

KS. TOMASZ HUZAREK

Zakład Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście „obyczajowego przyspieszenia”

Streszczenie: MacIntyre ukazuje niewspółmierność współczesnego języka moralności wobec dokonujących się przemian obyczajowych. Załamanie się uniwersalnego i racjonalnego uzasadnienia moralności prowadzi w konsekwencji do pojawienia się teorii emotywistycznych, w myśl których wszelkie spory moralne są nierozstrzygalne w racjonalny sposób. Rozwiązaniem, które proponuje MacIntyre, jest narracyjna koncepcja osób ludzkich oraz odnowiona za pomocą pojęć praktyki, narracji i tradycji Arystotelesowska etyka cnót. MacIntyre jednak zbyt mocno akcentuje rolę wspólnoty w konstytuowaniu się tożsamości osobowej człowieka. To zaś stwarza realne niebezpieczeństwo zapoznania podmiotowości osób ludzkich i zredukowania ich do życia społecznego. Z tego względu projekt MacIntyre’a wydaje się być niewystarczający i należy go uzupełnić adekwatnym ujęciem relacji, jaka zachodzi między „ja” a „ty”, aby ukazać pierwotność osoby wobec relacji.

Słowa kluczowe: moralność, osoba, relacja, wspólnota

1. Świat „obyczajowego przyspieszenia”

Wyobraźmy sobie, że jakaś nieznana katastrofa zniszczyła dorobek nauk przyrodniczych. Naukowcy – obciążeni winą za sekwencje następujących po sobie katastrof – padają ofiarą samosądów, płoną laboratoria, a książki i instrumenty badawcze zostają zniszczone. Ostatnim etapem tego przesilenia jest przejście władzy przez polityczny ruch nieuków, którzy wprowadzają zakaz nauczania wiedzy przyrodniczej w szkołach i uniwersytetach, a na pozostałych jeszcze przy życiu naukowcach dokonują egzekucji. Po jakimś jednak czasie ludzie oświeceni starają się odnowić naukę, chociaż sami zapomnieli, czym ona była. Pozostają w ich rękach jedynie fragmenty: części teorii, których nikt nie potrafi dopasować do innych fragmentów teorii; znajomość doświadczeń i eksperymentów – oderwana od ich teoretycznego kontekstu, traci swoją moc eksplanacyjną; w rękach ludzi pozostają jedynie fragmenty książek i opisujących, wyjaśniających świat artykułów, które absolutnie nie są czytelne, nikt też nie zna właściwego przeznaczenia instrumentów badawczych. I te nieumiejszczone we właściwym kontekście fragmenty teorii, doświadczeń,

eksperymentów, instrumentów badawczych, wyrwane z kontekstu fragmenty książek i artykułów stają się przedmiotem dyskusji i sporów, zyskują jakby nowe życie w zbiorze praktyk i działań, którym ponownie nadaje się wydobyte z zapomnienia nazwy z zakresu nauk szczegółowych. Nikt jednak nie zdaje sobie sprawy, że te czynności nie są nauką w żadnym sensie. Jest to bowiem świat, w którym język nauk przyrodniczych pozostaje w użyciu, jednak w stopniu wysoce chaotycznym i dowolnym. Wiele przekonań zakładanych w posługiwaniu się wyrażeniami nauk szczegółowych uległo bowiem zapomnieniu.

Taki eksperyment myślowy przytacza Alasdair MacIntyre stawiając hipotezę, że we współczesnym świecie – a mówił to w roku 1981 – to właśnie język moralny jest w stanie takiego nieuporządkowania i zagubienia właściwego kontekstu jak w przytaczanym eksperymencie miał język nauk ścisłych. Posługujemy się językiem moralnym, powiada MacIntyre, posiadając jedynie jakieś fragmenty schematu pojęciowego zupełnie bądź częściowo oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały znaczenie, a tym samym posiadamy jedynie pozory moralności¹.

