

Z b i g n i e w D r o z d o w i c z

Oświeceniowa destrukcja współczesnej kultury w świetle poglądów Alasdaira MacIntyre’a

Słowa kluczowe: *cnoty chrześcijańskie, desakralizacja, oświeceniowy przełom, współczesna kultura zachodnia*

W niejednym z opisów kondycji współczesnej kultury zachodniej pojawiają się krytyczne oceny zarówno tego, co dla człowieka miało i ma istotną wartość, jak i tego, w jaki sposób te wartości się konstytuują i artykułują. W niejednym z nich owe wartości i sposoby ich stanowienia przeciwstawia się tym, które występowały w przeszłości. Rzecz jasna, nie zawsze oznaczało to i oznacza odwoływanie się do tradycji chrześcijańskiej. Jednak wówczas, gdy takie odwołania się pojawiają, niejednokrotnie wiążą się one z opisywaniem i wyjaśnianiem zmian występujących w kulturze zachodniej w kategoriach desakralizacji oraz ze wskazywaniem na takie jej części składowe jak relatywizacja wartości i wielkości, nihilizm, arbitralizm czy partykularyzm. Takie opisy współczesnej kultury występują m.in. w *Dziedzictwie cnoty* Alasdaira MacIntyre’a. Autorowi tego dzieła bliskie są wartości i wielkości chrześcijańskie. Wskazuje on w nim na to, ile współczesna kultura traci rezygnując z nich lub też przekształcając je w taki sposób, że są one już tylko marną kopią tego, czym były w przeszłości. Główne źródła wielkości kultury dostrzega on w boskim kreacjonizmie. Natomiast główne źródło jej małości, czy wręcz katastrofalnego upadku, w tym ludzkim kreacjonizmie, który pojawił się w epoce Oświecenia, a później miał swoich licznych kontynuatorów m.in. w liberalizmie, marksizmie, oraz we współczesnej anglojęzycznej akademickiej filozofii moralności¹.

¹ We wprowadzeniu do polskiego wydania tego dzieła autor stwierdza, że „wszystkie najbardziej wpływowe stanowiska w tej filozofii stanowiły rozwinięcie perspektyw teoretycznych

W swoich rozważaniach chciałbym zgłosić kilka wątpliwości zarówno co do tej oceny epoki Oświecenia, jak i oceny stanu współczesnej kultury. Moja generalna teza sprowadza się nie tyle do twierdzenia, że takie wyraźne odchodzenie od wiary w boski kreacjonizm i przechodzenie do wiary w ludzki kreacjonizm w epoce Oświecenia nie miało miejsca, co raczej do twierdzenia, że po pierwsze, wiązało się ono z pogłębianiem się wiary w efektywność ludzkiego myślenia i praktycznego działania, po drugie zaś – i bardziej istotne – wiązało się ono z odnoszeniem przez człowieka Zachodu sporych sukcesów w tym praktycznym działaniu (takich m.in. jak coraz bardziej efektywne edukowanie czy gospodarowanie). Mam oczywiście świadomość, że takie postrzeganie nowożytnej i współczesnej kultury wpisuje się w jakieś mierze w to, co MacIntyre nazywa „oświeceniowym projektem moralności” – projektem przez niego krytykowanym i obwinianym za główne „grzechy” współczesnego człowieka Zachodu. Bynajmniej nie twierdzą, że pojawienie się tego „projektu” i jego upowszechnienie w świecie zachodnim oznaczało zarówno radykalny zwrot w podążaniu ku najlepszemu z możliwych światów, jak i odnoszenie na tej drodze wyłącznie samych sukcesów. Twierdzą natomiast, że jeśli taki świat już w ogóle istnieje, to jest on wyłącznie pewnym ideałem i – jak zresztą każdy ideał – może wprawdzie stanowić istotny drogowskaz w ludzkim myśleniu i działaniu, ale przecież nie jest to jedyny taki drogowskaz. Moim zdaniem, zasadnicza różnica między kulturą epoki Oświecenia, oraz jej późniejszych kontynuatorów i sukcesorów, a kulturą wcześniejszych okresów nie polega ani na tym, że w tych ostatnich drogowskazów takich nie było, ani też na tym, że było ich niewiele, lecz na tym, że stanowione były one przez stosunkowo niewielu dla stosunkowo wielu i – co nie mniej istotne – podążanie wyznaczaną przez nie drogą egzekwowane było nierzadko nie siłą argumentów, lecz argumentem siły – nie tylko świeckich i kościelnych władców, ale także tej tradycji kulturowej, która nakazywała trzymanie się obyczajów, przekonań i wierzeń przodków.

Oświeceniowe przewartościowania

Wprawdzie istnieje spora zgodność co do tego, że Oświecenie oznaczało zasadniczy przełom w myśleniu o człowieku, Bogu oraz ich wzajemnych relacjach, lecz mało który ze znawców tamtej epoki skłonny jest twierdzić, że ci, którzy mieli najbardziej znaczący udział w tym przełomie, stanowili

sformułowanych pierwotnie w okresie Oświecenia – były to różne wersje utilitaryzmu, etyki Kantowskiej, etyki Hume’a, teorii naturalnych praw człowieka oraz kontraktualizmu (...). Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 3 i n.

jednolity front ideowy czy programowy. Nie twierdzi tego również MacIntyre ani w *Dziedzictwie cnoty*, ani też w stanowiącym kontynuację zawartych tam rozważań zbiorze wykładów zatytułowanym *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*². To zróżnicowanie ideowe i programowe nie przemawia jednak na korzyść filozofów Oświecenia – przeciwnie, zdaniem MacIntyre’a, sprawiało ono i sprawia, że nie byli oni w stanie ani się porozumieć w najistotniejszych kwestiach, ani też wskazać najistotniejszej przyczyny braku możliwości tego porozumienia. W rozdziale 1 drugiej z tych rozpraw – zatytułowanym: *Sporne sprawiedliwości, sprzeczne racjonalności* – odpowiada on na pytanie: „Jak do tego doszło?”

