

JOLANTA ZDYBEL

*Racjonalność ludzkich działań – A. MacIntyre’a koncepcja praktycznej racjonalności*

---

The Rationality of Human Actions: A. MacIntyre’s Theory of Practical Rationality

Nieustający trud namysłu nad racjonalnością ludzkich działań, w Arystotelesowskim rozumieniu „działania” czy też „postępowania” (jako *praxis*, *pragma* i *ergon*), znaczony jest w zachodniej kulturze filozoficznej absolutnym założeniem o fundamentalności rozumu i racjonalności.<sup>1</sup> W wielowiekową tradycję tego namysłu integralnie wpisana jest refleksja poszukująca właśnie w rozumie i racjonalności źródeł sankcjonujących porządek społeczny i moralny, a także gwarantujących wiedzę o dobru. Oczywiście sama myśl o „porządku” związana jest z ideą „porządkującego” rozumu, już to np. jako *logosu* ustanawiającego porządek *physis* (natury) bądź rozumu ludzkiego fundującego – w jakimś sensie autonomiczny wobec *logosu*, bądź przeciwnie, zależny od niego – społeczny *kosmos*, z jego mniej lub bardziej trwałym łańcem ludzkich umów i konwencji (*nomos*); bądź z ideą jedności porządku fizyczno-moralnego, rozumianego np. w klasyczny, stoicki sposób, jako zależność praw (*lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*) w porządku zstępującym oraz z przekonaniem o moż-

---

<sup>1</sup> Por. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996, s. 30–53.

ności ich poznania i konieczności rozumnego ustanawiania na poziomie *lex humana*.

W odniesieniu do życia wspólnotowego kwestia związana z racjonalnością postępowania implikuje także konieczność podjęcia refleksji nad zależnością między racjonalnością jednostki a tzw. racjonalnością społeczną wspólnotową. Z kolei kryterium działań racjonalnych (jak też nieracjonalnych) zależne jest od przyjęcia określonej wykładni „praktycznej racjonalności”. T. Buksiński sugeruje, by zredukować wszystkie kryteria racjonalności działań do dwu zasadniczych klas: racjonalności instrumentalnych oraz aksjologiczno-substancjalnych. Autor wskazuje jednocześnie, iż podział ten legitymizuje jego doniosła obecność i trwałość w dziejach filozofii.<sup>2</sup>

Ludzkie działań nie sposób odizolować od namysłu nad ich kształtem – i odwrotnie. Oznacza to, iż teoria praktyczności wiąże w sobie metodologiczny problem podmiotowo-przedmiotowej jedności, dzieląc wszystkie płynące z tego tytułu niejasności, włącznie z naczelną: jak jest możliwa teoria praktyki, skoro ludzkie działanie charakteryzuje wieloaspektowość i niestałość, tzn. jakich sądów (co do stopnia ich pewności) mamy prawo się domagać, jeśli chcemy oddalić przeświadczenie, że odwołanie się do jakichkolwiek modeli i zasad porządkujących ludzkie praktyki jest nieuzasadnione?

Jeden z pierwszych takich modeli, mówiący o ukierunkowaniu *praxis* na określony cel, związany jest z Arystotelesowskim teleologizmem. Głosi on istnienie i szczególne znaczenie celu, do którego zmierza ludzkie działanie. W tym wypadku działanie jednostkowe i współdziałanie wielu podmiotów nie jest celem samym w sobie, lecz dążeniem do szczęścia. Działanie słuszne (realizujące ten cel) zakłada zaś jedność myślenia, przekonań i pragnień. Niekwestionowanym wkładem Arystotelesa w teorię postępowania było wprowadzenie do niej praktycznego sylogizmu, jako dedukcyjnego aktu poprzedzającego działanie moralne zwieńczone jego efektem – czynem. Zgodnie z Arystotelesowskim rozumowaniem praktycznym ów sylogizm konstytuują cztery zasadnicze elementy: 1) założenia rozumowania, które stanowią pragnienia i cele działania przyjmowane i formułowane *implicite*; 2) tzw. przesłanka większa, czyli stwierdzenie przez podmiot działający, że określone działanie jest czymś dobrym i przezeń pożądanym; 3) tzw. przesłanka mniejsza, zgodnie z którą podmiot, polegając na własnym sędzię spostrzeżeniowym, ocenia, czy ma do czynienia właśnie z sytuacją wymaganego rodzaju; 4) konkluzja, którą jest czyn.<sup>3</sup> Posługujący się nim, to znaczy podejmujący decyzje o działaniu (postępowaniu – *praxis*), może roz-

<sup>2</sup> Według Buksińskiego „podział ten ma długą tradycję. Obecny jest już w pismach Arystotelesa. W filozofii nowożytnej najwyraźniej został sformułowany przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*. W zmodyfikowanej formie występuje w M. Webera rozróżnieniu na działania celoworacjonalne i wartościowo-racjonalne”. *Ibid.*, s. 30.

<sup>3</sup> Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 295.

poznawać powinności: „praktyczna racjonalność” pojmowana jest tu bowiem jako działanie zgodne z porządkiem dóbr i cnót.

Można mówić także o nowoczesnym wariacie teleologicznego modelu, zgodnie z którym działanie to każda celowa aktywność. Nie chodzi tu jednak o akcentowanie jakiegoś celu ostatecznego, jednoczącego wszystkich ludzi, a jedynie o podkreślenie faktyczności dowolnych (indywidualnych) celów, wyznaczanych każdorazowo przez poszczególnych ludzi. Dla odróżnienia od modelu Arystotelesowskiego, ten model, którego wprowadzenie do teorii społecznej przypisuje się Hobbesowi, nazywany bywa modelem intencjonalnym.<sup>4</sup> W modelu intencjonalnym dochodzi do ograniczenia, a nawet wyizolowania z teorii działania, dylematów natury moralnej. Innymi słowy, pojęcie działania staje się neutralne pod względem etycznym. Wyeliminowanie z teorii działań ostatecznego celu identyfikowanego z dobrem (a nawet *summum bonum*) prowadzi w konsekwencji do rezygnacji z osądu działań w kategoriach słuszności: w sensie moralnym i politycznym (społecznym). Powstająca w ten sposób luka wypełniana jest przez ukierunkowanie poszczególnych działań na oczekiwania i życzenia, preferencje własne lub innych. Dystansowanie się wobec potrzeby odpowiedzi (w odniesieniu do poszczególnych działań) na pytanie „po co lub w imię czego czynię cokolwiek?” rodzi daleko idącą indywidualizację, a nawet dowolność ludzkiej aktywności. Poszczególne pragnienia, zamiary i działania, niemające punktu odniesienia w postaci określonego celu, zyskują nowy punkt odniesienia – wielorakie i różnorodne preferencje poszczególnych jednostek, co w efekcie owocuje pluralizmem celów i wartości.

Według MacIntyre’a – wychodzącego z założenia, iż „praktyczna racjonalność” (*practical rationality*) odzwierciedla określony porządek moralny i społeczny – transformacje w obszarze filozofii praktycznej (zainicjowane na przełomie średniowiecza i nowożytności) stanowiły konsekwencję niezrozumienia i, co za tym idzie, odrzucenia Arystotelesowskiego schematu, którego siła tkwiła w oferowaniu spójnej koncepcji cnót, prawa, dobra ludzkiego oraz związku między rozumem i namiętnościami. Zakwestionowanie klasycznego modelu moralności – wprowadzające dysharmonię między poszczególnymi sferami ludzkiego życia – w znacznej mierze stało się udziałem Pascala. On to bowiem przekonywał, że „rozum ma charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponadto. W dziedzinie praktycznej zatem rozum może wypowiadać się tylko o środkach do celów, o samych celach musi milczeć. Rozum nie może nawet – jak sądził Kartezjusz – obalić sceptycyzmu; a zatem głównym osiągnięciem rozumu według Pascala jest uznanie, że nasze przekonania są ostatecznie fundowane na naturze, obyczajach i nawykach”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Patrz *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa i H. Schnadelbacha, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 248.

<sup>5</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 114.

Kolejny krok na drodze dewastacji klasycznego pojmowania moralności to osiemnastowieczne, tak zwane „oświeceniowe projekty moralności” – w założeniach ponadczasowe i uniwersalne, zdaniem MacIntyre’a, bardzo szybko okazały się intelektualną porażką. W dwudziestym wieku największe spustoszenie w obszarze refleksji etycznej spowodował zaś metaetyczny emotywizm, identyfikujący sferę moralności (norm i ocen) ze zbiorem niekognitywnych opinii o różnej sile ekspresji, ewokacji i perswazji.

Jak MacIntyre sam przyznaje, w *Dziedziectwie cnoty* skoncentrował się głównie na rozpoznaniu natury „kłęski Oświecenia” oraz implikacjach tej kłęski dla teorii moralności<sup>6</sup>, rozumianej przez niego jako konieczność wyboru „między Arystotelesem a Nietzschem”. Możliwe kierunki badań były zaś następujące: albo „zrekonstruować teorię moralną i praktykę społeczności w duchu arystotelizmu, który, niezależnie od wersji jest, jak dotąd, najlepszą teorią wyjaśniającą upadek Oświecenia jako następstwo złamania tradycji; lub zrozumieć kłeskę Oświecenia jako symptom niemożliwości jakiegokolwiek racjonalnego usprawiedliwienia dla tak dotąd rozumianej moralności, co będzie znakiem potwierdzenia diagnozy Nietzschego”.<sup>7</sup> Innymi słowy, albo zgodzić się *en bloc* z tezą Nietzschego, że oświeceniowi teoretycy moralności, nie mogąc w prawidłowy sposób odpowiedzieć na pytanie „jakim człowiekiem powinienem się stać?”, obnażyli tym samym bezsilność w ogóle racjonalnych argumentacji w obszarze tego pytania (tak niezbywalnego dla praktyki życiowej każdego człowieka)<sup>8</sup>, albo też uznać, iż diagnoza ta jest słuszna tylko w odniesieniu do racjonalności oświeceniowej i postoświeceniowej, nie zaś samej racjonalności, a zwłaszcza Arystotelesowskiej, której racjonalność oświeceniowa była właśnie „złamaniem”.