Wydaje się, że dzisiaj – jeszcze bardziej niż w czasach, gdy MacIntyre pisał *Dziedzictwo cnoty* – współczesne „przyspieszenie obyczajowe”² sprawia, iż zagubienie i nieumiejętność znalezienia racjonalnego i intersubiektywnie komunikowalnego języka moralnego przybiera na sile.

Główną chorobą naszych czasów jest intelektualny i moralny relatywizm, ale coraz mniejsza liczba filozofów skłonna jest nazywać relatywizm chorobą zgadzając się jednocześnie, że jest on problemem, z którym trzeba się zmierzyć³. Obalanie kolejnych bastionów „mocnych jakościowych rozróżnień” moralnych sprawia, że człowiek ma wrażenie, iż znajduje się niejako na otwartym morzu bez ważnych, niezmiennych punktów odniesienia. To z kolei sprawia, że „w odniesieniu do całego zespołu istotnych pytań nie potrafi już określić, co jest dla niego ważne [...]”. Brak mu horyzontu czy ram, w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia, a pewne życiowe wybory jawią się jako dobre bądź sensowne, inne zaś jako złe bądź nieistotne”⁴.

Współczesny język moralny znajduje się zatem w stanie rozpadu na skutek utracenia kontekstu moralności. To zaś sprawia, że współczesny świat moralny stał się połączeniem całkowicie nieprzystających do siebie fragmentów: te różne pojęcia,

¹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 21-23.

² Przez „przyspieszenie obyczajowe” rozumiem gwałtowne zmiany kulturowe i obyczajowe, które dokonują się „na naszych oczach”, a u podstaw których stoją próby redefiniowania małżeństwa, odrzucania stałości ludzkiej natury rozumianej jako zespół konstytutywnych dla tej natury własności, próby redefiniowania męskości i kobiecości i rozumienia ich wyłącznie jako kulturowo uwarunkowanych czy w końcu próby redefiniowania dobra jako takiego.

³ Por. S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2 (2004), s. 1.

⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zbiorowe, Warszawa 2012, s. 53.

które składają się na dyskurs moralny, pierwotnie wywodzą się z większych całości teoretycznych i praktycznych, w których odgrywały określone role i funkcje wyznaczone im przez konteksty i które teraz zostały ich pozbawione⁵.

2. Przyczyny upadku moralności

W *Krótkiej historii etyki*⁶ MacIntyre wskazuje, iż źródłem upadku moralności jest zanegowanie roli wspólnotowego kontekstu niezbędnego do zachowania racjonalnego charakteru języka moralnego. Sięgając do historii wskazuje na „winnych” tego procesu: Ockhama, Lutra, Kalwina, Machiavellego, Hobbesa czy Spinozę oraz oświeceniową filozofię moralności, która była przedsięwzięciem niekoherentnym przede wszystkim dlatego, iż przyjęła za punkt wyjścia pojęcie jednostki ludzkiej. Jak wskazuje MacIntyre, jest to swoisty paradoks polegający na tym, iż oświeceniowa filozofia moralności usiłowała stworzyć uniwersalny projekt uzasadnienia moralności w oderwaniu od kontekstu partykularnych warunków społeczno-historycznych, a z drugiej strony punktem wyjścia tego uniwersalnego projektu jest pojęcie „jednostki”. Załamanie się uniwersalnego i racjonalnego uzasadniania moralności prowadzi w konsekwencji do pojawienia się teorii emotywistycznych: wszelkie spory moralne są nierozstrzygalne w racjonalny sposób.

Jeśli bowiem weryfikacja empiryczna jest jedynym kryterium wartości poznawczej zdań, to sądy moralne pozbawione są jakiejkolwiek treści poznawczej i sensu empirycznego. Wszystkie sądy wartościujące nie mają zatem charakteru kognitywnego, ale jedynie emotywny: są wyrazem uczuć, skłonności i preferencji. Celem języka moralności jest wyrażenie preferencji i uczuć przez jednostkę oraz wywieranie wpływu w sposób pozaracjonalny na preferencje i emocje innych jednostek. Zdaniem MacIntyre’a współczesna dominacja stanowisk emotywistycznych stanowi podstawę dla pewnego typu antropologii i – co za tym idzie – wykształcenia się specyficznych stosunków społecznych: tak zwanej emotywistycznej struktury społecznej, której główną cechą jest utworzenie stosunków społecznych o charakterze manipulacyjnym (czyli traktowanie innych jedynie jako środków do celu).

