



ANNA KOPEĆ-KACZOR
UNIwersytet Jagielloński

UNIwersALIZM vs. TRADYcJONALIZM –RÓŻNE RACJONALNOŚCI, ODMIENNE ANTROPOLOGIE¹

Niekonkluzywność filozoficznych sporów

Spór jest istotą filozofii. Teza ta nie budzi zastrzeżeń. Jednak to, czy istnieje możliwość rozstrzygnięcia filozoficznych debat, czy możliwe jest ustalenie jednej wykładni takich pojęć jak „podmiotowość”, „wolność”, „tożsamość”, wywołuje kontrowersje. Filozofem, który neguje istnienie jednej, uniwersalnej racjonalności, a tym samym stawia tezę o niekonkluzywności filozoficznych sporów jest Alasdair MacIntyre². MacIntyre dostrzega, że założenie jednej, uniwersalnej racjonalności jest z gruntu błędne, iluzoryczne. Przeciwstawia on uniwersalizmowi tradycjonalizm. W niniejszym artykule przeanalizuję MacIntyre’owskie rozumienie racjonalności, odwołując się do kluczowej dla niego dychotomii: uniwersalizm – tradycjonalizm. W drugiej części tekstu odwołam się do różnych ujęć „tożsamości” (posłużę się pojęciem „osobowości” oraz „charakteru” – na potrzeby niniejszego artykułu potraktuję je jak odpowiedniki pojęcia tożsamości) oraz „wolności”

¹ Tekst powstał w ramach grantu naukowego „Józef Tischner – polska filozofia wolności a myśl europejska” finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

² Problem istnienia różnych racjonalności MacIntyre poruszał m.in. w pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, gdzie pisał: „w obrębie filozofii współczesnej istnieje typ nieprzezwyčajalnego podziału i niekonkluzywnego sporu, który da się objaśnić wyłącznie w kategoriach niewspółmierności. Tak ogólny jest zakres, tak systematyczny jest charakter przynajmniej niektórych spośród owych sporów, że nie jest nadużyciem stwierdzenie, iż istnieją antagonistyczne koncepcje racjonalności, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej” (MacIntyre, 2009b, s. 35).

występujących w odmiennych tradycjach badawczych (do tradycji uniwersalistycznej jaką jest liberalizm oraz do tradycji, w której można sytuować MacIntyre'a, etyki cnót). Analizy te doprowadzą mnie do wyeksponowania kluczowej różnicy między omawianymi tradycjami, która równocześnie stanowi fundament dla rozumienia tożsamości oraz wolności, mianowicie do problemu istnienia (nieistnienia) dóbr doskonałości. To uznanie wyżej wymienionych dóbr zdaje się rozstrzygać o tradycyjnie pojętej podmiotowości. Jest warunkiem transcendentnym tejże, a przez to także warunkiem możliwości wolności.

Uniwersalizm - utopia niezaangażowania

Uniwersalizm, który zakłada powszechność pewnych idei, uniwersalność racjonalnych przekonań, cechował wielu myślicieli oświecenia. Jednakże to nie oświecenie jako pierwsze proklamowało uniwersalistyczny światopogląd. Pewne uniwersalistyczne nurty pojawiały się już wcześniej (m.in. u stoików, którzy używali niektórych kategorii poza porządkiem politycznym, uniwersalizując je; a także w średniowieczu, zwłaszcza u zwolenników koncepcji prawa naturalnego). Można jednak stwierdzić, iż w oświeceniu uniwersalizm był dominującym paradygmatem myślenia (dlatego MacIntyre szukając pewnej egzemplifikacji dla myślenia uniwersalistycznego wspomina właśnie m.in. oświeceniowych uniwersalistów). Przekonanie o wadze ludzkiej racjonalności i towarzyszące jej założenie o jej jednolitym i powszechnym kształcie towarzyszyło francuskim encyklopedystom, a wreszcie samemu Kantowi, chroniąc jego system (zwłaszcza naukę o moralności) przed zarzutem subiektywizmu i relatywizmu. Uniwersalizm wiąże się z koniecznością przyjęcia zasad, które obowiązują ludzi jako takich, bez względu na ich pochodzenie, społeczności, w których żyją. Próbuje on „oczyścić” człowieka z tego, co przygodne, ujmując go przez pryzmat jego człowieczeństwa, tj. jako istotę racjonalną. Proklamuje prawa, które mają charakter powszechny, gdyż ich źródłem jest rzeczywistość. Zdaniem MacIntyre'a uniwersalizm przyjmuje przedteoretyczne założenia, gdyż fundamentem dla niego jest empiria. Uniwersaliści są przekonani, że „wszystkie racjonalne jednostki konceptualizują dane w jeden i ten sam sposób, i że skutek tego każdy uważny i uczciwy obserwator, którego nie zaślepiły i nie

zwiadły dogmaty wyznawanego przezeń stanowiska, przedstawi te same dane, te same fakty” (MacIntyre, 2009b, s. 39). Będą więc dążyli oni do wypracowania wspólnych reguł, wspólnych definicji dla przyjmowanych pojęć. Takie definicje nie są problematyczne, gdyż założenie jednej, uniwersalnej racjonalności niesie za sobą tezę o przekładalności wszystkich języków. Istnieją pewne neutralne standardy badania, dociekania, które są możliwe do zaaplikowania w każdym z języków. MacIntyre jednak zauważa, że uniwersaliści będą stronili od mocnych substancjalnych tez (mając świadomość trudności towarzyszących generalizacji dóbr substancjalnych). Raczej będą dążyli do ustanowienia pewnych procedur, do wypracowania uniwersalnych, formalnych regulacji. To zakres obowiązywania danej zasady rozstrzyga o jej słuszności. To swoista użyteczność, efektywność danego prawa, a więc jego empiryczna weryfikowalność decyduje o jego adekwatności. Dlatego też podstawowym dobrem, na które uniwersaliści przystają jest efektywność.

