama praktyka jest dobra. Posłużmy się przykładem praktyki bycia żołnierzem. Jeśli przyjmiemy koncepcję praktyk MacIntyre'a, czy nie oznacza to, że mamy przyklasnąć każdej wojnie, niezależnie od okoliczności, w jakich jest prowadzona, stanowi wszak okazję do hartowania cnót i osiągania dóbr wewnętrznych wobec praktyki bycia żołnierzem? Wydaje się to absurdem i jestem pewien, że MacIntyre stanowczo by temu zaprzeczył. Mimo to warto ustalić, czy jego stanowisko nie pozbawia go zasobów teoretycznych, które pozwoliłyby mu odeprzeć podobne zarzuty. Wydaje się bowiem, że aby wyjść poza moralną partykularność poszczególnych praktyk, należy się odwołać do standardów oceny, które będą wolne od historyczno-kulturowej przygodności.

Powyższą linię krytyki mógłby zaprezentować ktoś przemawiający „z zewnątrz” tradycji intelektualnej, z jaką identyfikuje się MacIntyre, np. zwolennik jakiejś wersji kantowskiej filozofii moralności. Co jednak interesujące, tutaj także tkwi sedno problemów, jakie najczęściej mają z tym autorem inni sympatycy arystotelizmu i tomizmu, a więc – przynajmniej w teorii – jego sprzymierzeńcy. Jak wskazuje Janet Coleman, zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz z Akwinu uważali praktyki jedynie za środek do osiągania celów, które same jednak są naturalne i uniwersalne. Przecież *télos* lekarza jest taki sam w starożytnej Grecji i w XXI wieku, choć metody leczenia niewątpliwie różnią się diametralnie. Owszem, praktyki mają swoją historię, ale zawsze powinniśmy je oceniać z punktu widzenia standardów, które są niezależne od czasu

i miejsca. Przy takim postawieniu sprawy wypada chyba uznać, że MacIntyre dopuszcza się kardynalnego błędu pomieszania środków z celami. Jak sugeruje Coleman, prowadzi go to również do konkluzji w swoich implikacjach potencjalnie bardziej autorytarnych niż u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu³⁰.

Na tym etapie rozważań jest jednak stanowczo zbyt wcześnie, żeby pokusić się o próbę rozstrzygnięcia tego problemu. MacIntyre jest oczywiście autorem zbyt samoświadomym, żeby nie zdawał sobie z tego sprawy. Dlatego m.in. zaznacza, że dopuszcza możliwość istnienia złych praktyk. Stara się również pozostawić miejsce dla krytyki i niezgody w obrębie różnych form działalności praktycznej. Do problemu relatywizmu i jego ewentualnego przewyciężenia w myśli MacIntyre'a powrócę jeszcze później. Na razie należy zaś pamiętać o tym, że analiza praktyk stanowi tylko pierwsze, wstępne przybliżenie do zrozumienia zaproponowanej przezeń wersji etyki cnót. Alasdair MacIntyre *explicitie* stwierdza, że gdybyśmy zatrzymali się na tym etapie, otrzymalibyśmy obraz życia moralnego poważnie wybrakowanego, rozrywanego przez sprzeczne wymagania płynące z różnych form działalności, pozbawionego uporządkowanej hierarchii dóbr. Dlatego konieczne jest przejście na kolejne „piętro” w jego koncepcji.

Narracyjna jedność życia

Aby zachować wszystko, co zostało już powiedziane o praktykach, ale zarazem przekroczyć związane z tą perspektywą ograniczenia, potrzebna jest koncepcja ludzkiego życia jako jedności. Tylko dysponując takim jego rozumieniem, będziemy mogli zidentyfikować *télos*, który pozwoli harmonijnie powiązać ze sobą wszystkie cnoty. Wydaje się, iż ostatnim miejscem, w którym powinniśmy poszukiwać doświadczenia życia jako jedności, jest do-

³⁰ Por. J. Coleman: *MacIntyre and Aquinas*, w: J. Hortus, S. Mendus (red.): *After MacIntyre...*, s. 80-83.

mena nowoczesnej osobowości. Nowoczesność objawia się m.in. we fragmentaryzacji życia, podzieleniu go na sektory, jak praca, rozrywka, prywatność. Ewidentnie nie sprzyja to postrzeganiu życia jako całości. Fragmentaryzację tę odzwierciedlają także teorie filozoficzne i socjologiczne, które albo redukują życie do odgrywania ciągu niepowiązanych ze sobą sensownie ról, albo rozplywają się w pochwałach nad zaletami ciągłego przekraczania własnej tożsamości³¹.

