

Wojciech Wierzejski

Etyka cnót w kontekście ogólnej koncepcji badań moralnych Alasdaira Macintyre'a

Studia Philosophiae Christianae 50/3, 57-80

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH WIERZEJSKI

ETYKA CNÓT W KONTEKŚCIE OGÓLNEJ KONCEPCJI BADAŃ MORALNYCH ALASDAIRA MACINTYRE'A

Streszczenie. Artykuł poświęcony jest przedstawieniu filozofii moralnej Alasdaira MacIntyre'a, jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów amerykańskich, reprezentującego tradycję arystotelesowską i tomistyczną. MacIntyre znany jest powszechnie jako odnowiciel etyki cnót i krytyk indywidualistycznego liberalizmu. Artykuł przynosi nową interpretację filozofii moralnej tego myśliciela w świetle pojęć zaczerpniętych z jego własnej koncepcji metaetyki. Chodzi szczególnie o wpisanie jej w kontekst społeczny i historyczny. Ogólna koncepcja badań moralnych jest najmniej znana z całego dorobku tego filozofa. Artykuł ukazuje także pewne nowe elementy najnowszej wersji MacIntyre'a teorii etycznej.

Słowa kluczowe: MacIntyre Alasdair, metaetyka, etyka cnót, etyka społeczna, historia filozofii, Oświecenie, filozofia chrześcijańska

1. Wstęp. 2. Historia etyki a filozofia w teorii MacIntyre'a. 3. Pojęcia moralne a formy życia społecznego. 4. Prymat historii i filozofii. 5. nierozstrzygalne spory filozoficzne. 6. Oświecenie a tradycja. 7. Etyka cnót w wersji MacIntyre'a. 8. Konkluzje.

1. WSTĘP

Tradycyjna etyka chrześcijańska w wersji tomistycznej¹ najczęściej dzieli materię etyki na następujące działy: nauka o aktach ludzkich, eudajmonologia – nauka o celu i szczęściu człowieka, aksjologia etyczna – nauka o wartościach moralnych, deontologia etyczna – nauka o obiektywnym prawie moralnym, synejdezjologia – nauka o sumieniu, aretologia – nauka o cnotach moralnych oraz nauka o odpowiedzialności moralnej. W tak zarysowanej strukturze dociekań etyki ogólnej teoria cnót nie pojawia się na pierwszym planie zainteresowań badawczych. Tomistyczna etyka wychodzi od pytania o cel, dobro (wartość) i prawo moralne (w kolejności: eudajmonologia, aksjologia i deontologia). Triada ta stanowi elementarne składniki obiektywnego porządku moralnego. Dopiero po przeprowadzeniu opisu owego obiektywnego porządku, etyka podejmuje zagadnienie sumienia, które ujawnia subiektywną stronę moralności. Wówczas pojawia się problem, jakim warunkom winien podlegać podmiot, aby swym działaniami zapewnić optymalne możliwości realizacji tego, co nakazuje porządek moralny. Odpowiada na to teoria cnót moralnych, czyli pewnych dyspozycji duchowych władz człowieka (jego rozumu i woli), które to dyspozycje kierują go w stronę dobra moralnego. Zarówno w punkcie wyjścia, jak i w ostatnim etapie badań znajduje się obiektywne dobro. Cnoty mają za zadanie „dysponować” ku dobru.

Nie o takie rozumienie teorii cnót chodzi w niniejszym artykule, ale raczej o etykę cnót pojętą jako jeden z głównych nurtów (szkół) współczesnej etyki, zapoczątkowany wystąpieniem Elizabeth Anscombe², a ugruntowany przez Alasdaira MacIntyre’a w jego fundamentalnym dziele *After Virtue*³. Jest to nurt wyraźnie neoarystotelesowski, często twórczo rozwijający elementy filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu. Obok tej szkoły w ramach szeroko rozumianej etyki, odwołującej

¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002.

² Por. E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy* 33(1958), 1–19.

³ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. z ang. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

się do klasycznych inspiracji, nie słabnącym zainteresowaniem cieszy się współcześnie nurt prawa naturalnego, również nawiązujący do myśli św. Tomasza z Akwinu, niekoniecznie z etyką cnót rywalizujący.

W artykule tym zamierzam: po pierwsze pokazać, na czym polega oryginalność teorii etycznej MacIntyre'a i co ją odróżnia od koncepcji Arystotelesa, po drugie zaś zaprezentować jego najnowsze propozycje uzupełniające i modyfikujące teorię sformułowaną w *Dziedzictwie cnoty*. Prezentację teorii MacIntyre'a poprzedzam jednakże dość szczegółowym opisem jego ogólnej wizji etyki i badań moralnych. Ta bowiem część dorobku szkockiego filozofa (nazwijmy ją – metaetyczną) jest najmniej znana, a bez jej przybliżenia wiele elementów jego teorii cnót staje się po prostu niezrozumiałe. Pozwoli to jednocześnie zakorzenić teorię cnót w szerszym polu współczesnych dociekań filozoficznych. A wszystko to po to, by przybliżyć odpowiedź na zasadnicze pytanie: co i na ile w teorii MacIntyre'a warte jest podjęcia przez etykę chrześcijańską jako żywe i inspirujące. Choć rozważania niniejsze na pierwszy rzut oka sytuują się na pograniczu metaetyki i ścisłej etyki (pojętej jako studium nad moralnością), to po pierwsze poprzez zdefiniowanie cnót (za MacIntyrem) jako społecznie zakorzenionych praktyk umożliwiających doskonalenie pewnych dóbr, zawsze jednak odbywających się w ramach określonej wspólnoty, a po drugie – przyjmując dodatkowo arystotelesowskie założenie o ścisłym powiązaniu materii etycznej i politycznej, możemy z powodzeniem artykuł niniejszy traktować jako wypowiedź z zakresu etyki społecznej.

MacIntyre znany jest jako reprezentant kilku ważnych koncepcji filozoficznych. Obok etyki cnót są to w kolejności: teleologiczna wizja (telos – cel) natury i życia społecznego; idea wspólnoty opartej na dobru wspólnym; pojęcie tradycji jako rozpiętego w czasie sporu; oraz koncepcja narracyjnej jedności życia. Karierę akademicką MacIntyre'a można z grubsza podzielić na trzy okresy, w których dominowała w kolejności: Marksowska krytyka społeczna i polityczna (od 1947 r.); Arystotelesowska etyka cnót (od opublikowania *After virtue* w 1981 r.); wreszcie Tomaszowa teoria prawa naturalnego uzupełniona radykalną krytyką społeczną i polityczną (od 1994 r.). Oczywiście jest to periodyzacja uproszczona. Warte podkreślenia jest, że od połowy lat

90. MacIntyre poważnie rozwinął swoje tomistyczne przekonania aż do postaci pewnej formy współczesnej apologetyki chrześcijańskiej. Dziełami symbolicznymi tego ostatniego okresu są z jednej strony: *How can we learn what Veritatis Splendor has to teach?* (1994), *Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio* (2002) i *Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio* (2006) – artykuły pisane z pozycji już wyraźnie katolickich, z drugiej zaś *God, Philosophy, Universities. A selective History of the Catholic Philosophical Tradition*⁴ (2009) – książka z zakresu historii filozofii, jednoznacznie wpisująca się w tradycję katolicką. Co ciekawe, poglądy na etykę i jej rolę jako nauki adekwatnie opisującej rzeczywistość, ukształtował on już w pierwszym (Marksowskim) okresie swego życia. Zasadniczo pozostał im wierny aż do dzisiaj. Co je charakteryzuje?