MacIntyre nierzadko nazywa uniwersalistów encyklopedystami, przedstawiając IX wersję *Encyclopaedia Britannica* jako doskonały przykład uniwersalistycznych dążeń. Encyklopedyści próbują przedstawić spójny system, chcą zebrać całą wiedzę jako wyraz jednolitej, ludzkiej racjonalności. Twórcy encyklopedii wierzą w neutralność, tj. obiektywność badania racjonalnego i przyznają mu prawo do rozstrzygania wszelkich dylematów. Co więcej za głęboką wiarą w rozum uniwersalny podąża także wiara w niekwestionowany postęp. Uniwersalista zakłada linearność historii, stały rozwój ludzkich kompetencji poznawczych. Jest niechętny wobec religii (miejsce Biblii ma zająć Encyklopedia), towarzyszy mu swoisty antropocentryzm. Wszelka historia, czy to historia poszczególnych dziedzin naukowych, czy też myśli moralnej jest tak naprawdę historią postępu ludzkiej racjonalności.

Odrzucając uniwersalizm³ MacIntyre zarzuca mu m.in. iluzoryczność. Jego zdaniem nie istnieje żadna zewnętrzna perspektywa, żaden obiektywny, tj. niezaangażowany punkt widzenia. Warunkiem możliwości prowadzenia debat jest bycie wewnątrz określonej racjonalności, tj. wewnątrz danej tradycji badawczej. Pisze on wprost,

rozum może dążyć do autentycznej uniwersalności i obiektywizmu jedynie w stopniu, w jakim nie jest ani neutralny, ani bezstronny; (że)uczestnictwo w określonego rodzaju wspólnocie moralnej, z konieczności wykluczające fundamentalną niezgodę jest warunkiem autentycznie racjonalnego badania, zwłaszcza badania w zakresie moralności i teologii (tamże, s. 86).

Neutralna perspektywa „znikąd” nie jest możliwa. Tę krytykę MacIntyre dzieli z odmienną tradycją badawczą. Podobny pogląd, tj. odrzucenie tez o uniwersalnej racjonalności cechuje myślicieli, których w opozycji do uniwersalistów i tradycjonalistów można nazwać genealogami.

Genealogia jako mistyfikacja

Podczas gdy uniwersaliści dążą do tzw. wiedzy obiektywnej, wiedzy pewnej, genealodzy podważają sam fakt jej istnienia. Ta „szkoła” myślenia za swojego ojca założyciela ma oczywiście Friedricha Nietzschego z „kanonicznym” tekstem *Z genealogii moralności*⁴.

³ Odrzucenie uniwersalizmu spowodowało, iż określano MacIntyre’a mianem relatywisty (choć sam nie zgadzał się na tę charakterystykę). Adam Chmielewski w pracy *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej* uznaje MacIntyre’a za jednego z tych filozofów, którzy dostarczyli argumentów na rzecz uprawomocnienia relatywizmu. Stwierdza on: „MacIntyre argumentuje na rzecz prawomocności stanowiska relatywistycznego, wykazując, że nie jest możliwe sprowadzenie wszelkich schematów pojęciowych do jakiegoś jednego schematu lub dokonywanie ich pełnego wzajemnego przekładu bez częściowej utraty znaczenia” (Chmielewski, 2014, s. 207). Paradoksalnie jednak MacIntyre jest zdaniem Chmielewskiego tym filozofem, który relatywizm uzasadnia, ale także obala (Chmielewski traktuje współczesny zwrot MacIntyre’a w stronę tomizmu jako zaprzeczenie tez głoszonych choćby w *Dziedzictwie cnoty*).

⁴ „Tekst *Zur Genealogie der Moral* dostarczył nie tylko argumentów na rzecz, lecz również paradygmatu, konstrukcji pewnego rodzaju subwersyjnej narracji, której celem było podważenie głównych założeń Encyklopedii, zarówno w treści, jak i w formie. Gdzie encyklopedysta aspirował do zastąpienia Biblii jako księgi kanonicznej, tam genealog chciał zdyskredytować samo pojęcie kanonu” (MacIntyre, 2009b, s. 48).

Nietzscheańskie interpretacje, prawda jako armia metafor (zob. Nietzsche, 1993, s.147) wiążą się z radykalnym perspektywizmem. Genealogicy nie dążą do stworzenia uniwersalnego systemu, oddając prymat partykularnym przedstawieniom rzeczywistości. Nie faworyzują żadnego z nich, gdyż nie istnieje jeden, racjonalnie ustrukturyzowany świat, któremu by odpowiadały. MacIntyre zwraca uwagę na paradoksalność tego typu myślenia, choćby akcentując konieczność przyjęcia pewnych apriorycznych standardów rozumowania i argumentacji w celu przedstawienia genealogicznego stanowiska. Zwraca ponadto uwagę na samą postać genealoga, który jego zdaniem, poruszając się między różnymi perspektywami, przywdziewając różnego rodzaju maski, nie jest w stanie uniknąć przyjęcia „metafizycznej fikcji twarzy” (MacIntyre, 2009b, s.73). Konsekwentna postawa genealogiczna zdaniem MacIntyre’a nie jest możliwa.

MacIntyre bliski jest stanowisku genealogów w swojej krytyce uniwersalistów w tym sensie, że uważa, iż nie istnieją zewnętrzne wobec tradycji kryteria racjonalności jako takiej. Wszelkie „twierdzenia dotyczące praktycznej racjonalności są rozwijane, modyfikowane, porzucane lub zastępowane tylko w ramach debat, konfliktów i badań historycznie przygodnych i społecznie ucieleśnionych tradycji” (MacIntyre, 2007, s. 472). Człowiek argumentuje za czymś, identyfikuje się z czymś lub coś odrzuca zawsze z wnętrza określonej tradycji. Nie istnieją zewnętrzne wobec tradycji kryteria racjonalności jak chcą tego uniwersaliści. W tym jednym aspekcie tradycjonalista zgodzi się z genealogiem, jakkolwiek daleko mu do cechującego genealoga perspektywizmu. Mimo to perspektywizm oraz relatywizm pojawiają się jako dwa główne zarzuty wysuwane przeciwko tradycjonalistom. MacIntyre zdecydowanie je odiera, aby jednak zrozumieć jego argumentację warto najpierw przyjrzeć się samej tradycji, czym ona jest, co się na nią składa.