Odpowiedź na to pytanie rozpada się na dwie części, każda z nich zaś ma coś wspólnego z Oświeceniem i z późniejszą jego historią. Główną aspiracją Oświecenia, której samo sformułowanie było wielkim osiągnięciem, stanowiło opracowanie standardów i metod racjonalnego uzasadniania dla debat w przestrzeni publicznej; za ich pomocą alternatywne sposoby postępowania w każdej sferze ludzkiego życia można było osądzać jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, racjonalne lub irracjonalne, oświecone lub nieoświecone. Towarzyszyła temu nadzieja, że rozum zastąpi autorytet i tradycję. Racjonalne uzasadnianie miało odwoływać się do zasad niedających się odrzucić przez żadną rozumną osobę i z tej racji niezależnych od wszystkich społecznych i kulturowych partykularizmów, uznawanych przez myślicieli Oświecenia za jedynie przypadkowy przydziewek rozumu w różnych czasach i miejscach. (...) Jednakże myślicielom Oświecenia i ich następcom nie udało się uzyskać zgody właśnie co do tych zasad, które wszyscy inni mieliby uznać za niezaprzeczalne. Jedna z tych odpowiedzi została sformułowana przez autorów *Encyklopedii*, druga przez Rousseau, trzecia przez Benthama, czwarta przez Kanta, piąta przez szkockich filozofów zdrowego rozsądku oraz ich francuskich i amerykańskich uczniów³.

MacIntyre wskazuje uwarunkowania kulturowe tych rozbieżności. W świetle tych wskazań owe uwarunkowania związane były albo z nawiązywaniem do zasadniczo różniących się tradycji kulturowych, albo też z kwestionowaniem

² W przedmowie do polskiego wydania tych wykładów MacIntyre stwierdza, że jego zamiarem było nie tylko pokazanie, iż „w społeczeństwach zaawansowanej nowoczesności nie jesteśmy w stanie rozwiązać najważniejszych sporów moralnych” (za co w znacznej mierze odpowiedzialność ponoszą oświeceniowi myśliciele), ale także wykazanie, że „w naszym myśleniu całymi sobą jesteśmy historycznie usytuowani i jest złudzeniem, że uda się nam przekroczyć partykularność naszych sytuacji i uczynić siebie samych ponadczasowym głosem rozumu jako takiego” – takiemu złudzeniu, któremu hołdowali filozofowie Oświecenia, a zwalczali je później, „raczej pod wpływem Nietzschego, aniżeli któregośkolwiek z filozofów Oświecenia czy Arystotelesa”, postmoderniści (tacy m.in. jak Lyotard, Foucault czy Rorty). Tych ostatnich z filozofami Oświecenia łączy relatywizm moralny, przeciwko któremu występuje MacIntyre („stanowisko prezentowane przeze mnie w *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* nie jest relatywistyczne w żadnym sensie”). Por. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 35 i n.

³ Por. tamże, s. 53 i n.

wszystkich tych tradycji i podjęciem próby wykreowania własnej. W obu przywoływanych tutaj rozprawach przedstawia on zarówno te różne tradycje (takie m.in. jak tradycja homerycka, platońska, arystotelesowska, augustyńska czy tomistyczna), jak i koncepcje tych, którzy mniej lub bardziej konsekwentnie do owych tradycji nawiązywali. Przykładowo: do tradycji augustyńskiej i arystotelesowskiej nawiązywać mieli niektórzy przedstawiciele szkockiego Oświecenia (tacy m.in. jak James Dalrymple of Staire)⁴. Prezentuje on również tych, którzy podjęli próbę zanegowania dotychczasowych tradycji i ufundowania nowych – zalicza do nich m.in. Davida Hume’a, szkockiego filozofa, którego stosunek „do własnego szkockiego wychowania i edukacji przez całe życie (1711–1776) cechował się konsekwentną eliminacją wszystkiego, co specyficznie szkockie, gdy chodzi o postawę intelektualną i wiarę, a jednocześnie z równą konsekwencją, gdy szło o podtrzymanie i pogłębianie najserdeczniejszych więzi z rodziną, przyjaciółmi z młodości i licznymi osobistościami szkockiego życia”⁵.

Takie wyjaśnianie różnorodności i różnorodności kultury zachodniej poprzez odwoływanie się do tradycji poszczególnych krajów jest charakterystyczne dla podejścia MacIntyre’a. Formułowane przez niego oceny wartości tych tradycji są mocno zróżnicowane. Stosunkowo najlepiej wypada w nich tradycja szkocka, gorzej angielska i niemiecka, natomiast najgorzej francuska – zwłaszcza ta, która kreowana była przez encyklopedystów (takich m.in. jak D. Diderot)⁶. Ich kardynalnym „grzechem” było nie tylko zakwestionowanie wartości tradycji chrześcijańskiej (w szczególności związanego z nią „teleologicznego schematu obejmującego Boga, wolność i szczęście jako ostateczne ukoronowanie cnoty”), ale także próba ufundowania nowej tradycji na emotywizmie, z takimi jego częściami składowymi jak arbitralizm i partykularyzm, subiektywizm i permanentny krytycyzm⁷.

⁴ Był on autorem m.in. dzieła zatytułowanego *The Institutions of the Law of Scotland*. „Dzieło Staire’a dawało całościowy wykład natury sprawiedliwości, prawa oraz racjonalnego i słusznego postępowania, wyrażając podstawy typowo szkockich cech” (A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, dz. cyt., s. 323).

⁵ „Jego opublikowane dzieło to seria najbardziej gwałtownych wyzwań i aktów zerwania z podstawowymi przekonaniem ucieleśnionymi w panującej tradycji szkockiej” (tamże, s. 387).