---

<sup>6</sup> Według Taylora oświecenie – epoka świadomych i zarazem „rozumnych” przemian społecznych, politycznych i kulturowych – w istocie rozprzęgło średniowieczną (Arystotelesowsko-Tomaszową) wizję świata, postrzegającą rzeczywistość jako określony porządek i sensowność, na korzyść koncepcji, zgodnie z którą mamy do czynienia ze „światem złożonym ostatecznie z przypadkowych zależności, które empiryczna obserwacja powinna cierpliwie rejestrować”. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge and New York 1975, s. 4. Cyt. za: D. West, *Filozofia kontynentalna*, przeł. M. Poreba, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, s. 62–63. Towarzystwa temu istotna, o Kartezjańskiej proveniencji, zmiana w pojmowaniu poznającego i działającego podmiotu, już nieokreślanego przez żaden substancjalny cel ani też nieprzymuszonego do działania przez jakąś przynależną mu naturę (np. naturę społeczną). Ponadto oświecenie zaproponowało inny stosunek do wiedzy: kryterium wartości wiedzy stała się jej instrumentalność i taki też był jej cel. Por. *ibidem*.

<sup>7</sup> *Nietzsche czy Arystoteles*, [w:] G. Borradori, *Amerykańskie rozmowy*, tłum. K. Brzechczyn, Poznań 1999, s. 174.

<sup>8</sup> Tym samym poddać urokowi stanowiska Nietzschego, którego „siła [...] zależy od jednej fundamentalnej tezy, że wszystkie racjonalistyczne projekty uzasadniania moralności kończą się oczywistym niepowodzeniem i że dlatego wiara w dogmaty moralności musi być wyjaśniana jako szereg prób racjonalizacji stanowiących przykrywkę dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalności”. A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty...*, s. 221.

Opowiedzenie się za pierwszą opcją prowadziłyby, w konsekwencji, do przyznania racji „najbardziej wnikliwym” przedstawicielom nowoczesności, którzy – przypuszczając atak na tradycyjny świat – słusznie rozpoznali swego największego wroga w osobie Arystotelesa i słusznie postanowili najpierw zdyskredytować tę tradycję, ponieważ „pod względem *filozoficznym* arystotelizm był najpotężniejszym z przednowoczesnych sposobów myślenia o moralności”.<sup>9</sup> Albo też przyjąć za słuszną opcję drugą i mając właśnie na względzie siłę tradycji racjonalizmu post-Arystotelesowskiego założyć, że „jeśli którykolwiek z przednowoczesnych poglądów na moralność i politykę można w obliczu nowoczesności w ogóle uzasadnić, musi to być pogląd *podobny* do Arystotelesowskiego, albo żaden w ogóle”.<sup>10</sup> Prezentując materię swych badań, MacIntyre pisze więc:

„Byłem jak dotąd zainteresowany przede wszystkim trzema aspektami Oświecenia: po pierwsze niepowodzeniem jego czołowych filozofów moralności w ich próbach zagwarantowania sobie wzajemnego porozumienia się, czy – mówiąc bardziej ogólnie – porozumienia, co do statusu zasad moralnych lub ich treści, czegoś, co każdy z nich właśnie usiłował zagwarantować; po drugie pewnymi późniejszymi konsekwencjami tego niepowodzenia; a po trzecie szkockim Oświeceniem wraz z faktem, i jego implikacjami, że Hume wyszedł zwycięsko z tych dyskusji”.<sup>11</sup>

Toteż, w swej krytycznej analizie filozofii oświeceniowej, MacIntyre przede wszystkim wychodzi od następującej konstatacji: „Główny cel Oświecenia – cel, którego sformułowanie należy uznać za, samo w sobie, wielkie osiągnięcie – polegał na zaferowaniu debatom toczonym na forum publicznym takich standardów i metod racjonalnego uzasadniania, dzięki którym alternatywne sposoby działania w każdej sferze mogłyby być uznane za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, racjonalne lub nieracjonalne, oświecone lub nieoświecone. W ten sposób, jak uważano, rozsądek zastąpi autorytet i tradycję. Racjonalne uzasadnienie miało odwoływać się do zasad, którym nie może zaprzeczyć żadna racjonalnie myśląca osoba, a więc do zasad niezależnych od wszystkich społecznych i kulturowych odrębności, które myśliciele Oświecenia uważali za czysto przypadkowe przebranie rozsądku w różnych czasach i miejscach. [...] Jednak zarówno myśliciele Oświecenia, jak i ich spadkobiercy dowiedli niemożności zgodzenia się co do tego, jakie dokładnie są te zasady, które byłyby niemożliwe do zaprzeczenia przez żadną racjonalną osobę. Jedną z odpowiedzi dali twórcy *Encyklopedii*, drugą Rousseau, trzecią Bentham, czwartą Kant, piątą szkoccy filozofowie zdrowego rozsądku oraz ich francuscy i amerykańscy uczniowie. Późniejsza historia nie zmniejszyła rozmiarów tej niezgodności. Raczej powiększyła je.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 222.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> A. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics*, [in:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. by J. Horton and S. Mendus, Cambridge 1994, s. 299.

Wskutek tego, dziedzictwem Oświecenia stało się dostarczenie ideału racjonalnego uzasadniania, razem z udowodnieniem niemożności jego osiągnięcia”.<sup>12</sup>

W opozycji tedy do oświeceniowych ideałów i dążeń MacIntyre określa swój punkt widzenia jako ukonstytuowany przez tradycję i zarazem konstytuujący tradycję badań (*the standpoint of tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry*).<sup>13</sup> Wini bowiem oświeceniowy model racjonalności za wyrugowanie potocznych przekonań i przeświadczeń (*conviction*) oraz odniesienia (zapośredniczenia) do określonej tradycji w dominującym obecnie modelu racjonalnego badania i uzasadniania. Postulując konieczność powrotu do tradycji odrzuconej, zakłada jednocześnie, że każda racjonalność (czy to teoretyczna, czy praktyczna) jest możliwa do uchwycenia jedynie w perspektywie historycznej. „Jest to koncepcja, według której wzorce racjonalnego uzasadniania same wyłaniają się i są częścią historii, w której uprawomocniły się dzięki sposobowi, w jaki udało się im przekroczyć ograniczenia i zrekompensować wady ich poprzedników w historii tej tradycji”.<sup>14</sup>

W pracy *Whose Justice?...* analizuje zatem cztery wybrane tradycje filozoficzne: Arystotelesowską, Augustyńską, szkockiego Oświecenia i liberalistyczną, jako tradycje różnie odpowiadające na pytanie o naturę racjonalności działań.<sup>15</sup> Myśl (filozofię) każdego z przedstawicieli wspomnianych tradycji proponuje ujmować jako całość, w ramach której formułowane są dopiero określone koncepcje racjonalności działań i sprawiedliwości – pojmowane jako integralne części tej całości.<sup>16</sup> Każde stanowisko zaleca też postrzegać w jego historycznym kontekście (zakorzenione w jakiejś tradycji i określonym porządku społecznym) i przez pryzmat konfliktu, „z którego się ono wyłoniło”.<sup>17</sup> Do konfliktów dochodzi zaś nie tylko na poziomie różnych, obcych sobie tradycji. Mają one miejsce także w ich obrębie. Klasycznym przykładem może być tu liberalizm polityczny, gdzie widoczny jest brak konsensusu między utylitarystami a teoretykami prawa naturalnego; dalej, między utylitarystami i teoretykami prawa naturalnego a kontraktualistami, wreszcie między tymi trzema opcjami a kantystami. W istocie bowiem „liberalizm jest zespołem zgodności na niezgadzanie się”.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988, s. 6.

<sup>13</sup> Por. *ibid.*, s. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 7.

<sup>15</sup> Patrz *ibid.*, s. 9.

<sup>16</sup> Por. A. MacIntyre, *Précis of Whose Justice? Which Rationality?*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LI, March 1991, s. 152.

<sup>17</sup> Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 389–390.

<sup>18</sup> A. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics*, s. 292. Krytyka liberalizmu z *Dziedzictwa cnoty* kontynuowana jest w pracy *Whose Justice?...* Mówiąc o słabych punktach liberalizmu (i o początku końca liberalizmu jako teorii), MacIntyre nie zmienił więc swojego stosunku do tej tradycji, jak sądzi S. Mulhall. Por. S. Mulhall, *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, [in:] *After MacIntyre...*, s. 221.

Z kolei w pracy *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre przytacza przykłady trzech typów rywalizujących ze sobą tradycji: genealogicznej, encyklopedycznej i tomistycznej. Wskazuje jednocześnie na tomizm jako na tę tradycję, która w owej rywalizacji jest najlepsza.<sup>19</sup> W zestawieniu z radykalnym relatywizmem tradycji genealogicznej oraz uniwersalnym racjonalizmem encyklopedystów feruje ona, jego zdaniem, optymalne rozwiązanie wszelkich kwestii.<sup>20</sup> Wskazując na zalety tomizmu, stwierdza, że jest to tradycja samokoordynująca się, dynamiczna, posiadająca duże zasoby potrzebne do samodoskonalenia się i obrony.<sup>21</sup> „Niemniej jednak tylko poprzez możliwość zaoferowania diagnozy i to takiej, jak sugerowałem, która będzie zawierać sposób na napisanie intelektualnej historii, tomizm może ukazać swoją zdolność do uczestnictwa we wspólnym dialogu filozoficznym”.<sup>22</sup> Rywalizacja między tymi trzema tradycjami nie może zatem zostać rozstrzygnięta przez odniesienie do konstatacji zapośredniczonych w empirycznym modelu historii.

