

WŁADZA „FACHOWCÓW” A ETOS WSPÓŁCZESNYCH INSTYTUCJI

Konstytucja *Gaudium et spes* czyni (w nr 57) odniesienie do pojawienia się grupy „fachowców” i mówi o ich odpowiedzialności „wobec ludzi, którym trzeba pomagać i chronić ich” Brak jednak w tym soborowym dokumencie epistemologicznej analizy źródła władzy „fachowców”, pracujących w obszarach handlu, edukacji, wielorakich instytucji prawnych oraz politycznych współczesnego społeczeństwa. Nie znajdziemy również w dekretach Soboru analizy wpływu specyficznej współczesnej biurokracji na moralne formowanie się osób w nią zaangażowanych lub tych, którzy korzystają z jej funkcjonowania. Całkowity obszar działalności współczesnej sfery instytucjonalnej, obejmujący również różnicę względem władzy „fachowców” oraz tendencję do legitymizowania tej działalności poprzez odniesienie do biurokratycznych kryteriów, stanowił główny temat pracy Alasdair MacIntyre. Głównym trzonem krytyki kultury współczesności MacIntyre jest argument, iż istnieją pewne typy instytucjonalnych struktur, które uniemożliwiają oraz ograniczają zdolność osób zaangażowanych w tych instytucjach do zrozumienia samych siebie oraz do osobistego rozwoju jako podmiotu moralnego działania. Rozumowanie to autor poparł wypowiedziami innych uczonych wpisujących się w tradycję tomistyczną. Dlatego celem tego artykułu jest przeanalizowanie twierdzenia, że *etos* współczesnych instytucji, wraz z różnicą względem władzy „fachowców” oraz biurokratycznych kryteriów, działa jako zaporę dla rozkwitu cnót, a szczególnie ich chrześcijańskiej realizacji. W odniesieniu do interesującego nas zagadnienia zostanie pokazane, że istnieje zbieżność między społeczną sprawiedliwością opisaną w encyklikach Pawła VI i Jana Pawła II a „arystotelesowsko-marksistowsko-tomistyczną” krytyką Alasdair MacIntyre.

Zbiurokratyzowane „ja”

W publikacjach MacIntyre pojawiają się ciągle dwa pojęcia: „emotywizm” i „działanie”. Autor definiuje emotywizm jako „koncepcję, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć”, a dalej, że „wszystkie dotychczasowe próby racjonalnego uzasadnienia obiektywnej moralności w istocie zawiodły”¹

Pojęcie „działania” zostało tu określone jako „typowe przedsięwzięcie, w którym mające być zdobyte dobra zależą, ze względu na sposób ich zdobywania, od wewnętrznego rozwoju zdolności oraz rysów charakteru osoby zaangażowanej”². Zatem istotną cechą „działania” jest jego nieprzekazywalna jakość. Nie tylko tworzy ono coś zewnętrznego w stosunku do podmiotu, lecz posiada również wewnętrzny wpływ na jego osobowy rozwój. MacIntyre jako przykład działania podaje twórcze zachowanie rolników, rybaków, malarzy, budowniczych domów, muzyków, twórców mebli, nauczycieli oraz gry takie, jak szachy czy piłka nożna³. Oczywiście, szczególne rysy charakteru, jakie są potrzebne oraz wiążą się z poszczególnymi rodzajami działania, różnią się zależnie od podejmowanego działania, niemniej całe ludzkie zachowanie zasługujące na miano „działania” musi posiadać pewną formę zdolności przyjęcia oraz wytworzenia wartości.

Oskarżenie kultury współczesności przez MacIntyre opiera się częściowo na jego przekonaniu, że emotywistyczne teorie oraz doktryny rządzą obecnie działaniem naszych politycznych, prawnych, handlowych oraz w wielu wypadkach również związanych ze zdrowiem i edukacją instytucji, a także, że działaniu związanemu z tymi instytucjami brakuje jakiegokolwiek zdolności do przyjęcia oraz tworzenia wartości. Przeciwnie zaś: instytucje te są „uprawomocnione” przez emotywistyczną ideologię, która posiada dwa charakterystyczne elementy: „po pierwsze, usiłuje ukryć cechy wyraźnego konfliktu dających się podważyć pojęć oraz sytuacji, wyraźnej nieprzewidywalności po-

¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, s. 39 i 53.

² Tenże, *Interview with Dimitri Nikulin*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), 671-683.

³ Tamże, s. 674.

przez usiłowanie ukrycia konfliktu, podważalności oraz nieprzewidywalności jako takich”⁴ Ukrywa ona „przepaść istniejącą między znaczeniem moralnych wyrażań a użyciem, do którego są one zastosowane”⁵

MacIntyre argumentuje, że podejście Maxa Webera do legitymizacji biurokracji „ureczywistnia tę dychotomię, którą niesie ze sobą emotywizm oraz niszczy te podziały, których emotywizm nie mógł dostrzec”⁶ Wobec pytań Webera o to, co na końcu, pojawiają się pytania o wartości, a wobec wartości rozum milczy. Nie da się racjonalnie rozwiązać konfliktu między wartościami. Dlatego MacIntyre konkluduje, że „biurokratyczna władza nie jest niczym więcej niż dobrze prosperującą potęgą”, a współczesne moralne doświadczenie jako konsekwencja zaangażowania osób w instytucje posiada paradoksalny charakter: „Usiłując chronić naszą autonomię, którą nauczyliśmy się cenić, chcemy jednocześnie nie ulegać manipulacji ze strony innych; starając się wcielić nasze własne wartości oraz punkt widzenia w świat działania, nie znajdujemy innej drogi, aby to osiągnąć, poza oferowaniem innym dających się manipulować modeli relacji, przed którymi każdy z nas pragnie się obronić”⁷

Z tą dychotomią występującą między tym, kto manipuluje, a tym, kto ulega manipulacji, związane jest to, co MacIntyre określa jako bifurkację świata społecznego w dwie rzeczywistości – tego, co uorganizowane, gdzie cele są jakby dane, ale nie można ich racjonalnie sprawdzić, oraz tego, co osobowe, gdzie sądy oraz debata na temat wartości stanowią centralne czynniki, lecz gdzie brakuje racjonalnego społecznego zmierzenia się z różnego typu zagadnieniami. Ta bifurkacja przejawia się, znajduje swoją wewnętrzną reprezentację w *osobowościach*, które dzielają ten emotywistyczny obraz podziału między racjonalnym a nie-racjonalnym dyskursem, lecz które reprezentują ucieleśnienie tego podziału w zupełnie innym społecznym kontekście⁸ Takie osobowości stanowią „moralny przejaw swojej kultury”, z racji sposobu, w jaki „moralne i metafizyczne idee

⁴ Tenże, *Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority*, w: *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conflict of Enquiry*, Washington 1979, s. 50.

⁵ Tenże, *After Virtue*, s. 66; por. J. Borella, *The Sense of Supernatural*, Edinburgh 1998, s. 1: „Ideologia jest okazją do odwrócenia moralnej relacji między teorią a praktyką”

⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, dz. cyt., s. 30.

⁷ Tamże s. 66.

⁸ Por. tamże s. 30.

oraz teorie stają się poprzez nie ucieleśnioną egzystencją w świecie społecznym”⁹

We współczesnym społeczeństwie MacIntyre reprezentatywne osobowości emotywizmu widzi w bogatym estecie, menedżerze oraz terapeutcie: „Menedżer traktuje cele jako już dane, będące poza obszarem jego kompetencji; jego uwaga skupia się na stronie technicznej, na efektywności przekształcania surowego materiału w produkt finalny, niewykwalifikowanego pracownika w fachowca, inwestycję w zysk. Podobnie terapeuta traktuje cele jako już zadane, interesuje się on wyłącznie techniką, skutecznością przekształcania symptomów chorobowych w dobrze ukierunkowaną energię, źle przystosowane – w dobrze funkcjonujące jednostki”¹⁰

MacIntyre nie tylko kwestionuje zasadność biurokratycznej i „terapeutycznej” władzy, lecz również konkluduje, że współczesna firma jest „niebezpieczna”, ponieważ „rozszczenia moralność w niezwiązane części” oraz czyni z moralnego rozbicia normę, której owocem jest rozbicie jednostki. W konsekwencji człowiek zatrudniony we współczesnej firmie zmuszony jest do wytworzenia „różnych osobowości”, w których struktura wnioskowania odtwarza strukturę klasycznego rozumowania utylitarystycznego, które zawiera ograniczenia, i dlatego te same pytania mogą być i zarazem nie być traktowane jako odpowiednie¹¹. Sama współczesna firma ogranicza liczbę możliwości; to, co uznane zostaje za dobre, wyznacza moralny horyzont, a te ograniczenia przybierają formę definicji odpowiedzialności¹². Dlatego w zakresie swojej pracy „menedżer nie tylko nie potrzebuje, lecz nie wolno mu nawet brać pod uwagę pewnych rozwiązań, względem których mógłby się czuć zobowiązany działając jako rodzic, konsument czy obywatel”¹³

W swoich stwierdzeniach na temat relacji między biurokratycznym postępowaniem a rozszczeniem podmiotu na ideologicznie określone role, argumenty MacIntyre zbliżają się do tych, podejmowanych przez uczonych z Europy Środkowej, którzy odnosili się do tego

⁹ Tamże s. 30, MacIntyre definiuje „charakterystyczne rysy” jako „wcielenie roli”, nie zaś jako „całkowity zbiór psychologicznych cech”. Por. tenże, *Marxism of the Will: A Review Essay*, *Partisan Review* 36(1968), 128-133.

