



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: O Dziedzictwie cnoty Alasdaira MacIntyre'a

Author: Piotr Machura

Citation style: Machura Piotr. (2002). O Dziedzictwie cnoty Alasdaira MacIntyre'a. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (Nr 20 (2002), s. 71-107).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Zagadnienie cnoty, czy też cnót, jest jednym z najstarszych problemów filozofii moralnej. Już filozofowie jońscy, choć nie uznaje się ich za filozofów moralności *par excellence*, pozostawili po sobie sentencje wskazujące na to, że tematyka moralna nie była im obca. Późniejsze zaś dzieje filozofii, zwłaszcza w okresie hellenistycznym, to rozwój zagadnienia cnót i ich pielęgnacji.

„Nic tak nie zdoła jak cnota” – mówi przysłowie. Wydaje się, że jest ona jednym z najważniejszych pojęć, dominującym w publicznej dyskusji. Wychwalają ją wszyscy wokół – wychowawcy, pedagodzy, natomiast moralisci nieodmiennie narzekają na powszechny jej zanik...

Można by się jednak zastanowić nad przedmiotem owych wypowiedzi.

Czymże bowiem jest cnota? Czym są cnoty poszukiwane przez etyków i wpajane nam przez wychowawców i opiekunów? Czemu służą? Przy głębszym zastanowieniu staje się jasnym, że cnota jest pojęciem równie istotnym, co tajemniczym.

*Dziedzictwo cnoty*¹ Alasdaira MacIntyre'a zdaje się kierunkowskazem w tym zamięcie. Książka ta stanowi interesującą próbę rozwiązania patowej sytuacji we współczesnym dyskursie moralnym i prezentację propozycji autora, która wydaje się warta rozpatrzenia. Niniejszy artykuł stanowi próbę scharakteryzowania stanowiska zaprezentowanego przez MacIntyre'a. W jego pierwszej części przedstawię poglądy autora na stan współczesnego dyskursu moralnego i jego przyczyny. W części drugiej zaprezentuję historię upadku



PIOTR MACHURA

O Dziedzictwie cnoty
Alasdaira MacIntyre'a



¹A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1996.

dawnego schematu moralnego, który to upadek spowodował zaistnienie znanego nam z autopsji *status quo*. W części trzeciej scharakteryzuję proponowaną przez MacIntyre'a metodę wyjścia z patowej sytuacji współczesności, w części czwartej zaś spróbuję poddać to stanowisko analizie.

Punkt wyjścia koncepcji MacIntyre'a

Punktem wyjścia rozważań MacIntyre'a jest pat panujący we współczesnym dyskursie moralnym oraz niekonstruktywność wypowiedzi w nim formułowanych. Zdaniem brytyjskiego filozofa współczesne debaty moralne są z jednej strony okazją przede wszystkim do wyrażenia niezgody na coś, z drugiej zaś ciągną się w nieskończoność, a to dlatego, że w swej istocie najprawdopodobniej nie mają końca. W naszej kulturze, konstatuje MacIntyre, nie ma określonej metody dochodzenia do moralnej zgody.

Stwierdzenie takie, sformułowane w odniesieniu do kultury, która szczydzi się swoją racjonalnością, na niej się opiera i w niej upatruje powodu do dumy, może dziwić. To przecież zdobyczą tej właśnie kultury jest odrzucenie wszelkich nieracjonalnych „zabobonów”. Tymczasem wydaje się, że należy przyznać MacIntyre'owi rację. Odrzucenie owych „zabobonów” na nic się nie zdało. Nie ułatwiło wypracowania jednej, powszechnie obowiązującej doktryny moralnej, będącej zarazem akceptowaną przez wszystkich podstawą osądzania ludzkich czynów. Współczesna dyskusja o moralności przypomina raczej zbiór monologów niż rzeczywistą dyskusję, a pytanie o rację danych twierdzeń najczęściej powoduje przejście adwersarzy na pozycje obrony fundamentów ich przekonań, które w przeważającej części nie są racjonalnie weryfikowalne.

Zdaniem autora omawianej pracy współczesny dyskurs moralny jest raczej konfliktem odmiennych ideologii i rozlicznych form wiary niż próbą uzgodnienia przekonań i dojścia do konsensusu. Decyzje moralne są podyktowane w wyższym stopniu względami pozamerytorycznymi (pozaracjonalnym zastosowaniem siły i perswazji) i stanowią raczej dowód skuteczności określonej grupy czy ideologii niż dowód zwycięstwa w merytorycznej dyskusji.

Owa niewspółmierność prezentowanych stanowisk ma, zdaniem MacIntyre'a, swoje źródło zarówno w nieadekwatności pojęć stosowanych przez strony dyskusji, jak i w zwodniczości współczesnego pojęcia moralności. Jak pisze w omawianej pracy:

Jeżeli mam rację, to w naszym posiadaniu znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których niegdyś 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.²

To jedno z kluczowych twierdzeń MacIntyre'a. Owa fragmentaryczność wywodzi się z odrzucenia przednowoczesnego schematu moralności, biorącego swój początek w koncepcji Arystotelesa, a uzupełnionego przez średnio-wiecznych kontynuatorów jego myśli. Wieki późniejsze spowodowały w nim jednak spustoszenie, wypaczając nasze pojęcie moralności, odrywając pojęcia dyskursu moralnego od kontekstu społecznego, w którym pierwotna moralność wyrosła. Współczesne stanowiska moralne, nie dość że redukują się do przesłanek nieracjonalnych, to jeszcze pochodzą – przynajmniej część z nich – z różnych okresów historycznych. Poza tym część z nich w ciągu wieków, przechodząc od różnych kontekstów, z których się poszczególnie te terminy wywodziły, do naszej współczesnej kultury, zmieniła swe znaczenie tak znacznie, że terminy pierwotnie wręcz wzajemnie się wykluczające używane są współcześnie na określenie cnot, które w niektórych proponowanych zestawieniach niezwykle blisko z sobą sąsiadują.

Wszystko to prowadzi do sytuacji, w której dominującym kierunkiem staje się emotywizm. To w konfrontacji z nim formułuje MacIntyre tezę swojej książki. Emotywizm jest bowiem, zdaniem brytyjskiego filozofa, teorią niewystarczającą, wywołującą jedynie dodatkowy zamęt i uniemożliwiającą dyskusje na tematy moralne.

MacIntyre formułuje trzy argumenty przeciw emotywizmowi:

1. Teoria ta, chcąc objaśniać znaczenie pewnych klas zdań, musi zawierać sposób identyfikacji i charakterystyki uczuć i skłonności opisywanych w tych zdaniach. To jednak prowadzi do błędnego koła. Jeśli bowiem twierdzimy, że sądy moralne są wyrazem aprobaty, to – podążając drogą logicznego wywodu – musimy odpowiedzieć na pytanie o rodzaj tej aprobaty. A to zdaniem omawianego autora jest niemożliwe, ponieważ samo zdefiniowanie takiej aprobaty sprowadza się do określenia jej jako aprobaty moralnej, wyrażanej w sądzie moralnym.

2. Emotywizm stawia, w sposób zdaniem MacIntyre'a nieuzasadniony, znak równości pomiędzy zdaniami wyrażającymi osobiste preferencje a zdaniami wartościującymi; zdania te pełnią jednak w języku różne funkcje. Jedną z racji przeprowadzenia rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma rodzajami zdań jest to, że siła perswazyjna zdań pierwszego rodzaju zależy od osoby je wygłaszającej, podczas gdy w przypadku drugiego rodzaju zdań sytuacja ta nie ma miejsca.

3. Emotywizm, formułowany przez swoich zwolenników jako teoria znaczeń zdań, zdaje się nie zauważać różnicy między ich funkcją a znaczeniem.

² Ibidem, s. 2^o.

Przedstawione uwagi doprowadzają autora *Dziedzictwa...* do przekonania, że emotywizm powinien być rozpatrywany nie jako teoria znaczeń elementów pewnej klasy wyrażań, lecz jako teoria traktująca o ich użyciach, pojętych jako cele lub funkcje.

MacIntyre uważa³, że teoria głoszona przez Moore'a jest w wielu miejscach w oczywisty sposób błędna, lecz padłszy na podatny grunt uniwersytetu Cambridge (chodzi przede wszystkim o grupę Bloomsbury), została zaakceptowana i wprowadzona do współczesnego dyskursu moralnego. Jego zdaniem jest to koncepcja, z którą wiąże się pewien schemat upadku moralnego (czy też może raczej to emotywizm związany jest z owym upadkiem). Schemat ów charakteryzuje, pisząc:

Na pierwszym etapie teoria i praktyka wartościowania – a w szczególności praktyka i teoria moralna – uchodzi za ucieleśnienie obiektywnych i bezosobowych norm stanowiących racjonalne uzasadnienie [...] określonych rodzajów polityki, czynów i sądów, [...] które z kolei również można poddać racjonalnemu uzasadnieniu; na drugim etapie mamy do czynienia z nieudanymi próbami zachowania obiektywności i bezosobowości sądów moralnych, lecz projekty dostarczające racjonalnych uzasadnień za pomocą tych norm – oraz dla nich samych – stale się załamują; na trzecim etapie zaś pojawiają się teorie emotywistyczne, które uzyskują szeroką, wyrażaną *implicite* akceptację dzięki powszechnej i ujawniającej się *implicite* w praktyce – chociaż nie wyrażonej wprost w teorii – tezie, że żądaniom obiektywności i bezosobowości kryteriów nie można uczynić zadość.⁴

Emotywizm jawi się więc swoim zwolennikom jako ostatnia z ciągu teorii i jedyna prawdziwa, odsłaniająca „bezpodstawność” swoich poprzedniczek.

Filozofowie analityczni nie zaakceptowali, zdaniem MacIntyre'a, emotywizmu, ale też nie byli w stanie go obalić. Podobnie filozofie Nietzschego i Sartre'a, choć istotne w swej negatywnej części, w części pozytywnej stają się mgliste i nie są w stanie w sposób jasny obalić emotywizmu. Stąd dwa zadania stawiane *Dziedzictwu cnoty* autor formułuje właśnie w konfrontacji z emotywizmem. Sam charakteryzuje te zadania w sposób następujący:

Pierwsze polega na rozpoznaniu i opisie owej tradycyjnej moralności, którą utraciliśmy, oraz na ocenie zasadności jej pretensji do obiektywności i autorytetu; jest to zadanie częściowo historyczne, a częściowo filozoficzne. Drugie polega na uzasadnieniu mojej tezy dotyczącej charakteru współczesności. Stwierdziłem bowiem, że żyjemy w kulturze typowo emotywistycznej i że – jeżeli tak rzeczywiście jest – powinniśmy zrozumieć, że wszystkie nasze różnorodne

³ Ibidem, s. 45–47.

⁴ Ibidem, s. 52.

pojęcia moralności i sposoby zachowania – nie zaś tylko nasze otwarcie formułowane spory i sądy moralne – zakładają prawdziwość emotywizmu, jeśli nie na poziomie świadomego teoretyzowania, to przynajmniej w praktyce codziennej.⁵

Studium upadku

MacIntyre postuluje przeprowadzenie wywodu historycznego, który ma ukazać upadek tradycyjnej moralności i jej zastąpienie współczesną kulturą emotywistyczną. Żeby jednak opis taki był rzetelny, należy go rozpocząć od końca – opisem *status quo* – by następnie, cofając się, ukazać pochodzenie współczesnych koncepcji, tło ich powstania i te momenty w historii, które doprowadziły do przełomu w myśli etycznej⁶. Tak więc opis upadku – wbrew klasycznym regułom – należy rozpocząć nie od scharakteryzowania rozkwitu, lecz przeciwnie – od opisu stanu klęski.

Zdaniem MacIntyre'a kluczem do zrozumienia i zaakceptowania doktryny moralnej jest jej społeczna realizacja, której program czy też założenia powinna takowa doktryna zawierać. Zdaniem filozofa jeszcze za czasów Hume'a i Adama Smitha twierdzenie takie było czymś oczywistym, rozumeli to także filozofowie starożytni (przede wszystkim Platon i Arystoteles). Dopiero za czasów Moore'a postulat ten został zapomniany. Zwolennicy emotywizmu, zdaniem autora *Dziedzictwa...*, nie zajmowali się tym zagadnieniem. Doprowadziło to w konsekwencji do sytuacji, w której emotywizm *de facto* zaciera różnice między manipulacyjnymi a niemanipulacyjnymi stosunkami społecznymi. Oznacza to przyjęcie Weberowskiego⁷ stanowiska. Jeżeli bowiem, jak chcą emotywiści, wartości są wyrazem skłonności i woli, to nie możemy ich w żaden racjonalny sposób uzasadnić. Jedynym kryterium, którym biurokratyczny autorytet może siebie uzasadnić, jest jego własna skuteczność. To odwołanie z kolei ujawnia fakt, że jest on *de facto* jedynie skuteczną władzą.

Autorytet emotywistyczny więc traktuje ludzi jako środek (nie zaś cel) do osiągnięcia władzy (przy czym wartości są tu właściwie narzędziem władzy). Jak należy to rozumieć? Jak wyjaśnia brytyjski filozof, ujęcie człowieka jako celu oznacza przedstawienie mu racji, które samemu uważa się za właściwe, i pozostawienie mu swobody oceny tych racji. Oznacza to

⁵ Ibidem, s. 58–59.

⁶ Słowo „przełom” – obciążone w naszej kulturze raczej pozytywnym bagażem znaczeniowym – wydaje się tu nieodpowiednie; bardziej adekwatne byłoby raczej posługiwanie się terminem neutralniejszym czy wręcz pejoratywnym.

⁷ Chodzi, oczywiście, o koncepcję Maxa Webera.

również niezgodę na manipulowanie ludźmi innymi metodami niż za pomocą racji, które oni sami uznają za właściwe. Biurokratyczna skuteczność w oczywisty sposób wyklucza traktowanie człowieka jako celu. Człowiek staje się tu jedynie środkiem, który biurokratyczna maszyna musi jak najlepiej wykorzystać, dążąc do swego właściwego celu – skuteczności, która daje jej legitymację. Biurokrata nieskuteczny traci rację bytu.