Polemizując z oświeceniowym projektem uzasadniania racjonalności działań, charakteryzującym się refutacją dotychczas obowiązujących wyobrażeń dobra, MacIntyre wyraża jednocześnie przekonanie, iż przecież nie wszystkich zwolenników tego projektu uznać można ostatecznie za propagatorów skrajnego sceptycyzmu aksjologicznego i moralnego subiektywizmu – rezygnujących z metafizycznych prób wyprowadzania rozumności działań z porządku bytu, a jednocześnie chcących uzyskać adekwatne pojęcie racjonalności. Chodzi mu natomiast o to, w jaki sposób doszło do powstania w myśli oświeceniowej tzw. proceduralnego modelu (czy też pojmowania) racjonalności.<sup>23</sup> Zgodnie z tym modelem, kierowanie się rozumem w działaniu oznacza dostosowanie działania

<sup>19</sup> „Według MacIntyre'a wyższość tomizmu polega na jego zdolności do skonstruowania takiego racjonalnego schematu, który wyjaśnia rozwój i kryzys innych tradycji, opisuje je i przezwycięża ich trudności”. J. Haldane, *Tomistyczne wcielenie MacIntyre'a: I co dalej?*, przeł. P. Gutowski, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, nr 3–4, s. 69.

<sup>20</sup> Szczególne znaczenie tomizmu jest eksponowane przez MacIntyre już w *Whose Justice?...*, następnie w *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988*, London 1990 oraz w *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990.

<sup>21</sup> Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 402. „Tomizm jest supertradycją. To twierdzenie jest najważniejszą częścią wywodów MacIntyre'a. Wierzy on, że pozwala mu pogodzić zwyczaj z rozumem, połączyć autorytet z rozumem. Pozwala mu ono być równocześnie kulturowym relatywistą i moralnym absolutystą. Z jednej strony, może potępiać oświeceniowy racjonalizm za jego władczość, jego odmowę zgody na trwanie różnych tradycji i punktów widzenia. Z drugiej strony, może popierać niepowstrzymany imperializm teorii tomistycznej, która w przeszłości pokonała wszystkich rywali i robi to samo w przyszłości”. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, przekład Jakub Szacki, *Wstęp do polskiego wydania Jerzy Szacki*, Kraków 1998, s. 168.

<sup>22</sup> Por. A. MacIntyre, *First Principles...*, s. 51.

<sup>23</sup> Przykładem może tu być imperatyw kategoryczny Kanta, a także zasady sprawiedliwości Rawlsa. Starają się one ugruntować moralność, rezygnując z odwoływania się do historycznie danych wartości.

do rozpoznanego i ukierunkowanego określonymi regułami porządku racjonalności samej w sobie.<sup>24</sup>

Swoje rozstrzygnięcia MacIntyre formułuje bowiem w opozycji do modelu proceduralno-racjonalistycznego, charakterystycznego dla tradycji liberalizmu. Jego podstawę stanowi przekonanie, iż właściwe procedury badawcze oraz odpowiednia argumentacja są kwestią konsensusu. Konsensus dotyczy więc nie samych wniosków (gdyż te mogą się różnić między sobą), ale procedur prowadzących do owych wniosków. Wysiłki kierowane są tu na stworzenie *forum* do prowadzenia racjonalnych dyskusji i sporów, albowiem towarzyszy im założenie o racjonalności biorących w nim udział podmiotów. Zakłada się w tym przypadku również, że sposób prowadzenia dyskursu, dotyczącego zagadnień właściwych np. etyce i filozofii polityki nosi znamiona obiektywności (o czym ma zaświadczać uniwersalność procedur), a jednocześnie respektuje prawa jednostki do odmienności, samostanowienia i samorealizacji – prowadzi więc do indywidualizmu, tolerancji i pluralizmu wartości. Jedyne kryterium oceny działań i podejmowanych uzasadnień na gruncie etyki i polityki wyznaczają reguły logiki, nie zaś określony cel czy też koncepcja dobra.

Według MacIntyre'a, powyższy model charakteryzuje się brakiem spójności między założeniami epistemologicznymi a filozoficzno-praktycznymi. Z jednej strony, mówi bowiem o racjonalizmie postaw badawczych, odwołujących się do uniwersalnych i obiektywnych procedur wykluczających relatywizm, z drugiej zaś – podnosząc problem racjonalności podmiotu w aspekcie jego postępowania – domaga się akceptacji znacznej dozy relatywizmu, gwarantującego jednostkom rozwój i samorealizację w ramach zastanych struktur społecznych. Zatem idea racjonalności badań oraz idea racjonalności działań prowadzą do konkluzji głoszącej aporetyczność tego modelu. Rozdźwięk ten, według MacIntyre'a, jest nieprzekraczalny i, jako taki, dezawuuje związaną z tym modelem tradycję, zaś jego pozytywna wartość polega na inspirowaniu poszukiwań lepszych rozwiązań.<sup>25</sup>

MacIntyre twierdzi, że liberalny model racjonalności – niezależnie od swoich indywidualnych wersji – wnosi ze sobą wymóg „bezosobowości” moralności zawarty w postulacie jej uniwersalnego charakteru. Wykładnię takiej moralności stanowią następujące twierdzenia: „[...] po pierwsze, moralność składa się z re-

<sup>24</sup> Jak zauważa MacIntyre „Vico przypomina nam to, o czym zapomniało Oświecenie. To mianowicie, że racjonalne badanie, czy to moralności, czy czegokolwiek innego, kontynuuje pracę przedmiotu badań i pozostaje zakorzenione w przedracjonalnym micie i metaforze. Takie badanie nie zaczyna się od Kartezjańskiej pierwszej zasady, ale od pewnych przypadkowych historycznych momentów, które są dostatecznie dziwne, aby postawić pytanie, ujawnić rywalizujące odpowiedzi i w ten sposób doprowadzić do przeciwstawnych argumentów. Argumenty takie, kiedy są systematycznie rozwijane w czasie, stają się wybitną cechą relacji, o których informują i są ich manifestacją”. *Nietzsche czy Arystoteles? – Alasdair MacIntyre, op. cit.*, s. 172.

<sup>25</sup> Patrz A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 326–348.



guł, które uzna każdy rozumny człowiek w pewnych idealnych warunkach; po drugie, reguły te nakładają ograniczenia i są neutralne względem rywalizujących ze sobą, konkurencyjnych interesów; po trzecie, reguły te są także neutralne, jeśli chodzi o rywalizujące, konkurencyjne zbiory przekonań na temat najlepszego sposobu ludzkiego życia; po czwarte, jednostkami będącymi zarówno przedmiotem moralności, jak i jej podmiotem są poszczególne istoty ludzkie, a w ocenach moralnych każda jednostka uważana jest wyłącznie za jednostkę i za nic więcej; po piąte wreszcie, punkt widzenia osoby działającej moralnie, określony przez wierność tym regułom, jest jeden i ten sam dla wszystkich działających moralnie i, jako taki, jest niezależny od wszelkiego społecznego partykularyzmu. Moralność dostarcza standardów, przy pomocy których można z niezależnego punktu widzenia poddać osądowi wszystkie struktury społeczne”.<sup>26</sup>

Realizując zamysł dookreślenia kryteriów racjonalności działań, MacIntyre dąży zarazem do wyeksplikowania specyfiki standardów rozumowania charakterystycznych dla poszczególnych tradycji. Zastrzega jednocześnie, że nie odwołuje się w związku tym do jakiegoś uniwersalnego, powszechnie obowiązującego standardu racjonalnego uzasadniania, aby arbitralnie rozstrzygać, która z danych tradycji bliższa jest takiemu standardowi i, tym samym, wykazuje jednoznacznie wyższą racjonalność w obszarze zachodzących między nimi sprzeczności. Wprawdzie współzawodniczące tradycje respektują „autorytet logiki”, tak na płaszczyźnie teorii, jak i praktyki, jednakże to nie wystarcza do rozwiązania podstawowych sprzeczności między tradycjami. W krytycznym podejściu do niespójności i niezgodności między poszczególnymi koncepcjami formułowanymi w obrębie filozofii praktycznej nie można ograniczać tylko do analizy zgodności (bądź nie) danych rozstrzygnięć z prawami logiki. Nawet jeśli chodzi o ich wewnętrzną koherentność w obrębie jednej tradycji, ta cecha jest ich ważnym aspektem, choć niejedynym.<sup>27</sup> Istotne jest bowiem to, że konstatacje czynione w ramach określonej tradycji poprzedzone są właściwym tylko jej zespołem założeń. Związane są ze standardami racjonalności przynależnej określonej tradycji, nie zaś samej racjonalności. Co więcej, nawet „koncepcja tradycji, wraz z kryteriami jej użycia i zastosowania, sama wypływa z jakiegoś, opartego na tradycji, punktu widzenia. Nie wyklucza to wszakże jej stosowalności do tradycji, wewnątrz której została rozwinięta”.<sup>28</sup> Ale też jeśli jest tak, że „istnieje wielorakość konkurencyjnych tradycji, każda ze swymi własnymi, charakterystycznymi rodzajami racjonalnego uzasadniania będącymi jej integralną częścią, wtedy ten fakt pociąga za sobą to, że żadna tradycja nie może zaoferować ludziom spoza niej właściwych racji, by wykluczyć tezy swoich rywali. Jeśli tak jest, to

<sup>26</sup> Id., *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, „Res Publica” 1990, nr 4, s. 147.

<sup>27</sup> Por. id., *Whose Justice?...*, s. 2–11.

<sup>28</sup> Id., *A Partial Response to my Critics...*, s. 295.

