

Jolanta ZDYBEL

KONDYCJA FILOZOFII I UNIWERSYTETU DZIŚ

Diagnoza Alasdaira MacIntyre’a¹

Ostatecznym efektem edukacji winien być człowiek dysponujący właściwym rozeznanem w sferze moralnej. Stan ten przekłada się na poczucie tożsamości osobowej, ta zaś jest wypadkową tożsamości społecznej i historycznej. W tym sensie grecka filozofia moralna preferowała zasadniczo ideał wyedukowanego człowieka, którego wybory, determinowane odpowiednimi cnotami, powinny prowadzić go do osiągnięcia autentycznych dóbr, a w końcu dobra najwyższego.

Czy współczesna kultura potrzebuje jeszcze filozofii w takim kształcie, który czyniłby zadość intelektualnym roszczeniom, poznawczym rozstrzygnięciom i praktycznym wskazówkom oferowanym przez „matkę” wszystkich nauk? Czy też trzeba raczej bez protestu przyjąć do wiadomości, że jej doniosła w tym sensie rola już się zakończyła, problemy zaś, które były jej domeną, są dziś przedmiotem nauk szczegółowych, podejmujących i rozwiązujących kwestie przez wieki uważane za niezbywalnie filozoficzne? Jeśli na pytania te należy udzielić odpowiedzi twierdzącej, to oksfordzki filozof Isaiah Berlin mylił się, gdy metaforycznie twierdził, że filozofia jest niczym słońce, „wyrzuca” bowiem w świat swe „części” w postaci idei i problemów (żyjących zazwyczaj później swym własnym, naukowym życiem) i, tak jak słońce, właściwie nic nie traci ze swej wielkości i mocy – pozostaje w centrum i „nie wypala się”².

Generalnie, osoby zabierające na ten temat głos można podzielić na dwie grupy – „katastrofistów” oraz „przystosowanych”. Terminologię tę zapożyczam na potrzeby niniejszego wywodu od Umberta Eco, który w ten sposób charakteryzuje krytyków współczesnej kultury. „Katastrofiści” (wł. apocalitici) ubolewają nad jej stanem, wskazując na zanik czy wręcz upadek kultury wysokiej na rzecz kultury popularnej. Tę drugą traktują przy tym jako wykwit kultury masowej, której nadają w związku z tym status antykultury. Za tę sytuację obwiniają kapitalizm jako system prowadzący ostatecznie do komercjali-

¹ W kilku fragmentach niniejszego artykułu wykorzystałam analizy zawarte w swojej pracy *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005).

² Por. I. B e r l i n, *Does Political Theory Still Exist?*, w: tenże, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, red. H. Hardy, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 146.

zacji każdego kulturowego dobra. „Przystosowani” (wł. integrati) dostrzegają natomiast pozytywne aspekty masowego konsumowania kultury³.

Terminologia Eco wydaje się tu konceptualnie zasadna, z jego rozważań wynika bowiem, że „katastrofiści” wywodzą się przede wszystkim z kręgu intelektualistów europejskich, „przystosowani” zaś z kręgu krytyków amerykańskich⁴. Na problem miejsca i roli nauk humanistycznych we współczesnej kulturze, umasowionej i skomercjalizowanej – co się w tym kontekście szczególnie podkreśla – proponuję spojrzeć z perspektywy stanowiska Alasdaira MacIntyre’a. Poglądy tego współczesnego filozofa polityki, uważanego za czołowego przedstawiciela amerykańskiej myśli komunitarystycznej, są jednak mocno osadzone – z racji jego szkockiego pochodzenia oraz przebytej drogi intelektualnej – w tradycji myśli europejskiej.

Pytanie o przyszłość nauk humanistycznych (szczególnie zaś filozofii) – obejmujące też kwestię roli tych nauk w kształceniu na poziomie szkolnictwa wyższego – jest zarazem, według MacIntyre’a, pytaniem o kondycję instytucji uniwersytetu we współczesnej kulturze. Problem ten należy rozbić na szereg pytań podstawowych. Oto niektóre z nich: Co dziś jest (powinno być) przedmiotem wiedzy akademickiej? Co jest dziś warte (godne) poznawczych zabiegów? Co jest (powinno być) celem wiedzy? Czemu i komu wiedza ma służyć? Na czym polega „użyteczność” wiedzy? Kim jest (powinien być) uczony? Jakimi walorami winien się odznaczać? Kto może pretendować do miana uczonego? Na czym polega rola uczonego jako dysponenta wiedzy? Do kogo wiedza akademicka jest dziś kierowana? Kto może (powinien) być jej odbiorcą i co może (powinien) z tą wiedzą uczynić? Jaka dziś jest (powinna być) kulturowa rola uniwersytetu?

Satysfakcjonująca odpowiedź na pytanie o kondycję nauk humanistycznych en bloc (oraz o ich przyszłość) wymagałaby zatem gruntownego prześledzenia debat toczących się wokół tych pytań, a następnie wyciągnięcia z nich jednoznacznego poznawczo wniosku. Nie jest to jednak możliwe z racji mnogości wyrażanych opinii, a także dlatego, że debaty takie toczą się nie od dziś, a te najbardziej interesujące najczęściej uwikłane są w szerszą dyskusję na temat stanu współczesnej kultury jako całości. Tak też rzecz się ma w przypadku poglądów MacIntyre’a, który generalnie przestrzega przed kulturą opanowaną przez współczesnych „barbarzyńców”⁵.

³ Zob. U. Eco, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

⁴ Zob. P. Bondanella, *Umberto Eco. Semiotyka, literatura, kultura masowa*, tłum. M.P. Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 466.

Przykładem tego typu namysłu były też rozważania prowadzone swego czasu już przez Edmunda Husserla⁶ czy Martina Heideggera⁷. Na gruncie amerykańskim alarmistyczne głosy od kilkudziesięciu lat płyną z ust chociażby Ivana Illicha, który twierdzi, że wiedza stała się dziś towarem i jest przedmiotem manipulacji⁸, Allana Blooma diagnozującego zdeprawowanie umysłów amerykańskich studentów przez tamtejsze szkolnictwo⁹ czy Sheldona Krimsky'ego, który pisze o skorumpowanej nauce i utracie niezależności uczelni w efekcie pogoni za pieniądzem¹⁰. Richard Pratte twierdzi z kolei, że szkolnictwo wyższe, zamiast być miejscem uprawiania nauki, stało się swobodną szkołą przetrwania, uczącą studentów tych wszystkich „sztuczek”, które pozwalają im następnie sprytnie funkcjonować w dorosłym świecie¹¹.