Aby zobrazować znaczenie skuteczności we współczesnym świecie, MacIntyre posługuje się pojęciem postaci. Jest ona czymś więcej niż rolą społeczną określającą jednostkę, to raczej pewien archetyp kulturowy dostarczający celu innym jednostkom. Sam autor charakteryzuje postać w następujący sposób:

*Postać jest przedmiotem szacunku ze strony członków danej kultury jako całości lub ze strony jakiejś znaczącej jej części. Postać dostarcza im określonego kulturowego i moralnego ideału.*⁸

Zdaniem filozofa, we współczesnej kulturze dominującą rolę odgrywiają trzy postacie: Bogaty Esteta, Menedżer i Terapeuta. Jest to, jak się wydaje, jedno z kluczowych założeń w wywodzie MacIntyre'a. Postacie, jak pisze autor *Dziedzictwa...*, są maskami, pod którymi skrywają się filozoficzne koncepcje moralne. Można powiedzieć, że stanowią one pewnego rodzaju skrót – w sposób ogólny i symboliczny wyznaczają cele moralne i ogólny kształt poszukiwanego ideału ludzkiego życia. Stąd też bierze się istotność proponowanego przez autora zestawienia wymienionych postaci z charakterystycznymi dla wilhelmińskich Prus postaciami Socjaldemokraty, Profesora i Oficera czy z właściwymi wiktoriańskiej Anglii postaciami Inżyniera, Podróżnika i Dyrektora Szkoły Publicznej. Nawet zestawienie pobieżnych skojarzeń towarzyszących rozpatrywaniu tego zestawienia ujawnia rolę postaci. Bez uciekania się do dogłębnych analiz jesteśmy bowiem w stanie scharakteryzować (oczywiście, w sposób ogólny i pobieżny oraz odbiegając od ogniskujących się w każdej z tych postaci konfliktów co do jej prawidłowego kształtu) koncepcje moralne i „charakter moralny” epoki, w której przyszło proponowanym przez MacIntyre'a postaciom funkcjonować. Na podstawie analizy postaci właściwych danej epoce możemy określić cechę dla niej charakterystyczną, w sposób skrótowy oddającą jej sedno. Z zestawienia podanych wcześniej postaci jasno wynika, że dla emotywizmu jest to brak jakichkolwiek kryteriów działania poza skutecznością. W przypadku postaci Estety chodzi o skuteczne zagospodarowanie nadmiernej ilości wolnego czasu; w przypadku postaci Menedżera – o skuteczność działań w ramach mechanizmów biurokratycznych i zarządzania nimi; w przypadku Terapeu-

⁸ Ibidem, s. 71.

ty – o skuteczność terapii. Nikt dzisiaj nie pyta o racje ich działań menedżera. Postać jest tym elementem, z którym w zestawieniu współczesna, emotywistyczna osobowość dokonuje samookreślenia. Jak stwierdza MacIntyre, cechą właściwą tak rozumianej osobowości stanowi jej deprawacja, odarcie z istotnych cech, które onegdy ją konstituowały – chodzi o brak tożsamości społecznej i owo odrzucenie wszelkich kryteriów, ze względu na które może ona dokonywać samookreślenia. Stąd bierze się dominujący w naszej kulturze pęd do sukcesu – przede wszystkim zawodowego i związanego z nim finansowego – rozumianego w tym kontekście jako dowód skuteczności jednostki. Co jednak ma na myśli autor, mówiąc o utracie tożsamości społecznej?

Zdaniem MacIntyre'a, w społeczeństwach pierwotnych jednostka identyfikowana była przez pryzmat ról społecznych, jakie pełniła, oraz swojego uczestnictwa w różnych grupach społecznych. Cechy te nie są przypadkowe – są częścią jej substancji i dzięki temu definiują one obowiązki jednostki. Jak pisze brytyjski filozof:

Jednostki dziedziczą określoną przestrzeń w ramach ciasnego spłotu stosunków społecznych. Gdy brakuje im tej przestrzeni, stają się nikim, a przynajmniej kimś obcym lub wyrzutkiem. Poznanie samego siebie jako tak zdefiniowanej istoty społecznej nie oznacza jednak jakiejś statycznej, raz na zawsze ustalonej pozycji. Pozwala to raczej stwierdzić, że jest się umiejscowionym w określonym punkcie w drodze do określonych celów, że kroczyć przez życie znaczy postępować – albo też nie robić żadnego postępu – ku zadanemu celowi. A zatem, życie wypełnione i dopełnione jest pewnym osiągnięciem i dopiero śmierć człowieka stanowi moment, w którym można osądzić, czy jego życie było szczęśliwe, czy nie. Stąd greckie przysłowie: „Nie nazywajcie nikogo szczęśliwym, póki jeszcze żywy”.⁹

W przytoczonym cytacie można zauważyć jeszcze jeden istotny element koncepcji MacIntyre'a – koncepcję jedności (i całości) życia ludzkiego. Zdaniem autora, utrata poczucia jedności życia jest jednym z najważniejszych czynników w rozwoju moralnym kultury zachodniej. To właśnie ta utrata odpowiada za przemianę, w której wyniku człowiek Zachodu swą uwagę i wysiłek skierował ku celom przygodnym, tracąc związek z pewną, kształtującą go od wieków koncepcją dobrego życia. Jedną z form upadku klasycznego schematu moralnego jest stopniowe porzucanie tej koncepcji. Przestaje ona być uchwytna w pewnym momencie rozwoju historycznego. Dodatkową komplikację stanowi fakt, że jego nadejście postrzegano jako osiągnięcie na drodze ku indywidualności ludzkiej, uwolnionej z jednej strony od

⁹ Ibidem, s. 78–79.

ograniczających ją więzów społecznych, z drugiej – od tego, co nowoczesność zwykła określać mianem teleologicznego przesądu.

Okazuje się więc, że jednostkowa wolność i leżąca u jej podstaw koncepcja prymarności jednostki względem społeczności uważane za jeden z fundamentów współczesnej kultury zachodniej mogą uchodzić za swego rodzaju konia trojańskiego. Będąc zdobyczą dającą upragnione wyzwolenie od więzów kępujących jednostkę, skazują ją jednocześnie na odrzucenie całego kompleksu powiązań tę jednostkę definiujących. To zaś powoduje, że rozwój cnót, który był niejako treścią społeczeństw przednowoczesnych, traci rację bytu. Nie jest to możliwe w kulturze, w której główny cel stanowi skuteczność, a której najistotniejszą formą działania okazuje się biurokracja. W opozycji doń omawiany autor przywołuje kultury przednowoczesne – przede wszystkim klasyczną kulturę ateńską, ale również kultury późniejsze, w tym średniowieczną – w których najistotniejszą formą działania społecznego była filozofia.

Gdzie zatem został popełniony błąd? W którym momencie historii (i z jakich powodów) odrzucono schemat kultury tradycyjnej?

Zgodnie z twierdzeniem MacIntyre'a, początków owego przełomu należy szukać w nurtach reformacyjnych protestantyzmu i jansenizmu. Jednak najdonioślejszy w skutki był oświeceniowy projekt stworzenia racjonalnej moralności.

Autor *Dziedzictwa...*, charakteryzując najważniejsze, jego zdaniem, dla owego osiemnasto- i po części także dziewiętnastowiecznego projektu poglądy Hume'a, Kanta, Diderota i Kierkegaarda, wskazuje na pewne wspólne tym filozofom przekonania: wszyscy oni zgadzają się zarówno co do charakteru moralności, jaki i co do tego, na czym ma polegać racjonalne jej uzasadnienie. Powinno ono ujawniać pewną cechę (lub cechy) natury ludzkiej, ze względu na którą można by wyjaśnić i uzasadnić zasady moralności (i choć Kant przeczy twierdzeniu, że moralność jest „oparta na ludzkiej naturze”, to zdaniem MacIntyre'a ma on w tym wypadku na myśli jedynie fizjologiczny, nieracjonalny aspekt tej natury).

Brytyjski filozof twierdzi, że projekt taki nie mógł się powieść ze względu na niezgodność między charakterystyczną dla wszystkich tych zasad koncepcją zasad i nakazów moralnych a łączącą je koncepcją natury ludzkiej.

W tradycyjnej koncepcji moralnej dominowało rozdzielenie na człowieka-jakim-on-faktycznie-jest a człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę. Zdaniem MacIntyre'a schemat ten zasadza się na poglądach Arystotelesa przedstawionych w jego *Etyce Nikomachejskiej*, które upowszechniły się w średniowieczu. Zgodnie z tą koncepcją etyka jest nauką, która ma pokazać człowiekowi, jak przejść od jednego stanu do drugiego. Zakłada więc ona pewną koncepcję potencjalności i aktu, ujęcie człowieka jako istoty racjonalnej, a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego

celu (τέλος). Cnoty są w tym schemacie pewnymi „drogowskazami” wyznaczającymi kierunek, w którym musimy podążać, aby zrealizować naszą istotę. MacIntyre oddaje to w następujący sposób:

Nie podporządkować się im, znaczyłoby pozostać w stanie niespełnienia, zgodzić się na niepełność owego dobra racjonalnego szczęścia, którego uzyskanie leży w naszej gatunkowej naturze. Nasze pożądania i emocje winny być uporządkowane i ukierunkowane za pomocą takich nakazów i poprzez kształtowanie takich nawyków postępowania, jakie wynikają z dociekań etycznych. Rozum poucza nas o tym, jaki jest nasz prawdziwy cel oraz jak go osiągnąć. Mamy zatem schemat potrójny, w którym natura-ludzka-jaką-ona-faktycznie-jest (to znaczy natura ludzka w stanie nieuformowanym) nie spełnia nakazów etyki i nie zgadza się z nimi oraz powinna być przekształcona przez rozum praktyczny i doświadczenie w ludzką-naturę-która-zrealizowała-swój-τέλος. Każdy z tych trzech elementów – pojęcie nieuformowanej natury ludzkiej, pojęcie nakazów etyki racjonalnej oraz pojęcie natury-ludzkiej-która-zrealizowała-swój-τέλος, wymaga odniesienia do obu pozostałych, jeśli jego status i funkcja mają być w ogóle zrozumiałe.¹⁰

Jednakże już w początkach nowożytności – wraz z uaktywnieniem się ruchów protestanckich i jansenizmu – schemat ten uległ zakłóceniu. Zgodnie bowiem z nowymi koncepcjami, rozum nie może dostarczyć żadnego prawdziwego rozumienia ludzkich celów – dominacja rozumu nad namiętnościami została zakwestionowana, a następnie zniesiona. Rozum zaczyna być traktowany czysto kalkulacyjnie. Nie potrafi on już objąć istoty rzeczy, wskazać kierunku. Zniesiona została teologia katolicka i protestancka, a w nauce odrzucono paradygmat arystotelesowski. Jak zauważa MacIntyre:

Łącznym elementem świeckiego odrzucenia teologii protestanckiej i katolickiej, wraz z naukowym i filozoficznym odrzuceniem arystotelizmu, miała być jednak eliminacja pojęcia człowieka-który-już-swój-τέλος-osiągnął. Ze względu na to, że cały sens etyki – teoretycznej jak praktycznej – polega na tym, żeby umożliwić człowiekowi przejście od jego obecnego stanu do jego prawdziwego celu, eliminacja pojęcia natury ludzkiej, a wraz z nim odrzucenie wszelkiego pojęcia τέλος sprawia, że schemat ten składa się już w rezultacie tylko z dwóch pozostałych elementów, których wzajemna relacja staje się zupełnie niezrozumiała. Z jednej strony mamy pewne treści moralne, zbiór wskazań pozbawionych ich teleologicznego kontekstu. Z drugiej strony mamy określony punkt widzenia na nieuformowaną naturę ludzką. Ze względu na to, że owe moralne wskazania wywodziły się pierwotnie ze schematu, w którym ich celem było doskonalenie i kształtowanie tej natury ludzkiej, nie będą już miały one takiego samego charakteru, jaki można było wydedukować

¹⁰ Ibidem, s. 112.

z prawdziwych twierdzeń o ludzkiej naturze w jakiś inny sposób, za pomocą odwołania się do jej cech.¹¹

Filozofowie osiemnastowieczni zaangażowali się więc, zdaniem omawianego autora, w projekt skazany na niepowodzenie. Odziedziczyli jedynie niekompletne fragmenty schematu myślenia i działania i próbowali na ich podstawie swoje przekonania uzasadnić. Konsekwencje takiego „zagubienia” można odnaleźć np. w koncepcji Hume’a. Jego słynna „gilotyna” jest, jak się wydaje, jasnym określeniem nurtującego oświeceniowych filozofów problemu – jeżeli brakuje wytyczonego celu, to nawet dysponując przesłankami (twierdzeniami dotyczącymi natury ludzkiej), nie wiadomo, w którym „kierunku” wyprowadzić twierdzenia. Tę myśl podchwycili emotywiści. Chcąc bowiem określić cel, musimy dysponować jasnym pojęciem „dobra”. A jest ono, zdaniem Moore’a i jego następców, niedefiniowalne. Dlatego też uznali oni twierdzenia i sądy moralne jedynie za wyraz uczuć i preferencji. Tymczasem Arystoteles, zdaniem MacIntyre’a, używał określenia „dobry” w sposób fakualny:

W tradycji arystotelesowskiej nazwać *X* dobrem (gdzie *X* może być między innymi osobą, zwierzęciem, określoną polityką czy stanem rzeczy), znaczy tyle samo, co powiedzieć, że jest to taki *X*, który zostałby wybrany przez kogoś, kto pragnie *X* w celu, dla którego przedmioty *X* są zazwyczaj obiektami pragnienia. Nazwać zegarek dobrym znaczy, że jest to taki zegarek, który wybrałby ktoś, kto chciał mieć zegarek, aby mierzyć nim precyzyjnie czas (a nie po to, aby rzucać tym zegarkiem w kota). U podstaw takiego użycia słowa „dobro” leży założenie, że każdy przedmiot, który można słusznie nazwać dobrym lub złym – w tym także osoby i czyny – spełnia szczególne cele i funkcje. Nazwać kogoś dobrym oznacza zatem wygłoszenie stwierdzenia fakualnego. Nazwać określony czyn sprawiedliwym lub słusznym oznacza, że taki sam czyn byłby dokonany przez człowieka dobrego w takiej sytuacji; stąd również i ten typ wypowiedzi ma charakter twierdzenia o faktach. W ramach tej tradycji wypowiedzi moralne i wartościujące można uznawać za prawdziwe lub fałszywe dokładnie tak samo, jak zdania dotyczące faktów.¹²

Dopiero w oświeceniu, gdy człowiek Zachodu stracił kontekst społeczny, dający do tej pory oparcie jego działaniu, i kiedy zarzucony został jeden z elementów wspomnianego wcześniej schematu moralnego, zdania fakualne stały się zdaniami wartościującymi. Ten przełom, zdaniem MacIntyre’a charakteryzowały dwie cechy:

¹¹ Ibidem, s. 115.