2. HISTORIA ETYKI A FILOZOFIA W TEORII MACINTYRE’A

Wypada rozpocząć omawianie stanowiska MacIntyre’a od ustalenia miejsca i funkcji, jaką pełni historia etyki (czy szerzej: historia filozofii) w jego filozoficznej analizie *tout court*. Zanim MacIntyre opublikował *Krótką historię etyki* (1966), już pod koniec lat 50. doszedł do przekonania, że aby odnaleźć podstawę naszych moralnych zasad i standardów, z konieczności musi odwołać się do tego, co wyłania się z historii. Ten pogląd wywiódł z badań nad Marksa koncepcją dziejów i w gruncie rzeczy rozwijał go we wszystkich kolejnych etapach swojej filozoficznej twórczości. To właśnie Marks nauczył go, że istnieje wielka ludzka skłonność, czy też dążenie⁵ (*desire*) do życia w ramach wspólnoty. Z tejże skłonności rodzi się z kolei skłonność do życia moralnego, które może zapewnić tylko wspólnota. Otóż

⁴ Por. Tenże, *God, Philosophy, Universities. A selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, New York – Toronto 2009.

⁵ Angielskie „desire” może być odpowiednikiem polskiego „dążenie”; por. „All men by nature desire to know”. Aristotle, *Metaphysics*, 980a22, w: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes, Princeton 1984, 3. W wersji polskiej: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 1983, 3.

MacIntyre odkrył, że owa naturalna skłonność ku wspólnotowości, wzmocniana przez życie wspólnotowe, rodzi swoisty związek między społecznymi praktykami moralnymi a dążeniami, czy pragnieniami jednostki działającej. Najgłębsze skłonności współczesnych jednostek mogą być spełnione jedynie poprzez członkostwo we wspólnocie, a to wymaga respektowania jej standardów⁶. MacIntyre zauważa, że „odkrycie tego, co my dzielimy wspólnie z innymi, czyli ponowne odkrycie wspólnotowej skłonności, staje się osiągnięciem nowego moralnego stanowiska”⁷. Od tego momentu historia i tradycja stają się w jego koncepcjach kwestiami zasadniczymi w odkrywaniu fundamentów etyki. W historii poznajemy dwie rzeczywistości konieczne dla zrozumienia naszej obecnej kondycji moralnej i politycznej: praktyki i narracje. Wokół nich MacIntyre zbuduje później swój oryginalny projekt restytucji arystotelesowskiej etyki cnót, zapoczątkowany publikacją *After Virtue*.

MacIntyre od początku swej filozoficznej aktywności odrzucał bowiem pogląd, jakoby historia etyki miała znaczenie tylko wtórne, czy poboczne w łonie szeroko rozumianej filozofii moralności. Nie uznawał on przekonania, że „pojęcia moralne można badać i rozumieć poza kontekstem ich historii”⁸. Nie zgadzał się z tymi filozofami, którzy pisali tak, „jak gdyby pojęcia moralne należały do gatunku pojęć pozaczasowych i niezmiennych, wyraźnie zarysowanych i określonych, z konieczności posiadających te same cechy na przestrzeni całej swej historii, jak gdyby istniała pewna część języka, którą należy poddać filozoficznym badaniom i która zasługuje na miano ‘jedynie poprawnego języka moralności’ (z naciskiem na to, że może istnieć tylko jeden taki język)”⁹. Wprost przeciwnie, twierdził MacIntyre, pojęcia moralne ulegają oczywistym zmianom wraz ze zmianami życia społecznego;

⁶ Por. Ch.S. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre*, Oxford – New York 2009, 39.

⁷ A. MacIntyre, *Notes from the moral wilderness II*, *The New Reasoner* 7(1958–59), 95.

⁸ Tenże, *Krótką historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. z ang. A. Chmielewski, Warszawa 1995, 29.

⁹ Tamże.

i to wcale nie na zasadzie, że życie społeczne po prostu zmienia się i podobnie, niezależnie od niego, niejako równolegle, zmieniają się pojęcia moralne.

Każda adekwatna etyka musi być zatem historycznie ugruntowana. Jednakże MacIntyre zdał sobie sprawę – po części jako wynik swoich wcześniejszych prób spisania historii etyki – że opisanie ludzkiej kondycji moralnej w kategoriach jakiegoś określonego punktu widzenia okazało się przedsięwzięciem niewiarygodnym. Paradoks rodzi się, gdy próbujemy opisać normy postępowania, cnoty i zasady moralne jako wyłącznie konkretne realizacje w pewnym określonym życiu społecznym, a jednocześnie, nie zważając na to odkrycie, usiłujemy ustalić kryteria racjonalnego uzasadnienia tychże norm, cnót i zasad jako całkowicie ahistoryczne i istniejące poza praktykami jakiegokolwiek wspólnoty dociekań. „Historia, jeśli chcemy wnieść etykę na poziom substancjalnej teorii moralnej, musi być również wzniesiona na metapoziom, z którego owa substancjalna teoria moralna jest uzasadniana. Takie odwołanie do historii niesie jednakże obawy, czy to stanowisko nie popadnie w jakąś wersję miękkiego relatywizmu”¹⁰. MacIntyre świadom jest tego zagrożenia, ale odpowie na wszelkie zarzuty o relatywizm dopiero w projekcie *After Virtue*.