żadna tradycja nie ma podstaw do tego, by przypisywać sobie arogancko prawo wyłączności; żadna tradycja nie może odmówić słuszności swoim rywalom”.<sup>29</sup>

Każda społeczność postępuje się zatem różnymi kryteriami racjonalności, różnymi kryteriami tożsamości i różnicy, chociaż ich przedmiot (rzeczywistość, której dotyczą) jest ten sam. Niemniej jednak niewspółmierności i wzajemne niezgodności są możliwe do przewyciężenia.<sup>30</sup> Praktyczna racjonalność, z punktu widzenia MacIntyre’a, zakłada bowiem, że „standardy osiągnięć w jakiejś dziedzinie uzasadniane są historycznie. Pojawiają się w wyniku krytyki poprzedników i są uzasadnione dlatego i tylko o tyle, o ile poprawiają ich braki i przekraczają ograniczenia poprzedników jako przewodnicy w doskonaleniu dóbr wewnętrznych poszczególnej praktyki”.<sup>31</sup>

W rozważaniach nad racjonalizmem i naturą racjonalności MacIntyre staje w opozycji nie tylko do tradycji kartezjańskiej i oświeceniowej, ale także do koncepcji Hegla. Jeśli chodzi o model kartezjański, sprzeciw wobec niego wyraża się w nieakceptowaniu przez MacIntyre’a tezy, że pierwsze zasady filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej są ponadczasowe i uniwersalne. Zasady te i ich obowiązywalność są, zdaniem MacIntyre’a, każdorazowo akceptowane w historycznym procesie „dialektycznego uzasadniania”. Innymi słowy, pierwsze zasady rozumowania nie są zasadami samouzasadniającymi się. Ich zasadność ujawnia się w perspektywie określonego, rozwijającego się na przestrzeni dziejów schematu myślenia – nie zaś niezależnie od niego. Jak zatem pisze MacIntyre, „racjonalne uzasadnienie ma charakter dialektyczny i historyczny. Tradycje nie zdają kartezjańskiego testu, który wymaga wychodzenia od niepodważalnych, oczywistych prawd [...]. Nie zdają testu heglowskiego, gdzie celem jest ostateczny, racjonalny stan”.<sup>32</sup> Koncepcja MacIntyre’a jest zatem antykartezjańska w punkcie wyjścia, albowiem, zgodnie nią, odmienne tradycje mają swój początek w różnych, czasem przypadkowych założeniach wyjściowych. Jest zaś antyheglowska w punkcie dojścia, gdyż głosi, że owe tradycje nie zmierzają do końcowego, wspólnego im, racjonalnego stanu.

Tak więc, jak już wspomniano, każda tradycja, na poszczególnych etapach swego rozwoju, dostarcza racjonalnego uzasadnienia formułowanych w jej obrębie rozwiązań, wykorzystując do tego pojęcia i standardy uzasadnień, za pomocą których definiuje samą siebie. Nie istnieje natomiast żaden zbiór niezależnych standardów racjonalnego uzasadniania, przez odniesienie do których możliwe byłoby rozstrzygnięcie sporu między rywalizującymi ze sobą tradycjami.<sup>33</sup> Nic dziwnego zatem, że liczne próby sformułowania wreszcie niepodważalnej

<sup>29</sup> Id., *Whose Justice?...*, s. 352.

<sup>30</sup> Por. id., *Relativism, Power, and Philosophy*, [in:] *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge London 1987, s. 394–395.

<sup>31</sup> Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry...*, s. 64.

<sup>32</sup> Id., *Whose Justice?...*, s. 361.

<sup>33</sup> Por. *ibid.*, s. 351.

koncepcji prawdy i racjonalnego uzasadniania, podejmowane w obrębie filozofii nowożytnej, nie przyniosły, zdaniem MacIntyre’a, spodziewanych efektów. Stąd też nieustająca krytyka pierwszej zasady epistemologicznej sformułowanej przez Kartezjusza. „Niemniej jednak, do pewnego stopnia, o tyle, o ile jest to tradycja racjonalnych badań, będzie ona dążyła do rozpoznania tego, co podziela z innymi tradycjami, a w rozwoju takich wspólnych cech tych tradycji pojawią się schematy”.<sup>34</sup>

MacIntyre jest świadomy tego, że proponowana przez niego koncepcja praktycznej racjonalności narażona jest na zarzut relatywizmu i perspektywizmu. Ten pierwszy będzie głosił, że pomiędzy rywalizującymi ze sobą tradycjami nie są możliwe ani racjonalna debata, ani racjonalny wybór. Z kolei zarzut perspektywizmu „podaje w wątpliwość możliwość stawiania roszczeń do prawdy przez jakąkolwiek z tradycji”.<sup>35</sup> Polemizując z tym ostatnim stwierdzeniem, MacIntyre uznaje, iż nawet jeśli przyjmiemy, iż ostateczna prawda jest fikcją<sup>36</sup>, to nie można tym samym poprzestać, podążając drogą Nietzschego<sup>37</sup> czy postmodernistów<sup>38</sup>, jedynie na interpretacji rywalizujących tradycji jako różnych perspektyw ujmowania rzeczywistości.

Przyjęta przez MacIntyre’a linia obrony zarówno przed zarzutem perspektywizmu jak i relatywizmu jest generowana uznaniem przez niego priorytetu filozofii praktycznej (zwłaszcza filozofii moralności) wobec filozofii epistemologicznej.<sup>39</sup> Broniąc się tedy przed zarzutem perspektywizmu, autor *Whose Justice? ...* pokazuje, że wzajemne relacje między tradycjami, a także wewnętrzną

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 359.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Niemniej w komentarzu do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993) MacIntyre, występując z pozycji zwolennika katolickiej nauki społecznej, daje wyraz przeświadczeniu o istnieniu ostatecznej i absolutnej prawdy. Patrz A. MacIntyre, *The Splendour of the Truth*, „The Thomist” 1994, Vol. 58, s. 171–195; por. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 300–304; Id., *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001, s. 344–345.

<sup>37</sup> Zgodnie bowiem z Nietzscheańską wersją perspektywizmu, „prawda nie istnieje, albowiem 1) nie istnieje jedna, nadrzędna (= uniwersalna, absolutna) koncepcja prawdy, a z całą pewnością nie jest to klasyczna (korespondencyjna) koncepcja prawdy, zakładająca odpowiedniość myśli i bytu; 2) zostaje ona związana nie z bytem, lecz stawianiem się, więc nie może »być«, choć musi się »stawać«; 3) nie jest tym, co jest, ale tym, co pozostaje do stworzenia; 4) jest tylko skutkiem interpretacji, choć wydaje się jej przyczyną (a więc powinna być). Te cztery punkty stanowią dla Nietzscheańskiego eksperymentu z prawdą strategiczny punkt wyjścia”. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 154.

<sup>38</sup> „Każdy tekst, tak stwierdza radykalny postmodernista, dopuszcza możliwość nieskończenie wielu interpretacji w odczytywaniu. Zrozumienie tekstu nie jest kontrolowane przez intencję autora ani przez żaden związek z odbiorcą o specyficznych wspólnych przekonaniach, bo jest poza kontekstem, z wyjątkiem kontekstu interpretacji”. A. MacIntyre, *Whose Justice? ...*, s. 386.

<sup>39</sup> Por. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, 290–292.

ewolucję poszczególnych tradycji pojmować można jako permanentny, racjonalny proces uczenia się<sup>40</sup>; można nawet mówić, w tym względzie, o tzw. etapach w rozwoju i postępie w obrębie tradycji. Pierwszy charakteryzuje się powszechnym akceptowaniem autorytetów i powszechnym brakiem wątpliwości w stosunku do obowiązujących zasad postępowania. Jednak pod wpływem dynamiki życia społecznego zmagania się z nowymi sytuacjami (np. wzrostu ludności i jej migracji, opanowywania nowych terytoriów, kontaktu z innymi tradycjami), innymi słowy, w wyniku nowych doświadczeń pierwotna sytuacja, wcześniej czy później, ulega zmianie. Pojawiają się problemy i pytania, na które nie da się już „racjonalnie” – tzn. przy zastosowaniu schematów racjonalności obowiązujących w ramach danej tradycji – odpowiedzieć. Etap następny generowany jest więc dostrzeżeniem, a następnie zidentyfikowaniem przyczyn niezgodności między „naszą” a „obcą” tradycją. Konfrontacja może dać zatem asumpt tak do zmian w sferze praktyki, jak i do formułowania nowych przekonań. Zasadniczo zmiany te zachodzą równolegle. Tylko bowiem w ten sposób można przezwyciężyć ograniczenia własnej tradycji.<sup>41</sup>

MacIntyre zwraca uwagę na zasadniczą różnicę między stopniową transformacją, której podlega każda tradycja, a jej nagłą zmianą. Tak więc gwałtowny zwrot w sferze przekonań ma miejsce na przykład wówczas, gdy społeczność przechodzi niespodziewaną i masową zmianę wyznania. Może ona zainicjować nowy etap, ale – zdaniem MacIntyre – decydujący o przynależności do tradycji rdzeń wspólnych przekonań musi przetrwać każdą taką zmianę. W trzecim etapie ci, którzy zaakceptowali pryncypia tradycji wyłożone w ich nowych formach, są zdolni do porównania nowych przekonań ze starymi. Na tym etapie w rozwoju poszczególnych tradycji możliwe staje się czytelne wyartykułowanie jej pryncypiów – jest to domena działań tak zwanych późnych myślicieli. To oni bowiem są dopiero zdolni do ujęcia własnej tradycji, wobec której nabrali pewnego dystansu, w zestawieniu z inną tradycją. Zauważają, że pomiędzy starymi przekonaniem a światem – takim jak postrzegają go teraz – zachodzi niezgodność, co prowadzi do uznania poprzednich wyznaczników tradycji (to jest zasad, zgodnie z którymi rzeczywistość była poznawana) – za fałszywe.<sup>42</sup>

Tradycja rozwija się zatem przez przezwyciężanie trudności i problemów rodzących się w obliczu konfrontacji z nowymi sytuacjami społecznymi i odmiennymi tradycjami. W procesie tym podawane są w wątpliwość przyjęte uprzednio na jej gruncie podstawowe założenia. W sytuacji, w której dana tradycja nie jest w stanie przekształcić się tak, aby mogła dostarczać racjonalnych uzasadnień

<sup>40</sup> Por. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 41.