¹² Ibidem, s. 123.

- po pierwsze – jego polityczny i społeczny charakter; odrzucenie charakterystycznej dla tradycyjnej moralności koncepcji celu realizowanego w ramach określonej społeczności, zerwanie więzi pomiędzy jednostką i wspólnotą spowodowały, że od tej pory każdy stał się nośnikiem i wyrazem „mniej lub bardziej przesyconych teorią”¹³ przekonań i pojęć;
- po wtóre – sformułowane zostały zręby nowoczesnej osobowości, która nie mogąc szukać oparcia dla swych poczynań i sądów we wspólnocie, musiała poszukiwać nowego kontekstu – podmiotu, musiała się odwołać do jednego z najdonioślejszych wynalazków nowoczesności – jednostki ludzkiej.

Brak rozróżnienia na wyjaśnienia ludzkich czynów i ich rozumienie, a ten niektórzy próbują wytknąć Arystotelesowi, wynika właśnie z owego braku rozróżnienia na fakty i wartości. Poza tym dla Arystotelesa „człowiek” był pojęciem funkcjonalnym. Oznacza to (by posłużyć się przykładem proponowanym przez MacIntyre'a), że „człowiek” pozostaje w takim samym stosunku do „dobrego człowieka”, jak „zegarek” w stosunku do „dobrego zegarka”¹⁴. Człowiek dla Arystotelesa to istota obdarzona pewną naturą i pewnym celem lub funkcją do wypełnienia. Zgodnie z moralnością tradycyjną, opartą na twierdzeniach Stagiryty, być człowiekiem znaczy pełnić określoną liczbę ról, które mają określony cel i sens. Kiedy na przełomie XVII i XVIII wieku odrzucona została teoria Arystotelesa, odrzucone zostało również jego rozumienie terminu „człowiek”. Prymarność społeczności i ról pełnionych w niej przez jednostkę zastąpiono prymarnością jednostki względem społeczności. Skutkiem tego, jak pisze autor omawianej pracy, było stopniowe przejście do wyjaśnienia postępowania ludzkiego przez ujawnianie fizjologicznych i fizycznych mechanizmów, które kryją się za danym czynem. Stąd też Kant wyprowadził wniosek, że czyny wynikające z posłuszeństwa imperatywom moralnym muszą być z punktu widzenia nauki niewyjaśnialne.

Zmienia się pojęcie faktu:

W procesie przechodzenia od arystotelizmu do poglądu mechanistycznego ulega [...] transformacji pojęcie „faktu” dotyczącego istot ludzkich. Zgodnie z poglądem Arystotelesowskim, postępowanie ludzkie – ze względu na to, że jest wyjaśniane w sposób teleologiczny – nie tylko może, ale musi być opisywane za pomocą hierarchii dóbr, które stanowią cele wyjaśnianego zachowania. Zgodnie z drugim stanowiskiem, czyny ludzkie nie tylko mogą, ale i muszą być opisywane z pominięciem jakichkolwiek odniesień do takich dóbr. Pierwsze stanowisko głosi, że do faktów dotyczących ludzkiego postępowania należą także fakty mówiące o tym, co jest dla ludzi cenne (*nie* tylko zaś fakty dotyczące tego, co *oni uznają* za wartościowe); według drugiego stanowiska nie ma

¹³ Ibidem, s. 126.

¹⁴ Por. ibidem, s. 121–122.

faktów dotyczących tego, co wartościowe. „Fakt” zostaje pozbawiony wartości, „to, co jest”, staje się czymś obcym „powinności”, natomiast wyjaśnianie, tak samo jak wartościowanie – wskutek separacji „faktyczności” od „powinności” – zmienia swój charakter.¹⁵

Zdaniem MacIntyre’a, zmiana rozumienia terminu „fakt” w sposób istotny wpływa na legitymację instytucji dominujących w naszym życiu. Nowy sposób pojmowania „faktu” miał się wytworzyć w nowych naukach opisujących ludzką rzeczywistość – naukach społecznych. Natomiast dobrze uzasadniona koncepcja tychże nauk legitymuje dominującą rolę eksperta – menedżera w naszym życiu.

Porzuciwszy koncepcję Arystotelesa postulującą opis ludzkich czynów w odniesieniu do ludzkich dóbr, myśliciele, począwszy od oświecenia, przyjęli, że nauki społeczne mają wyjaśniać zjawiska społeczne za pomocą uogólnień o charakterze prawdopodobnym (uwidacznia się tu w sposób wyraźny dominująca, począwszy od oświecenia, pozycja nauk przyrodniczych w naszej kulturze). To jednak, zdaniem MacIntyre’a, implikuje twierdzenie o braku osiągnięć nauk społecznych (i ukryciu, często przed samymi badaczami, ich prawdziwych osiągnięć). Zdaniem brytyjskiego filozofa, osiągnięcia nauk społecznych da się bez trudu obalić, poza tym, nie spełniając wymaganej formy logicznej, nie mogą one rościć sobie pretensji do ważności praw. Zdaniem filozofa, przyczyn niejednoznaczności mocy generalizacji nauk społecznych (bo nie można tu, jak już powiedziano, mówić o prawach) należy poszukiwać w braku koncepcji dotyczącej elementów przewidywalnych i nieprzewidywalnych w ludzkim życiu. Niezdolność nauk społecznych do jasnego sformułowania takiej koncepcji prowadzi do sytuacji, w której niemożliwe jest stworzenie w pełni przewidywalnej instytucji, którą by ekspert – menedżer mógł kierować; to zaś podważa fundamenty jego legitymacji¹⁶. MacIntyre wzmacnia to twierdzenie następująco:

Prawomocność żądania eksperta, aby przyznać mu jakiś szczególny status z racji jego fachowości, ujawnia swą bezzasadność, gdy uświadomimy sobie, że nie dysponuje on żadnym zbiorem dobrze uzasadnionych generalizacji o charakterze prawdopodobnym oraz jak nikłe są moce predykatywne znajdujące się w jego dyspozycji. Pojęcie skuteczności menedżera jest bowiem kolejną nowoczesną fikcją moralną – być może najważniejszą. Dominacji manipulacyjnych stosunków w naszej kulturze nie towarzyszą i nie mogą towarzyszyć szczególnie spektakularne sukcesy w skutecznych manipulacjach. Nie znaczy to, że działania rzekomych ekspertów nie przynoszą rezultatów i że nie ponosimy konsekwencji skutków tych ich działań – konsekwencji niekiedy ogromnych.

¹⁵ Ibidem, s. 163–164.

¹⁶ Por. ibidem, s. 80–203.

Mimo to pojęcie skutecznej kontroli, zawarte w pojęciu fachowości, jest jedynie maskaradą. Nasz porządek społeczny jest w bardzo dosłownym sensie poza naszą, jak i poza czyjąkolwiek kontrolą. Nikt nim nie kieruje, ponieważ nikt nie byłby w stanie tego dokonać.¹⁷

Jednocześnie, jak zauważa autor omawianej koncepcji, organizacja biurokratyczna, opierająca się na zasadzie fachowości i skuteczności jest podstawową formą, jaką przyjmują wszystkie zorganizowane ruchy dążące do przejęcia władzy¹⁸. Jednak zdaniem MacIntyre'a, Weberowska wizja świata jest nie do utrzymania; nie pomaga, lecz przeszkadza w zrozumieniu społeczeństwa, a potęgą wizji Webera polega na sprawności, z jaką ukrywa prawdę i utrudnia zrozumienie.

Jeśli zatem, jak twierdzi MacIntyre, wypowiedzi moralne są jedynie „instrumentem arbitralnej woli”, to pytanie o podmiot tej woli ma, jego zdaniem, oczywiste znaczenie moralne i polityczne. Celem zaś autora *Dziedzictwa...* jest pokazanie, „jak doszło do tego, że z moralności można zrobić pewien określony użytek”¹⁹.

Jak pisze MacIntyre:

Musimy więc uzupełnić przedstawiony przeze mnie obraz nowoczesnego dyskursu i praktyki moralnej narracją historyczną, która pozwoli nam ujawnić, w jaki sposób aż nazbyt wiele spraw przybiera pozór moralności, w jaki sposób forma wypowiedzi moralnych stawać się może maską dla niemal każdej

¹⁷ Ibidem, s. 203–204. W tym miejscu trudno zgodzić się z poglądem MacIntyre'a. Sukces kampanii reklamowych (zarówno konsumpcyjnych, jak i politycznych), „osiągnięcia” propagandy – zarówno faszystowskiej, jak i komunistycznej (ale też np. amerykańskiej w latach pięćdziesiątych) czy wreszcie *casus* „wojny światów” wskazywałyby na wnioski wręcz przeciwnie. Wydaje się, że historia mijającego stulecia jest właśnie dowodem skuteczności manipulacji. I choć daleki jestem od uznania sensowności jakiegokolwiek z tzw. spiskowych teorii dziejów, to jednak wydaje się, że skuteczność (a zatem i fachowość) specjalistów od manipulacji, dezinformacji i propagandy okazuje się raczej trudna do podważenia. Jeżeli „wojna światów” mogła wywołać histerię na skalę olbrzymiego przeciw państwa (wywołując wśród odbiorców nawet próby samobójcze) i jeżeli Goebbels był w stanie zapanować nad umysłami milionów Niemców (a trudno przecież uważać wszystkie ofiary tych manipulacji za osoby niepełnosprawne intelektualnie), to fakty mówią same za siebie. Wydaje się więc, że przywołane twierdzenie MacIntyre'a trąci nadmiernym (i raczej słabo umotywowanym) optymizmem.

¹⁸ Gdyby pogląd MacIntyre'a był tu słuszny, to w poglądach przedstawicieli takich ruchów dałoby się zauważyć sprzeczność. Z jednej bowiem strony, jeśli ma on rację, to manipulacja rzeczywiście nie przynosi zasadniczych sukcesów. Z drugiej jednak strony twierdzi, że wszystkie ruchy dążące do przejęcia władzy przyjmują formę biurokratyczną, opierającą się przecież na skutecznej manipulacji. Jeśli jednak jest ona nieskuteczna, to kierując się zasadą skuteczności, musiałyby one porzucić formę biurokracji. Taki akt byłby wszakże odwołaniem się do zasady skuteczności.

¹⁹ Ibidem, s. 200.

twarzy. Istotnie bowiem *moralność może być powszechnie wykorzystywana w zupełnie nowy sposób*. Pogarda Nietzschego dla moralności wywodziła się w sporej mierze ze spostrzeżenia tej zwulgaryzowanej elastyczności nowoczesnych wypowiedzi moralnych. Spostrzeżenie to [...] jest jednym z elementów Nietzscheańskiej filozofii moralnej i dzięki niemu stanowi jedną z dwóch teoretycznych opcji, przed jakimi staje ktoś, kto chciałby poddać analizie kondycję moralną naszej kultury.²⁰

W głównej tezie MacIntyre zawarł przekonanie, że nowoczesne wypowiedzi i praktykę moralną należy uznać za szczątki tradycji – to jego zdaniem klucz do zrozumienia współczesności, bez którego to zrozumienia problemy moralne współczesności pozostaną nierozwiązywalne. Autor przedstawia przykład jednego z państw polinezyjskich odkrytych przez Cooka, sięgając do analogii między zagubieniem przez tamtejszą wspólnotę sensu terminu *tabu* (a dokonało się to na skutek zmiany kontekstu, w jakim termin ten funkcjonował, co z kolei było rezultatem działalności białych misjonarzy i zmian kulturowych na wyspie) i historią zachodnich pojęć i schematów moralnych. Podobnie bowiem jak *tabu*, straciły pierwotny kontekst i stały się jedynie pustymi terminami, do których co prawda wszyscy się odwołują, ale nikt nie wie, co tak naprawdę znaczą. Celem *Dziedzictwa...* jest więc ukazanie pierwotnego kontekstu, w którym wykształciły się i były praktykowane cnoty, oraz przemian, jakie doprowadziły do upadku owego pierwotnego schematu. Jednocześnie MacIntyre wskazuje na doniosłość dzieł Nietzschego i Webera jako reakcji na upadek pierwotnej, tradycyjnej moralności i kondycję moralną czasów im współczesnych oraz fundamentów porządku współczesnego. Zwłaszcza Nietzsche staje się dla MacIntyre'a pewnego rodzaju symbolem, który przeciwstawia on Arystotelesowi jako symbolowi tradycji. Wokół tych dwóch postaci organizuje on swój wywód, dowodząc, że są to reprezentanci na tyle odmiennych poglądów, że można ich teorie traktować jako propozycje dwóch kierunków wybrnięcia z impasu współczesności. Autor *Dziedzictwa...* przeciwstawia więc tradycję cnót w duchu arystotelejskim arystokratycznemu solipsyzmowi etycznemu Nietzschego. Jego zdaniem, tylko stanowisko Arystotelesa (lub doń zbliżone) jako jedyne z przednowoczesnych można uzasadnić. Uważa on, iż

[...] możliwość obrony stanowiska Nietzschego zależy *ostatecznie* od odpowiedzi na pytanie, czy odrzucenie przezeń Arystotelesa było uzasadnione. Gdyby bowiem stanowisko Arystotelesa w dziedzinie etyki i polityki – lub stanowisko podobne – dało się utrzymać, to całe przedsięwzięcie Nietzschego należałoby uznać za pozbawione sensu.²¹

²⁰ Ibidem, s. 209–210.