Jeśli zaś sądy moralne są jedynie wyrazem preferencji i uczuć, a nie mają charakteru kognitywnego – to sądy te nie informują człowieka o żadnych celach, do których powinien dążyć (które może odkryć i realizować). Zatem status celów jednostki ma również charakter jedynie ekspresji arbitralnych preferencji – cel jest jedynie osobistym wyborem i nie może być uzasadniony przez żadne racjonalne kryteria. Zdaniem MacIntyre’a pozytywistyczna wizja nauk społecznych stanowi uzasadnienie dla pozycji głównych postaci współczesności – i wraz z emotywistyczną meta-

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ A. MacIntyre, *Krótką historią etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2002.

etyką – jest odpowiedzialna za upadek moralności w cywilizacji zachodniej.

3. Powrót do etyki cnót drogą naprawy obecnej sytuacji

W opozycji do emotywistycznego obrazu człowieka MacIntyre kreśli koncepcję tak zwanej osobowości narracyjnej, którą należy rozumieć jako „jedność poszukiwania”. Przejawia się ona w łączeniu przeszłości z teraźniejszością oraz przyszłością, jak również w znoszeniu granic między sferą życia prywatnego i publicznego. Oznacza to odejście od ahistoryzmu, indywidualizmu oraz subiektywizmu. Aby to osiągnąć, trzeba zdaniem MacIntyre’a sięgnąć do najlepszych wzorców w dziedzinie filozofii moralnej, czyli do myśli Arystotelesa. On to bowiem oferował spójną koncepcję cnót, prawa, dobra i celu⁷.

Przedstawiony przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* schemat miał charakter teleologiczny: między człowiekiem-jaki-on-faktycznie-jest a człowiekiem-jakim-mógłby-on-się-stać-gdyby-zrealizował-swój-telos zachodzi radykalna rozbieżność. Pokonanie tej rozbieżności jest zadaniem zasad moralnych, które wskazują, jak przejść od stanu pierwszego do drugiego. Etyka Arystotelesa to zatem nauka o tym, jak przejść od potencjalności nieuformowanej natury człowieka do aktualizacji zrealizowanego celu. Sąd moralny ma natomiast charakter faktualny: wskazuje, jaki czyn zaprowadzi człowieka do celu, a jaki będzie mu przeszkodą. Ten teleologiczny schemat został – jak już wspomniano wyżej – rozerwany w czasach reformacji, która zanegowała zdolność rozumu do poznania ludzkich celów. Reformacja zanegowała rozum, pozostała jednak łaska i objawienie jako drogowskazy. Czasy jednak oświecenia to czasy, kiedy zostaje odrzucona łaska, zdeprecjonowana religia i zanegowana prawdziwość objawienia. Pozostaje zatem w oświeceniu projekt uzasadnienia moralności w oparciu o zredukowany schemat Arystotelesa – który zdaniem MacIntyre’a nie mógł się powieść – z trójczłonowego schematu Arystotelesa pozostały jedynie dwa: człowiek-jaki-faktycznie-jest oraz zasady i nakazy moralne.

Zatem sposobem odrodzenia moralności jest powrót do pełnego, trójczłonowego schematu moralnego Arystotelesa. Jak mówi MacIntyre „etyka Arystotelesa, wraz z centralnym miejscem, jakie nadaje ona cnotom, dobrom jako celom ludzkiego postępowania, ludzkiemu dobru jako celowi, podług którego wszystkie inne dobra są uszeregowane, oraz zasadom sprawiedliwości niezbędnym dla istnienia wspólnot o uporządkowanych praktykach ujmuje zasadnicze cechy nie tylko praktyki ludzkiej w ramach greckich państw-miast, ale ludzkiego postępowania w ogóle”⁸.

