

Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu

Stanisław Gałkowski

Relatywizm

Jak głosił Karl Popper: „Główną chorobą naszych czasów jest intelektualny i moralny relatywizm”¹. Wprawdzie coraz mniejsza liczba filozofów skłonna jest nazywać relatywizm chorobą, lecz wszyscy zgadzają się, iż jest on problemem, z którym trzeba się zmierzyć.

Relatywizm to stanowisko filozoficzne, które odrzuca tezę o istnieniu obiektywnych, ostatecznych i niepodważalnych twierdzeń o świecie, które mają charakter powszechnie obowiązujący. Relatywizm etyczny przeciwstawia się zatem uniwersalizmowi etycznemu, twierdząc, że wszelkie wartości etyczne, dyrektywy i oceny moralne mają charakter względny, zmieniają się w różnych epokach historycznych i różnych społeczeństwach², wskutek przemian w kulturze i środowisku zamieszkiwanym przez ludzi wyznających daną moralność, nie mają więc i nie mogą mieć obiektywnego i ostatecznego uzasadnienia.

Relatywizm – przekonanie o zależności wielu poglądów na świat i sposobów życia od okoliczności, w których się ono toczy – jest jedną z reakcji na zaobserwowaną różnorodność poglądów ludzkich³.

Niewątpliwie czasy współczesne ze swoim bogactwem najróżniejszych stanowisk teoretycznych oraz konkurujących ze sobą sposobów życia, dostarczają obfitego materiału dla takiej konstatacji. Jednocześnie jednak sytuacja współczesna stanowi wyzwanie (według relatywistów – pokusę), by uporządkować tę różnorodność stanowisk, a następnie dokonać ich oceny i hierarchizacji. A więc przewyciężyć

¹ Popper [1993] s. 378.

² Por. Podsiad, Więckowski [1983] s. 337.

³ Por. Chmielewski [1997] s. 31.

relatywizm. Wśród współczesnych dyskusji z relatywizmem wyróżniają się propozycje Alasdaira MacIntyre'a, jest on jednym z ciekawszych autorów zajmujących się tym problemem a przy tym wzbudzającym wiele kontrowersji.

Trzy tradycje

Według tego Autora współczesne dyskusje moralne są zdominowane przez trzy tradycje – trzy konkurencyjne sposoby rozumienia moralności. Nie są to tylko odmienne systemy moralne, ale przede wszystkim trzy różne wersje konstruowania form moralnej narracji, odmienne sposoby rozumienia, czym jest moralność oraz w jaki sposób można ją uzasadnić. Są to równocześnie całe tradycje filozoficzne nie ograniczające się do etyki i metaetyki, lecz zawierające tezy i presupozycje dotyczące epistemologii, metodologii i metafizyki. Te trzy rywalizujące wersje moralnej debaty to: *Encyklopedia* (czyli to, co w *Dziedzictwie cnoty* MacIntyre nazywał projektem oświeceniowym), której symbolem jest *Encyclopaedia Britannica*, *Genealogia*, czyli filozofia postnietzscheańska (od *Genealogii moralności*) oraz *Tradycja*, czyli tomizm – przypomniany przez encyklikę *Aeterni Patris*.

Uporczywość, z jaką MacIntyre kładzie nacisk na odrębność poszczególnych tradycji, budujących własną racjonalność, nie ma prowadzić – jak sam twierdzi – do relatywizmu i przekonania, że jesteśmy zamknięci w partykularyzmie własnych tradycji. Jest raczej kluczem do dialektycznych badań, których rezultatem może być moralny postęp. Celem MacIntyre'a jest odpowiedź na pytanie, czy i w jaki sposób niewspółmierność i nieprzetłumaczalność stanowisk, jaką obserwujemy we współczesnych dyskusjach pomiędzy opozycyjnymi systemami, może mimo wszystko być przewyciężona w racjonalnej debacie. W swoich licznych książkach usiłuje rozstrzygnąć ten problem wskazując kryterium, za pomocą którego jedną z tradycji racjonalności badań moralnych można wyróżnić jako najlepszą.

Główne idee etyki MacIntyre'a

Główną ideą i centralnym motywem teorii MacIntyre'a jest jego koncepcja cnót. Opiera się ona na trzech podstawowych pojęciach: osobowości narracyjnej, praktyki i tradycji.

