

Uniwersytet Szczeciński
ROZPRAWY I STUDIA T. (CMXI) 837

**Filozoficzny i teologiczny
wymiar sprawności moralnych**

Redakcja naukowa
Iwona Jazukiewicz
Ewa Kwiatkowska

Szczecin 2012

Rada Wydawnicza

Urszula Chęcińska, Inga Iwasiów, Danuta Kopycińska,

Piotr Niedzielski, Ewa Szuszkiewicz, Dariusz Wysocki

Edward Włodarczyk – przewodniczący Rady Wydawniczej

Aleksander Panasiuk – przewodniczący Senackiej Komisji ds. Wydawnictw

Edyta Łongiewska-Wijas – redaktor naczelna Wydawnictwa Naukowego

Recenzent

dr hab. prof. Krzysztof Kalka

Redakcja

Magdalena Kot

Korekta

Aleksandra Grzemska

Skład komputerowy

Agnieszka Koziół

Projekt okładki

Paweł Koziół

Projekt logo

„Sprawności moralne w wychowaniu”

Piotr Kryk

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2012

ISBN 978-83-7241-886-9

ISSN 0860-2751

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 14,5. Ark. druk. 18,5. Format A5.

Spis treści

Wprowadzenie	7
Filozofia wychowania: uwagi na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach <i>ks. Mirosław Mróz</i>	13
Sprawności moralne a odmiennosc religijna. Przyklad franciszkańskich szkół na Bliskim Wschodzie (XVII–XX wiek) <i>Mieczysław Paczkowski OFM</i>	49
Myślenie magiczne i myślenie religijne a wychowanie <i>ks. Marcin Cholewa, Ks. Marek Gilski</i>	87
Natura ludzkich cnót – charakterystyka porównawcza koncepcji Stagiryty i Akwinaty <i>Teresa Bojarska-Szot</i>	107
Alasdair MacIntyre czy Jacek Woroniecki? W poszukiwaniu teorii cnoty inspirującej dla pedagogiki <i>Jarosław Horowski</i>	121
„Pedagogika wieczysta” o. Jacka Woronieckiego <i>Marek Nowak OP</i>	155
Integralne wychowanie w nauczaniu J. Ratzingera – Benedykta XVI <i>ks. Dominik Lubiński</i>	179
Samokształtowanie osoby w ujęciu Mariana Pirożyńskiego <i>ks. Roman Misiak</i>	203
Filozoficzne konteksty aksjologii wychowania. Emocje <i>Sławomir Krzyska</i>	227

Księga Tobiasza (4,1–21) a sprawności moralne w wychowaniu <i>Piotr Goniszewski</i>	247
Wychowanie moralne w świetle nowej <i>Podstawy programowej</i> <i>katechezy Kościoła katolickiego w Polsce</i> <i>ks. Mirosław Gogolik</i>	269
Zamiast zakończenia.....	293
Noty o autorach	295

Jarosław Horowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**ALASDAIR MACINTYRE CZY JACEK WORONIECKI?
W POSZUKIWANIU TEORII CNOTY
INSPIRUJĄCEJ DLA PEDAGOGIKI**

We współczesnym świecie, który dzięki osiągnięciom techniki roztacza przed człowiekiem coraz większe możliwości podejmowania różnorodnych działań, dostrzega się coraz bardziej, jak ważna jest moralność poszczególnych osób – uczestników życia społecznego – w kształtowaniu rzeczywistości społeczno-kulturowej przyjaznej człowiekowi i umożliwiającej mu osobisty rozwój. Okazuje się, że procedury, za pomocą których próbuje się unormować życie społeczne, są nie tylko niedoskonałe i umożliwiają nadużycia, lecz także w wielu przypadkach osłabiają wrażliwość moralną i w pewnym sensie „odczłowieczają” świat, w którym żyje człowiek. Postulat „umoralnienia” rzeczywistości społeczno-kulturowej oraz poszczególnych jej uczestników, przedstawiony w tej perspektywie, kierowany jest nie tyle do etyków, których analizy mają charakter teoretyczny, ile do pedagogów, których zadaniem jest przełożenie refleksji etycznej na praktykę życia codziennego, czyli odczytanie jej w kontekście wychowania. Nie jest to zadanie proste. Przekaz norm czy wartości moralnych w procesie kształcenia okazuje się niewystarczający. Moralność nie jest pochodną wiedzy etycznej. O ludzkim czynie decyduje nie tylko rozum, lecz także wola i uczucia. Poszukiwania teorii, która wskazywałaby drogi wspomagania człowieka w jego rozwoju moralnym,

dotyczą więc poniekąd teorii etycznej. W gruncie rzeczy są poszukiwaniem teorii antropologicznej, która posiada – oprócz wymiaru etycznego – także potencjał pedagogiczny.

Taką teorią wydaje się teoria cnót moralnych. Przez cnotę rozumie się stosunkowo trwałą predyspozycję człowieka do działania moralnie dobrego¹. Teoria cnoty nie jest koncepcją etyczną w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ nie formułuje bezpośrednio kryterium dobra i zła moralnego. Ona jedynie wskazuje na możliwość pojawienia się w człowieku predyspozycji do działań, nastawionych na realizację określonych dóbr. Jawi się więc bardziej jako koncepcja antropologiczna. Z kolei owa możliwość pojawienia się trwałych predyspozycji bliska jest pedagogicznej kategorii „wychowalności”².

Teorii cnót moralnych jest jednak wiele. Zwraca na to uwagę badający aretologię, Alasdair MacIntyre: „Terminy takie jak «cnota», «sprawiedliwość», «pobożność», «obowiązek», a nawet «powinność», w procesie przechodzenia od różnorodnych kontekstów, z których się pierwotnie wywodziły, do naszej współczesnej kultury, stały się czymś innym niż były kiedyś”³. Różnice między teoriami cnót wynikają z odmiennych założeń ontologicznych, antropologicznych czy w zakresie teorii ludzkiego poznania. Różne sformułowania teorii cnoty mogą z kolei prowadzić do nazywania w odwołaniu do jednej teorii cnotą takiej jakości, która w świetle innej teorii cnotą nie jest. Próba przeniesienia teorii cnoty na grunt pedagogiki wiąże się zatem z koniecznością wyboru jednej z teorii. Z kolei sam wybór wymaga oceny zarówno założeń, jak i konsekwencji przyjęcia określonej koncepcji.

Celem niniejszych rozważań będzie porównanie dwóch teorii cnoty. Autorem pierwszej jest o. Jacek Woroniecki, teolog żyjący w pierwszej połowie XX wieku w Polsce, specjalizujący się w teologii moralnej, którego prace mają wyraźny wy-

¹ Por. S. Witek, *Cnota. Doktryna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 521.

² Zob. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008, s. 565.

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 36–37.

miar pedagogiczny⁴. Drugą sformułował Alasdair MacIntyre, urodzony w Szkocji filozof polityki i etyk, którego twórczość przypada na drugą połowę XX i początek XXI wieku. Porównując koncepcje cnoty, sformułowane przez Jacka Woronieckiego oraz Alasdaira MacIntyre’a, należy mieć świadomość, że powstawały one niezależnie. Woroniecki pisał wcześniej niż MacIntyre, nie znał więc dzieł anglosaskiego filozofa, z kolei prace Woronieckiego nie były tłumaczone na język angielski, więc trudno się dziwić brakowi odwołań do niego u MacIntyre’a. Sens porównania tych dwóch teorii wynika z faktu, że wymienione koncepcje rodziły się w ramach innych, choć bliskich sobie, tradycji myślenia. Jacek Woroniecki, dominikanin, rozwijał teologię moralną i pedagogikę na podstawie myśli św. Tomasza z Akwinu. Z kolei Alasdair MacIntyre przez znaczny okres swoich filozoficznych badań deklarował przynależność do tradycji arystotelesowskiej, natomiast o myśli św. Tomasza wypowiadał się następująco: „w historii [rozwoju teorii cnoty – przyp. J.H.], którą staram się naszkicować, św. Tomasz odgrywa nieoczekiwanie marginalną rolę”⁵. Wprawdzie później przyznał: „W *After Virtue* nie wiedziałem jeszcze – w takiej mierze, jak wiem teraz – tego, jak Tomasz z Akwinu wzbogacił i przywrócił tradycję arystotelizmu i nadał jej ostateczny kształt”⁶, jednak swojej teorii cnoty już nie zmodyfikował. Powstała ona w odwołaniu do Arystotelesa i równocześnie z marginalizacją znaczenia św. Tomasza. Obydwie teorie wydają się dobrym materiałem do porównań i prób sformułowania odpowiedzi na pytanie: jakie implikacje w dzie-

⁴ Używam tego terminu, mimo że Jacek Woroniecki przeciwny był wyłączeniu pedagogiki poza kontekst etyki. Z tego względu swoje największe dzieło, zbierające dorobek kilkuletniej pracy, zatytułował *Katolicka etyka wychowawcza*. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, II/1, II/2, Lublin 2000.

⁵ A. MacIntyre, dz. cyt., s. 322.

⁶ A. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics*, w: J. Horton, S. Mendus (ed.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1994, s. 298 – cyt. za: J. Zdybel, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009, s. 14. Aby zobaczyć, w jaki sposób MacIntyre odkrywa św. Tomasza, warto przeanalizować chociażby następujące prace: *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*; *Edith Stein: A Philosophical Prologue: The Origin and Development of Her Thought*, London 2005; *Zadanie dominikańskiego domu studiów we współczesnej Ameryce*, „Teofil” 2002, nr 2, s. 79–94.

dzinie pedagogiki przynoszą określone teorie. Ostatecznie jednak przeprowadzone porównanie nie ma na celu wartościowania poszczególnych teorii, ale motywacją do niego jest chęć spojrzenia na cnotę z różnych perspektyw, tak aby odkryć doświadczenie i wynikającą z niego mądrość, które stały u podstaw formułowania konkretnych teorii cnoty.