3. POJĘCIA MORALNE A FORMY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

W opozycji wobec filozofów, którzy dowodzą, że wprawdzie praktyki moralne i treść sądów moralnych mogą być odmienne w różnych społeczeństwach, a którzy jednocześnie przyswajają sobie różne pojęcia moralne i dochodzą do przekonania, że chociaż one nie zawsze są tym samym, to w sumie jednak są powszechne, MacIntyre stawia tezę radykalniejszą: „Pojęcia moralne są ucieleśnione w formach życia społecznego i są po części elementami tych form. Jednym z najważniejszych sposobów odróżniania pewnej formy życia społecznego, jako odmiennej od innych form, jest identyfikacja różnic pomię-

¹⁰ Por. M.C. Murphy, *Introduction*, w: *Alasdair MacIntyre, Contemporary Philosophy in Focus*, ed. by M.C. Murphy, Cambridge 2003, 7.

dzy pojęciami moralnymi, które się na nie składają”¹¹. Przykładowo z jednej strony pojęcie *dikaiosyne*, którym posługiwali się starożytni Grecy, z drugiej zaś współcześnie mu odpowiadająca sprawiedliwość (ang. *justice, fairness*), odzwierciedlają istotną różnicę między dwoma formami życia społecznego: dawną i nowoczesną. „Zrozumieć pojęcie – dowodzi bowiem MacIntyre – uchwycić znaczenia słów, które je wyrażają, zawsze oznacza opanowanie przynajmniej reguł rządzących posługiwaniem się tymi słowami, zrozumienie roli tego pojęcia w języku i w życiu społecznym”¹². Jego zdaniem sam ten fakt nasuwa nieodpartą sugestię, że różne formy życia społecznego wyznaczają pojęciom różne role do odegrania.

Oczywiście w historii pojęć moralnych oprócz wielu nieciągłości, często mamy do czynienia także z kontynuacją. Stąd wywodzi się złożoność historii, pogłębianą przez fakt, że same badania filozoficzne odgrywają rolę w transformacji pojęć. Nie ma bowiem faktycznego oddzielenia samej filozofii od historii jej pojęć. Analiza filozoficzna prowadzi do przekształceń w obrębie pojęć: do ich rewizji, dyskredytacji, odrzucenia czy zastąpienia doskonalszymi itp. A ponieważ znajomość pojęcia pociąga za sobą zachowanie się w określony sposób, to zmiana pojęć prowadzi do zmian zachowania. „Filozofia może podważać utrwalone sposoby postępowania”¹³, o czym świetnie wiedzieli Ateńczycy skazujący Sokratesa na śmierć, czy parlament angielski potępiający Lewiatana Hobbesa w 1666 r. „Rozumienie świata moralności i jego zmienianie wcale nie są zadaniami nie do pogodzenia” – przekonuje MacIntyre całkiem w duchu jedenastej tezy Marksa o Feuerbachu¹⁴, i dodaje: „Pojęcia moralne, które są przedmiotem analiz filozofów z pewnego okresu, okazują się niekiedy tym, czym są, za sprawa dysput filozoficznych z poprzedniego okresu”¹⁵.

¹¹ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, dz. cyt., 30.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, 31.

¹⁴ Teza XI Marksa o Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”.

¹⁵ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, dz. cyt., 31.

Odróżnienie etyki i dyskursu opiera się jednak na założeniu, że z samego pojęcia filozofii wynika, iż nie ma ona nic wspólnego z praktyką. Np. pozytywistyczne stanowisko A.J. Ayera, który o jednej z teorii etycznych pisał, że „pozostaje ona całkowicie na płaszczyźnie analizy” i zakładał, że wszystkie teorie moralne, „o ile są teoriami filozoficznymi, są neutralne wobec faktycznego postępowania”¹⁶, nie budzi akceptacji MacIntyre’a. Sprzeciw wobec takiej koncepcji filozofii, obok niezmiennego podkreślania znaczenia historii dla analizy pojęciowej, stanowić będą swoiste znaki firmowe twórczości MacIntyre’a. Badania historyczne udoskonalają bowiem analizę w sposób oczywisty.

Autor *Krótkiej historii etyki* nie postuluje odrzucenia punktu widzenia, w myśl którego należy całkowicie unikać postrzegania filozofów z przeszłości w świetle współczesnych rozróżnień. Wręcz przeciwnie, należy wręcz wybierać z przeszłości to, co podpada pod kategorie współczesnej filozofii moralnej. Jest jednak ważne – dodaje – aby pozwolić historii filozofii na kruszenie naszych przeświadczeń, po to, aby potrafić odrzucić zbyt ciasne poglądy na to, co może być pomyślane, czy dokonane. Konieczne jest wypośrodkowanie pomiędzy martwością antykwaryzmu, który pociesza się złudzeniem, że można pochodzić do przeszłości bez uprzednich przeświadczeń, a drugim niebezpieczeństwem, widocznym u Arystotelesa czy Hegla, którzy tkwili w przekonaniu, że cały sens przeszłości polega na tym, iż znajduje ona swą kulminację w nas samych. „Historia nie jest więzieniem, ani muzeum, ale też nie jest zbiorem powodów do samozadowolenia”¹⁷ – podsumowuje MacIntyre.

4. PRYMAT HISTORII I FILOZOFII

MacIntyre głosi także tezę o pierwszeństwie (w porządku dociekań) zagadnień filozoficznych wobec moralnych. Zanim odpowiemy na pewne pytania moralne, musimy wprawdzie odpowiedzieć na pewne

¹⁶ Por. A.J. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgments*, w: Tenże, *Philosophical Essays*, London 1945, 245–246, cyt. za: A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*, dz. cyt., 31–32.

¹⁷ A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*, dz. cyt., 32–33.

pytania filozoficzne, bowiem podobnie jak z jego wcześniejszą tezą o nierozzerwalności badań filozoficznych i badań nad historią filozoficznych pojęć, tak tutaj – zadawanie pytań moralnych i odpowiadanie na nie jest nierozzerwalnie związane ze stawianiem pytań filozoficznych o moralności i odpowiadaniem na nie¹⁸. MacIntyre wiąże „to odkrycie” z początkami etyki filozoficznej w starożytnej Grecji. Już wówczas bowiem stało się jasne, że znaczenie pewnych słów moralnych przestało być oczywiste i jednoznaczne. Wywołały ten proces zmiany społeczne, które to zmiany zakwestionowały pewne typy zachowań, przez co odrzucone zostały niektóre ważne pojęcia stojące za tymi zachowaniami.

W poglądach MacIntyre’a na historię filozofii, choć on sam nie kwestionuje roli i znaczenia badań pojęciowych: analitycznych i logicznych w tej dyscyplinie, to jednak, jak widzimy, silniejszy akcent jest położony na konieczność uwzględnienia dynamiki rozwoju tychże pojęć poprzez dzieje, wynikającej ze zmian kontekstu społecznego, kulturalnego i politycznego. Analiza pojęć to, po pierwsze, analiza dokonana w obliczu pełnej złożoności ich historycznych uwarunkowań, po drugie, uwzględniająca dynamikę zmian znaczeniowych wraz ze zmianą kontekstu historycznego i społecznego, po trzecie, respektująca ich powiązanie z ucieleśniającymi je formami życia społecznego. Tak jak nie ma nagich faktów¹⁹, tak dla MacIntyre’a nie ma nagich pojęć, odebranych od określającego je, czy wręcz je konstytuującego, kontekstu.