Jeśli tak jest, to nic dziwnego, że mamy dziś do czynienia z „przerabianiem uniwersytetu w skrzyżowanie firmy badania rynku i szkoły zawodowej”, z „presją zysku”¹² czy mówieniem o „nieopłacalności” pewnych kierunków studiów. Nie należy się też dziwić, że biurokratyczny system narzuca uczelniom – wbrew woli społeczności akademickiej – określone procedury działania. Już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Jean-François Lyotard ubolewał: „Strumień kredytów omija te działy pracy badawczej, które nie mogą wykazać swojej choćby pośredniej przydatności do optymalizacji osiągnięć systemu, które są zatem skazane na uwiąd. Administracje otwarcie przywołują kryterium skuteczności, uzasadniając odmowę wsparcia takiego czy innego ośrodka badawczego”¹³. W efekcie miejsce uniwersyteckiego mędrca zajmuje dziś już nie uczony czy naukowiec, lecz de facto menedżer – człowiek biznesu kalkulujący, czy problematyka, którą się zajmuje, „da się sprzedać” i zapewni mu zysk w postaci lepszej pozycji przetargowej na rynku pracy. Założono bowiem, że – czy chcemy, czy nie – na kształt uniwersytetu mają wpływ dwa

⁶ Zob. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

⁷ Zob. M. H e i d e g g e r, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76-127.

⁸ Por. I. I l l i c h, *The Alternative to Schooling*, „Saturday Review” 54(1971) nr 25 z 19 VI 1971, s. 48.

⁹ Zob. A. B l o o m, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

¹⁰ Zob. S. K r i m s k y, *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.

¹¹ Zob. R. P r a t t e, *Conspiracy, Schools and Schooling*, „Educational Theory” 27(1977) nr 3, s. 186-195.

¹² Zespół KP, *Trzeba bronić uniwersytetu, w: Uniwersytet zaangażowany. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 8.

¹³ J.F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 133n.

najważniejsze dziś czynniki: dynamiczny rozwój techniki i technologii oraz „pomyślny rozwój kapitalizmu”¹⁴.

Jak się wydaje, oba te czynniki kulminują w pewnym typie racjonalności, który zdominował dzisiejszą kulturę, a mianowicie racjonalności instrumentalnej. Jest to racjonalność, jaką posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego celu. Maksymalna efektywność, najlepsza relacja nakładów do zysków – oto kryterium sukcesu według takiego rozumowania¹⁵.

Krytyczne stanowisko MacIntyre’a wobec tych rozwiązań zasadza się na zakwestionowaniu kulturotwórczej roli racjonalności instrumentalnej oraz na optowaniu za racjonalnością aksjologiczną. Ten typ racjonalności łączy się ściśle z wyznaczaniem i realizowaniem celów wartościowych (zarówno tych ostatecznych, jak i pośrednich). Zdaniem MacIntyre’a to poszczególne podmioty wyznaczają cele, „szacując” wartości (tak zwane dobra wewnętrzne) poszczególnych „praktyk życiowych”. Uznanie czynności za racjonalną uzależniają one od tego, czy: (1) zmierza ona do celu wartego akceptacji; (2) dany cel jest możliwy do osiągnięcia; (3) podmiot, realizując określony cel, kieruje się wiedzą zapewniającą jego osiągnięcie.

FILOZOFIA A NAUKI SZCZEGÓŁOWE

Postęp naukowo-techniczny przyczynił się do upowszechnienia kultu nauki i naukowości. Człowiek preferujący naukowy obraz rzeczywistości przede wszystkim akceptuje niezbędność istnienia określonych, misternych konstrukcji teoretycznych, które stanowią podstawę opisu rzeczywistości. Konstrukcje te uważane są za klucz do poprawnego oglądu tej rzeczywistości. Według obecnego paradygmatu naukowości wiedza naukowa winna spełniać dwa podstawowe warunki: bazować na empirycznym podejściu do rzeczywistości oraz budować wewnętrznie spójne modele. Wiedza naukowa formułowana na gruncie poszczególnych nauk charakteryzuje się zwykle wysokim stopniem usystematyzowania, uteoretycznienia, ogólności, pewności, prawdziwości oraz intersubiektywnej sprawdzalności. Przedstawiciele nauk szczegółowych zdają sobie jednak sprawę, że posługując się określonymi procedurami naukowymi, dysponują jedynie przybliżonym opisem rzeczywistości. Nie przywiązują wagi do całościowego rozumienia „natury”, tak zwanego porządku rzeczy czy ludzkiej kondycji. Na pytanie „kim jest człowiek?” uzyskujemy szereg

¹⁴ Tamże, s. 112.

¹⁵ Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1996.

różnych odpowiedzi formułowanych w obrębie nauk szczegółowych. Nie są one jednak odpowiedziami na stricte filozoficzne pytania w rodzaju: „Na czym polega jedność człowieka? Jak odkrycia każdej z tych dyscyplin powinny przyczyniać się do naszego rozumienia siebie i swojego miejsca w przyrodzie?”¹⁶. Jak bowiem podkreśla MacIntyre, „w przeszłości to właśnie filozofii przypadało zadanie formułowania i przeformułowywania pytań, odpowiadania na nie i znajdowania nowych odpowiedzi. Przypisując to zadanie filozofii, zakładano, że badacze uprawiający wszystkie pozostałe dyscypliny nie będą mogli w pełni zrozumieć znaczenia tego, co robią i co odkrywają, dopóki nie uzyskają filozoficznego zrozumienia własnej dyscypliny oraz jej powiązań z innymi dyscyplinami”¹⁷.

Analizując zmiany, jakie dokonały się – i ostatecznie doszły dziś do głosu – we wzajemnych relacjach między filozofią a naukami szczegółowymi, a także w obrębie samej filozofii, MacIntyre wskazuje na trzy istotne modyfikacje. Po pierwsze, nastąpiło oddzielenie problemów natury filozoficznej od problemów podejmowanych na gruncie nauk szczegółowych oraz doszło do niemal zupełnego wyeliminowania perspektywy historycznej (zasady twórczego czy też poznawczo inspirującego odniesienia do przeszłych koncepcji) w naukach ścisłych. Po drugie, nastąpiła zmiana struktury w obrębie samej filozofii, a to w związku z wyodrębnieniem problemów centralnych i peryferyjnych oraz podziałem metod badawczych na „owocne” (skuteczne) oraz „nieowocne” (nieskuteczne). Po trzecie, zmieniły się preferencje dotyczące formy wypowiedzi (gatunku literackiego) odpowiedniej do przekazania istotnych treści filozoficznych: od dialogu (np. u Platona, George’a Berkeleya, Denisa Diderota czy Johna Wisdoma), filozoficznej modlitwy (np. u Aureliusza Augustyna czy Anzelma), intelektualnej debaty (np. u Tomasza z Akwinu czy Jana Dunsza Szkota), poezji (np. u Dantego czy Alexandra Pope’a), rodzaju geometrii (np. u Barucha Spinozay), historii (np. u Georga W.F. Hegla), powieści (np. u George Eliot, Fiodora Dostojewskiego czy Jeana-Paula Sartre’a), aż po „najbardziej ekscentryczny twór” – czyli artykuł pisany do profesjonalnych periodyków akademickich.