W badaniach niniejszych przedstawimy najpierw teorię cnoty, sformułowaną przez Jacka Woronieckiego, ze względu na jej chronologiczne pierwszeństwo, a następnie teorię Alasdaira MacIntyre'a. Po ich porównaniu zastanowimy się nad pytaniem: jakie konkretne przesłanki dla myśli pedagogicznej wynikają z obu teorii.

1. Cnota według Jacka Woronieckiego

Nie sposób przedstawić teorię cnoty, sformułowaną przez o. Jacka Woronieckiego, na kilku stronach, tym bardziej że sam autor tej koncepcji zapisał efekty swoich rozważań w wielu artykułach i zwartych publikacjach. Podobna trudność staje przed nami w przypadku teorii Alasdaira MacIntyre'a. Aby zobaczyć różnice między tymi koncepcjami, skupimy się na kilku charakterystycznych dla nich, a zarazem różnicujących je, założeniach.

1.1. Założenie I: celowość ludzkiego postępowania i cel wpisany w ludzką naturę

W celu zrozumienia zbudowanej przez Jacka Woronieckiego koncepcji cnoty warto zatrzymać się najpierw na jego opinii na temat współczesnych jemu moralistów: „[p]od wpływem intelektualizmu moralnego przesuwiają oni punkt ciężkości tak badań etycznych, jak i prac wychowawczych, na ogólne i oderwane czynniki formalne, to jest na normy postępowania moralnego, będące przedmiotem poznania, a pomijają niemal zupełnie żywe i konkretne czynniki celowe, stanowiące przedmiot chcenia. Stąd w etyce nowożytnej tyle gadania o ideałach

z konieczności nieosiągalnych, bo oderwane wzory to mają do siebie, że zawsze zostają poza realizacją, a tak mało w niej słychać o konkretnych celach, które są kresem czynów i jako takie mogą i winny być osiągnięte. Ideały to drogowskazy, a drogowskazy wskazują tylko drogę prowadzącą do celu, ale same przez się pobudką do działania nie są i impulsu do czynu nie dają. Kto żadnego celu sobie nie postawi, kto go nie zapragnie, nie umiłuje i nie postanowi osiągnąć, dla takiego drogowskazy nie mają znaczenia, nawet na nie nie spojrzy; takiemu prawie o ideałach, to tyle co młócić pustą słomę”⁷.

Powyższy cytat wskazuje na kilka istotnych dla myśli Woronieckiego prawidłowości. Po pierwsze, jest on przekonany, że nie cnota sama w sobie jest dobrem dla człowieka i celem zabiegów zarówno wychowawczych, jak i samowychowawczych. Cnota pełni funkcję instrumentalną wobec celu, którego realizację ułatwia konkretnemu człowiekowi. Po drugie, cnota nie jest i nie może być motywacją człowieka do rozwoju. Tę rolę może spełnić tylko konkretny cel, który dany człowiek pragnie osiągnąć. Po trzecie, Woroniecki zarzuca współczesnej jemu myśli etycznej, że próbuje być neutralna, czyli odpowiadać na pytanie, jaki powinien być człowiek, nie wskazując równocześnie, do jakiego celu powinien zmierzać w swym życiu poprzez konkretne czyny. Zauważmy, że współczesny kontekst etyczny posiada podobną charakterystykę. Neutralność w kwestii celu łączy się ze wskazówkami na temat poszanowania godności innego człowieka, traktowania go w sposób podmiotowy, niewkroczenia w przestrzeń jego wolności itd. Po czwarte, Woroniecki wskazuje na niedorzeczność takiego stanowiska nie z punktu widzenia teorii, ale z perspektywy praktyki, wyrażając przekonanie, że w praktyce to cele kształtują jakość człowieka. Innymi słowy, nakierowanie na dobra zmysłowe ukształtuje w człowieku określone jakości i nie da żadnej sensownej argumentacji na przykład za nieprzedmiotowym traktowaniem innego człowieka. Podsumowując, w teorii Woronieckiego istotą wychowania moralnego nie jest urabianie człowieka według określonego ideału, ale ukazanie mu celu,

⁷ J. Woroniecki, dz. cyt., t. I, s. 64–65.

który go pociągnie, będzie pobudką, impulsem do działania. Obrazuje to inny cytat z jego pism, w którym zwracał uwagę, że młodemu człowiekowi należy dać „stałe umiłowanie jakiegoś wielkiego dobra, które by go silnie pociągało i zmuszało przez to do bardzo starannego zabiegania o to wszystko, co jest koniecznym do osiągnięcia go”⁸. Co jest owym celem?

Woroniecki, mówiąc o celu, rozpatruje go z dwóch stron: przedmiotowej i podmiotowej. Od strony podmiotowej ów cel utożsamia ze szczęściem: „Pragnienie szczęścia jest więc tą nigdy nieprzystającą działac sprężyną całej naszej działalności moralnej; zawiera ono w sobie pożądanie ukojenia wszystkich naszych potrzeb, pragnień, aspiracji we wszystkich dziedzinach, czy to niższych zmysłowych, czy też wyższych duchowych, tak iżby nam niczego nie brakowało, co by nam mogło ból, przykrość lub niezadowolenie i tęsknotę sprawić”⁹. Należy zwrócić uwagę, że Woroniecki utożsamia szczęście z osiągnięciem dobra, które w pełni zaspokoi człowieka; dobra, na które nakierowane są nasze władze poznawcze i pożądkawcze. Według Woronieckiego, od strony obiektywnej, przedmiotowej temu subiektywnemu poszukiwaniu szczęścia odpowiada jedynie Bóg, gdyż dobra tego świata nie są w stanie ukoić głodu szczęścia w ludzkim sercu¹⁰. Woroniecki pisze w następujących słowach o owym szczęściu: „będzie polegało na połączeniu się z Bogiem, największym i nieskończonym dobrem, zawierającym w sobie spotęgowane do nieskończoności wszelką prawdę, dobro i piękno, w znikomych ilościach rozsiane po świecie. Połączenie to odbędzie się aktem poznania, dzięki któremu Bóg stanie się obecnym w samej głębi duszy nie przez obrazy i podobieństwa, tak jak to ma miejsce w tym życiu, ale sam w Sobie, bezpośrednio w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu”¹¹. Stwierdza również, że będzie ono łączyło się z aktem poznania: „w którym Bóg zapłodni nasz umysł samym sobą jako formą poznaw-

⁸ J. Woroniecki, *Analiza miłości i jej stopnie*, w: *Przyjaźń chrześcijańska. Zbiór studiów*, Kielce 1948, s. 84–85.

⁹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 68.

¹⁰ Por. tamże, s. 72–74.

¹¹ Tamże, s. 80.

czą. Przenikając przez to samo do najgłębszego dna duszy, porwie do Siebie w nieodpartym zachwycie miłości całą naszą wolę, w której nie zostanie już żadnego pragnienia, które by nie było całkowicie nasycone”¹².

Mimo że Jacek Woroniecki, mówiąc o celu ludzkich działań, wskazywał na cel transcendentny, to nie deprecjonował rzeczywistości doczesnej; zauważał, że prawda, dobro i piękno są „w znikomych ilościach rozsiane po świecie”. Stąd: „do celu ostatecznego nie dochodzimy jednym skokiem. Przeciwnie, dzieli nas od niego cały szereg celów pośrednich, którymi życie nasze jest zastawione i po których jak po szczeblach wznosimy się do góry do tego naczelnego celu przyświecającego naszemu życiu”¹³. Owe cele pośrednie zbliżają człowieka do szczęścia wiecznego, a nawet dają mu pewien w nim udział, mimo że nie doprowadzają do jego pełni¹⁴. Dobrami odpowiadającymi ludzkiemu pragnieniu szczęścia jest zatem w opinii Woronieckiego również miłość innego człowieka, realizowana poprzez pracę zawodową, zawarcie małżeństwa, założenie rodziny i wychowanie dzieci, zorganizowanie przedsiębiorstwa przemysłowego lub handlowego, służbę żołnierską, sprawowanie funkcji przełożonego zakonnego lub pracę kapłana¹⁵. Zauważmy, że są to cele będące w zasięgu doświadczenia człowieka, a więc łatwiej dostrzec ich obiektywną wartość.

1.2. Założenie II: przedmiotowy charakter etyki

Drugim założeniem, będącym podstawą nie tylko koncepcji Jacka Woronieckiego, lecz także całej myśli tomistycznej, jest istnienie obiektywnego porządku moralnego. Tomizm odwołuje się w tym względzie do teorii transcendentaliów,

¹² Tamże, s. 81.

¹³ Tamże, s. 90.

¹⁴ Por. J. Woroniecki, *Moralność a religia*, w: tenże, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 59; tenże, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 18–19.

¹⁵ Por. J. Horowski, „*Paedagogia perennis*” w *dobie postmodernizmu. Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2007, s. 91.

zgodnie z którą każdy byt jest prawdą i dobrem. Jego wartościowość – odkrywana w subiektywnym doświadczeniu – jest więc implikowana przez jego przymioty: prawdę i dobro. Konsekwencją takiego założenia jest również przedmiotowy charakter etyki. Myśl tomistyczna bierze za podstawę wartości moralnej czynu godziwość dobra, które staje się przedmiotem czynu¹⁶. Stanowisko Woronieckiego w tym względzie wyraża między innymi zdanie: „Sądy nasze, za pomocą których orzekamy, że ten czyn jest dobry, a tamten zły, winny [...] mieć silne oparcie w rzeczywistości, tak iżby mogły mieć, podobnie jak nasze sądy w innych dziedzinach, wartość ogólną”¹⁷. Nastawienie takie Woroniecki przeciwstawia podejściu do moralności, rozwiniętemu w umysłowości nowożytnej. Ponieważ brak w nim tej podstawy, do której odwołuje się tomizm, dlatego nauka o wartościach moralnych jest konstruowana na podstawie danych subiektywnych, a w konsekwencji nie dochodzi ona do trwałych rezultatów¹⁸.