Tradycja - najpełniejszy wyraz racjonalności

Mimo że tradycja nigdy w pełni nie została przez MacIntyre’a zdefiniowana można postawić tezę, że stanowi ona naturalne środowisko jednostki, która przychodzi na świat w określonej lokalnej

społeczności. Tradycja jednak, którą dana jednostka dziedziczy, nie jest czymś zamkniętym, lecz procesem, pogłębioną autorefleksją, ciągłym sporem, debatą. Jest pewnym nieostatecznym zespołem przekonań, językowym ujęciem rzeczywistości (szkodliwe – i niemożliwe – jest wedle MacIntyre’a wyobrażanie sobie świata faktów jako niezależnego od sądów lub jakikolwiek formy językowego wyrazu; zob. tamże, s. 481). Tradycja jest więc czymś, co jednostka zastaje i w czym permanentnie jako istota racjonalna uczestniczy. To pewien proces badawczy, który trwa przez pokolenia, ma swoje kanoniczne teksty⁵, lecz nie ma skończonego charakteru. Co więcej jego początek także jest nieokreślony i przypadkowy, stąd cechujący tradycję antykartezjanizm oraz antyheglizm. Nie wychodzi ona po kartezjańsku od prawd pewnych i oczywistych, lecz często od tekstów całkowicie przygodnych. Nie zmierza też ku jakiejś ostatecznej, heglowskiej syntezie. Ma charakter otwarty. Każdą z tradycji charakteryzują trzy etapy. Pierwszy z nich stanowi ukonstytuowanie się pewnych kanonicznych tekstów, pewnego zbioru przekonań. W oparciu o nie członkowie danej wspólnoty odkrywają, konstytuują własną tożsamość. Konieczny jest jednak etap drugi, a więc rozpoznanie – na bazie własnych, wewnętrznych standardów racjonalnego uzasadniania – własnych niedociągnięć i braków. Ten etap pozwala na krytyczną analizę przyjmowanych tez, lecz niejako z wnętrza danej tradycji. Kryzys epistemologiczny, który jest konstytutywny dla każdej tradycji można zażegnać poprzez krytyczną reinterpretację kanonicznych tekstów (etap trzeci). Co ważne jednak, pewien „rdzeń” wspólnych przekonań musi pozostać niezmienny (zob. tamże, s. 479). Kryzysy epistemologiczne paradoksalnie więc wpływają na aktualność tradycji, jej żywotność, dzięki nim znajduje się ona w ciągłym ruchu.

Każda z tradycji cechuje się hermetycznym językiem. Oddaje on to, co dla niej specyficzne, stąd wynika jej nieprzekładalność. Treść danej

⁵„O ile taka tradycja ma w ogóle prosperować, musi znaleźć wyraz w zbiorze tekstów, które funkcjonują jako autorytatywne punkty wyjścia badania konstytuowanego przez tradycję i pozostają istotnymi punktami odniesienia dla dociekania oraz działania, dla argumentacji, debaty i sporu wewnątrz tej tradycji. Teksty, którym przypisuje się taki kanoniczny status, są traktowane jako posiadające ustalone znaczenie i zarazem otwarte na ponowne odczytanie; dlatego każda tradycja staje się do pewnego stopnia tradycją krytycznej reinterpretacji” (tamże, s. 511).

tradycji można w pełni oddać tylko w jej własnym języku⁶. To język wraz z kanonicznymi tekstami konstytuuje tradycję. Jednostka, która rodzi się w określonej tradycji wraz z nauką języka przyswaja sobie określone sensory, znaczenia pojęć, określony światopogląd. Chcąc zrozumieć język danej tradycji należy przyswajać go z perspektywy uczestnika tejże.

MacIntyre'owskiemu rozumieniu racjonalności, która zawsze jest zakorzeniona w określonej tradycji można zarzucić m.in. relatywizm oraz perspektywizm. Relatywizm tej koncepcji oznaczałby, iż zupełnie obojętne jest to, do jakiej tradycji jednostka przynależy, nie ma ona żadnych racjonalnych argumentów, by wybrać właśnie tę tradycję, a nie inną, nie ma możliwości „racjonalnej debaty i racjonalnego wyboru między konkurencyjnymi tradycjami” (tamże, s. 474). Związany z relatywizmem perspektywizm postuluje rezygnację z posługiwania się takimi kategoriami jak prawda i fałsz, gdyż „kwestionuje [on] możliwość wysuwania roszczeń do prawdy z treści którejkolwiek z tradycji” (tamże). MacIntyre odpiera oba te zarzuty. Jego rozumienie racjonalności chroni przed relatywizmem fakt, iż tradycja ciągle niejako weryfikuje samą siebie. Kryzysy epistemologiczne są nieodłącznym elementem tradycji, nie oznacza to jednak, iż zawsze muszą zostać zażegnane. Dana tradycja może ponieść porażkę według własnych kryteriów racjonalności, może nie sprostać pojawiającym się w jej ramach problemom. W tej sytuacji pozostaje próba krytycznej reinterpretacji lub poszukiwania rozwiązania w obrębie innych, alternatywnych tradycji. Sam fakt, iż nie istnieją neutralne, tzn. sytuujące się poza jakąkolwiek tradycją, kryteria racjonalności nie oznacza, iż rywalizujące ze sobą tradycje nie są zdolne do prowadzenia ze sobą debat, zakończonych wnioskiem o większej adekwatności jednej z nich. Odpowiadając na zarzut relatywizmu, można by rzec, iż wybór określonej tradycji nie jest obojętny, jest to wybór weryfikowalny i nieostateczny, gdyż „[t]o adekwatność lub nieadekwatność odpowiedzi na epistemologiczne kryzysy decyduje, czy tradycjom uda się obronić czy nie” (tamże, s.490). Natomiast, konfrontując się z zarzutem perspektywizmu, MacIntyre odpowiada, iż przy pojmowaniu tradycji