4. Etyka cnót we współczesnym wydaniu

MacIntyre zdaje sobie sprawę, że nie jest możliwe przeniesienie schematu Arystotelesa do czasów współczesnych bez odpowiednich modyfikacji (i podaje racje

⁷ Por. J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005, s. 261-269.

⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 490.

uzasadniające zmiany). Autor *Dziedzictwa cnoty* odnawia więc Arystotelesowski schemat moralny za pomocą trzech pojęć:

4.1. Praktyka

Praktyka jest to „wszelka spójna i złożona forma 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 ją definiują”⁹. Zaangażowanie w praktykę oznacza również uznanie autorytetów i wzorców doskonałości istniejących w danej praktyce. W ramach praktyki można zrealizować dwa rodzaje dóbr: zewnętrzne, które jedynie przypadkowo są związane z daną praktyką oraz wewnętrzne, czyli takie dobra, których nie można uzyskać inaczej jak jedynie poprzez uczestnictwo w danej praktyce. Dobra wewnętrzne mają ponadto taką cechę, że wzbogacają całą wspólnotę zaangażowaną w praktykę.

Pojęcie „praktyki” staje się punktem wyjścia do opracowania przez MacIntyre’a definicji cnoty. Cnota „to nabyta ludzka cecha, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiąganie tych dóbr skutecznie nam utrudnia”¹⁰. Cnoty według MacIntyre’a umożliwiają uczestnictwo w dobrach wewnętrznych wobec praktyk, a nie są jedynie zwykłymi środkami wiodącymi do celu.

4.2. Narracja

Można postawić pytanie: co stanowi kryterium rozstrzygania między konkurencyjnymi żądaniami poszczególnych praktyk (np. bycia mężem, ojcem i piłkarzem)? Takiego kryterium dostarcza pojęcie „narracyjnej jedności życia ludzkiego”. Pozostanie bowiem jedynie na poziomie praktyk prowadzi do wniosku, iż źródłem, z którego dobra wewnętrzne czerpią swój autorytet, pozostaje jedynie indywidualny wybór, preferencje (np. ostateczną racją uczestnictwa w dobrach wewnętrznych małżeństwa jest całkowicie wolny wybór tej właśnie praktyki, wybór nieograniczony i zawsze – w przypadku zmiany decyzji – możliwy do zmienienia bez żadnych wyjaśnień i dodatkowych racji). Narracyjna jedność ludzkiego życia ukazuje bowiem cel, bez którego „dla całego ludzkiego życia pojętego jako jedność pojęcie cnót musi pozostać cząstkowe i niepełne”¹¹.

Narracyjna teoria całości życia jest również kategorią odróżniającą jednoznacznie od posesywnego rozumienia osoby, jakie ma miejsce w liberalnej antropologii. W tej ostatniej bowiem koncepcji antropologicznej jednostka jest uprzednia wobec wszelkich ról społecznych: zatem przejście od jednej roli do drugiej, zmiana jednego celu na inny jest zupełnie arbitralna. W antropologii liberalnej – powiada MacIntyre

⁹ Tamże, s. 338.

¹⁰ Tamże, s. 344.

¹¹ Tamże, s. 362.

– jednostkowe życie człowieka dzielone jest na wiele segmentów, które nijak mają się do siebie, kierują się własnymi prawami, normami i sposobami zachowania¹²: praca jest oddzielona od wypoczynku, życie prywatne od publicznego, zawodowe od osobistego, dzieciństwo od starości jako zupełnie odrębne dziedziny życia. Taka antropologia – która oddziela życie jednostkowe od wspólnotowego, gdzie jednostka jest uprzednia od ról społecznych oraz antropologia dzielącą jednostkowe życie ludzkie na niepowiązane ze sobą epizody – nie pozwala spojrzeć na życie ludzkie w kategoriach jakiegokolwiek ciągłości historycznej (a tym samym odpowiedzialności).