Mówiąc o tym założeniu, należy zaznaczyć, że Woroniecki, poszukując uzasadnienia dla obiektywnego porządku moralnego, znajduje je ostatecznie w mądrości Boga. Nie jest to jednak stanowisko teologiczne, tylko filozoficzne. Woroniecki nie próbuje przekonywać, że dobro oraz zło są konsekwencją arbitralnej decyzji Boga, z którą należy się zgodzić i której należy podporządkować się, ale wychodzi od określonego porządku rzeczywistości, który swoje uzasadnienie znajduje w mądrości Boga. Rzeczywistość narzuca określony porządek, sprawia, że dany czyn jest dobry lub zły, że przynosi szczęście lub rozczarowanie. Człowiek nie jest w stanie zmienić rzeczywistości. Jego egoistyczne działania, które godzą w dobro innego człowieka, będą zawsze złe i nie dadzą autentycznego szczęścia. Człowiek może jedynie dążyć do zrozumienia rzeczywistości i odkrywać mądrość Boga, który nadał światu określony porządek. Jak mówi Woroniecki: „Podstawą bowiem i ostateczną, aczkolwiek nie bezpośrednią normą naszej moralności jest odwieczna myśl boża względem człowieka, odbijająca się w naturze, którą

¹⁶ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 256–257, 262.

¹⁷ Tamże, s. 255.

¹⁸ Por. tamże.

mu Bóg nadał i w celu, do którego go powołał”¹⁹. Jego stanowisko dobrze wyrażają również słowa, poddające krytyce alternatywnie wobec tomizmu doktryny moralne: „Żadna jednak z tych doktryn nie jest w stanie uzasadnić stałości i niezmienności norm moralnych; jasnym jest bowiem, że prawa i ustawy państwowe, podobnie jak i obyczaje i wszelkie zapatrywania ludzkie, zmieniają się i nieraz dziś nazywają złem to, co wczoraj uważały za dobre. Nawet sama wola boża, która decyduje o wszystkich zmianach na świecie, nie może być uważana za ostatnią podstawę tego, co ma być trwałe i niezmiennie; kto przeto chce widzieć nie w rozumie i mądrości Boga ostatnie kryterium dobra, ale w jego woli, ten siłą konsekwencji musi dojść do podważenia trwałej, obiektywnej wartości samego kryterium. Widzimy to u Ockhama i jego zwolenników w XIV wieku, o których można by powiedzieć, że wszystko sprowadzali tylko do woli bożej, albo jakbyśmy powiedzieli do widzimisię Boga. Twierdzili oni więc, że gdyby Bóg chciał, mógłby sprawić, aby zło było dobrem, a dobro złem”²⁰. Na tych dwóch założeniach: celowości ludzkiej natury oraz obiektywności porządku moralnego, która znajduje swoje źródło w mądrości Boga, zbudowana została przez Woronieckiego jego koncepcja cnoty.

1.3. Cnota jako sprawność działania w określonym celu i w zgodzie z obiektywnym porządkiem moralnym

Aby odpowiedzieć na pytanie, jak Jacek Woroniecki rozumiał cnotę, należy najpierw scharakteryzować bardziej fundamentalne dla niego pojęcie sprawności moralnej. Zatrzymajmy się najpierw na tym zagadnieniu. Woroniecki mówi, że termin „sprawność” oznacza: „wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności, dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału wyższych funkcji psychicznych – rozumu i woli. [...]

¹⁹ Tamże, s. 263.

²⁰ Tamże, s. 258.

nie zawiera w sobie pojęcia zautomatyzowania, i to ją różni od nawyku. Bezmyślne kiwanie nogą nazwiemy nawykiem – nie sprawnością, natomiast technikę w palcach pianisty nazwiemy sprawnością – nie nawykiem²¹. Woroniecki wskazuje również na różne rodzaje sprawności: „Sprawnością jest bowiem z jednej strony każda dobrze posiadana umiejętność czy to teoretyczna – a więc wiedza, czyli nauka – czy to praktyczna, jak sztuka, rzemiosło, a nawet roztropność – ta umiejętność pokierowania życiem; z drugiej strony należą też do jej zakresu i cnoty moralne, nie mniej jak i wady, z których pierwsze wzmagają nasze uzdolnienie do czynów zgodnych z prawem moralnym i naczelnym celem człowieka, drugie zaś – do czynów odchyłających się od prawa moralnego i tego celu, ale dostosowanych do jakiegoś celu poszczególnego, który dana jednostka wysunęła na czoło swych zainteresowań moralnych, jak np. bogactwo, rozkosze zmysłowe, sława, władza, własna wielkość²²”.

W przytoczonych, odnoszących się do sprawności, fragmentach warto zwrócić uwagę na kilka sformułowań, istotnych z perspektywy podejmowanego przez nas tematu. Po pierwsze, Jacek Woroniecki nie próbuje udowodnić, że sprawność jest zła lub dobra, pożądana lub niepożądana, ale stwierdza, że ona po prostu powstaje. Innymi słowy, człowiek, podejmując się różnych działań, decyduje również o własnej jakości. Działania te sprawiają, że z coraz większą łatwością przychodzi mu realizacja określonych dóbr, czy to będzie działanie na rzecz innego człowieka, czy działanie skrajnie egoistyczne, nierzadko z instrumentalnym wykorzystaniem innego człowieka. Po drugie, Woroniecki wyraźnie oddziela sprawności od nawyków, twierdząc, że w przypadku sprawności człowiek nie traci zdolności decyzyjnych, że cały czas zachowuje rozumność i wolność. Po trzecie, sprawności moralne dzieli on na cnoty i wady. Kryterium podziału stanowi ich zgodność lub niezgodność z omawianymi w poprzednich punktach celem ludzkiego życia oraz obiektywnym prawem moralnym. Cnotami Woroniecki nazywa sprawności, któ-

²¹ J. Woroniecki, *Nawyki czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej*, Wilno 1939, s. 7.

²² Tamże, s. 13.

re przysposabiają do czynności zgodnych z naturą, prawem moralnym i naczelnym celem człowieka. Wady to, według niego, sprawności złe, przyzwalające na czynności sprzeczne z celem życia człowieka, a dostosowane wyłącznie do jakiegoś innego celu: bogactwa, sławy, władzy, rozkoszy zmysłowych²³.

1.4. Roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo jako fundament wszystkich cnot

Przybliżając sformułowaną przez Woronieckiego koncepcję cnoty, należy również wspomnieć, że opowiadał się on za wyczerpującym katalogiem czterech cnot, które stanowią fundament wszystkich innych, bardziej szczegółowych pozytywnych sprawności moralnych. Grupę tę stanowiły cztery cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Odniesione zostały one do czterech władz człowieka, biorących bezpośredni udział w działalności moralnej. Były to odpowiednio: rozum praktyczny (którego pierwszą sprawnością jest sumienie), wola, zmysłowa władza pożądliva oraz zmysłowa władza popędliwa²⁴. Przytoczmy definicje poszczególnych cnot kardynalnych, co pomoże nam w późniejszym porównaniu koncepcji Woronieckiego z tym rozwiązaniem, które zaproponował Alasdair MacIntyre. Według Woronieckiego, „[r]oztropnością nazywamy tę sprawność naszego rozumu praktycznego, która sprawia, że w każdej okoliczności życia umiemy postąpić jak należy. Daje nam ona pewną umiejętność, pewną łatwość stosowania ogólnych zasad moralnych do szczególnych i konkretnych warunków życiowych, w których się nasza praktyczna działalność rozwija²⁵”. Przez sprawiedliwość Woroniecki rozumiał „stałe usposobienie woli,

²³ Por. J. Woroniecki, *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, w: tenże, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008, s. 129–139; tenże, *Nawyki...*, s. 4, 13; tenże, *Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, „Szkoła Chrystusowa” 1938, t. 17, nr 11, s. 241–249; tenże, *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922, s. 74.

²⁴ Por. J. Horowski, dz. cyt., s. 94–110.

²⁵ J. Woroniecki, *Studium nad kardynalną cnotą roztropności*, „Kwartalnik Teologiczny Wi-
leński” 1923–1924, nr 1–2, s. 227.

aby każdemu oddać to, co mu się należy”²⁶. Do zakresu cnoty umiarkowania zaliczył „te wszystkie cnoty, których wspólną cechą jest miarkowanie a nawet wstrzymywanie naszych popędów do wszelkiego rodzaju dóbr, które nas pociągają. Zadaniem wszystkich tych cnót nie jest bynajmniej zniszczyć te popędy, ani je zupełnie zahamować, ale ująć je w pewne karby, dać im pewien umiar wewnętrzny, dzięki któremu rozwijałyby się w granicach odpowiadających rozumnej naturze ludzkiej”²⁷. Terminem „męstwo” objął Woroniecki z kolei „te wszystkie moralne sprawności naszych władz psychicznych, których wspólną cechą jest pewna moc i wytrzymałość wobec trudności towarzyszących złu, którego pragniemy uniknąć, lub dobru, które pragniemy zdobyć. Zaliczamy więc do niego te wszystkie cnoty, które nas popychają niejako do czynu i wewnętrznie powstrzymują od cofania się przed trudnościami i niebezpieczeństwami życia z nim związanymi”²⁸. Jeżeli przyjrzymy się powyższym definicjom, to zauważymy, że budują one obraz człowieka, który potrafi rozpoznawać autentyczne dobro, wybierać je i wytrwale ku niemu zmierzać, bez względu na to, czy owo dobro będzie wymagało rezygnacji z innych, również atrakcyjnych dóbr, czy nawet poświęcenia niektórych dóbr już posiadanych. Przeanalizujmy teraz, jak ujmowana jest cnota w drugiej z koncepcji, stanowiących przedmiot naszych analiz.