²¹ Ibidem, s. 221.

A nieco dalej stwierdza, iż możliwe są jedynie dwie drogi rozumowania: można albo próbować podejmować pewne formy projektu oświeceniowego, by w ich rezultacie dojść do Nietzscheańskiej diagnozy i problematyki, albo też należy uznać ten projekt za ślepą uliczkę. Trzeciego wyjścia, twierdzi brytyjski filozof, nie mamy.

Zdaniem MacIntyre'a, współczesna etyka, w przeciwieństwie do swej starożytnej odpowiedniczki, pyta przede wszystkim o uzasadnienie reguł i zasad, których należy przestrzegać, a na pytanie o to, jakim człowiekiem powinna się stać jednostka (co było głównym zagadnieniem etyki tradycyjnej), odpowiada jedynie pośrednio. Z tego z kolei jasno wynika, że jeśli uzasadnienie reguł i zasad staje się problematyczne lub wręcz niemożliwe – jak to się dzieje współcześnie – to również uzasadnienie cnót staje się problematyczne. Jednak zdaniem omawianego autora, można założyć, że ten porządek rozpatrywania został przez rzeczników nowożytności rozpoznany błędnie i że przede wszystkim należy skierować uwagę ku cnotom, a dopiero w drugiej kolejności ku regułom i zasadom, aby zrozumieć ich autorytet. Proponuje więc MacIntyre, aby konfrontację poglądów Nietzschego i Arystotelesa rozpocząć od naszkicowania historii cnót. Arystoteles będzie w niej postacią centralną, ale obejmie ona tradycje działania i myślenia, której koncepcja Stagiryty jest jedynie fragmentem.

Początków teorii cnót upatruje MacIntyre w społeczeństwach bohaterkich. Ich opisy przynoszą sagi i epepeje, które leżą u źródeł kulturowej i politycznej identyfikacji poszczególnych kręgów kulturowych. Dla kultury śródziemnomorskiej to przede wszystkim *Iliada* i *Odyseja*, dla kultury celtyckiej – *Lebor na hUidre* (*Księga gniadej krowy*) i inne sagi (a także, choć autor o tym nie wspomina, poezja bardów), dla kultury germańskiej – sagi islandzkie, np. *Tain Bó Cuailnge*. I jest zupełnie nieistotne, czy społeczeństwa w nich opisane rzeczywiście istniały. Istotne jest to, że późniejsze społeczeństwa, istniejące jak najbardziej realnie, odwoływały się do nich, szukając swych źródeł, legitymując swe instytucje i ideały. To te dzieła stanowiły, jak pisze MacIntyre, tło moralne dla swoich odbiorców. Były zbiorową świadomością historyczną. A zrozumienie społeczeństw heroiczych jest niezbędnym warunkiem zrozumienia społeczeństwa klasycznego i formacji następujących po nim.

Jak zauważa cytowany przez autora *Dziedzictwa...* Finley, wartości społeczeństwa bohaterskiego były mu dane, określone z góry – tak jak i miejsce człowieka w społeczności, a co za tym idzie, jego obowiązki i przywileje wynikały z określonego w ten sposób statusu²².

²² Por. M. I. Finley: *The World of Odysseus*, 1954, s. 134, cyt. za: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 227.

Podstawową strukturą organizującą życie człowieka jest więc pokrewieństwo i domostwo. Jednostka zaś ma ściśle określone miejsce w systemie ról i powiązań społecznych. Jest dzięki nim identyfikowana, role człowieka mówią o tym, kim jest. MacIntyre wyjaśnia to, pisząc:

W języku greckim (δεῖν) i w anglosaskim (*ahte*) nie było pierwotnie wyraźniej różnicy pomiędzy „powinnością” i „należnością”; w języku islandzkim słowo *skyldr* zawiera zarazem znaczenie „powinności” oraz „bycia spokrewnionym”.²³

Dlatego też główne cnoty społeczeństwa bohaterskiego wiążą się ściśle z utrzymaniem domostwa, jedności grupy i walką. Nic więc dziwnego, że greckie słowo ἀρετή oznacza pierwotnie, między innymi, doskonałości atletyczne. Nie dziwi też fakt, że najistotniejszymi cnotami w społeczeństwach bohaterskich są odwaga, wierność i przyjaźń, pozwalające chronić domostwo i utrzymać jedność grupy. Jak zauważa MacIntyre, dla społeczeństw bohaterskich moralność i struktura społeczna to w istocie jedno i to samo; istnieje tylko jeden rodzaj więzi. Dlatego też problemy wartościowania są jednocześnie pytaniami o fakty z życia społecznego. Dlatego, zdaniem omawianego autora, Homer mówi zawsze o wiedzy o tym, co należy robić i jaki sąd wydać. Jak zauważa autor *Dziedzictwa...*, wniosek płynący z poprawnego uchwycenia związku między tak rozumianą przyjaźnią, wiernością domostwem, losem i śmiercią sprowadza się do stwierdzenia, że życie ma kształt opowieści. Sagi i wiersze nie tylko opowiadają ludzkie losy, w ich narracyjnej formie znajduje wyraz forma, którą życie ich bohaterów już posiada.

Tak rozumiane, jest więc życie sposobem przejawiania się charakteru – praktyki cnót w pewnej rzeczywistości. Dlatego właśnie brak w *Iliadzie*, jak również w jej odpowiednikach z innych kultur, odpowiedzi na pytanie dla czego tak a nie inaczej należy postąpić. Cele ich działania są bowiem formułowane przez pryzmat własnej struktury zasad i przepisów postępowania, która wiąże się z odgórnym, zadany porządkiem. Na podważenie porządku boskiego przyjdzie jeszcze czas. Człowiek w społeczeństwie bohaterskim jest zamknięty w horyzoncie własnej społeczności, jest prawdziwym zwierzęciem politycznym w tym sensie, w jakim słowo „polityczny” wiąże się ze społecznością. Poza nią człowiek jest nikim.

Jak pisze MacIntyre:

[...] z przykładu społeczeństw bohaterskich możemy się nauczyć dwóch rzeczy: tego, że każda moralność jest do pewnego stopnia związana z lokalną i określoną społecznością i że dążenie współczesnej moralności do uniwersalności, do uwolnienia się od wszelkiej określoności jest złudzeniem; po drugie

²³ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 228.

zaś, że nie można nabyć określonych cnót poza tradycją, w której dziedziczymy owe cnoty i nasze ich rozumienie, natomiast nasze ich rozumienie wywodzi się z szeregu tradycji poprzednich, w którym społeczeństwo bohaterskie znajduje się na samym początku.²⁴

Zdaniem autora *Dziedzictwa...*, struktura moralna tak rozumianego społeczeństwa bohaterskiego składa się z trzech nierozzerwalnie związanych elementów: koncepcji tego, co wymaga dana rola społeczna od wypełniających ją ludzi; koncepcji doskonałości lub cnót (które są terminami *de facto* synonimicznymi), jako cech umożliwiających jednostce pełnienie przypadającej jej roli (gdyż rola jednostce właśnie przypada – jest jej należna ze względu na miejsce zajmowane w strukturze społecznej, nie jest zaś w żadnym wypadku kwestią wyboru; wolny wybór byłby tu nie do pomyślenia); koncepcji kondycji ludzkiej – kruchej i podległej siłom przeznaczenia i śmierci, w skutek czego bycie dzielnym oznacza pogodzenie się z losem. Wszystkie zaś te elementy mogą pełnić powierzone im funkcje ze względu na pewną strukturę, która organizuje ich wzajemne powiązania, a którą MacIntyre nazywa jednością narracyjną życia. Życie pojmuje on bowiem jako odgrywanie w rzeczywistości epiki lub sagi.

Jak jednak zauważa MacIntyre, moralność ma związek z konkretną społecznością. I kiedy ta się przeobraża, również moralność musi się zmienić, lub też jej terminologia i język zaczynają być niekoherentne. Ślady takiej właśnie niekoherencji można, zdaniem autora, odnaleźć w dialogach Platona.

Rozmówcy Sokratesa zawsze twierdzą, że wiedzą, co należy rozumieć jako daną cnotę. Filozof tymczasem wciąż wytyka im nowe braki w rozumowaniu, niedokładność i nieadekwatność pojęcia. Podobnie, jak wskazuje MacIntyre, również Sofokles w swych utworach wskazywał na niekoherencję w poglądach etycznych jemu współczesnych. Niekoherencję, która kończyła się tragicznie. Jakie były jej przyczyny?

Zdaniem autora omawianej pracy, źródła owej niekoherencji należy poszukiwać w zmianach kulturowych. Wszak klasyczne Ateny są zupełnie innym społeczeństwem niż to opisywane przez Homera. Trzonem, oparciem dla koncepcji cnót nie jest już rodzina, domostwo, lecz πόλις. Samo pojęcie cnoty zostaje oderwane od określonej roli społecznej, staje się czymś ogólnospołecznym. MacIntyre posługuje się przykładem cnoty honoru – dla Homera jest to problem tego, co się należy królowi; dla Sofoklesa (ale przecież nie tylko) – co się należy człowiekowi jako takiemu²⁵. Zdaniem brytyjskiego filozofa, nie jest to li tylko prosta nieadekwatność pojęć:

²⁴ Ibidem, s. 236.

²⁵ Por. ibidem, s. 246.

Dla człowieka homeryckiego nie istnieją standardy wywodzące się spoza struktury jego własnej wspólnoty, do których mógłby się odwołać. Dla Ateńczyka sprawa ta jest bardziej skomplikowana. Jego pojmowanie cnót daje mu do ręki wzorce, za pomocą których może zakwestionować życie własnej wspólnoty i rozważyć, czy dana praktyka lub postępowanie jest sprawiedliwe. Niemniej jednak rozumie, że swoją koncepcję cnót posiada tylko dzięki temu, że w tę koncepcję cnót wyposaża go uczestnictwo we własnej wspólnocie. Miasto jest strażnikiem, rodzicem, nauczycielem, nawet jeśli to, czego naucza, prowadzić może do podania w wątpliwość tej czy innej cechy toczącego się w nim życia. A więc pytanie o związek pomiędzy *byciem dobrym obywatelem* i *byciem dobrym człowiekiem* nabiera fundamentalnego znaczenia; postawienie tego pytania możliwe jest tylko na tle wiedzy o istnieniu różnorodnych możliwych sposobów postępowania praktycznego wśród Greków i barbarzyńców²⁶.

W tradycji homeryckiej cnoty były jasno określone przez osadzenie ich w boskim porządku świata. Kultura klasyczna zaś przyniosła załamanie tego ładu. Stąd spory co do znaczenia poszczególnych cnót. W samych Atenach funkcjonowało kilka różnych ich koncepcji. Inaczej bowiem rozumieli je sofisci, inaczej tragicy, inaczej Sokrates i Platon. A należy pamiętać o tym, że mówiąc o cnotach klasycznej Hellady, mamy tak naprawdę na myśli jedynie cnoty klasycznych Aten.

Wspólnym mianownikiem, elementem łączącym wszystkie te konkurencyjne systemy cnót, jest przekonanie ich zwolenników, że należy je rozpatrywać i definiować za pomocą kategorii zakorzenionych w życiu πόλις. Brak w peryklejskich Atenach tak charakterystycznego dla współczesności rozdziału między celami politycznymi a moralnymi i filozoficznymi. Dlatego też, zdaniem MacIntyre'a, współcześnie nie mamy żadnego powszechnie akceptowanego, „wspólnotowego sposobu reprezentowania konfliktów politycznych lub kwestionowania naszej polityki z filozoficznego punktu widzenia”²⁷.

Zdaniem autora *Dziedzictwa...*, niezwykle istotne dla zrozumienia przemian zachodzących w koncepcji cnót jest zrozumienie zmiany sposobu ujmowania formy życia ludzkiego. O ile bowiem dla społeczeństwa bohaterskiego podstawową była forma epicka (saga, epepeja), o tyle dla społeczeństwa klasycznego formą taką jest tragedia. Autor upatruje genezy przemian i konfliktów moralnych charakterystycznych dla Ateńczyków w przyjęciu przez nich tragedii jako sposobu ujmowania ludzkiego losu. Dla tragików los ludzki jest tragiczny w samej swojej istocie. Konflikty, które go kształtują, są nierozwiązywalne, a nad losem człowieka czuwają los i przeznaczenie, których on, w znikomości swojej istoty, nie jest w stanie zmienić. Platon, chcąc uniknąć konfliktu między swoimi twierdzeniami a poglą-

²⁶ Ibidem, s. 246–247.

²⁷ Ibidem, s. 256.

dami poetów, zamierza wypędzić ich ze swego państwa. Ale jak zauważa MacIntyre, samo *Państwo* jest poematem dramatycznym, choć nie przybiera formy tragedii.

Arystoteles jawi się MacIntyre'owi na tym tle jako kontynuator pewnej tradycji, choć jemu samemu brak jej poczucia. W istocie Arystoteles formuluje swą koncepcję tak, jak gdyby wszyscy jego poprzednicy byli jedynie wyrazicielami prymitywnej formy jego własnych poglądów. Sam zaś Stagiryta, jak stwierdza MacIntyre, chce być wyrazicielem opinii określonej grupy ludzi – wykształconych Ateńczyków, najlepszych obywateli najlepszego państwa. Tylko bowiem πόλις jest trwałą strukturą, w której cnoty życia ludzkiego mogą uzyskać pełny wyraz.

