

Alasdair MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tł. Anna Łagodzka, Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX” 2013, ss. 256, indeks osób. ISBN 978-83-211-1928-1.

Alasdaira MacIntyre’a, jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów amerykańskich, nie trzeba przedstawiać polskiemu czytelnikowi. Jego książki – takie jak *Dzieciństwo cnoty* czy *Krótką historia etyki* – od dawna stanowią obowiązkową lekturę filozofów, a poglądy doczekały się licznych opracowań. Podstawą omawianej książki są wykłady, które Autor prowadzi od 2004 r. na Uniwersytecie Notre Dame (USA). Sam wskazuje trzy racje jej napisania. Po pierwsze, współczesne spory o wielkie sprawy niejawnie zakładają prawdziwość czy fałszywość konkretnych tez filozoficznych – stąd zaangażowany w nie katolik powinien znać katolicką tradycję filozoficzną. Po drugie, filozofię katolicką najlepiej jest rozumieć jako dialog z „głosami przeszłości” (s. 5). Po trzecie, filozofia to działalność filozofów, którzy w konkretnych warunkach kulturowych i społecznych na siebie oddziałują – stąd ważna jest instytucjonalizacja tych oddziaływań, a „żadna nie jest ważniejsza od uniwersyteckich ram kształtowania filozoficznej rozmowy, zarówno ku jej pożytkowi, jak i ze szkodą” (s. 5). Swej książki MacIntyre nie dedykuje akademikom, ale raczej studentom, nauczycielom czy po prostu ludziom wykształconym. Książka składa się z poprzedzonych wstępem 19 rozdziałów, uporządkowanych w pięć części, zatytułowanych: „Bóg, filozofia, uniwersytety”, „Prolog do katolickiej tradycji filozoficznej”, „Akwinata i późniejsi myśliciele średniowieczni”, „U progu filozofii nowożytnej” oraz „Nowożytność”. Tytuły te pokazują logikę rozważań Autora.

Cztery pierwsze rozdziały (pierwsza część) wyjaśniają wstępnie tytułowe terminy oraz pokazują, dlaczego *musiała* powstać katolicka tradycja filozoficzna. Boga MacIntyre rozumie tradycyjnie, nie wdając się w głębsze wywody na temat boskich doskonałości. W pierwszym rozdziale analizuje natomiast trzy problemy, które wydają się zmuszać wierzących do akceptacji sprzeczności: dobroć i wszechmoc Boga – istnienie zła; wszechmoc Boga – własna sprawczość (a więc i odpowiedzialność) bytów skończonych; niepojętość i nieskończoność Boga – uchwycenie Boga rozumem i sensowne orzekanie o Jego przymiotach. Są to problemy wewnętrzne każdej wersji teizmu – pisze MacIntyre – a przecież

dla wielu wierzących wiara jest nieproblematiczna. Owa nieproblematiczność staje się problemem w świetle owych wewnętrznych problemów. Autor podkreśla zarazem, że wiara w istnienie Boga jest życiowo doniosła – uwierzywszy, przyjmując, że od mojego związku z Bogiem zależy wszystko, co robię, co uznaję za wartościowe, a od Boga zależy powodzenie moich projektów. Nic więc dziwnego, że dylemat, przed którym stają teiści, jest tak dramatyczny i dotyka samego jądra ludzkiej racjonalności: albo trzeba umyślnie ignorować jeden z aspektów swych teistycznych przekonań (problematiczność albo nieproblematiczność), albo żyć niejako w rozdzieleniu. Choć tak tego MacIntyre nie formuluje, dylemat wydaje się być alternatywą: samooszustwo albo nieracjonalność. Kluczowe pytanie, kończące ten rozdział, brzmi więc: „czy jest jakieś wyjście z tego dylematu?” (s. 16). Zauważmy, że owo wyjście musi być pokazaniem, że żadna z alternatyw nie jest słuszna. Oczywiście przy założeniu, że człowiek jest racjonalny i respektuje zasady logiki, takie jak choćby zasada niesprzeczności.

Rozdział drugi nie odpowiada na owo dramatyczne pytanie, ale zajmuje się filozofią jako dociekaniami odpowiedzi na egzystencjalne pytania stawiane w każdej kulturze przez zwykłych ludzi. Pytania te – twierdzi MacIntyre – uzyskały wcześniej odpowiedzi religijne, a filozofowanie zaczyna się, gdy zapytamy o prawdziwość i uzasadnienie tego, co uważane za powszechne i niepodważalne. Postawienie tego pytania prowadzi zaś do odkrycia, że rozmaite przekonania o naturze świata i jego porządku są antagonistycznymi odpowiedziami na te same egzystencjalne kwestie. Próby odpowiedzi na te pytania stawią w centrum pytania o naturę prawdy, racjonalności, uzasadnienia i znaczenia. Tym sposobem filozofia od początku ma dwa aspekty: z jednej strony jest „przedłużeniem myśli, które można wydobyć od każdej refleksyjnej jednostki” (s. 19), a z drugiej – jest wyspecjalizowaną aktywnością. MacIntyre napomina w tym punkcie filozofów, zwłaszcza tych zawodowych-akademickich, że mają tendencję do zapomnienia, iż „początkiem ich dociekań jest przedłużenie dociekań zwykłych ludzi i że korzystają ze swoich filozoficznych umiejętności w imieniu tychże zwykłych ludzi” (s. 19). MacIntyre wyraźnie natomiast uznaje, że w filozofii nie uzyskamy odpowiedzi o statusie twierdzeń koniecznych: „w filozofii jesteśmy upoważnieni co najwyżej do stwierdzenia, że jakiś wniosek jest jak dotąd najbardziej uzasadniony lub że jakiś argument jest jak dotąd najlepszy” (s. 20). Dodaje, że nawet jeśli mamy uzasadnioną pewność co do jakiejś tezy, naszym obowiązkiem jest znać alternatywne odpowiedzi i argumentację na ich rzecz, jak również gotowość ich wysłuchania i otwartość na poprawienie nas także przez tych, z których stanowiskiem się nie zgadzamy. O ile zapewne każdy filozof zgodzi się co do wymogu dialogu z reprezentantami innych niż moje poglądów i otwartości na ewentualne poprawki – są to przecież wymogi krytycznego myślenia – to już stwierdzenie, że jedyne, co filozof może zaoferować, to odpowiedzi „dotąd najlepsze”, budzi wątpliwości. Nie będę argumentować na rzecz możliwości sformułowania w filozofii prawd koniecznych – takiej możliwości bronią w swych pracach filozofowie związani z Lubelską Szkołą Filozoficzną, np. ks. Stanisław Kamiński czy o. Albert Krąpiec. Stawiam natomiast pytanie o egzystencjalną wystarczalność odpowiedzi „dotąd najlepszych” na egzystencjalnie do-

niosłe pytania. Na bazie tych odpowiedzi człowiek kształtuje przecież swoje życie. Czy więc hipotezy są wystarczające? Jak zauważa Jan Paweł II, człowiek „szuka ostatecznej odpowiedzi, najwyższej wartości, poza którymi nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia. Hipotezy mogą fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia” (*Fides et ratio*, nr 27). Czy wobec tego nie ma konfliktu między zadaniami filozofii dostarczenia odpowiedzi na egzystencjalnie ważne pytania a głoszonym przez MacIntyre’a hipotetycznym charakterem wszelkich filozoficznych odpowiedzi?