2. Cnota według Alasdaira MacIntyre’a

Alasdair MacIntyre charakteryzuje cnotę, odwołując się do trzech kategorii: praktyki, dobrego życia oraz tradycji społecznej. Chcąc zrekonstruować koncepcję cnoty filozofa, powinienem pójść jego tokiem myślenia. Uważam jednak,

²⁶ J. Woroniecki, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd” 1921, nr 1–2, s. 17; por. tenże, *Katolicka etyka wychowania...*, t. II/1, s. 6–7.

²⁷ J. Woroniecki, *Cnota kardynalna umiarkowania*, „Szkoła Chrystusowa” 1930, nr 5, s. 228.

²⁸ J. Woroniecki, *Cnota kardynalna męstwa. Jej istotne cechy, niedomagania i wychowanie*, „Szkoła Chrystusowa” 1938, nr 4, s. 233.

że bardziej fundamentalne są założenia myśli MacIntyre’a, których nie wyraża on wprost, a które należy wyartykułować, chcąc dokonać oceny jego koncepcji. Zadajmy więc pytania o cel ludzkiego życia oraz o obiektywne dobro, aby na ich podstawie wskazać podstawowe rysy koncepcji cnoty, zbudowanej przez MacIntyre’a.

2.1. Założenie I: konstruowanie celu na poziomie indywidualnym i wspólnoty

Podobnie jak Woroniecki, tak i MacIntyre, mówiąc o cnotcie, uznaje jej instrumentalny charakter. Według niego, cnota nie jest wartością samą w sobie, ale służy zdobywaniu innych dóbr. Z tego względu cnota nie może być utożsamiana z celem ludzkich działań. Planując je, podejmując decyzje, konkretny człowiek motywowany jest przez inne cele. Przeświadczenie to znajduje wyraz w następujących słowach MacIntyre’a: „Nie ma terazniejszości, która nie byłaby pod wpływem obrazu jakiejś przyszłości, a obraz przyszłości zawsze prezentuje się nam teraz w postaci τέλος, celu – czy też całej różnorodności celów – ku którym zdążamy, lub też w chwili obecnej nie potrafimy podążać. [...] Dlatego też narracje, które przeżywamy w realnym życiu, mają [...] teleologiczny charakter”²⁹.

O tym, że życie ludzkie konstruowane jest według określonego celu, świadczy też kategoria „narracji”, którą MacIntyre wprowadza do swoich rozważań. Uważa on, że ludzkie życie układa się w historię, przebiegającą między narodzinami i śmiercią, której dany człowiek jest nie tylko aktorem, ale i narratorem. Jego zdaniem, tryb narracyjny wyznaczany jest przez intencje jednostki na dalszą i najdalszą metę oraz przez powiązania między intencjami krótkoterminowymi i dalekosiężnymi³⁰. Co więcej, MacIntyre, posługując się narracyjnym pojęciem osobowości, wskazuje też na jedność życia ludzkiego, które jest poszukiwaniem

²⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 385.

³⁰ Por. tamże, s. 371.

dobra. Tej jedności nie przekreśla fakt, że poszukiwania niekiedy się nie udają, ulegają frustracji, są zarczucane i udaremniane³¹. Różnica między koncepcją Woronieckiego oraz MacIntyre'a nie jest zatem związana z tym, w czym dostrzega się podstawowy czynnik warunkujący ludzkie działania – jest nim cel. Wynika ona raczej z tego, jak obaj autorzy definiują ów cel.

Alasdair MacIntyre, próbując odpowiedzieć na pytanie, o co warto zabiegać w życiu, posługuje się pojęciem „dóbr wewnętrznych”. MacIntyre używa tego pojęcia, definiując cnotę, która jest, według niego, „nabytą cechą ludzką, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia [...] osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie [...] uniemożliwia”³². Z definicji tej wynika, że cnota jest związana z praktyką. To pojęcie również wymaga wyjaśnienia. Przez „praktykę” MacIntyre rozumie „spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy doskonałości i które po części ją definiują”³³. Innymi słowy, czymś, o co warto zabiegać, są dobra wewnętrzne. Owe dobra można zdobyć w ramach praktyk. Cnoty umożliwiają i ułatwiają praktyki, a przez to dają również szansę na zdobycie dóbr wewnętrznych.

Odwołajmy się do przykładu, aby przedstawić, czym jest praktyka i towarzyszące jej dobra wewnętrzne. Taką praktyką są na przykład studia. Dobrem zewnętrznym, które mogą one przynieść, jest dyplom, a w konsekwencji określona posada, zarobki i związane z nimi perspektywy życiowe. Dobro wewnętrzne jest trudniejsze do opisania – są nim wszelkie zmiany, jakie zachodzą w człowieku: zarówno pewna doskonałość w określonej sztuce, np. znajomość różnorodnych teorii i rozumienie otaczającego świata czy umiejętność szerszego postrzegania i rozwiązywania problemów, pojawiających się w danej dziedzinie. Oczywiście,

³¹ Por. tamże, s. 390.

³² Tamże, s. 344.

³³ Tamże, s. 338.

praktyka stwarza możliwość osiągnięcia określonych dóbr, ale ich nie gwarantuje. Dobra zewnętrzne są w przygodny sposób związane z określoną praktyką, ponieważ studia niekoniecznie gwarantują zdobycie satysfakcjonującej i dobrze płatnej pracy. Ponadto takowa może zostać osiągnięta również bez studiów. W koncepcji MacIntyre'a dobra zewnętrzne pełnią jednak rolę drugoplanową. Zwraca on przede wszystkim uwagę na wartość dóbr wewnętrznych. Odwołując się do jego teorii, można by powiedzieć, że istotne jest samo studiowanie (w sensie dosłownym, a nie w pojawiającym się współcześnie modelu, ograniczonym do wymiaru „zaliczeniowego”), próba zrozumienia rzeczywistości będącej przedmiotem studiów oraz inne „zyski”, często nie przekładające się na dobra zewnętrzne.

W tym miejscu rodzi się jednak pytanie, na ile wewnętrzne przemiany w człowieku, samodoskonalenie, rozwój wewnętrzny mogą być celem ludzkich działań. Doświadczenie podpowiada, że ludzkie działania nakierowane są ostatecznie na realizację dóbr zewnętrznych. Sam MacIntyre – mimo że dowartościowuje dobra wewnętrzne – stara się pokazywać ich związek z dobrem zewnętrznym. Owo dobro nie ma jednak charakteru indywidualnego, ale jest nim przede wszystkim życie wspólnotowe. MacIntyre w gruncie rzeczy sugeruje, że jednostka odnajduje sens własnego istnienia w ramach wspólnoty, w jakiej żyje i funkcjonuje. Za takim stanowiskiem przemawia odwołanie się do filozofii Arystotelesa, w której jednostka jest rozumiana jako πολιτικόν ζῶον³⁴.

Swoje stanowisko w kwestii tego, gdzie należy poszukiwać ostatecznego celu i sensu życia jednostki, MacIntyre ujawnia we fragmentach, w których nie definiuje bezpośrednio cnoty, a jedynie kontekst, w którym powstają konkretne katalogi cnot. Stwierdza na przykład, że w historii „jednostka identyfikowała się – i była przez innych identyfikowana – za pośrednictwem jej uczestnictwa w różnych grupach społecznych oraz dzięki niemu. Jestem bratem, kuzynem, wnukiem, członkiem tego domostwa, tej wioski, tego plemienia. Nie są to cechy, które jednostka posiada przypadkowo, które można by oderwać od niej, aby

³⁴ Por. tamże, s. 276.

odsłonić «prawdziwe ja». Są one częścią mojej substancji i przynajmniej w jakiejś mierze – a czasami w całej pełni – definiują moje zobowiązania i obowiązki. Jednostki dziedziczą określoną przestrzeń w ramach ciasnego spłotu stosunków społecznych. Gdy brakuje im tej przestrzeni, stają się nikim, a przynajmniej kimś obcym lub wyrzutkiem»³⁵.

Podsumowując, można powiedzieć, że w teorii MacIntyre'a cnota pełni funkcję instrumentalną w realizacji dóbr, będących celem działania. Najwyższą wartość MacIntyre przypisuje dobrom wewnętrznym, temu, kim może stać się osoba praktykująca cnoty. W gruncie rzeczy jednak autor ten łączy dobra wewnętrzne z dobrami zewnętrznymi, a zwłaszcza z uczestnictwem w życiu wspólnoty, w obrębie której jednostka odnajduje sens własnego istnienia.

2.2. Założenie II: absolutny czy relatywny porządek moralny?

Odpowiedź na pytanie, czy MacIntyre uznaje absolutny, czy relatywny porządek moralny, nie jest prosta. Pobieźna analiza pism tego autora może wskazywać, że opowiada się on za relatywnym porządkiem moralnym. Uzależnia on bowiem moralność od konkretnego, historycznego porządku społecznego³⁶. Zdaniem MacIntyre'a: „każda moralność jest do pewnego stopnia związana z lokalną i określoną wspólnotą społeczną i [...] dążenie nowoczesnej moralności do uniwersalności, do uwolnienia się od wszelkiej określoności, jest złudzeniem»³⁷. Autor dochodzi do takiego wniosku, analizując w *Dziedziectwie cnoty*, jakie katalogi cnót preferowano w różnych epokach. Stwierdza w wyniku badań, że zmieniały się one w zależności od tego, jak było zbudowane życie społecz-

³⁵ Tamże, s. 78–79; por. tamże, s. 122.

³⁶ Por. tamże, s. 392; A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, w: A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty...*, s. XXXVII.

³⁷ A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty...*, s. 236; por. J. Zdybel, dz. cyt., s. 17.

ne³⁸. Wyraźną zmienność w wartościowaniu poszczególnych jakości człowieka MacIntyre dostrzega chociażby na przykładzie pokory, którą pochwała Nowy Testament, natomiast Arystoteles traktuje jako występki przeciwko wielkoduszności³⁹. MacIntyre stwierdza również: „na *żadnej* z greckich list cnót nie mogłaby się pojawić pokora, oszczędność i sumienność»⁴⁰. Podobne spostrzeżenia wysuwa w odniesieniu do miłosierdzia⁴¹.

