

PIOTR ANDRYSZCZAK

PRÓBA PRZEZWYCIĘŻENIA RELATYWIZMU – PRZYPADEK ALASDAIRA MACINTYRE’A

Streszczenie. MacIntyre jest przekonany, że nie istnieje racjonalność jako taka, a jedynie „racjonalność-tej-lub-owej-tradycji”. Wyróżnia on trzy tradycje intelektualne i moralne, które we współczesnym świecie zmagają się o zwycięstwo. Pierwszą z nich nazywa „encyklopedyczną”, ponieważ jej kanoniczym tekstem jest IX wydanie *Encyclopaediae Britannicae*. Druga z nich, zwana jest „genealogią”, wywodzi się od F. Nietzschego i w niej podobną rolę pełni jego dzieło *Z genealogii moralności*. Trzecią zaś jest „tradycja”, której kluczowym przedstawicielem jest św. Tomasz z Akwinu. Zdaniem MacIntyre’a z konfrontacji pomiędzy nimi wychodzi zwycięsko tomizm, czego współczesnym wyrazem jest nauka moralna zawarta w encyklice *Veritatis splendor*. Z tego powodu najpierw ukazaliśmy sposób ujęcia i rozstrzygnięcia przez MacIntyre’a sporu pomiędzy trzema tradycjami. To doprowadziło go do przyjęcia absolutyzmu moralnego Jana Pawła II. Tekst zwieńczyliśmy uwagami krytycznymi odnoszącymi się do jego próby przezwyciężenia relatywizmu moralnego.

Słowa kluczowe: absolutyzm, liberalizm, Nietzsche, relatywizm, tomizm, tradycja, *Veritatis splendor*

1. Droga do odrzucenia relatywizmu. 2. Absolutyzm *Veritatis splendor*. 3. Uwagi krytyczne.

Cechą świata, w którym żyjemy, jest nieustanny spór o człowieka i jego dobro. Dla jednych ludzie postępują racjonalnie wtedy, gdy zachowują się bezstronnie i nie pozwalają na uprzywilejowanie swojego

Piotr Andryszczak
piotr.andryszczak@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie,
Wydział Filozoficzny
Kanonicza 9, 31–002 Kraków

interesu. Inni z kolei powiadają, że stajemy się racjonalni w dziedzinie praktycznej, kiedy dążymy do osiągnięcia naszego ostatecznego i prawdziwego dobra¹. Pierwszy pogląd głoszą liberałowie powołujący się na Johna Rawlsa, który jako autor *Teorii sprawiedliwości* uznał, że jesteśmy w stanie wypracować powszechnie akceptowalne zasady sprawiedliwości pod warunkiem, iż każdy dostosuje swój rozum do uniwersalnych standardów racjonalności zawartych w opisie sytuacji początkowej. Jeśli stać nas na spojrzenie, jak to ujął, *sub specie aeternitatis*², to abstrahując od partykularyzmu naszej specyfiki, tzn. od własnej pozycji społecznej, osobistych przymiotów naturalnych oraz od wyznawanej przez siebie koncepcji dobra, potrafimy jednomyślnie ustalić, co jest sprawiedliwe dla każdej racjonalnej, tj. bezstronnej, ludzkiej istoty³. W związku z tym liberalizm niezwykle chętnie pasuje się na arbitra w cudzych sporach światopoglądowych: ludzie, jeżeli pragną rozstrzygnąć, muszą odwołać się do nieuprzedzonego sędziego, którym jest liberalna koncepcja sprawiedliwego społeczeństwa.

Z oryginalną krytyką stanowiska liberalnego wystąpił Alasdair MacIntyre, proponując rozstrzygnięcie sporu o człowieka i jego dobro wraz z rozwiązaniem problemu relatywizmu na drodze konfrontacji dominujących tradycji intelektualnych i moralnych. Jego propozycja jest na tyle interesująca, że warto ją poddać gruntownej analizie, formułując u jej kresu pewne istotne zastrzeżenia.

1. DROGA DO ODRZUCENIA RELATYWIZMU

To, co liberalizm deklaruje jako wyraz uniwersalnej racjonalności, stanowi, zdaniem MacIntyre'a, jeszcze jeden przykład stronnicej koncepcji człowieka i moralności. Z tym poglądem należy się zgodzić, albowiem ciągle jesteśmy świadkami zaangażowania liberałów w popieranie ich własnej koncepcji ludzkiego dobra. Właściwie w każdym

¹ Por. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. z ang. zbiorowe, Warszawa 2007, 48–49.

² Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. z ang. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk; przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009, 824.

³ Por. tamże, 41–42.

toczącym się sporze (o aborcję czy edukację) czynią oni wszystko, aby ich wizja człowieka i jego dobra odniosła zwycięstwo. A polega ono na autonomii. Nie chodzi więc o to, aby ludzie dokonywali dobrych wyborów, bo o tym, co jest dobre, decyduje każdy sam, a rzecz w tym, aby ich wybory były wolne. W każdym razie liberalizm nie jest neutralnym arbitrem cudzych sporów, ale ich aktywnym i stronnictwym uczestnikiem. Twierdząc zaś, iż rzekomo odkrył racjonalność-jako-taką i sprawiedliwość-jako-taką, próbuje ukryć fakt, iż jest jeszcze jedną tradycją, głoszącą, zdaniem MacIntyre'a, wyłącznie swoje własne stronnictwowe wizje zarówno racjonalności, jak i sprawiedliwości, gdyż według niego „istnieje jedynie praktyczna-racjonalność-tej-lub-owej-tradycji oraz sprawiedliwość-tej-lub-owej-tradycji”⁴. Tego rodzaju konkluzja rodzi natychmiast zasadniczą wątpliwość: czy nie oznacza ona przyjęcia rozwiązania właściwego dla radykalnego relatywizmu? Czy nie głosi swoistego egalitaryzmu idei, zgodnie z którym wszystkie tradycje z będącymi ich integralną częścią koncepcjami filozoficznymi i moralnymi są tak samo prawdziwe i dobre?

Jednakże MacIntyre głosi coś zgoła odmiennego. Wprawdzie nie istnieje punkt widzenia neutralny względem tradycji, niemniej jednak pośród nich można wskazać lepsze i gorsze. Jego zdaniem liczą się trzy tradycje: encyklopedyczna, genealogiczna i tomistyczna. Liberalizm należy do pierwszej z nich, której kanonicznym tekstem jest IX wydanie *Encyklopediae Britannicae*. W drugim wypadku podobną rolę pełni *Z genealogii moralności* Fryderyka Nietzschego, a w trzecim – encyklika Leona XIII *Aeterni Patris*. Te trzy tradycje walczą między sobą o prymat, przy czym dogorywa, sztucznie podtrzymywana w istnieniu, tradycja oświeceniowego liberalizmu. Kiedyś z jego perspektywy za irracjonalne tabu uchodziły zakazy, które odkryto u ludów Polinezji. Wykształcony Europejczyk patrzył na nie z góry, ponieważ wyjęto je z „kontekstu całościowych struktur polinezyjskich wierzeń i rytuałów”⁵. W konsekwencji stały się pojęciem pierwotnym, nieredukowalnym do

⁴ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, dz. cyt., 467.

⁵ Tenże, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka[!], Genealogia i Tradycja*, tłum. z ang. M. Filipczuk, Warszawa 2009, 225. Tłumaczenie tytułu zawiera oczywisty błąd. Zamiast „etyka” powinno być „encyklopedia”.

innych kategorii i przestały być zrozumiałe. Ponadto, utraciwszy kontakt ze sferą religijną, znalazły zastosowanie w dziedzinie czysto praktycznej, w której wykorzystywano je „w służbie partykularnych interesów arystokracji gromadzącej i konsumującej nowe rodzaje dóbr kosztem interesów zwykłych członków społeczności”⁶. W ten sposób, skoro wyrażały prawo własności w miejsce związku z bóstwem, przyjęły cechy indywidualistyczne. Proces ich degeneracji doprowadził do tego, iż gdy decyzją władcy zostały zniesione, dokonało się to bez żadnego oporu. Nikt nie bronił porządku moralnego, który utracił swoją racjonalność⁷.