Osobowość narracyjna

Nasza tożsamość nie tworzy się samorzutnie poprzez nasze wybory i decyzje, lecz jest wynikiem przede wszystkim naszych relacji z innymi przez swoje zanurzenie w kulturze i tradycji:

[...] na czym polega jedność życia ludzkiego? Odpowiedź brzmi: polega ona na jedności narracji ucieleśnionej w indywidualnym życiu człowieka. Pytanie „Co jest dla mnie dobrem?” jest pytaniem o to, w jaki sposób mógłbym najlepiej osiągnąć w moim życiu tę jedność i jej dopełnić. Pytanie „Co jest dobrem dla człowieka?” jest pytaniem o to, co musi być wspólne wszystkim możliwym odpowiedziom na poprzednie pytanie. Należy tu wszakże podkreślić, że stałe zadawanie obu tych pytań, i uporczywe prośby udzielania na nie odpowiedzi – czynem i słowem – nadaje życiu moralnemu jego jedność. Jedność życia ludzkiego jest jednością narracyjnego poszukiwania⁴.

Człowiek nie tylko jest podmiotem wyborów moralnych, lecz przede wszystkim osobą posiadającą własną tożsamość. Podstawowym zatem problemem naszego życia moralnego nie jest (wbrew temu, co sądzą liberałowie) pytanie: jakich wyborów powinniśmy dokonać, lecz to jacy jesteśmy (niezależnie i uprzednio w stosunku do naszych wyborów). Liberalizm podkreśla nasz status bytu decydującego i wybierającego. Wbrew niemu MacIntyre podkreśla, że nasze wybory zapadają zawsze w określonym kontekście.

Zwrot „osobowość narracyjna” ma podkreślać, że nasza tożsamość powstaje w toku odpowiedzi na problemy pojawiające się w naszym życiu, gdyż to, kim jesteśmy, odkrywamy w relacjach z innymi. Jednostki nie można

⁴ MacIntyre [1996] s. 390.

zrozumieć bez odniesienia do społeczności; człowiek jest bytem społecznym, więc to społeczeństwo wskazuje, jacy powinniśmy być.

By zrozumieć, kim jestem, muszę rozpoznać opowieść, jaką jest moje życie, gdyż to, kim obecnie jestem, jest kontynuacją tego, jaki byłem w przeszłości. To, jaki jestem i jaki powinienem być, nie jest po prostu moją decyzją. Jedność życia ludzkiego zawsze jest rozumiana w społecznym kontekście. Tylko on może stanowić podłoże dla życia osoby i jej osobistych decyzji.

Praktyka

Tożsamość ludzka wyraża się w praktyce.

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 poszerzeniu⁵.

Taka definicja praktyki pozostawia wiele ważnych kwestii niedopowiedzianych, ale z punktu widzenia filozofii moralnej najważniejsze jest przekonanie o istnieniu wewnątrz praktyki standardów doskonałości⁶. Np. by dobrze grać w szachy, trzeba podporządkować się regułom tej gry, trzeba też systematycznie ćwiczyć i poprawiać swoje umiejętności. Są to obiektywne wymagania, a nie sprawa własnych preferencji czy decyzji.

Podobnie jest z moralnością: dokonywanie dobrych czynów to nie sprawa własnych wyborów – tego, co ja uważam za dobre, lecz czyn ugruntowany w praktyce, zgodny z jej wymogami. Kryteria dobrych czynów są zależne od rodzaju praktyki, w jaką jesteśmy zaangażowani. Tak pojęta praktyka zajmuje więc centralne miejsce w koncepcji cnoty, a nie generalne reguły – zasady.

⁵ Ibid., s. 338.

⁶ Horton, Mendus [1994] s. 10.

Praktyka pozwala rozpatrywać obecne sytuacje, w których dokonujemy wyborów moralnych, w szerszym kontekście. Nasze indywidualne życie i obecne praktyki musimy umieścić w szerszym społecznie i czasowo kontekście tradycji.

Tradycja

Tradycja jest konstruowana przez praktyki i sposób rozumienia ich ważności; jest ona sposobem, dzięki któremu praktyki zachowują swą ważność i są przekazywane przez pokolenia. Tradycje mogą być przede wszystkim religijne lub moralne, ale również ekonomiczne czy estetyczne, mogą też tworzyć się wokół jakiejś historii lub kultury.

Tradycja jest skarbnicą i przechowalnią standardów racjonalności, odgrywa kluczową rolę w moralnych debatach i działaniach. Nie jest jednak czymś statycznym, lecz dynamicznym. Tradycje zmieniają się i ewoluują cały czas. Niektóre ostatecznie odchodzą w nicość, inne zachowują swą siłę, jawiąc się jako odpowiedź na zmienne okoliczności. Zatem, jak podkreśla MacIntyre, jego pojęcie tradycji nie musi mieć konserwatywnych konotacji.

Wszelkie badania teoretyczne są zanurzone w jakiejś tradycji: są one konstruowane jako sekwencja pytań, które pojawiają się w następstwie uzyskania odpowiedzi na pytania poprzednie (lub wykazania, że są niesensowne); każde pytanie ma jakieś presupozycje zanurzone w jakiejś tradycji, a więc za każdym razem, gdy dyskutujemy z poszczególną tezą, zarazem dyskutujemy z całą tradycją.