Z niniejszego stanowiska wynika, że moralność, którą musi niejako przyjąć dana jednostka, uzależniona jest od tego, w jakiej wspólnotie przyszło jej funkcjonować. Historia, którą pisze swoim życiem, nie jest bowiem pisana jedynie przez nią: „To, co nazywamy historią, jest odgrywaną narracją dramatyczną, w której postaci są także autorami. Postacie te oczywiście nigdy nie zaczynają *ab initio*; poruszają się *in medias res*, początki ich opowieści zostały dla nich przygotowane przez tych, których już nie ma, oraz przez to, co już odeszło»⁴². Można by powiedzieć, że bardziej adekwatny do roli, jaką pełni człowiek w historii własnego życia, jest termin „współautor”. Człowiek wkracza na scenę, której nie zaprojektował i staje się częścią wątku, którego nie wymyślił⁴³.

Tezę, że MacIntyre relatywizuje moralność, zdaje się jednak przynajmniej częściowo podważać to, w jaki sposób autor ten definiuje tradycję. Pisze on: „Żywa tradycja jest [...] historycznie trwającym, społecznie ucieleśnionym sporem i to sporem o to właśnie, jakie dobra składają się na tę tradycję. W da-

³⁸ Alasdair MacIntyre poddaje analizie między innymi cnoty w społeczeństwach bohater-
skich, w której odnośnikiem była społeczność lokalna; cnoty w Atenach, formułowane w kon-
tekście państwa-miasta; cnoty w idealnym, nieistniejącym państwie Platona; cnoty w *πόλις*,
do którego odnosi się Arystoteles; oraz cnoty chrześcijańskie, preferowane we wspólnotie
Kościoła. We wszystkich analizach autor zwraca uwagę na społeczny kontekst definiowania
cnót, przy czym punktem odniesienia czyni myśl Arystotelesa. Por. A. MacIntyre, *Dziedziectwo
cnoty...*, s. 235–236, 246, 249–251, 260–261, 272–273.

³⁹ Por. tamże, s. 329.

⁴⁰ Tamże, s. 251.

⁴¹ Por. tamże, s. 314–316.

⁴² Tamże, s. 384.

⁴³ Por. tamże, s. 381, 386.

nej tradycji dążenie do określonych dóbr trwa przez pokolenia, niekiedy przez wiele pokoleń. Dlatego poszukiwanie przez jednostkę jej własnego dobra odbywa się na ogół i w typowy dla siebie sposób w kontekście zakreślonym przez te tradycje, których częścią jest życie tej jednostki i dotyczy to zarówno tych dóbr, które są wewnętrzne wobec praktyk, jak i dóbr jednostkowego życia⁴⁴. Wczytując się w ten fragment, można wywnioskować, że MacIntyre traktuje poszczególne tradycje jako drogi dochodzenia do prawdy i dobra⁴⁵. Stwierdzenie to można zinterpretować jako założenie istnienia dobra obiektywnego. Tradycja jest „sporem” o dobro. Skoro tak, to stanowi ona świadectwo, że jakieś odkrycia już poczyniono, a równocześnie są one niedoskonałe, wymagają dalszego badania, doprecyzowywania, doskonalenia. Przy okazji należy zauważyć, że koncepcja MacIntyre’a przełamuje nieco ideologiczny spór między perennializmem a konstruktywizmem, w którym konstruktywizm, akcentując i gloryfikując własne zainteresowanie przyszłością, stara się umniejszać znaczenie przeszłości i budowanej w niej tradycji, zarzucając jest tworzenie struktur skostniałych. MacIntyre bowiem mówi, że tradycja jest czymś dynamicznym, otwartym na przyszłość.

2.3. Cnota jako cecha umożliwiająca realizację dobra w ramach danej tradycji społecznej

Na fundamentie założeń, które przyjmuje MacIntyre, pojawia się określona koncepcja cnoty. Jej definicja została przytoczona wcześniej, dlatego nie będziemy jej ponownie cytować. Aby nie odchodzić daleko od myśli MacIntyre’a (co miało

⁴⁴ Tamże, s. 396–397.

⁴⁵ Por. J. Zdybel, dz. cyt., s. 16. W późniejszym okresie swojej twórczości, już po opublikowaniu *Dziedzictwa cnoty*, MacIntyre docenił realizm filozofii tomistycznej: „Jakaż więc cecha tak pojętej filozofii uczyniła ją, w jej wydaniu Platonijskim i Arystotelesowskim, tak bliską zarówno Augustynowi i Tomaszowi z Akwinu – filozofom wczesnego i szczytowego okresu średniowiecza – jak i niektórym spośród tych dziewiętnastowiecznych teologów, którzy stanowili reakcję wobec myśli dominującej w ich własnej epoce? Przede wszystkim jak wynika z dotychczasowych wywodów, cechą tą był z pewnością typ realizmu właściwego owej filozofii”, A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 96.

i tak miejsce przez narzucenie innego klucza interpretacyjnego, niż podany przez MacIntyre’a), wskażmy tylko na właściwy dla niego sposób opisu cnoty. Charakteryzuje on ją, używając pojęć praktyki, dobrego ludzkiego życia oraz tradycji. MacIntyre mówi, że cnota jest nabytą przez człowieka cechą, pozwalającą mu na osiągnięcie – poprzez podejmowaną działalność – nie tylko dóbr zewnętrznych, lecz także dóbr wewnętrznych⁴⁶. Ową działalność nazywa właśnie praktyką, dodając od razu, że modele praktyk wytwarzane są w ramach wspólnot. Dobra wewnętrzne to z kolei zmiany zachodzące w człowieku, powodujące jego większą doskonałość, a także sposób życia związany z daną działalnością⁴⁷. Dalej MacIntyre stwierdza, że cnota jest nie tylko cechą, umożliwiającą określoną działalność, lecz także dzięki temu umożliwiającą poszukiwanie modelu dobrego ludzkiego życia – takiego modelu, którego realizacja pozwala postrzegać jednostce własne życie jako sensowne⁴⁸. Trzecim elementem budowanej przez MacIntyre’a koncepcji jest tradycja społeczna. Uznaje on, że odkrywanie autentycznego dobra nie jest zarezerwowane ani dla jednostki, ani nawet dla pokolenia, ale dokonuje się w czasie, jest wynikiem sporu, toczącego się przez pokolenia, gdzie życie weryfikuje poprawność poszukiwań⁴⁹. Z tego względu jedną z nielicznych cnot, która przez MacIntyre uznawana jest za niezależną od kontekstu kulturowego, jest cnota podtrzymywania tradycji: „[s]ens i cel cnot polega nie tylko na podtrzymywaniu koniecznych związków niezbędnych dla uzyskania różnorodnych dóbr typowych dla danych praktyk, ani nie na podtrzymywaniu form jednostkowego życia, w których dana jednostka może poszukiwać swego własnego dobra, które utożsamia z dobrym życiem. Ich sens i cel zawiera się także w podtrzymywaniu tradycji, które nadają zarówno praktykom, jak i jednostkowym istnieniom ludzkim konieczny kontekst historyczny”⁵⁰.

⁴⁶ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 344; tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski, D. Drałuś, J. Jaxa-Rożen i in., Warszawa 2007, s. 101–102.

⁴⁷ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 339–340.

⁴⁸ Por. tamże, s. 391–392.

⁴⁹ Por. tamże, s. 396–397; tenże, *Czyja sprawiedliwość...*, s. 60–61, 85.

⁵⁰ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 397.

3. Konsekwencje przyjęcia poszczególnych stanowisk

Zanim zajmiemy się teoriami wychowania, implikowanymi przez poszczególne koncepcje, dokonajmy przynajmniej pobieżnego porównania zaprezentowanych powyżej stanowisk. Teoria Woronieckiego zdaje się niezwykle obiektywistyczna. Wskazuje od początku, „co” jest dobrem doskonałym i zdobywaniu „czego” należy poświęcić własne życie. MacIntyre w pewnym sensie relatywizuje moralność i związane z nią cnoty. Utożsamia dobro, do którego zmierza człowiek, z uczestnictwem w życiu społecznym i doskonałością wewnętrzną. Dzięki temu jednak teoria ta posiada, moim zdaniem, inną wielką zaletę, którą jest przyjęcie perspektywy człowieka poszukującego. Warto zauważyć, że owa perspektywa właściwa jest człowiekowi dojrzewającemu, który nie przyjmuje narzuconego mu z góry celu, ale chce samodzielnie odkryć, co jest dobrem. Życie ludzkie polega na tym, aby uczyć się odróżniania dóbr mniej i bardziej doskonałych, samodzielnie odkrywając to, dla czego warto żyć.

Niezwykle interesujących wniosków dostarcza porównanie obu teorii w zakresie przyjmowania przez nie absolutnego, obiektywnego lub relatywnego, subiektywnego porządku wartości. MacIntyre relatywizuje cnoty i skłonni jesteśmy przyznać mu rację, odwołując się nawet do współczesnego społeczno-historycznego kontekstu. Innych cnót wymaga praca w przedszkolu, innych na uniwersytecie, innych w biznesie. Zawód sędziego wymaga cnoty sprawiedliwości, z kolei posługa księdza bardziej miłosierdzia. MacIntyre nie zauważa jednak, że cnoty kardynalne definiowane są na bardziej podstawowym, ogólnym poziomie. Wydaje mi się, że dostrzegł to Woroniecki, chociaż jeszcze nie do końca wyartykułował tę ich cechę. Jeżeli spojrzymy na to, jak Woroniecki definiuje roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo, to zobaczymy, że mówi bardziej o podmiotowości w jej funkcjonalnym (nie metafizycznym, co jest właściwe dla tomizmu) rozumieniu⁵¹. Roztropność w ujęciu Woronieckiego polega

⁵¹ Zob. J. Horowski, *Podmiotowość w pedagogice chrześcijańskiej o inspiracji tomistycznej*, „Paedagogia Christiana” 2009, nr 2, s. 63–78.

na umiejętności wskazania dobra w danym kontekście, w którym podejmujemy decyzję, sprawiedliwość na umiejętności wyboru tego dobra, umiarkowanie na dystansie wobec dóbr zmysłowych, męstwo na umiejętności trwania w realizacji dóbr trudnych, wymagających poświęceń. Zauważmy, że cnoty kardynalne w różnych kontekstach społeczno-historycznych czy w zależności od wykonywanego zawodu mogą przybierać różne egzemplifikacje. Roztropność w przypadku sędziego przybierze postać sprawiedliwości (sprawiedliwość jako egzemplifikacja roztropności jest czymś innym od sprawiedliwości jako cnoty woli), natomiast w przypadku księdza stanie się miłosierdziem i wyrazi w postawie przebaczenia.