Być może jednak warunki społeczne oraz język i nawyki myślowe charakterystyczne dla nowoczesności nie tyle uniemożliwiają myślenie o życiu jako o pewnej całości, ile raczej nie pozwalają dostrzec obszarów, w których do takiego rozumienia się odwołujemy. Wydaje mi się, że taką właśnie tezę przyjmuje MacIntyre. Potrafimy przecież sensownie opisywać działania własne i innych ludzi, choć oczywiście z mniejszą lub większą dozą trafności. Warunkiem koniecznym posiadania tej umiejętności jest jednak posługiwanie się strukturą narracyjną. Pojedyncze czyny i zdarzenia nie miałyby żadnego sensu, gdybyśmy nie traktowali ich jako epizodów umieszczonych w pewnej narracji, a więc właśnie w sensownej całości, zakorzenionych w tym, co nastąpiło wcześniej, i zwróconych ku temu, co ma się dopiero wydarzyć. Mówiąc prościej – są one częściami pewnych historii, z kolei historie, które mają nam do opowiedzenia inni, jesteśmy w stanie zrozumieć, gdyż sami dla siebie jesteśmy bohaterami określonych opowieści³². Nikt jednak dowolnie nie wybiera sobie treści tych historii. MacIntyre nieprzypadkowo przywołuje dramaturgiczną metaforę świata jako teatru, w którym aktorami są ludzie. Przenosi ją jest oczywiście

³¹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo...*, s. 365–366.

³² „[...] udane rozpoznanie i rozumienie tego, co ktoś robi, zawsze zmierza do umiejscowienia danego epizodu w kontekście zbioru narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają. [...] czyny innych ludzi są dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny. Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji” (*ibidem*, s. 378).

w pewnym stopniu przejaskrawiona. Nie jest tak, żebyśmy byli pozbawieni wszelkiego wpływu na kształt naszej kwestii w przedstawieniu i na sposób, w jaki ją wypowiemy. Mimo to pozostaje prawdą, że nie wybraliśmy sobie ani swojej roli, ani momentu, w którym wkroczymy na scenę, ani wątków przedstawienia, w jakie zostanie wplecione nasze życie³³.

Wszystkie te tropy prowadzą do konkluzji, że wizja jednostkowego podmiotu nieusytuowanego w żadnym społecznym wymiarze jest filozoficzną chimera. Przychodzimy przecież na świat jako członkowie różnych wspólnot, których nie wybraliśmy. Chcąc nie chcąc, uczymy się ról społecznych, które są czymś więcej niż tylko swoistą maską – konstytuują bowiem naszą tożsamość. Takie postawienie sprawy ma doniosłe skutki dla filozofii moralności. Zdaniem MacIntyre'a, najważniejsze pytanie, przed którym staje każdy człowiek jako podmiot moralny, brzmi nie: „co powinienem zrobić?”, ale: „kim jestem?”. Odpowiedź na to drugie pytanie jest zaś w dużym stopniu niezależna od naszej woli, wymaga ponadto, aby zawsze uwzględnić związki, jakie łączą nas z innymi ludźmi, członkami rodziny, mieszkańcami konkretnej dzielnicy, kibicami danego klubu sportowego czy wykonawcami tego samego zawodu. Tylko biorąc to wszystko pod uwagę, mogę zdecydować o tym, co powinienem w danej sytuacji zrobić³⁴.

Alasdair MacIntyre twierdzi więc, że tylko dzięki swojemu społecznemu zakorzenieniu jednostka zyskuje możliwość ujęcia i przeżycia własnego życia jako jednolitej, sensownej narracji. Prowadzi go to do – cokolwiek niejednoznacznej – konkluzji dotyczącej indywidualnego życia pojmowanego jako jedność i odpowiadającego mu dobra. Brzmi ona następująco: „Na czym polega jedność życia ludzkiego? [...] polega ona na jedności narracji ucieleśnionej w indywidualnym życiu człowieka. Pytanie «Co jest dla mnie dobrem?» jest pytaniem o to, w jaki sposób mógłbym najlepiej osiągnąć w moim życiu tę jedność i jej dopełnić. Pytanie «Co jest dobrem

³³ Zob. *ibidem*, s. 381.

