

Piotr Machura

„Troska o duszę” a polityka Propozycja Alasdaira MacIntyre’a

Refleksja nad współczesną polityką musi prowadzić nie tylko do postawienia pytania o to, kto winien być jej podmiotem (autonomiczna jednostka, wspólnota, naród?), ale też o to, jaki jest cel takiej działalności. Z tym zaś zagadnieniem bezpośrednio wydaje się związane pytanie o to, kogo należy uważać za polityka.

Jest przy tym znamienne, że o ile problem podmiotowości politycznej stanowi przedmiot jednego z najbardziej znaczących sporów we współczesnej myśli społecznej, jaki toczy się między liberałami a komunitarianami, o tyle problem celu polityki wydaje się pomijany. Oczywiście, przynajmniej w części przypadków odpowiedź zawiera się *implicite* w stanowiskach antagonistów.

Zarówno liberałowie, jak i komunitarianie zgadzają się, że celem działania politycznego winna być realizacja dobra. Tym, co ich różni, jest natomiast wizja ładu społecznego, w którego ramach jednostki ludzkie mogłyby realizować swe dobra, i roli państwa w ich realizacji oraz przede wszystkim wizja podmiotowości ludzkiej organizująca sposób widzenia owego dobra. Dla liberałów bowiem dobro jest kwestią indywidualnych wyborów autonomicznych jednostek, państwo zaś winno stać na straży zarówno wolności ich realizacji, jak i swobody ich wyboru. W przeciwieństwie do tego stanowiska komunitarianie zwracają uwagę na wtórność osobowości, preferencji, a w konsekwencji — także wizji dobra ludzkiego względem środowiska społecznego i kultury, w której jednostka jest socjalizowana. Akcentowane przez zwolenników tej koncepcji fundamentalne znaczenie przynależności jednostki do wspólnoty (w myśl Arystotelesowskiego ujęcia człowieka jako *dzoön politikon*) prowadzi z kolei do zwrócenia

uwagi na kwestię dobra wspólnego, a w rezultacie — na problem relacji między aktem wyboru pewnego celu działania (dobra) przez jednostkę a potrzebami, preferencjami i odczuciami wspólnoty¹. Dlatego też państwo winno aktywnie włączać się w działania jednostek, chroniąc dobra fundamentalne dla życia i kultury danej wspólnoty, jak też promując wybory (i postawy) z jej punktu widzenia szczególnie pożądane. To jednak jest nie do przyjęcia dla liberałów, którzy w takiej wizji państwa upatrują zarzewia totalitaryzmu i opresji².

Pewne rozwiązanie tych aporii można znaleźć w pracach amerykańskiego filozofa Alasdaira MacIntyre'a. I choć stanowisko tego myśliciela zwykle bywa klasyfikowane jako klasycznie komunitariańskie, jego analiza wykazuje odmienność myśli MacIntyre'a od klasyków myśli wspólnotowej, takich jak Michael Walzer czy Michael Sandel³.

Pierwotny charakter wspólnoty

Koncepcję MacIntyre'a z ujęciem komunitarian łączy podstawowy rys wzajemnej zależności istot ludzkich oraz istotowe wpisanie procesu edukacji, w którym jednostka uczy się artykułować i zaspokajać swoje potrzeby i preferencje, w życie grupowe. Fundamentalny wymiar ludzkiej natury zasadza się na biologicznym dziedzictwie człowieka. W jednej z ostatnich swoich prac, zatytułowanej *Dependent Rational Animals*⁴, omawiany badacz, dokonując tym samym istotnej korekty swych wcześniejszych twierdzeń, przywraca metafizycznej biologii funkcję tej dziedziny wiedzy, która pozwala odkryć podstawowe elementy podmiotowości *homo sapiens* określające jego

¹ Kwestię „tezy społecznej” komunitaryzmu omawia wnikliwie W. Kymlicka w swojej *Współczesnej filozofii politycznej*. Tłum. A. Pawelec. Kraków—Warszawa 1998, s. 241—258.

² Por.: P. Śpiewak: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998, przede wszystkim s. 35—62.

³ W sposób bodaj najbardziej wyraźny swój sprzeciw wobec takiej klasyfikacji swego stanowiska wyraził MacIntyre w liście do redakcji „The Responsive Community”; por.: A. MacIntyre: *I'm Not a Communitarian, But...* „The Responsive Community” 1991, 1 (3), s. 91—92.

⁴ A. MacIntyre: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London 1999.

charakter jako zwierzęcia wspólnotowego. Różnicę między człowiekiem a wyżej rozwiniętymi gatunkami zwierząt (takimi jak delfiny czy szympansy) postrzega on raczej w kategoriach różnicy stopnia skali, a nie „skoku ontologicznego”. Jego zdaniem, umiejętność posługiwania się językiem, którą od czasów Arystotelesa postrzegano jako wyznacznik odmienności człowieka od zwierząt, zasadza się na pierwotnej umiejętności określania dobra i komunikacji wewnątrz grupy w celu jego zdobycia, którą dzielimy z innymi gatunkami⁵. Toteż podstawowe są tu nie abstrakcyjnie pojmowane umiejętności intelektualne, lecz analiza motywów działania i zdolność ich komunikacji. W istocie, zwraca uwagę omawiany myśliciel, „tym, co musimy być w stanie zidentyfikować, jeśli mamy przypisać przedstawicielom tych gatunków motywy działania, jest zestaw dóbr, do których osiągnięcia dążą [...]”⁶. Język jest umiejętnością jednocześnie praktyczną i społeczną i tylko w tym kontekście może być adekwatnie ujmowany jako manifestacja pewnych przekonań. W tym sensie o wyżej rozwiniętych zwierzętach powiada MacIntyre, że są raczej przedjęzykowe (*prelinguistic*), nie zaś pozbawione języka (*nonlinguistic*)⁷, a łączy je z ludźmi pewien podstawowy element inteligencji obecny w ekspresji przekonań⁸. Dlatego MacIntyre twierdzi, że nasza natura jest pierwotnie zwierzęca, natomiast jej specyficznie ludzkie cechy (które nazywa „charakterystycznie ludzkimi umiejętnościami i zdolnościami używania języka” — *distinctively human language-using powers and capacities*) posiadamy jako naddatek (*in addition*)⁹. Ich rozwój opiera się jednak na ich odpowiednikach zwierzęcych¹⁰. Tym zaś, co różni człowieka od zwierząt, jest raczej umiejętność refleksyjnego użycia języka, nie zaś same zdolności językowe.

Co więcej, wspólnotowy charakter jestestwa człowieka wyznaczany jest nie tylko takimż charakterem języka, ale przede wszystkim biologiczną zależnością jednostki od grupy. Jednostki bowiem mogą się rozwijać (*to flourish*) jedynie dzięki opiece i w kontekście wspólnoty. To dzięki pierwotnej edukacji w ramach grupy człowiek zostaje obdarzony umiejętnościami zapewniającymi mu zarówno możliwość przeżycia, jak i realizacji własnych potrzeb oraz aspiracji. W tym też

⁵ Pewne wzmocnienie tego argumentu przynoszą głośne badania nad umiejętnościami językowymi szympansov. Okazuje się bowiem, że są one w stanie opanować język migowy składający się z około 300 słów. Tymczasem na przykład język inucki (eskimoski) zawiera jedynie około 700 słów.

⁶ A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 25.

⁷ Ibidem, s. 37.

⁸ Ibidem, s. 40—41.

⁹ Ibidem, s. 50.

¹⁰ Ibidem, s. 48—49.

sensie tylko w ramach określonej wspólnoty, jej kultury i systemu znaczeń jednostka może wejść w specyficznie ludzki świat kultury.