<sup>41</sup> Analizując podobne zjawisko, Czarniecki mówi o jego konsekwencji w postaci osłabiania biegnących z przeszłości stereotypów oraz o aksjologicznym wzbogaceniu się tradycji. Patrz Z. J. Czarniecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 18.

<sup>42</sup> Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 355.

rozwiązujących (eliminujących) pojawiające się wewnątrz niej sprzeczności, może ona popaść w tzw. kryzys epistemologiczny (*epistemological crisis*).<sup>43</sup> Tradycja dotknięta „kryzysem epistemologicznym” przestaje zaś czynić postępy – według własnych kryteriów postępu.<sup>44</sup> Przewycięzenie owego kryzysu możliwe jest przez sformułowanie nowego standardu racjonalnego uzasadniania (tzn. „odkrycia” nowych pojęć i sformułowania „nowego typu” teorii), mogącego sprostać „trzem, bardzo surowym wymaganiom”: a) musi on znaleźć taki schemat konceptualny, który dostarczy rozwiązań problemów wcześniej niemożliwych do ujęcia w „spójny i systematyczny sposób”; b) musi wyjaśnić, co doprowadziło do kryzysu, co sprawiło, że tradycja stała się „jałowa” bądź/i „niespójna”, zanim wzbogaciła się o nowe „zasoby” rozwiązań (pojęciowo wzbogacone schematy, nowe teorie), pozwalające przewyciężyć kryzys; c) powyższe zadania wykonane być muszą w sposób, „[...] [jaki] ukaże pewną fundamentalną ciągłość pomiędzy nowymi pojęciami i teoretycznymi strukturami a przekonaniami, w terminach których dana tradycja badania (*tradition of enquiry*) była definiowana do tej pory”.<sup>45</sup>

Tym samym nowe standardy uzasadnień traktowane są jako lepsze od poprzednich, gdyż rozwiązują te sprzeczności, z którymi nie radziły sobie ujęcia poprzednie. Przewycięzenie przez daną tradycję „kryzysu epistemologicznego” daje uczestnikom tej tradycji możliwość bardziej wnikliwego przesłedzenia jej założeń, a także spisania na nowo jej historii. Właśnie analizując uzasadniania przed i po „kryzysie epistemologicznym”, można uchwycić różnicę między czymś, co MacIntyre nazywa „uzasadnioną stwierdzalnością” (*warranted assertibility*), a „prawdą” (*truth*). „Pojęcie uzasadnionej stwierdzalności stosuje się zawsze jedynie do konkretnego czasu i miejsca, ze względu na standardy przeważające na konkretnym etapie rozwoju jakiejś tradycji badania, i dlatego też roszczenia co do tego, że coś jest w sposób uzasadniony stwierdzalne, odnosi się zawsze, *implicitie* czy *explicitie*, do takich czasów i miejsc. Pojęcie prawdy natomiast jest beczasowe”.<sup>46</sup>

Prezentując swój punkt widzenia jako opozycyjny wobec perspektywizmu, MacIntyre nawiązuje do korespondencyjnej teorii prawdy (a więc, ujmując to jego językiem, teorii ukonstytuowanej przez tradycję Arystotelesowsko-tomistyczną i tradycję tę konstytuującą), zgodnie z którą czynności umysłu (typu: identyfikacja, reidentyfikacja, klasyfikacja, nazywanie) stanowią efekt konfrontacji intelektu z rzeczywistością. Fałszywość wniosków, wysnuta z tego kon-

<sup>43</sup> „Kryzysy epistemologiczne mogą się zdarzyć w historii jednostek – myślicieli tak różnych, jak Augustyn, Descartes, Hume, Lukacs, którzy zostawili nam zapisy takich kryzysów – tak samo, jak w historii grup. Ale mogą być też kryzysami i dla całej tradycji”. A. MacIntyre, *Whose Justice?*..., s. 361.

<sup>44</sup> Por. *ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 362.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

taktu, świadczy o zawadności umysłu, nie zaś o „pęknięciach” w obiektywnej sferze poznawanego bytu. Jeśli zatem umysłowi nie udaje się przedstawić na nowo, „re-prezentować” (*re-presentations*) rzeczywistości w sposób obiektywny – jeśli ma miejsce projekcja jego własnych treści na ową rzeczywistość – wówczas mamy do czynienia z nieadekwatnością pojęciowego odzwierciedlenia rzeczywistości. Nieadekwatność zaś można rozpoznać jedynie retrospektywnie.<sup>47</sup> Test prawdziwości, któremu poddany jest sposób myślenia i formułowania sądów, sprowadza się do: a) formułowania jak największej liczby pytań i wysuwania wątpliwości; b) przekonującego i trafnego odparcia tych wątpliwości. Odpowiedzi muszą także rywalizować między sobą w trakcie owego „testowania” (nazywanego tu „testowaniem dialektycznym”), pozwalającego odkryć, które z racjonalności i proponowanych rozwiązań są najlepsze.

W obszarze badań tradycji MacIntyre wyróżnia zaś trzy zestawy pytań: „Pierwszy zestaw zajmuje się zasadami przynależności do jakiegokolwiek praktyki opartej na tradycji, włącznie z praktykami rozumowania: jakimi standardami mają być kierowani jej uczniowie (*apprentices*), od kogo mają się uczyć, czym te standardy są i dlaczego? Drugi zestaw pytań dotyczy natury racjonalnego uzasadniania i takiego osiągnięcia prawdy, które umożliwiałoby *telos* racjonalnego badania: co to znaczy osiągnąć końcowe zrozumienie w kwestii tego czy tamtego przedmiotu, i w jakich kategoriach musi być wyrażone to rozumienie? Trzeci zestaw pytań dotyczy zagadnienia, w jaki sposób odpowiedzi dane na drugi zestaw mają być racjonalnie broniące przed konkurencyjnymi odpowiedziami proponowanymi z punktu widzenia jakiejś fundamentalnie różnej tradycji”.<sup>48</sup>

Zgodnie z ujęciem MacIntyre’a, oceny tego, co lepsze a co gorsze, czym jest dobro a czym zło, prawda i fałsz, nie są ferowane poza tradycją, a jedynie w związku z uczestniczeniem w niej i przynależnością do określonej wspólnoty. Nieuprawnione są zatem twierdzenia perspektywistów, iż żadna z tradycji nie może sobie rościć prawa do formułowania i głoszenia prawdy. Uczestniczenie w określonej tradycji oznacza bowiem przyjęcie jej założeń, łącznie z teorią prawdy, a zarazem wyklucza równoległe przyjęcie pryncypiów, w tym teorii prawdy, drugiej tradycji. Wielości tradycji nie da się bowiem sprowadzić do wielości ujęć, wśród których można „lawirować”, wybierając z każdego to, co nam odpowiada. W obrębie różnych tradycji przyjmowane są odmienne koncepcje praktycznej racjonalności, stąd też istnieje szereg opozycyjnych rozwiązań tych samych problemów. Zatem pomiędzy poszczególnymi tradycjami istnieje napięcie i konflikt, nie zaś symbiotyczne współistnienie.

<sup>47</sup> „Ci, którzy osiągnęli w tym rozwoju pewien etap, są w owym momencie zdolni do spojrzenia za siebie i rozpoznania swojej poprzedniej nieadekwatności intelektualnej lub nieadekwatności intelektualnej swoich poprzedników, poprzez porównanie tego, co sądzą o tym, jaki jest świat, lub przynajmniej jego część, z tym, co o tym sądzono wtedy”. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 358.

<sup>48</sup> *Id.*, *A Partial Response to my Critics...*, s. 300.

Drugim poważnym zarzutem, z którym mierzy się MacIntyre'owska koncepcja praktycznej racjonalności, jest zarzut relatywizmu: skoro każda tradycja posługuje się własnymi standardami racjonalnego uzasadniania, nie ma również możliwości, by zawiązała się między nimi „racjonalna” – według konkurencyjnych kryteriów racjonalności – dyskusja, której wynikiem byłaby zgoda na wspólny, „racjonalny” wybór. Odpieranie tak sformułowanego zarzutu przebiega u MacIntyre'a dwuetapowo. Po pierwsze, posiłkując się koncepcją tradycji rywalizujących ze sobą o przetrwanie, odwołuje się on do, omówionego już, zjawiska „kryzysu epistemologicznego”, któremu można, jego zdaniem, przeciwdziałać w dwojaki sposób: albo szukać dróg wyjścia w obrębie własnej tradycji, albo też odwołać się do innych tradycji. Aby wykorzystać rozwiązania obcej tradycji należy – co jest oczywiste – zrozumieć przekonania i sposób życia ludzi właściwy tej tradycji. Wbrew pozorom, zdaniem MacIntyre'a, nie jest to niemożliwe, a w tym przypadku wręcz konieczne. Dlatego, po drugie, odwołuje się on do przykładu osoby „zamieszkującej” dwie różne tradycje. Zjawisko to MacIntyre charakteryzuje jako wejście w fazę posługiwania się „dwoma językami”: własnej tradycji (będącej w impasie) i tradycji dającej możliwości wyjścia z kryzysu. W każdym razie obrona tradycji wiąże się ściśle z rozpoznaniem kryzysu i podjęciem działań mających na celu jego przezwycięzenie.<sup>49</sup>

Tak więc z określonym systemem przekonań i sposobem życia, przynależnym konkretnej wspólnoty (wspólnotowej tradycji), związany jest pewien rodzaj praktycznej racjonalności i właściwego jej uzasadniania. Między myśleniem, mową i działaniem istnieją bowiem silne zależności. Zdaniem autora *Whose Justice?...*, myślenie jest zależne od języka, ten zaś jest wytworem społecznym. W słowach, jak i przez czyny, odpowiadamy na fundamentalne pytania. Operowanie konkretnym językiem wiąże się mianowicie z partycypowaniem w określonej kosmologii, koncepcji człowieka, prawach i obyczajach oraz idei tychże praw i obyczajów, a także właściwych danej tradycji idei związków jednostki ze społecznością oraz wspólnych dla członków tejże społeczności relacji między nią a otaczającym ją światem przyrodniczym (ziemią krajobrazem). Zatem próby przełożenia systemu przekonań, właściwych jednej społeczności, na język drugiej społeczności często prowadzą do zniekształcenia przekładanego systemu zapatrywań. Co więcej, okazać się może, iż znaczne obszary danego języka w ogóle nie są możliwe do translacji na inny język, specyfika każdej tradycji uzewnętrznia się bowiem w tzw. partykularyzmach przynależnego jej języka, tworzącego określoną kulturę.<sup>50</sup> Chodzi tu bowiem nie tylko o język artykułowany w słowach, ale także o mowę ciała, gestykulację, rytualne zachowanie, nawet milczenie, które także jest „wymowne”. Wszystkie tego typu wypowiedzi, jako

<sup>49</sup> „Ważne jest tu, by pamiętać, że nie wszystkie kryzysy epistemologiczne są z takim powodzeniem rozwiązywane”. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 365.