³⁴ Zob. J. Horton, S. Mendus: *Alasdair MacIntyre...*, s. 8–9.

dla człowieka?» jest pytaniem o to, co musi być wspólne wszystkim możliwym odpowiedziom na poprzednie pytanie. [...] stałe zadawanie obu tych pytań i uporczywe próby udzielenia na nie odpowiedzi – słowem i czynem – nadają życiu moralnemu jego jedność. Jedność życia ludzkiego jest jednością narracyjnego poszukiwania³⁵. Podstawowe znaczenie ma tutaj ostatni termin – poszukiwanie (w oryginale *quest*). Nie otrzymujemy ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, jaki jest ludzki *télos* – w znacznej mierze pozostaje on otwarty. Alasdair MacIntyre sugeruje, że wyruszamy na poszukiwanie jedynego dobra wyposażeni w jakąś jego prowizoryczną koncepcję, ale tak naprawdę nie wiemy, co odkryjemy po drodze. Trzeba mieć nadzieję, że podczas podróży uda nam się przekroczyć ograniczenia naszej pierwotnej koncepcji dobra, lecz jego ostateczny kształt może się tylko wyłonić w trakcie samego poszukiwania.

Wydaje mi się, że takie postawienie problemu niesie za sobą co najmniej dwie istotne konkluzje. Po pierwsze, w trakcie rozważań o „jedności narracyjnego poszukiwania” MacIntyre przedstawia drugą – jak się wydaje, bardziej fundamentalną – definicję cnót i ich roli. Należy je teraz rozumieć jako: „[...] skłonności, które podtrzymują istnienie praktyk i umożliwiają nam uzyskiwanie dóbr wewnętrznych w tych praktykach, oraz które pozwalają nam zarazem wytrwać w tego rodzaju poszukiwaniach, pomagając nam przezwyciężyć krzywdy, niebezpieczeństwa, pokusy i zakłócenia, i które przynoszą nam coraz szerszą samowiedzę i coraz to szerszą wiedzę o dobru³⁶. Po drugie, szczególnie ważne miejsce zostaje również przyznane jednej cnotcie, mianowicie niezłomności lub stałości, która nabiera sensu tylko w stosunku do ludzkiego życia jako całości i zarazem pozwala zrozumieć to, „czym jeszcze – i czym ponadto – może być ludzkie życie³⁷. Jak przypuszczam, niezłomność odgrywa także niebagatelną rolę w wymiarze

³⁵ A. MacIntyre: *Dziedzictwo...*, s. 390.

³⁶ *Ibidem*, s. 391.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 392.

tego, co już zostało powiedziane o społecznym ukonstytuowaniu jednostki. Jeśli trafnie odczytuję intencję MacIntyre'a, to twierdzi on co prawda, że na poszukiwanie wyruszamy bez znajomości ostatecznego celu, ale przecież nie z pustymi rękami. Naszym moralnym punktem wyjścia powinna być przynależność do różnych wspólnot i związane z nią wspólnotowe narracje. Pierwotną perspektywę, jaką narzuca przygodna okoliczność wplecenia naszego życia w historię różnych wspólnot społecznych, z czasem możemy przekroczyć, możemy się również przeciw niej zbuntować, ale nie wolno nam jej na modłę różnych odmian nowoczesnego indywidualizmu po prostu unieważniać. Zdać sobie z tego sprawę oznacza jednak zarazem uświadomić sobie, że jesteśmy mieszkańcami określonych tradycji³⁸.