Język jest w tym kontekście rozumiany nie tylko jako charakterystyczny dla człowieka, choć dziedziczony z jego przedhistorycznej przeszłości, sposób komunikacji, ale i medium organizacji świata. Podkreślana wielokrotnie przez MacIntyre'a niemożność sformułowania obiektywnego, niezależnego od pewnej formuły wartościowania, opisu świata wynika właśnie z owej porządkującej świat funkcji języka. Każdy opis dokonywany w języku danej wspólnoty z natury rzeczy będzie dane zjawisko charakteryzował i klasyfikował w przyjęty sposób, określał jego sens i wartość dla jej uczestników (język jest zatem w istocie narzędziem intencjonalnego odniesienia człowieka do świata). W ten sposób człowiek, tworząc swój świat, jednocześnie tworzy system sensów i wartości — czyli kulturę — który jest jego naturalnym środowiskiem. W związku z tym język będzie też medium komunikacji stanów intencjonalnych oraz emocji. Poznanie tych stanów rodzi się jako rodzaj „wiedzy interpretacyjnej”¹¹, praktycznej umiejętności wyrastającej z interakcji społecznych. MacIntyre wskazuje, że wiedza o uczuciach i zamierzeniach innych wyrasta z rozpoznawanego w ramach takich interakcji zwrotnego współczucia (*responsive sympathy*) oraz empatii, „wyrażanych w działaniu i interakcji, bez których nie moglibyśmy, jak to się często dzieje, przypisywać innym tego rodzaju motywów działania, które, czyniąc je dla nas zrozumiałymi, umożliwiają nam odpowiedź [udzielaną — P.M.] w taki sposób, który dla nich także będzie zrozumiały”¹². W ramach wspólnoty, ucząc się języka, rozpoznajemy zatem sposoby działania, które przewiduje właściwy danej wspólnocie kod kulturowy, nabywamy umiejętności wczuwania się w sytuację innych członków grupy, a w ten sposób uczymy się ich rozumieć. Rozwój tradycji intelektualnych w ramach danego języka, przyjętych form narracyjnych i racjonalności praktycznej, tak istotnych dla koncepcji omawianego badacza, zasadza się na tym właśnie charakterystycznym elemencie natury ludzkiej. Taki bowiem kształt społecznej interakcji wyrasta w prostej linii z właściwych człowiekowi, jako zwierzęciu stadnemu, sposobów budowania koniecznej płaszczyzny porozumienia z innymi członkami grupy.

MacIntyre zwraca uwagę na fakt, że emocje, ich poziom oraz stosunek do nich regulowane są kulturowo i w zależności od formy kultury różnią się¹³. Jednak każda kultura musi w jakiś sposób kwestię

¹¹ Ibidem, s. 14.

¹² Ibidem.

¹³ A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988, s. 21.

popędliwości ludzkiej, wynikającej ze zwierzęcego składnika naszej natury, rozwiązać. Normy regulujące ten aspekt natury ludzkiej wyłaniają się z refleksji, której forma zależy z kolei od kształtu konkretnej kultury. Poddanie emocji tym normom stanowi jeden ze sposobów wejścia w interakcję z pozostałymi członkami grupy i jeden ze sposobów inteligibilnego uporządkowania własnych działań. W tym sensie może omawiany autor nazwać emocje „podporządkowanymi normom” (*norm-governed*)¹⁴. Nauka tego, jak opanować emocje i przekształcić je tak, by stały się zrozumiałe dla pozostałych członków grupy, jest istotnym składnikiem kształcenia moralnego, które — co znamienne — może przebiegać tylko w ramach wspólnoty. Kształcenie takie ma zmodyfikować naszą pierwotną naturę — analogicznie do wspomnianej wcześniej transformacji naszej natury społecznej w naturę językową — i rozbudować pierwotne instynkty oraz emocje tak, by mogły stanowić element naszej wspólnotowej codzienności.

Zwraca uwagę fakt, że wprowadzenie takiego rozumienia fundamentów natury ludzkiej pozwala MacIntyre’owi wzmocnić argument za jej teleologicznym charakterem. Jeśli bowiem myśl moralna omawianego badacza ma rzeczywiście odpowiadać etyce Arystotelesa, czy też być jej przywróceniem (reinterpretacją), to należy wprowadzić do niej „fundamentalną rozbieżność”, jak nazywa ją MacIntyre, między naturą człowieka w możliwości a pełną jej realizacją¹⁵. Aby jednak możliwe stało się wskazanie tego teleologicznego charakteru człowieczeństwa, musi zostać uzasadniona teza o pierwotnie niepełnym, niedoskonałym jego kształcie. Wyprowadzenie wizji natury ludzkiej z jej biologicznych uwarunkowań wydaje się tu zabiegiem trafionym — biologiczna niesamodzielność i otwarty charakter pierwotnej edukacji (rozumianej tu jako kształcenie umiejętności przeżycia i realizacji własnej potencjalności) wydają się wyznaczać ów pierwotny rys człowieczeństwa, którego kształtowaniem miałyby się zająć etyka w proponowanym przez MacIntyre’a sensie.

W tym też tkwi podstawa ujęcia polityki w myśli omawianego badacza. Jeżeli bowiem polityka ma być — w myśl przyjętego przez MacIntyre’a ujęcia Arystotelesowego — troską o wspólne dobro, to opisane wcześniej, biologiczne dziedzictwo człowieka wyznacza jego najbardziej podstawowe ujęcie. Pierwszym zatem zadaniem dobrze

¹⁴ Ibidem, s. 76.

¹⁵ Myśl ta przewija się choćby w najbardziej znanej w Polsce pracy omawianego badacza zatytułowanej *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1996, s. 111—112.

uprawianej polityki będzie nie tylko zapewnienie jednostkom możliwości przeżycia, ale też ochrona wspólnoty jako środowiska specyficznego ludzkiego.

Indywidualność i podmiotowość człowieka

Człowiek jest zatem warunkowany przez wspólnotę zarówno na płaszczyźnie biologicznej, jak i kulturowej, a w konsekwencji — także intelektualnej. Kod kulturowy właściwy danej grupie, w który jednostka zostaje wdrożona w procesie socjalizacji i edukacji, jest bowiem jednocześnie narzędziem porządkowania świata. MacIntyre wyraźnie zgadza się tu z tezą 5.6 *Traktatu...* Wittgensteina zakreślającą ramy horyzontu intelektualnego człowieka w obrębie właściwości danego języka¹⁶. Tradycja intelektualna, właściwa kulturze danego języka, nadbudowana na jego kontyngentnych właściwościach, rozwija się następnie wraz z rozwojem form intelektualnych wyrastających na podbudowie takiej kultury. W konsekwencji światopogląd jednostki jest w istocie wynikiem interpretacji dziedzictwa tak rozumianej tradycji, interpretacji, której konkretna jednostka dokonuje w konkretnej sytuacji.

Ten sposób upodmiotowienia jednostki okazuje się jednak niewystarczający. Nawet bowiem najlepsza edukacja nie jest w stanie uformować jednostki ludzkiej jako autonomicznego podmiotu. Co więcej — wskazywana już zależność jednostki od wspólnoty może być postrzegana jako jej „zagarnięcie” przez byt społeczny, którego mechanika byłaby dla jednostki niewiadomą, podobnie jak i zakres jej autonomii. Zwraca w tym miejscu uwagę jedna z aporii myśli MacIntyre’a, który nigdzie nie przedstawił w pełni rozwiniętej i satysfakcjonującej koncepcji procesu indywidualizacji.

Aby rozwiązać ten problem, należy zwrócić uwagę na sposób określenia społecznej roli jednostki. Podstawą owej roli jest praktyka, którą MacIntyre definiuje jako „wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w pro-

¹⁶ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2002, 5.6, s. 64.

cesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują; [...]”¹⁷.