Życie człowieka jest więc zdaniem MacIntyre’a narracją, w której człowiek jest aktorem, ale i autorem o ograniczonej oczywiście suwerenności. Taka „koncepcja narracyjnej jedności życia ludzkiego zapewnia kontekst, który pozwala dokonać stratyfikacji dóbr wewnętrznych wobec praktyk. Kryterium owej stratyfikacji jest odpowiedź na pytanie o moją tożsamość: Kim naprawdę jestem (w większym stopniu): małżonkiem czy piłkarzem, szachistą czy synem?”¹³. Pojęcie narracji pozwala MacIntyre’owi rozszerzyć rozumienie cnoty: cnotami są cechy, które pozwalają wytrwać w poszukiwaniu dobrego życia wbrew niebezpieczeństwom i przeciwnościom oraz umożliwiają pełniejsze rozumienie tego, czym jest ludzkie dobre życie. Cnoty umożliwiają osiągnięcie trzech rodzajów dóbr: dobra wewnętrznego praktyk społecznych, dobra jednostkowego życia człowieka oraz dobra wspólnotowego.

4.3. Tradycja

W koncepcji MacIntyre’a tradycja jest kategorią fundamentalną. Obok cnoty i praktyki tradycja stanowi kategorię odzwierciedlającą swoistość ludzkiego świata. Historia jednostkowego życia człowieka nie zaczyna się w próżni: jest wpleciona w historię wspólnot, z których jednostka się wywodzi. Dlatego też człowiek jest „nosicielem tradycji”, jest tym, który w pewnej części swej tożsamości jest tym, co dziedziczy, przejmując z tradycji, w której żyje. Ostatecznym kontekstem rozumienia działań człowieka oraz najogólniejszym poziomem ugruntowania cnót jest poziom tradycji: „Wszelkie rozumowanie odbywa się z pewnego tradycyjnego sposobu myślenia i przekracza – poprzez krytykę i twórczość - ograniczenia dominujące do tej pory w tradycji myślenia (...), gdy tradycja znajduje się w dobrej kondycji,

¹² Można rzeczywiście wskazać na zagrożenia dla mentalności współczesnego człowieka, jakim jest „internetowy collage” – rozwój jednostkowego życia człowieka, wzajemna zależność kolejnych jego etapów, konsekwencje wyborów i co za tym idzie – odpowiedzialność (odpowiedzialność wg Levinasa jest jedną z głównych cech konstytutywnych bytu ludzkiego) budowana na całościowej narracji ludzkiego życia są zapoznane. Obrazowo można to przedstawić w ten sposób (choć, jak sądzę, nie jest to jedynie hipotetyczny obraz): człowiek „serfuje” w sieci Internetu, wybiera i zestawia ze sobą często zupełnie niepasujące, jak również sprzeczne elementy, i umieszcza je na jednej płaszczyźnie budowanego przez siebie obrazu.

¹³ Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010, s. 126.

zawsze w pewnej mierze polega ona na sporze co do dóbr, których zdobywanie nadaje jej szczególny sens i cel”¹⁴.

5. Teoria uczestnictwa jako dopełnienie projektu MacIntyre’a

Właśnie z pojęciem tradycji u MacIntyre’a wiąże się najwięcej kontrowersji. MacIntyre – jak podkreślają liczni autorzy podejmujący polemikę z jego poglądami – chcąc uniknąć relatywizmu na płaszczyźnie indywidualnej, wikła się w relatywizm kulturowy, głosząc pogląd o wyższości jednej tylko tradycji – arystotelesowsko-tomistycznej – nad innymi tradycjami. Nie będziemy w tym krótkim tekście wnikać w całą debatę i sposoby rozwiązywania, jakie w kontekście zarzutu relatywizmu podaje sam MacIntyre. W naszym bowiem przekonaniu Kuhnowskie rozwiązanie problemu relatywizmu, jakie stosuje autor *Dziedzictwa cnoty*, jest wystarczające, gdy chodzi o samo zagadnienie relatywizmu¹⁵.