¹⁰ Tamże, s. 28.

¹¹ A. MacIntyre, *Corporate Modernity and Moral Judgement: Are They Mutually Exclusive?*, w: *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame 1979, s. 122-135.

¹² Tamże s. 125.

¹³ Tamże s. 126.

zagadnienia w czasach komunistycznych. W swoim sławnym eseju *Polityka a sumienie* Vaclav Havel zauważa, że „proces anonimizacji i depersonalizacji władzy oraz jej redukcja jedynie do technologii zasad oraz manipulacji jest istotną cechą każdej współczesnej cywilizacji”¹⁴ Sugeruje on, że prowadzi to do kryzysu osobowej tożsamości – ludzie zachowują się tak, jakby grali jednocześnie w różnych drużynach, każdy w innym stroju, i nikt nie wie, do jakiego zespołu ostatecznie przynależy. Vaclav Belohradsky natomiast podaje, że „biurokratyzacja powoduje dalsze zubożenie wewnętrznego życia, ponieważ jednostka musi przyjąć do swoich czynów pewną treść, która nie jest ugruntowana w jej własnych przekonaniach oraz osobistym zaangażowaniu, ale pochodzi z kalkulacji administrującej władzy”, a gdy staje się ona dominująca wśród ludzi, prowadzi to siłą rzeczy do „ideologizacji kultury”¹⁵

Zagadnienie „zubożenia wewnętrznego życia” wzbudza z kolei to, co MacIntyre utożsamiał z reakcją podmiotu na stan rozdzielenia i rozczłonkowania oraz odczytania tych stanów zgodnie z biurokratycznymi kryteriami. MacIntyre kojarzy zachowanie „rebelii Sartre’a” z próbą obrony własnej integralności przez podmiot. Podczas gdy biurokratyczne działanie mieści w sobie tendencje do podziału podmiotu w zadaniowo ukierunkowanych funkcjach, „sartrowska rebelia” usiłuje podzielić osobowość pomiędzy role¹⁶ Autentyczność staje się cnotą podmiotu i w obrębie podmiotu – „cnota nie ma nic wspólnego z treścią działania, lecz wyłącznie z jego relacją do podmiotu”¹⁷ Obydwie te pozycje – ta związana z rebelią oraz ta menedżera – wykluczają możliwość zaistnienia pełnego cnót postępowania związanego z poszczególnymi podejmowanymi działaniami. Jednemu brakuje pojęcia „człowieka jako takiego”, drugie „nie pozostawia miejsca dla racjonalnych, bezosobowych kryteriów”¹⁸

„Sartrowską rebelię” przeciwko „złej wierze” burżuazyjnej moralności można zinterpretować jako szczególny rodzaj współczesnego stoicyzmu. Zagadnieniu relacji między stoicyzmem a współczesnością poświęcił wiele esejów James V Schall¹⁹ Idąc śladem Moses Hadasa,

¹⁴ V Havel, *Politics and Conscience*, Salisbury Review 1 (1985), 34.

¹⁵ V Belohradsky, *Bureaucracy, Ideology and Evil*, Salisbury Review 2 (1983) 1, s. 11-12.

¹⁶ A. MacIntyre, *Corporate Modernity and Moral Judgement...*, dz. cyt., s. 132.

¹⁷ Tamże, s. 132.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Na przykład: *Post-Aristotelian Political Philosophy and Modernity*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, red. W. Hasse i H. Temporini, Berlin 1994; *Post-Aristotelian Political Philosophy and Political Theory*, w: *Cithara III*, listopad 1963, s. 56-80.

Schall umiejscawia początki klasycznego stoicyzmu w rewolucji aleksandryjskiej, która obnażyła jego tożsamość jako czynnika obecnego jedynie w mieście-państwie oraz zmusiła go do przeobrażenia się w czynnik związany z niezwykle szeroko oddziałującą polityką²⁰ Schall podsumowuje, że „od czasu, gdy polityka nie mogła być już dłużej prywatną dziedziną, w której każda osoba mogła zdobywać oraz ćwiczyć się w cnotach”, wielka bezosobowość świata aleksandryjskiego oraz rzymskiego pozostawiła jednostkę samotną²¹ W wyniku tego nie było już miejsca dla „właściwego działania politycznego” i nastąpił wzrost wielkiej biurokracji przy jednoczesnym zaniku cnót osobowych cesarza²² W takich warunkach odpowiedzią stoicyzmu oraz epikureizmu było praktykowanie filozofii wycofania się z zaangażowania w życie publiczne²³

Problem „sartrowskiej rebelii” jest zatem istotnie ten sam jak w przypadku klasycznego stoicyzmu oraz epikureizmu. W obrębie kultury współczesności następuje zanik sfery politycznej, odwrót od cnót obywatelskich, a życie publiczne zaczyna się opierać na wielkiej biurokracji. Nieszczęściem jednostki staje się konieczność tragicznego wyboru między byciem podmiotem biurokratycznej manipulacji a przyjęciem pewnych stoickich form zachowań, kończąc w ten sposób z życiem publicznym. Co jednak charakterystyczne, obie możliwości włączają jednostkę w orbitę „etyki” emotywistycznej; MacIntyre’owi udało się ukazać, po pierwsze, że weberowska racjonalność jest emotywistyczna, i po drugie, że autentyczność satrowska jest również istotnie emotywistyczna²⁴

²⁰ M. Hadas, *The Stoic Philosophy of Seneca: Essays and Letters*, New York 1958, s. 20.

²¹ J. V. Schall, *Post-Aristotelian Political Philosophy and Modernity*, dz. cyt., s. 4910.

²² Tamże, s. 4909-4910. W bardziej współczesnym kontekście James V. Schall SJ odnosi się również do tendencji, którą zaobserwował wśród aplikantów naukowych, charakteryzującej się unikaniem jakiegokolwiek związku z jednostkową religijną czy filozoficzną tradycją oraz przedstawianiem tej obojętności jako pożądanej właściwości czy „cnoty” wśród kandydatów.

²³ Charles Taylor również dostrzega stoicki wymiar we współczesnej idei nieangażowania się, które „jest w stanie zobiektywizować nie tylko otaczający świat lecz również własne emocje i skłonności, lęki i formy przymusu, osiągając w ten sposób pewną formę dystansu względem kierowania samym sobą, co pozwala osobie działać racjonalnie” Por. C. Taylor, *Sources of the Modern Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, s. 21. Analizę takiego zachowania można znaleźć u K. Wojtyły, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

²⁴ Dyskusję nad zagadnieniem tragicznego wyboru oraz stoickiego wycofania się z głębszej teologicznej perspektywy można znaleźć u A. Nichols, *No Bloodless Myth: a Guide Through Balthasar's Dramatics*, Edinburgh 1999, s. 38. Nichols podsumowuje argument Balthasara, że „tylko teologia chrześcijańska może uchronić przed unicestwieniem tego tragicznego wymiaru, ponieważ łączy w sobie boską inicjatywę odkupieńczą w jej wolnej

Zmierzch roztropnego sądzenia

Kontestując władzę instytucji znajdującej się w obrębie biurokratycznego podejścia oraz liberalnych pojęć kontraktu oraz zgody, MacIntyre uważa, że instytucje powinny czerpać uzasadnienie swej władzy z arystotelesowsko-tomistycznej tradycji praktycznego rozumu, a szczególnie z ról, jakie w tej tradycji odgrywają *phronesis* (Arystoteles) oraz *prudentia* (Akwinata). Zauważa on bowiem, że choć przed-nowożytne społeczeństwa posiadały formalną organizację, czyli podejmujących decyzję hierarchów, to jednak ludzie posiadający władzę musieli zawsze uzasadniać swoje decyzje poprzez odwoływanie się do autorytetu tradycji oraz postępować w swych decyzjach zgodnie z cnotą ostrożności²⁵. Następnie argumentuje, że właśnie przez załamanie się tradycji doszło do zaistnienia weberowskich biurokratycznych modeli organizacji; oraz że do istoty biurokratycznej ideologii należy ukrywanie możliwych do zanegowania pojęć i sytuacji, które powstają jako konsekwencja tego załamania²⁶.