Nasz stosunek do tradycji powinien się odznaczać zarówno intelektualnym krytycyzmem, tzn. otwartością na ewentualne uwagi krytyczne, jak i wyraźnym zaangażowaniem po stronie wyznawanych w obrębie danej tradycji wartości. Krytycyzm jest podstawowym warunkiem umożliwiającym ewentualne „przejście” do innej tradycji; zaangażowanie z kolei jest konieczne, by właśnie tę tradycję uznać za swoją. To właśnie zaangażowanie rodzi cnotę, cnoty zaś podtrzymują tradycje.

Wielość tradycji jest faktem, nie oznacza to jednak, że możliwe jest swobodne przechodzenie od jednej do drugiej i z powrotem, tak jak np. zmienia

się ubranie⁷. Skoro ktoś jest zaangażowany w jedną tradycję, tym samym musi (w danym momencie) odrzucać wszystkie pozostałe (przynajmniej w tych aspektach, w których te tradycje są wzajemnie przeciwstawne), jednak nie wyklucza to bynajmniej ewentualnej zmiany takiego zaangażowania.

Zmiana tradycji nie jest jednak tylko czysto teoretyczną igraszką, grą intelektualną, jest zaangażowaniem całego człowieka, wiąże się ze zmianą praktyk życiowych i tego, jak oceniamy nasze życie, czyli ze zmianą cnót. Częste i tymczasowe zmiany perspektyw są możliwe jedynie na płaszczyźnie czysto intelektualnej, nie zaś jako przeorientowanie całego życia. Dlatego też MacIntyre twierdzi, że takie swobodne przechodzenie od jednej tradycji do drugiej może być jedynie udawaniem a nie prawdziwym zaangażowaniem. Problemem jednak pozostaje w jaki sposób można rozstrzygnąć czy przejście do innej tradycji jest prawdziwe? Nie chodzi tutaj o znalezienie jakiejś zupełnie zewnętrznej płaszczyzny czy wręcz instytucji, która miałaby ocenić czy takie zmiany są prawdziwe i szczerze. MacIntyre dowodzi, jak się wydaje, że zmiana zaangażowania jest czymś więcej niż czyjaś zwykłą deklaracją czy nawet szczerą, ale jednorazową decyzją o zmianie przynależności do jakiejś wspólnoty. Jest to skomplikowany proces, w który zaangażowana jest cała osoba. Udawaniem byłaby więc np. deklaracja: „do tej pory byłem Polakiem, zaś od tej chwili staję się Chińczykiem (ale nie wpłynie to na mój dotychczasowy styl życia)”. Nie byłaby zaś takim udawaniem np. konstatacja: „jestem Chińczykiem, gdyż od dawna uczestnicząc w praktykach tej wspólnoty zacząłem myśleć i żyć jak Chińczyk” lub decyzja: „ponieważ podoba mi się ta tradycja, to od tej pory będę się starał żyć i myśleć jak Chińczyk”. Każdy element naszego życia może być zrozumiały tylko jako „możliwy-element-pewnej-sekwencji”⁸. Dlatego też tradycja musi być powiązana z praktykami i cnotami, bez tego niemożliwa byłaby jedność ludzkiego życia.

⁷ MacIntyre [1988] s. 368.

⁸ MacIntyre [1996] s. 373.

Cnota

Cnoty należy rozumieć jako skłonności, które podtrzymują istnienie praktyk i umożliwiają nam uzyskiwanie dóbr wytwarzanych w tych praktykach, oraz które pozwalają nam zarazem wytrwać w tego rodzaju poszukiwaniach, pomagając nam przezwyciężyć krzywdy, pokusy i zakłócenia, i które przynoszą nam coraz szerszą samowiedzę i coraz szerszą wiedzę o dobru⁹.

MacIntyre kładzie nacisk na to, że moralność powinna być konstruowana przede wszystkim w terminach życia, obejmując cnoty i nasze rozumienie tego, czym cnoty są oraz dlaczego właśnie takie postawy są cnotami. Podejście takie zakłada rozpoznanie miejsca cnót w praktykach, które je definiują i ich centralnego położenia w narracyjnej jedności osobowości. Cnoty są więc istotą procesu, w którym jednostka odnosi (relatywizuje) siebie i swoje życie wobec różnych praktyk, konstytuujących kontekst jej życia.