Tradycje i racjonalności

Przechodzimy więc na ostatnie „piętro”, jak nieco żartobliwie pozwoliłem sobie to nazwać, pozytywnej filozofii MacIntyre'a. Jestem przekonany, że zaproponowane przez niego rozumienie tradycji – naszkicowane w *Dziedzictwie cnoty*, a następnie rozwinięte w późniejszych pracach – odgrywa pod wieloma względami kluczową rolę. Jest tak choćby dlatego, że ostateczne ujęcie cnót powinno być dokonane przez zrekonstruowanie roli, jaką odgrywają one w funkcjonowaniu tradycji. Inny powód, równie ważny, dla mnie zaś bardziej interesujący, wiąże się z tym, że zasygnalizowany wcześniej problem relatywizmu zostaje na tym poziomie refleksji postawiony z całą mocą. Rozwiązanie, które proponuje MacIntyre, jest niewątpliwie oryginalne i – jak podejrzewam – w dużej mierze przesądza o stosunku, jaki ostatecznie przyjmujemy wobec filozofii tego autora. Taki obraz tradycji, jaki odnajdziemy w jego dziełach, dość daleko odbiega przecież od utartych skojarzeń, które budzi to słowo, tym bardziej więc warto poświęcić mu sporo uwagi.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 392–395.

Uważam, że ogólny zarys tego, czym – według MacIntyre’a – jest tradycja, wylania się już z dotychczasowych rozważań, choć wiele kwestii pozostaje wciąż niejasnych, np. to, jakimi dokładnie kryteriami powinniśmy się posługiwać, wyróżniając poszczególne tradycje. Mam jednak nadzieję, że nie będzie zaskoczeniem, jeśli wstępnie spróbuję opisać tradycję jako pewien trwały, kolektywny sposób życia, który wyraża się w konkretnych praktykach i języku danej wspólnoty. Z takim podejściem wiąże się zarazem historyczne ujmowanie tradycji. Język i praktyki każdej wspólnoty mają przecież swoją historię, ewoluują. Dlatego znajomość wspólnotowych narracji – o strukturze analogicznej do opowieści o ludzkim życiu – jest warunkiem trwania tradycji, poszczególnym jednostkom zapewnia zaś dostęp do przechowywanych w niej sposobów samorozumienia. Pozwala również stać się pełnoprawnym uczestnikiem tego, co MacIntyre nazywa „dociekaniem konstytuowanymi przez tradycję i tradycję konstytuującymi”³⁹. Pojęcie to obejmuje m.in. charakterystyczną dla danej tradycji listę cnót, jej podstawowe twierdzenia moralne i kosmologiczne, przede wszystkim jednak wyróżniające ją koncepcje racjonalności praktycznej i sprawiedliwości. „Badań konstytuowanych przez tradycję i tradycję konstytuujących” nie należy jednak utożsamiać z jakimiś oderwanymi, abstrakcyjnymi spekulacjami snutymi w elitarnym gronie akademickich filozofów. Jest tak, gdyż zarówno praktyczna działalność, jak i sposoby mówienia charakterystyczne dla określonej tradycji są jakby przesycone przekonaniem i teoriami, także moralnymi, których nosicielami są jej członkowie. Z drugiej strony, same te przekonania i teorie kształtują się zawsze w wymiarze określonych praktyk społecznych, w tym językowych, i ulegają zmianie wraz z nimi⁴⁰.

³⁹ Na podstawie przedstawionego przez MacIntyre’a opisu etapów rozwoju tradycji można wnioskować, że „badania konstytuowane przez tradycję i tradycję konstytuujące” ulegają zazwyczaj pewnej instytucjonalizacji, gdy zostanie zakwestionowany autorytet przekonania, wypowiedzi i tekstów, które pierwotnie uchodziły za z góry dane i oczywiste. Por. *idem: Czyja sprawiedliwość...*, s. 477–478.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 58. To zacieranie granicy między sferą praktycznych aktywności i dziedziną teoretycznej spekulacji jest zresztą, według mnie, jedną z bardzo charakterystycznych cech myśli MacIntyre’a.