Dodajmy od razu, że oddzielenia moralności od podmiotowości dokonał Karol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn*. Podejmując próbę odkrycia osoby poprzez analizę czynu ludzkiego, Wojtyła zaproponował wyłączenie przed nawias moralnego wymiaru ludzkiego czynu, aby wyraźniejszy stał się jego wymiar podmiotowy⁵². Warto również zauważyć, że porównanie studium *Osoba i czyn* Wojtyły z *Katolicką etyką wychowawczą* Woronieckiego wskazuje na wiele zbieżności w myśleniu obydwu autorów, a mówiąc precyzyjniej, na korzystaniu przez Wojtyłę w wielu miejscach z analiz Woronieckiego, którego teksty Wojtyła bardzo cenił⁵³.

Wracając do spostrzeżeń, jakie nasuwają się przy porównaniu prezentowanych powyżej koncepcji, warto również zauważyć, że w kontekście dojrzewania najpierw pojawiają się (o ile w ogóle się pojawiają) cnoty szczegółowe, ograniczone do poszczególnych kontekstów. Człowiek uczy się chociażby roztropności jako uczeń. Okazuje się jednak, że o ile w tym kontekście człowiek dobrze sobie radzi, o tyle rozpoczęcie funkcjonowania w nowym kontekście, na przykład

⁵² Taki zabieg zasugerował Karol Wojtyła w studium na temat czynu. We wstępie stwierdził, że „wyabstrahowanie czynu ludzkiego od wartości moralnych byłoby sztuczne, odrywałoby [...] od pełnej jego dynamiki, [ale] „wyłączenie przed nawias ma na celu ułatwienie sobie działania, nie ma natomiast na celu ani odrzucenia tego, co znajduje się przed nawiasem, ani też zerwania więzów pomiędzy tym, co przed nawiasem, a tym, co w nawiasie”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 61–62.

⁵³ Por. K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 233.

małżeństwa czy pracy zawodowej, wymaga uczenia się roztropności niejako od początku. Roztropność w sensie ogólnym stanowi więc efekt dojrzewania w perspektywie całego życia, a i tak zawsze mogą istnieć konteksty, w których konkretna jednostka może mieć trudności z odnalezieniem właściwej, rozropnej drogi postępowania. Teoria, którą tworzy MacIntyre, mówiąca o tym, że cnoty pojawiają się w ramach konkretnych tradycji społecznych i ustanowionych w nich praktyk, zawiera zatem w sobie istotne przesłanie.

Jak widać, obydwie teorie prezentują inne perspektywy, w jakich dokonywany jest ogląd cnoty, i w pewnym sensie są wobec siebie komplementarne, pogłębiając rozumienie rzeczywistości cnoty. Równocześnie porównanie tych teorii daje szansę na dostrzeżenie ich zalet oraz wad. Przyjrzyjmy się w takim razie, do jakich wniosków prowadzą rozważania Woronieckiego i MacIntyre'a, gdy wkroczymy bezpośrednio w przestrzeń pedagogiki.

4. Kwestia dojrzewania do cnót w teorii o. Jacka Woronieckiego

Zarówno samej koncepcji cnoty, jak i kwestii dojrzewania do cnót oraz wspomagania owego dojrzewania przez wychowawcę nie sposób przedstawić w skrótovej formie, stąd zaprezentowana poniżej charakterystyka teorii Woronieckiego będzie siłą rzeczy wycinkowa, ograniczona do zaledwie kilku aspektów, związanych z dokonaną powyżej charakterystyką cnoty.

Woroniecki jest przekonany, że podstawowym czynnikiem, kształtującym dojrzewającego człowieka, jest rzeczywistość. Teza taka może zostać sformułowana jedynie przy założeniu realizmu, charakterystycznego dla tomizmu, które przyjął Woroniecki. Skoro dobro ma charakter obiektywny, a w ludzkim wartościowaniu wyraża się przedmiotowa wartość, to konsekwentnie należy przyznać, że jakości człowieka kształtowane są przez czynniki przedmiotowe. Według Woronieckiego zatem, to rzeczywistość, która jest źródłem doświadczenia, najlepiej kształtuje poczucie tego, co jest prawdą oraz dobrem. Uzmysławia również, jakie

konsekwencje wywołują poszczególne działania⁵⁴. Stanowisko Woronieckiego dobrze oddają słowa: „trzeba, aby miała ona [dusza ludzka – przyp. J.H.] szczerą chęć obiektywnego poznania swych obowiązków i nie zabarwiała ich swymi subiektywnymi usposobieniami”⁵⁵. Przestrzenia, w której dojrzewający człowiek doświadcza rzeczywistości, jest przede wszystkim życie społeczne. To w nim młody człowiek doświadcza tego, co jest dobre, a co złe w odniesieniu do przedmiotu jego działań. Równocześnie uczy się on też tego, jaką wartość moralną mają poszczególne działania.

Mówiąc o tym, że doświadczenie jest podstawowym źródłem wiedzy o dobru przedmiotowym i moralnym, Woroniecki zaznacza, że owo doświadczenie związane jest przede wszystkim z czynem. Wartość czynu wynika z zaangażowania wszystkich władz poznawczych i pożądczych⁵⁶. Czyn rozpoczyna się od decyzji, w którą zaangażowane są rozum i wola. Jeżeli ktoś zostanie przymuszony do jakiegoś działania, może być świadomy tego, co się dzieje, ale w działanie takie nie jest zaangażowana jego wola. Tylko w czynie można doświadczyć pochodzenia działania od siebie oraz moralnego dobra konkretnego działania.

Doświadczenie dobra może z kolei być impulsem do tego, aby w kolejnym działaniu przedmiotem realizacji było jeszcze większe dobro. Jak mówi Woroniecki, działania heroiczne nie pojawiają się nagle, ale są efektem coraz dalej posuniętej zdolności oddawania siebie innemu człowiekowi. Początek tego procesu ma jednak miejsce w drobnych czynach na rzecz innej osoby⁵⁷.

Kluczowym dla pedagogiki pytaniem jest, w jaki sposób można wspomagać dojrzewającego człowieka w jego rozwoju? Woroniecki przyznaje w tym wzglę-

⁵⁴ Por. J. Woroniecki, *Studium...*, s. 244; tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, s. 33–34.

⁵⁵ J. Woroniecki, *Studium...*, s. 241.

⁵⁶ Por. J. Woroniecki, *Rozwój osobistości człowieka*, w: tenże, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 75–77; tenże, *Nawyki...*, s. 18, 26–28; tenże, *Cnota kardynalna męstwa...*, s. 241; tenże, „*Paedagogia perennis*” (*Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*), „Przegląd Teologiczny” 1924, nr 5, s. 257.

⁵⁷ Por. J. Woroniecki, *Cnota kardynalna męstwa...*, s. 236–237.

dzie duże znaczenie atmosfery życia społecznego. Twierdzi, że wszystkie grupy społeczne powinny otoczyć dojrzewającego człowieka „atmosferą porządku i ładu, w której wciąż będzie [...] otrzymywał, przeważnie bez żadnego gadania, impulsy do tego jak ma postępować”⁵⁸. O ile środowisko było mocno doceniane przez Woronieckiego jako czynnik wychowawczy, to niewielkie znaczenie przypisywał on pojedynczemu wychowawcy. Uważał, że wychowawca może odegrać pewną rolę w procesie wychowania tylko tam, gdzie życie społeczne jest uporządkowane, natomiast tam, gdzie panują rozdzźwięk, anarchia, nieład, nieporządek, indywidualne poczynania wychowawcy nie przyniosą żadnego rezultatu⁵⁹. Charakterystyka opracowanej przez Jacka Woronieckiego koncepcji byłaby niepełna, gdybyśmy na koniec nie wspomnieli, że w opinii tego autora dojście przez poszczególne władze do pełni doskonałości jest niemożliwe, jeżeli na tej drodze nie znajdą wsparcia w łasce Bożej⁶⁰. Przedstawienie, w jaki sposób Jacek Woroniecki rozumie działanie czynnika nadprzyrodzonego, wymagałoby jednak odrębnego studium. Nie będziemy go tutaj podejmowali.

5. Proces dojrzewania do cnót w teorii Alasdaira MacIntyre'a

Poszukując w pismach MacIntyre'a teorii wychowawczej, należy zatrzymać się nad tymi fragmentami, które dotyczą metodologii badań etycznych. Autor ten nie podejmuje się tworzenia spójnej teorii wychowania, jednak mówiąc o tym, w jaki sposób należy dojść do rozumienia cnoty, daje podstawy do sformułowania fundamentów takiej teorii.

⁵⁸ J. Woroniecki, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, nr 47, s. 273; por. tenże, *Wychowanie społeczne...*, s. 16.

⁵⁹ Por. J. Woroniecki, *Cnota kardynalna umiarkowania*, s. 234–236; tenże, *Program*, s. 273–274; tenże, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Lublin 2001, s. 20.