Z jednej strony brak tradycji, z drugiej zaś *etosu* opartego na powszechnej akceptacji wartości tej tradycji oznacza, że uprzywilejowane wartości w obrębie instytucji kierowanych zgodnie z biurokratycznymi kryteriami mają bardzo ograniczony zakres dla roztropnego wypełniania swojej zdolności sądzenia. Podczas gdy cnota roztropności i jej praktyczny rozwój stanowią centralną ideę w każdym tomistycznym podejściu do wykonywania władzy, biurokratyczne pojęcie władzy menedżerskiej nie ma takiego samo-określającego się wymiaru. Cnota roztropności nie jest odpowiednia do zastosowania w rzeczywistości biurokratycznej. Z tego powodu MacIntyre konkluduje, że menedżerscy eksperci, szczególnie ci, których działanie opiera się na współpracy, nie mogą brać pod uwagę tych spraw, które chcieliby uznawać, działając jako rodzice czy obywatele poza firmą. Dlatego administracja publiczna, czy ta w obrębie firm, zgodnie z zasadami myślenia weberowskiego, nie mogą zostać uznane za „praktyczne” w rozumieniu MacIntyre.

Tam, gdzie nadal istnieją żywotne przed-nowożytne tradycje praktycznego rozumu oraz roztropnego sądzenia, kształtują one *etos* organizacji, które są oparte na zasadach zgodnych z nimi, zaś zakres,

stworczej charakterystyce z uznaniem niezasłużonej jakości daru z siebie”. Oznacza to, że „rany tragicznego bohatera, zadane w jego samo-destrukcji, są nie do uleczenia, jeśli są całkowicie pogrążone w braku cierpienia”.

²⁵ A. MacIntyre, *Social Science Methodology as the Ideology...*, dz. cyt., s. 57-58.

²⁶ Tamże, s. 58.

do jakiego dana organizacja się rozwija, może zostać uznany za określony przez odniesienie do stopnia, w jakim spełnia ona cele oraz zadania zawarte w tradycji. Przeciwnie zaś w instytucjach, gdzie dominuje biurokracja, wydajność zastosowania biurokratycznych rozwiązań oraz osiągnięcia biurokratycznie sformułowanych „wyników” same stają się standardem, według którego dana instytucja zostaje uznana za bardziej czy mniej rozwijającą się. Dlatego, jak to wskazuje MacIntyre, gdy mówi, że istnieją rywalizujące ze sobą tradycje sprawiedliwości oraz racjonalności, trzeba też przyjąć istnienie dwóch rywalizujących tradycji ochrony zdrowia i edukacji oraz wielu innych typów działalności instytucjonalnej. Na przykład chrześcijańska cnota *gościnności* nie jest po prostu częścią intelektualnego podejścia do zdrowia, czy to liberalnego czy też związanego z Nietzschem kręgu oddziaływania, i również tomistyczna koncepcja wiary jako najwyższego aktu intelektu nie stanowi części nietzscheańskiej czy liberalnej koncepcji edukacji. Patrząc zaś głębiej, teologiczna antropologia tradycji tomistycznej nie może pozwolić na instrumentalizację i fragmentaryzację osoby, jak ma to miejsce w przypadku tradycji liberalnej, która pozwala na traktowanie uczniów w szkole i w uniwersytecie oraz pacjentów w szpitalach jako „konsumentów”, którym sprzedaje się „produkt”, czy też jako określona „wydajność” do wykorzystania i do „uśrednienia”²⁷

Przeciwnie do ujęcia nietzscheańskiego oraz liberalnego, australijski tomista Anthony Fisher uważa, że *etos* opartych na chrześcijańskich zasadach instytucji medycznych powinien być określony przez „sakramentalne aspekty ochrony zdrowia”, mieszczące się w takich kategoriach, jak: *diakonia*, *martyria* i *leitourgia*. Taka wizja, że opieka medyczna powinna posiadać wymiar sakramentalny, określony przez profetyczną treść, symboliczne czynności (*martyria*), celebrację liturgii (*leitourgia*) i swój wzór postępowania (*diakonia*) lub – jak to wyraża MacIntyre – swoją różnorodność działania, może znaleźć swe zastosowanie w instytucjach opartych na innych teistycznych tradycjach, jest jednak całkowicie niezgodna ze sposobem prowadzenia instytucji medycznych w oparciu o zasady tradycji nietzscheańskiej oraz liberal-

²⁷ Rozwinięcie tej tezy w: A. Fisher, *Is there a distinctive role for the Catholic hospital in a pluralist society?*, w: *Issues for a Catholic Bioethics*, red. L. Gormally, London 1999, s. 200-229. W kontekście ochrony zdrowia Fisher zauważa, że istnieje nie dająca się pokonać rywalizacja między pacjentami, służbą zdrowia, zarządzającymi tą służbą, politykami, rządem, podatnikami oraz ubezpieczycielami a zasobami, władzą, wpływem i ideologią. W takich warunkach pojęcie biurokratycznej neutralności staje się nieracjonalne.

nej. Zwrócenie uwagi przez Fishera na sakramentalne aspekty opieki zdrowotnej jest do przeniesienia również na inne katolickie instytucje, na przykład szkoły, seminaria, domy starców, uniwersytety czy internaty.

Wiele instytucji działających pod patronatem Kościoła przyjmuje lub już przyjęło model postępowania instytucji świeckich i ten proces uzasadnia się potrzebą „profesjonalizacji” oraz wymaganiami dostosowania się Kościoła do świeckiej biegłości. Pojęcie „profesjonalizacji” nie jest samo w sobie łatwe do analizy, gdyż podlega wpływowi ideologicznej mody jako narzędzie zwalczania rywalizujących wizji edukacji oraz opieki zdrowotnej. Na przykład w wielu szpitalach posługę duszpasterską prowadzoną przez nie posiadające dyplomów i certyfikatów siostry zakonne zamienia się na pracę profesjonalnych psychologów oraz *grief counsellors* (czyli doradców od trudnych sytuacji życiowych). Takie osoby nie muszą wierzyć w Boga i nie muszą być praktykującymi katolikami, lecz wymaga się od nich jedynie tego, aby posiadały kwalifikacje akademickie niekoniecznie zawierające nawet socjologiczną znajomość treści katolickiej wiary. Spełniają one pewną funkcję, która nie wiąże się bezpośrednio z ich osobą, jak miało to miejsce w przypadku pracy osób duchownych oraz zakonników. Osoba religijna, która wierzy i praktykuje, może być jednak bardziej pociechą dla osoby cierpiącej niż cała katedra „eksperckich radców”, którzy nie wnikają w osobiste cierpienie swych braci katolików i pozostają „profesjonalnie oddzieleni”. Podobnie nauczyciele religii w szkole zarządzanej przez „katolicką edukację” w szerokim świecie zachodniej biurokracji są zatrudnieni, aby uczyć wiary niezależnie od tego czy sami wierzą i praktykują, a jedynie na podstawie legitymizowania się odpowiednim dyplomem. Ponadto antropologia filozoficzna, stojąca u podstaw psychologicznych i pedagogicznych teorii, które tworzą zręby poznawczego stanowiska nauczyciela i doradców, bardzo rzadko zawiera antropologiczne zasady obecne w *Gaudium et spes* (nr 22) i *Redemptor hominis* czy bardziej ogólnie: ideę osoby ludzkiej jako stworzenia na wzór i podobieństwo Boga. Prawdopodobnie dlatego Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 61) stwierdza: „Wezwanie [*Gaudium et spes*] skierowane do teologów, aby studiowali te nauki i w miarę potrzeby wykorzystywali je poprawnie w swoich poszukiwaniach, nie powinno jednak być rozumiane jako pośrednie przyzwolenie na zepchnięcie filozofii na drugi plan lub całkowite pomijanie jej w procesie formacji duszpasterskiej i w *praeparatio fidei*”