⁶ Dla ścisłości trzeba jednak dopowiedzieć, że nie pod każdym względem osiągnięcia Diderota są niżej sytuowane niż osiągnięcia takich szkockich filozofów jak Hume czy Smith – np. pod względem świadomości „klęski oświeceniowego projektu moralności” ten pierwszy stoi wyżej niż ci drudzy (por. tamże, s. 116 i n.).

⁷ „Emotywizm to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć” (A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 39).

Wprawdzie w ujęciu przez MacIntyre'a kultury świata zachodniego można znaleźć pewne zbieżności z jej ujmowaniem przez Maxa Webera, ale mają one raczej drugorzędny charakter. Co więcej, dokonywane przez MacIntyre'ea wyjaśnienia zróżnicowania tej kultury w niejednym przypadku formułowane są w opozycji do tego, co pojawia się na kartach dzieł Webera. Przykładowo, o Weberowskiej koncepcji menadżeryzmu i menadżera napisał on, że jego „pierwowzór wywodzi się z wilhelmińskich Niemiec”, opiera się na „autorytecie biurokratycznym, który odwołuje się do własnej skuteczności” i – jak każde takie odwołanie – bazuje na takiej wersji emotywizmu, w świetle której „wszystkie wyznania i wszystkie oceny są równie nieracjonalne: wszystkie są subiektywnymi kierunkami narzucanymi przez sentymenty i uczucia”⁸. To zaliczenie Webera do grona emotywistów poprzedzone jest wskazaniem wspólnego mianownika dla tej kategorii filozofów i uczonych, jakim miałyby być „postrzeganie świata społecznego wyłącznie jako miejsca spotkań jednostkowych woli, z których każda jest obdarzona zindywidualizowanym zespołem skłonności i upodobań, które uważają, że świat jest jedynie areną zaspokojenia własnych pragnień, oraz które interpretują rzeczywistość jako szereg sposobności do czerpania satysfakcji”. Natomiast uzupełnione jest ono stwierdzeniem, że „myśl Webera zawiera te same dychotomie, co emotywizm, a także, że zaciera ona te same różnice, na które i emotywizm musi być ślepy” – różnice te związane są z pytaniami o cele, a „pytania o cele są pytaniami o wartości”, z kolei wartości są tworzone – z Weberowskiego punktu widzenia – „mocą ludzkich decyzji”⁹. Zarówno ta opozycja wobec stanowiska Webera, jak i opozycje wobec innych emotywistów nie pozostawiają wątpliwości, że z punktu widzenia MacIntyre'a ich głównym błędem jest desakralizacja najistotniejszych wartości i wielkości lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – sprowadzenie ich „z nieba na ziemię”.

Następstwa desakralizacji wartości i wielkości

W obu przywoływanych tutaj rozprawach MacIntyre'a sporo miejsca zajmuje opis następstw desakralizacji wartości i wielkości kulturowych. Z opisu tego wynika, że desakralizacja doprowadziła do głębokiego upadku kultury zachodniego świata, a formy tego upadku są różnorakie, bowiem sytuują się

⁸ „Weber jest emotywistą w sensie szerszym niż ten, jaki dotychczas przyjmowałem, a jego opis autorytetu biurokratycznego ma charakter głęboko emotywistyczny” (tamże, s. 65 i n.).

⁹ „...Przypisuje mu również pogląd, że «sumienie człowieka jest nieobalalne», oraz że wartości opierają się na wyborze, którego uzasadnienie ma charakter czysto subiektywny” (tamże).

one zarówno w tak zwanej (ale już tylko „tak zwanej”) kulturze wysokiej, jak i w kulturze niskiej. W *Dziedziectwie cnoty* MacIntyre wychodzi od próby wykazania, że takie tradycyjnie zaliczane do kultury wysokiej sfery aktywności ludzkiej, jakimi były nauka i filozofia, znajdują się w katastrofalnej sytuacji. Mało kto bowiem już potrafi odróżnić w nich prawdę od fikcji, moralność od amoralności, sprawiedliwość od niesprawiedliwości itd., a jeśli nawet ktoś dokonuje takich rozróżnień, to musi się liczyć z tym, że nie uzyska na nie aprobaty ze strony innych – również uważających się za uprawnionych do dokonywania takich ocen i – co niemniej istotne – kwestionowania ocen, których dokonują inni. Sprawia to, że współczesne debaty (również te, które mają miejsce w środowisku akademickim) nie tylko nie prowadzą do żadnej pozytywnej konkluzji, ale także nie mogą do niej doprowadzić, bowiem każdy „czuje się uprawniony wydawać sądy” – a ewentualne ograniczenia „wywodzić się mogą jedynie z racjonalnych kryteriów wartościowania, jednak osobowość emotywistyczna nie posiada takich kryteriów. Wszystko można poddać krytyce z dowolnego przyjmowanego przez daną osobowość punktu widzenia; krytyce takiej można również poddać sam wybór punktu widzenia dokonany przez tę osobowość”¹⁰.

W ten sposób kreuje się i monopolizuje nowy typ autorytetów społecznych, tj. autorytet Bogatego Estety, Menadżera i Terapeuty – w każdym przypadku jest to ktoś, kto jest zorientowany na to, co jest tutaj i teraz¹¹. Zdaniem MacIntyre’a, takie typy osobowości („postaci”) „nie mają żadnej innej ciągłości jak tylko ciągłość ciała, które jest jej nosicielem, oraz ciągłość pamięci, która stara się jak może, aby objąć i przechować jej przeszłość”¹². W ten jednak sposób kreuje się i powiela również fundamentalne antagonizmy społeczne – takie m.in., jakie występują między biurokracją i indywidualizmem (we współczesnym społeczeństwie „biurokracja i indywidualizm są w równiej

¹⁰ „Współcześni filozofowie moralności – zarówno o orientacji analitycznej, jak i egzystencjalnej – właśnie w zdolności do unikania jakiegokolwiek koniecznej identyfikacji z jakimkolwiek przygodnym stanem rzeczy widzą istotę sprawczą moralności. Być przedmiotem moralnym to zgodnie z takim stanowiskiem posiadać zdolność do wykraczania poza wszelką konkretną sytuację, w której podmiot ów się znajduje (...)” (tamże, s. 75).