W kolejnym rozdziale MacIntyre konstruuje równie dramatyczny jak poprzednio dylemat dla wierzących filozofów: albo akceptacja norm filozoficznego dociekania, albo wiara w Boga. Filozoficzne dociekania – także te dotyczące Boga i jego przymiotów – są otwarte na kwestionowanie i mają status hipotez, gdy tymczasem wiara wymaga bezgranicznej ufności, wierności i akceptacji – słowem i czynem – tego, co Bóg objawia. Zdaniem MacIntyre’a na ów dylemat można odpowiedzieć trojako: zaprzeczyć twierdzeniom filozofii, zaprzeczyć twierdzeniom teizmu i uznać dylemat za pozorny. Ta ostatnia możliwość – ku której niewątpliwie skłania się sam MacIntyre – to uznanie, że jest „wołą i nakazem Boga, żebyśmy uprawiali filozoficzne dociekania natury rzeczy, a zatem również Jego istnienia oraz natury” (s. 22). Człowiek wierzący uznaje, że jest tak przez Boga stworzony – i tu traktuje istnienie Boga jako nieproblematyczne – że dąży do osiągnięcia prawdy, a to wymaga podążania za argumentem, gdziekolwiek poprowadzi i na pewnych etapach może to wymagać traktowania istnienia Boga jako problemu. Pytanie brzmi: czy możliwa jest taka postawa, w której wiara i filozoficzne dociekania znajdują się w harmonii? Odpowiedzi – twierdzi MacIntyre – należy poszukiwać w historii filozofii teistycznej – żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej. Odpowiedź ta – pogląd MacIntyre’a nie ulega tu wątpliwości – jest pozytywna. Pogląd ten jest w harmonii z tak podkreślaną przez G. Chestertona katolicką umiejętnością godzenia przeciwieństw, owym słynnym „i tak, i tak”, a nie „albo – albo”, jak również z tezą św. Alberta o wierze poszukującej zrozumienia. Sam dylemat jest jednakże konsekwencją wcześniejszego uznania filozofii za przedsięwzięcie poznawcze zdolne dostarczyć jedynie hipotez. Samo kwestionowanie twierdzenia teistycznego, by wydobyć jego głębszą treść czy wyostrzyć argumenty, nie stawia wierzącego filozofa w żadnym dylemacie. Dylemat pojawia się dopiero wtedy, gdy wiara i dociekania filozoficzne dają sprzeczny wynik – a i to pod warunkiem uznania, że człowiek jest racjonalny, logika dwuwartościowa jest wyrazem tej racjonalności i wobec tego sprzecznych twierdzeń utrzymywać nie może pod groźbą zaprzeczenia własnej naturze.

Filozofia wymaga ram, w których można by proponować odmienne i antagonistyczne odpowiedzi na filozoficzne pytania, rozważać zarzuty, poglądy poddawać rewizji i kształcić kolejne pokolenia badaczy. W kolejnym rozdziale MacIntyre argumentuje, że uniwersytet jest najlepszą instytucją do prowadzenia takich dociekań, przy czym każde zorganizowane i zinstytucjonalizowane prowadzenie badań i kształcenie zakłada jakiś pogląd na zachodzenie wzajemnych powiązań między dyscyplinami akademickimi bądź ich brak. Teizm – twierdzi – „nie jest po prostu zespołem doktryn na temat Boga. Dotyczy natury przyrodniczego i społecznego wszechświata jako stworzonego i podtrzymywanego przez

Boga, jako ucieleśniającego Jego cele” (s. 24). Każda świecka dyscyplina pomijająca odniesienia do Boga będzie miała wobec tego braki i przez to teiści popadają w spór z każdym czysto świeckim rozumieniem dyscyplin akademickich. To zaś wyznacza dwa typy uniwersytetu. Pierwszy to uniwersytet „bez-bożny”, gdzie każda dyscyplina akademicka jest traktowana jako autonomiczna, a jej granice wyznaczają ci, którzy cieszą się w tej dyscyplinie największym prestiżem. W takim uniwersytecie nikt nie realizuje zadania integracji dyscyplin, rozważenia wzajemnych związków i wkładu każdej z nich do całościowego rozumienia natury i porządku rzeczy – nie ma świadomości, że jest to zadanie jakkolwiek istotne. Także filozofia i teologia są traktowane jak kolejne pozycje na liście dyscyplin. Współczesne uniwersytety amerykańskie wyznają praktyczny ateizm – twierdzi MacIntyre – nie tylko dlatego, że usuwają Boga z zakresu badanych przedmiotów (lub ograniczają do wydziałów teologii, bo już religioznawstwo nie jest zainteresowane Bogiem, a różnymi odmianami wiary w Boga), ale także i dlatego, że rezygnują z jakiegokolwiek zintegrowanego i całościowego poglądu na rzeczy. Uniwersytet – kontynuuje MacIntyre – nie byłby bezbożny, gdyby „zakładał zasadniczą jedność wszechświata, a zatem zasadniczą jedność prowadzonych w poszczególnych dyscyplinach badań nad różnymi aspektami rzeczywistości” (s. 27-28). „Oprócz pytań stawianych w każdej z oddzielnych dziedzin badawczych [...] padałyby ponadto pytania dotyczące tego, jaki wpływ wywiera każde z nich na inne i jaki jest wkład w całościowe rozumienie natury rzeczy. Teologii nauczano by i ze względu na nią samą i jako klucza do tego całościowego rozumienia. Głównym zaś zadaniem filozofii na takim uniwersytecie byłoby badanie natury związku między teologią a dyscyplinami świeckimi” (s. 28)

W kolejnych rozdziałach pozostałych czterech części MacIntyre rozważa poglądy filozofów, których z różnych racji uważa za ważnych dla ukształtowania się katolickiej tradycji filozoficznej. Kluczową postacią jest Augustyn (rozdz. 5), pokazujący, że Bóg jest elementem rzeczywistości, którego nie można ignorować, jeśli chce się tę rzeczywistość zrozumieć. „Filozofia – podkreśla MacIntyre – jest więc w zamyśle Augustyna niezależna od teologii i zarazem zależna. Jest o tyle niezależna, że ma własne standardy dociekania i argumenty. Zależna zaś pod tym względem, że sens i cel jej dociekań oraz znaczenie wniosków jej argumentów można zrozumieć jedynie z punktu widzenia teologii” (s. 45). Kolejny rozdział (rozdz. 6) poświęcony jest Boecjuszowi, Pseudo-Dionizemu i Anzelmowi. Wybór myślicieli MacIntyre uzasadnia tym, że każdy z nich „dostarczył myśli katolickiej zasobów, z których mogła czerpać” (s. 52). Boecjusz argumentuje na rzecz autonomii filozofii bez przeciwstawiania jej prawdom objawionym i pozostawia zestaw problemów, do których sięgamy jako spadkobiercy. Z kolei Pseudo-Dionizy otwiera najbardziej fundamentalne filozoficzne problemy dotyczące Boga. MacIntyre pokazuje, że u Anzelmia, rozważywszy pojęcie Boga, należy wysnuć wniosek, że każdy ateista albo nie uchwycił pojęcia Boga, bo wtedy uznałby Jego istnienie, albo jego pojęcie boskiego istnienia jest niespójne. Zdaniem MacIntyre’a w argumentach Anzelmia kluczową rolę odgrywa koncepcja Boga jako najdoskonalszego bytu wyprowadzona z wiary. MacIntyre dyskutuje w szczegółach dowód Anzelmia na istnienie Boga, poka-

zując, że najlepsze argumenty na rzecz tego dowodu sprowadzają się do twierdzenia, że zestaw predykatów można sensownie połączyć i przypisać jednemu bytowi. To, że można je przypisać, jest sprawą wiary – podzielanej przez Anzelma i jego bezpośrednich krytyków, ale już nie przez bardziej współczesnych myślicieli. Dzieje myśli patrystycznej i augustyńskiej – konkluduje MacIntyre – są wstępem do wyłonienia się katolickiej tradycji filozoficznej.