Wydaje się jednak, że problem leży nieco głębiej: zmodyfikowana i aplikowana do współczesnej sytuacji moralnej arystotelesowsko-tomistyczna teoria cnót nie jest wystarczająca, aby przywrócić zakładaną przez MacIntyre’a orientację w świecie moralnym i racjonalność dyskursu moralnego. Szkocki filozof bowiem, obok uwikłania w relatywizm kulturowy, wikła się w poważniejszy problem – mianowicie w zapoznanie podmiotowości osób ludzkich. I chociaż koncepcja MacIntyre’a słusznie przeciwstawia się wszelkim próbom atomizacji człowieka (zarówno takiej fragmentaryzacji życia ludzkiego, która ukazuje to życie jako zbiór chronologicznie następujących po sobie niezależnych od siebie epizodów, jak również atomizacji w sensie radykalnego odcięcia od życia wspólnotowego), to jednak dawna fascynacja myślą Marksa spowodowała, iż MacIntyre w pewnym sensie przeakcentowuje konieczność ujmowania człowieka w jego kontekście społecznym. Autor *Dziedzictwa cnoty* wspomina: „aspirowałem do niemożliwego do spełnienia warunku, aby

¹⁴ MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 395.

¹⁵ MacIntyre głosi bowiem z jednej strony tezę o relatywizacji – do kontekstu historycznego i kulturowego – standardów racjonalności oraz – z drugiej strony – próbuje przeforsować przekonanie o wyższości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nad innymi. Zarzut ów usiłuje rozwiązać sam MacIntyre odwołując się do Khunowskiej teorii rozwoju nauki. Nauka bowiem wg Kuhna nie rozwija się kumulatywnie, ale rewolucyjnie: zmiana naukowego paradygmatu znajdującego się w stanie kryzysu – obowiązujący paradygmat nie jest w stanie odpowiedzieć na pojawiające się pytania, a coraz większa ilość anomalii i niemożność ich rozwiązania bądź usiłowania „wkomponowania” ich w dawny paradygmat przemawia przeciw owemu paradygmatowi, naukowcy zmuszeni są odrzucić ów paradygmat i szukać nowego. Nowy paradygmat rozwiązuje problemy, z którymi nie mógł poradzić sobie stary, co więcej: nowy paradygmat pozwala przewidywać i wyjaśniać zjawiska, jakich w ramach dotychczasowego paradygmatu nie można było przewidzieć. Co ważne – podkreśla MacIntyre – nowy paradygmat może być lepszy, nie zaś absolutnie prawdziwy. Ten schemat rozumowania MacIntyre stosuje do rozstrzygnięcia wyższości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nad tradycją liberalną: lepszą tradycją jest ta, która rozwiązuje nowe problemy, z którymi nie mogła sobie poradzić stara tradycja. Argumenty na rzecz tradycji arystotelesowo-tomistycznej są następujące: tradycja ta oddaje zasadnicze cechy ludzkiego działania w ogóle oraz dzięki temu tradycja ta odradza się (bądź ma potencjał odradzania się) w nowych formach różnych kultur, zob. również Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty...*, s. 130-155.

być autentycznym i systematycznym chrześcijaninem, który jednocześnie jest autentycznym i systematycznym marksistą. Dlatego starałem się połączyć elementy chrześcijaństwa z elementami marksizmu w niewłaściwy sposób”¹⁶.

Przeciwstawiając się przekonaniu liberałów, iż społeczeństwo to nie wspólnota, ale jedynie zbór „jednostek kierujących się w swym postępowaniu własnym interesem, które następnie zebrały się razem i sformułowały zasadę wspólnego życia”¹⁷, MacIntyre kładzie nacisk na wspólnotę. I tak status jednostki determinuje partycypacja w uprawnieniach wspólnoty, która podtrzymuje jej istnienie. Jednostki nie można zrozumieć bez odniesienia do wspólnoty, człowiek zaś jest bytem społecznym, a zatem jedynie społeczeństwo wskazuje, jaki człowiek winien być¹⁸. Znamienne jest zatem dla MacIntyre’a funkcjonalne rozumienie człowieka jako spełniającego społeczne role określone przez właściwe im zadania i cele.