Trzeba również podkreślić, że racjonalne „dociekania konstytuowane przez tradycję i tradycję konstytuujące”, jak zresztą sama nazwa wskazuje, nie są zbiorem definitywnych, niepodważalnych odpowiedzi. Nietuzinkowość MacIntyre’a polega także na tym, że nie łączy on pojęcia tradycji z brakiem konfliktu, odrzuca również przeciwstawianie jej racjonalnemu myśleniu. Ostentacyjnie stara się zanegować oba te centralne wątki myśli konserwatywnej, której przedstawiciele w ogromnym stopniu zmonopolizowali przecież teoretyzowanie o tradycji. „Kiedy tradycja dociekania moralnego jest w dobrej kondycji, jej odpowiedzi na pytania, które pierwotnie ją definiowały, wiodą do nowych pytań, a więc jej historia staje się historią pytań i odpowiedzi. Kiedy jej odpowiedzi nie prowokują już do nowych pytań, lub też, co gorsza, gdy odpowiedzi są jedynie powtarzane w innych sformułowaniach, a pytania, które do nich pobudzały, ulegają zapomnieniu, jest to znak, że to, co było niegdyś tradycją dociekania, przestało nią być i że zarówno ona, jak i tradycja moralna, w której była umiejscowiona, stały się bezplodne⁴¹ – konstatuje MacIntyre. Tradycji nie należy więc w żadnym razie pojmować jako jednolitej, monolitycznej skamieliny⁴². Jest ona raczej dynamiczną próbą „wypracowania sposobu społecznego i moralnego życia⁴³, w której w sekwencji historycznych

⁴¹ *Ibidem*, s. 38. Jeszcze ostrzej stanowisko to zostało sformułowane w następujących fragmentach: „[...] gdy tradycja znajduje się w dobrej kondycji, zawsze w pewnej mierze polega ona na sporze co do dóbr, których zdobywanie nadaje jej szczególnie sens i cel. [...] ów spór ma szczególne znaczenie dla każdej wspólnoty. Tradycje, dopóki zachowują swoją żywotność, obejmują kontynuacje konfliktów”, „Żywa tradycja jest historycznie trwającym, społecznie ucieleśnionym sporem, i to sporem o to właśnie, jakie dobra składają się na tę tradycję” (*idem: Dziedzictwo...*, s. 395–396).

⁴² Co interesujące, myślicielem, z którym MacIntyre obchodzi się najbardziej surowo ze wszystkich, o których wspomina, jest – w mojej opinii – Edmund Burke, ojciec nowożytnego konserwatyizmu. Pod tym względem dzieła MacIntyre’a powstałe w ciągu ponad dwudziestu lat zachowują intrygującą ciągłość. Por.: *idem: Krótka historia etyki...*, s. 288–290; *idem: Czyja sprawiedliwość...*, s. 476. Ostro krytykuje on również współczesnych konserwatystów, oskarżając ich o to, że – podobnie jak liberałowie – hołdują indywidualizmowi i wspierają kapitalizm. Zob. *idem: Dziedzictwo...*, s. 396; *idem: Czyja sprawiedliwość...*, s. 42. Ostentacyjność i zjadliwość tych polemicznych zabiegów rodzi jednak podejrzenie, że MacIntyre tak naprawdę dostrzega pewne powinowactwa łączące go przynajmniej z niektórymi konserwatyistami i właśnie dlatego świadomie przejawia różnice dzielące go od nich.

⁴³ *Idem: Czyja sprawiedliwość...*, s. 471.

etapów są podejmowane starania zmierzające do coraz lepszego uzasadniania podstawowych przekonań i racjonalnego argumentowania na ich rzecz, ale również przewyższania ujawniających się niespójności i ograniczeń dotychczasowych poglądów przez ich przeformułowywanie i adaptację.

W ramach tradycji jej członkowie uczestniczą w dążeniu do osiągnięcia trzech rodzajów dóbr: dóbr wewnętrznych wobec składających się na nią praktyk, dobra indywidualnego życia i dobra wspólnego, nieredukowalnego do dwóch pozostałych. Jednostki są zanurzone w różnych formach wspólnotowego życia – to dzięki nim zyskują tożsamość, którą mogą następnie rozwijać⁴⁴. Nie istnieje właściwie ktoś taki, kto nie byłby członkiem jakiejś tradycji, więcej nawet – bardzo trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie o to, co poza pewną biologiczną konstytucją łączyłoby nas z taką istotą. Stąd jednak wynika, że dla człowieka nie jest możliwe zajęcie punktu widzenia znikąd: zawsze „patrzemy” z perspektywy jednej lub kilku tradycji, których jesteśmy częścią⁴⁵. Oświeceniowego projektu uniwersalnej racjonalności, wzniesienia się ponad wszelkie partykularyzmy, nie można więc w żaden sposób utrzymać. Ponieważ zaś, jak już wspomniałem, każda tradycja oferuje własne standardy rozstrzygnięcia o prawdzie i fałszu, własne koncepcje racjonalności praktycznej i sprawiedliwości, należy zatem mówić o wielu konkurujących ze sobą racjonalnościach i sprawiedliwościach (stąd oczywiście tytuł jednego z dzieł MacIntyre’a)⁴⁶. MacIntyre zdecydowanie podkreśla, że „racjonalność badań konstytuowanych przez tradycję i tradycję konstytuujących” jest z natury