Metakrytyka w obszarze filozofii nie może wykazać się tak wymiernymi efektami, jak tenże typ refleksji w obszarze nauk przyrodniczych. Nie jest mianowicie w stanie rozstrzygać jednoznacznie, a tym bardziej raz na zawsze, fundamentalnych kontrowersji rodzących się w obrębie filozoficznego myślenia. W przypadku filozofii nie można w kwestiach wątpliwych (dotyczących zasad i prawomocności konkluzji) zwrócić się ku jakimś „neutralnym” danym,

¹⁶ A. MacIntyre, *Bóg filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Pax, Warszawa 2013, s. 240.

¹⁷ Tamże.

jak ma to miejsce w przyrodoznawczej nomologii zakładającej weryfikacyjny charakter danych doświadczenia (faktów)¹⁸. Do weryfikacji poszczególnych teorii oraz ich zespołów powstających w obszarze filozofii nie da się zastosować takiego „obiektywnego” (niezależnego) kryterium, dzięki któremu możliwa stałaby się ocena „niewspółmiernych” teorii.

MacIntyre podkreśla również, że każda teoria osadzona jest w jakimś większym zespole teorii, te zaś partycypują w ogólnych schematach przekonań. Te właśnie schematy tworzą ramy ciągłości rozwoju nauk przyrodniczych. Dzięki owym schematom można zespoły dwu lub kilku teorii rozpoznać jako na przykład niezgodne i rywalizujące oraz oferujące różne sposoby osiągania tego samego zespołu celów teoretycznych. Innymi słowy, bez ogólnego sprecyzowania i konceptualizacji treści oraz określenia teoretycznych celów na poziomie zespołu przekonań, „wierzeń” (ang. beliefs) czy „światopoglądu” (niem. Weltanschauung) teorie pozbawione będą tych logicznych podstaw, poprzez które mogą być zakwalifikowane jako rywalizujące ze sobą bądź też dopełniające się. „To właśnie owo wspólne słownictwo wyższego rzędu, ten zasób sensów i odniesień dostarczanych na poziomie Weltanschauung, umożliwia zwolennikom rywalizujących, niewspółmiernych ze sobą teorii rozpoznanie siebie nawzajem jako zmierzających w kierunku tego, co można określić na tym poziomie jako te same cele”¹⁹. W tym też kontekście możliwe staje się mówienie o sukcesie bądź porażce, postępie bądź regresie w odniesieniu zarówno do podejmowanych problemów, jak i wyznaczanych celów. Tworzy się też możliwość porównywania teorii, jak się wydaje, ze sobą niewspółmiernych.

MacIntyre sugeruje, że jeden zespół teorii naukowych może oddziaływać na inny ich zespół w ten sposób, że dostarcza lepszego rozstrzygnięcia zasadniczych problemów. Wartościowany i osądzany zespół teorii nauk szczegółowych, uważany za racjonalnie doskonalszy, winien zatem charakteryzować się kreatywnością i postępem w rozwiązywaniu problemów oraz tak zwaną względną spójnością. „Względna spójność” bowiem – jak chce MacIntyre – stanowi źródło intelektualnego postępu²⁰.

Wykazując doniosłość perspektywy historycznej w rozwiązywaniu problemów właściwych naukom szczegółowym, MacIntyre stara się odnieść tę prawidłowość do zagadnień stricte filozoficznych. Dla przejrzystości dalszego wywodu istotne jest zatem dokonanie chociażby pobieżnej prezentacji kryte-

¹⁸ Por. tenże, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, w: *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, red. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 40n.

¹⁹ Tamże, s. 43 (O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.Z.).

²⁰ Por. tamże, s. 44.

riów odróżniania przez niego problemów i konkluzji formułowanych w obrębie nauk szczegółowych od tych o filozoficznej naturze.

Pierwsza różnica polega na tym, że w naukach szczegółowych operować można tak zwaną minimalną definicją jednoczącą, w której uwzględniony zostaje stan (aktualność) osiągnięć tych nauk. W filozofii zaś „najnowsze rozstrzygnięcia” w znacznej mierze „wykorzystują” jej przeszłość. Minimalnej definicji należy zatem poszukiwać nie w punkcie dojścia (w aktualnych rozstrzygnięciach), lecz w punkcie wyjścia, czyli w momencie narodzin filozofii i w formułowanych przez nią pierwszych definicjach (na przykład u Platona czy Arystotelesa). Druga różnica polega na tym, że w przypadku nauk szczegółowych stałym punktem odniesienia uczynić można system wyjściowych, bazowych twierdzeń i przekonań – Weltanschauung. Z kolei na gruncie filozofii „światopogląd” nie jest tym, co jednoczy różne teorie i stanowiska, a wręcz przeciwnie – staje się on przedmiotem sporów i konfliktów. W filozofii stałym punktem odniesienia, w jakimś sensie unifikującym różne rozstrzygnięcia i koncepcje, jest zestaw czy też katalog pojęć kluczowych, idei, wartości (dóbr), które jakkolwiek są różnorodnie artykułowane, to poprzez swoją permanentną obecność w poszczególnych teoriach i koncepcjach odpowiedzialne są za ciągłość problematyki pojawiającej się w obrębie różnych stanowisk oraz decydują o jej podobieństwie i powtarzalności. Wreszcie trzecia różnica sprowadza się do tego, że w obszarze nauk szczegółowych można mówić o ciągłym postępie, o późniejszych rozstrzygnięciach jako – zasadniczo – doskonalszych od wcześniejszych. Z kolei cechą charakterystyczną dla myśli filozoficznej są debaty i spory nieustannie toczony w jej obrębie na skalę małą (w ramach jednej teorii) i dużą (między rywalizującymi stanowiskami i teoriami).