<sup>50</sup> Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 369–371.

swoisty rodzaj zachowań i działań, mają szczególne znaczenie w obrębie języka *en bloc* danej wspólnoty. Przez nie określane są osoby i miejsca, są one sposobem przekazania dodatkowych informacji, treści niejako obok czy ponad tymi, które werbalizuje się wprost.

Próby przekładania jednej tradycji na język innej tradycji wiążą się zatem z licznymi trudnościami. Istnieją poważne rozbieżności i niezgodności między przekonaniem i preferencjami jednej społeczności a przekonaniem i preferencjami drugiej społeczności.<sup>51</sup> Dają one o sobie znać zwłaszcza w przynależnym każdej z nich języku potocznym. Istotne w obrębie danej wspólnoty relacje i związki odzwierciedlone są mianowicie na przykład w imionach czy nazwach własnych miejsc. Zgodnie z ujęciem MacIntyre, nazwy są używane nie tylko *jako* znaki rozpoznawcze. Ważny jest także punkt odniesienia w nazewnictwie, rozumiany w ten sposób, iż nazywanie osoby lub miejsca jest zawsze nazywaniem *dla* kogoś, kto ma te same przekonania, posługuje się tą samą wykładnią w rozpoznawaniu rzeczywistości. Zatem nazewnictwo odzwierciedla wspólny punkt widzenia danej społeczności<sup>52</sup>:

„[...] żadne odpowiednie imię osoby czy miejsca nie nazywa miejsca czy osoby *jako takich*; nazywa *przed* wszystkim tylko *dla* tych, którzy są członkami jakiejś określonej społeczności językowej i kulturowej, przez identyfikację miejsc i osób w kategoriach schematu identyfikowania podzielanego przez, i być może częściowo tworzącego, tę społeczność”.<sup>53</sup>

Stąd też, nawet używając terminów charakterystycznych dla danej tradycji, członek innej tradycji nie potrafi – nazywając przez te terminy coś bądź kogoś – *nazywać jako* (*naming as*) ani też *nazywać dla* (*naming for*). Te dwa aspekty są bowiem nierozdzielne. Brak wspólnych przekonań powoduje, że „*nazywanie* zostało w ten sposób odłączone od *nazywania jako* i *nazywania dla*, a związek nazwy z tym, co ona nazywa, zostaje zredukowany do tego, jaki istnieje pomiędzy każdą używaną bez przeszkód etykietą i tym, do czego jest ona używana”.<sup>54</sup>

Analizowany tu problem przekładalności tradycji, rozpatrywany w perspektywie transponowania określonych terminów wyrażonych w języku „naturalnym” danej wspólnoty na język innej wspólnoty, winien zatem zawsze zostać uzupełniony o kwestię umiejętności zrozumienia wszelkich implikacji wypowiadanych twierdzeń.<sup>55</sup> Traktując wobec tego język jako wyróżnik określonej

<sup>51</sup> Na przykład „to, co z jednego punktu widzenia jest sprawiedliwym działaniem wojennym, z innego punktu widzenia wydać się może kradzieżą”. A. MacIntyre, *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 390.

<sup>52</sup> Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 378.

<sup>53</sup> Id., *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 389.

<sup>54</sup> Id., *Whose Justice?...*, s. 379.

<sup>55</sup> „Zauważmy [...], że może być wiele konkurencyjnych systemów nazywania tam, gdzie są konkurencyjne społeczności i tradycje tak, że użycie imienia, to także postawienie twierdzenia o legitymacji politycznej i społecznej i zaprzeczenie twierdzeniu przeciwnika. Rozważmy jako przykład dwie konkurujące nazwy miejsc »Doire Columcille« po irlandzku, i »Londonderry« po



tradycji, należy zwracać baczna uwagę na specyfikę języka, którym posługuje się na co dzień dana wspólnota, w określonym czasie i miejscu, a nie odwoływać się do tak zwanego uniwersalnego języka urzędowego. MacIntyre zwraca uwagę na to, że np. „nie było w rzeczywistości takiego języka, jak czternastowieczny angielski jako taki, lecz tylko takie języki, jak czternastowieczny angielski z Lancashire i sąsiednich rejonów, w jakim napisano *Gawain and the Green Knight*”.<sup>56</sup>

Trudności pojawiają się zatem oczywiście także przy próbie tłumaczenia specyficznego, wspólnotowego nazewnictwa na nazewnictwo „uniwersalne”, czyli posiadające status języka międzynarodowego. Pokonywanie tych trudności wiąże się z powoływaniem rozbudowanych kontekstów objaśnień interpretacyjnych, parafrazowaniem myśli – wszystko po to, aby dokonać w miarę czytelnego przekładu. Należy wziąć pod uwagę także historyczny kontekst treści wyrażanych w języku naturalnym danej wspólnoty. Tymczasem, jak podkreśla MacIntyre'a, pod koniec XX wieku wzrasta się potrzeba i chęć operowania uniwersalnym, „umiędzynarodowionym” językiem, przez który jednak ów historyczno-pragmatyczny charakter pojęć, właściwy każdej tradycji, ulega niestety zatarciu. Mając na względzie wcześniej przytoczone uwagi MacIntyre'a, nietrudno się domyślić, że problem kulturowej niewspółmierności i problem przekładalności języka to, w jego ujęciu, kwestia nie czysto teoretyczna (jako lingwistyczne ćwiczenie czy zadanie), ani nawet po prostu zagadnienie warunków międzykulturowego komunikowania się – to także (a może przede wszystkim) ostatecznie problem polityczny. Chodzi bowiem o to, że znaczenie poszczególnych terminów, właściwych określonej tradycji, zastąpione zostaje pojęciami mającymi posiadać uniwersalny charakter. Tendencja ta sankcjonuje stopniowe uwalnianie się jednostek od społeczno-kulturowo-językowych<sup>57</sup> odrębności. Dążenie to jest

---

angielsku. »Doire Columcille« zawiera w sobie dążenie określonej i mającej ciągłość historyczną społeczności irlandzkiej i katolickiej, by nazywać miejsce, które ma ciągłą tożsamość od chwili, kiedy stało się miejscem pogrzebania św. Kolumbana w 564 r. – »Doire Columcille« to określenie »dębowego grobu [*oak grave*] św. Kolumbana« – podczas gdy »Londonderry« zawiera dążenie określonej i mającej ciągłość historyczną, mówiącej po angielsku i protestanckiej społeczności, by nazwać miejsce osiedlenia się w siedemnastym wieku, o którego ekonomicznych korzeniach informacja jest komunikowana w Londynie, w Anglii, tak efektywnie, jak odpowiednia informacja religijna zawarta jest w »Doire Columcille«. Użycie każdej z nazw oznacza zaprzeczenie prawomocności drugiej. Stąd nie ma sposobu na przetłumaczenie »Doire Columcille« na angielski, poza przytoczeniem »Doire Columcille« i dodaniem wyjaśnienia. »Londonderry« nie jest tłumaczeniem »Doire Columcille«; nie jest nim też »dębowy grób św. Kolumbana«, bo w angielskim nie ma takiej nazwy”. *Ibid.*, s. 378. W tym samym przykładzie przywołanym w *Relativism, Power, and Philosophy* mamy »Doire Colmcille» oraz »dębowy gaj» (*oak grove*). Nie wnikając w przyczyny (zwykle błędy?) tych rozbieżności, podnieśmy naturę samego przesłania MacIntyre'a: nie ma nazw wolnych od specyficznych, społecznych kontekstów użycia. Fałszywe jest w takim przypadku twierdzenie, że istnieje tzw. pojedyncza relacja odniesienia między przedmiotem i nazwą. Por., A. MacIntyre, *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 389.

<sup>56</sup> *Id.*, *Whose Justice?...*, s. 373.