¹¹ „W naszych czasach teoria emotywizmu znajduje wyraz w postaciach, które podzielają emotywistyczny pogląd na temat różnicy między dyskursem racjonalnym i nieracjonalnym, ale które reprezentują tę różnicę w bardzo odmiennych kontekstach społecznych. Zwróciliśmy już uwagę na dwie takie *postacie*: Bogatego Estety i Menadżera. Musimy dołączyć do nich postać trzecią – Terapeuty. Menadżer jako postać reprezentuje zatarcie różnicy między manipulacyjnymi i niemanipulacyjnymi stosunkami społecznymi. Terapeuta reprezentuje zatarcie tej samej różnicy w sferze życia osobistego” (tamże, s. 72 i n.).

¹² „Tak pojęta osobowość jest z jednej strony całkowicie odmienna od swych społecznych wcieleń, z drugiej zaś jest pozbawiona jakiegokolwiek racjonalnej historii, może jednak zdradzać pewne abstrakcyjne i fenomenalistyczne cechy” (tamże, s. 78).

mierze partnerami, jak i antagonistami”), oraz relatywizuje się takie kategorie jak wojny sprawiedliwe i wojny niesprawiedliwe, prawo do życia i prawo do uśmiercania (w tym prawo do aborcji) itp.

Zdaniem MacIntyre’a, kryje się za tym zapoczątkowany w XVIII stuleciu (m.in. przez Benthama) i ugruntowany w stuleciu XIX (m.in. przez J.S. Milla) utilitaryzm (z utilitarystycznego punktu widzenia, każdy podmiot moralny „może się wypowiadać w sposób wolny od praw narzuconych przez prawo boskie, teologię naturalną czy autorytet hierarchii”) oraz związany z nim indywidualizm (w jego świetle, każdego człowieka należy traktować jako „autonomiczny podmiot moralny”). „Zrozumiawszy to, potrafimy także zrozumieć fundamentalną rolę, jaką w nowoczesnym schemacie moralnym odgrywają trzy inne pojęcia, tj. pojęcie *praw*, pojęcie *protestu* oraz pojęcie *zdemaskowania*”¹³. Przedmiotem jego krytyki nie są oczywiście prawa stanowione (w przekonaniu chrześcijan) przez Boga dla ludzi, lecz prawa stanowione przez ludzi dla ludzi, prawa, o których się mówiło m.in. we francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 roku oraz w *Deklaracji praw człowieka Narodów Zjednoczonych* z 1949 roku. O prawach tych – podobnie zresztą jak o rozumianej na sposób liberalny użyteczności – MacIntyre pisze, że są „jedynie fikcjami, ale fikcje te mają bardzo szczególną własność”, tj. „ich celem jest dostarczenie obiektywnych i bezosobowych kryteriów (racjonalności), jednakże celu tego nie udaje się im osiągnąć”¹⁴. Podobnie jest z pojęciem *protestu* („obecnie jest on niemal zjawiskiem całkowicie negatywnym, które występuje niemal wyłącznie jako reakcja na rzekome pogwałcenie praw w imię *korzyści* innej osoby”) oraz z pojęciem *zdemaskowania* („*Demaskowanie* ukrywanych motywów arbitralnej woli i pożądania, ukrywających się za moralną maską nowoczesności, samo należy do typowo nowoczesnych zajęć”).

W *Dziedzictwie cnoty* wskazywane są negatywne następstwa tego oświeceniowego sprowadzenia wartości i wielkości z nieba na ziemię, nie tylko w sferze życia społecznego i kultury masowej, ale także w elitarniej sferze ludzkiej aktywności, jaką stanowiła nauka. Wyrażają się one w różnorodny sposób. W organizacji życia naukowego wyrazem tego jest biurokratyzacja,

¹³ „Mówiąc o prawach nie mam na myśli praw nadawanych określonym grupom społecznym przez kodeks praw pozytywnych lub obyczaj; chodzi mi o prawa, które rzekomo przysługują ludzkim istotom jako takim i które przywołuje się jako racje dla twierdzeń, że ludziom nie należy przeszkadzać w ich dążeniu do realizacji celów życiowych, wolności i szczęścia. Są to prawa, o których mówiono w osiemnastym wieku jako o prawach naturalnych lub o prawach człowieka” (tamże, s. 139).

¹⁴ „W ten sposób przybliżamy się do zrozumienia istoty nowoczesnych społeczeństw. To bowiem, co określiłem powyżej mianem kultury biurokratycznego indywidualizmu, uwidocznia się w typowych dla tych społeczeństw debatach politycznych pomiędzy indywidualizmem, formułującym swoje tezy w języku praw, a organizacjami biurokratycznymi, które formułują swe dezyderaty w kategoriach użyteczności” (tamże, s. 143).

menadżeryzacja oraz związana z nią hierarchizacja – z usytuowaniem na jej szczycie postaci tzw. eksperta (jego „fachowość staje się towarem, o który współzawodniczą konkurencyjne agencje rządowe i prywatne korporacje”) oraz z uznaniem za najbardziej prestiżowe i godne pożądania takich uczelni jak Grandes Ecoles, London School of Economics, czy Harvard Business School. Może to być, i niejednokrotnie jest korzystne dla rozwoju gospodarczego. Może to być również, i niejednokrotnie jest korzystne dla „biurokratycznych władców” tego świata¹⁵. Może to być w końcu korzystne, i niejednokrotnie jest takie, dla tych uczonych, którzy w swoich badaniach nastwieni są na ustalanie tzw. faktów oraz (ewentualnie) na mechanistyczne wyjaśnianie „mechanizmów społecznych” i behawiorystyczne wyjaśnianie ludzkich zachowań (w takim wyjaśnianiu „postępowanie ludzkie w coraz większym stopniu staje się sprawą ujawniania fizjologicznych i fizycznych mechanizmów”). Nie jest natomiast i nie może być korzystne dla tych nauk, których celem jest nie tylko wyjaśnianie życia społecznego, ale także przewidywanie związanych z nim zdarzeń.