Jeśli zaś mówimy tu o postępie, to w aspekcie swoiście pojętej „wyższej racjonalności” (ang. rational superiority) jednego ujęcia nad drugim²¹. Stanowisko filozoficzne o „wyższej racjonalności” charakteryzuje się tym, że przybiera formę bardziej zrozumiałego i adekwatnego sprawozdania relacjonującego problemy, jakie miały miejsce wewnątrz tego stanowiska i sprawiły, że stanowisko to okazało się bardziej otwarte na rozpoznanie błędów i nieścisłości w obrębie proponowanych rozwiązań, w konfrontacji ze stanowiskami opozycyjnymi. Stanowisko o znamionach „niższej racjonalności” nie może dostarczyć tego rodzaju swojego obrazu. Stopniowanie „racjonalności” jest więc ściśle związane z możliwością krytycznego rozpoznawania braków i wad we własnych rozstrzygnięciach, a także z podejmowaniem działań mających na celu ich wyeliminowanie – to zaś nie jest możliwe bez spojrzenia historycznego. „Jest to konkluzja, która będzie wydawała się paradoksalna dla

²¹ Por. t e n ż e, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 38-60.

niektórych i niepożądana dla wielu. Ale ma ona przynajmniej jedną zaletę: jest oryginalna. Vico, Hegel i Collingwood, każdy z innej pozycji, dochodzą do tego w znacznej mierze i faktycznie nieprzypadkowo podobnych. [...] Podstawowe pytanie zaś brzmi: czy pożądanym rodzajem historii rzeczywiście może być napisany? A jedynym sposobem odpowiedzi na to pytanie jest spróbować ją napisać – i odnieść albo porażkę, albo sukces”²².

Konieczność pisania takiej historii dostrzegł już Arystoteles. Przedstawiona bowiem w *Metafizyce* opowieść o sformułowaniu przez niego pierwszych zasad jest zarazem relacją z wysiłków jego poprzedników skoncentrowanych na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o arche. Jest to więc niejako opowieść o postępie na drodze rozumienia pierwszych zasad, na drodze postępu racjonalności w ich rozumieniu. A zatem: „Określone rozumowanie można opowiedzieć, zaś istota zdolna pojąć to rozumowanie nie może nie być w stanie, pośrednio lub bezpośrednio, rozpocząć tego opowiadania i podążać za nim. Podobnie każde filozoficzne ujęcie rozumowania zakłada jakieś ujęcie tego, jak powinny być pisane opowiadania poszczególnych rozumowań. I rzeczywiście, każde opowiadanie jakiegoś określonego rozumowania, o ile opisuje postęp tego rozumowania poprzez ukazanie drogi jego zwycięstw i klęsk, jego upadków i wzlotów, zmian w jego strategii i taktyce, zakłada z góry jakieś uporządkowanie przypadków tego rodzaju, jakie daje tylko odpowiednie, filozoficzne ujęcie rozumowania”²³.

Porażka albo sukces – o których mówi MacIntyre – nie są tylko kwestią historii racjonalności w odniesieniu do pierwszych zasad teoretycznych. Ma on również na myśli zasady praktyczne. I tak, na przykład, warunkiem wstępnym eliminowania konfliktów w obrębie moralności i polityki jest „zrozumienie” historii tych konfliktów. Nie chodzi tu jednak o awartościujący, kronikarski zapis faktów (zdarzeń). Kronikarskiemu modelowi historii przeciwstawia MacIntyre model narratywistyczny. Zakłada on ujęcie obrazu przeszłości w formę narracji, jako że wiedza historyczna (zbiór konstatacji dotyczących przeszłości) jest formą odpowiedzi na pytania. Odpowiadający na pytania historyk przyjmuje implícite czy explicite tak zwane absolutne presupozycje. Dokonując podziału zdarzeń na etapy, posługuje się wszak określonymi wzorcami osiągnięć, niepowodzeń, regresu, postępu, porządku czy chaosu. Narracyjna historia daje możliwość stwierdzenia, na czym polega właściwy, to znaczy uporządkowany, zorganizowany stan określonego zespołu zasad i praktyk, na czym zaś stan nieporządku czy dezintegracji. Narracja powinna umożliwiać także zrozumienie

²² T e n z e, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 47.

²³ T e n z e, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990 s. 49.

kolejnych etapów, poprzez które stan wyjściowy (bądź wcześniejszy) danej praktyki przekształcił się w jej stan późniejszy (bądź obecny).

FILOZOFOWIE I HISTORYCY FILOZOFII

MacIntyre – jako historyk etyki, historyk filozofii, filozof polityki i moralności – stawia też czoła „nowoczesnym” (w sensie: aktualnie dominującym) koncepcjom filozoficznym²⁴. Zachowanie dystansu wobec popularnych i atrakcyjnych teorii uważa on bowiem za wymóg bycia historykiem filozofii. Z tej też perspektywy twierdzi, iż „badania historyczne są niezbędne dla ustalenia, na czym polega określony punkt widzenia i że tylko w historycznym dialogu dany punkt widzenia jest w stanie wykazać swoją racjonalną wyższość w pewnych konkretnych kontekstach nad konkurencyjnymi punktami widzenia”²⁵.

Diagnostując stan dwudziestowiecznej myśli filozoficznej, MacIntyre dochodzi do wniosku, że cechuje się ona licznymi, dość charakterystycznymi uchybieniami o daleko idących konsekwencjach. Otóż u podłoża refleksji społecznej (teorii politycznych, socjologicznych czy ekonomicznych) ostatecznie tkwią pryncypia filozoficzne, a to oznacza, że zła kondycja współczesnej filozofii wpływa niekorzystnie także na nauki społeczne, generalnie zaś na kondycję zachodniej kultury.

MacIntyre ma jednak nadzieję na konstruktywne rozwiązanie tego problemu. Nadzieję tę pokłada w możliwości czerpania sanacyjnych inspiracji z wyraźnie określonej tradycji filozoficznej.

Niepokojąca kondycja współczesnej filozofii to bowiem – w istotnej mierze – efekt odziedziczenia niespójnych (względem siebie) fragmentów z różnych historycznie zaistniałych, pierwotnie względnie wewnętrznie spójnych koncepcji filozoficznych wiążących w całość sferę myślenia i działania. Krytyczny wgląd w specyfikę naszej (zachodniej) tradycji stanowi, zdaniem MacIntyre’a, pierwszy krok do naprawy filozoficznego myślenia. Krytyczne śledzenie myślenia filozoficznego i historii wspólnot, będących nosicielami określonych tradycji filozoficznych, stwarza możliwość wykazania źródeł sukcesów poszczególnych orientacji filozoficznych w dialogu toczącym się między nimi tak na przestrzeni dziejów, jak i współcześnie.