Co więcej, tak jak zrozumienie współczesnych problemów moralnych wymaga uprzedniego uświadomienia sobie stojących u ich podstaw rozbieżności stanowisk filozoficznych, tak sama analiza filozoficzna stanowić może punkt wyjścia do „dogłębnej krytyki współczesnej debaty politycznej i jej pretensji do racjonalności”²⁰. Obserwując przykładowo zasadniczą nieumiejętność rozwiązania fundamentalnych moralnych i filozoficznych sporów odziedziczonych po oświeceniu, MacIntyre zauważa, że w sporach tych strony debaty nie mogą

¹⁸ Por. Tamże, 34.

¹⁹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., rozdział VII: *Fakt, wyjaśnianie, fachowość*.

²⁰ Tamże, 5.

pokonać się w racjonalny sposób i w konsekwencji „wstępny wybór stanowiska, decyzja o przyjęciu tej konkretnej koncepcji racjonalności w życiu moralnym, a nie którejkolwiek spośród jej konkurentek, sama nie daje się racjonalnie uzasadnić, lecz musi w rzeczywistości stanowić wyraz pozaracjonalnych postaw i upodobań”²¹. Skoro zaś filozoficzne spory, stojące u podłoża współczesnych debat politycznych, są naznaczone piętnem nieracjonalności, to owe polityczne debaty zasługują na dogłębną krytykę ich pretensji do racjonalności. Wbrew jednak emotywistom twierzącym, że sądy moralne w ostateczności stanowią wyraz naszych skłonności i uczuć, MacIntyre dowodzi, że „podlegają standardom prawdziwości i fałszu niezależnym od naszych postaw czy odczuć, jakie wzbudza w nas to, o czym sądzimy”²². I choć „wstępny wybór stanowiska” ma charakter pozaracjonalny, to same sądy moralne, kwalifikowane w kategoriach prawdy i fałszu, podlegają ocenom z punktu widzenia racjonalności.

Filozofia moralności i socjologia moralności stanowią dla MacIntyre’a jeden przedmiot badań. Za zasadniczy błąd przekonań moralnych, utrwalanych przez konwencjonalne programy nauczania, uznaje on oddzielenie tych dwóch przedmiotów lub dyscyplin, tj. filozofii moralności, pojmowanej jako dociekania conceptualne, i socjologii moralności, opartej na hipotezach i odkryciach empirycznych. Powołuje się przy tym na Quine’a, którego skuteczne zakwestionowanie tradycyjnego podziału na zdania analityczne i syntetyczne „rzuci cień wątpliwości na rozróżnienie pomiędzy tym, co pojęciowe, a tym, co empiryczne”²³. Pogląd ten, zaprezentowany w *Dziedzictwie cnoty* rozwinął i pogłębił w późniejszym okresie, wprost podważając sens filozofii pojętej jako akademickie, oderwane analizy. Argumentował, że „koncepcja filozofii jako zasadniczo quasi-technicznego i quasi-naukowego autonomicznego badania, prowadzonego przez profesjonalnych specjalistów jest zasadniczo jałowa”²⁴.

²¹ Tamże.

²² Tamże, 6.

²³ Tamże, 146.

²⁴ Tenże, *Przedmowa*, w: Tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. nauk. i tłum. z ang. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007, 44.

Filozofia współczesna oderwała się nie tylko od swej tradycji, od powiązań swych zagadnień z aktualnymi problemami społecznymi i moralnymi, ale także straciła kontakt z instytucjami, które w historii wspomagały ją, czy raczej kooperowały, dostarczając jej „zasobów” do badań. Chodzi o mniej lub bardziej zorganizowane wspólnoty powiązane wspólnymi przekonaniem, tj. kościoły i stowarzyszenia o religijnym i niereligijnym charakterze, a także pewne typy stowarzyszeń politycznych. Dziś filozofia akademicka dostarcza debatującym stronom w sporach moralnych raczej pewne środki służące bardziej dokładnemu opisowi i erudycyjnemu definiowaniu tych sporów, niż środki ich rozwiązania²⁵.

5. NIEROZSTRZYGALNE SPORY FILOZOFICZNE

Sami profesorowie filozofii popadają w ostre spory o charakterze bardzo zróżnicowanym i nierozwiązywalnym, mogą wobec tego zaoferować jedynie wyartykułowanie rywalizujących stanowisk z większą jasnością i większą płynnością, omawiając szerszy zakres argumentów i tylko tyle. MacIntyre podaje przykład na zilustrowanie sporu filozoficznego, który jest oceniany z punktu widzenia racjonalności: „Wielu akademickich filozofów argumentowało, że racjonalność wymaga, byśmy najpierw wyzbyli się swego zaangażowania na rzecz którejkolwiek z rywalizujących teorii, a także abyśmy oderwali się od partycularności wszystkich konkretnych relacji społecznych, z punktu widzenia których przywykliśmy rozumieć nasze odpowiedzialności i nasze interesy. Sugerowano, że tylko wówczas, gdy tak postąpimy, uda się nam dotrzeć do prawdziwie neutralnego, nieuprzedzonego, a dzięki temu uniwersalnego punktu widzenia, wolnego od zaangażowania, braku obiektywizmu i jednostronności, które nas dotyczą”²⁶. Żywili się złudzeniem, że wówczas będziemy mogli racjonalnie ocenić rywalizujące rozumienia sprawiedliwości.

²⁵ Tamże, 49.

²⁶ Tamże, 50.

MacIntyre podważa takie ujęcie problemu przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, filozofowie akceptujący taką procedurę popadają w konsekwencji w niezgodę na temat wyników jej zastosowania, a mianowicie, która koncepcja wychodzi zwycięsko po przeprowadzeniu tego typu badania. Po drugie, sama ta koncepcja milcząco zakłada bardzo określoną i nieobiektywną wizję badań, związaną z liberalnym indywidualizmem, przez co deklarowana neutralność jest jedynie pozorna. Po trzecie, koncepcja idealnej racjonalności ignoruje historyczny i społeczny kontekst każdego zbioru zasad racjonalności. MacIntyre nie wierzy zatem ani w idealną racjonalność skonstruowaną przez akademickich filozofów w oderwaniu od społecznie ucieleśnionych form życia, ani w neutralność badań, niepowiązanych z historycznym i społecznym podłożem. Filozofia taka potrafi na nowo zdefiniować problemy, lecz nie jest w stanie ich rozwiązać, stąd jej jałowość.