⁴⁴ Może się wydawać, że stoi to w jaskrawej sprzeczności z głównymi тезami *Dziedzictwa cnoty*, w którym MacIntyre akcentował przecież destrukcyjny wpływ nowoczesnego, indywidualistycznego liberalizmu i myśli oświeceniowej na tradycyjne formy życia społecznego i ich moralność. W późniejszych pracach jednak zmodyfikował on swoje stanowisko, uznając, że postoświeceniowy liberalizm z czasem przerodził się w jeszcze jedną tradycję, chociaż z co najmniej kilku powodów wadliwą. Zob. *idem: Czyja sprawiedliwość...*, s. 454, 465–466.

⁴⁵ W sformułowaniu MacIntyre’a brzmi to następująco: „Nie ma punktu oparcia, przestrzeni badania, ani możliwości zaangażowania się w praktyki rozwijania, oceniania, uznawania i odrzucania uzasadnionego argumentu poza oferowanymi przez tę bądź inną konkretną tradycję” (*ibidem*, s. 472).

⁴⁶ Zob. *ibidem*, s. 57.

antykartezjańska⁴⁷ i antyheglowska. „W racjonalności takiego dociekania jest rzeczywiście zawarta idea ostatecznej prawdy, czyli relacji umysłu do swych przedmiotów, która byłaby całkowicie adekwatna. [...] Ale jakakolwiek koncepcja tego stanu, w którym umysł mógłby o własnych siłach poznać siebie, jako posiadającego taką adekwatną wiedzę, jest wykluczona. Absolutna wiedza z systemu Hegla jest z konstytuowanego przez tradycję punktu widzenia chimera. Nikt na żadnym z etapów nie może odrzucić przyszłej możliwości, że jego obecne przekonania i sądy okażą się na wiele sposobów nieadekwatne” – tak brzmi epitafium MacIntyre’a dla Oświecenia⁴⁸. Czy jednak nie oznacza to akcesu do obozu radykalnego sceptycyzmu? Istnieje przecież ogromna mnogość tradycji, które głoszą wzajemnie niezgodne twierdzenia, ale nie ma żadnej neutralnej „racjonalności jako takiej”, do której można by się odwołać, żeby rozstrzygnąć, po czyjej stronie leży racja. Problem niewspółmierności powraca zatem w całej okazałości. Wydaje się, że skoro w tej nieustającej polifonii głosów nie sposób wykazać wyższości jednego ze stanowisk, można co najwyżej zaangażować się po którejś ze stron na mocy arbitralnego aktu woli. Jak zauważył Hilary Putnam, filozofowie, którzy akceptują heglowskie przekonanie o tym, że rozumienie jest zawsze historycznie uwarunkowane, i jednocześnie odrzucają pogląd, że kiedyś zatriumfuje obiektywny rozum dziejów, „ześlizgują” się na pozycje historycznego i kulturowego relatywizmu⁴⁹. Sądzę, że prawidłowość tę potwierdzają przykłady myślicieli z nurtu filozofii postmodernistycznej, zazwyczaj pozosta-

⁴⁷ „Ponieważ każda [...] racjonalna tradycja bierze początek od przygodności i pozytywności pewnego zbioru ustalonych poglądów, racjonalność tradycji jest w nieunikniony sposób antykartezjańska. Członkowie tradycji, systematyzując i porządkując prawdy, które, jak sądzą, sami odkryli, mogą przypisać naczelne miejsce w strukturach swych teorii pewnym z nich i traktować je jak pierwsze metafizyczne lub praktyczne zasady. Takie zasady będą jednak musiały się obronić w procesie dialektycznego uzasadniania. [...] Rodzaj racjonalnego uzasadnienia, jakie otrzymują, jest zarazem historyczny i dialektyczny. Są uzasadnione, o ile w trakcie historii tradycji udowodniły swą przewagę nad swymi historycznymi poprzednikami, przetrwawszy proces dialektycznego badania. Dlatego takie pierwsze zasady nie są samowystarczalnymi, samouzasadniającymi się, pierwszymi zasadami epistemologii” (*ibidem*, s. 484).