Zgodnie bowiem z ujęciem MacIntyre’a, podstawową cechą pojęcia „tradycji myślowej” jest to, iż „przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie i że teraźniejszość jest zrozumiwała tylko jako komentarz do przeszłości i odpowiedź na nią, poprzez które przeszłość – jeżeli to konieczne i możliwe – ulega prze-

²⁴ Por. t e n ż e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 5-19.

²⁵ Tamże, s. 476.

mianie i przekroczeniu, lecz ulega przemianie i przekroczeniu w taki sposób, iż pozostawia terazniejszość otwartą na dalsze przemiany i przekształcenia z przyszłego, być może bardziej adekwatnego punktu widzenia²⁶. Partycypowanie w określonej wspólnotcie oraz świadomość własnej tradycji stwarzają podstawy do włączenia się w debatę dotyczącą celów życia, możliwości i środków ich osiągnięcia, a także w definiowanie dobra wspólnego. Tymczasem, jak pisze MacIntyre: „Historia filozofii jest wciąż zbyt często pisana tak, jakby była wyłącznie kwestią tez i argumentów. Ale powinniśmy się do tej pory nauczyć od R.G. Collingwooda, że nie wiemy, jak ustalić, nie mówiąc o tym, jak rozwijać, takie tezy i argumenty, dopóki nie wiemy, na jakie pytania miały udzielić odpowiedzi”²⁷.

Kreatywność i dynamiczność tradycji można zatem mierzyć, śledząc czy (i w jakim stopniu) tradycje te radzą sobie z problemami, które niesie ze sobą terazniejszość. Każdą tradycję współkonstryuuje i warunkuje w jej historycznym przebiegu zmienny kontekst społeczno-polityczny. O dojrzałości danej tradycji świadczy zdolność dostrzeżenia i przekraczania jej własnych ograniczeń oraz zdolność absorpcji tych elementów z innych tradycji, które pozwalają na przewycięzenie kryzysu.

HISTORIA NARRACYJNA

Zdaniem MacIntyre’a przeszłość jest dostępna poznawczo jednostce przez to, że jest ujęta w narrację, czyli dialog będący ciągiem pytań i odpowiedzi formułowanych w obrębie określonej wspólnoty czy też w dyskusji między poszczególnymi wspólnotami. W ten sposób konkretny człowiek (podmiot poznający) zastanawia się nad przeszłością, stawiając pytania i odpowiadając na nie. Tym samym staje się on częścią danej całości – współtworzy narracyjny obraz przeszłości.

Narracja to wypowiedź relacjonująca uporządkowany przebieg zdarzeń. Przedstawia ona zatem zdarzenia w określonym porządku czasowym i przyczynowo-skutkowym wraz z powiązanymi z tymi zdarzeniami postaciami umiejscowionymi w określonym kontekście. Jako taka, dominuje ona w epickich formach wypowiedzi, geneza epiki wiąże się zaś zwykle z ludowymi, ustnymi opowiadaniem o przeszłości „zachowanej” (przekazywanej) w postaci legend, mitów, sag – odrębnych dla poszczególnych narodów. Życie bohaterów osadzone jest tu w określonych realiach obyczajowych, prezentowane w kontekście jakiejś sytuacji społecznej, politycznej czy ekonomicznej.

²⁶ Tamże, s. 269.

²⁷ T e n Ź e, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, s. 64.

W tym sensie narracja jest najprostszą formą wyjaśniania, gdyż zdarzeniom nadaje się sens przez ujmowanie ich w opowieści. Jeśli więc uda się dane zdarzenia i praktyki tak uporządkować, by móc o nich opowiedzieć, oznacza to, że zostały one zrozumiane (dokonana została ich konceptualizacja). Historia narracyjna stanowi oczywiście jedną z form ujmowania dziejów (form myślenia historycznego). Wypowiadanie się historyka na temat pewnej liczby faktów jest bowiem możliwe wówczas, gdy nadane zostanie im odpowiednie znaczenie – gdy zostaną one ze sobą połączone. Wydarzenia historyczne, ujęte w formę narracyjną, stają się właśnie częścią uporządkowanej całości.

W odniesieniu do dziejów myśli moralnej MacIntyre pisze: „Jedną z trudności na drodze do stworzenia takiej prawdziwej narracji historycznej jest utarty wśród filozofów współczesnych obyczaj traktowania filozofii moralności – zarówno w nauczaniu, jak i w pismach poświęconych jej zagadnieniom – w sposób ahistoryczny. [...] Taka postawa teoretyczna prowadzi do sytuacji, w której ujmujemy pisarzy z przeszłości w oderwaniu od ich środowisk kulturowych i społecznych, w których żyli i rozmyślali, wskutek czego historia ich myśli przybiera mylący pozór niezależności od całej reszty kultury. [...] W rezultacie takiego postępowania okazuje się, że historia to jedno, filozofia zaś to zupełnie coś innego”²⁸.

Narracja nie stanowi jedynie odtworzenia chronologicznego następstwa zdarzeń, ale jest swoistą interpretacją przeszłości bazującą na określonych założeniach filozoficznych. Działania innych ludzi są zaś dla nas zrozumiałe, gdyż sam czyn ma charakter historyczny. Zrozumienie jest natomiast konceptualnym łącznikiem między działaniem a narracją: „Czynność jest momentem w możliwej lub prawdziwej historii albo też momentem w pewnej ilości takich historii. Pojęcie historii jest tak samo fundamentalne, jak pojęcie czynności”²⁹. Analiza form narracji bohaterów „praktyk narracyjnych” umożliwi zrozumienie oraz ocenę ich czynów. „Praktyki narracyjne, tj. opowiadanie o sobie i własnej przeszłości, projektowanie w trybie teleologicznym własnej przyszłości – wynikającej zawsze do pewnego stopnia z przeszłości – jest w równej mierze życiodajne, jak praktyki materialne”³⁰.

ZNACZENIE PRAKTYK NARRACYJNYCH

Cechą charakterystyczną „praktyk narracyjnych” jest ich swoista nieprzewidywalność. Trudno bowiem precyzyjnie określić nawet to, co stanie się

²⁸ T e n ż e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 38

²⁹ Tamże, s. 382.