W przekonaniu MacIntyre’a ton wyższości, w jakim encyklopedyści pisali o kulturze polinezyjskiej, był niczym nieuzasadniony, jako że spojrzenie na rzekomo wyższą tradycję oświeceniową z punktu widzenia bystrogo Hawajczyka odkryłoby w niej podobną zapaść. Jej źródłem jest wyjęcie norm moralnych z całościowej struktury teologiczno-moralnej, zawierającej pewną koncepcję ludzkiej natury. Wskutek tego moralność zaczęła być traktowana jako odrębne zjawisko, a moralna powinność stała się nieredukowalnym pojęciem pierwotnym. Rozmaici więc badacze przyjmują różne punkty odniesienia i dlatego osiągnięcie w obrębie tradycji encyklopedycznej racjonalności-jako-takiej i sprawiedliwości-jako-takiej okazuje się niemożliwe. Jest ona skazana na niekończący się konflikt różnych nurtów i stanowisk. Świadomość załamania oświeceniowych nadziei posiada nie tylko ktoś, kto, jak Hawajczyk, spogląda na nie z zewnątrz. Również sami przedstawiciele tradycji encyklopedycznej odkryli, że ich narracja postępu uległa rozpadowi, albowiem głoszona przez oświecenie jednolita koncepcja racjonalności bynajmniej nie przyniosła powszechnej zgody wszystkich rozumnych istot, ale, jak ujawniło XV wydanie *Encyclopaediae Britannicae*, z zamierzonej jedności treści pozostała jedynie jedność formy, wyrażająca, jak to ujął przewodniczący rady redakcyjnej XV edycji, Mortimer J. Adler, wyłącznie wiarę w jedność wiedzy⁸. Tak więc z ambitnych planów zaprowadzenia w teorii i praktyce rządów jedynie

⁶ Tamże, 228.

⁷ Por. tamże, 228–229.

⁸ Por. tamże, 83.

słusznych racjonalnych standardów pozostała wiara w ich istnienie, a więc czysty fideizm⁹.

MacIntyre jest przekonany, że na gruzach ambicji encyklopedysty toczy się walka o zwycięstwo pomiędzy dwiema pozostałymi tradycjami. Najpierw każda z nich dąży do wyjaśnienia powodów klęski projektu oświeceniowego. Dla tomisty rozpad jego narracji postępu wziął się z ujęcia filozofii moralnej jako fenomenu wyizolowanego i wyrwanego z szerszego kontekstu, do którego pierwotnie przynależał. W tym punkcie należy się zgodzić z uwagą MacIntyre'a. W filozofii Arystotelesa bowiem etyka jest częścią polityki. Człowiek jest w stanie osiągnąć swój *telos*, tj. eudajmonię dzięki swojej przynależności do *polis*. W jego organicystycznej koncepcji obywatel przypomina rękę lub nogę, stając się sobą, czyli człowiekiem w pełni jako część samowystarczальной politycznej całości, którym jest państwo-miasto. Ten, kto nie potrzebuje *polis*, będąc samowystarczalny, „jest albo zwierzęciem, albo bogiem”¹⁰. W pewnym sensie z podobną sytuacją mamy do czynienia w myśli św. Tomasza i w całej ówczesnej praktyce społecznej. Filozofia moralna jest tam mocno osadzona w szerszej strukturze, którą wywodzi się z teologii. W jego pracy *De regno* odnajdujemy dobrą ilustrację tej tezy, bowiem Tomasz, przyjmując perspektywę filozoficzną, zastanawia się nad celem ostatecznym społeczności i uznaje, iż jest nim życie zgodne z cnotą. Potem jednak umieszcza swoją konstatację w całościowym schemacie, mającym charakter zdecydowanie teologiczny, i dochodzi do wniosku, że „celem ostatecznym społeczności nie jest życie według cnoty, ale osiągnięcie – dzięki cnotliwemu życiu – radowania się Bogiem”¹¹. Stanowisko św. Tomasza jest zatem następujące: cnota jest drogą do szczęścia wiecznego. Tak więc tradycja tomistyczna odrzuca pogląd o traktowaniu zarówno moralności, jak i etyki jako kategorii autonomicznych. Każde podjęcie takiej próby prowadzi do uczynienia z nich zjawisk niezrozumiałych. Na tym polega właśnie, zdaniem MacIntyre'a, podstawowy błąd oświeceniowego indywidualizmu.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Arystoteles, *Polityka*, 1253 a 29, tłum. z gr. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *O władzy*, II, 3, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. z łac. J. Salij, Poznań 1984, 152.