⁴⁸ *Ibidem*, s. 484–485.

⁴⁹ Por. R. Stern: *MacIntyre and Historicism*, w: J. Horton, S. Mendus (red.): *After MacIntyre...*, s. 146–147.

jących pod silnym oddziaływaniem nietzscheańskiego perspektywizmu, by wymienić Richarda Rorty'ego czy Michaela Foucaulta.

Nietuzinkowość MacIntyre'a sprawia jednak, że i tym razem wymyka się on schematom. Utrzymuje bowiem, że odrzucając uniwersalistyczne ujęcie racjonalności o oświeceniowym rodowodzie, nie jest się jednocześnie skazanym na akceptację konkluzji wywodzącej się z ducha myśli Nietzschego. Żeby uzasadnić taki pogląd, MacIntyre posługuje się argumentacją paralelną wobec tej, jaką wykorzystał Thomas Kuhn w koncepcji historii rozwoju nauki jako następujących po sobie zmian paradygmatów⁵⁰. Podobnie jak w wypadku paradygmatów Kuhna, tradycje według MacIntyre'a nie tylko wysuwają sprzeczne roszczenia, ale także posługują się niewspółmiernymi standardami racjonalnego dowodzenia ich prawomocności. Analogia ta rozciąga się jeszcze dalej – tradycje mogą znaleźć się w stanie epistemologicznego kryzysu. Nie są wówczas w stanie uporać się z nierozwiązanymi problemami i niekoherencjami, które rodzą się w ich łonie, w „badaniach konstytuowanych przez tradycję i tradycję konstytuujących” nie dokonuje się żaden postęp. Z kryzysem epistemologicznym tradycja może się ostatecznie uporać dzięki własnym zasobom, choć będzie to wymagało gruntownej przebudowy jej wewnętrznej struktury, pojęć, argumentów i teorii⁵¹. Istnieje jednak także inna możliwość, ponieważ – jak podkreśla MacIntyre – „nie jesteśmy więźniami utkwionymi we własnej tradycji”⁵². Choć jest to zadanie o znacznym stopniu trudności, członkowie danej tradycji mogą sobie przyswoić języki, którymi posługują się ich konkurenci, utożsamić się z ich „paradygmatem”. Wówczas będą potrafili spojrzeć z perspektywy innych tradycji na własne dociekania. Jeśli ten odmienny punkt widzenia umożliwi im nie tylko przewyciężenie trudności związanych z kryzysem epistemologicznym w łonie ich własnej tradycji, ale także pozwoli zrozumieć,

⁵⁰ Zwraca na to uwagę wielu komentatorów – por. Ch. Taylor: *Explanation and Practical Reason*, w: *idem: Philosophical arguments*, Harvard University Press, London 1995, s. 42; R. Stern, *MacIntyre...*, s. 152–153. Alasdair MacIntyre sam zresztą przywołuje przykłady utrzymane w duchu Thomasa Kuhna – por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość...*, s. 487.

⁵¹ Zob. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość...*, s. 485–486.

⁵² *Ibidem*, s. 40–41.

dlaczego trudności te musiały się pojawić, będą po prostu zmuszeni uznać wyższość innej tradycji⁵³. Taka sytuacja nie oznacza w żadnym razie osiągnięcia heglowskiego punktu pełnej adekwatności umysłu do przedmiotów. Jak najbardziej uprawnione jest jednak opisanie jej jako „zysku w rozumieniu” i postępu⁵⁴.