Centralnym pojęciem w koncepcji Arystotelesa jest pojęcie dobra – do niego dąży każda praktyka, każde badanie, ku niemu dążą wszyscy ludzie. Co istotne, w koncepcji Arystotelesa nieprawdziwe okazuje się twierdzenie Moore'a o „błędzie naturalistycznym”. Każde stwierdzenie, że coś jest dobre lub sprawiedliwe, jest dla Stagiryty stwierdzeniem faktualnym. Ludzie (podobnie zresztą jak i inne gatunki) mają sobie przypisaną naturę, w której leży dążenie do określonego celu, τέλος. Dobro zaś jest definiowane właśnie przez pryzmat tego celu. Dobru Arystoteles nadaje nazwę εὐδαιμονία, co MacIntyre tłumaczy jako „błogosławieństwo losu, powodzenie, szczęście” (*blessedness*)²⁸. Jak wyjaśnia w omawianej pracy:

Jest to stan, w którym człowiek ma się dobrze i dobrze postępuje, w którym aprobuje samego siebie i pozostaje w zgodzie z tym, co boskie. Arystoteles jednak, nadając na początku tę nazwę ludzkiemu dobru, pozostawia treść pojęcia εὐδαιμονία sprawą otwartą.²⁹

Cnoty w tym kontekście to cechy, których posiadanie umożliwi człowiekowi osiągnięcie εὐδαιμονία. Są one jednak tylko jednym, choć i najważniejszym, ze sposobów osiągnięcia pełnego ludzkiego życia w najdoskonalszym kształcie. Nie można więc pojąć Arystotelesowskiej koncepcji dobra ludzkiego bez wcześniejszego odwołania się do jego koncepcji cnót. Ich rolę MacIntyre wyjaśnia, pisząc:

Postępować zgodnie z cnotą nie znaczy, jak sądził później Kant, postępować wbrew własnym skłonnościom; postępowanie zgodne z cnotą jest postępowaniem powodowanym skłonnością ukształtowaną poprzez kultywowanie cnót. Wychowanie moralne jest więc *éducation sentimentale*.

²⁸ Ibidem, s. 272. Adam Chmielewski, wyjaśniając termin *blessedness*, tłumaczy go jako „stan, w którym człowiek korzysta ze sprzyjającego mu losu”. Daniela Gromska w swym tłumaczeniu *Etyki Nikomachejskiej* (Warszawa 1982) proponuje oddanie terminu εὐδαιμονία słowem „szczęście, szczęśliwość”.

²⁹ Ibidem.

Wychowany podmiot postępowania moralnego musi oczywiście wiedzieć, co robi, gdy wygłasza sądy lub postępuje w sposób cnotliwy. Ten fakt odróżnia postępowanie wedle wymogów cnót od postępowania zgodnie z pewnymi cechami, które nie są cnotami, lecz ich pozorem.³⁰

Cnoty są więc wyuczonym sposobem postępowania, przemyślanym i ważonym – zgodnie z zasadą złotego środka. Dlatego też główną cnotą w katalogu Arystotelesa jest φρόνησις. Oznacza ona wiedzę o tym, co się komu należy, z czasem zaś nabiera ogólniejszego znaczenia i służy na określenie kogoś, kto wie, jaki osąd wydać w poszczególnych przypadkach. Jest to cnota intelektualna, bez której niemożliwe okazuje się przestrzeganie wszystkich pozostałych cnót. Arystoteles uważa, że tylko posługiwanie się inteligencją odróżnia cnotę od naturalnej, wrodzonej skłonności. Jednak samo posługiwanie się inteligencją praktyczną wymaga posiadania cnót charakteru, w przeciwnym bowiem razie może ona przestać służyć nadrzędemu ludzkiemu celowi. Bycie dobrym jest więc dla Stagiryty nieodłącznie związane z byciem mądrym.

Należy tu wspomnieć o jeszcze jednej cnotcie, której Arystoteles powie-rza w swej koncepcji szczególną funkcję – mianowicie o przyjaźni. Jest ona, zdaniem Arystotelesa, tym rodzajem więzi, który umożliwia istnienie πόλις i ocenę czynów w jej ramach. Mowa tu oczywiście o „prawdziwym” rodzaju przyjaźni, opartym na dążeniu do wspólnych dóbr i metafizycznej kontemplacji. Zdaniem MacIntyre’a właśnie ta wspólność w dążeniu do dobra jest istotna i pierwotna jako konstytutywny czynnik każdej formy wspólnoty. Jak pisze MacIntyre (a jest to fragment szczególnie istotny w jego dalszym wywodzie):

W jaki sposób możemy pogodzić ten pogląd Arystotelesa z jego twierdzeniem, że nie można pozostawać w wielu związkach przyjaźni tego rodzaju? Szacunki ludności w Atenach w V i IV stuleciach są bardzo rozbieżne, ale liczba dorosłych mężczyzn będących obywatelami Aten musiała sięgać kilku dziesiątków tysięcy. Jak jest możliwe, aby członkowie wspólnoty takich rozmiarów znajdowali się pod wpływem wspólnej im wszystkim wizji dobra? Czy to możliwe, aby przyjaźń stanowiła łączące ich spoiwo? Odpowiedź musi rzecz jasna wskazywać na sieć małych grup przyjacielskich w Arystotelesowskim sensie tego słowa, składających się na całą wspólnotę. Przyjaźń musimy zatem uważać za związek pomiędzy wszystkimi we wspólnym dziele tworzenia i rozwijania życia miasta, łączność ucieleśnioną w bezpośrednio poszczególnych związków przyjaźni każdej jednostki.³¹

³⁰ Ibidem, s. 274.

³¹ Ibidem, s. 285–286.

MacIntyre przywołuje stwierdzenie E. M. Forstera, który zauważył ponoć kiedyś, że gdyby miał do wyboru zdradę kraju lub przyjaciela, to chciałby mieć dość odwagi, aby zdradzić kraj. Zdaniem autora *Dziedzictwa...*, w perspektywie Arystotelesowskiej ktoś, kto jest w stanie sformułować taką alternatywę, jest człowiekiem pozbawionym *πόλις*, nie jest obywatelem żadnej wspólnoty (czyli *de facto* nie zasługuje na miano człowieka). Wedle MacIntyre'a bowiem, współczesne liberalne społeczeństwo prezentuje się jako zbiorowisko obywateli znikąd, którzy zgromadzili się wyłącznie dla własnej obrony. A brak związków przyjaźni między nimi to wynik porzucenia jedności moralnej i przyjęcia pluralizmu.

Kolejny etap rozwoju opisywanej przez MacIntyre'a tradycji stanowi jej średniowieczna postać. Podstawy cnot społeczeństwa średniowiecznego, podobnie jak i społeczności klasycznych Aten, upatruje autor *Dziedzictwa...* w społeczeństwach bohaterskich. To bowiem cnoty właśnie tych na wespół mitycznych wspólnot legły u zarania tradycji, której Ateńczycy i ludzie średniowiecza są kontynuatorami. W średniowieczu dodatkowo jest to tło dla szczytowego rozwoju ówczesnej kultury. Lojalność wobec rodziny i przyjaciół oraz odwaga zostają wzbogacone pobożnością i miłosierdziem, tworząc nowy kodeks moralny.

Zdaniem autora *Dziedzictwa...*,

Proces moralizacji społeczeństwa średniowiecznego polegał [...] na wypracowaniu ogólnych kategorii słuszności i krzywdy oraz ogólnych sposobów pojmowania postępowania słusznego i niesłusznego, które mogłyby zastąpić konkretne typy więzi i podziały społeczne ustanowione przez minione pogaństwo. W oparciu o te kategorie z kolei powstawały zapisy prawa.³²

Recepcja pogańskiej starożytności i jej fuzja z chrześcijaństwem wyznaczają więc, jak się wydaje, główny rys średniowiecza. Powoduje to liczne napięcia i zmianę pewnych koncepcji. I tak, chrześcijaństwo zakłada określoną koncepcję wad charakteru, czyli występności, oraz koncepcję złamania prawa boskiego, czyli grzechu. Charakter człowieka obdarzonego wolną wolą jest w tej koncepcji areną, na której mogą się one ujawniać. Prawdziwym obszarem moralności pozostaje więc tylko i wyłącznie wola. To ona bowiem decyduje, ku czemu ostatecznie człowiek się skłoni.

Średniowiecze przynosi też konflikt między pochodzącą jeszcze z czasów społeczeństw bohaterskich koncepcją identyfikacji jednostki na podstawie pełnionych przez nią ról społecznych a chrześcijańską koncepcją nieśmiertelnej duszy. Trudno bowiem pogodzić „ziemskie” określenie człowieka za pomocą kategorii odnoszących się do pewnej teraźniejszości z wiecznością

³² Ibidem, s. 302

duszy. Katolicyzm rozwiązuje ten problem, przyjmując koncepcję jedności psychofizycznej człowieka: człowiek jest nieśmiertelną duszą, ale też równocześnie jest określoną, cielesną jednostką bytującą tu i teraz. Zmienia się tu jednak punkt odniesienia. W koncepcji klasycznej, greckiej, punktem oparcia dla jednostki była πόλις; dla jednostki średniowiecznej jest nią Kościół. Nawet jeśli człowiek zostanie wygnany ze wszystkich wspólnot ludzkich, nie traci on swego człowieczeństwa (jak to się działo w przypadku starożytnej koncepcji *zoon politicon*), jest bowiem w dalszym ciągu członkiem uniwersalnej wspólnoty, elementem boskiego porządku.

W średniowieczu zmienia się też związana z koncepcją cnót forma narracyjnej jedności życia. Jak już pokazano, dla społeczeństw bohaterskich formą taką była opowieść, dla klasycznych zaś – tragedia. W średniowieczu najpopularniejszym gatunkiem narracji jest, zdaniem MacIntyre'a, opowieść o poszukiwaniu czegoś lub o podróży. Człowiek znajduje się zasadniczo *in via*. Kresem, którego poszukuje, jest natomiast coś, co gdy zostanie odnalezione (lub zdobyte), odkupi wszelkie zło (to istotna zmiana w stosunku do koncepcji Arystotelesa, dla którego zarówno koncepcja odkupienia, jak i pojmowanie zła jako siły namacalnej, a nie *privatio boni*, byłyby nie do przyjęcia).

Życie dla ludzi średniowiecza ma więc formę, w której jednostka ma do wykonania pewne zadanie; jego wypełnienie wiedzie do osiągnięcia dobra, droga doń zaś prowadzi przez zmagania z wewnętrznymi i zewnętrznymi formami zła. Cnoty w tym kontekście są cechami, które pozwalają pokonać zło i stanąć u kresu podróży.

Dziedzictwo cnoty

Z przedstawionej historii cnót wynikają co najmniej dwie zasadnicze ich koncepcje: jako cech umożliwiających jednostce pełnienie roli społecznej (Homer), jako środków umożliwiających dążenie do osiągnięcia swoiście ludzkiego τέλος, naturalnego lub ponadnaturalnego (Arystoteles, chrześcijaństwo). MacIntyre przedstawia także jedną z nowożytnych koncepcji autorstwa Benjamina Franklina.

Teoria Franklina, podobnie jak Arystotelesowska, ma charakter teleologiczny. W przeciwieństwie jednak do zamysłu Stagiryty, ma ona również charakter utylitarystyczny. Cnoty są, zdaniem Franklina, środkami do celu, ale związek między środkami i celami uważa raczej za zewnętrzny niż wewnętrzny. Kultywowanie cnót ma służyć szczęściu – zarówno ziemskiemu, jak i niebieskiemu. Cnoty mają więc być przede wszystkim użyteczne – to najważniejsze kryterium.

Każda z wspomnianych koncepcji cnót rości sobie pretensje do uniwersalności. I każda z nich, przy głębszej analizie, okazuje się wyrazieliwą

poglądów określonej grupy ludzi żyjących w określonym czasie i w określonej sytuacji społeczno-kulturowej. To stwierdzenie zaś, zdaniem MacIntyre, uprawnia nas do postawienia fundamentalnej kwestii: Czy jest możliwe wyodrębnienie jakiegoś wspólnego wszystkim tym koncepcjom, centralnego pojęcia cnoty, na którego podstawie można by zbudować przekonującą koncepcję moralną? Według brytyjskiego filozofa, jest to zadanie wykonalne.

Zdaniem autora omawianej pracy, jedną z cech pojęcia cnoty, które wyłania się z dotychczasowego wywodu, stanowi jego uzależnienie od przyjęcia pewnych ustaleń dotyczących cech życia społecznego i moralnego, za których pomocą musi ono być definiowane i wyjaśniane. I tak, Homer pojęcie cnoty czyni wtórnym wobec pojęcia roli społecznej, Arystoteles wobec pojęcia dobrego życia, Franklin – wobec pojęcia użyteczności. Co zatem stanowi zaplecze MacIntyre'owskiego pojęcia cnoty? Zdaniem autora właśnie w procesie odpowiedzi na to pytanie jasny się staje złożony, historycznie ukształtowany, wielopoziomowy charakter tego pojęcia. Można bowiem wyróżnić, jego zdaniem, trzy fazy w logicznym rozwoju pojęcia cnoty. Stadium pierwsze wymaga pewnej koncepcji praktyki, drugie zakłada to, co uprzednio zostało nazwane narracyjnym porządkiem indywidualnego ludzkiego życia, trzecie zaś – teorię tradycji moralnej. Są one wzajemnie powiązane – stadia późniejsze zakładają wystąpienie stadiów wcześniejszych (choć nie *vice versa*), modyfikują je, ale też składają się z nich. Postęp w rozwoju pojęcia jest więc determinowany historią tradycji, której rdzeń stanowi.

Centralne dla identyfikacji pojęcia cnot jest pojęcie praktyki. Sam MacIntyre definiuje je w następujący sposób:

Przez „praktykę” mam na myśli wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności 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 osiągania doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu.³³

Każda praktyka musi obejmować wzorce doskonałości i posłuszeństwa względem pewnych zasad. Jak pisze autor omawianej pracy, wkroczyć do danej praktyki oznacza uznać autorytet tych wzorców oraz to, że doskonałość starań jednostki będzie według tych starań oceniona. Oznacza to podporządkowanie się tym wzorcom w zakresie wyborów, preferencji i upodobań.