Należy przy tym zaznaczyć, że w kolejnych swych pracach, przede wszystkim w *Three Rival Versions of Moral Enquiry*¹⁸, pojęcie to zamienia amerykański filozof na pojęcie rzemiosł, czy też może raczej sztuk (posługuje się on terminem *craft* w celu oddania greckiego pojęcia *technē*). Chodzi tu bowiem o pewien zakres działań, szczególnie istotnych z punktu widzenia danej grupy, które wymagają zarówno określonej wiedzy, jak i podtrzymywania więzów grupowych.

Wzorce i standardy tak określonej praktyki (sztuki) są determinowane historycznie. Jej dzieje wyprzedzają jednostkę, która by móc być uznana przez innych za pełnoprawnego adepta danej sztuki, musi poznać jej historię, standardy i wzorce doskonałości. Przystąpienie do praktyki oznacza podporządkowanie się jej historycznie określonym normom i wzorcom doskonałości w opisanym wcześniej sensie. MacIntyre wskazuje jednak, że nie oznacza to redukcji działań w jej obrębie do mechanicznego zastosowania zasad i reguł jej właściwych¹⁹. W nauce praktyki bowiem nie chodzi jedynie o przyswojenie sobie pewnej sprawności dla niej charakterystycznej, ale też o to, by jednostka mogła stać się autonomicznym jej uczestnikiem. To zaś musi powodować, że autorytet właściwy danej praktyce musi zarówno kształtować postawy „czeladnika”, jak i kierować go ku możliwości reinterpretacji samej praktyki. W *Three Rival Versions...* MacIntyre, przy okazji uwag o filozofii Platona, stwierdza, że przyjęcie takiej postawy oznacza w istocie transformację osobowości²⁰. Faktycznie, nowoczesna koncepcja osobowości „demokratycznej”, opatrzonej *a priori* racją i prawami postrzeganymi jako przynależne jej z samego faktu istnienia, stoi w opozycji do idei człowieka jako nowicjusza („czeladnika”) w jakiejś dziedzinie, ponieważ podjęcie takiej roli przez jednostkę musi oznaczać nie tylko przyjęcie pewnych zewnętrznych kryteriów postępowania, ale też przynajmniej częściową rezygnację z autonomii na rzecz przyznania wspólnocie i historii praktyki części kompetencji w kształtowaniu osobowości. Przystąpienie do jakiegokolwiek „społecznie ustanowionej” działalności wymusza zatem otwarcie

¹⁷ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 338.

¹⁸ A. MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1998*. Notre Dame 1990.

¹⁹ A. MacIntyre: *Whose Justice?...*, s. 31. Por. także: *Idem: Dependent...*, s. 93.

²⁰ A. MacIntyre: *Three Rival Versions...*, s. 60–61.

się na zewnętrzne normy i oceny oraz autorytet wzorców (zarówno osobowych, jak i rozumianych jako standardy dobrze wykonanego dzieła — przedmiotu danej praktyki).

Zwraca uwagę zasadnicza sprzeczność, akcentowana zresztą przez samego MacIntyre’a, między tym stanowiskiem a współczesnymi ujęciami (MacIntyre przywołuje tu Goffmana i Sartre’a, ale do grona tego należałoby włączyć też na przykład Zygmunta Baumana). I tak, na przykład Goffman rozpatruje jednostkę co prawda w kontekście ról, jakie wypełnia, ale jednocześnie zaznacza ich fasadowość. Role, które „odgrywa” jednostka, są jedynie przywdziewanymi przez nią maskami i nie mają wpływu na decyzje tej samej jednostki występującej kiedy indziej w innej roli. Co więcej — badacz ten w istotny sposób niweluje pojęcie osobowości rozumianej jako bezwzględny, niezależny od przyjętej roli podmiot. Jego zdaniem, nie można mówić o konkretnej, zwartej osobowości, dla której role byłyby sposobami artykulacji. Maski przywdziewane przez jednostkę w konkretnych sytuacjach nie służą ukrywaniu żadnej wewnętrznej treści²¹. Podobnie Bauman zwraca uwagę na fragmentaryzację naszego życia i związaną z tym niestabilność pełnionych przez jednostki ról (co wiąże się między innymi z wymuszoną warunkami ekonomicznymi mobilnością społeczną). Niestalość narracji naszego życia powoduje, że role nie tworzą stałego konglomeratu, zapewniającego oparcie dla jasnej formuły osobowości, ale są raczej epizodami (dlatego Bauman za formę narracyjną adekwatną do życia członków współczesnej kultury Zachodu uznaje serial telewizyjny), wzajemnie do siebie nieprzystającymi²².

Tymczasem MacIntyre zdaje się sugerować, że w istocie nasza osobowość zawsze jest orientowana w stosunku do pewnej praktyki i związanej z nią roli społecznej. Więcej nawet — twierdzi on, że problem rozpoznania i uzasadnienia powinności wywołany zastosowaniem „gilotyны Hume’a” powstaje wówczas, gdy człowiek przestaje być postrzegany funkcjonalnie — w relacji do właściwych mu celów, a te z kolei mogą być identyfikowane tylko na tle wspólnoty. Zatem sedno problemu tkwi, zdaniem omawianego badacza, w przyznaniu jednostce pierwszeństwa logicznego wobec grupy²³.

Jak zatem utrzymać powiązanie osobowości ludzkiej z wypełnianiem określonych ról? MacIntyre wydaje się nie dawać na to pytanie

²¹ Por.: E. Goffman: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Tłum. H. Dąb-ter-Śpiewak, P. Śpiewak. Warszawa 2000, przede wszystkim s. 276—277.

²² Por.: Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994, przede wszystkim s. 7—21.

²³ Por.: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 122.

jasnej odpowiedzi. Co więcej — jego wywody zdają się całkowicie omijać analizowaną na przykład przez Baumana kwestię ekonomicznie wymuszonej nieciągłości w wypełnianiu pewnych ról. O ile bowiem w czasach poprzedzających współczesność jednostka rzeczywiście mogła wiązać wizję samej siebie z wypełnianiem pewnej roli, o tyle współcześnie, kiedy w ciągu życia znaczna część ludzi pełni różne role (i nie chodzi tu o to jedynie, że wypełniamy różne role w różnych sytuacjach, ale też o to, że — jak zwracają uwagę badacze współczesności — nie sposób wskazać praktyki fundamentalnej, z którą człowiek mógłby identyfikować trzon swego etosu), zachwiana w sposób zasadniczy zostaje podstawa identyfikacji ich powinności i praw przysługujących konkretnym jednostkom. Dlatego konieczne okazało się wprowadzenie, krytykowanych zresztą przez MacIntyre’a jako puste, praw człowieka. Poza konkretną rolę bowiem nie sposób, jak uważa na przykład Bauman i zwolennicy pokrewnych teorii, wskazać podstaw koncepcji moralnych obejmujących całość kształt działalności człowieka. Tymczasem problem ten MacIntyre wydaje się analizować jedynie pod kątem genezy, wskazując jako przyczynę takiego stanu rzeczy wyrwanie działalności wytwórczej z ram domostwa, a w konsekwencji — jej jednostronne, czysto ekonomiczne traktowanie²⁴.

Analiza tekstów MacIntyre’a wydaje się jednak przynosić szansę na przynajmniej częściowe rozwiązanie tego zagadnienia. Z jednej bowiem strony, wskazując zasadniczo wspólnotowy charakter naszego życia — a zatem ten jego rys, który stoi w jawnej sprzeczności z przyjętym dziś poglądem w tym względzie — kładzie on wyraźny nacisk na podtrzymywanie więzów podstawowych dla lokalnych wspólnot. A skoro tak, to fundamentalnych praktyk należałoby upatrywać w tym właśnie wymiarze ludzkiej codzienności. Zatem to nie rola związana z działalnością zawodową, ale przede wszystkim rola związana z określonym dziedzictwem wspólnotowych więzi wyznaczy najbardziej podstawowy rys budowanego przez omawianego badacza etosu. W istocie MacIntyre będzie wskazywał, że tylko niektóre z ról zawodowych są charakterystyczne dla określonej kultury. Dookreślenia charakterystyki moralnej będzie natomiast MacIntyre szukał w realizacji specyficznie ludzkiej działalności intelektualnej.