Korzenie tych wszystkich błędów w rozumieniu prawdziwej roli i celu filozoficznych badań tkwią oczywiście w oświeceniowej koncepcji oderwania od konkretności tradycji. Moralna postawa człowieka miała być zbudowana w oparciu o takie cechy moralne, które byłyby niezależne od jego cech jako członka określonego porządku społecznego i kulturalnego. MacIntyre widzi w tej koncepcji konieczność odwołania się do jakiejś uniwersalności i bezosobowości, pojmowanej jako stanowisko moralne, niezależne od jakiegokolwiek tradycji. Ale, jak zauważa: „Pierwsza trudność polega na tym, że uniwersalne i bezosobowe pojęcia, które przetrwają tego rodzaju proces abstrahowania od konkretności tradycji, a nawet nietradycyjne, konwencjonalne sposoby myślenia i działania moralnego okazują się zbyt wąskie i zbyt mało pojemne, aby zapewnić to, co potrzebne”²⁷. Na tym tle nie pozostaje zatem nic innego, jak porzucić nadzieje pokładane w filozofii, że dostarczy ona fundamentów dla przekonań w zasadniczych kwestiach. Skazani jesteśmy na posługiwanie się przedfilozoficznymi przeświadczeniami. Sama zaś filozofia pozostaje jedynie sposobem na precyzowanie problemów i wyszukiwanie alternatywnych rozwiązań.

²⁷ Tamże, 452.

6. OŚWIECENIE A TRADYCJA

Współczesna kondycja filozofii jest poniekąd ofiarą zamachu, jaki dokonano wobec teologii naturalnej i podstaw etyki w epoce postoświeceniowej. Te same bowiem zarzuty, które wytoczono wobec teologii i etyki, dziś dotyczą akademickiej filozofii. Jej rzeczywistością są niekończące się fundamentalne spory, „poczawszy od sporu o to, jak takie spory należy formułować i charakteryzować, a cóż dopiero rozwiązywać”²⁸.

Jedną z zasadniczych różnic dzielących tradycję filozoficzną, biegnącą od Sokratesa do Tomasza z Akwinu, do której MacIntyre się przyznaje, od tradycji postoświeceniowej (encyklopedycznej czy genealogicznej – nietzscheańskiej) jest pojmowanie przez tę pierwszą filozofii jako sztuki, rzemiosła (*craft*), *techne* oraz koncepcja tego, na czym owa sztuka polega. Konkretna *techne* wytwarza w praktykujących ją pewną zdolność, którą „podobnie jak inne wytwory końcowe każdej *techne*, osiąga się jedynie przy udziale trafnego rozumowania, i która sama wymaga cnót intelektualnych i moralnych. Badanie natury tego, co jest dobrem najwyższym, musi być nauką (*episteme*), która jest nauką naczelną”²⁹. Jest to stanowisko samego Arystotelesa³⁰. Filozofia w tej koncepcji jest „najwyższym spośród naczelných rzemiosł”³¹.

Mamy tu bowiem do czynienia z hierarchią sztuk, rzemiosł. Niektóre z nich podporządkowane są innym, jak np. sztuka preparowania ziół leczniczych podporządkowana jest celom sztuki medycznej. Owe naczelne sztuki (*master-crafts*), które zajmują się istotnymi, lecz nie uniwersalnymi aspektami ludzkiego życia – np. medycyna, polityka, czy architektura – kwalifikują tych, którzy się nimi zajmują, jako *sapientes* w ściśle określonym sensie. Ale należy pamiętać, że *sapientes* bez żadnych kwalifikacji są tylko ci, którzy w swym badaniu zajmu-

²⁸ Tenże, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. z ang. M. Filipczuk, Warszawa 2009, 36.

²⁹ Tamże, 87.

³⁰ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI 1140a4, I 1094b.

³¹ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 95.

ją się pierwszymi zasadami i ostatecznymi przyczynami. Takie ujęcie, choć nawiązujące do Arystotelesa, jest oczywiście autorstwa św. Tomasza z Akwinu³². Filozofia jako rzemiosło kształcające dyspozycje, które następnie wspomagają rozumienie przedmiotu filozofii a także przyswojenie gotowych form rzeczy, jest oczywiście czymś na wskroś realistycznym, co może podlegać standardom oceny w kategoriach prawdziwości i racjonalności. To zupełnie inna koncepcja od tych wszystkich postoświeceniowych wersji kantyzmu, emotywizmu czy intuicjonizmu. Jest to bowiem taka koncepcji filozofii, która pojęta jest jako tradycja rzemiosł (*craft-tradition*). Dla tak pojętej filozofii „poznanie jest drugorzędnym fenomenem, który należy rozumieć w świetle przedmiotów poznania, a nie na odwrót”³³.

Cały epistemologiczny zwrot – podsumowuje swoje stanowisko MacIntyre – jaki dokonał się w filozofii, jest skutkiem pewnego błędu, polegającego na przyjęciu, że wyzwaniu sceptyków można sprostać przez uzasadnienie racjonalności w ogóle, w którym to, co oczywiste dla każdego, mogłoby dostarczyć adekwatnego kryterium prawdy: „Tak więc z perspektywy filozofii pojętej jako tradycja rzemiosła późniejsze obalenie przez genealogię filozofii postkartezjańskiej i postkantowskiej nie było niczym więcej niż dyskredytacją roszczeń, które tak czy inaczej nie posiadały wystarczającego uzasadnienia”³⁴. Nietzschego atak na oświecenie był o tyle skuteczny, że koncepcja filozofii uprawianej w duchu Kartezjusza i Kanta nie mogła mieć solidnych podstaw, a nie dlatego, że wszelka racjonalność jako taka jest niezdolna do odparcia ataku sceptyków. Oświeceniowa filozofia krusząca swe własne oparcie w tradycji wystawiła się tym samym na skuteczny – jak widać – atak genealogów.

Filozofia zinstytucjonalizowana, typowy produkt oświecenia, najpełniejszą formę współczesną osiągnęła w kulturze Stanów Zjednoczonych. MacIntyre twierdzi, że miała ona swoją poprzedniczkę w filozofii schyłku średniowiecza – scholastyce. Można jej przypisać cztery zasadnicze cechy.

³² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 1.

³³ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 97.

³⁴ Tamże.

Pierwszą jest zdobycie wysokiego poziomu profesjonalnych umiejętności w zakresie rozwijania i stosowania technik logicznych i konceptualnych. Po części jest to możliwe dzięki dopuszczaniu do dyskusji jedynie tych, którzy osiągnęli pewien biurokratycznie usankcjonowany standard w zakresie stosowania owych technik i tym samym otrzymują określoną oficjalną licencję, np. poprzez kontrolę nad programem nauczania albo dzięki nieformalnej zgodzie co do tego, jakiego rodzaju tezy czy argumentacje należy traktować poważnie, a jakie należy lekceważyć.