Pelnia osoby a profesjonalizm zarządzania

W jednym z wykładów MacIntyre rozwija tomistyczną krytykę profesjonalizacji administracji poprzez posłużenie się Tomaszową interpretacją podmiotu władzy. Stwierdza, że Akwinata utrzymywał, iż „to, czym jest prawo, przynajmniej w swoich podstawach, pozostaje w zgodzie ze zwykłymi osobami, oraz że to, co najważniejsze w wiedzy prawników i administratorów na temat prawa, wynika z tego, że są oni zwykłymi ludźmi, a nie prawnikami czy pełniącymi określone funkcje”²⁸ Takie stwierdzenie pozostaje w zgodzie z tradycyjną zasadą „subsydiarności”, zgodnie z którą władza wykonawcza powinna być zdecentralizowana aż do najniższego poziomu, na jakim decyzja może być podjęta. Jednak MacIntyre dodaje do tej ogólnej zasady myśl, że zwykle osoby są generalnie zdolne do kierowania wewnętrznymi sprawami instytucji, której są członkami, i stale powtarza twierdzenie Awkinaty, że zwykle osoby są ogólnie świadome fundamentalnych zasad prawa naturalnego i ich ważności jako prawa²⁹

Choć MacIntyre nie podaje systematycznego wyjaśnienia, jak zwykła osoba dochodzi do zrozumienia zasad prawa naturalnego, podaje natomiast wskazówki, w jaki sposób można taki argument zbudować. Po pierwsze, uznaje on niektóre aspekty teorii prawa naturalnego Johna Finnis, odnoszące się do tego, co Finnis nazywa „dobrami ludzkiego rozkwitu”: „Finnis, jak dotąd, najbardziej przyczynił się do ukazania, że istoty ludzkie posiadają bezpośrednią, nie wyuczoną, znajomość podstawowych ludzkich dóbr oraz że nasze pojmowanie zasad prawa naturalnego musi być rozumiane z punktu widzenia tej znajomości”³⁰

W analizie MacIntyre oznacza, że wiedza zwykłej osoby na temat podstawowych ludzkich dóbr jest związana z refleksją na temat działania. Nie oznacza to, że mamy tu do czynienia z ujęciem intuicjonistycznym, ponieważ „odkrywanie tych podstawowych dóbr dokonuje się poprzez praktyczną refleksję, a nie przez jakiś oddzielny intuicyjny akt”³¹ Do tej myśli Finnis MacIntyre dodaje, że skoro „dla Akwinaty istnieje konieczny warunek dla jakiegokolwiek nakazu po-

²⁸ A. MacIntyre, *Natural Law as Subversive: the Case of Thomas Aquinas*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26 (zima 1996), 69.

²⁹ Por. tenże, *Natural Law Reconsidered, Review of Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, *International Philosophical Quarterly* 37 (1997), 98.

³⁰ Tamże, s. 98.

³¹ Tamże.

siadającego obowiązywalność prawa, iż ma być on nakazem rozumu skierowanym ku dobru wspólnemu (*STh* I-II, 90, 1 i 2)”, to prawdopodobnie „nie za pomocą refleksji nad naszymi indywidualnymi skłonnościami lecz raczej za pomocą refleksji nad sytuacjami i w sytuacjach, w których dobro wspólne wchodzi w grę, możemy jak zwykle osoby dojść na poziomie naszego podstawowego rozumowania do wniosków dotyczących tak dobra, jak i nakazów”³² Takie instytucje, w których najbardziej chodzi o jeden z elementów dobra wspólnego, powstają w obrębie instytucji, które zostały powołane do istnienia w celu osiągnięcia jakiegoś pojedynczego dobra ludzkiego, na przykład rodziny, szkoły czy szpitala. Ponieważ zwykle osoby są członkami tych instytucji, MacIntyre argumentuje, że są one „generalnie i w znaczącym stopniu proto-arystotelesowskie”, gdyż angażują się w szeroki zakres opartych na działaniu i przez działanie ustrukturyzowanych wspólnot, które stawiają im pytanie: „Co jest moim dobrem?”³³

W tym podejściu do warunków istnienia zwykłej osoby zawiera się sugestia podana przez kolegę MacIntyre Michaela Polanyi, że istnieje „cicha wiedza” na temat zasad tkwiących u podłoża kultury³⁴ Zwykła osoba uzyskuje wiarę w skuteczność oraz prawdziwość poszczególnych zasad nie za pomocą dialektycznej dyskusji na temat pierwszych zasad oraz wniosków, jakie mogą z nich zostać wyciągnięte, lecz raczej poprzez „uchwycenie” tych zasad, które leżą u podstaw dzisiejszego zachowania oraz wiary, a są zanurzone w instytucjach społecznych oraz – jakby to dodał MacIntyre – poprzez refleksję nad nimi. Z kolei te zasady tworzą ramę dla interpretacji przysłych doświadczeń. Andrew Louth mówi, że „bierzemy pewien rodzaj interpretacyjnej ramy, w obrębie której staramy się zinterpretować nasze myślenie”, a ta rama jest ukryta, nauczyliśmy się jej poprzez doświadczenie i nie da się jej w pełni opisać³⁵

MacIntyre uważa, że jeśli instytucje społeczne są dobrze zintegrowane, czyli nie posiadają wewnętrznie wykluczających się celów, i jeśli obecne w nich działania nie wyływają z ideologii, to wtedy

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 5-7.

³⁴ M. Polanyi, *The Tacit Dimensions*, London 1967. Podobne podejście rozwinął H.-G. Gadamer. MacIntyre zakłada, że „Gadamer rozwinął linię myślenia, posiadającą elementy wspólne z myśleniem, które ja rozwijałem, jednak w zasadniczych punktach różni się od siebie. Odrzucam u Gadamera to, co bierze on od Heideggera” Por. T. Pearson, *An Interview with MacIntyre*, *Kinesis* 23, 1 (1996), 49.

³⁵ A. Louth, *Discerning and Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, s. 61-62.

zwykła osoba będzie posiadała ukryte rozumienie dóbr związanych z osobowym rozwojem. Jednak jeśli instytucje społeczne lub ich działania są w jakimś sensie dysfunkcyjne i ideologiczne, to wtedy zwykli ludzie będą raczej posiadać ukrytą wiedzę zasad, które nie prowadzą ich do pełni rozwoju i dlatego są w sprzeczności z prawem naturalnym. MacIntyre zauważa, że ciężkie położenie zwykłej osoby we współczesnej kulturze wynika z tego, że większość instytucji staje dziś jako strona w „wojnie cywilnej” pomiędzy trzema rywalizującymi wersjami moralności. Nie występują one jednak w sposób, który pozwalałby łatwo uchwycić ich granice. Zamiast bowiem nich, to zwykła osoba jest przedstawiana w szeregu czynności oraz odniesień, które opierają się jednak na elementach tych rywalizujących ze sobą wersji. Odmienne elementy w różnych pojęciowych schematach, które tworzyły kultury dominujące w zachodnim świecie, zostały wydarte ze swojego pierwotnego miejsca tak, że każdy element przyjął w jakimś sensie inny charakter, ponieważ „zasady oderwane od cnót i dobra nie są tymi samymi, które przyjmuje się w zależności od cnót i dobra”; to samo dzieje się także wówczas, gdy „cnoty przyjmowane są bez odniesienia do dobra i zasad”, a „wartości przyjmowane są bez cnót i zasad”³⁶ Gdy codzienne postępowanie oraz zasady, dobra i cnoty, które one wywołują, zostają ujęte jako oddzielone od siebie nawzajem, powstaje wówczas problem dla zwykłej osoby: jak wyrazić ich istniejącą, ale ukrytą, relację, nie dokonując refleksji nad utraconymi jej częściami albo ich moralnego schematu³⁷

Dlatego zwykła osoba znajduje się w paradoksalnej sytuacji. Aby zbudować oczywistą, chociaż jeszcze nie ustanowioną, relację między oddzielonymi częściami swojego moralnego schematu, musi dostrzec, że działanie współczesności jest patologiczne, a moralne tradycje są rozczłonkowane; zaś wiedza na temat tego, co jest patologiczne, zakłada wiedzę dotyczącą tego, co jest normatywne, a to ostatnie zwykła osoba jest w stanie z trudem tylko osiągnąć w kulturze nowoczesności³⁸

Nie trzeba zatem więcej dowodzić, że położenie zwykłej osoby jest beznadziejne. Chociaż może ona wprowadzić przebić się przez *matrix* dysfunkcyjnego i pełnego ideologii działania, które tworzy podstawę

³⁶ A. MacIntyre, *Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 1 (1992), 12.

³⁷ Por. tamże, s. 11.

