



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Tradycja jako źródło moralności

**Author:** Piotr Machura

**Citation style:** Machura Piotr. (2009). Tradycja jako źródło moralności.. W: D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda (red.), "Wartości - tradycja i współczesność" (S. 169-175). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Machura

## Tradycja jako źródło moralności

Problem źródła treści moralnych wydaje się problemem narastającym we współczesnym świecie, zwłaszcza w kulturach Zachodu. Jest on konsekwencją zanegowania naturalistycznego sposobu uzasadniania wartości oraz – jak chcą niektórzy – postępującej sekularyzacji. W efekcie coraz powszechniej wskazuje się umowny charakter reguł moralnych wynikający z silnie akcentowanej autonomii jednostki.

Przyjęcie takiej perspektywy oznaczać jednak musi w konsekwencji znaczącą pauperyzację dyskursu moralnego. Siłą rzeczy bowiem wartości moralne muszą ustąpić pola normom prawnym jako po pierwsze – skodyfikowanym, po drugie – obarczonym sankcją, popartą przymusem państwowym.

Czy można jednak wskazać jakieś źródło moralności, które dałoby się obronić wspólnie? Jedną z propozycji takiego rozwiązania przedstawił amerykański filozof Alasdair MacIntyre<sup>1</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że jego tezy pozostają częściowo pod wpływem myśli Hansa-Georga Gadamera i jako takie będą tu prezentowane<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Polskiemu czytelnikowi poglądy tego autora znane są przede wszystkim z dwóch prac: jego *opus magnum* pt. *Dziedzictwo cnoty* (Przeł. A. Chmielowski. Warszawa 1996), *Czyja sprawiedliwość? Jaka Racjonalność?* (Przeł. A. Chmielowski i inni. Red. A. Chmielowski. Warszawa 2007; niniejszy artykuł powstał przed opublikowaniem tego tłumaczenia, dlatego odwołuję się do wersji oryginalnej) oraz *Krótkiej historii etyki* (Przeł. A. Chmielowski. Warszawa 2000) i kilku opublikowanych po polsku esejów.

<sup>2</sup> Zależność tę podnoszą komentatorzy myśli MacIntyre'a stosunkowo rzadko, mimo że wskazuje na nią sam MacIntyre (por. *Contexts of Interpretation: Reflections on Hans-Georg Gadamer's „Truth and Method”*. „Boston University Journal” 1980, nr 26; *On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer*. In: *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Eds. J. Malpas, U. von Arnswald, J. Kretschmer. Boston 2002). Podstawowe omówienie tego zagadnienia zawiera artykuł C.A. Beama: *Gadamer and MacIntyre: Tradition as a Resource of Rationality*. „Kinesis” 1995, vol. 25,

MacIntyre zwraca uwagę, że wygłaszając pewien pogląd, zawsze wygłaszam go z określonych pozycji filozoficznych. Pewien schemat intelektualny zawarty jest bowiem nie tylko w kulturze, w której zostałem wychowany, ale też w samym języku. Proces socjalizacji oznacza, jego zdaniem, nie tylko przyswojenie sobie przez jednostkę zespołu podstawowych umiejętności, ale także języka właściwego konkretnej wspólnoty. To sam fakt biologicznej niesamodzielności powoduje, że człowiek musi być rozpatrywany jako istota z natury wspólnotowa<sup>3</sup>. Język wyrasta – zdaniem MacIntyre’a – właśnie z grupowych działań zmierzających do zdobycia pewnego dobra. Zatem jest on medium określającym zakres tego, co wspólne. Przekraczając czysto zwierzęce zdolności komunikacyjne, człowiek tworzy nową płaszczyznę swego życia, w której zarówno to, że jest on zdolny posługiwać się językiem, jak i to, *co* w tym języku jest wypowiedane, będzie w istotny sposób kształtowało jego świat.

Język jest tworem wspólnotowym, a w związku z tym również historycznym. MacIntyre przychyliła się do stanowiska części myślicieli średnio-wiecznych, zgodnie z którym wypowiedzi (słowa, wyrażenia, zdania) mają sens tylko jako elementy większych całości – gatunków – które są ustanawiane w toku rozwoju kultury danej wspólnoty<sup>4</sup>. Jak bowiem instytucjonalne i intelektualne *status quo* w danej wspólnoty są wynikiem określonego procesu historycznego, tak i język, jako medium komunikacji owego stanu rzeczy, jest wytworem tego samego procesu.