⁶⁰ Por. J. Woroniecki, *Chrześcijańskie wychowanie charakteru wysnute z dogmatu*, „Szkoła Chrystusowa” 1935, nr 2, s. 54; tenże, *Moralność...*, s. 58.

Ważne dla poglądów MacIntyre'a jest zdanie Arystotelesa z Księgi I Etyki nikomachejskiej: „Otóż zaczynać trzeba od rzeczy znanych, te zaś są dwojakie: jedne bowiem są znane nam, inne zaś są znane w bezwzględny tego słowa znaczeniu. Oczywiście, że my musimy zaczynać od tego, co jest nam znane. Dlatego trzeba, by ktoś, kto ma z korzyścią słuchać wykładów o tym, co moralnie piękne, sprawiedliwe i w ogóle o sprawach państwowych, był już wdrożony w dobre zwyczaje”⁶¹. Zgadając się w pełni z tym stwierdzeniem, MacIntyre poddaje krytyce stanowisko etyków, którzy reprezentują nurt analityczny. Uważa, że takie badanie cnót i ludzkiego dobra w ogóle, które próbuje być bezstronne i niezakorzenione w doświadczeniu, jest skazane na jałowość⁶². Jego zdaniem, refleksja na temat dobra, sprawiedliwości nie ma większego sensu, jeżeli nauczany nie zdobył wcześniej doświadczenia dobrych, sprawiedliwych działań. Bez owego doświadczenia człowiek nie jest zdolny do właściwego teoretyzowania na tematy etyczne⁶³.

⁶¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 4, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, t. V, Warszawa 1996, s. 81.

⁶² Por. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje...*, s. 86.

⁶³ Por. A. MacIntyre, *Etyka i polityka...*, Warszawa 2009, s. 51–52, 78. Myśl tę MacIntyre rozwija w książce *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*. Stwierdza w niej na przykład: „Badanie moralne [...] chce zatem udzielić odpowiedzi na pytanie: «Czym jest dobro oraz najwyższe dobro dla istot ludzkich w ogóle, jak również i dla tego konkretnego typu człowieka w tych konkretnych okolicznościach – tu i teraz?» – zarówno pod względem teoretycznym, jak i pod względem praktycznym. Wszelako na owo pytanie nie sposób odpowiedzieć, nie nauczywszy się tego, jak katalogować i charakteryzować ludzkie doskonałości, cnoty moralne i intelektualne. W ten sposób badanie moralne przyjmuje postać dążenia do teoretycznych i praktycznych konkluzji dotyczących owych cnót. Jednak, jak już zauważyliśmy, nie sposób nauczyć się, jak zdążyć ku owym konkluzjom, nie nabywszy uprzednio przynajmniej niektórych spośród tych samych cnót, których dotyczy badanie, a zatem nie nabywszy uprzednio umiejętności umożliwiającej stwierdzenie, jakie to są cnoty, oraz, przynajmniej w pewnym minimalnym stopniu, umożliwiającej stwierdzenie tego, co jakieś konkretne trwałe dyspozycje czyni cnotami”, tenże, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 89–90. Warto prześledzić również rozważania MacIntyre'a na temat problemów, które przeżywa współczesny uniwersytet w swoich badaniach nad moralnością. Por. tenże, *Zadanie dominikańskiego domu...*, s. 79–94.

Skłaniając się ku praktyce, logiczne wydaje się pytanie, w jaki sposób jednostka ma zostać wprowadzona w cnoty, tak aby mogła zrozumieć ich wartość. Kluczem okazuje się tu życie społeczne, które tworzy określone struktury i wymusza niejako na jednostkach, aby wcieliły się w określone postaci, podejmując konkretne praktyki: „Kolejne pokolenie młodych będzie wdrażane w cnotliwą praktykę, charakter zaś nauczania i struktury instytucjonalnej, niezbędnej do takiego wdrażania, będzie określany przez prawodawców”⁶⁴. W ostateczności to jednak życie społeczne określa wymagania, jakie stawia przed jednostkami wcielającymi się w określone postaci: „wymogi, jakie wypełnić ma *postać*, są narzucone z zewnątrz, wywodzą się one ze sposobu, w jaki inni rozumieją i posługują się *postaciami*, aby rozumieć i oceniać siebie samych. [...] *Postać* jest przedmiotem szacunku ze strony członków danej kultury jako całości lub ze strony jakiejś znaczącej jej części. *Postać* dostarcza im określonego kulturowego i moralnego ideału. [...] *Postać* nadaje moralną prawomocność określonemu sposobowi społecznego istnienia”⁶⁵. Życie społeczne spełnia wobec tego swoją rolę w obszarze wprowadzania w cnoty, gdy pobudza dojrzewające jednostki, aby stawały się postaciami.

Poszukiwania moralne, które w gruncie rzeczy są częścią życia każdego człowieka, MacIntyre przyrównuje do rzemiosła. Twierdzi, że terminujący w tym rzemiosle musi nauczyć się dwóch rzeczy. Po pierwsze, rozróżnić to, „jakie działanie w określonych sytuacjach jest prawdziwym dobrem, jakie zaś działanie jedynie takim dobrem się wydaje konkretnemu terminującemu, choć w istocie nim nie jest. Innymi słowy terminator musi się nauczyć od swoich nauczycieli, a następnie dzięki dalszemu samokształceniu, jak identyfikować popełniane przez siebie błędy w zakresie stosowania przyjętych standardów, standardów uznanych za

⁶⁴ A. MacIntyre, *Etyka...*, s. 54; por. tamże, s. 78. „Prawodawcy uchodzą za dobrze przygotowanych do posługiwania się tą teorią w celu kształtowania praw i projektowania instytucji właśnie dlatego, że oni sami w młodości zostali wychowani w praktyce, której wyrazem jest ich teoria”, tamże, s. 54.

⁶⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 7.

najwyższe w dotychczasowej historii tego konkretnego rzemiosła”⁶⁶. Drugą rzeczą jest odróżnienie tego, „jakie działanie jest dobre i optymalne, zważywszy mój poziom wiedzy i praktyki w nauce oraz sytuację, w jakiej się znalazłem – oraz na to, co dobre i optymalne bezwarunkowo. Innymi słowy terminator musi nauczyć się rozróżniać między tego rodzaju optimum [...], którego zarówno inni, jak i on sam, mogą od siebie oczekiwać tu i teraz, oraz owym optimum bezwzględnym, które zarówno terminatorom, jak i mistrzom cechowym dostarcza ich *telos*”⁶⁷.

Podobnie jak u Woronieckiego, tak i w teorii MacIntyre’a działania wychowawcy uwarunkowane są pewnymi strukturami społecznymi. MacIntyre stwierdza: „Ale potrzebujemy również nauczyciela, który umożliwiłby nam aktualizację owej potencji, musimy się także od owego nauczyciela uczyć, i przynajmniej na początku przyjmować na mocy autorytetu – jaki posiada on w obrębie wspólnoty parających się danym rzemiosłem – co dokładnie konstytuuje dyspozycje intelektualne i moralne, a co musimy kultywować w sobie, jeśli sami z siebie mamy skutecznie uczestniczyć w takim badaniu”⁶⁸.

Ogólnie można powiedzieć, że MacIntyre głosi, iż przekonania odnośnie do tego, co jest dobre, zarówno w wymiarze praktycznym, jak i teoretycznym, nabywane są we wspólnotach. Co więcej, wczytując się w jego pisma, można stwierdzić, że „jednostki obdarzone pewnym stopniem autonomii są wytworem wspólnot, w których przychodzą na świat, uczą się reguł mówienia o swym otoczeniu i o sobie samych, zasad postępowania wobec członków swej wspólnoty i wobec obcych”⁶⁹.

⁶⁶ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 88.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 89–90.

⁶⁹ A. Chmielewski, dz. cyt., s. XXVIII.

6. Konsekwencje przyjęcia poszczególnych stanowisk

Kiedy próbujemy wskazać na implikacje koncepcji Woronieckiego i MacIntyre'a w dziedzinie teorii wychowania, okazuje się, że w dużej części są one ze sobą zbieżne. Obaj autorzy zwracają uwagę na wartość życia społecznego w kształtowaniu cnót u dojrzewającego człowieka. Obydwaj dostrzegają znaczenie wychowawcy, o ile funkcjonuje on w określonych ramach społecznych. To, co różnicuje obydwie teorie, to założenia, na które starałem się wskazywać w pierwszych dwóch punktach niniejszych analiz, i które rzutują także na koncepcję tego, jak rozwijają się cnoty.

O ile dla Woronieckiego cnota jest nierozdzielnie związana z obiektywnym porządkiem moralnym, o tyle dla MacIntyre'a relatywizuje się ona w zależności od aktualnego porządku społecznego. Co to oznacza w praktyce? Woroniecki, mówiąc o dojrzewaniu do cnót, łączy to z obiektywnym porządkiem rzeczywistości, który w czynie staje się przedmiotem doświadczenia. Atmosfera życia społecznego posiada znaczenie wychowawcze, ale jest to znaczenie narzędzia, ułatwiającego lub utrudniającego osobisty rozwój. W teorii MacIntyre'a obiektywny porządek moralny jest marginalizowany. Zakłada on, że w każdej wspólnocie, w każdej tradycji, jednostka będzie prowadzona do samorealizacji na drodze praktyk stworzonych przez daną tradycję. To drugie stanowisko jest trudne do zaakceptowania, jeżeli zauważymy, że w ramach danego życia społecznego mogą powstawać role, realizowane oczywiście przez konkretne osoby, które jednak nie są źródłem dóbr wewnętrznych i związanego z nimi szczęścia. Wręcz przeciwnie, osoba, która podejmuje praktykę, związaną z daną rolą, przeżywa rozczarowanie wynikające z braku wewnętrznego rozwoju i poczucia życiowego niespełnienia. Taką rolą może być na przykład rola konsumenta, konstruowana we współczesnej kulturze. Absolutyzowanie wspólnoty i związanej z nią tradycji budzi zastrzeżenia. Dodajmy od razu, że wskazana powyżej różnica między obydwoma teoriami uwarunkowana jest między innymi tym, jak obydwaj autorzy pojmują cel ludzkiego życia. O ile Woroniecki sytuuje go w perspektywie trans-

cedentnej, uznając dobra immanentne za niebędące w stanie w pełni zaspokoić człowieka, o tyle MacIntyre twierdzi, że człowiek spełnia się, uczestnicząc w życiu wspólnotowym i w realizowanej w obrębie każdej wspólnoty tradycji poszukiwania dobra.