Rozdział 7 nosi tytuł „Muzułmański i żydowski prolog do filozofii katolickiej”. Zdaniem MacIntyre’a katolicka tradycja filozoficzna wytworzyła się w XIII wieku, kiedy augustyńskie rozumienie związku między filozofią i teologią zderzyło się z odkryciem dzieł Arystotelesa z zakresu fizyki, biologii, metafizyki i etyki. Ów „prolog” sprowadza się ostatecznie do postawienia pytań o możliwości rozumu w dochodzeniu do prawd o Bogu i o autonomię dociekań filozoficznych wobec teologii. Istotną okazuje się tu odpowiedź, że to Bóg wyposażył człowieka w rozum, więc dociekania filozoficzne są tym, co człowiek zgodnie z wolą Bożą podejmować powinien, dociekania te mogą przyczynić się do zrozumienia tekstu Objawienia (Ibn Ruszda), a posłuszeństwo nakazom Boga wymaga cnót intelektualnych i moralnych (Majmonides). Na początku XIII wieku – twierdzi MacIntyre – wykształceni ludzie na Zachodzie musieli zmierzyć się z nowymi tekstami tak filozofii greckiej, jak i tekstami ich muzułmańskich i żydowskich komentatorów. W rezultacie tej konfrontacji powstały rozmaite – i niekiedy antagonistyczne – odpowiedzi na tę nową wiedzę. „To właśnie z owych kontrowersji i sporów rozwinęła się katolicka tradycja filozoficzna” (s. 88).

Rozdział 8 – kluczowy dla zrozumienia książki – nosi tytuł „Geneza katolickiej tradycji filozoficznej”. Punktem wyjścia jest teza, że w teistycznych średniowiecznych cywilizacjach – chrześcijaństwa bizantyjskiego, islamu i łacińskiego Zachodu – wiara w Boga była uznana za rzecz samą przez się rozumiałą, która stanowi „założenie wszelkiego świeckiego dociekania i świeckiej działalności” (s. 91). Rozumieć pewien aspekt skończonego świata to pokazać jego związek z Bogiem. Stąd kontrowersja między dociekaniami teistycznym i nieiteistycznym dotyczyła nie tylko Boga, ale i świata, a także tego, czym jest rozumienie – dlatego też w tych cywilizacjach teologia była hegemonem wśród dyscyplin akademickich, a świeckie dyscypliny zalecano ze względu na studium teologii. Były natomiast różnice: u Bizantyjczyków na niezależne świeckie dociekania patrzono podejrzliwie; w kulturach islamskich dociekania świeckie były zintegrowane instytucjonalnie z dociekaniami teologicznymi. Na łacińskim Zachodzie wyłoniła się natomiast „koncepcja potrzeby istnienia i uprawomocnienia prawdziwie świeckich instytucji, za pośrednictwem których człowiek miał służyć Bogu, istnienia sfer ludzkich aktywności i dociekania, których miarodajne standardy są niezależne od autorytetu Kościoła i od autorytetu świeckich władców, i to w sposób zgodny z wolą Boga” (s. 92). W tym klimacie intelektualnym sztuki wyzwolone przestały być wprowadzeniem do teologii – widzianej jako wiedza wyższego rzędu – a traktowano je jako wnoszące wkład w integralną całość świeckiej wiedzy. Teologów ówczesnych (Abelard, Hugon ze św Wiktora, Teodoryk z Chartres) „pobudzało ich nowe pragnienie, żeby podać systematyczny opis

wszystkiego, co wiadomo w ramach poszczególnych dyscyplin przedmiotowych, a wraz z tym zyskali także nową świadomość, że teologowie potrzebują wiedzy o świecie przyrodniczym i historycznym, jeśli mają wypełniać swoje teologiczne zadanie” (s. 93). Badanie i nauczanie zostało uporządkowane, powstały uniwersytety. Zachowano koncepcję dociekań podporządkowanych zobowiązaniom teologicznym, a strukturę programu wyznaczała teologia, siedem sztuk wyzwolonych i sztuki mechaniczne bądź użytkowe, a więc kiedy odkrywano nowe prawdy, potrafiono je umieścić w tym układzie odniesienia. To, co się działo na uniwersytetach, zaczęło być istotne dla całej kultury: „Trzynastowieczne europejskie uniwersytety, rozwijające się z połączenia akademickich ambicji magistrów, pragnienia rozszerzania władzy przez rządzących i dążenie studentów do wzrostu swobody przemieszczania się, stały się areną intelektualnych sporów, miejscami artykulacji fundamentalnych zagadnień, które podzieliły i zdefiniowały ów wiek, i właśnie dlatego historia tych uniwersytetów stanowi scenę, na której pojawiła się katolicka tradycja filozoficzna” (s. 97). Uniwersytety zapewniały środowisko, w którym rozwiązywanie zasadniczych kontrowersji w obrębie poszczególnych dyscyplin oraz związek między nauczaniem i badaniem zostały zinstytucjonalizowane. Dla tego związku adekwatne uchwycenie pojęcia prawdy jest kluczowe, ponieważ dotarcia do prawdy nie da się oddzielić od celu, jakim jest rozumienie, a doskonałe zrozumienie natury rzeczy wymaga powiązania prawd teologii i nauk świeckich; i choć badacze uznają odmienne standardy oddzielania prawdy od fałszu, to operują jednym pojęciem prawdy, które nadaje sens i cel stosowaniu tych standardów. Ponadto uważano, że każdy – nie tylko akademicy – potrzebuje rozumienia, a „zdolność ludzi spoza uniwersytetów do uczenia się i do rozumienia może być wspierana albo hamowana przez skutki, jakie na ich formację intelektualną wywierają nie tylko rodzice, ale i akademicy – zaś warunkiem dobrego wpływu było podporządkowanie się prawdzie i uczenie dla niej respektu” (s. 102).

Trzy kolejne rozdziały (9-11) poświęcone są myśli Tomasza z Akwinu. Punktem wyjścia jest twierdzenie, że Tomasz chciał rozstrzygnąć, jaki jest związek między filozofią i teologią. Oba dociekania różni punkt wyjścia: filozofia zaczyna od rzeczy skończonych i poprzez rozważanie przyczyn prowadzi nas do wiedzy o Bogu; teologia zaczyna od Boga i rozważa byty skończone jedynie w ich związku z Bogiem. Obie mają wspólną materię przedmiotową i są spójne, ale też „porażka w zrozumieniu wszechświata skończonych bytów stworzonych nieuchronnie kończy się ułomną wiedzą o Bogu” (s. 107), a to dlatego, że rozumiemy Boga jako Stwórcę poprzez rozumienie porządku rzeczy i miejsca człowieka w tym porządku; błędy w rozumieniu tego porządku kończą się błędami w pojmowaniu Boga. „Toteż filozofia i nauki przyrodnicze muszą być uzupełnieniem teologii, czymś więcej niż racjonalnym wstępem do niej” (s. 107). MacIntyre nie wyjaśnia niestety, czym ma być owo „więcej”, natomiast pokazuje, czym faktycznie różni się teistyczne stanowisko św. Tomasza – charakterystyczne dla tradycji katolickiej – od stanowiska ateisty. Ateista uważa, że na „listę bytów” nie można włączyć Boga, bo nie ma ku temu racjonalnego uzasadnienia. Teista inaczej rozumie tę niezgodę: „Z teistycznego punktu widzenia jest to niezgodą co do wszystkiego, co do tego, na czym w ogóle