³⁰ A. C h m i e l e w s k i, *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza „Arboretum”, Wrocław 2001, s. 286.

za chwilę. Ale choć w realnym życiu nie wiadomo, jakie wydarzenia będą miały miejsce, to jednak bieżący kształt życia ukierunkowuje podmiot narracji ku jakiejś przyszłości. Przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy zwykle w formę narracji w ten sposób, że „z wyjątkiem fantazji, opowieści są najpierw przeżywane w realnym życiu”, a „opowiada się o nich później”³¹. Różnica między postaciami autentycznymi a fikcyjnymi w narracji polega zaś na tym, że postacie fikcyjne nie są kreatorami własnych czynów – tę rolę pełni autor narracji. Zdaniem MacIntyre’a to, co określamy mianem historii, faktycznie jest narracją historyczną. Określenie statusu podmiotu „praktyk narracyjnych” oraz rozpoznanie kierunku jego działań wymaga zatem odpowiedzi na pytanie: w jakich historiach ktoś odgrywa pierwszoplanową rolę, w jakich jest głównym bohaterem? Każdy człowiek odgrywa bowiem co najmniej jakąś jedną główną rolę oraz szereg ról drugoplanowych.

Z punktu widzenia MacIntyre’a charakter każdej wspólnoty konstytuowany jest zarówno przez zespół materialnych praktyk życiowych, jak i związanych z nimi praktyk narracyjnych. Dlatego odgrywanie przez jednostkę ról społecznych powinno być poprzedzone edukacją ukierunkowaną na poznanie wyznaczników ich wspólnotowo adekwatnego odgrywania, co wiąże się z wiedzą na temat sposobu (kryteriów) reagowania innych członków wspólnoty na nasze zachowania, a to z kolei ze swoistą sprawnością moralną, którą musimy posiadać, jeśli chcemy – a zasadniczo przecież tego chcemy – aby nasze działania zostały odebrane (rozpoznane i ocenione) we właściwy sposób. Konstruktywna forma edukacji polega więc – w pierwszym rzędzie – na kontakcie młodego człowieka z różnymi opowieściami: mitami, legendami, baśniami, bajkami. To właśnie dzięki nim dziecko wkracza w świat społecznej aksjologii, ucząc się odróżniać dobro od zła. Tym samym – zdaniem MacIntyre’a – zainicjowany zostaje proces „ćwiczenia w cnotach”. Kolejny etap moralnego edukowania wiąże się z możliwością partycypowania członka społeczeństwa w tak zwany kanon wykształcenia ogólnego, dającego szansę poznania poezji bohaterskiej – opowieści o „społecznościach heroiczych”. Czytelna struktura tych społeczności, zwłaszcza zaś obowiązujących w nich zasad moralnych, ufundowana jest na trójdzielnym schemacie obejmującym następujące aspekty: po pierwsze, koncepcję tego, czego wymaga dana rola społeczna od osób ją spełniających; po drugie, ideę doskonałości lub wachlarz cnot stwarzających możliwość właściwego spełniania przynależnej roli; po trzecie, wizję kondycji ludzkiej, której rysami charakterystycznymi są kruchość, przeznaczenie oraz śmierć. Elementy te układają się w określoną całość w ramach większej struktury (epiki) oferującej obraz świata, który uważany

³¹ MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 378.

jest za prawdziwy: „Struktura społeczeństwa heroicznego faktycznie jest odgrywaną w rzeczywistości narracją epicką”³².

Ostatecznym efektem edukacji winien być człowiek dysponujący właściwym rozeznaniem w sferze moralnej. Stan ten przekłada się na poczucie tożsamości osobowej, ta zaś jest wypadkową tożsamości społecznej i historycznej. W tym sensie na przykład grecka filozofia moralna preferowała zasadniczo ideał wyedukowanego człowieka, którego wybory, determinowane odpowiednimi cnotami, powinny prowadzić go do osiągnięcia autentycznych dóbr, a w końcu dobra najwyższego. „We wszystkich kulturach – pisze MacIntyre – w których refleksja moralna i postępowanie praktyczne podlega strukturalizacji według jakiejś wersji schematu klasycznego – w kulturze greckiej i średniowiecznej, czy renesansowej – najważniejszym sposobem edukacji moralnej jest opowiadanie opowieści. [...] Z mojego punktu widzenia istotne znaczenie ma fakt historyczny, że takie narracje rzeczywiście stanowiły świadomość historyczną – adekwatną lub też niepoprawną – społeczeństw, w których zostały zapisane”³³. Tymczasem w centrum współczesnej filozofii moralnej ukonstytuowała się charakterystyczna idea podmiotowości i autokreacji. Jest to idea autonomicznej jednostki, sankcjonująca w praktyce postawy promujące przekonania, że jednostkowe wybory są suwerenne i – jako takie – ostateczne, to znaczy niepodlegające normatywno-społecznym zawłaszczeniom. To zaś świadczy, że „myślenie o ludzkim życiu jako o narracyjnej jedności oznacza myślenie w sposób obcy dominującej obecnie indywidualistycznej i biurokratycznej kulturze nowoczesnej”³⁴.

FILOZOFICZNA TRADYCJA

Zdaniem MacIntyre’a standardowe ujęcia historyczno-filozoficzne zwykle posiłkują się zasadą ciągłości w ujmowaniu myśli filozoficznej, co prowadzi do zacierania różnic w obszarze filozoficznej tradycji. Tymczasem dzieje filozofii (tradycja filozoficzna) jako przedmiot badań stwarzają rzeczywiste problemy: oto bowiem pewne okresy bywają „mniej czytelne”, trudniejszy jest do nich intelektualno-racjonalny dostęp, co jednak nie musi oznaczać, że są one niemożliwe do poznania. Nie należy pojmować filozofii – twierdzi MacIntyre – jako przedsięwzięcia zajmującego się problemami niehistorycznymi w sensie problemów „samych w sobie”, czyli ruchu (albo też rozwoju) „autonomicznej” myśli niezależnej od społecznej praktyki i ludzkich oczekiwań. Z drugiej stro-

³² Tamże, s. 240.

³³ Tamże, s. 226n.

³⁴ Tamże, s. 403.

ny przestrzega on przed interpretacyjnym traktowaniem – czerpiącym inspirację z demystyfikujących założeń socjologii wiedzy – filozoficznego myślenia jako *sui generis* ideologicznej „maski” wyrażającej społeczne (polityczne, ekonomiczne) interesy określonych grup³⁵.