Drugą cechą tej filozofii jest to, że tak pojęta profesjonalizacja dokonuje się dzięki „zastosowaniu owych zaakceptowanych, licencjonowanych typów umiejętności, w odniesieniu do konkretnych problemów badanych z osobna”³⁵. Problemy mogą być abstrahowane od systemu, ale ciągłość dyscypliny polega na ciągłości rozpoznania poszczególnych problemów jako należących do tej samej klasy. Problemy te nigdy nie zostają definitywnie rozwiązane, a jedynie przeformułowywane. Problem pozostaje „fundamentalną jednostką dyskursu”.

Trzecią cechą, łączącą scholastykę ze współczesną filozofią akademicką jest to, że pewne typy zasadniczych sporów stale powracają i nie dają się wyeliminować. Panuje wprawdzie zgoda co do technik, metod i standardów profesjonalizmu, która przenosi się często na zgodę co do wyboru rozwiązania konkretnego problemu, czy też uzgodnienia trudności wiążących się z danym wyborem.

Czwartą cechą tego rodzaju filozofii jest fakt, że uprawiający ją na ogół wnoszą do niej pozafilozoficzne założenia, swoiste światopoglądy (*Weltanschauung*). Ale ta filozofia nie może dostarczyć wsparcia owym światopoglądom, a jedynie toleruje je w ograniczonym zakresie. „Jednakże – zauważa MacIntyre – to owe *Weltanschauungen* dostarczają swym zwolennikom tego, czego sama filozofia dać im nie może: kryterium oceny i preferencji, w świetle którego można oszacować straty oraz zyski każdego z poszczególnych antagonistycznych rozwiązań określonego problemu. Zaś zakres powstających w rezultacie sporów w obrębie tego rodzaju filozofii będzie równie wielki, jak wielki jest

³⁵ Tamże.

zakres przedfilozoficznych sporów w zakresie ideologii”³⁶. W takiej sytuacji trudno mówić o postępie w tego rodzaju filozofii, z wyjątkiem postępu w zakresie warsztatu, technik formułowania problemu czy samej metody. Zmieniają się filozoficzne stanowiska, bez jakiegokolwiek ciągłości. Nie wyłania się z niej żaden *telos*, więc nie można nawet z retrospekcji przedstawić teleologicznego opisu jej historii.

Po tym dość szczegółowym opisie koncepcji badań moralnych i filozoficznych, jakie zaproponował MacIntyre w opozycji do dominującego paradygmatu oświeceniowego, możemy przystąpić do prezentacji jego teorii cnót, jako alternatywy wobec projektu oświeceniowego.

7. ETYKA CNÓT W WERSJI MACINTYRE’A

MacIntyre przystępując do sformułowania własnej etyki cnót, deklaruje na początku, że zamierza przekroczyć ograniczenia teorii cnót Arystotelesa. Przypomnijmy – w imię akademickiej staranności – że *areté* (*ἀρετή*) według Arystotelesa pojmowana była jako dzielność, doskonałość, cnota, sprawność, wartość, zaleta moralna. Ze względu na podział duszy na część nierozumną i rozumną, istnieją dwie postacie cnoty – etyczna i intelektualna (dianoetyczna). Arystoteles podawał następującą definicję: „cnota moralna – jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”³⁷. I tak, jak cnoty etyczne są następstwem przyzwyczajenia, tak intelektualne są owocem nauki. Cnotom w tej teorii możemy przypisać trzy cechy: po pierwsze nie są one przedmiotem indywidualnego wyboru (podobnie jak natura czy wspólnota); po drugie są natomiast ucieleśnione w całości życia ludzkiego, przeżytego zgodnie z ich nakazami; po trzecie są konstruowane jako ponadindywidualne i wspólnotowe, zależne od kondycji wspólnoty i potencjału tradycji. Jakich modyfikacji dokonuje MacIntyre w tej teorii?

³⁶ Tamże.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106 b 36 – 1107 a 2.

MacIntyre w okresie arystotelesowskim swojej twórczości (*After virtue*) podważył „silną tezę o jedności cnót”³⁸, którą głosili Arystoteles i Tomasz. Już omawiając miejsce i rolę cnót w społeczeństwie homeryckim podkreślał związek między ich koncepcją a sposobem rozumienia życia jako struktury narracyjnej. Konstruuując samodzielną wersję teorii cnót wprowadza to pojęcie jako zasadnicze. Narracyjny element życia ludzkiego pojawia się po raz pierwszy, gdy MacIntyre omawia średniowieczny związek tego elementu z charakterem występku w kontekście biblijnym. Ale właściwą rolę pojęcie to pełni w sformułowaniu samego pojęcia cnót. MacIntyre wierzy, „że możemy odkryć takie fundamentalne pojęcie [tj. wspólne, centralne pojęcie cnót] i że pojęcie to nadaje konceptualną jedność tradycji”³⁹. Pozwoli ono odróżnić przekonania na temat cnót, które należą do tej tradycji, od wszystkich pozostałych. Samo to pojęcie natomiast ucieleśnia w pewnym sensie historię, której jest rezultatem.

MacIntyre cnoty definiuje poprzez pojęcie praktyk. A ‘praktykę’ określa jako „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 osiągnięcia doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu”⁴⁰. Np. praktyką w tym sensie nie jest gra w kółko i krzyżyk, czy rzucanie piłką, ale gra w futbol i w szachy. W świecie starożytnym i średniowiecznym kierowanie ludzkimi wspólnotami (domostwem, polis) uchodzi za taki rodzaj praktyki.

MacIntyre wyjaśnia podstawowe cechy tak skonstruowanej definicji praktyk, wychodząc od pojęcia dóbr wewnętrznych wobec danej praktyki. Istnieją jego zdaniem dwa rodzaje dóbr możliwych do uzyskania dzięki jakiegokolwiek aktywności (np. grze w szachy). Z jednej

³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 325.

³⁹ Tamże, 336.

⁴⁰ Tamże, 338.

strony, są to te dobra, które z daną aktywnością oraz z innymi praktykami są związane w sposób tylko zewnętrzny i przygodny, wskutek przypadkowego związku wynikającego z okoliczności społecznych (dobra takie, jak prestiż, status i pieniądze). „Zawsze istnieją różnorodne, alternatywne sposoby uzyskiwania takich dóbr, ich osiągnięcie zaś nigdy nie zależy wyłącznie od samego zaangażowania w określony rodzaj praktyki”⁴¹. Z drugiej strony, istnieją dobra wewnętrzne wobec danej praktyki, których nie można uzyskać inaczej jak tylko poprzez sam ten rodzaj praktyki bądź podobny do niej – nazywa te dobra wewnętrznymi z dwóch powodów.