polega uznawanie czegokolwiek za zrozumiałe” (s. 110). Zrozumiałość to pokazanie, dlaczego z obszaru możliwości te właśnie się pojawiły, a więc łączy się z jakąś sprawczością. Nauki przyrodnicze nie są w stanie zidentyfikować takiej sprawczości, ponieważ ich tezy mają postać warunkową „ponieważ były takie a takie warunki początkowe, to takie a takie możliwości się pojawiły”, a więc musimy ostatecznie zrozumieć pojawienie się warunków początkowych, a to wymaga ostatecznie sprawczości istoty, która już nie wymaga dalszego wyjaśnienia. Kontrargument ateistów brzmi, że nie możemy stosować sensownie pojęć przyczyny i skutku poza światem przyrody. Ateiści nie wygrywają tego sporu – twierdzi MacIntyre – ale też przedwczesne jest twierdzenie, że teiści go wygrali. Należy bowiem podać opis tego, co rozumiemy przez słowo „Bóg”, bo nie jest on jednym ze zbioru bytów, takich jak kamienie i tygrysy – tu konieczna jest teologia. Bez teologii Akwinata nie byłby w stanie zadać niektórych ze swych pytań filozoficznych. „Zatem być tomistą to zawsze być arystotelikiem, ale też wyjść poza Arystotelesa, tak jak to uczynił Akwinata” (s. 123). W kontekście filozofii Akwinaty MacIntyre rozważa ludzkie myślenie teoretyczne – skierowane na rozumienie, tj. na prawdę, oraz praktyczne – skierowane na osiągnięcie celu człowieka, tj. oglądanie Boga i doskonałą miłość ku Niemu, konieczne dla tego celu cnoty moralne, oraz nauczycieli i różne typy prawa jako struktur niezbędnych do nabycia cnót. Formuluje przy tym bardzo współczesny problem: jest wiele moralności, a Akwinata twierdzi, że wszyscy ludzie jako racjonalne podmioty znają niezmiennie nakazy prawa naturalnego i tej wiedzy nie można wymazać z ludzkiego serca. MacIntyre, interpretując Akwinatę, odpowiada, iż podążanie rozumnego podmiotu za własnym dobrem oznacza, że: aby działać tu i teraz, podejmujemy namysł, a kluczowe jest to, by był podejmowany wraz z innymi ludźmi; wspólny namysł ma sens, jeśli uczestnicy debaty porozumiewają się za pomocą racjonalnych argumentów, a wykluczają siłę, manipulację itd.; racjonalna debata jest zaś możliwa, gdy uczestnicy zobowiązują się do przestrzegania pewnych nakazów (reguł) bezwarunkowo. MacIntyre tak to pokazuje, że „ten zestaw nakazów okazuje się tożsamy z nakazami uznanymi przez Akwinatę za przepisy prawa naturalnego” (s. 130), choć by je stosować, musimy ćwiczyć się w cnotach naturalnych, które muszą być wspomagane cnotami teologicznymi. „Moralna kontrowersja [...] zawsze wyrasta z jakiejś porażki w spełnieniu warunków koniecznych do racjonalnego namysłu, a zatem do racjonalnego porozumienia i racjonalnej sprawczości” (s. 131). MacIntyre podkreśla, że Akwinata adresował swoją filozofię moralną i teologię moralną nie tylko do uczniów czy kolegów na uniwersytetach, ale także do innych, tak by wywrzeć wpływ na całą wspólnotę. MacIntyre wraca też do idei uniwersytetu jako strażnika wiedzy i rozumienia, wcielającego pewien pogląd na to, jak powiązane są rozmaite dziedziny i na czym polega jedność wiedzy i rozumienia. W myśl Akwinaty, planując kolejność dyscyplin, patrzy się nie tylko na powiązania przedmiotowe, lecz także i na to, w jaki sposób należy rozwijać zdolności studentów: „cele kształcenia można poprawnie opracować tylko wtedy, kiedy odniesie się je do ostatecznego celu istot ludzkich, a porządek programu nauczania musi być przyporządkowany do tego ostatecznego celu. Tylko wtedy potrafimy zrozumieć, czym powinien być uniwersytet, kiedy rozumiemy, czym jest wszechświat” (s. 137).

Rozdział 12, zatytułowany „Po Akwinacie – Szkot i Ockham”, pokazuje problemy, które obaj tytułowi filozofowie sformułowali, oraz problemy, które odsłaniały trudności ich filozofujących poprzedników, nakreślając poprzez to program filozoficznych dociekań. Obaj poruszali problemy dotyczące Boga i natury ludzkiej, stąd ich dzieło musi być nieodłącznym składnikiem każdej adekwatnej koncepcji katolickiej tradycji filozoficznej. Filozofowano głównie na temat implikacji wiary w nieograniczoną moc Boga. Natomiast uniwersytety przestały być sceną sporów ważnych dla całej kultury. Nowe konflikty i bodźce dla filozofowania nadeszły w dużej mierze spoza uniwersytetów i nawet spoza filozofii.

Część „U progu filozofii nowożytnej” rozpoczyna rozdział 13 pt. „Od scholastyki do sceptycyzmu”. Między średniowieczem a nowożytnością (reformacja) mnożyły się spory teologiczne i religijne, wraz z odzyskaniem kultury antycznej wyłoniły się antagonistyczne stanowiska w literaturze i filozofii, a kosmologia Kopernika i fizyka Galileusza stały się źródłem nowych zagadnień. Każdy wykształcony człowiek musiał uświadamiać sobie pogłębiającą się niezgodność stanowisk, dotyczącą bardzo wielu kluczowych tematów. Uniwersytety natomiast stały się miejscem wymuszonej zgodności poglądów i dlatego przestały być miejscem owocnych dociekań, choć nadal zapewniały wykształcenie pozwalające angażować się w spory. Dwie były reakcje na ten stan rzeczy: albo kontynuacja badań w ramach tradycji i włączanie się w polemikę, albo sceptycyzm co do możliwości przewyżczenia kontrowersji siłą racjonalnego argumentu. Myśliciele katolicycy należeli do obu obozów, a przedmiotem filozoficznej debaty stały się możliwości ludzkiego rozumu. Problem można sformułować następująco: „jeśli mamy wyznawać wiarę katolicką jako zgodną z wymogami rozumu, to musi istnieć jakaś adekwatna filozoficzna odpowiedź na sceptycyzm” (s. 157). Rozdział 14 charakteryzuje trzy próby obalenia sceptycyzmu. Kartezjusz chciał ugruntować wiedzę w podmiocie. Pascal uważał, że można udawać, że się jest sceptykiem, ale nie żyje się i nie postępuje jak sceptyk, nawet jeśli nie da się obalić argumentów sceptyka. Arnauld uważał, że katolicy interesujący się filozofią powinni to czynić z kartezjańskiego punktu widzenia i jego terminologii, a sądy fałszywe są rezultatem nie jedynie błędów w rozumowaniach, ale i wad charakteru. Sceptycyzm to moralne przewinienie – zabawa dla osób próżnujących, bo sceptycyzm nie jest poglądem, wedle którego chce się żyć. Niezależnie od typu odpowiedzi na sceptycyzm – twierdzi MacIntyre – ważniejsze jest to, że nie ma powodu, by przejmować się sceptycyzmem. Sceptycyzm nie wymaga odpowiedzi, sama bowiem możliwość błędu nie daje podstaw do twierdzenia, że faktycznie jesteśmy w błędzie. Sceptyk twierdzi, że możemy orzec „wiem, że *p*” tylko wtedy, gdy nie ma żadnej możliwości popełnienia błędu – a nie podał żadnych racji, by to twierdzenie zaakceptować. „Sceptycyzm był wyzwaniem złudnym” (s. 166) i niemal natychmiast przestał wywierać wpływ na filozofów pracujących w tradycji katolickiej.