W rozdziale zatytułowanym: *O niemożliwości naukowego przewidywania zjawisk społecznych* MacIntyre stara się przekonać czytelnika *Dziedzictwa cnoty*, że uprawiane na sposób pozytywistyczny nauki społeczne nie tylko tracą zdolność do trafnego przewidywania kierunku i charakteru zmian społecznych, ale także, że powody zatrudniania uprawiających je osób „jako ekspertów-doradców rządowych lub prywatnych korporacji stają się bardzo niejasne, a samo pojęcie fachowości eksperta-menedżera staje się mocno zagrożone”. Podaje on przy tym kilka przykładów takich nietrafnych przewidywań, które stawiają pod wielkim znakiem zapytania nie tylko fachowość takich „fachowców”, ale także ich pozycję w hierarchii społecznej¹⁶. W podsumowaniu tych przykładów MacIntyre stwierdza, że „wiara w fachowość eksperta-menedżera jest (...) według mnie przekonaniem tego samego typu, jakim według Carnapa i Ayera jest wiara w Boga. Jest ona jeszcze jednym charakterystycznym dla nowoczesności złudzeniem (...). Wynikający z codziennych praktycznych działań twardogłowych pragmatyków obraz świata zależy od tego, czy nieporozumienie to będzie trwało nadal, czy nadal będziemy dawali wiarę tej fikcji”¹⁷.

W tym głęboko pesymistycznym opisie stanu współczesnej kultury świata zachodniego z trudem pojawiają się akcenty optymistyczne. Wiążą się one zazwyczaj z tradycjami chrześcijaństwa oraz takimi fundamentami tej religii jak: 1) Nowy Testament (zdaniem MacIntyre’a, jedynie w nim można znaleźć

¹⁵ „Rząd staje się hierarchią biurokratycznych menadżerów, zaś uzasadnieniem dla coraz silniejszej ingerencji rządu w życie społeczne jest przekonanie, że rząd dysponuje kompetencjami, jakich większość obywateli jest pozbawiona” (tamże, s. 167).

¹⁶ Jednym z takich przykładów są nietrafne przewidywania co do przebiegu i finalnego rozstrzygnięcia wojny w Wietnamie (por. tamże, s. 190 i n.).

¹⁷ Por. tamże, s. 205 i n.

odpowiednio dobrany i skatalogowany wykaz prawdziwych cnót), 2) nauki i nauczanie apostołskie (zwłaszcza takich apostołów jak św. Piotr), oraz 3) życie i działalność ludzi, którzy realizowali w praktyce prawdziwe cnoty – na tej liście pojawiają się jednak nie tylko święci katolicycy (tacy jak św. Benedykt, św. Franciszek z Asyżu czy św. Teresa z Avila), ale także takie osoby jak Fryderyk Engels, Eleonora Marks czy Lew Trocki, które mało komu kojarzą się z chrześcijańskimi świętymi.

W rozprawie *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* za najpoważniejszy autorytet teologiczny i filozoficzny uznany zostaje św. Tomasz z Akwinu – o jego *Sumie teologicznej* MacIntyre napisał, że „kształt nadaje jej przenikająca wszystko jedność celu, co znajduje wyraz w jego koncepcji ostatecznej jedności dobra i w sposobie, w jaki on o tej jedności pisze, znacząco przewyższając pod tym względem nawet Arystotelesa”¹⁸. Wprawdzie to fundamentalne dzieło św. Tomasza „zostało przekazane czytelnikom jako ciągle *in statu nascendi*” (coś, co znajduje się w trakcie powstawania), jednak nie tylko daje to możliwości, ale także nakłada na kolejne pokolenia obowiązek dopisywania do niego kolejnych ważnych kart o celu ludzkiego życia oraz o ludzkiej racjonalności. Rzecz jasna, MacIntyre podpisuje się pod stanowiskiem św. Tomasza, że „nic (...) nie może być ostatecznym celem człowieka oprócz tej doskonałej szczęśliwości, która polega na kontemplowaniu Boga w wizji uszczęśliwiającej, w czym znajduje swe spełnienie cała natura ludzka”¹⁹. Oznacza to – poza wszystkim innym – generalne orientowanie ludzkich myśli, pragnień i działań na to, co sytuje się w świecie pozaziemskim.

Próba oceny wizji MacIntyre’a

Zacznę od tego, co wydaje się być szczególnie trafne i szczególnie ważne w tej wizji. Zaliczam do tego zwrócenie przez MacIntyre’a uwagi na intencjonalne nastawienie jako na swoistą determinantę ludzkiego myślenia i praktycznego działania. Nie był on oczywiście odkrywcą znaczenia tej determinanty. Na jej kulturowe znaczenie wskazywali bowiem już wcześniej m.in. reprezentujący różnego rodzaju opcje filozofowie świadomości (tacy jak w XVII stuleciu

¹⁸ Por. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, dz. cyt., s. 246 i n.

¹⁹ „Spełnienie to będzie także wiązało się z udoskonaleniem ludzkiego ciała, z którym w chwili powszechnego zmartwychwstania złączy się na nowo dusza. Każdy pragnie doskonałej szczęśliwości i dla każdego prawdziwy cel, do którego dąży ze swej natury i ze względu na który w charakterystyczny dla siebie sposób zmierza także do wszystkich innych dóbr, stanowi dobroć Boga” (tamże, s. 280 i n.).