Osobowość człowieka jest zatem ukonstytuowana w procesie historycznym dokonującym się we wspólnocie i jest w gruncie rzeczy rezultatem przyjęcia na siebie określonych ról społecznych. Takie mocne akcentowanie wątku relacyjności może prowadzić do przekonania, iż wartość ludzkiego życia jest generowana jedynie przez wspólnotę, nie jest zapodmiotowana w osobie jako takiej. Stwarza to zatem realne niebezpieczeństwo zapoznania podmiotowości osób ludzkich i zredukowania ich do życia społecznego.

Z tego względu projekt MacIntyre’a wydaje się być niewystarczający, aby w kontekście współczesnego „przyspieszenia obyczajowego” zrealizować założony przez niego cel, czyli odnaleźć racjonalność i interpersonalną komunikowalność dyskursu moralnego, który pozwoliłby człowiekowi odnaleźć właściwe sobie miejsce w świecie, punkty odniesienia w moralnym chaosie. Aby osiągnąć ten cel, trzeba w sposób adekwatny nakreślić, jaka zachodzi relacja między osobami oraz między osobą a społecznością czy wspólnotą w taki sposób, aby z jednej strony przeciwstawić się indywidualizmowi, a z drugiej strony nie zagubić podmiotowości człowieka, jego indywidualności i niepowtarzalności, słowem: nie zredukować osoby do wspólnoty.

Zatem, idąc za myślą Karola Wojtyły, trzeba dla adekwatnego ujęcia relacji „ja-ty” sięgnąć najpierw do dwoistości doświadczenia człowieka: doświadczenia wewnętrznego oraz doświadczenia zewnętrznego. Samodoświadczenie jest najistotniejszym rodzajem doświadczenia. Wojtyła powiada, iż człowiek to „taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot, najściślej kontaktuje się całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne. Kontaktuje się w ten sposób [...] nie tylko ze światem widzialnym, ale również niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem”¹⁹. Szczególnym doświadczeniem człowieka jest doświadczenie czynu, w którym człowiek prezentuje się jako podmiot osobowy, jako *suppositum*, świadomy siebie oraz konstytuujący się

¹⁶ A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 227.

¹⁷ Tenże, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 286.

¹⁸ Por. S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm...*, s. 4.

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, Lublin 2001, s. 25.

w aktach samostanowienia.

To samodoświadczenie stoi u podstaw adekwatnego doświadczenia drugiego. Doświadczenie drugiego jest zasadniczo doświadczeniem zewnętrznym – przy czym doświadczenie drugiego jest zawsze od zewnątrz, ale także jest doświadczeniem istoty obdarzonej wnętrzem. Wnętrza drugiej osoby nie sposób poznać od wewnątrz, ale co najwyżej poznanie to można uzyskać na podstawie „pozadoświadczeniowej” wiedzy. Tym niemniej jednak doświadczenie siebie od wewnątrz jako świadomego i samostanowiącego siebie podmiotu każe widzieć, że „ów „ty” jest zawsze tak samo jak „ja” kimś, czyli jakimś drugim „ja”. Przez to samo w punkcie wyjścia relacji „ja-ty” znajduje się pewna wielość podmiotów osobowych”²⁰. Osobowe podmioty nie stanowią jednak zamkniętych w sobie i istniejących niejako obok siebie niezależnych monad²¹, ale również nie jest tak, że relacyjność jest konstytutywna dla podmiotowości, że pozostawanie w relacji tworzy osobę. Osoba jest rzeczywistością „o-sobną” – co dobrze oddaje polskie słowo „osoba”, jest rzeczywistością istniejącą w sobie i dla siebie, ale zarazem jest rzeczywistością otwartą na inne osoby, pozostającą w relacji²².