Relatywista nie ma więc, według MacIntyre’a, racji twierdząc, że spory między tradycjami są z konieczności racjonalnie nierozstrzygalne. Trudno mi formułować daleko idące sądy co do tego, w jakim stopniu zaproponowana przez niego argumentacja jest skuteczna. Wymagałoby to subtelnych, szczegółowych rozważań i daleko wykraczałoby poza moje filozoficzne kompetencje⁵⁵. Wątpliwości może budzić już choćby to, że z niemożliwością graniczy prawdopodobieństwo, że przekona ona myślicieli uważających się za spadkobierców Nietzschego. Skłaniałbym się jednak mimo wszystko ku pogładowi, że w przedstawionej przez MacIntyre’a historycznej i dialektycznej koncepcji racjonalnego uzasadniania tkwi spory potencjał, który nie został chyba w pełni wykorzystany przez współczesną humanistykę.

Lekcja radykała

Główne aspekty pozytywnego projektu filozoficznego McIntyre’a starałem się zrekonstruować, omawiając kolejno jego ujęcie praktyk, narracyjnej jedności życia i tradycji. Na koniec powrócę jeszcze raz do tego, o czym wspomniałem na wstępie. Stwierdziłem wówczas, że szczególnie wyrazistą cechą MacIntyre’a, która manifestuje się w jego dziełach, jest temperament filozoficznego radykała. Uważam, że atak, który przypuścił on na liberalną, indywidualistyczną

⁵³ Szersze ujęcie problematyki kryzysu epistemologicznego i sposobów jego przezwyciężenia – por. *ibidem*, s. 485–490.

⁵⁴ Por. Ch. Taylor: *Explanation...*, s. 43, 54.

⁵⁵ Wątpliwości co do tego, czy MacIntyre’owi udaje się zadowolająco odrzucić wyzwanie relatywistyczne, zgłasza na przykład John Haldane. Zob. J. Haldane: *MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?*, w: J. Horton, S. Mendus (red.): *After MacIntyre...*, s. 97–99.

nowoczesność, niepotrafiącą ostatecznie wyrwać się z zamkniętego kręgu Oświecenia, należy do najbardziej radykalnych, jakie sformułowano w ciągu ostatnich kilku dekad. Jednocześnie zalicza się on do najbardziej intelektualnie ważkich i ambitnych, a także – jak mi nie mam – nie jest pozbawiony pewnych podstaw w niepokojących procesach, które rzeczywiście zachodzą. Nie podzielam ostrości wielu ocen liberalizmu i indywidualizmu wypowiedzianych przez MacIntyre’a, uważam je po prostu za niesprawiedliwe, z kolei wrogość, z jaką odnosi się on do wielu aspektów nowoczesności, odbieram jako nieuzasadnioną. Z drugiej jednak strony twierdzę, że teoretykom liberalizmu, zamiast bagatelizowania poglądów MacIntyre’a, przydałoby się staranne przestudiowanie lekcji, której mogą się od niego nauczyć. Jeśli bowiem MacIntyre ma rację, zakładając, że najlepiej ma się tradycja, która potrafi sama siebie systematycznie poddawać w wątpliwość, dzięki temu wykrywać niekoherencje i następnie eliminować je w ramach odpowiednich korekt i przeformułowań, to liberalizm może wiele zyskać, próbując się od czasu do czasu przeglądać w oczach „antymodernistycznego antyliberała”. Wymagałoby to oczywiście przyznania, że liberalizm jest jedną z wielu rywalizujących tradycji, nie zaś projektem budowy ładu politycznego, społecznego i moralnego o zasięgu uniwersalnym, ale skłaniałbym się ku pogładowi, że przyjęcie takiej perspektywy może się okazać bardzo owocne. Można zatem chyba zaakceptować pewne aspekty „społecznej ontologii” MacIntyre’a i jego wizję sporu tradycji, z których każda posługuje się własnymi standardami racjonalności, bez przychylania się do jego głównych konkluzji, w tym tej, zgodnie z którą to tomistyczne chrześcijaństwo jest swego rodzaju supertradycją, zdolną do wykazania swojej wyższości nad wszystkimi innymi. Paradoksalnie zaś – rezygnacja z tej sposobności może doprowadzić do tego, że apokaliptycznie brzmiące słowa MacIntyre’a o nadchodzącej epoce nowego barbarzyństwa i dekadencji okażą się prorocze. Tak w ogólnym zarysie przedstawia się, moim zdaniem, horyzont problemów i możliwości, z jakimi konfrontuje nas ten filozof.