³⁸ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, London 1990, s. 63.

etosu współczesnych instytucji, to jednak aby to zrobić, musi posiadać intuicję, że te instytucje są *dysfunkcyjne* i że argumenty stosowane na użytek obrony dysfunkcyjnego postępowania są całkowicie „ideologiczne”³⁹ Z kolei proces powrotu do takiej intuicji wymaga u zwykłej osoby zdrowego sceptycyzmu względem poznawczej władzy „fachowców”: w terminologii MacIntyre, wymaga to od zwykłej osoby bycia refleksyjną na sposób „proto-arystotelesowski”

„Onto-logika” działania ekonomicznego

Myśl, że każde działanie czy praktyka posiada swoją wewnętrzną „logikę”, czyli że jest albo skierowane do jakiegoś specyficznego dobra czy też pozostaje na usługach jakiegoś „pozornego dobra”, takiego jak ideologiczne zaślepienie, jest bezpośrednio związana z rozróżnieniem dokonany w filozofii ekonomicznej między przechodnimi a nieprzechodnimi wymiarami pracy wytwórczej. To rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma wymiarami ludzkiego działania było znane w klasycznym tomizmie i następnie stało się dominującym motywem romantycznej scholastyki, w tym również romantycznym wymiarem klasycznego marksizmu. I chociaż MacIntyre jasno opisał polityczny aktywizm tego przed-tomistycznego okresu trockizmu jako „źle ukierunkowaną i źle zorientowaną energię”, to dostrzega on u Marksa wartość wnikięcia w relację istniejącą między formami myślenia a działaniem społecznym⁴⁰

W takim kontekście, w artykule poświęconym Marksowi interpretuje jego teorię działania jako w ostatecznym rozrachunku noszącą rysy arystotelesowskie⁴¹ Zauważa również, że z punktu widzenia społeczeństwa obywatelskiego (teoretycznego tworu, którego rozumienie zdominował Adam Ferguson) jednostka jest oddzielona od całości społecznych relacji, w które z własnej woli się angażuje, a to oddzielenie

³⁹ Socjologiczny fenomen odchodzenia od modelu chronicznie dysfunkcyjnych rodzin niekatolickich jest przykładem tego rodzaju procesu rozumowania. Zamiast dochodzić do wniosku, że wszystkie rodziny są dysfunkcyjne i poszukiwać jakiegoś „terapeutycznego” rozwiązania poprzez skierowanie się do zawodowych „doradców” niektórzy zaczynają uważać, że powodem dysfunkcyjności jest wadliwa koncepcja małżeństwa i życia rodzinnego w nowoczesnej i ponowoczesnej tradycji intelektualnej oraz że jedynie tradycja katolicka oferuje model normalności, wolny od wewnętrznych sprzeczności i tragicznych opcji moralnych.

⁴⁰ A. MacIntyre, *The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken*, w: C.C. Gould i R.S. Cohen (red.), *Artifacts, Representations and Social Practice*, Amsterdam 1994, s. 277-290.

⁴¹ Tamże.

jednostki od całej sieci społecznych powiązań znajduje swój wyraz w liberalnej jurysprudencji, dla której kluczowymi pojęciami są: użyteczność, umowa oraz osobiste prawa. MacIntyre zgadza się zarówno z marksistami, jak i z przedstawicielami postmodernizmu, w tym, że retoryka tych praw jest ideologiczna. Ma ona bowiem na celu zabezpieczenie społecznego konsensusu poprzez ogarnięcie wszystkich ludzkich relacji w ramach pojęciowości kontraktu, ponieważ nie istnieje powszechnie akceptowalna tradycja moralna. Dlatego celem MacIntyre jest przekroczenie sprzeczności mieszczących się w społeczeństwie zbudowanym na tych ideologicznych podstawach, co dobrze oddaje fragment *Theses on Feuerbach*: „Nie da się stanąć ponad punktem wyjścia społeczeństwa obywatelskiego oraz nie da się właściwie zrozumieć i poddać krytyce jego ograniczeń samą tylko teorią, czyli teorią oddzieloną od praktyki, ale można tego dokonać wyłącznie za pomocą szczególnego rodzaju praktyki wspieranej przez szczególny rodzaj teorii również zakorzenionej w tej samej praktyce”⁴²

Taką praktykę Marks określa w pierwszej tezie jako: „Obiektywną rzeczywistość, która ma za kres i cel działania to, co jednostki, przyjmując jako swoje własne, są w stanie osiągnąć, a co posiada wartość powszechną, ucieleśnioną poprzez współpracę z innymi jednostkami w jakiejś szczególnej formie działania”⁴³

MacIntyre konkluduje, że „praktyka, której przejawy mogą zostać w ten sposób scharakteryzowane, stoi w jawnej sprzeczności z życiem praktycznym społeczeństwa obywatelskiego” oraz jest „lepiej wyrażone w terminologii Arystotelesa niż Hegla”⁴⁴ Tą sprzeczność można odnaleźć w fakcie, że w „działalności kierowanej poprzez normy społeczeństwa obywatelskiego nie istnieją cele poza tymi, które rozumie się jako cele jednostek oraz pojedynczych grup”, podczas gdy „jakiegokolwiek typy celów praktyki łącznie z tym, co Marks nazywa «obiektywną rzeczywistością», mogą być scharakteryzowane uprzednio oraz niezależnie względem jakiegokolwiek charakteryzacji pragnień poszczególnych jednostek”⁴⁵

Jak to zostało wykazane powyżej, MacIntyre wierzy, że jednostki odkrywają w celach takiej (Arystotelesowskiej) praktyki wewnętrzne oraz odpowiednie dla szczególnego typu praktyki dobra, które stają

⁴² Tamże, s. 279.

⁴³ Tamże, s. 280.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

się dobrami ich własnymi, gdyż umożliwiają im czynny udział w przekształcaniu ich pragnień, które to same na początku pchnęły ich do działania. Praktyki posiadają zatem wymiar „obiektywny” (przekazywalny) oraz „subiektywny” (nieprzekazywalny). Wymiar obiektywny odnosi się do wyprodukowanej rzeczy lub oferowanej usługi, zaś subiektywny – do wewnętrznej zmiany dokonującej się w jednostkowym uczestniku praktyki. MacIntyre uważa, że właśnie do tych dwóch wymiarów odnosi się Marks w swojej trzeciej tezie, gdy pisze o „zbieżności zmian warunków oraz ludzkiego działania jako czynnika powodującego zmianę”⁴⁶ Uznaje on, że taka koncepcja praktyki „celowo nakierowanej na osiągnięcie dobra wspólnego” może wydawać się bardziej tomistyczna czy arystotelesowska niż marksistowska; jednak uznaje również, że taka arystotelesowska rekonstrukcja jedynemu też Marksa jest „kluczowym rozróżnieniem [w stosunku do Feuerbacha], którego potrzebuje rozumowanie zawarte w *Theses on Feuerbach*”⁴⁷ Oznacza to, że MacIntyre wierzy, że Marks miał rację utożsamiając problemy związane z liberalną filozofią społeczeństwa obywatelskiego, ale popełnił błąd widząc rozwiązanie w heglowskim, a nie neo-arystotelesowskim czy tomistycznym, ujęciu.

Chociaż Akwinata był w pełni świadomy istnienia przechodniego oraz immanentnego wymiaru ludzkiego działania (wymiar obiektywny i subiektywny), to jednak kapitalistyczna przemiana tych dwóch wymiarów, poprzez którą wymiar subiektywny jest oddzielony od obiektywnego, nie znajduje swego odzwierciedlenia w pracy Akwinaty. Zaakcentowanie subiektywnego wymiaru pracy nie dochodzi do głosu aż do czasu pojawienia się szkoły romantycznej. Ten rozwój może być wyjaśniony pojawieniem się praktyk kapitalistycznych, które zaowocowały alienacją pracownika od produktu jego pracy i jego miejsca w życiu wspólnotowym oraz w konsekwencji uwypukleniem w sposób negatywny ważności wymiaru subiektywnego.

Zanik wymiaru subiektywnego oraz towarzysząca mu koncepcja pracownika rozumianego wyłącznie jako wytwórca dóbr użytkowych, a nawet jako samego tylko użytkowego dobra, nadwyreża wypracowane przez MacIntyre arystotelesowskie pojęcie pracy jako szczególnego rodzaju „praktyki”, czyli jako „typowego przedsięwzięcia, poprzez które zdobywanie dóbr zależy od wewnętrznego rozwoju

⁴⁶ A. MacIntyre, *The Theses on Feuerbach*, dz. cyt., s. 280.