Każda praktyka realizuje jednocześnie dobra wobec niej wewnętrzne i zewnętrzne, np. w grze w szachy dobrem wewnętrznym jest własna doskonałość gracza osiągnięta podczas kolejnych partii, dobrem zewnętrznym zaś jest ewentualna nagroda w zawodach. Możliwa jest praktyka „bez cnót”, lecz, jak twierdzi MacIntyre, byłaby ona jedynie dążeniem do dóbr zewnętrznych przy całkowitym pominięciu dóbr względem niej wewnętrznych. Cechą dóbr zewnętrznych jest to, że zawsze są przedmiotem rywalizacji, zaś dobra wewnętrzne są dobrem nie tylko jednostki, ale i całej wspólnoty biorącej udział w praktyce. Praktyki mogą rozwijać się w społeczeństwach o najrozmaitszych systemach moralnych, jedynym warunkiem jest respektowanie cnót. Bez cnót wszelka praktyka nie oparłaby się „korumpującemu wpływowi instytucji” ze swej istoty nastawionych tylko na osiągnięcie dóbr zewnętrznych.

Problem kryterium oceny

Te cztery pojęcia: cnoty, narracyjnej osobowości, praktyki oraz tradycji są ze sobą powiązane, stanowiąc osnowę koncepcji teorii moralnej MacIntyre’a. Narracyjność

⁹ MacIntyre [1996] s. 391.

indywidualnego życia można zrozumieć jedynie na podłożu szerszego kontekstu społecznego, w ramach którego każdy odnajduje siebie samego. Kontekst społeczny składa się z szeregu praktyk, które służą określaniu i definiowaniu cnot. Te praktyki z kolei tworzą i podtrzymują w istnieniu tradycję. Tradycja zaś dostarcza zasobów, na bazie których można kontynuować poszukiwania dobra¹⁰.

Praktyka, a przez to cnota, jest możliwa tylko w ramach określonej wspólnoty, jest to relacja dwustronna, gdyż również to właśnie cnoty utrzymują wspólnotę w istnieniu. Cnoty powstają tylko w ramach jakiejś wspólnoty i tradycji. Tradycje zaś zmieniają się: jedne wypierają drugie, a wraz z nimi zmienia się koncepcja moralności. Zmiana tradycji następuje, gdy zaczynają się nawarstwiać trudności i niekonsekwencje (według kryteriów przyjętych w ramach tej tradycji, a nie jakichś obiektywnych, „neutralnych” standardów – przekonanie o istnieniu takowych MacIntyre porównuje do wiary w jednorożce i czarownice). W takiej sytuacji możliwe są dwa wyjścia: albo osoby w niej uczestniczące zwracają się ku innej tradycji – wolnej od tych trudności, i tym samym nowa, lepsza tradycja wypiera poprzednią, albo modyfikują swą tradycję w ten sposób, że wychodzi ona zwycięsko z konfrontacji z tradycją konkurencyjną. W obu jednak wypadkach decydują kryteria wewnętrzne dla danej tradycji, może więc ona oferować konkretną i spójną koncepcję człowieka i moralności oraz „ostateczny” cel życia człowieka, jednak sama w sobie ma charakter relatywny.

Pomimo to, jak twierdzi MacIntyre, relatywizm nie jest nieuniknionym następstwem jego koncepcji, gdyż uważa on, że można wykazać wyższość jednej tradycji nad innymi:

[...] jeżeli jakiś schemat moralny przekroczył ograniczenia swoich poprzedników i dzięki temu pozwolił na sformułowanie najlepszych z dotychczasowych narzędzi pojęciowych umożliwiających zrozumienie tych poprzedników **a następnie** stanął wobec kolejnych wyzwań ze strony innych, konkurencyjnych punktów widzenia, lecz za każdym razem udało mu się ulec transformacji w sposób umożliwiający przejście mocnych elementów rywalizujących punktów widzenia i uniknięcie ich słabości i ograniczeń, **a także** dostarczył najlepszego spośród dotychczasowych

¹⁰ Por. m. in. MacIntyre [1999].

wyjaśnień tych ich słabości i ograniczeń, wówczas mamy możliwie najlepszy powód do uznania, że taki schemat moralny stawia równie skutecznie czoła nowym wyzwaniom i zarzutom, że zasady, które definiują jego rdzeń, mają charakter trwały. Na tym właśnie polega osiągnięcie, które przypisuję fundamentalnemu Arystotelesowskiemu schematowi moralnemu¹¹.

Wprawdzie każda tradycja stanowi zamkniętą całość tworzącą własne i odmienne od innych wzorce racjonalnej argumentacji, niemniej jednak racjonalna argumentacja jest możliwa nie tylko wewnątrz tradycji, ale również pomiędzy nimi. Nie polega ona jednak na znalezieniu jakiejś ponadhistorycznej racjonalności, w ramach której można by dokonać porównania i oceny poszczególnych tradycji. Dyskusja polegać ma na analizie poszczególnych tradycji i odrzuceniu tych, które są wewnętrznie niespójne wedle swoich własnych standardów i nie potrafią osiągnąć swoich własnych celów.