³³ Ibidem, s. 338.

Wydaje się, że wymaga tu pewnego wyjaśnienia pojęcie dóbr wewnętrznych i zewnętrznych wobec jakiejś praktyki. Sam MacIntyre rozróżnia je według następującego kryterium:

Cechą dóbr zewnętrznych jest to, że gdy zostaną osiągnięte, pozostają własnością jakiejś jednostki. Ich cechą jest także i to, że im ktoś więcej ich posiada, tym mniejsza ich ilość pozostaje dla innych. W przypadkach niektórych dóbr dzieje się tak zawsze – jak na przykład w przypadku władzy czy sławy; z innymi dobrami – np. pieniędzmi – dzieje się tak tylko czasami, zazwyczaj wskutek przypadkowych okoliczności. Dobra zewnętrzne są zatem przedmiotami rywalizacji, w której muszą być zwycięzcy i przegrani. Dobra wewnętrzne są wprawdzie wynikiem dążenia do wyróżnienia się, bycia najlepszym, ale ich cechą jest to, że ich osiągnięcie jest dobrem dla całej wspólnoty biorącej udział w tej praktyce.³⁴

Wydaje się, że dobra wewnętrzne w terminologii MacIntyre'a można utożsamić z tym, co zwykło się powszechnie nazywać dobrami uniwersalnymi; można byłoby je również określić jako dobra istotowe – w tym sensie, że osiągnięcie dóbr zewnętrznych, przygodnych (np. niezwykle lukratywnych honorariów związanych z karierą sportową) nie jest związane z istotą danej praktyki (np. doskonaleniem się w danej dyscyplinie sportowej).

Zdefiniowanie praktyki oraz określenie pojęć dóbr zewnętrznych i wewnętrznych pozwalają, zdaniem autora omawianej pracy, podać pierwszą, jak zastrzeżę – częściową i prowizoryczną – definicję cnoty:

Cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia.³⁵

Proponowana przez MacIntyre'a definicja cnoty wymaga rozpatrzenia. Zgodnie z koncepcją Arystotelesa, jest cnota c e c h ą n a b y t ą – nie można nią więc nazwać naturalnego usposobienia czy nawyku. Ma również związek z aktem wolnej woli, tylko bowiem jej posiadanie i przestrzeganie jest jej realizacją; nie jest czymś nabytym na stałe – odruchem, który dzieje się bez udziału naszej świadomości, w sposób automatyczny. To zaś oznacza ćwiczenie się w cnotach. Nie jest bowiem cnotliwym ten, kto zachowuje się cnotliwie od czasu do czasu. Tak pojęta cnota pozostaje wreszcie w nierozdzielalnym związku z pojęciem praktyki.

Własnością praktyki jest to, że dobra z nią związane można zdobyć wyłącznie w wyniku podporządkowania się danej praktyce, przyjmując okre-

³⁴ Ibidem, s. 343–344.

³⁵ Ibidem, s. 344.

ślony stosunek do innych jej uczestników. Niezbędne jest rozpoznanie, co się komu należy, przygotowanie się na ryzyko związane z daną praktyką oraz na krytykę i uwagi – musimy, jak powiada MacIntyre, akceptować cnoty sprawiedliwości, męstwa i uczciwości jako konieczne składniki każdej praktyki wraz z charakterystycznymi dla niej dobrami wewnętrznymi i wzorcami doskonałości. Odrzucenie tych zastrzeżeń oznacza gotowość oszustwa, a to z kolei przekreśla sensowność praktyki. Należy też zauważyć, że o ile praktyka jest drogą do celu, o tyle sama w sobie nie ma jednego, stałego celu (jak zauważa MacIntyre, trudno mówić o jakimś jednym ogólnym celu malarstwa czy fizyki – same bowiem praktyki ulegają przemianie). Dlatego też nie dziwi, że każda z praktyk ma określoną historię, która jest (zdaniem autora omawianego stanowiska) czymś więcej niż tylko historią stosowanych w niej środków technicznych. To zaś wymaga ciągłego odwoływania się do tradycji. I nie chodzi tu jedynie o tradycję instytucji zajmujących się daną praktyką, bez których sama praktyka byłaby zapewne niemożliwa³⁶.

Posiadanie cnót jest, zdaniem MacIntyre'a, konieczne, aby osiągnąć dobra wewnętrzne, choć często oznacza to zamknięcie drogi do osiągnięcia dóbr zewnętrznych. Jednak, zdaniem autora *Dziedzictwa...*, także dobra tego ostatniego rodzaju są dobrami autentycznymi – nie tylko jako przedmioty ludzkiego pożądania, których dystrybucja nadaje sens cnotom sprawiedliwości i szczodrości, ale także dlatego, że zdaniem twórcy omawianej koncepcji, nikt nie może nimi pogardzać całkowicie bez popadnięcia w hipokryzję. W niczym nie umniejsza to jednak znaczenia faktu, że kultywowanie cnót może odebrać szansę zdobycia dóbr zewnętrznych. Jeśli więc w jakimś społeczeństwie prymarnie staje się dążenie do dóbr przygodnych, to pojęcie cnót musi ulec stopniowemu zanikowi.

Zarysowana w ten sposób teoria ma, zdaniem jej autora, po części charakter arystotelesowski, w kilku kluczowych miejscach w istotny sposób różni się jednak od koncepcji Stagiryty. Różnice zaznaczają się w trzech punktach. Po pierwsze, koncepcja MacIntyre'a, mimo teleologicznego charakteru, nie wymaga akceptacji Arystotelesowskiej biologii metafizycznej. Po wtóre, konflikt tragiczny, który u Arystotelesa był wynikiem wyłącznie wad charakteru, w koncepcji autora *Dziedzictwa...* bierze swój początek przede wszystkim z różnorodności praktyk i związanych z nimi dóbr, które – jak twierdzi autor koncepcji – często z przygodnych powodów są wzajemnie niezgodne i zgłaszają wobec nas sprzeczne pretensje o ich akceptację. Jednak zdaniem MacIntyre'a, to właśnie w tych dwóch momentach koncepcja

³⁶ Twierdzenie to wydaje się o tyle interesujące, że jeśli nie liczyć historii filozofii i z rzadka spotykanej historii nauki, cała akademicka historia w istocie jest historią instytucji i środków technicznych. To ostatnie, w pewnej mierze, odnosi się zapewne także do historii nauki.

Stagiryty była najbardziej wątpliwa. Dlatego też jest on zdania, że jeśli jego teleologiczna koncepcja społeczna okaże się dobrym oparciem dla ogólnej Arystotelesowskiej koncepcji cnót, różnice między tymi dwoma teoriami będzie można uznać raczej za wzmocnienie niżli osłabienie koncepcji Ateńczyka. Trzecia zaś, najważniejsza rozbieżność polega na tym, że MacIntyre definiuje pojęcie cnoty za pomocą pojęcia praktyki (choć, jak sam pisze, nie ograniczył przestrzegania cnót do praktyk), podczas gdy Arystoteles sens i funkcje cnót precyzuje w odwołaniu do określonego rodzaju ludzkiego życia, które można nazwać dobrym.

Cechy, które łączą jego teorię z koncepcją Arystotelesa, grupuje MacIntyre w trzy punkty: po pierwsze, wyjaśnienia wymagają w obu przypadkach te same pojęcia i rozróżnienia – wolicjonalność i odróżnienie cnót intelektualnych od moralnych, związek pomiędzy zdolnościami naturalnymi i uczuciami, oraz struktury praktycznego rozumowania; po drugie, łączą te dwie koncepcje poglądy na przyjemność i zadowolenie; po trzecie, wreszcie koncepcja MacIntyre’a w typowo arystotelesowski sposób łączy w sobie wyjaśnianie i wartościowanie.

Podstawowe dla brytyjskiego filozofa jest jednak przekonanie o podstawowej roli wspólnej koncepcji *τέλος* dla życia ludzkiego rozpatrywanego jako całość. Twierdzenie to jest o tyle istotne, że współcześnie, zarówno w filozofii, jak i w socjologii, zwykło się traktować życie ludzkie jako zbiór epizodów, jak twierdzi autor *Dziedzictwa...*, dominuje współcześnie atomistyczne myślenie o ludzkim życiu. Na gruncie społecznym zwykło się zaś oddzielać jednostkę od pełnionych przez nią ról. Osobowość nowoczesna zatem (jaka występuje np. w koncepcji Sartre’a, ale przecież nie tylko) nie może być nośnikiem cnót w proponowanym przez autora sensie.

Działania ludzkie, aby nie wydały się jedynie oderwanymi od siebie epizodami, muszą zostać w jakiś sposób z sobą powiązane. MacIntyre formułuje więc koncepcję jedności życia ludzkiego:

Poszczególne czyny identyfikujemy poprzez przywołanie (w sposób niejawny, jeżeli nie *explicite*) dwóch różnych rodzajów kontekstów. [...] umieszczamy intencje sprawcy czynu w porządku przyczynowym i czasowym, odwołując się do ich roli w jego historii; umieszczamy je także w odniesieniu do ich roli w historii układu lub układów, do których należą. Postępując w ten sposób – określając przyczynową skuteczność, jaką miały intencje sprawcy w jednym czy kilku kierunkach, i badając, czy jego krótkoterminowe intencje stanowiły element składowy intencji dalekosiężnych, czy też nie – sami dopisujemy dalszy ciąg tych historii. Pewnego typu narracja historyczna okazuje się podstawowym i zasadniczym gatunkiem literackim służącym opisowi ludzkiego postępowania.³⁷

³⁷ Ibidem, s. 372.

Zdaniem autora omawianej koncepcji, każda z krótkotrwałych intencji jest zrozumiała tylko dzięki odniesieniu jej do pewnych dalekosiężnych intuicji. Z kolei charakterystyka kategorii dalekosiężnych może być poprawna jedynie wtedy, kiedy pewne ujęcia za pomocą intencji krótkoterminowych również są poprawne. Dlatego też, jak twierdzi MacIntyre, zachowanie możemy scharakteryzować tylko wtedy, gdy wiemy, jakie są te intencje w obu aspektach czasowych wzajemnie powiązane. Zdaniem autora koncepcji po raz kolejny można zauważyć, że tym sposobem powstaje narracyjna historia. Jak to zostało przedstawione, każda koncepcja cnót wiąże się z pewną formą „literacką”, oddającą charakter narracyjnej struktury życia ludzkiego. Członkowie społeczeństwa bohaterskiego odnajdywali odpowiednik swego życia w formie epickiej; dramaty członków klasycznej *πόλις* zyskiwały ucieleśnienie w postaci klasycznego dramatu; średniowieczne odpowiedniki „literatury drogi” symbolicznie opisywały życie człowieka w ówczesnym świecie. MacIntyre, nawiązując do klasycznych koncepcji, uważa, że właściwą formą narracyjną opisującą ludzkie życie jest tragedia³⁸.

Jak pisze brytyjski filozof,

to, co podmiot jest w stanie uczynić i w rozumiały sposób opowiedzieć jako aktor [w „dramacie życia” – P. M.], w wielkim stopniu zależy od tego, że nigdy nie jesteśmy niczym więcej (a czasem nawet mniej) niż tylko *współ*autorami naszych własnych narracji. Wyłącznie w wyobraźni przeżywamy historie, jakie tylko chcemy. W życiu, jak zauważyli Arystoteles i Engels, zawsze jesteśmy pod jakimś przymusem. Wkraczamy na scenę, której nie zaprojektowaliśmy, i stajemy się częścią wątku, którego nie wymyśliliśmy. Każdy z nas, będąc bohaterem własnego dramatu, odgrywa drugoplanowe role w dramatach innych ludzi, każdy zaś dramat narzuca pewne ograniczenia innym. [...] Każdy z naszych dramatów nakłada pewne ograniczenia na dramaty innych, sprawiając, że ich połączenie różni się od części składowych, ale nadal daje w rezultacie całość o charakterze dramatycznym.³⁹

I nieco dalej:

W ten sposób zaczyna się wyłaniać nasza centralna teza: człowiek w swoim postępowaniu i w swojej praktyce, jak również w swych fantazjach, jest zwierzęciem opowiadającym historie. Nie jest nim ze swej istoty, lecz staje się nim poprzez swoją historię. Jest narratorem opowieści, które pragną być prawdziwe.⁴⁰

Owe opowieści uczą człowieka, zwłaszcza młodego, rozumienia roli społecznej (czy też ról), jaką jest od początku obarczony. To opowieści,

³⁸ Por. *ibidem*, s. 380.

³⁹ *Ibidem*, s. 381.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 385-386.

zdaniem MacIntyre'a, wychowują moralnie, przekazując zespół norm i oczekowań, dopuszczalnych sposobów działania i oceny, identyfikując i nazywając dobro i zło. Taką funkcję miała mitologia w starożytności i taką też rolę odgrywały opowieści w tradycji moralnej od Homera po średniowiecze (a nawet renesans).

Te rozważania naprowadzają MacIntyre'a na możliwość odpowiedzi na pytanie: Na czym polega jedność życia ludzkiego? Odpowiedź filozofa brzmi: Na jedności narracji ucieleśnionej w indywidualnym życiu człowieka⁴¹. W tym kontekście pytanie o dobro jednostkowe życia jest pytaniem o możliwie najlepszy sposób osiągnięcia tej jedności i jej dopełnienia. MacIntyre podkreśla przy tym, że stałe zadawanie tych dwóch pytań i uporczywe próby odpowiadania nań nadają jedność życiu moralnemu. Jak powiada:

Jedność życia ludzkiego jest jednością poszukiwania. [...] jedyne kryteria sukcesu lub porażki w życiu ludzkim jako całości to kryteria powodzenia lub porażki w poszukiwaniu, którego historia została opowiedziana lub która ma być zawarta w narracji.⁴²

To poszukiwanie jest, zdaniem brytyjskiego filozofa, poszukiwaniem wiedzy o celu poszukiwań i ćwiczeniem się w samowiedzy.