⁶ Widać to chociażby na przykładzie starożytnej greki czy średniowiecznej łaciny - przełożenie takich pojęć jak: *arete* czy *conscientia* na języki nowożytne w nieuchronny sposób je zubaża, pozbawia treści, o której przesądza przynależność do określonej tradycji.

jako procesu badawczego niemożliwe jest abstrahowanie od pojęcia prawdy. Każda tradycja musi je w sobie zawierać. Tylko taka tradycja, która mieści w sobie racjonalne, weryfikowalne badanie, dociekanie w oparciu o kategorie prawdy i fałszu może niejako przesądzać o tożsamości zaangażowanych w nią jednostek, prowadzić je do samookreślenia, samorozumienia. Tylko taka tradycja nakłada określone obowiązki na swoich członków. „Wielość tradycji nie dostarcza wielości perspektyw, pomiędzy którymi możemy się poruszać, ale wielu wzajemnie antagonistycznych zobowiązań, między którymi możliwy jest tylko racjonalny bądź nieracjonalny konflikt” (tamże, s. 492). Postrzeganie własnej tradycji tylko jako pewnego punktu widzenia, odmawianie mu słuszności niejako wyklucza jednostkę, sytuuje ją poza obrębem danej tradycji.

Jaka tożsamość? Jaka wolność?

MacIntyre próbując dokonać deziluzji uniwersalnej racjonalności analizuje istotne dla filozofii moralnej pojęcia, argumentując, iż spory o sprawiedliwość, wolność, podmiotowość, tożsamość są tak naprawdę sporami o rozumowanie o sprawiedliwości, o wolności, o podmiotowości, tożsamości etc. Współcześnie krzyżują się ze sobą różne racjonalności, różne tradycje badawcze. Za najpełniejszy wyraz uniwersalistycznych tendencji MacIntyre uznaje liberalizm. Konsekwencją przyjęcia tegoż jest ukształtowanie się nowego typu osobowości, tj. osobowości emotywistycznej. MacIntyre przeciwstawia mu odmienną tradycję myślenia o jednostce, mianowicie myślenie z wnętrza etyki cnót (w swoich ostatnich pracach MacIntyre uzupełnia ową sięgającą Arystotelesa tradycję o tomizm), wedle którego jednostka konstryuuje się w oparciu o nabywanie cnót. Emotywizm zostaje więc skonfrontowany z aretologią.

Każde myślenie przynależy do określonej tradycji badawczej. Także więc liberalizm – mimo zgłaszanych roszczeń do neutralności – jest pewną tradycją. Współcześni liberałowie pod wieloma względami są dziećmi oświecenia. Tym, co ich cechuje, wedle MacIntyre'owskich analiz, jest dążenie do uniwersalizacji. Liberalizm był zamierzeniem, które miało na celu ustanowienie uniwersalnych, neutralnych zasad, swego rodzaju ram, które pomieszczą w sobie różne koncepcje

„dobrego życia”. Sam rezygnował z hierarchizowania dóbr substancjalnych, dążył do obiektywizmu. Jednak unikanie ingerowania w różnego rodzaju spory, troska jedynie o ich egalitarny charakter, o prawo każdego do uczestnictwa w tychże, uczyniła z liberalizmu światopogląd z gruntu niekonkluzywny. Dbając o możliwość toczenia sporów i debat *de facto* dla nich samych, jako dla areny dla ludzkiej wolności, liberalizm uczynił z nierozstrzygalności tych debat cnotę⁷ (zob. MacIntyre, 2007, s. 454). Nie troszczy się o wnioski, które płyną z debatowania, nie przygląda się także jakości argumentacji, stwarzając jedynie warunki możliwości do rozmowy. W rozmowie tej przy rezygnacji z jakichkolwiek wartościowań, co do sposobu dobrego życia, na pierwszy plan wychodzą preferencje jednostki, która nie musi się troszczyć o logikę swojego rozumowania, adekwatność argumentacji; tym, co daje jej pierwszeństwo w tego typu dysputach jest umiejętność perswazji lub, jak w innym miejscu stwierdza MacIntyre, zdolność do targowania się. Przy rezygnacji z hierarchii dóbr substancjalnych istotne stają się preferencje jednostki. To one mają charakter ostateczny i rozstrzygający. Może to grozić pewnym chaosem, gdyż preferencje danej jednostki są zmienne i nie muszą posiadać spójnego uzasadnienia. Już niejako sam fakt posiadania danej przesłanki stanowi wystarczający powód do działania. Ustrój liberalny ma stwarzać warunki do realizacji zamierzeń, zaspokajania pragnień jednostki w jak najbardziej efektywny sposób. Skupia się więc z konieczności na pewnych procedurach, na stanowieniu formalnych praw, które zapewnią wszystkim członkom państwa taką samą możliwość wysuwania określonych roszczeń, realizacji preferencji.

Tym co w liberalizmie wysuwa się na pierwszy plan jest wolna jednostka⁸. Wedle MacIntyre'a nie można mówić o jednostkowej

⁷ Na MacIntyre'owską krytykę liberalizmu odpowiedziała m.in. Magdalena Środa, która w pracy *Indywidualizm i jego krytycy* broni roli uniwersalnego „publicznego rozumu”, akcentując jego funkcję stabilizacyjną dla współczesnych społeczeństw (zob. Środa, 2003, s. 388).