Każda praktyka obejmuje wzorce doskonałości i posłuszeństwa pewnym zasadom, ale także samo osiągnięcie dóbr: „Wkroczyć do danej praktyki oznacza uznać autorytet tych wzorców oraz to, że niedoskonałość moich starań będzie osądzana według tych wzorców. Oznacza to podporządkowanie własnych postaw, wyborów, preferencji i upodobań wzorcom, które – doraźnie i tylko do pewnego stopnia – definiują praktykę”⁴². Różne praktyki (gry, nauki i sztuki) mają swoją historię. A zatem wzorce nie są zabezpieczone przed krytyką. Jednakże nie możemy zostać wtajemniczeni w praktykę, jeżeli nie zaakceptujemy autorytetu najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych. Pojęcie praktyk umożliwia MacIntyre`owi podjęcie na nowo wyzwania rzuconego przez emotywizm: „W dziedzinie praktyk autorytet dóbr i wzorców funkcjonuje w taki sposób, aby wykluczyć wszelkie subiektywistyczne i emotywistyczne analizy sądów. *De gustibus est disputandum*”⁴³.

Dobra zewnętrzne (np. prestiż, majątek, władza), gdy zostaną osiągnięte, pozostają własnością jakiejś jednostki, a im ktoś więcej ich posiada, tym mniejsza ich ilość pozostaje dla innych. Stanowią zatem przedmiot rywalizacji, w której muszą być zwycięzcy i przegrani. Tymczasem dobra wewnętrzne są wprawdzie wynikiem dążenia do wyróżnienia się, ale ich osiągnięcie jest dobrem dla całej wspólnoty,

⁴¹ Tamże, 340

⁴² Tamże, 342–343.

⁴³ Tamże, 343; por. J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością*, Lublin 2005, 355.

która bierze udział w danej praktyce. Po sformułowaniu definicji praktyk, MacIntyre może w końcu zaproponować definicję cnoty: „Cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiąganie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”⁴⁴. Bez cnót dobra wewnętrzne wobec określonych praktyk byłyby niedostępne.

Cechą istotną pojęcia praktyki jest to, że dobra z nią związane można zdobyć wyłącznie drogą podporządkowania się danej praktyce poprzez określony stosunek do innych uczestników tej praktyki. „Musimy uczyć się rozpoznawać, co się komu należy; musimy być stale gotowi na wszelkie niezbędne ryzyko, jakiego praktyka może od nas wymagać; musimy także uważnie słuchać tego, co się do nas mówi o naszych niedoskonałościach i reagować z tą samą uwagą na fakty”⁴⁵. To znaczy musimy akceptować cnoty sprawiedliwości, męstwa i uczciwości jako konieczne składniki każdej praktyki wraz z charakterystycznymi dla niej dobrami wewnętrznymi i wzorcami doskonałości.

MacIntyre podkreśla, że z punktu widzenia tego rodzaju związków, bez których praktyki nie mogą przetrwać, cnoty takie, jak prawdomówność, sprawiedliwość i odwaga są autentycznymi doskonałościami, w świetle których musimy pojmować siebie i innych, bez względu na nasz prywatny punkt widzenia lub kodeks moralny naszego społeczeństwa. „Zrozumienie bowiem, że nie możemy uniknąć definicji naszych stosunków za pomocą takich dóbr, jest w całkowitej zgodzie z uznaniem, że różne społeczeństwa mają i miały odmienne wzorce prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi. Kapłani luterkańscy wychowywali swoje dzieci w przekonaniu, że prawdę należy mówić zawsze każdemu w każdej sytuacji, bez względu na okoliczności i konsekwencje. Kant należał do grona tych dzieci”⁴⁶. Praktyk nie należy też mylić z instytucjami. Instytucje zajmują się dobrami zewnętrznymi: zdobywaniem pieniędzy i innych dóbr materialnych. Instytucje ponadto są uhierarchizowane według władzy i statusu

⁴⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 344.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, 347.

oraz dokonują dystrybucji pieniędzy, władzy jako nagród. Dzięki temu mogą przetrwać i umożliwić przetrwanie praktykom, których są nosicielami. Każda praktyka potrzebuje do przetrwania podtrzymującej ją instytucji.

MacIntyre zaznacza, że mimo wszystko jego teoria zbieżna jest w zasadniczej części z teorią Stagiryty – posiada w istotnych dziedzinach „arystotelesowski charakter”. Podobnie jak arystotelesowska, wymaga uzupełnienia o wiarygodne wyjaśnienie różnego rodzaju różnic i pojęć, np. wolicjonalności i odróżnienia cnót intelektualnych od cnót moralnych, związku pomiędzy zdolnościami naturalnymi i uczuciami, struktury praktycznego rozumowania itd. „Jeżeli mam uprawdopodobnić moją teorię, to muszę wykazać słuszność poglądu podobnego do stanowiska Arystotelesa na każde z tych zagadnień”⁴⁷ – przyznaje.

Wiele myśli zapoczątkowanych w *Dziedziectwie cnoty*, bezpośrednio odnoszących się do etyki cnót, MacIntyre rozwinął w *Dependent Rational Animals*. Jak sam przyznał, jedynym jego zamiarem było danie wiarygodnej odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: „Dlaczego jest to tak ważne dla nas, żeby zrozumieć, co istoty ludzkie mają wspólnego z przedstawicielami innych gatunków obdarzonych inteligencją?” oraz „Co takiego w ludzkiej wrażliwości i ułomności (*vulnerability and disability*) powoduje zainteresowanie moralnej filozofii?”⁴⁸. Książka ta pokazuje zmianę stanowiska MacIntyre’a w kwestii czy „etyka niezależna od biologii” jest możliwa⁴⁹. Pamięamy, że w *Dziedziectwie cnoty* odrzucił Arystotelesa biologiczną teleologię pojmowaną jako stanowisko, że ludzie posiadają *telos* jako szczególne stworzenia w porządku natury. Arystoteles dowodził, że tylko ludzie posiadają zdolność mówienia i rozum i stąd nasz *telos* polega na rozwijaniu władz rozumu. W *Dependent Rational Animals* MacIntyre uznaje ideę biologicznej teleologii, jednak większość jego argumentów na rzecz tego stanowiska opiera się na idei, że nie jest wyłącznie ludzką cechą posiadać zdolność

⁴⁷ Tamże, 354.

⁴⁸ Tenże, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999, IX.

⁴⁹ Tamże, X.

mówienia i rozumowania, wszak delfiny i goryle również przejawiają tego typu zdolności. Natomiast my jako ludzie możemy wiele zrozumieć na temat ludzkiej natury poprzez zbadanie tego, jak inne gatunki zwierzęce dążą do osiągnięcia swoich indywidualnych i zbiorowych celów. To, czego możemy się z tych badań nauczyć, to zrozumienie, że istotną sprawą dla naszego rozwoju jest bycie niezależnym użytkownikiem rozumu praktycznego⁵⁰.