W starożytności i średniowieczu sprawy miały się inaczej. Człowiek był integralnym składnikiem wspólnoty i dzięki niej znał dobro i jego hierarchię. Będąc w niej określoną osobą, wiedział, jaką rolę ma do wypełnienia. „A zatem – pisze MacIntyre – autorytet przestrzeganych przez ogół moralnych reguł czy zasad, w których występuje (...) »powinność«, uzależniony jest od istnienia klasy wspólnych przekonań dotyczących tego, co stanowi dobro dla różnego rodzaju osób”¹².

Genealog ze swej strony, objaśniając przyczyny niepowodzenia projektu oświeceniowego, wskazuje na jego bezpodstawne roszczenie do uniwersalności. Ujawnia się ono na przykład tam, gdzie zależną od okoliczności historycznych koncepcję człowieka encyklopedysta przedstawiał jako rezultat poprawnego posługiwania się rozumem, a zatem jako coś, co każdy racjonalnie myślący człowiek winien przyjąć. Z tej racji za obowiązującą uznano antropologię, zgodnie z którą człowiek jest jednostką ceniącą uprawnienia albo użyteczność, upatrującą zaś w okolicznościach społecznych jedynie czynnik przygodny. Tymczasem, zdaniem genealoga, dokonano przez to nieudanej próby uznania kulturowego wytworu wieku XVII i XVIII za skuteczne dotarcie do ponadczasowej prawdy o człowieku i jego istocie. Jak to ujął sam Nietzsche: „człowiek nie dąży do szczęścia; jedynie Anglik to czyni”¹³.

Ponadto genealog odrzuca tradycję encyklopedyczną za sposób, „w jaki próba skonstruowania moralności oświeceniowej, cywilizowanej współczesności z jej nieoświeconymi, niecywilizowanymi poprzednikami służy ukryciu ciągłości przedsięwzięcia moralnego”¹⁴. Jego istotą nie jest bowiem systematyczne tępienie czynników nierozumnych, aby zrobić miejsce temu, co oświecone i cywilizowane, lecz polega ono, wedle Nietzschego, na buncie niewolników przeciwko panom i ich moralności. Jego rezultatem jest porzucenie przeciwstawienia ‘dobry’ i ‘lichy’ i zastąpienie go niewolniczym: ‘dobry’ i ‘zły’. Sprężyną mechanizmu narodzin terminu ‘zły’ jest resentment, a jego naturę

¹² A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 238.

¹³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 2000, 20; por. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 234–235.

¹⁴ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 235.

trafnie oddał Ezop w swojej bajce o lisie i winogronach: „Wyglodzony lis, gdy zobaczył kiście winogron wiszące na winorośli owijającej drzewo, chciał je pochwycić, ale nie mógł. Wracając do siebie, rzekł: »Są niedojrzałe«”¹⁵. Takim „lisem” jest niewolnik, który nieosiągalne dla siebie wartości uznaje za kwaśne, tj. złe. Każdy, kto posługuje się parą przeciwnych pojęć dobry-zły jest, zdaniem genealoga, przedstawicielem moralności niewolniczej.

Trzeba jednak pamiętać, że ostrze krytyki genealoga zwraca się nie tylko przeciwko encyklopedyście, ale także ma objąć Platona, Arystotelesa, Augustyna i Tomasza. Jego zdaniem dążenie do poznania prawdy wiedzie nas do odkrycia, że jest ona „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety”¹⁶. Dążenie do prawdy nie jest pierwotne. Jest ono czymś wtórnym w stosunku do życia i jego potrzeb, w którym chodzi o chęć panowania, będącą wyrazem woli mocy. Nie ma prawdy obiektywnej, gdyż posiada ona jedynie charakter perspektywiczny, a pęd ku niej prowadzi do zafałszowania świata będącego nieokiełznanym chaosem. To, co nazywamy „prawdą”, jest zawsze próbą ujęcia rzeczywistości z własnej perspektywy, a ta uwarunkowana jest celami życiowymi konkretnego człowieka.

Jednakowoż genealog budując własną narrację, w której przeciwstawia „beznadziejną myśl Sokratesa, Platona, Augustyna i kogo tam jeszcze – własnej intelektualnej przenikliwości”¹⁷, tworzy samowytrotną konstrukcję. Łatwo bowiem dostrzec w niej jej podstawową słabość:

¹⁵ Ezop i inni, *Wielka księga bajek greckich*, tłum. z gr. M. Wojciechowski, Kraków 2006, 38.