⁸ „W teorii racjonalności praktycznej przedstawionej przez Arystotelesa podmiotem rozumowania jest jednostka jako obywatel; dla Tomasza z Akwinu jest to jednostka jako poszukiwacz dobra własnego oraz wspólnoty, w której przyszło mu żyć; w przypadku Hume'a chodzi tu o jednostkę – posiadacza lub osobę pozbawioną własności – jako członka społeczeństwa; tymczasem w teorii sformułowanej w obrębie nowoczesnego liberalizmu rozumowanie dokonywane jest przez jednostkę jako jednostkę” (tamże, s. 459).

tożsamości, o charakterze danego człowieka w oderwaniu od moralności. To moralność umożliwia jednostce samorozumienie. Liberalizm zdaniem MacIntyre'a poprzez rezygnację z określonych hierarchii dóbr, uprzywilejowanych sposobów dobrego życia, redukuje moralność do emotywizmu. W ten sposób także redukuje jednostkę, pozbawia jej tożsamość treści, znaczącego kontekstu, który umożliwi jej samorozumienie. W przypadku gdy wszelkie sądy wartościujące i normatywne stają się jedynie „sposobami ekspresji postaw i uczuć” (MacIntyre, 1996, s. 463), jednostka nie ma z czym skonfrontować własnych emocji i przekonań, to jej pragnienia, preferencje stają się dla niej samej rozstrzygające, upoważniają ją do podjęcia działania. Krytykując liberalizm, MacIntyre krytykuje także, jak sam stwierdza, „emotywistyczny typ osobowości”. Taka osobowość rozumie własną wolność jako radykalną niezależność, własne preferencje są dla niej miarodajne, sam fakt ich pojawienia się stanowi wystarczającą motywację do działania. Co więcej owe preferencje nie muszą mieć uporządkowanego, logicznego charakteru, działanie może, lecz nie musi stanowić ich wniosku. Jednostka emotywistyczna kieruje się własnymi preferencjami, które mogą diametralnie się różnić w odmiennych sferach życia. Nie ma ona obowiązku ich scalania, uspoźniania. Jest więc fragmentaryczna. To rozproszenie wedle MacIntyre wynika z cechującej ją alienacji, za którą może stać pragnienie wolności. Osobowość emotywistyczna jest osobowością ogołoconą z treści, pozbawioną społecznego kontekstu. Jest radykalnie suwerenna, wolna w swoim niezaangażowaniu w jakąś przekraczającą ją strukturę. W efekcie jednak wyczerpuje się w odgrywanych rolach, sumuje w odczuwanych pragnieniach, nie cechuje jej żadna ciągłość. MacIntyre napisze o niej, „[t]aka zdemokratyzowana osobowość nie ma żadnej koniecznej treści społecznej ani tożsamości społecznej, może więc być czymkolwiek, może przybierać dowolną rolę i dowolny punkt widzenia, ponieważ sama w sobie i dla siebie jest po prostu niczym” (tamże, s. 76).

MacIntyre upatruje początku tego typu myślenia o jednostce i o wolności w uniwersalizmie, który z konieczności musi przerodzić się w biurokratyzm, formalizm, w którym to procedury zajęły miejsce dóbr substancjalnych. Człowiek jednak nie jest w stanie się określić i zrozumieć w oparciu o procedury. Wobec tego kieruje się na samego siebie, materiałem dla jego działania stają się jego emocje, uczucia,

preferencje. Uzyskana jednak w ten sposób „wolność” pojęta jako swobodna realizacja własnych preferencji ma paradoksalny charakter. Można postawić pytanie o to, co się dzieje, gdy owe preferencje mają wzajemnie sprzeczny charakter, co w sytuacji konfliktu pragnień? Czy w tym myśleniu obecne jest jakieś kryterium dla wolności, warunek możliwości wolności? Wydaje się, że jest ona czymś zastanym, wręcz odruchowym. Liberalizm, aspirujący do neutralności, proponuje określoną wizję człowieka i społeczeństwa. Dążąc do uniwersalności, prezentuje bardzo konkretny sposób myślenia o jednostce, wolności, etc. Jest alternatywną wobec innych wersją racjonalności. Jego zakładana neutralność, obiektywność jest więc iluzoryczna.

Osobowości emotywistycznej MacIntyre przeciwstawia inną tradycję myślenia o podmiocie oraz o wolności – wracając do Arystotelesa oraz Tomasza – koncepcję tożsamości ukształtowanej na drodze nabywania cnót i zintegrowanej w ramach jednej narracji. Tym, co istotowo różni od siebie racjonalność, której wyrazem jest liberalizm, od tej, która skutkuje aretologicznym ujęciem człowieka jest rozumowanie o dobru. W liberalizmie pojawia się ono w kontekście przywoływanej już efektywności i jest wynikiem pewnej umowy, negocjacji. Jednostki czynią pewne ustalenia w oparciu o empiryczną podstawę moralności, uprzednią wobec zasad, tj. pragnienia i emocje jednostek. W przypadku tradycji aretologicznej dobra efektywności zostają zastąpione dobrami doskonałości. Dobra te są uprzednie wobec zasad, negocjacji, choć nie wynikają z prostego odczytania emocji i pragnień jednostki, gdyż to pragnienia i emocje powinny zostać podporządkowane określonym normom. Dobra doskonałości pojawiają się w ramach określonych praktyk, w których jednostka uczestniczy⁹. Dla MacIntyre’a naturalnym środowiskiem człowieka jest wspólnota, w której żyje. W ramach tej wspólnoty jednostka partycypuje w określonych praktykach, pełni określone role społeczne, w ramach których dąży do osiągnięcia wewnętrznych wobec tych aktywności dóbr. Aby jednak je osiągnąć musi stosować się do charakteryzujących je reguł, do wskazań autorytetu, które mają ją doprowadzić do

⁹ MacIntyre pisze o nich w ten sposób: „Przez praktykę mam na myśli wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują” (MacIntyre, 1996, s.338).

doskonałości w danej dziedzinie. Kluczem do osiągnięcia perfekcji, do pozyskania dóbr doskonałości są cnoty.