Faktem jest natomiast, że „każdy wiek, czasami każde pokolenie, ma swój własny kanon wielkich filozoficznych pisarzy, nawet wielkich filozoficznych książek”³⁶. Istnieją też w dziejach myśli filozoficznej okresy względem siebie intelektualnie obce. Nic dziwnego zatem, że trudno jest je zrozumieć i zinterpretować. Pokonanie zaś owych trudności i odniesienie sukcesu poznawczego (interpretacyjnego) sugerować może istnienie jakichś standardów racjonalności, a tym samym możliwość zestawienia, porównania czy nawet przekładania jednych narracji filozoficznych na drugie. Nie oznacza to jednak możliwości dostarczenia racjonalnego argumentu na rzecz bezwzględnej wyższości jakiejś koncepcji filozoficznej czy filozoficznego stylu nad koncepcjami i stylami konkurencyjnymi.

Analizując zjawisko niewspółmierności teorii, MacIntyre podkreśla, że nie tylko w naukach szczegółowych, ale również w filozofii nie należy lekceważyć znaczenia historycznej perspektywy badawczej³⁷. Dopiero bowiem w związku z nią można oceniać, w jakim stopniu propozycje nowych rozwiązań są od poprzednich bardziej „postępowe”, to znaczy reprezentują to, co w studium *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* nazywa on postępowaniem w racjonalności, który wyraża się w tym, że nowe propozycje lepiej rozwiązują określone problemy. Także ewentualnych niespójności w obrębie teorii, tak w naukach szczegółowych, jak i filozofii, MacIntyre nie każe traktować jedynie w kategorii elementu regresywnego, wstrzymującego ów postęp. Jeśli bowiem rzeczony niespójności (czy sprzeczności) zostaną zauważone i towarzyszyć im będą odpowiednie kroki mające na celu ich wyeliminowanie, to takie działanie jest jawną oznaką poznawczej płodności.

Obawy MacIntyre’a o kondycję współczesnej kultury wzmaga – konstatawana przez niego – równoległe postępująca, chyba nieprzypadkowo, tendencja do autonomizowania się dyscyplin i badań humanistycznych. Zapoznaje ona fakt, że w obrębie danego zespołu teorii kluczowe pojęcia są ze sobą wzajemnie powiązane w zespół przekonań, wierzeń, postaw i praktyk tak, że próba wyabstrahowania poszczególnych rozstrzygnięć – podyktowana zamiarem zajmowania się nimi jako odrębną całością – grozi ich zniekształceniem, ergo zafalszowaniem. „Rozumiejąco” słuszne są zatem ujęcia całościowe. MacIntyre precyzuje swój pogląd następująco: „Grecka myśl, tak jak grecka praktyka, pojmują zasady moralne i politykę jako zunifikowany przedmiot badań; współ-

³⁵ Por. tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, s. 519.

³⁶ Tenże, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 33.

³⁷ Por. tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, s. 519n.

czesna teoria moralna odróżnia się od filozofii politycznej, a jeszcze bardziej ostro od politycznej praktyki. A więc akademicki podział prac badawczych pozwala nam udawać, że nasi uczniowie mogą zrozumieć *Etykę* Arystotelesa bez czytania *Polityki* i odwrotnie³⁸.

Podnoszenie przez MacIntyre'a wagi badań historycznych – oraz wykazywanie, że historyk-narratywista dokonuje wartościowania poszczególnych teorii, posługując się określonymi wzorcami (racjonalności) – wiedzie go do konkluzji, iż nie ma teorii doskonałej lub zbliżającej się do doskonałości w tym sensie, że możliwa byłaby ona do zaakceptowania przez każdą racjonalną istotę. Po pierwsze więc, nie ma teorii, która mogłaby się obronić przed wszelkimi zarzutami. Po drugie, nie znaczy to wcale, że nie należy dążyć do sformułowania teorii możliwie najlepszej. Wiedza o tym pierwszym jest jednak warunkiem sensownych działań na poziomie drugim. Toteż świadomy tego naukowiec, poważnie traktujący swą działalność badawczą, wie, że pisanie historii – tak, jak w przypadku MacIntyre'owskiej historii filozofii moralnej – jest przedsięwzięciem, które nie kończy się nigdy. „Tego rodzaju historycyzm, w przeciwieństwie do Hegłowskiego, implikuje więc pewną formę fallibilizmu; jest to historycyzm, który wyklucza wszelkie roszczenia do wiedzy absolutnej”³⁹. Warto w tym miejscu nadmienić, że MacIntyre ma tu na myśli historycyzm metodologiczny, czyli ujmowanie badanego przedmiotu w historycznym kontekście – jako wyniku określonego rozwoju, który można śledzić w historii.

Pisana przez MacIntyre'a historia głosi zatem – na dzisiejszym jej etapie – że filozoficzne przedsięwzięcia, wraz z sukcesami i porażkami, jakie są ich udziałem na poziomie teoretycznym, mają wpływ na dzieje, i to znacznie większy niż oficjalnie przyznają akademicy historycy. Napisanie więc możliwie najlepszej historii myśli filozoficzno-moralnej, historii jej racjonalności i historii postępu w tym obszarze, ma poniekąd wymiar sanacyjny w obliczu współczesnej kulturowej katastrofy, której obraz stanowi punkt wyjścia narracji *Dziedzictwa cnoty*.

Historia filozofii jest zapisem zaistniałych, różnorodnych – tych dziedziczonych, jak i odrzuconych przez daną społeczność – sposobów myślenia i rozstrzygnięcia najważniejszych pytań: Jaka jest natura świata? Kim jest człowiek? Jakie są wyznaczniki praktyk społecznych?. Zaakceptowanie doniosłości badań historycznych implikuje przyjęcie jakiejś określonej perspektywy poznawczej. Może to być ujęcie prezentystyczne, zgodnie z którym interpretacja przeszłości czyni przeszłość „częścią” współczesności. Ta perspektywa, zdaniem MacIntyre'a, preferowana jest zwykle przez filozofów, którzy wprawdzie postulują dopuszczenie do dyskusji (dialogu) koncepcji filozoficznych z przeszłości, ale

³⁸ T e n ż e, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 38.

³⁹ T e n ż e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 478.

jedynie przez pryzmat kategorii obowiązujących we współczesnej filozofii – nawet jeśli pociąga to za sobą zniekształcenie koncepcji wcześniejszych. Mogą to być też opcje o proveniencji pozytywistycznej, wedle MacIntyre’a nadal dominujące wśród historyków filozofii. W skrajnej postaci ograniczają się one do postulatu wiernego relacjonowania przeszłości – do faktografii, opartej oczywiście na przeświadczeniu, że takie czysto relacjonujące doświadczenie przeszłości nie tylko jest możliwe, ale pozostaje jedynie słuszne poznawczo. Przy tym nastawieniu badawczym szczególnie wysiłek włożony zostaje w odtworzenie przeszłości w takiej jej postaci, jaką ona „faktycznie” była. Nie ma tu miejsca na wartościowanie, a co za tym idzie, na preferowanie rozwiązań ocenionych jako „właściwe” („słuszne”)⁴⁰. „Ten szczególny podział pracy między pozytywistycznym historykiem a filozofem gwarantuje, że w ciągu jakiegoś czasu wszystko zostanie przekazane historycznej bezwzględności”⁴¹.