Należy bowiem wskazać jeszcze jeden, niezwykle istotny rys charakterystyczny ludzkiego odniesienia do wspólnoty. Jeżeli w ogóle możemy mówić o człowieku jako istocie z natury rozumniej (*dzoon logikon*, *homo sapiens*), to charakterystyka ta ma sens jedynie pod wa-

²⁴ Por. ibidem, s. 404—405.

runkiem zwrócenia uwagi na fakt, że to właśnie w ramach wspólnoty osiągamy racjonalność. W *Dependent Rational Animals...* MacIntyre zwraca uwagę, że aby rozwinąć nasze możliwości namysłu praktycznego (ściśle związanego z praktyką cnoty namysłu praktycznego *phronesis*), a dzięki temu przekroczyć poziom naszej natury zwierzęcej, potrzebujemy relacji społecznych wzmacniających możliwości oceny, modyfikacji lub odrzucenia sądów praktycznych, oceny poprawności naszych motywów działania, możliwości wyobrażenia sobie alternatywnych wersji przyszłości (jako skutków naszych decyzji) oraz zdystansowania się od własnych namietności²⁵.

Zatem zasadniczy zręb ludzkiej podmiotowości jest wyznaczany w myśl ujęcia, jakie proponuje MacIntyre, dzięki uczestnictwu w sieci powiązań wspólnotowych o charakterze pierwotnym oraz tych, które wynikają z podjętych przez nią praktyk, a w konsekwencji także wynikających z nich ról społecznych. Proces indywidualizacji zaś polegałby na refleksyjnym ujęciu przez jednostkę jej miejsca w owej siatce relacji i uświadomieniu sobie ich fundamentalnego znaczenia dla jej własnej istoty. Refleksja taka możliwa jest dzięki odsyłającej poza nią samą strukturze praktyki, która z kolei przejawia się w odwołaniu się do całokształtu kultury danej wspólnoty przy ustanawianiu oraz legitymizacji standardów i autorytetów właściwych danej praktyce. W rezultacie wejścia w relację z takim autorytetem jednostka zostaje odesłana ku konieczności dokonania interpretacji tradycji intelektualnej, dzięki czemu ogólność jej przekazu podlega konkretyzacji i może być odniesiona do konkretnej sytuacji.

Narracja, dobro, intelektualizm

Określenie dobra, zarówno jednostkowego, jak i wspólnego, wymaga uświadomienia sobie zależności grupowych i hermeneutycznego²⁶ w istocie sposobu ich analizy. Do tego zaś konieczne jest, aby człowiek mógł stać się zrozumiały sam dla siebie, by jego życie dało

²⁵ Por.: A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 83.

²⁶ Podstawowe omówienie zależności między hermeneutyką, przede wszystkim w ujęciu H.-G. Gadamera, i koncepcją MacIntyre'a zawiera artykuł C.A. Beauma: *Gadamer and MacIntyre: Tradition as a Resource of Rationality*. „Kinesis” 1995, vol. 25, no. 1.

się ująć jako inteligibilna całość. Jak jednak zaznaczono, w sytuacji tak zwanego postmodernizmu łączność między poszczególnymi rolami społecznymi jest na tyle niewielka, że problemem staje się wskazanie podstawy ewentualnego holistycznego ujęcia człowieka.

W artykule zatytułowanym *Practical Rationalities as Forms of Social Structures* MacIntyre zwraca uwagę, że we współczesnym świecie także bycie „jednostką” (*individual*) oznacza spełnianie określonej roli²⁷. Na czym jednak polega owa rola? Wydaje się ona zasadzać na ujęciu jednostki nie tylko jako podmiotu w sferze publicznej, ale też istoty uwikłanej w kontekst swego otoczenia społecznego. To z kolei wymusza traktowanie jej w horyzoncie czasowym, jako że pominięcie tego aspektu jej egzystencji musiałoby doprowadzić do istotnego ograniczenia możliwości wskazania źródeł owej podmiotowości. Pominięcie takie bowiem oznaczałoby arbitralne ustanowienie granicy między jednostką jako podmiotem a stanem, w którym za pomiot nie może ona być uznawana.

Rozwój jednostki (*flourishing*) zatem musi w kontekście myśli MacIntyre’a oznaczać nie tylko przejście od etapu dziecięcej zależności biologicznej do niezależności, ale także proces edukacji. Dlatego też pytanie o dobro człowieka albo ma dotyczyć dobra właściwego danej sytuacji, w której człowiek się znajduje (co musiałby oznaczać przyjęcie całkowicie chaotycznej wizji jego psychiki), albo też trzeba zapytać o możliwość sformułowania ogólnej wizji dobra człowieka. W tym drugim przypadku należy też uwzględnić kwestię samorozumienia się jednostki jako istoty poszukującej właściwego jej dobra. Tylko bowiem jednostka, która potrafi ujmować swe działania w horyzoncie czasowym i teleologicznym, może też znaleźć dla ich hierarchizacji podstawę inną niż tylko emocjonalną i doraźną, a także rościć pretensje do wykroczenia poza owe doraźne, tymczasowe jego ujęcie. Z kolei jedynie tak rozumiany sposób pojmowania własnego życia może doprowadzić do zharmonizowania elementu biologicznego i kulturowego, tak że żaden z nich nie zostanie w sposób zasadniczy ograniczony względem drugiego. Dobra forma pojęciowa musi więc obejmować zarówno dziejowość ludzkiego życia, z immanentną jej rolą ucznia („czeladnika”) w określonych praktykach, jak i pewną hierarchię dóbr, nakładającą określony ład na, sprzeczne często, impulsy biologiczne oraz intelektualne.

MacIntyre na użytek opisu takiego sposobu konceptualizacji ludzkiego losu przyjmuje ideę „narracyjnej jedności życia”. Zwraca on

²⁷ A. MacIntyre: *Practical Rationalities as Forms of Social Structures*. In: *The MacIntyre Reader*. Ed. K. Knight. Cambridge 1998, s. 129–130.

uwagę, że tak, jak nie można oddzielić osobowości człowieka od wypełnianych przez niego ról i języka, którym się posługuje²⁸, tak też nie można oceniać człowieka poza tym kontekstem i poza historią jego w nim funkcjonowania. Autor *Dziedzictwa cnoty...* pisze: „Poznanie samego siebie jako tak zdefiniowanej istoty [to znaczy określonej zespołem ról i więzów społecznych — P.M.] nie oznacza jednak jakiejś statycznej, raz na zawsze ustalonej pozycji. Pozwala to raczej stwierdzić, że jest się umiejscowionym w określonym punkcie w drodze do celów; że kroczyć przez życie znaczy postępować — albo nie robić żadnego postępu — ku zadanemu celowi. A zatem życie wypełnione i dopełnione jest pewnym osiągnięciem i dopiero śmierć człowieka stanowi moment, w którym można osądzić, czy jego życie było szczęśliwe, czy nie”²⁹.

Kiedy zatem ucząc się języka, poznajemy też pewne gatunki literackie, przyswajamy je sobie nie tylko jako określone formy ekspresji, ale również jako narracje pozwalające objąć intelektualnie nasze życie. Kiedy rozpoznajemy jako zrozumiałe działania ludzi z naszego otoczenia, a także nas samych, czynimy to, opierając się na pewnych, właściwych naszej kulturze i przyswojonych w procesie edukacji schematach literackich. Gatunkiem, który zdaniem omawianego badacza, w sposób najpełniejszy oddaje formę życia ludzkiego, jest tragedia³⁰. Jej formuła pozwala połączyć z sobą pierwotne zdeterminowanie warunkami, w których dana jednostka zostaje obarczona swym pierwotnym charakterem (oraz miejscem w strukturze społecznej), nieprzewidywalność przyszłości oraz niepełną autonomię takiej narracji. Ta ostatnia wynika z faktu, że jesteśmy tylko współautorami opowieści o nas samych, odgrywając jednocześnie rolę „aktorów” w narracjach innych ludzi³¹.