Kartezjusz, a w XX – E. Husserl²⁰). Wskazywali na nie również różnego rodzaju literaci (tacy np. jak Albert Camus czy Jean-Paul Sartre). W swoich rozważaniach MacIntyre nie idzie jednak ani drogą tych pierwszych, ani też drogą tych drugich – dostrzegając (trafnie), iż wiąże się to w każdym przypadku z którąś z form indywidualizmu, arbitralizmu i woluntaryzmu. Nie idzie on również drogą wskazywaną przez tych ludzi głębokiej wiary religijnej, dla których – jak np. dla mistyków – liczy się jedynie nastawienie na zjednoczenie z Bogiem oraz podejmowanie wysiłków, które dają szansę lub chociażby tylko nadzieję na osiągnięcie takiego zjednoczenia. Krótko mówiąc, rozważania MacIntyre’a nie są ani rozważaniami mistycznymi, ani teologicznymi. Są one natomiast tego rodzaju refleksją filozoficzną, której autor występuje zarówno w roli aktora wydarzeń, jak i w roli ich krytycznego obserwatora i komentatora. Pod tym względem nie jest on również oryginalny. Co więcej, wpisuje się w tę samą tradycję filozoficzną, którą tak szeroko przedstawia i surowo ocenia. Ma przy tym świadomość, że to „dziedzictwo cnoty”, które kultywuje i w którego obronie występuje, było i pozostanie uwikłane w różnorakie związki z nurtem, który krytykuje – stąd, być może, obecny w jego rozważaniach głęboki pesymizm, wyrażany m.in. w stwierdzeniu, że „wszyscy znajdujemy się w tak katastrofalnym stanie, że na to schorzenie nie ma już żadnych radykalnych, zdolnych je odwrócić środków”.

Można jednak znaleźć kryjącą się za tego rodzaju stwierdzeniami nadzieję na swoiste przebudzenie się tych, którym przypadło w udziale odgrywanie znaczących ról w życiu społeczeństw zachodnich. MacIntyre nie liczy przy tym specjalnie ani na współczesnych menadżerów, ani na współczesnych terapeutów – jedni i drudzy uwikłani są bowiem w jego przekonaniu tak mocno w kultywowanie wartości i wielkości doczesnego świata i czerpanie z tego dla siebie wymiernych (w tym materialnych) korzyści, że czują się integralną i ważną częścią świata współczesnej kultury. Liczy natomiast w jakiejś mierze na współczesnych filozofów (zwłaszcza takich, którzy nie są uwikłani w akademickie kariery) oraz na literatów i publicystów (zwłaszcza tych, którzy nie są zaangażowani w walkę z religią i religijnością). Twierdzenie, że dzisiaj już ich nie ma, całkiem zwyczajnie rozmija się z faktami. W każdym kraju – nie tylko zresztą zachodnim, bo również w takim jak Polska – bez większego

²⁰ Edmund Husserl w swoich rozważaniach nad zmianami występującymi w nowożytnej w filozofii za szczególnie znaczące uznał dwa radykalnie różniące się nastawienia, tj. to, które wiąże się z problematyką transcendentálną („korzenie swego sensu ma ono w Kartezjańskich medytacjach”), oraz to, które wiąże się z naturalizmem fizykalistycznym (ono z kolei ma swoje korzenie w „naiwnym obiektywizmie”). Swoją filozofię świadomości Husserl łączył z tradycją intencjonalności Kartezjańskiej, „intencjonalnością, która stanowi istotę życia egologicznego”, tj. takiego, które zorientowane jest na „ja” „myślące, czujące, chcące itp.”. Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 90 i n.

trudu można znaleźć filozofów i „ludzi pióra” (choć może dzisiaj należałoby powiedzieć: „ludzi Internetu i Facebooka”), którym bliskie są wartości i wielkości religijne, i którzy w obronę tych wartości i wielkości angażują się intelektualnie i emocjonalnie.

W niejednym przypadku można mieć jednak zasadnicze wątpliwości, czy jest to obrona tych wartości i tych wielkości, za którymi opowiada się MacIntyre, a także czy prowadzona jest ona w taki sposób, jaki jest udziałem tego filozofa. Takie wątpliwości zgłaszane są zresztą również w *Dziedziectwie cnoty* – m.in. we fragmencie tej rozprawy, w którym autor najpierw jako znaczących aktorów i animatorów współczesnych sporów moralnych wymienia Hermana Kahna i Jana Pawła II, Che Guevarę i Milтона Friedmana, oraz bliżej nieokreślonych autorów „wiodących artykułów wielkich gazet”, a następnie stwierdza, że łączy je „czcze orzekanie sprzecznych ze sobą twierdzeń”²¹. Pod pewnymi względami bliższa mu jest obrona tych wartości i wielkości prowadzona przez niektórych, dodajmy: nielicznych literatów – takich np. jak Jane Austen, autorka powieści *Mansfield Park*²². Po wskazaniu tych cech jej pisarstwa, które pozwalają uznać ją za chrześcijankę oraz „ostatnią wielką reprezentantkę klasycznej tradycji”, MacIntyre zwraca uwagę, że jej powieść to jednak „ironiczna komedia”, a przeciw jego *Dziedziectwo cnoty* nie jest ani komedią, ani też ironicznym spojrzeniem na współczesną kulturę zachodniego świata. Jest ono natomiast głębokim studium analitycznym, korzystającym z metod i języka filozoficznego. We współczesnym dyskursie publicznym tego rodzaju studia są rzadkością. Można zresztą mieć wątpliwości, czy dzisiaj jest na nie szerokie społeczne zapotrzebowanie. Tyle o zaletach wizji kultury MacIntyre’a.