Mimo krytyki, jaka kierowana jest w stronę teorii MacIntyre'a, warto zwrócić uwagę na jego rozważania. Szczególnie interesujące są tezy odnoszące się do wspólnotowości oraz tradycji poszukiwania dobra w ramach danej wspólnoty. MacIntyre traktuje je jako warunek rozwoju cnót. W *Przedmowie do wydania polskiego* książki *Dziedzictwo cnoty* autor stwierdza: „Rozwój cnót wymaga istnienia określonej wspólnoty i ją z kolei podtrzymuje w jej istnieniu; musi być to wspólnota niewielka, w ramach której możliwe jest uporządkowanie dóbr różnych praktyk w taki sposób, aby w miarę możliwości szacunek dla każdego z nich znajdował dla siebie miejsce w życiu każdej jednostki, każdego domostwa i w życiu całej wspólnoty”⁷⁰. Jego teoria jest krytyką indywidualizmu, który zdomował się w życiu społecznym, stwarzając przy okazji przestrzeń do rozwoju egoizmu i uniemożliwiając rozwój cnót. W swoich pracach zachęca on więc do budowy „lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego”⁷¹. Mogą to być wspólnoty urzeczywistniane, przede wszystkim, w postaci różnorodnych przedsięwzięć lokalnych: gospodarstw, załóg rybackich, wspólnot rolniczych, szkół, klinik, sąsiedztw, małych miast⁷².

Z porównania teorii MacIntyre'a oraz Woronieckiego wynika również konieczność przyglądania się wspólnotom oraz tradycjom, które są w ich obrębie tworzone. Szczególnie tym wspólnotom, których członkami są dojrzewające osoby. Każda ze wspólnot, w jakiej funkcjonuje człowiek – bez względu na to, czy jest to uświadomione przez jej członków, czy nie – wytwarza tradycję poszukiwania dobra. W ramach wspólnoty powstają też określone praktyki i prefe-

⁷⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 9.

⁷¹ Tamże, s. 466; por. A. Chmielewski, dz. cyt., s. XLV.

⁷² Por. A. MacIntyre, *Etyka...*, s. 91.

rencje odnośnie do cnót (choć bardziej odpowiedni byłby termin „sprawności moralne”, który unika pozytywnego wartościowania owych jakości człowieka). Konsekwentnie w owe praktyki i w owe cnoty wprowadzani są nowi członkowie konkretnej wspólnoty. Oni uczą się – jak mówi MacIntyre – rzemiosła. Różne wspólnoty mogą wprowadzać w różne praktyki i sprawności, które niekiedy zamiast cnót mogą okazać się wadami. Zanim dojrzewający człowiek zorientuje się, że to, co mu zaproponowano i co stało się częścią jego życia, nie prowadzi do autentycznego dobra i zamiast szczęścia rodzi rozczarowanie, może stracić na owe praktyki i dojrzewanie do odpowiadających im cnót znaczną część swojego życia. Stąd konieczne jest nieustanne przyglądanie się wspólnotom, aby w sytuacji wytwarzania tradycji wad, podjąć próbę uchronienia dojrzewającej osoby przed uczestnictwem w takiej wspólnocie.

Niniejsze spostrzeżenie wprowadza w jeszcze jedną – sugerowaną już wcześniej – istotną cechę koncepcji MacIntyre’a, którą jest perspektywa podmiotowa. Dojrzewanie do cnót, którego podstawowym czynnikiem jest sam dojrzewający podmiot, łączy się z poszukiwaniem dobra, polegającym na wchodzeniu w różne wspólnoty, które jawią się jako zmierzające do dobra, atrakcyjnego dla dojrzewającej osoby. Dobro obiektywne, na które wskazuje Woroniecki, w subiektywnej perspektywie, związanej z osobistymi doświadczeniami, może pozostać zupełnie niedostrzeżone. MacIntyre kreśli obraz cnoty z punktu wyjścia i mówi o ludzkich poszukiwaniach, w przeciwieństwie do Woronieckiego, który charakteryzuje cnotę w jej zwieńczeniu. Do owego kresu dochodzi się jednak po szczeblach, a wiele osób w ogóle go nie osiąga, zatrzymując się na cnotach ułatwiających osiągnięcie dóbr doczesnych. Warto zauważyć, że wiele z tych dóbr to prawda, dobro i piękno absolutne „w znikomych ilościach rozsiane po świecie”. MacIntyre opowiada o takich właśnie poszukiwaniach.

Zakończenie

Ponieważ porównania obu koncepcji dokonywane były w miarę ich prezentacji, dlatego, kończąc niniejsze analizy, zauważmy tylko, że obie koncepcje opisują cnotę z różnych perspektyw i w gruncie rzeczy każda z nich przyczynia się do głębszego rozumienia cnoty. Zaletą myśli Woronieckiego jest niewątpliwie nakreślenie fundamentów aretologii, co dla pedagogiki jest niezwykle istotne, gdyż daje klucz do oceny różnych teorii cnoty, nie tylko teorii MacIntyre’a. Z kolei, rozważania MacIntyre’a posiadają duży potencjał praktyczny. Stanowią dyrektywę, jak wpływać na rzeczywistość, aby wspierała ona rozwój dojrzewającego człowieka. MacIntyre wskazuje w tej kwestii na wagę uczestnictwa dojrzewającego człowieka we wspólnocie poszukującej dobra.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, t. V, Warszawa 1996.
- Chmielewski A., *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, w: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Horowski J., „*Paedagogia perennis*” w dobie postmodernizmu. *Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2007.
- Horowski J., *Podmiotowość w pedagogice chrześcijańskiej o inspiracji tomistycznej*, „*Paedagogia Christiana*” 2009, nr 2.
- MacIntyre A., *A Partial Response to my Critics*, w: J. Horton, S. Mendus, (ed.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1994.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski, D. Drałuś, J. Jaxa-Rożen i in., Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Edith Stein: A Philosophical Prologue: The Origin and Development of Her Thought*, London 2005.

- MacIntyre A., *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, D. Drałuż, P. Machura i in., Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Zadanie dominikańskiego domu studiów we współczesnej Ameryce*, „Teofil” 2002, t. 18, nr 2.
- Nowak M., *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008.
- Witek S., *Cnota. Doktryna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995.
- Wojtyła K., *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Woroniecki J., *Analiza miłości i jej stopnie*, w: *Przyjaźń chrześcijańska. Zbiór studiów*, Kielce 1948.
- Woroniecki J., *Chrześcijańskie wychowanie charakteru wysnute z dogmatu*, „Szkola Chrystusowa” 1935, nr 2.
- Woroniecki J., *Cnota kardynalna męstwa. Jej istotne cechy, niedomagania i wychowanie*, „Szkola Chrystusowa” 1938, nr 4.
- Woroniecki J., *Cnota kardynalna umiarkowania*, „Szkola Chrystusowa” 1930, nr 5.
- Woroniecki J., *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, w: tenże, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, II/1, II/2, Lublin 2000.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.
- Woroniecki J., *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922.
- Woroniecki J., *Moralność a religia*, w: tenże, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.
- Woroniecki J., *Nawyk czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej*, Wilno 1939.
- Woroniecki J., „*Paedagogia perennis*” (*Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*), „Przegląd Teologiczny” 1924, nr 5.
- Woroniecki J., *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, nr 47.
- Woroniecki J., *Rozwój osobistości człowieka*, w: tenże, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961.

- Woroniecki J., *Studium nad kardynalną cnotą roztropności*, „Kwartalnik Teologiczny Wiłeński” 1923–1924, nr 1–2.
- Woroniecki J., *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Lublin 2001.
- Woroniecki J., *Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, „Szkola Chrystusowa” 1938, nr 11.
- Woroniecki J., *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd” 1921, nr 1–2.
- Zdybel J., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia, tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.

ALASDAIR MACINTYRE OR JACEK WORONIECKI? IN THE SEARCH OF THE VIRTUE THEORY TO INSPIRE PEDAGOGY

Summary

The objective of this article is to compare the two theories of virtue. The first theory, formulated by Alasdair MacIntyre refers to the Aristotle's thought. The other theory, developed by Jacek Woroniecki was based upon St. Thomas Aquinas' philosophy. The author of the article compares the two theories focusing his attention on the definition of human life aim the theories provide and what theory of good they propose. Woroniecki indicates the transcendental aim and treats the good as the objective. He also enumerates four virtues which constitute the basis for all other virtues. These are the four cardinal virtues: prudence, justice, temperance and courage. MacIntyre assumes that the aim of human life is associated with the participation in the community and with the internal goods which may be acquired through the engagement in social life. Since the good in his theory becomes relative, the virtues are also of relative nature. The comparison leads to the conclusion that Woroniecki describes the virtues at the entirely different level from MacIntyre. Woroniecki, when characterising the virtues, indicates the human qualities which demonstrate human subjectivity. The virtues in MacIntyre's perception exemplify the cardinal virtues in different contexts the particular person operates. Both theories present the virtue in different contexts and they are complementary to each another. The second part of the article focuses on the comparison of pedagogical implications both theories carry. As the result of the comparison it turns out that Woroniecki indicates the

value of experiencing the objective reality in the virtue formation whereas MacIntyre highlights the value of community and the search for good tradition created in the frame of this community.

Translated by Paweł Kozłowski