Struktury narracyjne istotowo odpowiadają strukturze życia ludzkiego, zatem metoda interpretacji jest tu zasadniczo jedna. Stąd amerykański filozof wyprowadza swe głośne twierdzenie, że „człowiek w swoim postępowaniu i w swojej praktyce, jak również w swych fantazjach, jest zwierzęciem opowiadającym historię”³². W konsekwencji zaś podstawę jakiegokolwiek samowiedzy stanowi uświadomienie sobie takiego właśnie, narracyjnego charakteru i określenie się w nim.

W niezwykle charakterystycznym fragmencie *Dziedzictwa cnoty...* MacIntyre pyta: „[...] na czym polega jedność życia ludzkiego? Odpo-

²⁸ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 82.

²⁹ Ibidem, s. 79.

³⁰ Ibidem, s. 380.

³¹ Ibidem, s. 381.

³² Ibidem, s. 385.

wiedź 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 próby udzielenia na nie odpowiedzi — czynem i słowem — nadają życiu moralnemu jego jedność. Jedność życia ludzkiego jest jednością narracyjnego poszukiwania. Poszukiwania niekiedy się nie udają, ulegają frustracji, są zarzucane i udaremniane. Również życie ludzkie można z bardzo wielu różnych powodów uznać za nieudane. Ale jedyne kryteria powodzenia lub porażki w życiu ludzkim jako całości to kryteria powodzenia lub porażki w poszukiwaniu, którego historia została opowiedziana lub która ma być zawarta w narracji³³.

W kontekście omawianej problematyki stwierdzenie to wydaje się mieć dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, należy postawić pytanie o charakter wiedzy o dobru, zarówno w przypadku dobra konkretnego człowieka, określanego przez konkretny zespół czynników, jak i człowieka w ogóle. Po drugie, należy wskazać polityczne konsekwencje tego stanowiska.

Pytanie o wiedzę o dobru, jej charakter i źródła musi zostać poprzedzone analizą tego, czym jest owo „specyficznie ludzkie dobro”. Jego określenie z kolei, w związku ze złożonym charakterem ludzkiego jestestwa, musi być wielocłonowe. Na podstawowym poziomie dobro ludzkie wynika z jego zwierzęcej natury. Fundamentem jego jest zaspokojenie najbardziej elementarnych potrzeb, i to nie tylko w zakresie dostarczenia żywności czy schronienia, ale też — na co warto zwrócić uwagę — odpowiedniego „uposażenia” dostarczanego jednostce w procesie wychowania: podstawowej edukacji, właściwie rozwiniętych relacji z innymi, podatności na dalsze kształtowanie *etc.* Dlatego, jak się wydaje, tak wiele miejsca poświęca MacIntyre w *Dependent Rational Animals...* kwestii właściwej opieki rodzicielskiej³⁴ i odpowiedniego rozpoznania naszej zależności, prowadzących w przyszłości do osiągnięcia „cnót uznanej zależności” (*virtues of acknowledged dependence*), które umożliwiają właściwą postawę względem wspólnoty. Z kolei dobra związane z praktyką, której oddaje się dana jednostka, są dwojakiego rodzaju, i to nie tylko ze względu na podział na dobra wewnętrzne oraz dobra zewnętrzne. Jak już bowiem

³³ Ibidem, s. 390.

³⁴ Por.: A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 90.

wskazano, praktyka ma w istocie dwa wymiary. Jest ona zarówno sposobem bieżącego zaangażowania się jednostki w działania wspólnotowe, jak i jej sposobem kontaktu z szerszym kontekstem kulturowym danej grupy. Zatem jednostka, niezależnie od zdobywania (lub nie) dóbr właściwych danej praktyce (wewnętrznych i zewnętrznych), przez ich osiąganie (czy nawet choćby aspirację do nich) określa swe miejsce wewnątrz tego kontekstu, zdobywa umiejętności praktycznego namysłu, a tym samym — także narzędzia poszukiwań tego, co właściwe dobru człowieka jako takiego. To zaś wymusza odwołanie do ujęć tego zagadnienia, już obecnych w tradycji danej kultury. Jak bowiem zauważa MacIntyre w *Whose Justice? Which Rationality?*, aby możliwe było poszukiwanie owego dobra, konieczna staje się jakaś jego początkowa wizja³⁵. Jest to zatem rodzaj hermeneutycznego przed-sądu, a poszukiwania dobra nabierają w istocie charakteru koła hermeneutycznego. Ostatecznym zaś dobrem człowieka jest *eudaimonia*³⁶, co MacIntyre interpretuje jako „pełne ludzkie życie w najdoskonalszym kształcie”³⁷. Z kolei kształt ten zależy od sposobu interpretacji narracyjnej formy, nadającej jednolity charakter ludzkiemu życiu.

Treścią działania człowieka zmierzającego do odkrycia, czym jest jego dobro czy też szczęście, musi być w istocie działalność intelektualna. Jej źródła należy upatrywać już choćby w strukturze praktyki, która wymaga umiejętności prowadzenia namysłu nad treścią przekazu historycznego i sposobem jego zastosowania w danej sytuacji. Podobnie ocena dojrzałości podmiotu będzie także oparta na stwierdzeniu jego umiejętności świadomego uczestnictwa w życiu wspólnoty, do czego z kolei niezbędne okaże się adekwatne rozpoznanie charakteru człowieka jako istotny z natury społecznej. Zatem i w tym zakresie podstawowa okazuje się pewna forma refleksji, nie zaś czysto emocjonalne odniesienie do właściwej danej jednostce grupy. Co więcej, MacIntyre stwierdza, że postawę właściwie l u d z k ą cechuje pewien dystans do własnej emocjonalności, a także umiejętność refleksyjnego porządkowania tej sfery³⁸. Jak bowiem pisze filozof: „To, czym jest dla bytu ludzkiego spełnienie, różni się oczywiście w zależności od kontekstu, ale w każdym z nich chodzi o kogoś praktykującego w określony sposób zdolności niezależnego myśliciela praktycznego (*independent practical reasoner*), które rozwijają w specyficznie ludzki sposób jej lub jego możliwości osiągnięcia spełnienia.

³⁵ A. MacIntyre: *Whose Justice?...*, s. 125.

³⁶ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 272.

³⁷ Ibidem, s. 273.

³⁸ A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 69. Por. także s. 105—106.

Jeśli więc chcemy zrozumieć, jaki sposób życia jest dobry dla ludzi, musimy wiedzieć, na czym polega doskonałość niezależnego myśliciele praktycznego, czyli czym są cnoty niezależnego namysłu praktycznego³⁹.