⁴⁷ Tamże, s. 281.

umiejętności oraz cech charakteru osoby zaangażowanej w przedsięwzięcie”⁴⁸ Z teoretycznego punktu widzenia jest logiczny dla MacIntyre wniosek, iż pojęcie nieograniczonego gromadzenia pieniędzy jest wewnątrznie nieracjonalne (ponieważ może się odbywać bez moralnego rozwoju osoby zaangażowanej w przedsiębiorstwo) i dlatego „kapitalistyczna praktyka tak dalece, jak obejmuje to nieograniczone gromadzenie, jest wewnątrznie nieracjonalna”⁴⁹ Co więcej, MacIntyre argumentuje, że „dominacja kapitalistycznego rynku oraz struktur biurokratycznych organizacji skutkuje tym, że przedmiotami myśli oraz kalkulacji są metody ekonomicznej i społecznej ekspansji, a nie praktyki wewnętrzne względem dóbr”⁵⁰

Związki „arystotelesowskiego marksizmu” z tomizmem

W powodu tego, że MacIntyre przeciwstawia się ateistycznej antropologii filozoficznej Marksa, a zarazem pozytywnie odnosi się do niektórych aspektów jego krytyki kapitalizmu, można uznać jego pracę za dwudziestowieczny przykład prądu umysłowego, plasujący się w obrębie chrześcijaństwa i krytykujący zarówno elementy kapitalistycznej praktyki, jak też to, co Feliks Koneczny nazwał typowym dla socjalizmu „biurokratycznym przerostem”⁵¹ Na przykład powiedzenie MacIntyre: „od «każdemu według jego możliwości» do «każdemu według jego udziału»”, stoi w zgodzie z ogólnym, nie uznającym zrzeszeń, kapitalizmem oraz biurokracji *duchem* dzieł takich autorów, jak m.in. Eric Gill, Hilary Bellom, Gilbert Keith Chesterton, Dorothy Day, Bob Santamaria, Catherine Pickstock, John Milbank i Werner Stark. W rzeczywistości, chociaż stosuje się bardzo odmienne terminy, aby zawrzeć w ramy pojęć poglądy tych autorów, nie wyłączając takich, jak „socjalista” (Pickstock, Milbank), „chrześcijański socjalista” (Gill), „dystrybucjonista” (Bellom, Chesterton, Day i Sanatamaria) oraz „szczególna symbioza twierdzeń marksistowskich z *etosem* katolickim” (Werner Stark), można wykazać, że MacIntyrowskie pojęcie „arystotelesowskiego marksisty” jest rzeczywiście najbardziej precyzyjne

⁴⁸ A. MacIntyre, *Interview with Dmitri Nikulin*, dz. cyt., s. 674.

⁴⁹ T. Pearson, *Interview with Alasdair MacIntyre*, dz. cyt., s. 45.

A. MacIntyre, *Interview with Dmitri Nikulin*, dz. cyt., s. 674.

⁵¹ Krytyka, jakiej MacIntyre poddaje praktykę kapitalizmu, nie umiejscawia go w orbicie teologii wyzwolenia. Nie czerpie on żadnych zasad z tradycji marksistowskiej antropologii filozoficznej oraz nie jest pod wpływem tendencji przenoszącej *eschaton* w ramy rzeczywistości ziemskiej.

z językowego oraz filozoficznego punktu widzenia, ponieważ tym, co łączy wszystkich wspomnianych autorów, jest właśnie arystotelesowska oraz tomistyczna koncepcja natury pracy jako „dobra ludzkiego rozwoju”, połączona z pozostającą w stylu Marksa krytyką skutków, jakie wywiera praktyka kapitalizmu na dobro pracowników – szczególnie ze względu na nieprzekazywalny wymiar ich pracy⁵² Ponieważ Akwinata nie mógł przewidzieć całego porządku kapitalizmu z jego złożonością, jego pierwsza najbardziej wyczerpująca filozoficzna analiza znalazła się w pracy niemieckich romantyków Marksa i Słowianofilów, zaś jeśli chodzi o społeczne nauczanie papieży, to znaczenie nieprzechodniego/subiektywnego wymiaru pracy nie było obecne aż do encyklik Jana Pawła II⁵³

W *Laborem exercens* Jan Paweł II mówi, że źródeł godności ludzkiej pracy należy szukać przede wszystkim w subiektywnym, nie zaś w obiektywnym wymiarze; oraz że kapitalizm zupełnie odwraca ten porządek (dając pierwszeństwo rzeczy wyprodukowanej, a nie własnemu rozwojowi pracownika)⁵⁴ Ponadto Jan Paweł II nie ogranicza problemu alienacji do tradycyjnej klasy pracującej, ale daje ogólne ostrzeżenie przed systemem „nadmiernej biurokratycznej centralizacji, w której człowiek pracujący czuje się raczej trybem w wielkim mechanizmie, poruszany odgórnie, na prawach bardziej zwykłego narzędzia produkcji niż prawdziwego podmiotu pracy, obdarzonego własną inicjatywą”⁵⁵ Zamiast wzrastającej centralizacji podkreśla on zasadę pomocniczości⁵⁶ W bezpośredniej opozycji do konkurencyjnej etyki typowego szkockiego Oświecenia, podaje on, że „zbyt często myli się wolność z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu lub nawet z instynktem walki i panowania, niezależnie od zabarwienia ideologicznego, jakie mu się nadaje”⁵⁷ W stwierdzeniu Jana Pawła II,

⁵² Nie jest celem sugestia, że „arystotelesowsko-marskistowska” matryca powinna znaleźć ogólne zastosowanie, gdyż zwykli ludzie nie są w stanie odkryć jej sensu. Termin stosowany przez Jana Pawła II – „solidaryzm” wydaje się bardziej odpowiedni, ponieważ zawiera w sobie rozróżnienie pomiędzy trzodem katolickiej – sprawiedliwości społecznej a jej świeckimi alternatywami socjalistycznymi.

⁵³ Gregory Baum zauważa, że chociaż wcześniejsze encykliki ubolewały nad wykorzystywaniem pracy przez niesprawiedliwą płacę, przez niebezpieczne warunki pracy oraz przez brak bezpieczeństwa w przypadku choroby, wypadku i starości, to jednak nie podejmowały zagadnienie, które Marks nazwał alienacją pracy. Por. *The Impact of Marxism on the thought of John Paul II*, Thought 62 (marzec 1987), 26-38.

⁵⁴ Por. *Laborem exercens*, 6 i 7.

⁵⁵ Tamże, 15.

⁵⁶ Por. *Centesimus annus*, 48.

⁵⁷ *Redemptor hominis*, 16.

które afirmuje krytycyzm MacIntyre w stosunku do *etosu* społeczeństwa obywatelskiego, czytamy: „Sam postęp ekonomiczny, z tym wszystkim, co należy do jego tylko własnej prawidłowości, winien stale być planowany i realizowany w perspektywie powszechnego i solidarnego rozwoju poszczególnych ludzi i narodów, jak to przypomniał w sposób przekonujący mój Poprzednik Paweł VI w *Populorum progressio*. Jeśli tego zabraknie, wówczas sama kategoria «postępu ekonomicznego» staje się kategorią nadrzędną, która swym partykularnym wymogom podporządkowuje całokształt ludzkiej egzystencji – i która dusi człowieka, dzieli społeczeństwa, by ugrzęznąć w końcu we własnych napięciach i przerostach”⁵⁸

Znaczące jest potraktowanie przez Jana Pawła II w jednym z wcześniejszych jego esejów ludzkiej pracy jako aspektu tworzenia kultury⁵⁹. Wraz z MacIntyre oraz Marksem Papież uznaje nieprzechodni charakter pracy i w konsekwencji to, że praktyka pracy jest formująca dla charakteru. Zarazem jednak, podobnie jak MacIntyre, odrzuca zawarty w niej *implicite* utylitariański charakter myśli Marksa i zamiast upatrywania w produktywności celu samego w sobie, umieszcza dobro „bezinteresownej komunii” w szeregu transcendentálnych własności prawdy, piękna i dobra: „To, co jest przechodnie w naszej kulturowo twórczej aktywności i jest wyrażane jako efekt, obiektywizacja, produkt czy praca, można uznać za rezultat szczególnej intensywności tego, co jest nieprzechodnie i pozostaje w obrębie naszej bezinteresownej jedności z prawdą, dobrem i pięknem. Ta komunია, jej intensywność, stopień i głębia są czymś całkowicie wewnętrznym; są immanentną czynnością ludzkiej duszy i pozostawiają swoje piętno oraz przynoszą owoc w tym właśnie wymiarze. Właśnie dzięki tej komunii dojrzewamy i wzrastamy wewnętrznie”⁶⁰

Jan Paweł II wyraża tę symboliczną relację pracy oraz właściwości transcendentálnych za pomocą stwierdzenia: „kultura nie jest tylko tworzona przez *praxis*, ale ludzka *praxis* w swoim autentycznie ludzkim charakterze jest również tworzona przez kulturę”⁶¹. Jest to istotnie takie samo ujęcie, jak to MacIntyre, gdy mówi on o istnieniu dwutorowych relacji pomiędzy cnotliwymi lub złymi praktykami oraz *etosem* instytucji. Dodaje jednak dalsze spojrzenie, które wydaje się

⁵⁸ Tamże; por. Paweł VI, *Populorum progressio*, 26.