Opisywany przez MacIntyre'a proces zmiany tradycji jest analogiczny do społecznego procesu, stanowiącego zmianę paradygmatu, jaki przedstawił Thomas Kuhn¹².

Każda tradycja doświadcza od czasu do czasu wewnętrznych sprzeczności i napięć, każda z nich wypracowuje więc swoje własne mechanizmy radzenia sobie z takimi problemami; jednak gdy stają się one na tyle poważne, że zagrażają jej racjonalności (według jej własnych kryteriów), wówczas rozwiązaniem tych trudności może być zaangażowanie w ramach innej tradycji. Jak argumentuje MacIntyre, stało się tak np. w XIII-wiecznym Paryżu, gdy napięcie i spór między arystotelizmem a augustynizmem zostały przezwyciężone przez zastąpienie ich nową tradycją – tomizmem. Podobny proces mógłby mieć miejsce i dzisiaj.

MacIntyre ukazuje procedurę, która ma umożliwić znalezienie płaszczyzny¹³ pozwalającej na porównanie dwóch antagonistycznych tradycji. Osiągnięcie tego odbywa się w dwóch etapach.

¹¹ MacIntyre [1996] ss. 478-479.

¹² Chmielewski [1996] s. XL.

¹³ Por. m. in. MacIntyre [1988] ss. 166 i n.

W pierwszym należy, w ramach każdej tradycji, zarejestrować niespójności zachodzące między własnymi centralnymi tezami konkurencyjnych tradycji, sformułować kontrowersje (zarzuty względem własnej teorii) wysuwane przez rywala we własnych terminach (charakterystycznych dla poszczególnych tradycji) i dokonać wyjaśnienia podstaw ich odrzucenia. Czasami prowadzi to do przekonania, że można się czegoś od rywala nauczyć w marginalnych lub podporządkowanych kwestiach. Chodzi więc o sytuację, w której pod wpływem dyskusji, zetknięcia się z odmiennym punktem widzenia, jesteśmy w stanie spojrzeć jakby od zewnątrz na własną tradycję i dostrzec jej słabe punkty. Dostrzeżone w ten sposób słabości nie są jednak na tyle poważne, by porzucić tradycję jako całość, nie zmieniając więc naszej ogólnej akceptacji dla jej założeń, skłaniają nas jednak do podjęcia prób jej częściowej modyfikacji.

Możemy jednak również stwierdzić, że konkurencyjna tradycja osiągnęła na własnej drodze przezwycięzenie tych właśnie trudności w sposób bardziej satysfakcjonujący i osiągnęła postęp w swoich własnych badaniach nad jakimś podstawowym punktem, pokonując jakąś antynomię, która jest nierozwiązywalna na gruncie mojej własnej tradycji¹⁴. W takiej sytuacji następnym krokiem jest postawienie pytania, czy ta alternatywna, rywalizująca tradycja nie może dostarczyć podstaw do scharakteryzowania i wyjaśnienia porażek i braków mojej własnej teorii bardziej adekwatnie niż moja własna tradycja może to zrobić¹⁵. A jeśli tak jest, konsekwentnie należy przejść do jej obozu.

Jak twierdzi MacIntyre, tradycja zwycięża swych rywali wtedy, gdy może ich włączyć do swojej narracji: nie tylko gdy może opowiedzieć ich historie jako epizod swojej własnej historii, ale też gdy może opowiedzieć historię opowiadania takiej historii jako epizod własnej narracji¹⁶. Mówiąc językiem mniej metaforycznym: tradycja wykazuje swoją wyższość nad drugą, gdy nie tylko potrafi sformułować na swoim gruncie i rozwiązać problemy, z którymi nie

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 327.

¹⁵ *Ibid.*, s. 166.

¹⁶ Por. MacIntyre [1990] ss. 80-81.

radziła sobie jej rywalka, ale również umie w języku metateoretycznym wyjaśnić, dlaczego tak się stało.