Edukacja i polityka

Okazuje się zatem, że treścią MacIntyre’owskiej koncepcji moralnej i politycznej jest w istocie wskazanie intelektualnego charakteru podmiotowości ludzkiej. Ów intelektualizm rodzi się jako refleksja nad praktycznymi zagadnieniami „bycia-w-świecie” (*phronesis*), które to bycie, z racji swej historycznej predefinicji, wymaga od jednostki stałej interpretacji, a wzmocniony zostaje koniecznością refleksji nad dobrem człowieka. Ten ostatni element, na co warto zwrócić uwagę, wymaga z kolei odniesienia do ogólnej wiedzy teoretycznej (*sofia*)⁴⁰. Co więcej, MacIntyre zwraca uwagę, że w naszym obrazie świata zawarte są już elementy myślenia filozoficznego wynikające z tradycji naszej kultury. Zatem, ponieważ refleksja zarówno nad zagadnieniami praktycznego życia człowieka, jak i nad zagadnieniami wynikającymi z teoretycznej refleksji (kontemplacji) odbywać się musi w horyzoncie wyznaczanym możliwościami zawartymi w strukturze pojęciowej danej tradycji (którą tu można utożsamić z językiem, co w konsekwencji prowadzi do wzmocnienia cytowanej wcześniej tezy Wittgensteina), działalność intelektualną człowieka należy określić jako wyjaśnienie — zarówno egzystencji jego samego, jak i prawideł funkcjonowania *homo sapiens*. Przy czym, na co warto zwrócić uwagę, owa teoretyczna kontemplacja ma wyraźnie wyakcentowany aspekt praktyczny — doskonalsze (samo)rozumienie człowieka musi doprowadzić do doskonalszego sposobu bycia. Poszukiwać bowiem ostatecznego dobra możemy jedynie w praktyce, a namysł teoretyczny okazuje się na niej nadbudowany⁴¹. Chodzi tu zatem o refleksję filozoficzną, którą rozumie MacIntyre jako pewną *technē*⁴². Przy okazji

³⁹ Ibidem, s. 77.

⁴⁰ Zagadnienie to rozwija A. MacIntyre w pracy pt. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. In: *The MacIntyre Reader...*

⁴¹ Por.: A. MacIntyre: *Whose Justice?...*, s. 118 oraz 132–133.

⁴² A. MacIntyre: *Three Rival Versions...*, s. 60–61.

uwag o filozofii Arystotelesa omawiany badacz stwierdza, że tym, co ta sztuka wytwarza, jest „pewna szczególna zdolność (*capacity*) [...], osiągalna, jak i inne wytwory końcowe (*end-products*) każdej *techné*, jedynie przy prawdziwym namyśle [...], który sam w sobie wymaga zarówno intelektualnych, jak i moralnych cnót. Badanie natury tego, co dobre i najlepsze, musi być nauką (*episteme*), która jest sztuką nadrzędną (*a master-craft*). I w początkowych fragmentach *Metafizyki* to *techné* umożliwia nam odkrycie jedności różnorodności i doskonałego rzemieślnika (*the master-craftsman*), który jest modelem człowieka posiadającego *sofia*”⁴³.

Okazuje się zatem, że podmiot, którego poszukuje MacIntyre, to filozof w rozumieniu klasycznym, człowiek poszukujący mądrości i dzięki temu realizujący swą podstawową właściwość. Umiejętność prowadzenia refleksji jest z kolei umiejętnością dochodzenia do samowiedzy, ale też przekraczania swego partykularnego punktu widzenia. Co więcej, dopiero taki sposób rozumienia owej *techné*, jako „badania moralnego” — jak ujmuje to MacIntyre — umożliwia praktykowanie jej jako wiedzy, ale też jako filozofii, której zasadniczym elementem jest praktyczne zastosowanie. W tak rozumianej „sztuce głównej” wymiar egzystencjalny osiąganych w niej wyników nie daje się oddzielić od nich samych. Dopiero refleksja umożliwia właściwe działanie i powodzenie w nim, te dwa wymiary są z sobą nierozzerwalnie związane⁴⁴. Jak zauważa MacIntyre: „Jako że każde dobro jest *ergon* [Daniela Gromska tłumaczy to pojęcie jako »wytwór« — P.M.] jakiejś *techné*, jej możliwości (*skills*) mogą być wykorzystane do osiągnięcia czegoś, co w rzeczywistości nie jest dobrem. Wszystkie racjonalne moce [*rational powers*; Kazimierz Leśniak tłumaczy to Arystotelesowe pojęcie jako »potencje rozumu« — P.M.], powiada Arystoteles — a posiadać *techné* to posiadać racjonalną moc [potencję rozumu — P.M.] — mogą mieć przeciwny efekt. Tak więc sama praktyka sztuki nie definiuje celu, do którego będzie zmierzała. Potrzebne jest coś innego — *orexis* [Leśniak: pragnienie — P.M.] lub *prohairesis* [Leśniak: rozumny wybór, Gromska: postanowienie — P.M.], pojedynczego przeżycia pragnienia (*felt desire alone*) lub pragnienia kierowanego umysłem (*Metafizyka*, IX, 1048a, 1–11). A osąd dobrego namysłu kierującego takim pragnieniem będzie się zawsze — *implicite* lub *explicite* — odnosił do tego *telos*, którego osiągnięcie jest autentycznym dobrem dla danego podmiotu w konkretnych okolicznościach”⁴⁵.

⁴³ Ibidem, s. 61.

⁴⁴ Ibidem, s. 298.

⁴⁵ A. MacIntyre: *Three Rival Versions...*, s. 62.

Nie sposób więc rozdzielić perspektywy moralnej i perspektywy poznawczej. MacIntyre wydaje się modyfikować w ten sposób właściwe filozofii Gadamera pojęcie interpretatora, czy też uczestnika tradycji jako specyficznego rozumianego podmiotu. Jego podstawowym elementem będzie zaangażowanie w praktykę nadające zasadniczy element treściowy jego tożsamości, ale też — co szczególnie istotne — konieczność odniesienia się do perspektywy filozoficznej. *Techne* filozofii bowiem okazuje się najważniejszą ludzką praktyką, pozwalającą prowadzić właściwe życie oraz kierować się ku osiągnięciu właściwego zarówno konkretnej jednostce, jak i ogólnoludzkemu dobru — eudajmonii. W tym sensie filozofia, jak ją ujmuje MacIntyre, ma być przewodniczką duchową.

Z kolei powiązanie refleksji teoretycznej ze sferą moralności musi oznaczać znaczące konsekwencje dla sfery polityki. Kiedy bowiem w artykule *Czy patriotyzm jest cnotą?* MacIntyre stwierdza, że „Do głównych zadań filozofa moralności należy wyrażanie przeświadczeń społeczeństwa, w którym żyje, tak aby owe przeświadczenia mogły stać się przedmiotem racjonalnych dociekań”⁴⁶, daje wyrażnie do zrozumienia, że w jego pojęciu filozofia ma spełniać funkcję inicjatora debaty publicznej i podważania tych jej elementów, które ulegają kanonizacji, przy jednoczesnym zaniku powszechnej świadomości ich rzeczywistego znaczenia. Dlatego też jednym z zadań filozofów winno być także inicjowanie zmian społecznych⁴⁷.

Konsekwencją opisanej wizji osobowości ludzkiej musi być silnie artykułowana jej podmiotowość w państwie. Tymczasem, twierdzi MacIntyre, współczesne państwo narodowe uniemożliwia większości swych obywateli uczestnictwo w dyskursie publicznym⁴⁸. Co więcej, sama idea narodu jest nie do pogodzenia z rozwijaną przez amerykańskiego filozofa koncepcją ludzkiej tożsamości i sprawczości, jako że konstytuanty tożsamości narodowej są dla członków narodu zasadniczo nieświadome⁴⁹.

Koncepcji państwa narodowego MacIntyre przeciwstawia wizję lokalnych wspólnot jako właściwych aren życia moralnego, źródła idei, których należy upatrywać w teorii Arystotelesa z jego apoteozą

⁴⁶ A. MacIntyre: *Czy patriotyzm jest cnotą?* Tłum. T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak. Tłum. P. Ry-marczyk i T. Szubka. Warszawa 2004, s. 285.

⁴⁷ A. MacIntyre: *Krótką historią etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa 2000, s. 31.

⁴⁸ Por.: A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 131–132.