Część poświęconą nowożytności rozpoczyna rozdział 15 pod znamienym tytułem „Nieobecność katolicyzmu w filozofii i jego powrót, 1700-1850”. Zdaniem MacIntyre’a odkąd filozofia nowożytna wyszła poza swe kartezjańskie początki, w jej koncepcji natury

i granic ludzkiej wiedzy oraz natury i granic wszechświata nie ma miejsca na Boga teizmu. Z kolei tomizmu i szkotyizmu nauczano na uniwersytetach katolickich, ale „uczono jedynie jałowego powtarzania dawniejszych tez i argumentów, a tego rodzaju nauczanie znakomicie nadaje się do uśmiercenia wszelkiego pędu filozoficznego do zapytywania. Konsekwencją tego był brak dialogu między filozofami katolickimi a myślicielami, którzy wywarli wielki wpływ na rozwój nowożytnej filozofii” (s. 185). W nowożytnych debatach katolicy zasadniczo nie uczestniczyli, nawet wtedy, gdy uniwersytety – a wiek XIX to czas ich rozkwitu – znów stały się instytucjami o kluczowym dla dociekania i debaty znaczeniu. Niezależnie od ich koncepcji miały one trzy wspólne cechy: teologia zostaje zaniechana lub zepchnięta na margines, pojawia się wiele nowych dyscyplin, a dyscypliny te domagają się autonomii. Według poglądu katolickiego badanie w dyscyplinach świeckich powinno uznawać się za wkład w wiedzę o całości rzeczywistości, kluczem do wiedzy ma być dociekanie teologiczne, a głównym zadaniem filozofii – wydobycie powiązań między teologicznym rozumieniem świata i tymi dostarczanymi przez dyscypliny świeckie. Tymczasem uniwersytet poszedł w kierunku mnożenia dyscyplin i rozbicia wiedzy; uznano, że teologia nie ma znaczenia dla dyscyplin świeckich, „mimo że filozofowie tak odmienni jak niemieccy hegliści i francuscy pozytywiści, podejmowali starania, żeby kolegom z innych dyscyplin nakreślić znaczenie swoich różnorodnych przedsięwzięć, po większej części byli przez owych kolegów ignorowani” (s. 189) – sama filozofia stała się jedną z wielu dyscyplin z własną materią przedmiotową, własnymi metodami i własnymi celami. Katolicy dostrzegli jednakże, że uniwersytet jest miejscem niezwykłych odkryć intelektualnych i że zostali z tego wykluczeni – w katolickim świecie narastało zapotrzebowanie na kształcenie na poziomie wyższym. Reakcja nadeszła, gdy kardynał John Henry Newman podjął się założenia katolickiego uniwersytetu w Dublinie. Zasadnicza idea takiego uniwersytetu głosi: „Wszelkie adekwatne rozumienie jest na koniec rozumieniem teologicznym” (s. 199), bez koncepcji Boga nie potrafilibyśmy bowiem zrozumieć jedności wszechświata. Rozdział 16 rozwija tę myśl. Newman uważał, że „jeżeli uniwersytet ma funkcjonować jak powinien, to filozoficzne prawdy, argumenty i wglądy będą przekazywane w nauczaniu każdej dyscypliny” (s. 201), ponieważ „głównym zadaniem filozofii jest tedy zrozumienie, jakiego rodzaju twierdzenia można uzasadniać w obrębie każdej poszczególnej nauki, jak również wzajemnych związków między tymi naukami” (s. 202). Z kolei każda nauka jest sama przez się niezupełna i cząstkowa, ale niezbędna do zrozumienia całości – i przez to nieredukowalna do innych. Usuwając jakąś naukę z badań lub nauczania, błądzimy, bo przestajemy rozumieć całość, a i w naukach następuje tendencja do wkroczenia na opustoszałe terytorium i wysuwania twierdzeń nieuzasadnionych odkryciami w danej dyscyplinie. Ekonomiści zaczynają być etykami, a przyrodnicy – metafizykami. Dla rozumienia kluczowe znaczenia ma natomiast wiedza o Bogu osiągnana w teologii. Przekonanie o istnieniu Boga, i to Boga Stwórcy, jest założeniem nauk – wprowadzamy dzięki temu porządek i jedność do wiedzy i ujmujemy jedność rzeczywistości. Jeśli usuniemy Boga, otrzymamy zbiór fragmentów wiedzy bez możliwości ich powiązania. MacIntyre podkreśla, że rozbicie jedności nauk

kłóci się z ideą rozumienia – ateści próbowali zapewnić tę jedność poprzez sprowadzenie innych nauk do fizyki i przyjęcie naturalizmu; nikt jednak nie pokazał związków fizyki z innymi naukami (może poza chemią) – stąd naturalizm jest dogmatyczną wiarą, co potwierdza tezę Newmana, że niewierzenie w Boga wymaga takiej samej wiary jak wierzenie. Równie jasno określone są w koncepcji Newmana zadania uniwersytetu katolickiego: „Celem uniwersyteckiego kształcenia nie jest przysposobienie studentów do tej czy innej określonej kariery zawodowej, wyposażenie ich w teorię, która później znajdzie użyteczne zastosowanie. Celem jest przemiana umysłów, żeby stali się innego rodzaju jednostkami, potrafiącymi owocnie angażować się w rozmowy i debaty, zdolnymi wydawać sądy oraz stosować do poszczególnych złożonych zagadnień argumenty i wglądy zaczerpnięte z różnorodnych dyscyplin” (s. 203). Kształcenie umysłu nie jest jednakże wystarczające: umysł wykształcony brzydzi się złem, ale „brzydzenie się” jest tylko estetycznym substytutem moralności. Niedostrzeganie tego pozwala wierzyć, że edukacja jest środkiem doskonalącym. Tymczasem najlepsze uniwersyteckie kształcenie może skutkować niebezpieczną formą złego charakteru, gdy kształci się niezależnie od religii. Należy dbać, by wspólnota uniwersytecka przykładła wagę do tych aspektów nauczania Kościoła, które pozwalają odróżniać to, co moralne, od tego, co estetyczne – ostatecznie chodzi bowiem o kształtowanie sumienia, które prowadzi do Boga. MacIntyre twierdzi, że Newman trafnie zdefiniował zadania filozofii katolickiej, ale „problem polegał na tym, że w zbyt wielkim stopniu przeszłość filozofii katolickiej została przez katolików skutecznie zapomniana” (s. 208).

Środkiem zaradczym na filozoficzną utratę pamięci był, zdaniem MacIntyre’a, papież-filozof Leon XIII. Rozdział 17 „*Od Aeternis Patris do Fides et Ratio*” prezentuje powrót tradycji katolickiej w klimacie filozoficznym wrogim wierze katolickiej. Pius IX i I Sobór Watykański wskazali, że wiara katolicka ma filozoficzne założenia, a dzieje filozofii katolickiej są nieodłączną częścią historii Kościoła i historii filozofii. Rozum bez wiary chrześcijańskiej to „zawsze rozum przeniknięty jakąś inną wiarą, zazwyczaj nieświadomą, wiarą czyniącą swoich zwolenników podatnymi na błąd” (s. 211). Leon XIII wskazuje, że dobra filozofia katolicka to filozofia tomistyczna, także dlatego, że tomizm jest zdolny do pokazania rodzaju porządku i jedności przyrody oraz jedności nauk. Były też inne kierunki ważne dla katolickiej tradycji, ale żaden z nich – twierdzi MacIntyre – nie miał takiej wagi jak fenomenologia, a to dlatego, że fenomenologowie, rozważając człowieka i wartości, uznali wymiar transcendentny za nieusuwalny. Na swój sposób dla filozofii katolickiej ważny był Wittgenstein i jego *Dociekania*, albowiem pod jego wpływem pojawili się katolicy filozofowie analityczni (np. G.E.M. Anscombe, P.Geach czy M. Dummet). Powstaje zatem pytanie: Czy jest coś takiego jak odznaczająca się jednością katolicka tradycja filozoficzna?