Już samo nazwanie pewnego obiektu w konkretny sposób określa jego miejsce w strukturze znaczeń, którą zakłada kultura wspólnoty<sup>5</sup>. W istocie bowiem – można by dopowiedzieć – język jest medium przezroczystym i do pełnego zrozumienia sensu wypowiedzi wymaga pewnej refleksji, ukształtowania „transcendentalnej świadomości” treściowych składników form, którymi posługujemy się w komunikacji. Jeśli zwrócić uwagę na sposób uczenia się języka, stanie się jasne, że nauka ta odbywa się przez przyswojenie sobie pewnej grupy tekstów (bajek, legend, podań, mitów *etc.*), które są źródłem „paradygmatów użycia” pewnych kluczowych wyra-

---

nr 1. Sam H.-G. G a d a m e r odniósł się do pracy MacIntyre’a np. w artykule *Gibt es auf Erden ein Maß?* „Philosophische Rundschau” 1985, Nr. 1/2.

<sup>3</sup> Ten nowy wątek w uzasadnieniu wspólnotowej koncepcji natury ludzkiej rozwija A. M a c I n t y r e w jednej z ostatnich swoich prac *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (London 1999).

<sup>4</sup> A. M a c I n t y r e: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, Indiana 1990, s. 85–86.

<sup>5</sup> Por. A. M a c I n t y r e: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana 1988, s. 376–379; I d e m: *Relativism, Power and Philosophy*. In: *After Philosophy: End or Transformation*. Eds. K. B a y n e s, J. B o h m a n and Th. M c C a r t h y. Cambridge 1987, przede wszystkim s. 388–391.

żeń, a dzięki temu również podstawą wartościującego stosunku do rzeczywistości opisywanej. To także w trakcie ich lektury jednostka uczy się tego, co oznaczają podstawowe pojęcia moralne przyjmowane w jej środowisku, jakie postawy uznaje się za naganne, a jakie za chwalebne. Nauka języka okazuje się więc zarówno procesem rozwijającym pewne właściwe człowiekowi umiejętności komunikacyjne, jak i procesem jego wrastania we właściwe danej wspólnocie elementarne formy porządkowania świata, które – co należy podkreślić – są organizowane przez historycznie formowaną tradycję. Dlatego właśnie niezwykle ważną rolę w nauce języka odgrywa nauka i lektura poezji, dzięki której dzieci uczą się nie tylko owych „paradygmatów użycia” kluczowych wyrażen, ale też zasadniczego katalogu cnót, legitymizacji genealogii swych wspólnot *etc.* I dlatego właśnie częstą odpowiedzią na pytanie o naturę danej cnoty będzie po prostu cytat (jak na przykład w *Etykach* Arystotelesa)<sup>6</sup>.

Warto zauważyć, że podobnie widzi tę sprawę Gadamer. W *Prawdzie i metodzie* pisze on, że mechanika języka stanowi w istocie wyraz fundamentalnej zgody „co do tego, co uważać za dobre i słuszne”<sup>7</sup>. Język z kolei jest zasadniczym środkiem prezentacji swoiście ludzkiego świata. W konsekwencji filozof stwierdza, że języki są w istocie światopoglądami<sup>8</sup>, to one bowiem – choć język zachowuje bytową niezależność od człowieka – wprowadzają go w określony stosunek do świata. Jest zatem język – należałoby wnioskować – poddany tym procesom historycznym, które kształtują konkretną ludzką wspólnotę. Diagnozę taką potwierdza Andrzej Przyłębski, pisząc: „Każdą wspólnotą społeczną żyje tylko w medium wspólnego języka, tzn. poprzez stałe tworzenie takiego wspólnego języka. [...] W rzeczywistym języku artykułuje się wizja świata i doświadczenie świata pewnej wspólnoty językowej”<sup>9</sup>.

Język jest nie tylko sposobem komunikacji, ale też medium umożliwiającym ludziom zrozumienie samych siebie. Wynika z tego, że proces samorozumienia musi obejmować przekaz tradycji oraz jego kontekst. Dlatego – jak się wydaje – MacIntyre wskazuje już w *Dziedzictwie cnoty* znaczenie głównych tekstów, przekazywanych przez kulturę danego języka, w procesie wychowania moralnego<sup>10</sup>. Jeżeli proces edukacji zawiedzie na tym początkowym etapie, jednostka zostanie pozbawiona narzędzi opisu samej siebie, nie będzie w stanie ująć własnego życia w inteligibilną całość i rozważać siebie w odniesieniu do całości zarówno w porządku społecznym, jak i kosmicznym.

<sup>6</sup> A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?...*, s. 382–383.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 393.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 402.

<sup>9</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 182.

<sup>10</sup> Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 226–227.