Uczestnictwo w praktykach, pełnienie określonych ról społecznych jest istotne z kilku względów. Praktyki niejako obdarzają charakter jednostki treścią, prowadzą ją do samookreślenia. Dzięki nim jednostka rozpoznaje się (np. jako nauczyciel, działacz społeczny etc.). Obecne w każdej praktyce wzorce doskonałości ukierunkowują działanie jednostki, chroniąc ją przed błędzeniem, obdarzając sensem podejmowane przez nią wysiłki. Wie ona, co powinna czynić, dążąc do określonego dobra wewnętrznego dla danej praktyki. Ponadto charakter społeczny praktyk, które prowadzą do osiągnięcia dóbr doskonałości na drodze nabywania cnót powoduje, iż dla jednostki ważne jest bycie zrozumiałym, klarowność własnych intencji. Powinny one być zrozumiałe dla innych, gdyż to społeczność, wspólnota jest miejscem realizacji praktyk. Co więcej to społeczność wpływa na kształt intencji. Ważne wobec tego jest logiczne ujmowanie związku intencji, przesłanek i działania pojętego jako ich skutek. Gotowość do zaprezentowania swoich przesłanek wspólnocie, prowadzi samą jednostkę do lepszego ich zrozumienia, w efekcie do samorozumienia. Warunkiem dla pełnienia powierzonych sobie ról w społeczeństwie, dla udziału w różnego rodzaju społecznych praktykach w możliwie najlepszy sposób, zgodnie z wymogami, wzorcami doskonałości danej praktyki jest nabywanie określonych cnót. One, jako pewne nabyte dyspozycje, prowadzą do osiągnięcia doskonałości w danej aktywności oraz kształtują charakter jednostki. Jednak udział w praktykach to tylko pierwsze stadium z trzech kluczowych, które prowadzą poprzez nabywanie cnót do autokonstytucji (która jest równocześnie współkonstytucją). Poza praktykami MacIntyre wymienia jeszcze „narracyjny porządek życia” oraz „tradycję moralną”.

Człowiek myśli w trybie narracyjnym. Od początku swego istnienia uwikłany w pewną tradycję z jej kanonicznymi tekstami rozumie siebie i otaczającą go rzeczywistość poprzez mity i opowieści. Układa swoje motywacje i czyny w pewne ciągi przyczynowo-skutkowe, a wydarzenia swojego życia w narrację. Narracja zapośrednicza także jego relacje z innymi, gdyż wiąże się z pojęciem zrozumiałości. MacIntyre wprost pisze:

czynny innych ludzi stają się dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny. Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji (tamże, s. 378).

Tym, co cechuje narrację jest swego rodzaju nieprzewidywalność oraz teleologia. Ujmując swoje życie w narracyjne ramy jednostka musi brać pod uwagę obecność innych narracji. Ponadto musi liczyć się z tym, iż nie ma jedyne i ostatecznego wpływu na kształt własnej narracji, że jest jedynie jej współautorką. Narracja zawsze prowadzi ku jakiemuś celowi, zawsze ku czemuś zmierza, ma teleologiczny charakter. Tym, ku czemu owa narracja powinna zmierzać i co czyni z niej kolejny (po praktykach) etap nabywania cnót i kształtowania charakteru jest poszukiwanie dobra. Człowiek ujmuje swoje życie w narrację i jest odpowiedzialny za spójność owej narracji. Odpowiedzialny jest więc za scalenie różnych narracji, które pojawiają się w jego życiu w ramach odmiennych ról. Tym, co scala wszystkie role jest poszukiwanie dobra jako takiego, które przekracza wymogi wynikające z piastowania określonej roli. MacIntyre stwierdza, iż dążący do jedności człowiek powinien stale zadawać sobie dwa pytania: co jest dla mnie (jako jednostki) dobre; co jest dobrem dla człowieka? To poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania scala życie jednostki, integruje spełnianie przez nią role. To „stałe zadawanie obu tych pytań i uporczywe próby udzielania na nie odpowiedzi – czynem i słowem – nadaje życiu moralnemu jego jedność. Jedność życia ludzkiego jest jednością narracyjnego poszukiwania” (tamże, s. 390). Owo poszukiwane dobro wykracza poza wymogi partykularnych ról, dotyczy człowieka jako podmiotu ról, jako pewnej całości.

Tym, co umożliwia tego typu poszukiwania (i co człowiek nabywa podczas poszukiwań) są cnoty. Zwłaszcza dwie najistotniejsze w procesie kształtowania charakteru: cnota uczciwości i stałości. Cnota uczciwości uwalnia jednostkę spod deterministycznego wpływu odgrywanych przez nią ról. MacIntyre akcentuje konieczność partycypacji w strukturach społecznych, stanowią one swoisty warunek transcendentalny tożsamości. Jednak owe role społeczne nie zwalniają człowieka z indywidualnej odpowiedzialności za związane z nimi wymogi działania. Jednostka obdarzona cnotą uczciwości rozpatruje

obowiązki wynikające z pełnionych przez siebie ról według innych kryteriów. „Być uczciwym znaczy mieć zdolność do odmawiania bycia jedną osobą w pewnym kontekście społecznym, natomiast inną osobą w innym kontekście; (...) Oznacza wyznaczenie sobie nieprzekraczalnych granic własnej zdolności przystosowywania się do ról” (MacIntyre, 2009a, s. 278). Cnocie uczciwości, która chroni przed brakiem autentyczności towarzyszy cnota stałości, która odpowiada za konsekwencję w dążeniu do określonych dóbr mimo zmieniających się warunków społecznych. Ponownie więc MacIntyre, choć ma świadomość wagi społeczności, wymaga od jednostki, aby krytycznie odnosiła się do wymogów, przed którymi stawia ją wspólnota.