Rozdział 18, zatytułowany „*Fides et Ratio* – nowa definicja katolickiej tradycji filozoficznej”, odpowiada na to pytanie pozytywnie. Zdaniem MacIntyre’a katolickie przedsięwzięcie filozoficzne – i takie jest przesłanie tej encykliki – nie jest jedną z wielu konkurencyjnych form filozofowania. Filozofia ta jako przedsięwzięcie rozumu jest skie-

rowana na odkrycie i sformułowanie ponadczasowych prawd, uniwersalnych zasad teoretycznych i praktycznych, ale takie odkrycie zawsze wywołuje nowe pytania, toteż filozofia musi się odnawiać, po części przez powracanie do tradycji. Kościół ma prawo i obowiązek przypominać filozofii o jej zadaniach, ale to filozofowie muszą te zadania wykonać, trzymając się wewnętrznych standardów. Encyklika – twierdzi MacIntyre – podaje listę nazwisk, która jest zarazem katalogiem głęboko dzielących – niekiedy jawiących się jako nierozwiązywalne – kontrowersji. Wezwanie do uczestnictwa w projekcie, jakim jest katolickie dociekanie filozoficzne, to wezwanie do tego, by określić swoje położenie w szeregu sporów, które odziedziczyliśmy i które dopiero w świetle tych dziejów stają się zrozumiałe. Forma tych sporów zakłada jednakże pewną fundamentalną zgodę co do istoty katolickiego przedsięwzięcia filozoficznego: punktem wyjścia są pytania egzystencjalne, a ostatecznym celem osiągnięcie adekwatnego rozumienia rzeczy. Uznanie pytań egzystencjalnych za bezsensowne czy niedopuszczające odpowiedzi albo przyjęcie innej koncepcji rozumienia i prawdy pozbawia katolickie przedsięwzięcie celu i sensu – to właśnie stąd płynie odrzucenie relatywizmu, pozytywizmu czy idealizmu. Czy to nie narzucanie rozwiązań przez Magisterium Kościoła? – pyta MacIntyre. I odpowiada: nie, bo do filozofów należy osądzenie, jakie są wyniki ich dociekań, ale jeśli wnioski będą niezgodne z wiarą katolicką, to rozstaną się z wiarą katolicką i katolickim przedsięwzięciem filozoficznym. Obowiązkiem Magisterium jest wskazać to filozofom, ale „[w]yłączenie do filozofów należy rozstrzygnięcie, jak powinni zareagować na takie oświadczenia” (s. 234). Odpowiedź MacIntyre’a na kwestię autorytetu Magisterium nie jest zaskakująca – jest to prosta konsekwencja uznania wolności człowieka i aż dziw bierze, że można myśleć inaczej. Problem zaczyna się bowiem dopiero wtedy, gdy ktoś chce postawić się w roli Magisterium, uznając, że to on właśnie definiuje wiarę katolicką i że to wszyscy ci, którzy się nie zgadzają z nim – choćby i papież – znajdują się poza Kościołem.

Co to znaczy być w dzisiejszych czasach filozofem katolickim? Na to pytanie odpowiada rozdział 19. Rozpoczyna się on od krytycznej charakterystyki współczesnego uniwersytetu badawczego. MacIntyre notuje trzy sukcesy tego typu uniwersytetu: znakomite wyniki naukowe, choć tematy są często dyktowane z zewnątrz poprzez przydzielanie funduszy; dostarczanie wyspecjalizowanych kadr; charakter korporacyjny i idące za tym bogactwo. Z pola widzenia – twierdzi – umknęło im natomiast to, co było istotne dla uniwersytetu katolickiego: uznanie, że każda dyscyplina wnosi coś w rozumienie całości i troska o to całościowe rozumienie. To już nie są uniwersytety, a multiwersytety (wedle sformułowania Clarka Kerra). W strukturze uniwersytetu jest wcielona pewna koncepcja uniwersum – współcześnie zakłada się, że nie ma czegoś takiego jak wszechświat jako całość, a „[p]rogram nauczania staje się w coraz większym stopniu mieszkanką złożoną ze skrawków dyscyplin i subdyscyplin, przy czym każdą z nich uprawia się i naucza jej względnie niezależnie od wszystkich pozostałych, a wykazanie się w jakiejś dyscyplinie polega na ukształtowaniu w sobie umysłu oddanego swojej dziedzinie specjalizacji” (s. 238). Diagnozę MacIntyre’a potwierdzają zresztą wyniki badań w filozofii nauki: gło-

szony jest brak jedności nauki, a nauka widziana jest jako sporządzanie map dla określonych celów (H. Longino, Ph. Kitcher). Nie chodzi już o zrozumienie, ale o operowanie rzeczami – zasadniczo o ich kontrolę – dla realizacji dowolnych celów (H. Lacey). Ostatecznie – twierdzi MacIntyre – na współczesnych uniwersytetach nie zadaje się pewnych pytań, choć do ich wywołania wystarczy najmniejsza refleksja nad badaniem w określonych dyscyplinach – np. jak się mają do siebie wyniki fizyki, chemii, biologii, psychologii, historii itd., mające za przedmiot [materialny] człowieka? Na czym polega jedność człowieka? Jak odkrycia każdej z tych dyscyplin pozwalają zrozumieć nasze miejsce w przyrodzie? Kiedyś takie pytania podejmowała filozofia, a katolicy filozofowie pokazywali ponadto, że tego wszystkiego nie można zrozumieć – także filozofii – jeśli się nie uchwyci związków z teologią, a to dlatego, że jedność i zrozumiałość wszechświata można uchwycić poprzez związki jego części i aspektów z Bogiem. We współczesnym uniwersytecie badawczym teologię najczęściej wygnano [lub zastąpiono religioznawstwem!], filozofię zepchnięto na margines, a idea, że artykułuje i odpowiada ona na pytania niezbędne dla ludzkiego rozwoju jest temu uniwersytetowi obca. Ponadto filozofia jest marginalizowana przez sposób uprawiania – przez specjalistów jedynie dla specjalistów.

Diagnozę współczesnego uniwersytetu MacIntyre traktuje jako wyzwanie: „Obecnie jednym z zadań filozofów katolickich musi być zastosowanie się do zalecenia Jana Pawła II z *Fides et Ratio*: filozofować w taki sposób, żeby nie wyrzekając się ścisłości ani głębi, zwracać się ku najgłębszym ludzkim troskom, stanowiącym fundament podstawowych problemów filozoficznych” (s. 241). Odpowiedź na pytanie „jak to zrobić” zakorzeniona jest w rozumieniu, czym jest filozofowanie. Zdaniem MacIntyre’a „filozofowie muszą czerpać z jakiegoś zestawu przedfilozoficznych przekonań i koniec końców to one z góry określają ich filozoficzne konkluzje” (s. 242), a katolicy filozofowie nie są tu wyjątkiem. Mają owe przedfilozoficzne przekonania i „[m]uszą przedstawić taki opis swoich filozoficznych argumentów i wniosków, który uzasadnia ich roszczenie do posiadania wystarczająco dobrych racji, by wysuwać te argumenty i bronić tych wniosków, z drugiej zaś strony muszą uzasadnić roszczenie sobie pretensji do pewnego rodzaju samowiedzy, umożliwiającej odróżnienie przekonań i zobowiązań, których by nie mieli, gdyby nie mieli wystarczająco dobrych racji, by je uznać za swoje, od przekonań i zobowiązań uznanych za swoje tylko za sprawą jakichś pozaracjonalnych motywów” (s. 243). Ten opis ostatecznie zakorzeniony jest w odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być człowiekiem, a odpowiedź musi łączyć wiedzę z różnych dyscyplin z rozumieniem człowieka, które może dostarczyć jedynie teologia. Taki opis wyjaśni, jak ludzie są zdolni do odróżniania przekonań słusznie akceptowanych od tych akceptowanych pozaracjonalnie, oraz do osiągnięcia rozumienia, które pozwoli odróżnić to, o co warto się troszczyć, od tego, o co nie warto. To ostatnie zaś możemy osiągnąć o tyle, o ile rozumiemy, że wszechświat i my sami w nim zależymy w istnieniu od Boga i On jest naszym celem. Źródeł filozoficznych takiego opisu dostarcza katolicka tradycja filozoficzna i ujęcie takie musiałyby się wyłonić w dialogu wewnątrz tradycji. Zdaniem MacIntyre’a byłoby to ujęcie tomistyczne, jeżeli chodzi o całościowe pojmowanie prawdy oraz naszego stosunku do