Tradycja zatem jest konglomeratem głównych tekstów kultury (stanowiących fundament tożsamości danej grupy, na przykład sag czy podstawowych tekstów religijnych oraz tekstów literackich, powstających bądź to w odniesieniu do owych tekstów wyjściowych, bądź to wyznaczających kolejne „znaki czasu”) wraz ze zbiorem komentarzy do nich oraz zbiorem dokumentów świadomości danej grupy i jej przemian. Termin „dokumenty” został tu użyty nieprzypadkowo, jest bowiem – jak sądzę – konieczne włączenie w obręb takiej tradycji artefaktów archeologicznych i historycznych, jak choćby dzieł sztuki czy „efektywnodziejowych” przekazów historycznych (jak mity, a nawet stereotypy i wyobrażenia potoczne). Dopiero bowiem w procesie namysłu – a zatem w momencie transcendentalnej analizy tradycji – możliwe jest wyodrębnienie w niej tego, co stanowi jej trzon, podczas gdy w świadomości potocznej wszystkie wymienione elementy wydają się występować na równych prawach.

Stąd widać, że niedookreślenie przez MacIntyre’a pojęcia tradycji jako „sporu rozciągniętego w czasie”<sup>11</sup> nie stanowi o błędnym, nieprecyzyjnym ujęciu tego zagadnienia, lecz świadczy o jego rozległości. Wydaje się, że także to, co wchodzi w zakres pewnej tradycji (w sensie jej zawartości treściowej) może być przedmiotem takiego sporu. I tak, na przykład w niektórych spośród nich centralnymi tekstami mogą być przekazy magiczne, podczas gdy w innych aspekt magiczny może mieć znaczenie marginalne lub po prostu zaniknąć. I przeciwnie, na przykład w kulturach chrześcijańskich silny nacisk kładzie się na równość wszystkich ludzi, a wszelkie wystąpienia przeciw niej są potępiane, podczas gdy w części przynajmniej kultur Azji samo jej postulowanie musiałoby zostać uznane za zamach na oczywisty ład świata. Dlatego nie sposób podać pełnej, wyczerpującej definicji pojęcia tradycji. A efektem sporu o jej treść będzie każdorazowo ujęcie tradycji właściwe *tej konkretnej* tradycji. Tak też należy – jak sądzę – rozumieć MacIntyre’owską tezę o nieistnieniu żadnego zewnętrznego względem pewnej tradycji punktu widzenia<sup>12</sup>. To, co uznaje się za element niezwykle istotny dla życia pewnej tradycji, w innej może być całkowicie pozbawione wagi. Przykłady takich niewspółmierności można by mnożyć na wielu poziomach. I tak, na przykład sposób rozumienia cielesności jest w kulturze Zachodu co najmniej uzupełniany rozwojem sztuki portretowej (i nie tylko), podczas gdy na przykład w kulturze islamu, w związku z zakazami religijnymi dotyczącymi tworzenia wyobrażeń ludzkich, rozumienie takie będzie organizowane zapewne za pomocą zgoła odmiennych czynników. Dlatego znaczenie dzieł sztuki (obrazów) w obu tradycjach może być rozumiane odmiennie, inne też – siłą rzeczy – musi być moral-

<sup>11</sup> A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?...*, s. 12.

<sup>12</sup> Por. np. A. MacIntyre: *Three Rival Versions...*, s. 117.

ne ich wartościowanie. Co więcej, w trakcie rozwoju danej tradycji mogą zachodzić znaczące zmiany w tym względzie. Jednak o ile rozłożenie akcentów może być *de facto* dowolne, o tyle to, co akcentowane, wydaje się zasadniczo stałe. Jeśli bowiem korzeniem ludzkiej tożsamości jest biologia, to i podstawowe rysy kulturowe winny być zasadniczo podobne (oczywiście, w swym aspekcie formalnym i przy ciągłej świadomości zaniku niektórych sfer w określonych tradycjach).

Owe podstawowe teksty, określające treść dziedzictwa kulturowego wspólnoty, mają w strukturze tradycji status, który w myśl ujęcia Robina George'a Collingwooda (którego myśl stanowi istotne źródło inspiracji dla MacIntyre'a) można nazwać „presupozycją absolutną”. Jolanta Zdybel, analizując to pojęcie, wskazuje, że przyjęcie pewnych założeń co do całościowego charakteru świata jest niezbędnym warunkiem możliwości jego analizy, a zatem i oceny. Założenia takie *de facto* nie podlegają krytyce ani ocenie w kategoriach prawdy i fałszu, są niekwestionowanym źródłem możliwości prowadzenia jakiegokolwiek namysłu<sup>13</sup>. W tym sensie są one również źródłem (*arche*) tej idei namysłu i kultury, w której jest on prowadzony.