Tym, co umożliwia jednostce panowanie nad sobą, co dostarcza kryteriów przy ocenie konieczności sprostania wymogom wynikającym z określonych ról jest moralność. Ostatnim elementem – obok praktyk i narracyjnego porządku życia – prowadzącym do nabywania cnót, a poprzez to do autokonstytucji jest tradycja moralna. Jednostka dziedziczy pewną tradycję moralną, która – choć cechuje się określoną treścią – ma charakter otwarty, gdyż jest ciągłym badaniem, ciągłym sporem. Człowiek więc uczestniczy w pewnej debacie, w określonej tradycji badawczej. Chcąc odpowiedzieć na pytanie o to, co jest dobrem, partycypując w moralnych poszukiwaniach musi rozumieć siebie jako podmiot moralny, a więc taki, który panuje nad sobą, ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Podstawą dla bycia podmiotem moralnym jest samorozumienie. Kluczowym jego elementem jest świadomość faktu, iż własna tożsamość nie sprowadza się do pełnionych ról, nie wyczerpuje się w nich. „Muszę rozumieć samego siebie jako kogoś, kto do każdej z ról wnosi cechy umysłu i charakteru przynależące do mnie jako jednostki” (tamże, s. 275). „Pojmować siebie w taki sposób znaczy rozumieć, że własna dobroć jako ludzkiej istoty, odpowiedź, jaką dany człowiek udziela całym swoim życiem na pytanie: „Jaki jest najlepszy sposób życia w okolicznościach, jakie mi przypadły?”, nie jest równoznaczna z byciem dobrym w robieniu tego, czego dana rola wymaga” (tamże, s. 281). Warunkiem samorozumienia jest świadomość własnej niesprowadzalności do odgrywanych przez siebie ról. Poszukiwanie czegoś, co cechuje jednostkę jako tę konkretną jednostkę we wszystkich rolach które sprawuje. Samorozumienie jest uwarunkowane świadomością własnej odpowiedzialności za sposób w

jaki odgrywa się powierzone sobie role. Drugim elementem samorozumienia jest świadomość własnej racjonalności, która może doprowadzić jednostkę do zakwestionowania społecznych wzorców. To świadomość uczestnictwa w pewnym poszukiwaniu, w określonej tradycji badawczej. Ze świadomością własnej racjonalności łączy się trzeci element, a mianowicie świadomość odpowiedzialności wobec samego siebie i innych pod kątem wymogów cnót (w kontekście poszukiwania dobra), nie tylko ról.

W MacIntyre'owskim rozumieniu jednostka jest wolna do konstytucji własnego charakteru, współtworzenia własnej tożsamości. Jest to możliwe tylko na drodze nabywania cnót poprzez udział w praktykach, narracyjne ujmowanie swojego życia i partycypowanie w określonej tradycji moralnej. W tym ujęciu wolność polega więc na zaangażowaniu w określoną tradycję badawczą, na aktywnym poszukiwaniu dobra. To poszukiwanie dobra jest warunkiem ciągłości tożsamości, umożliwia wykroczenie poza partykularyzm (koniecznych) ról. Poszukiwanie dobra, moralność prowadzi człowieka do panowania nad samym sobą, nad własnymi emocjami, sprzecznymi pragnieniami, chroni go także przed bezrefleksyjnym uleganiem wymogom określonych sytuacji. Moralność wiąże się ściśle z samorozumieniem. Poszukiwanie dobra, oraz towarzyszące mu nabywanie cnót jest konstytutywne dla jednostki, kształtuje jej charakter.

Dobra doskonałości warunkiem autokonstytucji

Wiele jest sposobów myślenia o wolności, tożsamości. MacIntyre dość skrupulatnie je bada, stąd jego książki pełne są historyczno-filozoficznych analiz. Trafnie diagnozuje on główny punkt sporu między dwiema tradycjami myślenia o jednostce i wolności (liberalną oraz aretologiczną). W tradycjach tych dobra efektywności zostają przeciwstawione dobrom doskonałości. MacIntyre zdaje się twierdzić, iż pojęcie tożsamości ujmowane w oderwaniu od dóbr substancjalnych nie ma szans na przetrwanie. W jego myśleniu o jednostce można dostrzec swoiste napięcie między koniecznością uczestnictwa w praktykach społecznych, bycia częścią pewnej tradycji, określonej wspólnoty badawczej, a ponoszeniem odpowiedzialności za własne kryteria racjonalności, za obowiązujące wzorce. Ukierunkowaniu na

wspólnotę towarzyszy możliwość odrzucenia obowiązków wynikających z pełnienia określonych ról, ze względu na poszukiwanie dóbr, które są aktualne dla różnych ludzi i wymykają się partykularyzmowi praktyk. Być może jednak jest to konieczna sprzeczność, która prowadzi do ukonstytuowania charakteru, który zawsze balansuje między tym, co ogólne i jednostkowe, z tego, co ogólne biorąc treści, które ulegając internalizacji stają się niepowtarzalne. Pewne jest, że głoszona przez niego konieczność uznania dóbr doskonałości chroni jednostkę przed arbitralnością własnych sądów, własnych działań. Ich istnienie wiąże się z faktem istnienia pewnych kryteriów dla pełnionych przez jednostkę ról. Dzięki temu człowiek kształtuje swój charakter (świadomie bądź nieświadomie) w oparciu o pewne wzorce, ideały. Uczestnictwo w określonej tradycji badawczej umożliwia jednostce samorozumienie, a równocześnie inspiruje do ciągłych poszukiwań. Jednak to świadomość konieczności istnienia dobra niesprowadzalnego do partykularnej roli, poszukiwanie tegoż, konieczność sprostania nie tylko wymogom ról, ale i cnót nadaje ciągłość życiu jednostki i równocześnie obdarza je sensem. Wolność w tej tradycji jest „wolnością do”, do nabywania cnót, kształtowania własnego charakteru. To brak dóbr doskonałości i co się z tym wiąże brak klarownych kryteriów dla oceny przez jednostkę własnych działań i pragnień jest zgubny dla liberalnej antropologii. Brak wzorców, skutkuje swoistym wyalienowaniem jednostki, która kształtuje siebie w próżni i dla której własne pragnienia są jedynym punktem odniesienia, stanowią wystarczającą motywację (tylko z uwagi na to, że są jej własne).