¹⁶ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 2009, 147; por. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 59.

¹⁷ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 256.

tego rodzaju narracja zakłada tożsamość i ciągłość podmiotu, którą genealog odrzuca. Skoro bowiem świat jest nieprzerwaną zmiennością wszystkiego, to uwaga ta dotyczy również tożsamości podmiotu. Realizacja zatem ambitnego zamiaru uwalniania zarówno encyklopedysty, jak i tomisty z ich samozakłamania, wymaga przyjęcia *implicitie* metafizycznej tożsamości podmiotu, której genealog *explicitie* odbiera jakkolwiek sens. Nie można przywdziewać i zdejmować coraz to nowe maski, przyjmując rozmaite perspektywy, a równocześnie budować jednolitą narrację o podmiocie, który wpieryw padł ofiarą ułudy, a następnie się z niej wyzwolił¹⁸. Genealogia więc sama się podważa, tak jak uczyniła to wcześniej tradycja encyklopedyczna.

Z tej konfrontacji więc, w przekonaniu MacIntyre'a, wyszedł zwycięsko tomizm wskazujący nie tylko drogę wyjścia z wewnętrznych trudności indywidualistycznego oświecenia, lecz także myśli Nietzschego i jego następców, głosząc spójną koncepcję człowieka i jego odpowiedzialności: „Trzecią wersją badania moralnego jest (...) przedsięwzięcie dialektyczne tomizmu, które choć odrzucane przez encyklopedystę i genealoga, generuje mające kluczowe znaczenie argumenty na rzecz tezy, że to, co stanowi błędy i niespójności encyklopedii i genealogii w świetle ich własnych standardów, (...) może zostać adekwatnie wyjaśnione od wewnątrz struktury tomizmu”¹⁹. Konsekwencją uznania zwycięstwa tomizmu w tej konfrontacji z konkurencyjnymi tradycjami jest akceptacja przez MacIntyre'a nauczania encykliki *Veritatis splendor*, głoszącej, że człowiek racjonalny zmierza do osiągnięcia swojego prawdziwego i ostatecznego dobra, słuchając głosu własnej natury, co oznacza, że „dobro człowieka osiągnięte być może tylko poprzez taką formę życia, w której pozytywne i negatywne normy prawa naturalnego rządzą naszymi relacjami”²⁰.

¹⁸ Por. tamże, 262.

¹⁹ Tamże, 280.

²⁰ A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, tłum. z ang. P. Kawalec, *Roczniki Filozoficzne* 43/44(1995/1996)2, 204–205.

2. ABSOLUTYZM *VERITATIS SPLENDOR*

Tym sposobem MacIntyre odnajduje coś, co, według jego diagnozy, myśl moralna utraciła u zarania nowożytności. W starożytności obowiązywał bowiem schemat pochodzący z arystotelesowskiej etyki, w którym zasadniczą rolę odgrywały dwa pojęcia: nieuformowanej ludzkiej natury i tej samej natury, ale takiej, która osiągnęła swój cel. Rzecz jasna, pomiędzy nimi istnieje napięcie, które może zostać pokonane jedynie dzięki nakazom etyki. Z tej racji „zakłada [ona] pewną koncepcję potencjalności i aktu, pewną koncepcję istoty człowieka jako zwierzęcia racjonalnego, a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego *τέλος*. Nakazy zalecające różne cnoty oraz zakazujące różnych grzechów, które są ich negatywnymi odpowiednikami, pokazują nam, jak przechodzić od potencjalności do aktu, w jaki sposób zrealizować naszą prawdziwą naturę i jak osiągnąć nasz prawdziwy cel”²¹. Dzięki normom etycznym zatem jesteśmy w stanie dokonać przejścia od człowieka-jakim-on-faktycznie-jest do człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę. Znając *telos* określonego bytu, jakim jest człowiek, potrafimy wypracować praktyczne wskazania, które pomogą nam go zrealizować.