Wyższość tomizmu

Z tak opisanych starć teoretycznych wyłonił się zdaniem MacIntyre'a jeden zwycięzca – jest nim arystotelizm w wersji tomistycznej:

Rola arystotelizmu w moim argumencie nie polega wyłącznie na wskazaniu na wielkie znaczenie historyczne tego stanowiska. W świecie starożytnym i średniowiecznym arystotelizm był w nieustannym konflikcie z innymi punktami widzenia, a różnorodne sposoby życia – dla których arystotelizm był w mniemaniu swych rzeczników najlepszą interpretacją teoretyczną – miały również innych wyrafinowanych teoretycznych wyrazieli. Prawdą jest, że żadnej innej doktrynie nie udało się uzyskać uzasadnienia w tak różnorodnych kontekstach, jak arystotelizmowi, który swoją sprawność teoretyczną zdołał wykazać w kulturze greckiej, islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej. Gdy zatem nowoczesność przypuściła atak na świat tradycyjny, jej najbardziej wnikliwi przedstawiciele mieli świadomość, że najpierw należy obalić arystotelizm. Jednakże wszystkie te fakty historyczne, jakkolwiek mają wielkie znaczenie, stają się nieistotne wobec tego, że pod względem **filozoficznym** arystotelizm był najpotężniejszym z przednowoczesnych sposobów myślenia o moralności. Jeżeli którykolwiek z przednowoczesnych poglądów na moralność i politykę można w obliczu nowoczesności w ogóle uzasadnić, musi to być pogląd **podobny** do Arystotelesowskiego, albo żaden w ogóle¹⁷.

MacIntyre przeciwstawia więc etyce współczesnej etykę antyczną, przede wszystkim Arystotelesa. O sile i zdolności przetrwania tej tradycji decyduje przede wszystkim etyka cnót będąca jej istotnym składnikiem. Dla Arystotelesa życie dobre, to życie zgodne z cnotą, gdzie cnota jest rozumiana na podłożu teleologicznej koncepcji bytu ludzkiego. Koncepcji, zgodnie z którą człowiek ma swoją specyficzną naturę i właściwe dla niego cele.

¹⁷ MacIntyre [1996] s. 222.

Dzięki odwołaniu się do naturalnych celów można przeprowadzić rozróżnienie między tym, jacy aktualnie jesteśmy a tym, jacy powinniśmy być. Umożliwia to również moralną ocenę poszczególnych czynów jako prowadzących do celu lub od niego odwodzących. Dzięki temu etyka cnót może uniezależnić dobro od woli jednostkowej i poddać je wewnętrznej racjonalności. Charakterystyczne dla etyki współczesnej odrzucenie teleologii spowodowało, że nasze zasady postępowania zdegenerowały się w niekoherentne i pozbawione podstaw.

Koncepcja dobra człowieka zawsze miała istotny wymiar społeczny. Nie jest ono zdeterminowane przez społeczeństwo, ale w sposób nierozdzielny jest powiązane z naturą tego właśnie społeczeństwa, w którym przyszło nam żyć. Społeczeństwo stanowi naturalne granice, poza które indywidualna zdolność „samokreacji” nie może wyjść.

Tymczasem we współczesnym świecie jesteśmy, zdaniem MacIntyre’a, nie tylko podmiotami swoich własnych wyborów, ale również całkowicie wyizolowanymi wyborcami, nie ma więc dłuższej możliwości, by zrozumieć na czym polega nasze dobro. Prowadzi to ostatecznie do bycia determinowanym przez społeczeństwo i okoliczności, w jakich przyszło nam żyć. MacIntyre odrzuca liberalną koncepcję jaźni uważając, że implikuje ona, iż wartości są determinowane przez indywidualne wybory, co uniemożliwia satysfakcjonujące odróżnienie tego, jacy jesteśmy, od tego, jacy powinniśmy być. A bez tego rozróżnienia niemożliwy jest ani indywidualny rozwój, ani jakieś trwałe reguły życia społecznego.

Podsumowując – cnota jest podstawą trwałości wszelkich praktyk, praktyki tworzą tradycje, zaś wszelkie wspólnoty oraz przede wszystkim jaźń ludzka, mająca charakter narracyjny, może się tworzyć tylko w ramach jakiejś tradycji. Wszystko to razem powoduje, że etyka cnót była w stanie przetrwać i rozwijać się w najróżniejszych kontekstach społecznych, kulturowych i historycznych. A ponieważ współcześnie najważniejszą odmianą „arystotelesowskiego schematu pojęciowego” jest tomizm, to on właśnie jest tą preferowaną etyką mającą wyraźną wyższość nad swoimi konkurentami. Tomizm występował przeciwko

utartym schematom myślenia w momencie swojego powstania, ale również dzisiaj jest równorzędnym partnerem w toczonych obecnie dyskusjach nie tylko filozoficznych¹⁸ i co ważniejsze, ciągle otwartym na nowe dociekania intelektualne¹⁹.

Ostatecznie MacIntyre wskazuje na tomizm jako najbardziej intelektualnie satysfakcjonujący, gdyż stanowi on drogę pośrednią między fałszywym uniwersalizmem *Encyklopedii* a radykalnym sceptycyzmem wobec możliwości racjonalnego uzasadnienia sądów moralnych, typowym dla *Genealogii*.