Z twierdzenia, iż nie ma jednej, uniwersalnej racjonalności, nie wynika brak możliwości wyboru między tradycjami ze względu na trafniejsze rozumienie określonych pojęć jednej z nich. MacIntyre, mimo że opisuje zarówno myślenie uniwersalistyczne, jak i „szkołę” genealogiczną, oddaje prymat tradycji arystotelesowsko-tomistycznej¹⁰.

¹⁰ Na osobny artykuł zasługuje rozważenie możliwości pogodzenia na gruncie filozofii MacIntyre’a jego sprzeciwu wobec uniwersalizmu oraz zwrotu w stronę tomizmu (zakładającego uniwersalność natury ludzkiej). Niektórzy, dostrzegając sprzeczność między tymi dwoma stanowiskami, zarzucają MacIntyre’owi zwrot w stronę teologii kosztem filozofii (zob. Żardecka-Nowak, *Postłowie*, 2009b, s. 289), inni odmawiają mu prawa do miana tomisty (zob. Gałkowski, 2003, s. 75). Moim zdaniem można próbować godzić ze sobą tezy odzęgujące się od uniwersalizmu z tezami

Wydaje się istotne, iż odrzucenie utopijnego projektu uniwersalistycznego, nie musi pociągać za sobą relatywistycznych tez. Świadomość przynależności do określonej tradycji badawczej oraz świadomość istnienia innych, alternatywnych wizji racjonalności, nie wiąże się z odmawianiem roszczeń do słuszności tej tradycji, do której dana jednostka przynależy. Sam fakt przynależności do tradycji jest istotny, gdyż pociąga on za sobą konieczność ciągłego poszukiwania, czerpania z dziedzictwa przeszłości, ale i ciągłego weryfikowania tego, co zastane. Myślenie, które deklaratywnie abstrahuje od tradycji, reprezentując rzekomo uniwersalny, „racjonalny” (i ostateczny) punkt widzenia zagraża stagnacją i *de facto* zdejmując z jednostki ciężar na niej odpowiedzialność za obowiązujące ją standardy myślenia. W historii filozofii (czy też w historiach filozofii, jak chciałby MacIntyre) głoszono już koniec wielu pojęć. Towarzyszące uniwersalizmowi tezy o końcu tradycji są równie niebezpieczne, jak te o końcu historii, człowieka etc., i – podobnie jak one – są zbyt pochopne.

tomistycznymi, traktując te pierwsze jako wygłaszane w ramach stanowiska metaetycznego, drugie jako wynikające z przyjętej przez filozofa tradycji, której słuszność uznaje (zachowując świadomość istnienia innych tradycji badawczych). Trzeba jednak przyznać, że pogodzenie tych stanowisk dostarcza wielu trudności.

BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. New York: Oxford University Press.
- Arystoteles. (2012). *Etyka Nikomachejska*. Warszawa: PWN.
- Chmielewski, A. (2014). *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gałkowski, S. (2003). *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gawkowska, A. (2004). *Biorąc wspólnotę poważnie?: komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa: IFiS PAN.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- Jaśtał, J. (2009). *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnot*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Machura, P. (2009). *Ideał człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre'a*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- MacIntyre, A. (2007). *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- MacIntyre, A. (2009). *Dependent Rational Animals*. Londyn: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2009a). *Etyka i polityka*. Warszawa:
- MacIntyre, A. (2013). *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre, A. (2006). *The Tasks of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2009b). *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

- Nietzsche, F. (1993). *Pisma pozostałe 1862-1875*. Kraków: Inter Esse.
- Nowak, W.M. (2008). *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Środa, M. (2003). *Indywidualizm i jego krytycy*. Warszawa: Aletheia.
- Szutta, N. (red.).(2010). *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Szutta, N., A. (2015). *W poszukiwaniu moralnego charakteru*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Warmbier, A. (red.).(2016). *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zdybel, J. (2005). *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Mari Curie-Skłodowskiej.

ABSTRACT

Universalism vs. Traditionalism – Different Rationalities, Different Anthropologies

The article presents thesis (claimed by Alasdair MacIntyre) that arguing about the meaning of such notions as 'identity', 'subjectivity', 'freedom' is unsolvable. These conflicts are based on a wrong concept that there is only one true rationality. MacIntyre confronts such concept (universalism) with that one which admits that there are many different types of rationalities (rooted in different traditions). The first part of the article shows his (MacIntyre) understanding of universality and tradition. The second focuses on such notions as identity and freedom developed in two traditions, liberalism and virtue ethics. In the end it presents the conclusion that the factor which distinguishes these two traditions is the fact of existing (not existing) goods of excellence.

KEYWORDS: universality, tradition, rationality, identity, freedom

ABSTRAKT

Uniwersalizm vs. tradycjonalizm – różne racjonalności, odmienne antropologie

Artykuł przedstawia tezę (postawioną przez Alasdaira MacIntyre'a), że spór o znaczenie takich pojęć jak 'tożsamość', 'podmiotowość', 'wolność', jest nierozstrzygalny. Konflikty wokół nich opierają się na błędnym założeniu, że istnieje tylko jedna prawdziwa racjonalność. MacIntyre konfrontuje taką koncepcję (uniwersalizm) z podejściem, które przyznaje, że istnieje wiele różnych rodzajów racjonalności (zakorzenionych w różnych tradycjach). Pierwsza część artykułu prezentuje jak MacIntyre rozumie uniwersalność i tradycję. Druga koncentruje się na takich pojęciach, jak tożsamość i wolność, rozwijanych przez dwie tradycje: liberalizm i etykę cnoty. Na koniec przedstawia wniosek, że czynnikiem odróżniającym od siebie te dwie tradycje jest fakt istnienia (nieistnienia) dóbr doskonałości.

SŁOWA KLUCZOWE: uniwersalizm, tradycja, racjonalność, tożsamość, wolność