⁴⁹ A. MacIntyre: *Politics, Philosophy and the Common Good*. In: *The MacIntyre Reader...*, s. 241.

politei, ale też w ideach szkockiego oświecenia⁵⁰, a nawet w Platońskich rozważaniach o państwie idealnym z *Praw*. Ta ostatnia zbieżność wydaje się tylko pozornie zaskakująca. Skoro bowiem zasadniczą ideą filozofii MacIntyre'a jest wychowanie człowieka do refleksyjności, to i ten właśnie cel winien przyświecać właściwie zorganizowanemu społeczeństwu. Jest to zatem zamysł o proveniencji *stricto* Platońskiej⁵¹. Dlaczego jednak wspólnoty lokalne miałyby tu być uprzywilejowane?

Zasadniczo wspólnotowy, społeczny charakter natury człowieka powoduje, że pewien zestaw więzi jest mu niezbędny do właściwego funkcjonowania. Począwszy od opieki rodzicielskiej, przez szkołę, po związki kształtujące praktyki, zestaw relacji z określonymi innymi ludźmi stanowi warunek podstawowy dobrego rozpoznania swoich możliwości, swojego miejsca w świecie i horyzontu działania. Zatem tylko wspólnota może być środowiskiem, w którym nasz sposób bycia osiągnie właściwą formę. Wyrastając z określonych warunków początkowych oraz włączając się we właściwą sobie tradycję i kulturę, człowiek zdobywa nie tylko pierwsze przesłanki określenia swego dobra (przed-sądy) i możliwości prowadzenia namysłu nad nim, ale też strukturę, w której ramach może prowadzić poszukiwanie właściwego mu *telos* i która umożliwia jego realizację zarówno osobistą, jak i zbiorową⁵². Niemożliwe jest bowiem w ramach omawianej koncepcji pomyślenie spełnienia jednostkowego życia w oderwaniu od rozwoju całej zbiorowości. To ona wyznacza zakres dóbr, o które może człowiek zabiegać. Poza wspólnotą pytanie o dobro ludzkiego życia, o jego pomyślny rozwój (*flourishing*) jest pytaniem absurdalnym. Dzieje się tak nawet wtedy, kiedy możliwość taka nie była realizowana w dotychczasowej historii wspólnoty. Jeżeli daje się ona p o m y ś l e ć, oznacza to, że jest dostępna w kulturze tej wspólnoty, choćby nawet wprowadzała zmianę w jej dotychczasowym charakterze. Dlatego trudno zakwalifikować stanowisko MacIntyre'a jako konserwatywne.

Odejście od wspólnoty, radykalna manifestacja swej niezależności i autonomii oparte na przykład na koncepcji praw człowieka wydają się w tym kontekście absurdalne. Nie oznacza to jednak, że jednostka zostaje całkowicie podporządkowana woli ogółu. Należałoby raczej traktować tę relację jako rodzaj wzajemnego warunkowania. Tak jak

⁵⁰ Por.: A. MacIntyre: *The Idea of an Educated Public*. In: *Education and Values. The Richard Peters Lectures Delivered in the Institute of Education, University of London, Spring Term, 1985*. Ed. G. Haydon. London 1987, s. 27.

⁵¹ Na zbieżność tę zwraca uwagę również J.K. Swindler w swym artykule *MacIntyre's Republic* („The Thomist” 1990, vol. 54, no. 2).

⁵² Por.: A. MacIntyre: *Whose Justice?...*, s. 34; *Idem: Dependent...*, s. 161.

niemożliwy jest pomyślny rozwój człowieka jako *człowieka* poza wspólnotą, tak też wspólnota nie może się rozwijać niezależnie od pomyślności tworzących ją jednostek. W istocie jednostka w relacji do wspólnoty i tradycji pozostaje w dialogu, sporze, który wymusza coraz to nowe określanie swych pozycji i natury wspólnego dobra. Kiedy więc na przykład cytowany już Paweł Śpiewak stwierdza⁵³, że liberałowie odrzucają dobro wspólne ze względu na jego antypluralistyczny charakter, to należy zauważyć, że w odniesieniu do koncepcji MacIntyre’a argument ten jest chybiony. Treść i zakres dobra wspólnego są bowiem kwestią negocjacji oraz interpretacji w dyskursie publicznym, do którego każdy jest powołany⁵⁴.

Jeśli zatem celem człowieka ma być osiągnięcie samowiedzy i rozwój jego zdolności intelektualnych oraz kontemplacja, proces jego realizacji musi obejmować rozpoznanie podstawowych struktur kształtujących właściwy mu sposób bycia. Warto przy tym zwrócić uwagę, że rozpoznanie takie umożliwia jednocześnie drugą (mniejszą) przesłankę sylogizmu praktycznego. Bez pewnej „społecznej” samowiedzy nie sposób pretendować do osiągnięcia celów intelektualnych. Podstawą jest tu zatem rozumienie siebie jako niezależnego myśliciela praktycznego (*independent practical reasoner*)⁵⁵. Rozpoznanie własnej zależności od innych prowadzić winno, zdaniem MacIntyre’a, do ukonstytuowania się „cnót uznanej zależności” (*virtues of acknowledged dependence*). Dzięki tym doskonałościom człowiek nie tylko w sposób adekwatny może rozpoznać charakter więzów łączących go z innymi, ale też dzięki ich uświadomieniu i uznaniu włączyć się w sposób świadomy w ich podtrzymanie i rozwój. W konsekwencji, stwierdza filozof, z fundamentalnego charakteru takich cnót należy wywieść ogólną wiedzę o konieczności przebudowy naszej świadomości społecznej, która winna się stać bliższa modelowi kobiecemu⁵⁶.

⁵³ P. Śpiewak: *W stronę...*, s. 56–57.

⁵⁴ Zagadnienie to, jak i koncepcję demokracji agonistycznej, rozwija na przykład A. Chmielewski: *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy współczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001; *Idem: Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*. Bydgoszcz–Wrocław 2006.

⁵⁵ A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 67–68.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 164, gdzie MacIntyre stwierdza dokładnie: „Tym zatem, czego powinniśmy się byli nauczyć od cnót uznanej zależności, jest, że w tym zakresie [zdanie to kończy rozważania na temat przyjaźni — P.M.] mężczyźni powinni stać się podobni kobietom”. Związki koncepcji tego badacza z teoriami feministycznymi, nasuwające się w tym miejscu w sposób oczywisty, omawiają E. Frazer i N. Lacey w artykule *MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice*. In: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Eds. J. Horton, S. Mendus. Cambridge 1994.

Tylko dzięki takiemu świadomemu uczestnictwu we wspólnocie możemy właściwie rozpoznać dobra, które osiągamy dzięki niemu, a włączając się w działania grupy, rozwijamy jednocześnie własne możliwości. W tym sensie „męskie” cnoty niezależności i uczestnictwa w grupie na zasadzie stowarzyszenia blokują możliwość adekwatnego rozpoznania podstaw naszego sposobu bycia i właściwego nam *telos*. Jednocześnie, co jest szczególnie istotne z punktu widzenia omawianej koncepcji, tylko uczestnicząc świadomie w działaniach grupy, dokonując z innymi namysłu nad tym, co jest dla *nas* najwłaściwsze i jakie drogi prowadzą do osiągnięcia takiego dobra, możemy w pełni realizować dalsze dobra. Jak pisze MacIntyre: „Cnoty uznanej zależności i cnoty niezależności wymagają dla swej praktyki całkowicie różnych rodzajów wspólnych sposobów dążenia do wspólnego dobra (*shared pursuit of a common good*). Tam, gdzie praktykowane są cnoty uznanej zależności, będzie musiała zapanować powszechna zgoda (*common mind*) co do tego, jak odpowiedzialność za i zależność od innych są rozdzielane oraz jakie standardy sukcesu lub porażki w realizacji tej odpowiedzialności są właściwe. A tam, gdzie praktykowane są cnoty niezależnego namysłu praktycznego, taka powszechna zgoda będzie musiała wyłonić się z powszechnego (*shared*) namysłu, tak że zgoda społeczna (*social agreement*) co do odpowiedzialności nie tylko zapanuje, ale też będzie uważana za racjonalnie uzasadnioną”⁵⁷.