Koncepcja ta budzi oczywiście opory. MacIntyre był atakowany z wielu różnych pozycji: zarzucano mu, że źle zinterpretował filozofię Nietzschego²⁰, niewłaściwie ujmował tradycję liberalną²¹ lub po prostu nic nie zrozumiał²². Poza jednak sporami o poprawność historycznych interpretacji zawartych w książkach MacIntyre'a najważniejszym problemem jest ocena jego argumentacji, wskazującej sposób rozstrzygania sporów pomiędzy poszczególnymi tradycjami.

MacIntyre chce pobić relatywizm na jego własnym gruncie, tzn. nie odwołując się do jakichś ponadczasowych i uniwersalnych standardów racjonalności, klasycznej definicji prawdy ani do metafizyki. Przeciwno jego wnioskowi można wysunąć kilka zastrzeżeń.

Po pierwsze można twierdzić, że według reguł określonych przez MacIntyre'a można wytypować innego zwycięzcę np.

o wiele bardziej wiarygodne – chociaż nie mniej kontrowersyjne – jest twierdzenie Francisa Fukuyamy, że prawdziwym zwycięzcą w konkurencji pomiędzy rozlicznymi tradycjami nie jest ani tomizm, ani religia w ogóle, ani marksizm, lecz liberalizm²³.

¹⁸ Por. m. in. MacIntyre [1998].

¹⁹ Por. Staniłko [2004] 147.

²⁰ Gromadzki [1999].

²¹ Mulhall [1994].

²² Np. Jacek Filek [2001] pisze: „Ostatni rozdział *Krótkiej historii etyki* A. MacIntyre'a [...] jest dobitnym przykładem arogancji i megalomanii anglo-amerykańskiego prowincjonalizmu. Dla wykształconego Europejczyka rozdział ten stanowi absolutne kuriozum” (s. 307).

²³ Chmielewski [1997] s. 305.

Odpowiadając na ten zarzut można wskazywać (choć otwiera to zupełnie nową dyskusję), że o trwałości liberalizmu stanowić będzie to, iż wytwarza on i odwołuje się do określonych praktyk oraz postaw społecznych i obywatelskich, a więc będzie on trwały, o ile będzie nawiązywał właśnie do jakiejś formy etyki cnót²⁴.

Po drugie, argumentacja MacIntyre'a jest do przyjęcia dla właściwie wszystkich nurtów filozoficznych z wyjątkiem tego, który on sam typuje na zwycięzcę. A. Chmielewski twierdzi wręcz, że „teoria praktyk, tradycji i cnót prowadzi do historycystycznego rozwiązania problemu relatywizmu, które [...] nie daje się pogodzić z tomizmem”²⁵. Nie wydaje się to jednak do końca prawdziwe²⁶. Podejście jakie reprezentuje MacIntyre na pewno nie jest typowym dla tomizmu sposobem rozwiązywania problemów, ale nie znaczy to, że jest z nim sprzeczne. Argumentacja MacIntyre'a odwołująca się do skuteczności teorii, tzn. jej zdolności do przetrwania w konfrontacji z innymi, ma w gruncie rzeczy charakter pragmatyczny. Problem polega na tym, że zgodnie z duchem filozofii klasycznej problem relatywizmu rozwiązuje się udowodnieniem prawdziwości danego stanowiska, zaś fakt mniejszej czy większej użyteczności jakiejś teorii czy też jej siły przetrwania i powszechności niewiele wnosi do problemu jej prawdziwości. Można wprawdzie twierdzić, że teoria mogła przetrwać dlatego, że jest prawdziwa, że w sposób adekwatny opisuje rzeczywistość, to jednak główny trzon argumentacji opiera się na tym, co MacIntyre odrzuca: metafizyce i realistycznej epistemologii. Tomiści po prostu szukają czegoś więcej niż proponuje MacIntyre.

Argumentacja pragmatyczna ma więc jedynie (z punktu widzenia tomizmu) charakter pomocniczy, nie znaczy to jednak, że jest ona „nie do pogodzenia” z tą tradycją.

²⁴ Por. m. in. Rau [1997] ss. 333-343.

²⁵ Chmielewski [1997] s. 301; por. również: Szahaj [2000] ss. 48-49; oraz Chmielewski [1996] s. LI.

²⁶ To na ile MacIntyre jest tomistą, jest osobnym problemem, zdania są podzielone (np. J. Coleman uznaje MacIntyre'a za wprawdzie nieortodoksyjnego, ale jednak tomistę – por. Coleman [1994]), ważniejsza jednak od prób klasyfikowania jego poglądów jest ich rzeczowa analiza.