Boga jako pierwszej przyczyny i przyczyny celowej, ale należałoby w nie włączyć szereg współczesnych tematów (np. stosunek między ciałem, umysłem i duszą), włączyć wglądy i argumenty odmiennych myślicieli tak katolickich, jak i niekatolickich, natomiast teologia byłaby augustyńska, „bo taką teologię zakładała, ogólnie rzecz biorąc, cała katolicka tradycja filozoficzna” (s. 244). Taki opis musi umożliwić katolickim filozofom włączenie się w spory obejmujące pełen zakres ważniejszych współczesnych stanowisk filozoficznych niezgodnych z katolicyzmem: zobaczyć, co dany punkt widzenia pomija, trywializuje, zniekształca, ukrywa, jakie rozumienie ludzkiej natury się za tym kryje. Ambitny to program – „historia katolickiej tradycji filozoficznej doprowadziła nas do krytycznego punktu, w którym właśnie taki program pracy jest potrzebny. Przyszłość tej tradycji zależy od tego, czy i do jakiego stopnia jakiś tego rodzaju program można adekwatnie wyartykułować i wprowadzić w czyn” (s. 245). Konieczny jest do tego dialog tak wewnątrz tradycji, jak i z oponentami, potrzebny jest dialog filozofii z innymi dyscyplinami – a to wymaga środowiska uniwersytetu, gdy tymczasem współczesny uniwersytet nie jest przyjazny takim projektom. MacIntyre konkluduje, że uniwersytet katolicki, w którym taki program można by realizować, musiałby mieć inną strukturę i cele.

Styl i język książki jest – można by rzec – typowo anglosaski. MacIntyre pisze raz o wierze, raz o teologii i niekiedy znaczenia tych terminów są mieszane – czytelnik przyzwyczajony do rygoru metodologicznego odczuwa pewien dyskomfort poznawczy, choć nie wpływa to ostatecznie na zrozumienie treści. Niemal nie robi przypisów, przywołuje innych myślicieli tylko wtedy, gdy ich wprost cytuje. Twierdzenia są niekiedy zwodniczo oczywiste, choć niewątpliwie zaletą wywodów jest ilustrowanie ich relatywnie prostymi przykładami. MacIntyre skupia się też często na pojęciach, a nie na rzeczach, przypisując też zajmowanie się pojęciami np. Akwinacie. Natomiast niewątpliwie książka MacIntyre’a jest nie tylko pożyteczna dla tych, którzy chcieliby zapoznać się z dokonaniem myśli katolickiej – niewątpliwie realizowany jest założony przez Autora cel – ale jest ważna dla współczesnych dyskusji nad kształtem uniwersytetów w ogóle, a katolickich w szczególności, jak również nad rolą filozofii w badaniach i kształceniu.

Nie podejmę dyskusji z interpretacjami myśli filozofów obecnych w książce MacIntyre’a, choć trudno nie zauważyć problemów. Zanotuję tylko dwa bezpośrednio związane z tradycją Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. MacIntyre interpretuje tomistyczne rozumienie dobra wspólnego jako dobra, które „osiągamy nie jako jednostki, lecz jako członkowie wspólnoty lub uczestnicy działań podejmowanych we współpracy z innymi” (s. 127). Takie ujęcie wyraźnie nawiązuje do rozumienia społecznej praktyki, które rozwija w *Dziedzictwie cnoty*. W rozumieniu Szkoły dobro wspólne to „podstawowy czynnik życia społecznego, motywujący działania społeczne osób tworzących daną społeczność; dobro, które jest rzeczywistym celem każdego człowieka i zarazem całej społeczności” (*Powszechna Encyklopedia Filozofii*). MacIntyre koncentruje się więc na „wspólności” zależnej od sposobu osiągania dobra, Szkoła – wspólność upatruje w dobru stanowiącym nieantagonizujący cel *zarazem* osoby i społeczności. Druga trudność wprost dotyczy „projektu badawczego” Szkoły Lubelskiej. MacIntyre, komentując wpływ lubelskich lat

na myśl Jana Pawła II, twierdzi: „Filozofowie z lubelskiej uczelni zajmowali się obliczonym na lata projektem połączenia fenomenologii z tomizmem” (s. 225). Takiego projektu, jak sądzę, na KUL-u nie było – choć oczywiście wykorzystywano wyniki fenomenologii i toczono poważne dyskusje sprowokowane fenomenologią. Ponieważ niektórzy myśliciele chcą „sfenomenologizować” wyniki Karola Wojtyły (vide tłumaczenie *Osoby i czynu* dokonane przez A. Tymieniecką), nie jest to zarzut pod adresem MacIntyre’a, a raczej niedopatrzenie współczesnych przedstawicieli Szkoły – widać brakuje w języku angielskim solidnych opracowań „projektu badawczego” filozofii klasycznej lub tradycja ta za słabo jest promowana.

Książka MacIntyre przypomina myśl Akwinaty dotyczącą kształcenia: „cele kształcenia można poprawnie opracować tylko wtedy, kiedy odniesie się je do ostatecznego celu istot ludzkich, a porządek programu nauczania musi być przyporządkowany do tego ostatecznego celu” (s. 137). To ważna myśl w kontekście współczesnych postulatów czy wręcz nakazów podporządkowania kształcenia potrzebom rynku pracy. Jeśli program kształcenia powinien odpowiadać ostatecznemu celowi człowieka, to za owymi postulatami czy nakazami stoi określona koncepcja człowieka: celem człowieka jest dobre funkcjonowanie na rynku pracy, co zapewne przynosi wzrost produktu krajowego brutto (krytykę takiego rozumienia kształcenia podejmuje m.in. Martha Nussbaum w książce *Not for Profit*, Chicago 2010). Przy takim rozumieniu uniwersyteckiego kształcenia nie dziwi zamykanie kierunków „nierentownych”, tj. takich, na które brakuje studentów, te bowiem dyscypliny nie dają „zawodu” poszukiwanego na rynku. Ofiarą takiego podejścia jest oczywiście filozofia, mimo że teraz – tak jak w XIX wieku – „filozofowie tak odmienni” jak analitycy, tomieści czy przedstawiciele filozofii krytycznej argumentują za koniecznością obecności filozofii na uniwersytetach i jej rolą dla nauk szczegółowych i – podobnie jak wtedy – są przez kolegów (a i władze) ignorowani. Co prawda dane statystyczne wskazują, że studiowanie filozofii daje taką wiedzę i umiejętności, które pozwalają znakomicie na rynku pracy się odnaleźć¹, ale to może nie powstrzymać przed zamykaniem kierunku. Tymczasem filozofia pełni rolę niezbędną dla uzyskania *wykształcenia*, a nie jedynie – w myśl Krajowych Ram Kwalifikacyjnych – zbioru wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych. Polemizowałam wyżej z MacIntyre’a rozumieniem filozofii, zwłaszcza odrzuceniem możliwości zdobywania prawd koniecznych, ale w pełni podzielam jego rozumienie roli filozofii w badaniach naukowych i kształceniu na poziomie uniwersyteckim. Filozofia uczy rozumienia świata, w tym rozumienia poznania i nauki, a nie jedynie operowania rzeczami i sprawowania nad nimi kontroli, do czego specjalistyczna wiedza i umiejętności są wystarczające. Uznanie, że nie potrzeba rozumienia rzeczy – jej natury i miejsca w porządku spraw – oraz rozumienia dyscyplin naukowych i ich wzajemnych powiązań, jest swoistą formą abdykacji rozumu. Potrzebne jest kształcenie tylko rozumu instrumentalnego, zdolnego do dobrania środków, ale już nie do oceny