Do zawartego w niej przesłania oraz do formułowanych w niej ocen i postulatów mam jednak co najmniej kilka zasadniczych wątpliwości. Pierwsza z nich dotyczy części historycznej tego dzieła, w szczególności zderzenia w nim stanu europejskiej kultury w okresie przedoświeceniowym z okresem oświeceniowym i pooświeceniowym. Oba nakreślone przez autora obrazy są radykalnie różnie przez niego oceniane – pierwszy z nich zdecydowanie pozytywnie, natomiast drugi zdecydowanie negatywnie. To, co stanowi podstawę pozytywnej oceny pierwszej wizji (a stanowi ją – przypomnę – wypracowanie i upowszechnienie chrześcijańskiego katalogu cnót) ma niewiele wspólnego

²¹ „Tak samo dzieje się również w sporach, które toczy się z samym sobą. Bo ilekroć kto wkracza na forum debaty publicznej, musi świadomie lub nieświadomie uznawać pewną sprawę za rozstrzygniętą”. Por. A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty*, dz. cyt., s. 32 i n.

²² „Jane Austen staje się ostatnią, obdarzoną wyobraźnią o wielkiej sile, wielką i przekonującą orędowniczką tradycji myślenia i praktyki cnót, którą starałem się opisać. Odchodzi tym samym od rywalizujących ze sobą katalogów cnót znanych w XVIII wieku, odnawiając teleologiczną perspektywę” (tamże, s. 427).

z tzw. prawdą historyczną. MacIntyre ma zresztą tego świadomość – stwierdzając m.in., że „spośród wszystkich mitów, najbardziej mylące jest przekonanie, że średniowiecze było jednorodną i monolityczną kulturą chrześcijańską”²³. Mylące jest jednak również przekonanie, że taką jednolitą monolityczną kulturą było Odrodzenie²⁴. Mocno zróżnicowana (wyznaniowo, obyczajowo, językowo itd.) była również kultura w poszczególnych krajach w okresie bezpośrednio poprzedzającym epokę Oświecenia²⁵.

Można w tej sytuacji zapytać: jeśli nie prawdą historyczną i nie (jak zdaje się sugerować sam MacIntyre) mitologią, to czym jest przedstawiona przez niego wizja kultury? Być może jest ona swoistego rodzaju ideologią – w tym znaczeniu tego terminu, które swego czasu nadawał mu Karl Mannheim, tj. uzasadnianym historycznie i filozoficznie zbiorem pod niejednym względem dopełniających się ogólnych idei, postulatów i haseł społecznych, wyrażających różnorakie potrzeby określonej grupy społecznej²⁶. Dla MacIntyre’a tą wyróżnioną grupą społeczną jest oczywiście wspólnota katolicka, przeżywająca wprawdzie różnego rodzaju wewnętrzne problemy (takie np. jak spadek powołań kapłańskich czy spadek liczby osób biorących udział w niedzielnych czynnościach obrzędowych) oraz różnorakie zagrożenia zewnętrzne (takie np. jak wypieranie Kościoła z jego ważnych pozycji w życiu publicznym). Nie sądzę jednak, aby sam MacIntyre skłonny był uznać swoją wizję nowożytnej i współczesnej kultury za ideologię.

Jeśli zatem jego wizja kultury zachodniego świata nie jest typową ideologią, to jednak zdaje się ona mieć pewne znamiona „filozofii proroczej” – w tym znaczeniu tego terminu, które nadał mu w swoim czasie Karl Popper, tj. filozofią przyjmującą swoistą wersję racjonalizmu i negującą inne jego wersje oraz przedstawiającą historyczne ścieranie się jej racjonalizmu z tymi, które przedstawiane są jako irracjonalizmy lub – w najlepszym razie – quasi-racjonalizmy. Zdaniem Poppera, „rozumowania proroczego nie da się ani utrzymać, ani poprawić i to niezależnie od jego radykalnej czy umiarkowanej postaci”. Opiera się ono bowiem – u takich filozofów jak Sokrates czy Kant – na wierze w ludzki rozum, u takich teologów jak św. Augustyn i św. Tomasz – na wierze

²³ „Przekonanie to jest mitem nie tylko dlatego, że rozwijała się kultura żydowska i islamska. Kultura średniowieczna – o ile stanowiła w ogóle jakąś jedność – była jednością niestabilnego i złożonego stanu równowagi różnorodnych i sprzecznych czynników” (tamże, s. 300). Szerzej na temat specyfiki kultury czasów średniowiecza, por. J. Le Goff (red.), *Człowiek czasów średniowiecza*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000.

²⁴ Wykazał to m.in. Jacob Burckhard w swoim dziele *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991.

²⁵ Wykazuje to m.in. George Macaulay Trevelyan w swojej *Historii społecznej Anglii*, Warszawa 1961.

²⁶ Por. K. Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London 1954.

w boski rozum, natomiast u takich filozofów jak Marks – na wierze w rozum zbiorowy klasy robotniczej oraz w jej zdolność do przeprowadzenia rewolucji społecznej i nadejście epoki socjalizmu²⁷. Jeśli jednak uznać rozważania MacIntyre’a za „filozofię proroczą”, to – jak w przypadku każdej takiej filozofii – stanowi ona kolejną wersję „buntu przeciwko rozumowi i rozumności”, wersję różniącą się wprawdzie od tych, które pojawiły się w średniowieczu i w czasach późniejszych, jednak nieunikającą tej podstawowej sprzeczności, która występuje w nich wszystkich, tj. sprzeczności ludzkiego rozumu, który w gruncie rzeczy występuje przeciwko samemu sobie²⁸. Oczywiście jest wątpliwe, aby MacIntyre skłonny był zgodzić się na uznanie go za kolejnego „kłamcę historycznego” (mimo iż paradoks kłamcy jego również dotyczy).