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *The Constitution of Culture through Human Praxis*, w: *Person and Community: Selected Essays*, New York 1993, s. 263-279.

⁶⁰ Tamże, s. 271.

⁶¹ Tamże.

bardziej platoniczne i augustiańskie niż arystotelesowskie, że mianowicie „piękno istnieje, abyśmy mogli czuć się zachęcani do pracy”⁶² Ta idea zawiera radykalnie antymaterialistyczną orientację i jest bliższa myśli Morrisa, Belloc’a, Gilla, Chestertona, Daya, Santamaria oraz aspektom wczesnego romantyzmu niemieckiego niż jakiegokolwiek innej teorii obecnej w tradycji liberalnej. Denis Maugenest posuwa się faktycznie aż do konstatacji, że *Laborem exercens* powinna być uznana za zaproszenie Jana Pawła II do przyjęcia w ramach szerszej teorii na temat całej ludzkiej działalności, „mistycznej wizji pracy”⁶³ Zauważa on, że ta szersza teologiczna wizja pracy jest „bardzo słowiańska” (a ktoś mógłby powiedzieć: „słowianofilna”) oraz że „myślenie kartezjańskie czuje się w niej mniej komfortowo”⁶⁴ Ponadto fakt, że ściśle związana z taką koncepcją jest idea, że istnieje relacja pomiędzy pracą a transcendentaliami, oznacza, że da się ująć pracę w kategorii możliwości, jaką ona daje do uczestniczenia w transcendentaliach oraz zaoferować owoce tego uczestniczenia w formie daru dla innych. Konstrukcja ta nie zaprzecza, że w obecnym, polapsariańskim porządku dobro pracy wydaje się raczej mniej pożądane niż na przykład dobro zabawy, lecz uwypukla godność ludzkiej pracy poprzez stwierdzenie, że jest ona nie tylko karą za grzech pierworodny i/lub środkiem społecznego współzawodnictwa oraz przygotowuje teoretyczne podstawy dla teologicznej analizy sakramentalnego wymiaru związanych z pracą praktyk, jak choćby tych podanych przez Anthony Fishera.

Pozycja MacIntyre w stosunku do marksizmu nie jest zatem niezgodna w swym rozwoju z tradycją tomistyczną. Jego uwagę przyciągają te elementy dzieł Marksa, które traktują na temat relacji związanych z pracą praktyk a samodoskonaleniem, jak również marksistowski krytycyzm względem ideologicznej natury liberalnej ekonomii oraz filozofii politycznej. Właśnie to identyfikuje MacIntyre z ostatnimi arystotelesowskimi elementami marksistowskiej krytyki kapitalizmu, które – zdaniem Johna Milbanka: „powinny być zachowane oraz na nowo przepracowane, ponieważ towarzyszą chrześcijańskiej krytyce świeckiego porządku poprzez pokazywanie, że zało-

Tamże.

⁶³ D. Maugenest, *The Encyclical Laborem exercens: Its Context and Originality*, Lumen Vitae, XLI 4 (1986), 226-232.

⁶⁴ Tamże, s. 230. „Słowianofile” byli intelektualistami żyjącymi w XIX wieku, przelamywali liberalny model ekonomicznego rozwoju oraz przedkładanie praw jednostkowych ponad dobro wspólne. Por. A. Walick, *The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Popularists*, Oxford 1969.

żenia liberalnej teorii politycznej oraz politycznej ekonomii są kulturowo określone”⁶⁵ Dalej Milbank zauważa, że Marks podważa „rozdzielenie sfery «czynienia» od sfery «wartości» i w związku z tym separację technologicznie ujętej ekonomii oraz polityki od etyki, estetyki i religii”⁶⁶ W ten sposób pokazuje, że „wszystkie historyczne czyny nie są jedynie «technologiczne», ale rządzi nimi gruntownie religijna logika”⁶⁷ W tym względzie marksistowska i tomistyczna tradycja zgadzają się ze sobą. Pojęcie każdej praktyki (pracy czy innej), posiadając swoją własną wewnętrzną religijną czy antyreligijną „logikę”, nie różni się od idei D. Schindlera „onto-logiki” i jest w stanie wyjaśnić, dlaczego MacIntyre przeciwstawiał się protestanckiej i liberalnej wierze w rozdział świeckiej i świętej rzeczywistości⁶⁸

Zatem teoretycznie, chociaż nie trzeba polegać na marksistowskiej tradycji w celu rozwinięcia dojrzałej tomistycznej krytyki praktyki kapitalizmu, ponieważ znaczenie nieprzechodniego czy subiektywnego wymiaru zawarte było już – mimo że nie rozwinięte – w pracy Akwinaty, to jednak byłoby nieuczciwe nie uznanie roli tradycji niemieckiego romantyzmu w zwróceniu uwagi na to zagadnienie, gdzie na głębszym filozoficznym poziomie istnieje sieć skrzyżowań, w których krytyka tomistyczna i marksistowska się spotykają. Jak to uważa MacIntyre, „nawet w swoim ateizmie marksizm ma pewne elementy wspólne z chrześcijaństwem, ponieważ one oba widzą braki w liberalnym racjonalizmie”⁶⁹ Są to: (1) pojęcie pracy jako rodzaju praktyki, (2) konsekwentny nacisk na nieprzechodni/subiektywny wymiar ludzkiej pracy i zagadnienie alienacji, (3) krytyka teorii liberalnej ekonomii jako ideologii uznającej podporządkowanie życia społecznego prawom rynku, (4) nacisk na jedność teorii i praktyki oraz (5) nieuniknione połączenie ekonomii, polityki i etyki, estetyki i religii oraz transcendentnych właściwości bytu. Można więc spojrzeć na MacIntyre jako na tego, który przeszedł wzdłuż marksistowskiej „romantycznej linii” (przeciwstawnej do „linii Oświecenia”) i doszedł w wielu miejscach do tomizmu.

⁶⁵ J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, s. 177, 191, 193.

⁶⁶ Tamże, s. 178.

⁶⁷ Tamże, s. 187.

⁶⁸ Zob. A. MacIntyre, *Marxism: An Introduction*, London 1953; D. L. Schindler, *Grace and the Form of Nature and Culture*, w: *Catholicism and Secularisation in America*, Communio Books, 1990.

⁶⁹ A. MacIntyre, *Marxists and Christians*, *The Twentieth Century CIXX* (1961), 28-37.

Wnioski

W jednym ze swych artykułów Amelie Oskenberg Rorty zauważa, że instytucje są źródłem ograniczenia motywacji jednostek. „Definiują one obowiązki i cnoty, prawa i obowiązki, przeciwstawienie się którym niesie ze sobą wielkie koszty oraz określone sankcje”, „ustalają normy dla szerszych społecznych zależności, ostatecznie nakierowane na pozycję oraz władzę, formalizm i poufalość – emfaticznie pełne taktu lub agresywnie nastawione na konfrontacje” „Tworzą one wzory i zwyczaje poprzez rozwiązywanie zwykłych konfliktów” I „określają miarę użyteczności i prawości”⁷⁰ Ta „przemoc społeczna”, którą instytucje wywierają na zachowanie swoich członków, może służyć jako pojęcie zbiorcze dla różnego typu obserwacji i krytyk współczesnej instytucjonalnej praktyki, jakie znajdują się u MacIntyre. Jednak podczas gdy Rorty uznaje *akrasia* za owoc tych filozofii, które określają cały szereg obowiązków, cnót, praw i obowiązków, to MacIntyre uznaje współczesną instytucjonalną praktykę za tak patologiczną, że wiele osób nie jest już nawet w stanie zdobyć się na *akrasia* – ponieważ zachowanie określone jako *akrasia* zakłada wiedzę na temat właściwego postępowania ze strony podmiotu. Rzeczywiście, sami emotywiści mogliby zostać określani jako „niezdolni sami z siebie do *akrasia*”, ponieważ ich własne koncepcje dotyczące tego, co jest właściwe, a co niewłaściwe, zmieniają się tak, aby dopasować się do emocji oraz społecznego kontekstu⁷¹

Ponadto wśród tych, którzy nie są całkowicie emotywistami, jest wielu zupełnie nieświadomych natury swojej „moralnej kultury” i niezdolnych do określenia zasad swojej moralnej tradycji, czy wreszcie takich, których postępowanie opiera się na pomieszanych zasadach wywodzących się z różnych tradycji. Podczas gdy takie osoby nie są świadomie emotywistami, nie są zarazem osobami, które z perspektywy tradycji tomistycznej można by uznać za postępujące właściwie.