Następny zarzut, jaki można podnieść, wskazuje, że pragmatyczne uzasadnienie etyki cnót jest wewnątrznie sprzeczne. Nie można uzasadniać obiektywnej etyki odwołując się do argumentów, których założeniem jest, że takowa nie istnieje.

MacIntyre dobrze rozumie, że „wymogi” cnót są autonomiczne, że cnoty jako cnoty uprawiać można jedynie ze względu na nie same, a zatem wszelka namowa do ich praktykowania ze względu na coś innego niż one same jest niekonsekwencją. Próba funkcjonalnego potraktowania cnót musi je etycznie degradować²⁷.

Formułując ten zarzut bardziej ogólnie, można twierdzić, że zwycięstwo filozofii nierelatywistycznej, jaką jest tomizm, nie ma według MacIntyre'a charakteru zwycięstwa absolutnego według uniwersalnych standardów – bo takie nie istnieją, lecz jedynie przewagi „tu i teraz”, może więc to być pośrednio potwierdzeniem relatywistycznego twierdzenia Protagorasa, że sądy mogą być lepsze i skuteczniejsze od innych, ale nie znaczy to, że są prawdziwsze.

Rozumowanie takie ma oczywiście swoje uzasadnienie, jednak pamiętać należy, że pragmatyczna argumentacja służy MacIntyre'owi w pierwszym rzędzie do wykazania wyższości etyki cnót, natomiast w ramach samej etyki odgrywa już znacznie mniejszą rolę. Gdyż cnoty wprawdzie można traktować jako mające wartość użyteczną, bo prowadzącą do uzyskania i utrwalenia dóbr zewnętrznych (zwracał na to uwagę już Arystoteles), ale jednocześnie cecha, by być uznana za cnotę, musi ułatwiać realizowanie dóbr nie tylko zewnętrznych, ale przede wszystkim wewnętrznych²⁸, a dobra te mają charakter autonomiczny i są niezależne od indywidualnych decyzji podmiotu działającego. Ponadto, rozumowanie MacIntyre'a jest najmocniejszym rozumowaniem, jakie mogą uznać relatywiści nie uznający obiektywnych i uniwersalnych standardów rozumowania i argumentacji, a przecież to właśnie do nich jest ono skierowane.

²⁷ Filek [2001] s. 332.

²⁸ Por. MacIntyre [1994] s. 284; por. również Gawkowska [2004] s. 144.

Rozumowanie mające na celu uzasadnienie nierelatywnej etyki, odwołujące się do argumentacji pragmatycznej może (choć moim zdaniem bynajmniej nie musi) być wewnętrznie sprzeczne, lecz rozumowanie odwołujące się do kryteriów obiektywnych będzie nieprzekonywujące dla tych, których ma przekonać. Jest to pewien paradoks, lecz nie darmo MacIntyre jest uznawany zarazem za groźnego przeciwnika jak i kłopotliwego sprzymierzeńca.

Bibliografia

- Chmielewski [1997] – A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Chmielewski [1996] – A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, w: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- Coleman [1994] – J. Coleman, *MacIntyre and Aquinas*, w: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Polity Press, Oxford 1994.
- Filek [2001] – J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Gawkowska [2004] – A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Gromadzki [1999] – S. Gromadzki, *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja filozoficzna” (28) 1999.
- Horton, Mendus [1994] – J. Horton, S. Mendus, *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, w: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Polity Press, Oxford 1994.
- MacIntyre [1999] – A. MacIntyre, *How to Seem Virtuous Without Actually Being So*, w: *Education in Morality*, red. J. Mark Halstead i Terence H. McLaughlin, Routledge, London and New York 1999.
- MacIntyre [1998] – A. MacIntyre, *Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours*, w: *Philosophers on Education Historical Perspectives*, red. A. Oksenberg-Rorty, Routledge, London and New York 1998.
- MacIntyre [1996] – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre [1994] – A. MacIntyre, *A Partial Response to My Critics*, w: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Polity Press, Oxford 1994.
- MacIntyre [1990] – A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London 1990.

- MacIntyre [1988] – A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988.
- Mulhall [1994] – S. Mulhall, *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls, and Cavell*, w: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Polity Press, Oxford 1994.
- Podsiad, Więckowski [1983] – A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.
- Popper [1993] – K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t.2: *Wysoka fala prorocत्व. Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.
- Rau [1997] – Z. Rau, *Jakich obywateli potrzebuje państwo liberalne?*, w: *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie*, red. R. Piekarski, GTN, Gdańsk 1997.
- Staniłko [2004] – J. F. Staniłko, *Sztuka dociekania jako szkoła cnót. Klasyczne inspiracje filozofii Alasdaira MacIntyre'a*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2004.
- Szahaj [2000] – A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.