Być może nakreślona przez niego wizja kultury z założenia miała być swoistą idealizacją – w tym znaczeniu tego terminu, które mu nadał w swoim czasie Max Weber i które było później dookreślane przez zwolenników konstruowania w naukach humanistycznych i społecznych różnego rodzaju „typów idealnych”²⁹. Przemawia za tym m.in. przeprowadzanie przez niego różnego rodzaju typologizacji (takich np. jak typologizacja kultur narodowych) oraz wyróżnianie typologicznych postaci, takich jak postać Estety, Menadžera i Terapeuty. Problem jednak w tym, że warunkiem dobrze skonstruowanej idealizacji jest w każdym przypadku pominięcie tego, co w badanych zjawiskach było lub jest mało istotne, drugorzędne, mało znaczące itd., oraz wskazanie tego, co w nich było lub jest najistotniejsze, pierwszorzędne, nadające im swoisty charakter i wyznaczające kierunki zachodzących zmian. Można mieć uzasad-

²⁷ Por. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 2, Warszawa 2006, s. 170 i n.

²⁸ Wyjaśniając tę sprzeczność, Popper stwierdza, iż „możemy wyrazić tę samą myśl w formie reguły, że każde twierdzenie, którego nie można wesprzeć rozumowaniem albo doświadczeniem, powinno być odrzucone. Nietrudno jest zauważyć, że forma niekrytycznego racjonalizmu jest wewnętrznie sprzeczna, bo skoro jej z kolei nie da się obronić ani na drodze rozumowania, ani doświadczenia, więc zakłada się *eo ipso*, że trzeba ją odrzucić. Jest to sytuacja analogiczna do paradoksu kłamcy, tj. do zdania, które stwierdza własną fałszywość” (tamże, s. 291).

²⁹ „Metody idealizacji wyrastają z dwóch odmiennych tradycji: Marksowskiej metody abstrakcji oraz Weberowskiej metody typów idealnych. Metoda Marksowska, stosowana np. w *Kapitale*, polega na wprowadzaniu uproszczeń eliminujących te aspekty badanych zjawisk, które uznane zostały przez Marksa za uboczne, ustaleniu podstawowych praw obowiązujących przy tych założeniach, oraz stopniowym uchylaniu owych założeń, powiązanych z modyfikacją tych praw. (...) Współcześnie problematyka idealizacji w ramach filozofii nauki opartej na pozamarksowskich przesłankach filozoficznych ogranicza się do rozwijania wątków Weberowskich. Idealizacja stanowi wówczas pewną metodę konstrukcji pojęć: polega na tworzeniu takich pojęć, które oznaczają graniczne elementy szeregów obiektów uporządkowanych pod określonym względem” (L. Nowak, *Idealizacja, w: Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, praca zbiorowa, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 209 i n.

nione wątpliwości, czy warunek ten został spełniony przez MacIntyre'a. O ile jeszcze jego ograniczenie się w opisie i wyjaśnieniach stanu kultury do świata zachodniego jest akceptowalne, a przynajmniej mieści się w tej tradycji, która zapoczątkowana została przez filozofów greckich oraz kontynuowana była przez niektórych Ojców Kościoła zachodniego (takich np. jak św. Augustyn), a nawet niektórych filozofów epoki Oświecenia (takich np. jak Voltaire), to jego marginalizowanie obecności w tej kulturze wielu Kościołów i wyznań protestanckich jest co najmniej zastanawiające. Jeśli już jacyś przedstawiciele tych Kościołów i wyznań się pojawiają, to – jak to ma miejsce w przypadku wielokrotnie przywoływanego w *Dziedziectwie cnoty* S. Kierkegaarda – są oni niczym samotni Mohikanie prowadzący heroiczną walkę o obronę świata swoich wartości i wielkości. Rzecz jasna, nie ma to wiele wspólnego ani z tym „społecznym tworzeniem rzeczywistości”, o którym w swoim czasie pisał Max Weber, ani też z tym, o którym mówią dzisiejsi socjologowie wiedzy³⁰.

Rzecz jasna, MacIntyre jest filozofem, a nie socjologiem, i w swoich rozważaniach prezentuje filozoficzny punkt widzenia na kulturę zachodnią. Problem jednak w tym, że w nakreślonym przez niego obrazie tej kultury zdecydowanie przeszacowany jest – moim zdaniem – wpływ na nią filozofów i filozofii. W przeszłości wpływ ten nie mógł być tak znaczący, jak to zostało przedstawione przez MacIntyre'a – chociażby z tego względu, że zdecydowaną większość społeczeństw zachodnich stanowili ludzie niewykształceni, a ci, którzy posiadali jakieś elementarne wykształcenie (na poziomie umiejętności czytania i pisania), raczej interesowali się swoimi codziennymi kłopotami niż problemami podejmowanymi przez ówczesnych filozofów. Dzisiaj oczywiście ludzi wykształconych jest zdecydowanie więcej. Jednak twierdzenie, że wskaźnik zainteresowania filozofami i filozofią znacząco wzrósł, jest co najmniej wątpliwe. Takie wątpliwości zdaje się zresztą mieć sam MacIntyre, kreśląc w początkowych partiach swojego sztandarowego dzieła hipotetyczną wizję społeczeństwa rządzonego przez „ruch Nieuków”. Wątpliwości te nie przekładają się jednak u niego na bardziej zdystansowany stosunek do społecznej roli filozofów i filozofii.

³⁰ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo TEST, Lublin 1996; P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.

Streszczenie

W swoich rozważaniach odwołuję się do refleksji filozoficznej nad stanem nowożytnej kultury zachodniej Alasdaira MacIntyre'a. Nakreślony przez niego obraz tej kultury ma zdecydowanie pesymistyczną wymowę. Wychodzi mu bowiem na to, że jest to kultura znajdująca się w głębokim upadku. Za upadek ten obwinia on przede wszystkim tych filozofów epoki Oświecenia, którzy sprawili, że chrześcijańska Europa zaczęła się stawać coraz mniej chrześcijańska, lub też – co mu na to samo wychodzi – utraciła te cnoty, które zawdzięczała chrześcijaństwu. Nie twierdzę, że taki proces historyczny nie nastąpił. Twierdzę natomiast, że cnoty chrześcijańskie albo przeszły w tej kulturze głęboką transformację, albo też zostały zastąpione innymi – równie cenionymi lub nawet bardziej cenionymi niż te pierwsze.