„Potencjalnie (...) relacja „ja-ty” jest skierowana do wszystkich ludzi”²³, aktualnie zaś wiąże mnie z jednym bądź z wieloma, a wówczas jest to relacja „ja-wy”, którą można rozłożyć na szereg relacji „ja” do „ty”. Relacja do „ty” ujawnia *zwrotność* jako szczególną własność. Relacja ta pełni więc funkcję komplementarną, która polega na wracaniu do „ja”, od którego wyszła. Odnosząc się do „ty”, „ja” nie przestaje być sobą, nie zatracą się w intersubiektywności. Szczególnie ważne są tu dwa aspekty: „ja” i „ty” stanowią w pełni ukonstytuowane odrębne podmioty osobowe z tym wszystkim, co stanowi o odrębnej podmiotowości każdego z nich oraz relacja „ja” do „ty” dopomaga w normalnym porządku rzeczy do pełniejszego stwierdzenia własnego „ja”, do autoafirmacji. „Ty” dopomaga w uświadomieniu sobie siebie, swego „ja”. Wojtyła pisze: „w swojej podstawowej postaci relacja „ja-ty” nie wyprowadza mnie w mojej własnej podmiotowości, owszem, poniekąd mocniej ją osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej”²⁴. Drugi, ów „ty”, ma udział w ugruntowaniu podmiotowości „ja” – nie w jej ustanowieniu, bowiem podstawową rzeczywistością, najmocniejszą bytowo są osobowe podmioty. A relacja – choć istotna – jest wtórna wobec kresów relacji, jakimi są osoby.

Tak więc uczestnictwo, którego rdzeniem jest zdolność do uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka, ujawnia jednocześnie pierwotność osoby wobec

²⁰ Tamże, s. 397.

²¹ Takiej właśnie koncepcji rozumienia jednostek, jaka ma miejsce w indywidualizmie, przeciwstawia się MacIntyre.

²² Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 279.

²³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 397.

²⁴ Tamże, s. 398-399.

relacji – co w myśli MacIntyre’a nie zostało wystarczająco jasno podkreślone.

Oka sieci etyki cnót oraz narracyjnej koncepcji życia ludzkiego, którą „zarzuca” MacIntyre jako sposób odnalezienia kontekstu moralnego dyskursu, są zbyt wielkie. Nie chwytają bowiem w sposób adekwatny tego, co istotowe dla osób ludzkich: owego *suppositum*. Teoria uczestnictwa nie zapoznaje podmiotowości i nie pozwala zredukować osoby do relacji społecznych, a z drugiej strony w sposób adekwatny ujmuje same relacje: zdolność i konieczność do budowania relacji, które jednak nie konstytuują osoby. Teoria ta wydaje się zatem koniecznym dopełnieniem projektu „odnalezienia” się człowieka, jaki proponuje MacIntyre.

Literatura

- Dominiak, Ł., *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010.
- Galarowicz, J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- Gąkowski, S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2 (2004), s. 1-17.
- MacIntyre, A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre, A., *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2009.
- MacIntyre, A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2002.
- Taylor, Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zbiorowe, Warszawa 2012.
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, Lublin 2001.
- Zdybel, J., *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005.

Heritage of Virtue and the Theory of Participation in the Context of „Custom Acceleration”

Summary: MacIntyre shows the incommensurability of modern morality’s language in relation to the cultural transformation taking place. The breakdown of the universal and rational justification of morality leads to the moral theory, according to which all moral disputes are unsolvable in a rational way. The solution, which MacIntyre suggests is a narrative conception of human beings and restoration with assistance of the concepts of practice, narration and traditions Aristotelian virtue ethics. MacIntyre, however, too strongly emphasizes the role of the community in the constitution of the human personal identity. Moreover, this can create a real danger of losing ontological structure of human beings and reduce their to no more than social life. For this reason, the project MacIntyre seems to be insufficient and should be implemented by an adequate formulation of the relationship which exists between „I” and „you” in order to show primordially of the person towards the relationship.

Key words: cultural transformation, morality, person, relationship, community