⁷⁰ A. O. Rorty, *Social and Political Sources of Akrasia*, *Ethics* 107(1997), 654.

⁷¹ MacIntyre stwierdza, że „osobie manifestującej *akrasia* brakuje pełnego *episteme* oddziałującej na tą szczególną sytuację oraz pełnej dyspozycji charakteru, który mógłby utrzymać oraz ucieleśnić to oddziaływanie” oraz odwrotnie: „we wszystkich współczesnych perspektywicznych podejściach do moralności nie tylko nie może być miejsca ani zrozumienia dla odpowiedniego rodzaju *episteme* lecz również nie istnieje logiczne miejsce dla pewnego rodzaju przepaści między wiedzą i działaniem, którą określa *akrasia*” Por. A. MacIntyre, *The Relationship of philosophy to its past*, w: *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, R. Rorty (red), Cambridge 1984, s. 37.

Dlatego MacIntyre pisze współczesnym, uwikłanym w biurokratyczną i emotywną ideologię, instytucjom takie oto epitafium: „To, co dla pewnego rodzaju starożytnego i średniowiecznego poszukiwania oraz praktyki, odzwierciedlonych przez tomizm, było jedynie warunkiem zdeprawowanej i wyizolowanej jednostki, stało się we współczesności warunkiem ludzkiej istoty jako takiej”⁷²

Aby wrócić do punktu wyjścia – czyli wartości „fachowców” oraz podstawy ich władzy – analiza MacIntyrowskiej krytyki współczesnej instytucjonalnej praktyki sugeruje, że jedynie „eksperti”, których władza może być w pełni legalna, postrzegają rzeczywistość przez pryzmat ideologii i nie przestają ugruntowywać swoich sądów w przednowoczesnej tradycji praktycznego rozumu, nie wykluczając cnoty roztropności. Inne osoby, które starają się dostosować własne zachowanie do *etosu* współczesnej instytucjonalnej praktyki, kończą na poruszaniu się „albo w sferze *quasi*-kantowskiej, albo w imitującej wartości utilitariańskie, neo-arystotelesowskiej lub jeszcze praktycznie oddzielonej od jakichkolwiek twierdzeń filozoficznych”⁷³ Takie przyjmowanie odmiennych źródeł zasad moralnych nie prowadzi do rozwoju osoby, instytucji, ani tym bardziej całej kultury. Ponadto, idąc dalej ścieżką wyznaczoną przez krytykę współczesnych instytucji MacIntyre, połączoną z obfitym czerpaniem z myśli innych tomistycznych myślicieli, należy wyciągnąć wniosek, że te praktyki opóźniają rozwój duszy oraz wolności moralnego podmiotu do tego stopnia, że jednostki charakteryzujące się bardziej szlachetną duszą są świadome tego problemu, szukają schronienia w różnych formach stoickiej ucieczki od życia publicznego. Inni – ci bliżsi filozofii Machiavellego – mają tendencję do poruszania się wraz ze zmianami w instytucjonalnych wzorach⁷⁴ Przez to zostaje zniszczona integralność tych osób oraz podkopane dobro przyjaźni. Pewien rodzaj lojalności oraz uczciwości, konieczny przy prawdziwej przyjaźni, zostaje bowiem zastąpiony utilitariańskim modelem ludzkich relacji, zgodnie z którym nie istnieją prawdziwi „przyjaciele” w znaczeniu arystotelesowsko-tomistycznym, lecz istnieje sieć „społecznie użytecznych kontaktów”, z których ci moralnie mniej elastyczni mogą być

⁷² A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, dz. cyt., s. 193.

⁷³ Tenże, *Corporate Modernity and Moral Judgement*, dz. cyt., s. 129.

⁷⁴ Taka strategia „społecznego przetrwania” nie jest właściwa wyłącznie dla świeckich instytucji, lecz również da się zaobserwować w niektórych biurokratycznych obszarach samego Kościoła.

wyrzuceni za burzę, gdy zmienia się kierunek wiatru instytucjonalnych prądów”⁷⁵

W ogólnym kontekście konstytucji *Gaudium et spes* i zaangażowania Kościoła we współczesny świat, pojawia się najważniejszy wniosek z powyższych rozważań: Kościół nie powinien powielać w swoich własnych instytucjach tych biurokratycznych praktyk, lecz powinien pielęgnować w nich sakramentalny *etos*. Tylko w takich instytucjach zarówno zwykłe osoby jak i „eksperti” mogą być formowani zgodnie z tomistycznymi zasadami praktycznego rozumu i mogą uczestniczyć w praktykach tych instytucji bez rozczłonkowania, bez wykorzystywania innych oraz unikając bycia wykorzystywanymi czy manipulowanymi i tworzenia pozorów istnienia wartości poprzez sięganie po ideologiczną retorykę.

Sięgając po kategorie intelektualnego komponentu tak funkcjonującej instytucji, należy zauważyć potrzebę uwzględnienia sakramentalnego wymiaru różnego rodzaju instytucjonalnych praktyk, takich jak choćby podejmowanych w związku z instytucjami opieki zdrowotnej przez Anthony Fishera. Ta potrzeba wynika z tego, że tomistyczny *etos* instytucjonalny wymaga, po pierwsze, pielęgnowania wynikających z cnót oraz do cnót prowadzących praktyk (*virtue-requiring and virtue-engendering*) w sensie arystotelesowskim oraz – po drugie – praktyk, które są sakramentalne. Dotychczas jednak MacIntyre uważa, że współczesne praktyki instytucjonalne nie są w stanie nawet dopasować się do arystotelesowskich standardów, nie mówiąc już o wyższych standardach kultury opartej na chrześcijańskiej antropologii teologicznej, zapisanych w soborowych dokumentach oraz posoborowych encyklikach papieskich, takich jak *Gaudium et spes* czy *Redemptor hominis*.

Wreszcie w kontekście pozytywnych stron kapitalistycznej praktyki pracy, krytycyzm zawarty w *Populorum progressio* Pawła VI oraz zwrócenie uwagi przez Jana Pawła II na subiektywny wymiar pracy spotykają się z krytycyzmem MacIntyrowskiej konstrukcji „arystotelesowsko-marksistowskiego” tomizmu, który odnosi się do nieadekwatności liberalnej tradycji w stosunku do „onto-logii” pracy. Nie należy doszukiwać się wniosków, że tradycja tomistyczna jest na przykład w całkowitej opozycji do ekonomii rynkowej, a na przykład

⁷⁵ Chociaż takie zachowanie nie pojawiło się nagle w XX czy XXI wieku, to jednak MacIntyre uważa, że praktyka współczesnych instytucji ma tendencję do uczynienia z tego coś w rodzaju „normalnego” „cnotliwego” i „społecznie koniecznego” oportunistu.

bliższa niektórym szczególnym wersjom socjalizmu. Raczej właściwe będzie stwierdzenie, iż „onto-logiczne” rozumienie pracy, zawarte w nauce Magisterium Kościoła oraz wypracowane przez takich uczonych, jak MacIntyre, wykracza poza polemikę, jaka się toczy między tymi dwoma alternatywami: kapitalizmu i socjalizmu, oraz daje swoją własną perspektywę, która mieści w sobie je obie. Ponadto, najistotniejszym dla tej krytyki jest założenie filozoficzne, że żadna sfera życia człowieka nie jest całkowicie autonomiczna i dlatego ekonomia nie może być autonomiczna względem teologii, a szczególnie duchowym życiem pracowników. Z tego powodu Kościół powinien kłaść wielki nacisk na to, aby jego instytucje były kierowane z poszanowaniem logiki religijnej oraz sakramentalnego *etosu*, a nie ulegały małpowaniu mechanicznej logiki i *etosu* wielkich korporacji zdominowanych przez instytucjonalną biurokrację.

tłum. **Wojciech Sadłoń SAC**