Ku wielkiemu rozczarowaniu MacIntyre’a historia nowożytnych dociekań intelektualnych i moralnych przyniosła ich głęboki upadek. Stało się to z powodu odrzucenia pojęcia *telos* ludzkiego bytu, do czego przyczynili się Kalwin i Pascal, którzy mimo dzielących ich różnic wyznaczyli granice ludzkiemu rozumowi, dowodząc, że dla niego *telos* człowieka jest niepoznawalny²². Skoro możemy jedynie opisać to, co jest, a nie jesteśmy w stanie ustalić celu, ku któremu istota ludzka ma dążyć, to każde przejście od „jest” do „powinno się” staje się niczym nieuzasadnione. Wobec tego Hume nie waha się wyciągnąć z tego ostatecznych konsekwencji, uderzając w tradycyjny arystotelesowski schemat: „w każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą

²¹ Tenże, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. z ang. A. Chmielewski, Warszawa 1996, 111–112.

²² Por. tamże, 113–114.

rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest i nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość²³. Możemy zatem rozprawiać o nieuformowanej ludzkiej naturze, ale nie mamy żadnych rzeczowych podstaw do dokonania przejścia od niej ku nakazom etycznym, jako że bez koncepcji powołania człowieka skazani jesteśmy na niekończące się spory moralne. Wspólną im cechą jest ich nierozstrzygalność²⁴. Każda ze stron wypowiada autorytatywnie swoje sądy, ale nie potrafi ich uzasadnić przed adwersarzem. Co więcej, jak zauważa MacIntyre, nie umie ich również racjonalnie wyjaśnić przed samym sobą²⁵, albowiem stanowią one nie wyraz rozumu, lecz woli kierowanej uczuciem. Odrzucenie arystotelesowskiej koncepcji ludzkiego celu doprowadziło w ostatecznym rozrachunku do triumfu emotywizmu, deklarującego, że „nie ma i nie może być żadnego racjonalnego uzasadnienia dla twierdzeń o istnieniu obiektywnych i bezosobowych standardów, oraz – co stąd wynika – że nie ma takich standardów”²⁶. Każdy, rzecz prosta, może podawać głoszone przez siebie wartości jako absolutne, ale wobec braku obiektywnych kryteriów ich oceny skazani jesteśmy na radykalny relatywizm mnogości ujęć i perspektyw.

MacIntyre uznając tomizm za najlepszą „na razie”²⁷ tradycję dociekań moralnych, odkrywa w niej ostateczny cel ludzkiego życia, którym jest zjednoczenie z Bogiem. Z pozycji tomistycznego arystotelika odrzuca błędy współczesnej myśli filozoficznej i praktyki moralnej, które piętkuje *Veritatis splendor*. Pierwszym jest błędne rozumienie

²³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. z ang. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, 259–260.

²⁴ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 29–36.

²⁵ Por. tamże, 33–34; S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1996, 72.

²⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 53.

²⁷ Tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, dz. cyt., 533; por. Ch. S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lanham 2004, 161.

wolności i autonomii, zgodnie z którym każda jednostka jest źródłem dobra i zła. Każde zatem stanowisko uznające istnienie obiektywnego porządku wartości należy przy takim podejściu uznać za przejaw heteronomii, tj. za zamach na wolność decydowania o sobie i swoim życiu oraz na autonomię konstruowania wartości i norm moralnych. Jak to ujął cytowany z niepokojem i obawą przez MacIntyre'a senator Joseph Biden przy okazji dyskusji poświęconej nominacji sędziego Thomasa: „prawo moralne dyktuje nam moralność zamiast pozostawić sprawy indywidualnemu wyborowi każdego człowieka”²⁸.

Drugą błędną koncepcją przejawiającą się zarówno w życiu codziennym, jak i w teoriach filozoficznych jest konsekwencjalizm. Polega on na nieustannym przykładaniu do każdej sytuacji metody kalkulowania korzyści i kosztów. Chodzi więc o to, żeby zawsze osiągnąć zadowalający bilans korzyści i kosztów. Oznacza to jednak brak jakichkolwiek bezwarunkowych zasad i zobowiązań, ponieważ coś, co dzisiaj jest dobre dla zdobycia odpowiedniej przewagi pożytku nad stratą, jutro może się okazać niekorzystne i wymagające odrzucenia. Zasady etyki pozostają tutaj na łasce i niełasce chwiejnych subiektywnych kalkulacji i preferencji oraz zmiennych zewnętrznych okoliczności²⁹.