Wspólny namysł, a następnie akceptacja przez wspólnotę jego wyników oraz, w konsekwencji, pewnego sposobu bycia stanowią fundament realizacji życia filozoficznego, o które chodzi MacIntyre’owi. A tylko we wspólnocie, której sposób funkcjonowania uświadamiają sobie jej członkowie, możliwy jest z kolei taki sposób bycia, w którym wzajemne zależności dają się objąć i realizować w codziennych, bezpośrednich kontaktach. Kolejne poziomy cnót i dóbr oraz stopniowa abstrakcja namysłu zasadzają się na praktykach realizowanych przez każdą jednostkę w sposób rutynowy. Wspólnotowość życia moralnego wymaga, by jego treści były przedmiotami stałego, codziennego przeżycia. Wreszcie to także cnoty uznanej zależności pozwalają na wyłonienie się pewnej przestrzeni wolności. Nie jest ona, oczywiście, pojmowana na sposób liberalny, lecz stanowi przestrzeń możliwego działania w ramach określonej struktury społecznej i w horyzoncie jej kultury.

Tak rozumiana społeczność kształtuje swą politykę w codziennej praktyce. Tu, jak się wydaje, należy upatrywać w części przynajmniej

⁵⁷ A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 133.

źródeł MacIntyre'owskiej niechęci do państwa w jego obecnym kształcie. Aktywność polityczna jest codziennością członków wspólnoty, ponieważ to w rezultacie praktycznego namysłu i codziennej praktyki cnoty kształtuje się model życia grupy i w takim też trybie zostaje określone jej dobro wspólne. Jednak by namysł nad nim był możliwy, każdy z członków grupy musi uczestniczyć w procesie jego określania, co wymusza stosunkowo niewielką liczebność wspólnoty. W związku z tym MacIntyre wskazuje trzy warunki, jakie taka modelowa społeczność winna spełniać. Po pierwsze, musi ona organizować zinstytucjonalizowane formy namysłu politycznego i wyrazu decyzji politycznych niezależnych myślicieli wszędzie tam, gdzie podstawą jest wspólna decyzja członków grupy. Po drugie, społeczności takie, organizowane na fundamencie cnoty słusznej hojności, będą musiały także praktykować tę cnotę, nie może ona bowiem być regulowana żadną sformalizowaną regułą. W istocie praktyka taka obejmować ma różne rodzaje norm właściwe poszczególnym typom słusznych związków. Oznacza to *de facto* przyjęcie podwójnego kryterium marksistowskiej wizji sprawiedliwości, zgodnie z którym spośród niezależnych myślicieli praktycznych każdy otrzymuje proporcjonalnie do swojego wkładu, natomiast w relacjach między „zdolnymi dawać” a najbardziej zależnymi i najbardziej potrzebującymi — dziećmi, starszymi *etc.* — „normy te będą musiały spełniać zrewidowaną wersję Marksowskiej formuły sprawiedliwości dla społeczeństwa komunistycznego — »od każdego wedle jego możliwości, każdemu wedle jego potrzeb« [...]»⁵⁸. Wreszcie po trzecie, struktury polityczne takiej wspólnoty muszą umożliwiać uczestniczenie w namyśle nad normami sprawiedliwości także tym, którzy nie są w stanie uczestniczyć w nim samodzielnie, przez zapewnienie im przedstawicieli.

Każdy, w miarę możliwości, winien uczestniczyć w takiej dyskusji we własnym imieniu⁵⁹, dzięki czemu zachowany zostanie niemanipulacyjny charakter stosunków społecznych, a zminimalizowaniu ulegnie niebezpieczeństwo alienacji społecznej i oligarchizacji władzy⁶⁰. Ideał stanowi zatem demokracja bezpośrednia, której wymóg wzmacnia konieczność ograniczenia liczebności i zasięgu terytorialnego wspólnoty. Dodatkowo jest on wzmacniany koniecznością zapewnienia niezależności grupy — zarówno niezależności politycznej, jak i ekono-

⁵⁸ Ibidem, s. 129—130. Por. także s. 139.

⁵⁹ Ibidem, s. 139—140.

⁶⁰ A. MacIntyre: *Politics, Philosophy and the Common Good...*, s. 248; por. także: M.C. Murphy: *MacIntyre's Political Philosophy*. In: *Alasdair MacIntyre*. Ed. M.C. Murphy. Cambridge 2003, s. 159—160.

micznej — która pozwala na wypracowanie pewnej sfery niezależności od państwa (przy świadomości, że w niektórych przypadkach jego interwencja jest niezbędna⁶¹).

Jednocześnie wspólnota taka winna chronić dwie podstawowe swoje instytucje — rodzinę, w której budowane są podstawy przyszłej pomysłowości ludzkiej, oraz uniwersytet jako miejsce doskonalenia form refleksji, a jednocześnie miejsce, w którym tradycje mogą wchodzić z sobą w dialog.

Wnioski

Koncepcja zarysowana tu w skrócie łączy wyraźnie elementy myśli liberalnej⁶² i komunitarystycznej. Ma też ona co prawda wyraźny charakter utopijny, ale jej niewątpliwą zaletą jest zwrócenie uwagi na podstawy podmiotowości politycznej, które w dyskursie publicznym dają się słyszeć z rzadka lub nie są podparte głębszą refleksją. Co więcej, ma ona szczególne znaczenie dla filozofów, czy też szerzej — intelektualistów, którzy w przeważającej mierze przybrali pozę krytyków nie angażujących się bezpośrednio w politykę. Tymczasem MacIntyre wskazuje, że zaangażowanie takie jest ich elementarną powinnością; przy czym, co należy wyraźnie podkreślić, nie oznacza to konieczności sięgania po władzę. Politykiem bowiem, w myśl przedstawionego ujęcia, jest ten, kto wzorem archetypicznego dla filozofii Sokratesa „dba o duszę” — zarówno swoją, jak i współobywateli.

⁶¹ A. MacIntyre: *Dependent...*, s. 142.

⁶² Na zbieżność myślenia MacIntyre’a i klasyka liberalizmu I. Berlina zwraca uwagę J. Zdybel w pracy *Miedzy powinnością a wolnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*. Lublin 2005.

Piotr Machura

Care for soul and politics. A proposal by Alasdair MacIntyre

S u m m a r y

The aim of the article is to present the sources of Alasdair MacIntyre's political conception. Considering his criticism of contemporary culture as known, the issue of man's subjectivity, its intellectual character, and perception of community as a place of thereby understood realization of the human nature follow. At the same time, an emphasis of the importance of philosophical reflection for self-knowledge of an average member of such a community somehow forces a conclusion on a political nature of an intellectual activity.

Piotr Machura

„Seelensorge“ und Politik. Die Alasdair MacIntyres Idee

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Zweck des vorliegenden Artikels ist, den Ursprung der politischen Konzeption von Alasdair MacIntyre darzustellen. Da die von ihm an der gegenwärtigen Kultur ausgeübte Kritik schon bekannt ist, konzentriert der Verfasser seine Aufmerksamkeit auf die Subjektivität eines Menschen, dessen intellektuellen Charakter und auf die Vorstellung von der Gemeinschaft, in der so gemeinte menschliche Natur verwirklicht werden kann. Die so hervorgehobene Bedeutung der philosophischen Reflexion fürs Selbstwissen des durchschnittlichen Gemeinschaftsmitglieds erzwingt, dass die These vom politischen Charakter jeder intellektuellen Tätigkeit aufgestellt werden kann.