<sup>57</sup> Zdarzają się jednak takie sytuacje, w których dana społeczność jest zmuszona do rezygnacji

widoczne szczególnie w grupie najzamożniejszych mieszkańców współczesnych metropolii. Ich kosmopolityzm stwarza podstawy do tego, by wszędzie czuli się „jak u siebie”, wyłączając te tradycje i kultury, które są przez nich postrzegane jako zacofane i, w jakiś sposób, nieatrakcyjne.<sup>58</sup> Bezpośrednią konsekwencją posługiwania się językiem międzynarodowym jest tworzenie fikcyjnych połączeń różnych tradycji w jeden model. W ten sposób powstają hybrydyczne twory, jak chociażby „tradycja judeochrześcijańska” czy „wartości zachodnie”.<sup>59</sup>

„Najlepszą teorią, której zawdzięczamy własną racjonalną wierność jest najlepsza teoria rozwinięta wewnątrz partykularnej tradycji, w której się znajdujemy i działamy. Obowiązuje to zarówno w filozofii moralnej, jak również w innych dziedzinach”.<sup>60</sup> Jak w takiej sytuacji można mówić o „wyższej racjonalności” którejs z rywalizujących tradycji, o kryteriach pozwalających głosić taką tezę czy tylko tezę o „komunikowaniu się” tradycji, skoro sensowność takich stwierdzeń limitowana jest (nie-)możliwością adekwatnego zrozumienia i skonceptualizowania racjonalności obcej dla tradycji kogoś, kto występuje z takimi tezami? Wszak trudności z „przekładalnością” danej tradycji na język pojęć, którymi operuje inna tradycja, są nieuniknione. Toteż mając na myśli komunikowanie się dwóch niewspółmiernych tradycji, MacIntyre bierze pod uwagę jedynie możliwość „dialektycznej wymiany” pomiędzy dwoma konkurencyjnymi punktami widzenia, ponieważ określony sąd ma w rzeczywistości swoje miejsce w obrębie konstrukcji permanentnie doskonalącej się struktury, o tyle, o ile<sup>61</sup> dzięki tej „dialektycznej wymianie” może dojść do ulepszenia np. modelu moralności.<sup>62</sup> Konkludując stwierdza, iż relatywizm jest nie do obalenia, może jednak zostać przewyżniony w sposób dialektyczny.<sup>63</sup>

---

z własnego języka i tradycji. „Tak było w Hiszpanii w ich stosunkach z Zuni, tak było w Anglikami w ich stosunkach z Irlandczykami. A jednym z narzędzi takiej siły jest narzucanie komuś swojego języka kosztem języka tych drugich”. A. MacIntyre, *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 396.

<sup>58</sup> Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 388.

<sup>59</sup> Por. *ibid.*, s. 385–386.

<sup>60</sup> *Nietzsche czy Aristoteles?...*, s. 172.

<sup>61</sup> „Członkowie teoretycznego punktu widzenia bez zasobów do osiągnięcia takiego wyjaśnienia nigdy nie mogą więc uniknąć pytania o to, czy nie może być punktu widzenia o szerszym zakresie zasad niż ich własny i koncepcyjnie bogatszego, który wciąż czeka na odkrycie, w świetle, którego niezdolność, obu walczących stronnictw, do rozwiązania stanie się wytłumaczalna”. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics...*, s. 297.

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 297.

<sup>63</sup> Chmielewski, analizując formalny schemat rozumowania zaproponowany przez MacIntyre'a, stwierdza: „Schemat ten jest jedyny na gruncie współczesnej filozofii postanalizacyjnej, który w wiarygodny sposób pozwala nadać sens zarówno protagorasowej idei relatywności ludzkiego poznania, wartości celów, jak i protagorasowemu poczuciu, że w jego stanowisku znajduje się określona, pragmatycznie zdefiniowana prawda, której wartość wykracza poza ideę prawdziwości zdefiniowaną w korespondencyjny sposób”. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 305–306.

MacIntyre, rozpatrując argumenty za i przeciw możliwości „racjonalnej” dyskusji między tradycjami, równolegle analizuje sytuację osoby żyjącej na styku dwu tradycji, posługującej się dwoma językami.<sup>64</sup> Hipotetyczny wybór między dwoma schematami, zgodnie z „epistemologicznym paradygmatem” uprawiania filozofii, czyni z wybierającego relatywistę. Czy zarzut relatywizmu jest i w tym przypadku do przewyższenia w sposób dialektyczny?

Jedną z oznak autentycznej znajomości dwóch całkiem różnych języków przez jedną i tę samą osobę jest zdolność owej osoby do odróżnienia tych dwóch części każdego z języków, które są możliwe do przetłumaczenia na drugi i tych, które nie są możliwe. W każdym bowiem języku istnieje pewna sfera idiomów. Zdolność rozpoznawania oraz rozumienia tego, co jest trudne do przetłumaczenia, choć możliwe do zrozumienia, łączy się ze specyficznymi cechami społecznymi, koncepcyjnymi i językowymi takiej sytuacji dwujęzycznej osoby, która musi wybierać pomiędzy przynależnością do jednej z dwu konkurencyjnych społeczności. Jest to wybór nie tylko między językami, lecz także między dwoma niezgodnymi konceptualizacjami rzeczywistości przyrodniczej i społecznej; nie tylko między dwoma niezgodnymi zespołami przekonań, ale między zestawami przekonań tak skonstruowanymi, że każdy ma własne, integralne standardy prawdy i uzasadniania.

Następną trudność stanowi możliwość ekstrapolacji od użycia wyrażeń przyjętych i stosowanych w określonych typach sytuacji do tworzenia i rozumienia nowych sposobów użycia.<sup>65</sup> Wiedza i umiejętność oraz swoboda w używaniu wyrażeń języka są, z punktu widzenia MacIntyre’a, oznaką elementarnej kompetencji językowej i mają ścisły związek z odkryciem poetyckości danego języka. Taka umiejętność stwarza możliwość czynienia aluzji do określonego, wspólnego kanonu tekstów definiujących tradycję literacką i językową, do której należą członkowie tej społeczności. Teksty te dostarczają bowiem charakterystycznych przykładów, do których można odwoływać się, dokonując ekstrapolacji. Zachodzące w obrębie języka innowacje implikują reinterpretację tak zwanych utworów kanonicznych.

W każdej bowiem tradycji istnieje zbiór utworów, które można uznać za teksty rudymentalne, kanoniczne. Utwory te, z jednej strony – stanowią kanon, wyznaczają kierunek dociekań właściwy danej tradycji, z drugiej zaś – są zawsze otwarte na odczytanie ich na nowo, na reinterpretację. Przykładem takich tekstów są dzieła Homera. Ich tłumacze muszą mieć świadomość, że dokonując przekładu dzieła, tym samym dokonują jego uwspółcześnienia, przez takie prze-

<sup>64</sup> Por., A. MacIntyre, *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 395.

<sup>65</sup> „Przypisując komuś określoną cnotę, mówiący wyklucza posiadanie przez tę osobę określonego zakresu cech ujemnych. Zrozumienie tego, co jest zaprzeczone, przez to, co jest stwierdzone, czy *vice versa*, w tego rodzaju przypadkach, wymaga dużo więcej niż zrozumienie znaku negacji”. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 381.

kazanie treści, by mogła stać się ona zrozumiała dla czytelników żyjących w innych realiach społeczno-kulturowych. Operowanie pojęciem ponadczasowego czy najlepszego tłumaczenia, np. dzieł Homera, jest nieporozumieniem, każde bowiem tłumaczenie jest przekładem klasycznego dzieła przystającego do współczesnych tłumaczowi czasów. Wielokrotne i różnorodne tłumaczenia dzieł klasycznych ma więc swoje uzasadnienie. Zetknięcie dwóch społeczności operujących własnym językiem jest jednocześnie zetknięciem się dwu kanonów tekstów, dwu rozwijających się tradycji. Starając się zatem dokonać przekładu na poziomie poprawności językowej, można to uczynić mniej lub bardziej umiejętnie, jednak gdy przekładany tekst zostanie wyizolowany z tradycji, w obrębie której powstał po dokonaniu jego translacji, stanie się on mało czytelny lub wręcz niezrozumiały. Podejmowane próby tłumaczenia będą pozbawione kontekstu i staną się niezrozumiałe. MacIntyre sugeruje, że w takim przypadku zwykle mamy do czynienia z kołem hermeneutycznym.<sup>66</sup>

I w tym wypadku zaproponowane przez MacIntyre'a rozwiązanie problemu relatywizmu wyklucza możliwość odwołania się do neutralnego standardu uzasadniania, prawdy, racjonalności, dającego możliwość właściwego argumentowania wyboru jednego z zespołów przekonań, koncepcje te bowiem są zawsze zależne od określonej tradycji, w której partycypuje dana jednostka.<sup>67</sup> Często dochodzi zatem do konfliktu dwu konkurencyjnych schematów myślenia, uzasadniania i ich werbalizacji. Dla tych, którzy kulturowo i lingwistyczne przynależą do jednego schematu, problem nie istnieje, dotyczy on osób zdolnych do zrozumienia obu schematów, czyli przypadku osoby władającej dwoma językami, ale zobligowanej do wyboru tylko jednego z nich. Pomimo zasadniczych różnic i odmiennych wizji rzeczywistości (przyjmowanych w obrębie różnych wspólnot, tradycji) istnieje możliwość komunikowania i przekraczania tych różnorodnych opcji. Wyjście poza określony ogląd polega, po pierwsze – na sprawdzeniu sensowności wyznaczonych w obrębie wspólnot celów poznawczych, po drugie – na ocenie skuteczności działań podjętych dzięki zdobytej wiedzy. Miarą skuteczności jest sukces odniesiony w rywalizacji z innymi wspólnotami.

<sup>66</sup> Por. A. MacIntyre, *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 393. Terminem „koło hermeneutyczne” określa się problemy powstałe w procesie interpretacji, wówczas gdy jakiś składnik tekstu zrozumieć można tylko w terminach pozostałych składników albo w terminach całego tekstu, z kolei zrozumienie innych elementów lub całego tekstu zakłada zrozumienie pierwszego składnika i tak każdy element zrozumieć można wyłącznie na tle pozostałych. Mamy zatem do czynienia ze swoistym „zapętleniem się” rozumowania, uchwycenie bowiem sensu jakiejś wypowiedzi możliwe jest tylko dzięki gotowym, istniejącym już przeświadczeniom.