Trzecim błędem opisanym w encyklice i wyszczególnionym przez MacIntyre'a jest kulturowy relatywizm. Jego przyczyną jest „przekonanie, że naszymi jedynymi źródłami kultury są te dostarczane nam przez naszą szczególną, własną kulturę i te, które są dla niej swoiste, oraz odpowiadające temu przekonanie, że najwyższymi zasadami, jakie znamy, są najwyższe zasady występujące w naszej kulturze”³⁰. Człowiek zatem świadomie i dobrowolnie uznaje się bez reszty za twór własnego środowiska, zamykając siebie na perspektywę pochodzącą od człowieka jako takiego, a nie jedynie od kształtujących go okoliczności.

Przewyciężeniem tego błędu i, dodajmy, także dwóch pozostałych jest w przekonaniu MacIntyre'a przyjęcie nauki *Veritatis splendor*. Wyjściem bowiem poza zasady dominujące w jednej kulturze

²⁸ A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, art. cyt., 213.

²⁹ Por. tamże, 219–220.

³⁰ Tamże, s. 221.

i spojrzeniem na nią z pozycji uniwersalnej jest przyjęcie tomistycznej doktryny prawa naturalnego, którą Kościół uczynił częścią swego nauczania moralnego³¹. Jeśli człowiek pragnie osiągnąć swoje dobro ostateczne, to nie może tego czynić jako rzecznik jakichkolwiek zmiennych warunków społecznych, politycznych czy kulturowych. Zmierza do niego jako ktoś, kto podąża za wskazaniem swojej natury, wyrażonymi w normach negatywnych i pozytywnych prawa naturalnego³². Odwrócenie tego porządku stanowi poważne naruszenie porządku intelektualnego i moralnego. MacIntyre zwraca uwagę na wymienione w *Veritatis splendor* konsekwencje odrzucenia absolutnego charakteru prawdy moralnej. Istota ludzka staje się wtedy towarem sprzedawanym i kupowanym na rynku, a demokracja sprzymierzona z relatywizmem prowadzi nieuchronnie do utraty wolności w totalitarnym ustroju³³. Brak bezwarunkowo obowiązujących reguł moralnych oznacza nieobecność jakiegokolwiek trwałego punktu odniesienia i sprawia, że w miejsce siły argumentów pojawia się argument siły. Skoro każdy jest twórcą norm i wartości, to cóż stoi na przeszkodzie instrumentalnemu traktowaniu ludzi i ich pragnień przez władzę przekonaną o swym normotwórczym charakterze i nieskrępowaną przez żadne bezwzględne reguły moralne?³⁴

Nasza racjonalność jednak nie polega jedynie na dostrzeżeniu zagrożeń zawartych w filozoficznym myśleniu i codziennej praktyce. Ona pozwala nam odkryć, że droga do naszego ostatecznego *telos* wiedzie przez posłuszeństwo nakazom płynącym z naszej natury. Człowiek więc, słuchając prawa naturalnego, w istocie rzeczy jest posłusznym samemu sobie, dążąc nieomylnie do pełni swego człowieczeństwa. Tak więc prawdziwa autonomia nie oznacza tworzenia porządku moralnego, ale wyciąganie życiowych wniosków z tego, kim jest istota ludzka

³¹ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 44; A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, art. cyt., 207.

³² Por. A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, art. cyt., 204–205.

³³ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 100–101; A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, art. cyt., 215.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 101.

i jaka jest jej natura. W tak rozumianym przechodzeniu od „jest” do „powinno się” wyraża się jej samostanowienie i prawdziwa wolność³⁵.

3. UWAGI KRYTYCZNE

Stanowisko MacIntyre'a przy całej swej atrakcyjności i oryginalności rodzi poważne wątpliwości przynajmniej dwojakiego rodzaju. Zastanawia bowiem, na ile przekonująca jest jego argumentacja dla kogoś, kto jako pozbawiony wiary religijnej posługuje się wyłącznie rozumem. Autor ubolewa nad sytuacją podobną do wyjęcia polinezyjskiego tabu z szerszego kontekstu, która miała miejsce wówczas, gdy zasady moralne wyrwano z niezbędnego dla nich kontekstu teologii moralnej³⁶. Czy zatem, według niego, nie jest tak, że najpierw trzeba się stać przekonanym chrześcijaninem, a dopiero wówczas można odkryć, że tomizm ma rację we współczesnych sporach filozoficzno-moralnych? Pisze wprawdzie, że „Bóg żąda od nas, zarówno w Starym Prawie, jak i w jego potwierdzeniu przez Jezusa Chrystusa, tego samego, czego żądalibyśmy od siebie będąc właściwie racjonalni”³⁷, niemniej jednak rodzi się pytanie, czy możemy być „właściwie racjonalni” bez łaski wiary, skoro odrzucenie błędów, które MacIntyre wymienia w swoim komentarzu do *Veritatis splendor*, wymaga nie tylko własnych dociekań, ale „o wiele więcej łaski koniecznej do nawrócenia i odnowy siebie, o której mówi Ewangelia”³⁸.