8. KONKLUZJE

Starając się odeprzeć zarzuty krytyków o skłonności relatywistyczne, MacIntyre w ostatnim, tomistycznym okresie swojej twórczości filozoficznej, modyfikuje pojęcie cnót poprzez uznanie ich za cechy (własności) jednostki jako takiej, niezależne od ról społecznych, jakie ona pełni. Dzięki temu możemy wytłumaczyć np. zdolność jednostki do nabrania dystansu wobec ról. Katalog cnót bywa różny w różnych czasach i społecznościach. Ale zawiera pewien stały rdzeń, którym jest uznanie dwóch zasadniczych cnót⁵¹. Pierwszą z nich jest integralność (uczciwość) – *integrity* – czyli zdolność odmowy bycia jedną osobą w jednym kontekście a inną w innym; oznacza ona kształtowanie siebie w taki sposób, by nie być do tego typu „schizofrenii” zdolnym. Ponadto „oznacza wyznaczenie sobie nieprzekraczalnych granic własnej zdolności przystosowywanie siebie do ról, do odgrywania których bywa się wyznaczonym”⁵². Drugą zasadniczą cnotą jest stałość – *constancy* – wyznacza granice giętkości (*flexibility*) charakteru; wymaga ona dążenia do tych samych dóbr przez określony czas, tak aby nie pozwalać się odwozić od tego zaangażowania przez wymogi zmiennych kontekstów społecznych. Cnoty te uczą, jak wypełnić zbiór ról oraz jak myśleć o dobrach niezależnie od wymogu ról.

⁵⁰ Por. Tamże, 77.

⁵¹ Por. Tenże, *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości*, tłum. z ang. A. Chmielewski, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, Warszawa 2009, 278–279.

⁵² Tamże.

A na czym właściwie polega dobro człowieka w tej koncepcji? Na początku niniejszego artykułu powiedziane zostało, że tradycyjna etyka tomistyczna wychodzi od pojęcia obiektywnego dobra a jednocześnie doń zmierza. MacIntyre daje odpowiedź zupełnie w duchu Arystotelesa: dobrem jest *eudaimonia*, pojmowana jako łaskawość losu, powodzenie i szczęście. Jest to stan, w którym człowiek ma się dobrze i dobrze postępuje, w którym aprobuje siebie samego i pozostaje w zgodzie z tym, co boskie. Cnoty w tym kontekście to oczywiście cechy, których posiadanie umożliwia człowiekowi osiągnięcie *eudaimonia*, a których brak z kolei uniemożliwia skuteczne dążenie do tego celu. Dobrem jest „pełne ludzkie życie w możliwie najdoskonalszym kształcie, a praktykowanie cnót jest jego niezbędnym i najważniejszym elementem, nie zaś wstępnym ćwiczeniem się w celu osiągnięcia takiego życia później”⁵³.

MacIntyre stwierdza jeszcze mocniej: „Nie możemy więc trafnie zdefiniować dobra człowieka, jeżeli uprzednio nie odniesiemy się do cnót”⁵⁴. Po prostu osiągnięcie dobra bez przestrzegania wymogów cnót jest niemożliwe, a jednocześnie cnoty jawią się nie tylko jako niezbędne środki, ale także jako punkt wyjścia praktyki moralnej. Arystoteles dowodził, że „przyczyną wyboru celu tak, aby był on właściwy, jest doskonałość”⁵⁵. Punktem wyjścia za każdym razem jest cnota, przynajmniej w porządku praktyki, a ta przecież stanowi pole właściwe moralności (etyki), nie teoria.

Na tle tak zarysowanej koncepcji w nieco innym świetle jawi się również rozumienie prawa w praktyce moralnej. Otóż prawo, zdaniem MacIntyre’a, ustanawia się, by kształtować i korygować postępowanie tych, którzy wciąż jeszcze są dalece niedoskonali pod względem cnót i od których nie powinno się zbyt wiele i zbyt szybko wymagać⁵⁶. Wy-

⁵³ Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 273.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1228 a 1, tłum. z grec. W. Wróblewski, Warszawa 1977.

⁵⁶ Por. A. MacIntyre, *Rewolucyjny potencjał prawa naturalnego: przypadek Tomasa z Akwinu*, tłum. z ang. Ł. Nysler, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, dz. cyt., 101.

chowanie moralne jest nieskuteczne, jeśli zbyt szybko ustanawia się zbyt wysokie standardy. Jest to pogląd zupełnie zgodny z myślą św. Tomasza z Akwinu, który dowodził, że celem prawa jest czynienie ludzi dobrymi poprzez wychowanie ich do podejmowania działań, które są wymagane przez cnoty. Zauważmy jednak, że cnoty w tej koncepcji wyrastają jako dobra wyższe od praw (ludzkich), a ponadto określające standardy działań, które czynią ludzi dobrymi.

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe E., *Modern Moral Philosophy*, Philosophy 33(1958), 1–19.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. z grec. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. z grec. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z grec. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
- Ayer A.J., *On the Analysis of Moral Judgments*, w: Tenże, *Philosophical Essays*, Macmillan, London 1954, 231–249.
- Lutz Ch.S., *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre*, Lexington Books, Oxford – New York 2009.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. nauk. i tłum. z ang. A. Chmielewski i in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. z ang. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *God, Philosophy, Universities. A selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, New York – Toronto 2009.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. z ang. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995.

- MacIntyre A., *Notes from the moral wilderness II*, *The New Reasoner*, 7(1958–59), 90–100.
- MacIntyre A., *Rewolucyjny potencjał prawa naturalnego: przypadek Tomasza z Akwinu*, tłum. z ang. Ł. Nysler, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, PWN, Warszawa 2009, 94–123.
- MacIntyre A., *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości*, tłum. z ang. A. Chmielewski, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, PWN, Warszawa 2009, 270–291.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. z ang. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Murphy M. C., *Introduction*, w: *Alasdair MacIntyre. Contemporary Philosophy in Focus*, red. M.C. Murphy, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 1–9.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. I, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. WAM, Kraków 2002.
- Zdybel J., *Między wolnością a powinnością*, Wyd. UMCS, Lublin 2005.

VIRTUE ETHICS IN THE CONTEXT OF THE OVERALL CONCEPT OF ALASDAIR MACINTYRE'S MORAL INQUIRY

Abstract. The article is devoted to a presentation of the moral philosophy of Alasdair MacIntyre, one of the most well-known of all contemporary American philosophers representing the Aristotelian and Thomistic tradition. MacIntyre is known as the reviver of virtue ethics and a critic of individualistic liberalism. The paper offers a new interpretation of his moral philosophy in light of his theory of metaethics. He writes it in a social and historical context. His overall view of moral inquiry is the least well-known. This article also presents the latest version of his ethical theory.

Keywords: MacIntyre Alasdair, metaethics, virtue ethics, social ethics, history of philosophy, Enlightenment, Christian philosophy