<sup>67</sup> „W perspektywie MacIntyre'a, po odrzuceniu podstaw oświeceniowej uniwersalistycznej epistemologii, problem relatywizmu może więc przybrać formę zagadnienia, który z konkurencyjnych schematów pojęciowych, ucieleśnionych w swych tradycjach, jest lepszy lub gorszy względem siebie [...]”. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 290–291.

Reasumując, należy stwierdzić, iż poznanie reguł działania jest możliwe tylko przez usytuowanie ich w kontekście historyczno-biograficzno-społecznym. Dotarcie do nich łączy się z „odczytaniem na nowo” historii ich realizowania – to znaczy z praktyczną znajomością roli społecznej, jaką jednostka–obywatel pełnić będzie w społeczeństwie, praktyk, które będzie wykonywać. Sens reguł działania uchwycony i ujawniony może zostać dopiero we współdziałaniu z innymi. Oderwanie jednostki od praktyk i ról społecznych sprowadzałoby się do utraty przez nią tożsamości, nie posiadałaby bowiem ona jakichkolwiek kryteriów i wyznaczników. Zdolność praktycznego myślenia łączy się z uwzględnieniem perspektywy powołania – *teleos*. Zdaniem MacIntyre’a, „teleologiczne pojmowanie rozumowania na sposób Arystotelesa i Tomasza z Akwinu ma jako swój odpowiednik określony rodzaj opowieści, taki, przez konstruowanie którego jednostki są w stanie szczegółowo odpowiedzieć sobie i innym na to, jak osiągnęły doskonalsze zrozumienie, czy i jak posuwały się w stronę takiego rozumienia, którego jeszcze nie osiągnęły”.<sup>68</sup>

Wymiernym efektem praktycznej racjonalności jest „rozeznanie” w sferze moralności, jest to więc wiedza o pozycji danego człowieka, czyli pełnionych przez niego rolach społecznych i jego powinnościach. MacIntyre przy określaniu doskonałości jednostki bierze pod uwagę konkretną sytuację jednostki, twierdząc przy tym, że dobra jednostka to ta, która służy swojej grupie.<sup>69</sup> Przy takim funkcjonalnym i pragmatycznym nastawieniu konkretna jednostka postrzegana jest w powiązaniu ze wspólnotą społeczeństwem. Zgodnie z przyjętym przez MacIntyre’a priorytetem filozofii praktycznej, zwłaszcza zaś filozofii moralności wobec filozofii epistemologicznej możliwa, a nawet konieczna stała się zmiana opcji przy ocenie i kwalifikacji charakteru racjonalności z uniwersalistycznej na historycystyczno-pragmatyczną. Toteż racjonalność działań jest efektem swoistego doświadczenia zbiorowego, w trakcie bowiem wymiany doświadczeń oraz opinii dochodzi do konfrontacji reguł i norm działania. MacIntyre sprzeciwia się poszukiwaniu neutralnych, niezależnych od tradycji norm, które byłyby pomocne przy ocenie każdej tradycji.<sup>70</sup> Znaczenie poszczególnych pojęć, takich jak wolność, równość, sprawiedliwość, powinność, nie ma charakteru uniwersalnego, absolutnego, ale nie jest też dowolne i przyjmowane *ad hoc*. Duże znaczenie odgrywa, w tym przypadku, obok funkcjonalnego dookreślenia

<sup>68</sup> A. MacIntyre, *First Principles...*, s. 58.

<sup>69</sup> Jednakże MacIntyre nie jest konsekwentny w tych poglądach, zmieniając kontekstualną formę teleologicznego podejścia do sądów moralnych, zgodnie z którą niezbędne jest odniesienie do kontekstu określającego cel, czyli człowieka wypełniającego przynależne mu role społeczne, na akontekstualną formę teleologii, czyli człowieka jako takiego, realizującego istotę rzeczy. Por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu...*, s. 147–149.

<sup>70</sup> „W stosunku do dążenia Kanta do stworzenia dla wolnych od tradycji jednostek MacIntyre jest, jak można przewidzieć, zjadliwy”. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu...*, s. 159; por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 334; id., *Three Versions of Moral Enquiry...*, s. 171, 193.

owych pojęć także historyczny kontekst ich użycia i znaczenia. „Akcent pada tu na słowo »historyczny« – jak pisze P. Śpiewak – co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że historyczność jest czymś dla jednostki pierwotnym. Jest czymś jej danym, poprzedza jednostkowy akces. Po drugie, jednostka dysponuje historycznie ukształtowanymi wzorcami działania, swoimi autorytetami, które wyznaczają style działania”.<sup>71</sup> Jednostka jest zawsze usytuowana w określonym społeczeństwie, kulturze, tradycji, które mają wpływ na racjonalność działań. Co więcej, nie można sprowadzić różnych kultur i tradycji do wspólnego mianownika i konstruować jednego powszechnie obowiązującego modelu teoretycznej i praktycznej racjonalności.<sup>72</sup> MacIntyre w *Whose Justice?* dowodzi, że nie można przyjąć uniwersalnego i absolutnego wzorca racjonalności, sprawiedliwości, moralności itd., jedynie bowiem jako członkowie określonej wspólnoty konkretne jednostki mogą racjonalnie działać i postępować moralnie. W izolacji od tradycji podmiot moralny nie może być racjonalny. MacIntyre zaleca zatem badanie moralności w kontekście historycznym oraz uwzględnienie właściwych danej koncepcji moralności filiacji, powiązań, czyli rozpatrywanie określonej koncepcji praktycznej racjonalności i moralności we właściwym jej kontekście.

Mówiąc o tradycji, MacIntyre zwraca uwagę na to, by odróżnić niespójności w przekonaniach (*inconsistency in belief*) obecnych w tradycji badań (*tradition of enquiry*) od funkcjonujących w tradycjach kulturowych i społecznych.<sup>73</sup> W trakcie badania i racjonalizowania tradycji społecznych i kulturowych często dochodzi do zakwestionowania ustalonych przekonań, zaś niespójności traktowane są jako problematyczne. Jednakże, z punktu widzenia MacIntyre’a, przetrwanie konkretnej tradycji zależeć może czasami od utrzymywania pewnego systemu niespójnych przekonań i postaw, zaś ochrona tychże wartości może być uwarunkowana tym, iż niespójności te zostaną sprecyzowane. Zarazem jeśli określona tradycja społeczna zawiera niezgodne zobowiązania wyrażane w formie zespołu ciągłych i niemożliwych do rozwiązania debat i konfliktów w taki sposób, że podstawowe zgodności, które tworzą ten porządek, są wyrażane jako forma zgody co do tego, które niezgodności są istotne i dlaczego.<sup>74</sup>

Jedynie zatem dzięki uwzględnieniu dialektyczno-historycznego kontekstu konfliktu między odmiennymi i podlegającymi historycznym zmianom tradycjami może dojść, jak twierdzi MacIntyre, do przewyciężenia relatywizmu. To, co uważane było za odwieczne, logiczne i racjonalne, z punktu widzenia MacIn-

<sup>71</sup> P. Śpiewak, *W stronę, wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 259.

<sup>72</sup> Liberalowie-racjoniści łudzą się, iż przeświadczeniem, iż „[...] wszystkie zjawiska kulturowe muszą być potencjalnie przejrzyste dla ludzkiego rozumienia, że wszystkie teksty muszą być przekładalne na język, w którym adherenci współczesności przemawiają do siebie wzajemnie”. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 327.

<sup>73</sup> Id., *A Partial Response to my Critics...*, s. 291.

<sup>74</sup> Por. *ibid.*, s. 291–292.

tyre’a, jawi się jako historyczne i przygodne, kontyngentne. „To tę kontyngentną historię sukcesywnych i sukcesywnie coraz bardziej adekwatnych sformułowań trzeba rozumieć jako historię badania prowadzoną w obrębie tradycji. A to, jak wszystkie inne kontyngentne historie innych konkurencyjnych projektów rozumowania, które w różnych punktach zbłądziły i nie zdołały osiągnąć swojego celu zrozumienia, samo musi być rozumiane w kategoriach naturalnych rodzajów zasadniczych wartości i teleologicznego uporządkowania. Jest to w rzeczy samej precyzyjne, gdyż, dopóty dopóki tomistyczny arystotelizm umożliwia nam osiągnięcie adekwatnego zrozumienia zarówno naszej historii, jak i historii innych w ten sposób, że broni swoich pretensji do zidentyfikowania standardów, przez odniesienie, do których mają być rozwijane wszystkie praktyki i tradycje”.<sup>75</sup> Dzieje się tak dlatego, że to, co racjonalne, w jego ujęciu, okazuje się jedynie historycznym efektem rozwoju konkretnej tradycji. Jednakże dla wszystkich tych, którzy trwają przy epistemologicznym paradygmacie i priorytecie uprawiania filozofii, zaproponowany przez MacIntyre’a sposób przewyciężenia relatywizmu jest nie do zaakceptowania.

#### SUMMARY

The paper presents the position of A. MacIntyre in the debate over the character of rationality. In MacIntyre’s view, the rationality of human actions is the effect of peculiar collective experience because during the exchange of experiences and opinions, the confrontation of rules and norms of actions occurs. A definite system of convictions and way of life, proper to a specific community (community tradition) involves a certain kind of practical rationality and justification, characteristic of it. The cognition of the rules of action is possible only by situating them in a historical-biographical-social context. Arriving at them entails “reading anew” the narratives of their realization, i. e., the practical knowledge of the social role which the individual-citizen will play in the society, practices which he will perform. The sense of the rules of action can be captured and revealed only in the interaction with others.

The disengagement of the individual from the social practices and roles would resolve itself to the individual’s loss of identity because he would not have any criteria or determinants. The ability of practical thinking involves taking into consideration the perspective of vocation – *teleos*.

MacIntyre opposes the search for neutral norms, independent of tradition, which would be helpful in evaluating every tradition. The significance of particular notions such as freedom, equality, justice, duty is not of a universal, absolute character, but it is not discretionary and assumed *ad hoc*, either.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, s. 300.