Cnoty w tym kontekście należy rozumieć jako skłonności, które podtrzymują istnienie praktyk i umożliwiają jednostce osiągnięcie dóbr wytwarzanych w tych praktykach oraz które pozwalają jednocześnie wytrwać w poszukiwaniach. Dobre życie zaś to życie spędzone na poszukiwaniach dobra człowieka; cnoty z kolei pomagają nam w tych poszukiwaniach, dając zrozumienie tego, czym jeszcze – i czym ponadto – może być ludzkie dobre życie. Dobrego życia bowiem możemy szukać tylko i wyłącznie jako jednostka bytująca w pewnym miejscu i pewnym czasie. W jednym z najbardziej charakterystycznych fragmentów swego wywodu MacIntyre pisze:

Nigdy [...] nie jestem w stanie szukać dobra ani przejawiać cnot inaczej niż tylko jako jednostka. Jest tak w pewnej mierze dlatego, że konkretne dobre życie ludzkie zmienia się w zależności od okoliczności, nawet gdy jest to jedna i ta sama koncepcja życia ludzkiego i jeden i ten sam zestaw cnot zrealizowanych w życiu. Dobre życie w pojęciu ateńskiego stratega z piątego wieku nie jest tym samym, co dobre życie w pojęciu średniowiecznej zakonnicy czy siedemnastowiecznego farmera. Nie chodzi tu tylko o to, że różni ludzie żyją w odmiennych okolicznościach społecznych; chodzi także o to, że wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele pewnej określonej tożsamości społecznej. Jestem czymś synem lub córką, czymś kuzynem lub wujem, je-

⁴¹ Por. *ibidem*, s. 390.

⁴² *Ibidem*.

stem obywatelem tego lub tamtego miasta, członkiem tego cechu lub zawodu; należą do tego klanu, plemienia czy narodu. Stąd też to, co jest dobre dla mnie, musi być dobre dla tego, kto spełnia te role. Jako jednostka w ten sposób zdefiniowana, dziedziczy z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu rozmaitość długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu jest dane – na mój moralny punkt wyjścia. Właśnie to nadaje w określonej mierze memu życiu jego moralną szczególność.⁴³

Jednostka jest więc spadkobierczynią tradycji, z której się wywodzi, co jednak nie znaczy, że musi ona akceptować ograniczenia płynące z partykularyzmu wspólnoty, z której pochodzi. Poszukiwanie dobra (również powszechności) polega bowiem, zdaniem autora koncepcji, właśnie na odchodzeniu od takiego odziedziczonego partykularyzmu⁴⁴. Jednakże, jak twierdzi MacIntyre, owego partykularyzmu nie można pozostawić całkowicie za sobą, a ucieczka w sferę maksym ogólnych, odnoszących się do człowieka jako takiego, jest złudzeniem, i to złudzeniem, jak powiada filozof, bolesnym w konsekwencjach.

Z przedstawionych rozważań MacIntyre wywodzi wniosek, że proces, w którym Esteta, Menedżer i Terapeuta stali się głównymi postaciami, a także proces, w którym narracyjne rozumienie jedności życia ludzkiego oraz pojęcie praktyki zostały zepchnięte na margines, są tożsame. Jest to jeden proces, przebiegający jednakże w dwóch aspektach: transformacji form życia społecznego oraz transformacji pojęcia i praktyki cnot. Zdaniem autora omawianej koncepcji, jeżeli wykreślimy z ludzkiego życia pojęcie narracyjnej jedności życia ludzkiego oraz pojęcie praktyk mających na celu osiągnięcie dobra wewnętrznego wobec nich i usuniemy je poza obszar, w którym toczy się większość życia ludzkiego, to pozycja cnot zostaje zagrożona. W społeczeństwie, w którym nie ma już łączącego wszystkich pojęcia dobra wspólnotowego, przybierającego kształt konkretnego dobra ludzkiego, niemożliwa staje się spójna koncepcja takiego dobra. To z kolei nieuchronnie prowadzi do upadku systemu moralnego i zwrotu w kierunku emotywizmu. Zdaniem MacIntyre'a, proces taki nastąpił w kulturze Zachodu, poczynając

⁴³ Ibidem, s. 392–393.

⁴⁴ W tym miejscu pogląd MacIntyre'a wydaje się niespójny. Łatwo sobie wyobrazić, że jednostki, które będą chciały odrzucić czy też przekroczyć partykularyzm swych macierzystych wspólnot, rychło utworzą społeczeństwo liberalne. Zresztą współczesne liberalne społeczeństwo, które sam MacIntyre nazywa społecznością ludzi znikąd, powstało właśnie z przekroczenia partykularyzmu wspólnot macierzystych. Jeśli zatem, jak twierdzi filozof, faktycznie probierzem koncepcji jest możliwość jej społecznej realizacji, to wydaje się, że przedstawiana teoria rychło ległaby w gruzach, a w miejsce proponowanych przez MacIntyre'a wspólnot porórcitoby zatomizowane społeczeństwo we współczesnym kształcie.

od reformacji, przez okres szczególnego nasilenia w oświeceniu, aż po jego kulminację w XIX i początkach XX wieku. Okazuje się więc, że wiek „pary i elektryczności”, który rozpoczął się od oświeceniowej systematyki nauk (wraz z wyodrębnieniem się nowych dziedzin) i burzliwego ich rozwoju, był w rzeczywistości upadkiem kulturalnym i katastrofą moralną.

Jednak nawet we współczesnym *mélange*'u myśli i koncepcji moralnych można, zdaniem MacIntyre'a, odnaleźć enklawy tradycyjnego myślenia etycznego. Jest ono kultywowane na obrzeżach nowoczesnego świata, w niektórych skupiskach katolickich Irlandczyków, prawosławnych Greków, ortodoksyjnych Żydów. Owe małe wspólnoty nie zatraciły jeszcze świadomości wspólnotowego dobra, które stanowi podstawę ich istnienia. Odziedziczyły one tradycję moralną nie tylko dzięki religii, ale i strukturze „chłopskich wiosek i domostw”, jak powiada MacIntyre, zamieszkałych przez ich bezpośrednich przodków. Jednak, jak zauważa filozof, także istnienie tych wspólnot zagrożone jest wymuszonym przez rzeczywistość zaangażowaniem się ich we współczesne, nierozwiązywalne spory moralne.

Swą koncepcję budował MacIntyre, opierając ją na antynomii dwóch najważniejszych, jego zdaniem, postaci w filozofii moralnej: Arystotelesa i Nietzschego. Należałoby zatem podać rozstrzygnięcie konfliktu tych dwóch koncepcji.

MacIntyre uważa, że Nietzsche błędnie zdiagnozował historię moralności od czasów heroicznych po jemu współczesne, natomiast jego koncepcja, jako owoc owej błędnej diagnozy, kładzie na barki „wielkiego człowieka” ciężar zbyt wielki. Jeśli bowiem, twierdzi MacIntyre, sensowna jest proponowana przezeń koncepcja cnoty, to dobra (a za nimi także prawa i cnoty) można odkryć jedynie przez „wkroczenie w stosunki konstytuujące wspólnoty”⁴⁵, spośród których za najważniejszą uważa pewną wizję i rozumienie dóbr wspólnych wszystkim ich członkom. Odcięcie się od takiej wspólnej aktywności oznacza, zdaniem MacIntyre'a, porzucenie jakichkolwiek prób odnalezienia dobra poza samym sobą. To zaś oznacza skazanie się na solipsyzm moralny. Zdaniem brytyjskiego filozofa, należy stąd wnosić, że w sporze z tradycją arystotelesowską Nietzsche nie wygrywa bynajmniej „walkowerem”, co więcej – to właśnie ta tradycja pozwala na zrozumienie błędów, jakie znalazły się w centrum stanowiska Nietzschego. Jednym z nich stało się wprowadzenie pojęcia wielkiego człowieka właśnie. Jest to, jak zauważa MacIntyre, próba ucieczki przed swoimi własnymi konsekwencjami. Okazuje się, zdaniem autora *Dziedzictwa...*, że filozofia Nietzschego stanowi jeden z ostatnich przejawów tej samej kultury moralnej, co kultura macierzysta tradycyjnej moralności. Z tego zaś MacIntyre wysnuwa wnio-

⁴⁵ Ibidem, s. 457–458.

sek, że opozycja moralna przebiega współcześnie pomiędzy indywidualistycznym liberalizmem a „jakąś wersją tradycji arystotelesowskiej”⁴⁶.

MacIntyre twierdzi, że współcześnie „sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi”⁴⁷. Brytyjski filozof porównuje nasze czasy do epoki upadku imperium rzymskiego, przy czym, jak zauważa, barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych bram, lecz od pewnego czasu sprawują nad nami władzę.

Próba krytyki

Celem niniejszej części artykułu jest próba analizy najistotniejszych zagadnień w scharakteryzowanej teorii. Część uwag dotyczących mniej istotnych kwestii poczyniłem na marginesie niniejszego wywodu. Teraz chciałbym się odnieść do koncepcji jako takiej i poszczególnych elementów ją tworzących.

Wydaje się, że zaproponowany przez MacIntyre'a katalog postaci kultury współczesnej jest niepełny. Można by bowiem wykazać, że równie istotne dla współczesności są postaci Filantropa, Artysty i (jak się wydaje w coraz większym stopniu) Mistyka⁴⁸.

Postać Filantropa można by uznać za swoistą funkcję postaci Estety. I zapewne w wielu przypadkach inicjatywy dobroczynne, podejmowane przez niektórych „możnych”, dyktowane są bądź to swoistym koniunkturalizmem („bo tak wypada”, jest to zgodne z pełnioną przez nich rolą społeczną), bądź to względami *stricte* estetycznymi. Nie należy jednak sądzić, że wszyscy zajmujący się działalnością dobroczynną (mam tu na myśli również wszelkiego rodzaju działalność „dla dobra wspólnoty”, czyli także np. działalność Amnesty International czy Green Peace oraz innych tego typu organizacji, fundacji lub osób prywatnych) angażują się w nią z tego rodzaju pobudek. Sądzić należy, jak mierniam, że istnieje całkiem duża grupa ludzi, dla których działalność dobroczynna jest treścią życia. W tym sensie Filantrop spełnia wymogi bycia postacią (zgodnie z zaleceniem MacIntyre'a, abstrahuję tu od konfliktów dotyczących metod, celów i kierunków tych działań).

⁴⁶ Ibidem, s. 459.

⁴⁷ Ibidem, s. 466.

⁴⁸ Swoją listę postaci zaproponował też między innymi Zygmunt Bauman w swej pracy *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* (Warszawa 1994). Uważa on, że współcześnie dominują postaci: turysty, gracza, włóczęgi i spacerowicza, a jako dominujące kryterium wskazuje niespójność, niekonsekwencję postępowania, fragmentaryczność i epizodyczność poszczególnych sfer życia.

Postać Artysty, choć również kojarzy się silnie z postacią Estety, jest jednak, jak sądzę, postacią o zdecydowanie innym charakterze. O ile istotą postaci Estety stanowi skuteczność w poszukiwaniu zajęcia w nadmiarze wolnego czasu, czyli pewnego rodzaju konsumpcyjny stosunek do życia (Esteta bowiem w sposób jak najbardziej dosłowny nie wytwarza konsumowanych dóbr, nie wpływa też w sposób istotny na rozwój kultury), o tyle Artysta przeciwnie – całą energię poświęca wytwarzaniu (często niematerialnych) dóbr i (jeśli tak rozumieć rolę artysty) jest jak najbardziej zainteresowany w rozwoju, czy też „dostatniej egzystencji” kultury⁴⁹. Jest zatem, w pewnym sensie, przeciwieństwem Estety. Dla wielu to właśnie artyści są przewodnikami i mistrzami, dają im wrażliwość, dzięki której mogą przejść przez życie. I Artysta zatem spełnia wymogi bycia postacią.

Mystyk zdaje się zdobywać coraz bardziej znaczącą pozycję wśród postaci współczesności. Mówiąc o tej postaci, mam bowiem na myśli tych wszystkich, którzy w istotny sposób wiążą swoje życie z wszelkiego rodzaju „odnową duchową”, „odnową energetyczną”, ruchem New Age, skrajnymi ruchami religijnymi⁵⁰ *etc.* Jest to zatem postać, do której, zwłaszcza na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych, odwołuje się potężna rzesza ludzi. Wydaje się, że istota tej postaci sprowadza się do pewnego rodzaju rozwoju duchowego, do którego zastosowanie pojęcia skuteczności wydaje się mało adekwatne.

Cechą łączącą te postaci jest pewnego rodzaju opozycja do hołdujących zasadzie skuteczności postaci proponowanych przez MacIntyre’a. Wydaje się przy tym, że zaproponowana przeze mnie lista postaci stanowi punkt odniesienia dla niemałej grupy ludzi. Można oczywiście postawić zarzut, że żadna z tych postaci nie ma takiej pozycji, jak postać Menedżera. Trudno z tym

⁴⁹ Pojęcie „dostatnia egzystencja” kultury wprowadzam na użytek tych, którzy w sposób alergiczny reagują na słowo „awangarda” czy nawet „postęp”. Ponieważ nie wszyscy są zdania, że kultura musi się rozwijać (być może rzeczywiście czasem wystarcza jej żywotność podsycana nowymi tematami, nowym kontekstem itp.), proponowany przeze mnie termin wydaje się rozwiązaniem kompromisowym, nie zakrywającym przy tym istoty rzeczy.