¹ Zob. http://www.edulandia.pl/studia/1,126911,14276428,Po_jakich_kierunkach_nie_ma_pracy_Bedziecie_zaskoczeni_.html#ixzz2ZLzTFU00

celu; w tej koncepcji kształcenia człowiek też jest zinstrumentalizowany jako „trybik” rynku wytwarzającym produkt narodowy brutto. KUL może – jak dotąd – chlubić się, że nie poddał się tym tendencjom, a w KUL-owskiej teorii poznania i filozofii nauki podkreśla się zarówno porządek wszechświata, jak i wzajemne zależności dyscyplin oraz filozoficzną „bazę zewnętrzną” nauki (S. Kamiński) – choćby to, że filozofia wyznacza przedmiot poznania naukowego. Przypomnienie w tym kontekście, że zadaniem kształcenia jest umożliwienie człowiekowi *rozumienia* świata i swego w nim miejsca, jest ważnym głosem i dobrze, że jest to głos uznanego filozofa amerykańskiego – zwolennicy tego poglądu nie będą już mogli być uznani za „skansen” i oskarżani o „polski prowincjonalizm”. Co prawda niekiedy MacIntyre pisze tak, jakby filozofii przypisywał jedynie cele metaprzmiotowe – a to o wiele skromniejsze zadania, niż przypisują filozofii kluczowe dla uniwersyteckiego kształcenia dokumenty Kościoła katolickiego takie jak *Ex corde Ecclesiae* – ale wskazanie na rozumienie jako pożądany rezultat kształcenia pokazuje, że to jedynie rozkład akcentów, a nie zredukowanie filozofii do problemów metodologii i filozofii nauki.

MacIntyre szkicuje też program i zadania uniwersytetu katolickiego dziś. Wyżej streściłam najważniejsze punkty tego programu. Najistotniejszy jest ukryty w tym programie postulat, by uniwersytety katolickie zaczęły się *zasadniczo* różnić od uniwersytetów świeckich – i to nie po prostu zestawem zawodowych kierunków, obecnością duszpasterzy czy rozpoczynaniem uroczystości Mszą świętą, ale *istotowo* poprzez podporządkowanie celów kształcenia – i wobec tego programu i treści nauczania – wizji człowieka jako osoby, a nie producenta-konsumenta. Paradoksalnie, to może stać się atutem na rynku edukacyjnym, ponieważ będzie jasna odpowiedź na pytanie, dlaczego warto studiować na uniwersytecie katolickim. Wymóg poszukiwania prawdy, dostarczania racji dla swych twierdzeń (racji co do ich prawdziwości, a nie skuteczności w osiągnięciu celów!), analizowanie poglądów konkurencyjnych i wejście z nimi w dyskusję, uwzględnienie całości poznania rozumowego, a nie jedynie poznania empirycznego, uznanie, że rozum jest zdolny do poznania prawdy o Bogu, człowieku i świecie, uznanie jedności i inteligibilności świata, a więc i możliwości jego zrozumienia, traktowanie dyscyplin w powiązaniu, a nie izolacji – to wszystko powinno chronić uniwersytety katolickie przed skostnieniem i przed ideologizacją. Tradycja katolicka w tym ujęciu widziana jest jako paradygmat badawczy, a nie zbiór określonych teorii, choć są oczywiste założenia tej tradycji. Nie jest to zarzut – *każda* nauka posługuje się założeniami; przewaga tradycji katolickiej tkwi w tym, że to uznaje i gotowa jest tych założeń poszukiwać i bronić, zaprzęgając do tego celu filozofię. Równie ważny jest – widoczny w rozważaniach MacIntyre’a – postulat odpowiedzialności akademików za świat pozaakademicki. Ta myśl powoli toruje sobie drogę we współczesnych ujęciach paradygmatów uprawiania nauki. Przypomnienie, że było to istotnym elementem katolickiej tradycji filozoficznej od XIII wieku, jest ważne choćby dlatego, że pokazuje, iż to współczesność wraca do katolickich idei, a nie katolicka tradycja ma się podporządkować współczesności.

Do rozwoju tradycji katolickiej – podkreśla MacIntyre – potrzebne są właściwe instytucje, przede wszystkim uniwersytety, a uniwersytety katolickie naśladują świeckie i dlatego widoki na przyszłość katolickiej tradycji nie wyglądają zachęcająco. Swe pesymistyczne rozważania o kondycji uniwersytetów katolickich MacIntyre kończy jednakże głosem nadziei: „Augustyn zawsze gotów jest nam [przypomnieć], że skończoność i grzeszność owocują kruchością wszystkich naszych projektów, włącznie z tym. Podobni jak oni możemy czerpać odwagę z myśli, że w życiu umysłu tak samo jak gdzie indziej nadzieja zawsze może sięgnąć dalej niż racjonalne oczekiwania” (s. 246). A taka nadzieja jest najgłębszym wyrazem katolickiej tradycji i pozwoli zebrać siły do wypełnienia kolejnych formularzy, pod którymi powoli ugina się polskie życie akademickie, i przetrwać relegowanie filozofii z innych kierunków czy wręcz z uniwersytetów. Lektura książki MacIntyre’a z pewnością będzie więc z pożytkiem dla umysłu i serca nie tylko katolickich filozofów.

Agnieszka Lekka-Kowalik
Katedra Metodologii Nauk
na Wydziale Filozofii KUL

Robert Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2012, ss. 350. ISBN 978-3-608-94737-3.

W ostatnich latach powoli daje się zauważyć w Polsce wzrost zainteresowania twórczością niemieckiego filozofa Roberta Spaemanna (ur. 1927). W przekładzie na język polski ukazało się już kilka jego ważniejszych prac, wydanych nakładem „Oficyny Naukowej” (*Osoby: o różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Merecki, Warszawa 2001; *Granice: o etycznym wymiarze działania*, tł. J. Merecki, Warszawa 2006; *Cele naturalne: dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tł. A. Półtawski, Warszawa 2008; *Odwieczna pogłoska: pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tł. J. Merecki, Warszawa 2009; *Rousseau – człowiek czy obywatel: dylemat nowożytności*, tł. J. Merecki, Warszawa 2011; *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tł. J. Merecki, Warszawa 2012). Poza tym w polskim przekładzie dostępne jest również tłumaczenie pracy *Glück und Wohlfühlen*, wydane przez Redakcję Wydawnictw KUL (*Szczęście a życzliwość: esej o etyce*, tł. J. Merecki, Lublin 1997). Przy tym nie będzie przesady w stwierdzeniu, że filozoficzna twórczość tego współczesnego niemieckiego filozofa wydaje się w naszych czasach bardzo potrzebna, a zarazem że z upływem lat nic nie traci ze swej aktualności. Wprawdzie Spaemann swoją myśl kieruje przede wszystkim do społeczeństwa niemieckiego, można jednak powiedzieć, że jego filozofia zdążyła już nabrać charakteru uniwersalnego, czego świadectwem są właśnie przekłady jego dorobku na inne języki. Robert Spaemann zabiera bowiem głos w najistot-