Uproszczony (i dlatego czytelny) podział zadań rodzi jednak określone problemy. Wszak zalecenie, by historyk koncentrował się jedynie na sferze „faktów”, jest – z punktu widzenia MacIntyre’a – sensowne w odniesieniu do nauk przyrodniczych, nie zaś w stosunku do historii filozofii. Należy przy tym zdawać sobie sprawę z nieuniknionej prawidłowości polegającej na tym, że efekty pracy filozofów w miarę upływu czasu stają się przedmiotem badań i namysłu właśnie historyka filozofii. Bagatelizowanie (czy nawet dezawuowanie) przez tak zwanego prawdziwego filozofa znaczenia historii filozofii prowadzi w efekcie do skazania również jego własnej koncepcji na to, by ostatecznie funkcjonowała jedynie jako historyczny „fakt”.

„W moim przekonaniu – pisze MacIntyre – filozofia nie jest po prostu sprawą twierdzeń, które się przyjmuje albo którym się zaprzecza, i wysuwanych oraz poddawanych krytycznej ocenie argumentów, lecz sprawą filozofów, którzy w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych oddziałują na siebie nawzajem, twierdząc coś lub czemuś przecząc i wdając się w walkę na argumenty. Toteż społeczne formy i instytucjonalizacje ich wzajemnych oddziaływań są ważne, a żadna nie jest ważniejsza od uniwersyteckich ram kształtowania filozoficznej rozmowy, zarówno ku jejżytkowi, jak i ze szkodą”⁴².

UNIwersYTET DZIŚ

Analizując specyfikę badań prowadzonych w ramach nauk humanistycznych, w tym podnosząc kulturotwórczą wagę filozoficznych rozważań i roz-

⁴⁰ Por. tenże, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 31-48.

⁴¹ Tamże, s. 39.

⁴² Tenże, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 5.

strzygnięć (tak w aspekcie stanowienia teoretycznych pryncypiów dla szeregu nauk, jak też fundowania aksjologicznych drogowskazów dla codziennych, moralnych praktyk), MacIntyre niejednokrotnie łączy te kwestie z pytaniem o kierunek przeobrażeń zachodzących w łonie uniwersytetu jako instytucji odpowiedzialnej za kondycję owych nauk i poziom badań humanistycznych. Zagadnienie to łączy z pytaniem o optymalny model pracy dydaktycznej, w tym z kwestią wartości wykładu jako tradycyjnej akademickiej formy dydaktyki⁴³.

Spostrzeżenia poczynione przez MacIntyre'a co do tej kwestii mają niestety wyraźny rys „katastroficzny”. „Uniwersytety badawcze – pisze – w początkach dwudziestego pierwszego stulecia są świetnie prosperującymi korporacjami biznesowymi, korzystającymi z subsydiów w postaci ulg podatkowych i przejawiającymi wszystkie zachłanne ambicje takich korporacji. [...] Współczesny uniwersytet badawczy jest zatem, ogólnie rzecz biorąc, miejscem, w którym nie zadaje się pewnych pytań, a jeżeli się je zadaje, to robią to jedynie jednostki, i to w takich okolicznościach, że pytania te słyszy możliwie najmniej osób”⁴⁴.

MacIntyre szczególnie ubolewa nad marginalizowaniem filozofii – nad traktowaniem jej co najwyżej jako jednej z wielu dyscyplin, i to pod warunkiem, że „w wyniku studiowania tej dyscypliny studenci są dobrze przygotowani do dalszych karier, dokładnie tak, jak ceni się każdą inną [dyscyplinę – J. Z.], która przynosi taki wynik”⁴⁵.

W przeciwieństwie jednak do wielu krytyków MacIntyre nie zrzuca odpowiedzialności za tę sytuację jedynie na instytucjonalne czynniki zewnętrzne. Stwierdza bowiem, że „współczesny uniwersytet [...] sam siebie czyni instytucją kulturowo podrzędną”⁴⁶. Zdeprecjonowanie roli filozofii to bowiem nie tyle efekt zbiurokratyzowanego oraz instrumentalnego myślenia, ile raczej syndrom niepokojących zmian, jakie zaszły w obszarze akademickiej samowiedzy. Zapoznała ona mianowicie fakt, że filozofia formułuje pytania i udziela odpowiedzi, które pozostają poza kompetencją innych dyscyplin. Tak więc „wyobrażenie, że ludzie potrzebują filozofii, że filozofia artykułuje pytania, których zadawanie jest kluczowe dla ludzkiego rozwoju i zachęca do odpowiadania na te pytania – to wyobrażenie o filozofii jest całkowicie obce etosowi uniwersytetu badawczego”⁴⁷.

W tej nowej rzeczywistości potrzebni są mądrzy nauczyciele akademicy. Jeśli zaś chodzi o mądrość, nie sądzę, by pojęcie to trzeba było jakoś redefi-

⁴³ Por. t e n ż e, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 265-287; t e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 17-27, 237-246.

⁴⁴ T e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 238n.

⁴⁵ Tamże, s. 241.

⁴⁶ T e n ż e, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 268.

⁴⁷ T e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 241.

niować. Mądrość tradycyjnie ujmowana polega bowiem na opowiadaniu się za wartościami uniwersalnymi (prawdą, dobrem, wolnością i godnością osoby ludzkiej), na myśleniu i działaniu w kategoriach dobra wspólnego, nie zaś na realizowaniu partykularnych interesów. Można powiedzieć, że to ona sama jest wartością uniwersalną. Niestety, mądrość coraz częściej bywa utożsamiana z wiedzą (zwłaszcza z wiedzą specjalistyczną) albo, co gorsza, ze zdolnością do gromadzenia i odtwarzania informacji.

Na koniec należałoby zauważyć, że studiowanie wiąże się z uczestnictwem jednostki w życiu szerszej, specyficznej wspólnoty. Nie do przecenienia jest więc tu rola owej wspólnoty polegająca na kształtowaniu życiowych priorytetów jednostki. Idea „uniwersytetu dziś” to zatem również idea takiej akademickiej wspólnoty, która pielęgnowałaby wartości stanowiące gwarancję naszego człowieczeństwa oraz byłaby wyczulona na tradycyjne i nowe formy totalitaryzmu.