Tego typu rozterki wobec siły perswazji jego filozofii wzmacnia jeszcze jego odrzucenie wszelkiej perspektywy transcendentnej wobec tradycji. Wobec tego, żeby przyjąć tomizm, trzeba zostać ukształtowanym we wspólnocie, która nim żyje. Oczywiście, MacIntyre może rozwinąć tę myśl dodając, że to nie wszystko. Bycie tomistą może wynikać również z właściwego przyjrzenia się współczesnym sporom

³⁵ Por. tamże, n. 41; A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, art. cyt., 208.

³⁶ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, dz. cyt., 229.

³⁷ Tenże, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, art. cyt., 208.

³⁸ Tamże, 222.

intelektualnym i moralnym, w których każdy powinien niezawodnie rozpoznać zwycięzcę. Niemniej jednak, jak widzimy, nie widać masowych nawróceń w szeregach encyklopedystów czy genealogów. Być może dlatego, że trudno dostrzec pełną jednomyślność pośród samych tomistów (przypomnijmy, że argumentem przeciwko wartości tradycji oświeceniowej był brak zgody w jej wnętrzu). Wystarczy wspomnieć, że samemu MacIntyre'owi zarzucono społeczny i historyczny relatywizm, który uniemożliwia uznanie go za prawdziwego tomistę³⁹. Tak więc jego refleksja, choć bezspornie ważka w swej warstwie krytycznej, wymaga wzmocnienia argumentacji w części pozytywnej i konstrukcyjnej.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. z gr. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Ezop i inni, *Wielka księga bajek greckich*, tłum. z gr. M. Wojciechowski, Kraków 2006.
- George R.P., *In Defense of Natural Law*, New York 2004.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. z ang. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*.
- Lutz Ch. S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lanham 2004.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. z ang. zbiorowe, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas «Veritatis splendor»?*, tłum. z ang. P. Kawalec, *Roczniki Filozoficzne* 43/44(1995/1996)2, 205–223.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka [!], Genealogia i Tradycja*, tłum. z ang. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals and Communitarians*, Oxford 1996.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 2009, 143–154.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 2000.

³⁹ Por. R.P. George, *In Defense of Natural Law*, New York 2004, 249–258.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. z ang. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk; przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009.

Tomasz z Akwinu św., *O władzy*, tłum. z łac. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. z łac. J. Salij, Poznań 1984, 135–154.

AN ATTEMPT AT DEFEATING RELATIVISM – THE CASE OF ALASDAIR MACINTYRE

Abstract. MacIntyre puts forward the thesis that we cannot achieve tradition-transcendent standards of rational thinking. There is no such thing as rationality-as-such because it exists only as rationality-from-a point-of-view. In fact, it belongs to a certain tradition within which it has been developed. He distinguishes three traditions of moral enquiry that fight in contemporary world for victory. The first is “Encyclopaedia”, the name of which was taken from the Ninth Edition of the *Encyclopaedia Britannica* and represents a research program typical of modern liberal philosophy. F. Nietzsche initiated the second tradition called “Genealogy”. Its canonical text is *Zur Genealogie der Moral*. MacIntyre also identifies also a third ethical research program called “Tradition” and one of its principal authors is Thomas Aquinas. He argues that, even if we live in a world of different traditions, we know how to act. Thomism and its doctrine of natural law offers the most rational solution to moral problems. A very fruitful way of putting this into practice can be found in the teachings in *Veritatis Splendor*. We present his way of resolving the conflict by arguing that Thomism is the superior of the three traditions, which leads MacIntyre to accept the conclusions of *Veritatis Splendor*. Finally, we offer our opinion on his attempt to overcome relativism and accept moral absolutism.

Key words: Absolutism, liberalism, Nietzsche, relativism, Thomism, tradition, *Veritatis Splendor*