⁵⁰ Pisząc o skrajnych ruchach religijnych, nie mam na myśli fundamentalizmu religijnego, lecz raczej pewną formę ortodoksji. Zgodnie bowiem z poglądem Bassama Tibi, wyrażonym w jego niezwykle interesującej pracy *Fundamentalizm religijny* (tłum. Janusz Danczkowski, Warszawa 1997), fundamentalizm religijny jest upolitycznieniem religii, instrumentalnym jej traktowaniem w celach politycznych. W moim wywodzie chodzi raczej o ruchy religijne (wywodzące się bodaj ze wszystkich religii i kręgów kulturowych), które wzywają do radykalnej odnowy duchowej, często w odwołaniu do pewnych praktyk mistycznych czy kontemplacyjnych (aczkolwiek nie wydaje się, by większość tych ruchów miała cokolwiek wspólnego z mistyką Mistrza Eckharta albo innych wielkich mistyków – nie tylko chrześcijańskich; choć oczywiście można współcześnie zaobserwować wzmożone zainteresowanie mistyką – czy szerzej religią – w duchu jak najbardziej prawowiernym).

zarzutem dyskutować. Postać, czy też postaci są wyznacznikami określonej kultury. Żadna zaś kultura nie jest, jeśli można użyć takiego określenia, „monopostaciowa”. W każdej kulturze istnieje pewna liczba postaci, spośród których jednostka może dokonać wyboru. Zgodnie zaś z moją tezą katalog postaci, przedstawiony przez autora *Dziedzictwa cnoty*, jest zbyt ubogi i skonstruowany w taki sposób, by wzmacniać tezę brytyjskiego filozofa.

Pewną niekonsekwencję wykazuje też MacIntyre, pisząc o średniowieczu. Z jednej strony pisze o tej epoce jako o czasie rozwoju i przekazywania hołubionej przez siebie tradycji arystotelesowskiej. Z drugiej – uważa ją za czas ciemnoty i barbarzyństwa, upadku ideałów i wartości, przez analogię traktując współczesną kondycję moralności jako nadejście nowego średniowiecza. Jeśli więc analogia taka miała być pełna, to wydaje się, że albo uznamy średniowiecze za czas ciemnoty i upadku – a więc i my winniśmy się szykować na nowe barbarzyństwo, albo też będziemy traktować wieki średnie jak czas podtrzymywania, ale i redefinicji w nowym kontekście klasycznego schematu moralnego.

Uważam, że bardziej uzasadnione jest to drugie podejście. Słusznie bowiem MacIntyre wskazuje interpretacje średniowieczne jako kolejny etap teorii moralnej Arystotelesa. Należy jednak przy tym pamiętać, że był to też etap gwałtownego poszerzania się strefy cywilizacji klasycznej, przyjmowania jej przez nowe, często diametralnie od siebie odmienne społeczności, których protoplastom sam Stagiryta odmawiał *de facto* miana istoty ludzkiej. Jest zatem rzeczą raczej zrozumiałą, że w toku adaptacji antycznej kultury do nowych warunków społeczno-kulturowych nieuniknione były pewne przemiany, które w oczach miłośnika klasycznego antyku musiały uchodzić za barbarzyństwo (choć przecież np. etos rycerski, a więc typowo średniowieczny element moralności, jest i dziś niedościgłym wzorem)⁵¹. Kontynuacja myśli Stagiryty wymagała zatem dostosowania do ówczesnej rzeczywistości, tak aby z jednej strony nie pozostać czczą formułą, z drugiej jednak – aby nie zatracić swych najistotniejszych cech. Cel ten, MacIntyre chyba by się co do tego zgodził, został osiągnięty. Dla człowieka współczesnego oznacza to jednak, że nie należy wykonywać zbyt nerwowych i radykalnych ruchów. Jasnym natomiast staje się, że to nowe średniowiecze, którym straszy autor w *Dziedzictwie cnoty...*, wymaga takiej samej reinterpretacji tradycyjnej moralności (jeśli chce się ją utrzymać w mocy nie tylko jako pustą formułę), jakiej dokonano właśnie w średniowieczu.

⁵¹ Wydaje się, że pojęcie barbarzyństwa, którym charakteryzuje się średniowiecze w opozycji do „kulturalnego” antyku, jest niezbyt adekwatne. W samym bowiem antyku możemy odnaleźć elementy, które z kolei dziś mogą uchodzić za dowód barbarzyństwa Hellenów – żeby wspomnieć niewolnictwo, pacyfikacje „niepokornych” członków Związku Morskiego przez „cywilizowaną” armię ateńską *etc.* Nie należy jednak zapominać o ogromie barbarzyństwa, które w średniowieczu rzeczywiście miało miejsce.

Nieco niejasnym jest również pojęcie narracyjnej jedności życia, na które MacIntyre kładzie tak wielki nacisk w swojej pracy. Czym bowiem ono jest? Dominującym wyobrażeniem, dominującą formą literacką (sposób wyprowadzenia literackiego odpowiednika dla średniowiecznej narracyjnej formy życia właśnie na to by wskazywał), czy też może Heideggerowskim „Się”? Pojęcie to wymaga, jak się wydaje, dookreślenia. W przeciwnym wszak razie łatwo można zarzucić autorowi w tym miejscu arbitralność. O ile bowiem w przypadku społeczeństw bohaterskich i klasycznych sprawa wydaje się dość oczywista, o tyle w już przypadku średniowiecza przestaje taką być. MacIntyre uznaje, że formą adekwatną dla życia średniowiecznego jest opowieść, ujmująca człowieka *in via*. Wydaje się jednak, że równie odpowiednia może tu być forma pieśni (by wspomnieć tylko *Pieśń o Rolandzie*). To zaś prowadzi do istotniejszego pytania o formę odpowiednią dla ujęcia życia człowieka współczesnego. MacIntyre bowiem w żadnym momencie prezentowanego w omawianej pracy wywodu nie pokusił się o jasne sformułowanie zasad takiego doboru. To zaś kwestię współczesności pozostawia otwartą. Zdaniem autora formę odpowiednią stanowi tragedia, ale najwyraźniej ma tu filozof na myśli jej klasyczną postać. W dzisiejszym bowiem dramacie całe ludzkie życie bywa sprowadzone do absurdu. A nie o to chyba MacIntyre’owi chodzi⁵².

Jedno z kluczowych pojęć w swojej pracy – praktykę – brytyjski filozof określa między innymi jako poszukiwanie celu samej praktyki i podaje tu analogię do malarstwa i fizyki, które to, w jego przekonaniu, mają mieć podobny charakter. Również ta analogia (a więc i płynące z niej wnioski) wydaje się chybiona. Cel fizyki został dość jasno określony – ma ona poznawać prawa rządzące materialną rzeczywistością. Wszystkie zaś przemiany w jej ramach to zmiany paradygmatów, wymiana jednych narzędzi poznawczych na drugie, ścieranie się konkurencyjnych koncepcji – cel się nie zmienia. Zarówno fizyka Newtona, jak i mechanika kwantowa czy teoria względności próbują opisać rzeczywistość w sposób jak najbardziej adekwatny i na miarę dostępnych narzędzi badawczych. Natomiast praktyka, jeśli moje rozumienie tego terminu jest właściwe, polega raczej na wspólnotowym dochodzeniu do dóbr charakterystycznych dla danej praktyki, przy czym jej cel zdaje się określony *a priori*. Celem sportu jest rozwijanie ludzkich możliwości fizycznych, przełamywanie własnych słabości, nauka silnej woli i czystej rywalizacji *etc.* Cel działalności naukowej, jeśli traktować ją jako praktykę w MacIntyre’owskim ujęciu, polega na poznawaniu rzeczywistości, doskonaleniu samowiedzy, a także (jak sądzą niektórzy, zwłaszcza dawni mistrzowie) doskonaleniu się moralnym. Cel jest więc, przynajmniej w spo-

⁵² Z pewnym przekąsem można stwierdzić, że ujęcie życia w formę, dajmy na to, *Czekając na Godota* nie pozostawia większej nadziei na rozwój moralny.

sób ogólny, określony. Dążenie do nieznanego celu jest błędzeniem. Jeśli zaś nie wiem, jaki cel przyświeca danej działalności (przynajmniej w przybliżeniu), to nie potrafię również określić, jakie dobra zdołam osiągnąć, oddając się tej praktyce.

Pewne wątpliwości budzi też postulowana przez MacIntyre'a budowa małych wspólnot, opartych na Arystotelesowskim pojęciu przyjaźni i nakierowanych na pewne wspólnotowo określone dobro. Wydaje się jednak, że w tym pomysle pobrzmiewają głosy myślenia utopijnego. Opis postulowanych wspólnot czyta się zresztą niczym fragment *Gry szklanych paciorków* Hessego. W przypisie 44 podałem w wątpliwość mechanizm utrzymujący i zespalaający te wspólnoty. Podobne pomysły były już wdrażane w życie w postaci wszelkiej maści komun, squatów czy kibuców i właściwie tylko te ostatnie odniosły większy sukces⁵³. Większość z nich jednak dość szybko uległa rozpadowi. Wydaje się, że do przeprowadzenia pomysłu autora *Dziedziectwa cnoty...* potrzebne są niezwykle znaczące zmiany w kulturze i mentalności (wydaje się, że w proponowanym pomysle pobrzmiewają echa fascynacji ustrojem peryklejskich Aten, opartym na niewielkich gminach, gdzie ten szczególnie rodzaj więzi, jaki postulują Arystoteles, a za nim MacIntyre, był możliwy; nie należy jednak zapominać, że ustrój ten był owocem kultury sprzed dwudziestu pięciu wieków i wiele się od tego czasu zmieniło). Poza tym wydaje się, że powstanie tego typu struktur bez oparcia w większej formacji kulturowej sprowadziłoby cały proces jedynie do przeniesienia emotywizmu na wyższy poziom – sporu między przekonaniem nie jednostek, lecz wspólnot. Poza tym jednostki, przekraczając ów partykularny punkt wyjścia, o którym pisze MacIntyre, rychło załamałyby rozwój tego typu wspólnot. Dlatego proces ochrony klasycznej, Arystotelesowskiej moralności (bo to, jak rozumiem, jest celem autora *Dziedziectwa...*) należy rozpocząć od akcji uświadamiającej i edukacyjnej, od zmian kulturowych, a dopiero w następnej kolejności tworzyć postulowane przez filozofa wspólnoty⁵⁴.

Poczynione uwagi nie znaczą bynajmniej, że z proponowanym przez MacIntyre'a stanowiskiem się nie zgadzam. Jest to raczej wypunktowanie tych kwestii w koncepcji brytyjskiego filozofa, które w moim przekonaniu wymagają dopracowania. Jednak zaprezentowana metoda wydaje się niezwykle interesująca. Słusznie zauważa autor *Dziedziectwa...* konieczność powiązania koncepcji moralnej z określonym kontekstem społecznym (wszak

⁵³ Choć współcześnie obserwuje się kryzys tej, jakże zasłużonej dla Izraela, formy komuny i odpływ mieszkańców kibuców, zwabionych blightem liberalnego społeczeństwa, do zwykłych miast i form organizacji ludzkiej.

⁵⁴ Mimo że w zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie, by na pewnym etapie połączyć te dwie sfery działalności i utworzyć w tych wspólnotach szkoły na wzór, dajmy na to, szkół przyklasztornych.

dobrymi możemy być tylko wobec kogoś lub czegoś) i z pewnym całościowym ujęciem życia ludzkiego (wydaje się, że zbyt często niektórzy rozpoczynają „nowe rozdziały” w swoim życiu, traktując je fragmentarycznie). Również koncepcja praktyki wydaje się ciekawym rozwiązaniem. Współczesność zdecydowanie cierpi na nadmiar uwagi poświęconej dobrom jak najbardziej przygodnym, zewnętrznym, przy zupełnym lub prawie zupełnym pominięciu dóbr wewnętrznych.

Proponowane przez MacIntyre’a sposoby wyjścia z patowej sytuacji współczesności wydają się wymagać pewnego dopracowania, choć bez wątplenia zasługują na uwagę. Kwestia możliwości zaistnienia proponowanych przez filozofa wspólnot jest, rzecz jasna, otwarta, lecz sama propozycja wydaje się frapująca. Co więcej – wydaje się ona wpisywać w pewną tendencję o charakterze globalnym, być może jest jednym z pierwszych teoretycznych sygnałów rozpoczynającego się ruchu. Na fali zainteresowań etnicznością, wobec coraz częściej stawianych w świecie Zachodu pytań o tożsamość naszej kultury i nas samych, koncepcja MacIntyre’a zdaje się swoistym znakiem czasów i (kto wie) być może zapowiedzią zmian w naszej kulturze.

Piotr Machura

ON ALASDAIR MACINTYRE'S *AFTER VIRTUE*

Summary

The author presents here MacIntyre's views expressed in his most extensively discussed work *After Virtue*. The author of the present article concentrates on the British philosopher's views concerning the modern condition of the moral discourse, the origin of which MacIntyre identifies in the rejection of the pre-modern moral system derived from Aristotle. The philosopher, indicating those elements of the history of culture which led to the rejection of that scheme, attempts, being convinced of the social origin of ethics, to reconstruct the way of thinking that would conform with the Aristotelian categories, and to restore the notion of practice on which has founded his concept of virtues and of the narrative unity of human life. In its last part, the author points to the most controversial elements of the presented conception and expresses his criticism of some of MacIntyre's statements.

Piotr Machura

ÜBER *DAS TUGENDHAFTIGKEITSERBE* VON ALASDAIR MACINTYRE

Zusammenfassung

Der Artikel zeigt die Ansichten vom britischen Philosophen MacIntyre, die er in seinem weit diskutierten Werk *Das Tugendhaftigkeitserbe* vorgestellt hat. Der Autor macht uns bekannt mit MacIntyre's Meinungen über den heutigen Stand der moralen Diskussion, die er aus dem frühmodernen, von Aristoteles abstammenden Moralsystem herleitet. Auf die Elemente der Kulturgeschichte aufweisend, die über die Ablehnung des Schemas entschieden haben, und in Anlehnung an die Behauptung über die gesellschaftliche Herkunft der Ethik versucht MacIntyre, das Denken nach aristotelischen Konzeptionen und den Begriff „Praxis“ zu wiederherstellen und darauf seine Konzeption von Tugendhaftigkeit und von narrativer Einheitlichkeit des menschlichen Lebens zu gründen. In dem letzten Teil des Artikels will sein Autor mit den strittigsten Elementen der dargestellten Theorie fertig werden und polemisiert gegen MacIntyre's Thesen.