Teksty takie stanowią intelektualną podstawę schematu pojęciowego, który zawiera się w określonym języku. Przeciętni jego użytkownicy, określając pewien przedmiot w sposób właściwy ich kulturze, nieświadomie wpisują go w konkretną siatkę znaczeń, wynikającą z historii kolejnych „presupozycji absolutnych”, nie zdając sobie sprawy, że mogą posługiwać się terminami, którym treść nadają ściśle określone dzieła. W tym sensie historyzm MacIntyre'a ma – jak się wydaje – prowadzić myśl uczestnika pewnej kultury do refleksji nad właściwym jej *arche*, a w przypadku refleksji moralnej – do postawienia pytania o źródło i znaczenie współczesnej treści normy, reguły czy cnoty, której zasadnicze znaczenie ucieleśnione jest w podstawowych opowieściach kształtujących jego świadomość już w procesie socjalizacji. Jak bowiem pisze Collingwood: „Jeśli tym, co poznaje historyk, są myśli wywodzące się z przeszłości, i jeśli poznaje je, myśląc je ponownie, to wynika z tego, iż wiedza, jaką zyskuje dzięki badaniu historycznemu, nie jest wiedzą o jego położeniu, różną od wiedzy o nim samym; lecz jest wiedzą o jego położeniu, która równocześnie jest wiedzą o nim samym. Myśląc ponownie to, co pomyślał ktoś inny, sam również to myśli. Wiedząc, że ktoś inny to myślał, wie, iż jest również w stanie to pomyśleć. A dowiadując się, co jest w stanie zrobić, dowiaduje się, jakim jest człowiekiem. Jeśli jest w stanie pojąć, myśląc je ponownie, myśli bardzo wielu ludzi różnych rodzajów, pociąga to za sobą,

---

<sup>13</sup> Por. J. Z d y b e l: *Filozofia Robina George'a Collingwooda*. Lublin 1997, zwłaszcza s. 152–153 oraz 158–159.

iż musi być człowiekiem wielu różnych rodzajów. Musi być, w istocie, mikrokosmosem wszelkich dziejów, jakie może poznać. Jego samowiedza jest zatem jednocześnie wiedzą o świecie ludzkich spraw<sup>14</sup>.

Należy zatem zapytać o istotę relacji jednostki do tradycji.

Jej zarzewiem jest – jak wskazywałem uprzednio – nauka języka w ramach procesu socjalizacji. Zostaje ona wzmocniona w trakcie uczestnictwa jednostki w szeregu praktyk właściwych wspólnotie. MacIntyre rozumie praktykę jako „wszelką 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 charakteryzowane dla tej formy działalności i które po części ją definiują [...]”<sup>15</sup>.

Wkraczając w praktykę, jednostka konfrontowana jest z historycznie ustanowionymi wzorcami doskonałości. Ich bezosobowy charakter powoduje, że nie sposób sformułować pytania o podmiot je ustanawiający. Ich istnienie wyznacza sposób rozumienia dóbr wewnętrznych, definiujących praktykę, oraz określa jej znaczenie dla kontekstu kultury wspólnoty. W tym sensie dzięki uczestnictwu w praktyce jednostka staje się jednocześnie uczestnikiem tej kultury.

W efekcie wejścia w praktykę jednostka zostaje zagarnięta przez jej dzieje, staje się ich elementem. Jak jednak zauważa na przykład Craig Allen Beam, w relacji hermeneutycznej „jednostka nie może przyjąć postawy analityka »diagnozującego« ideologiczne przemieszczenie (*distortion*) czy też eksperta upoważnionego do wydawania opinii o »fałszywym pojęciu« (*false consciousness*) w przypadku nieporozumienia”<sup>16</sup>. Dlatego też przyjęcie jakiegokolwiek postawy czy wyrażenie jakiegokolwiek stanowiska w kwestiach moralnych są w istocie określeniem się w stosunku do treści, które przynosi z sobą tradycja. Treść tego, co w ramach konkretnej wspólnoty uważane jest za przedmiot moralności, każdorazowo określa lokalna tradycja, tę zaś historia jej kolejnych intelektualnych dookreśleń w kluczowych tekstach. Nawet próba zerwania z własną tradycją musi zostać poprzedzona pewną jej diagnozą, której można dokonać jedynie w kategoriach właściwych tej konkretnej tradycji. Co więcej, wyakcentowanie uprawnień jednostki jako jednostki w istotny sposób wypacza perspektywę i w myśl omawianego ujęcia może być uznane jedynie za błąd poznawczy wynikający z zaniku świadomości historycznej. Tak bowiem, jak jednostka jest wynikiem oddziaływania historycznie formowanej wspólnoty, tak pojęcie uprawnień jednostki jako jednostki stanowi element

<sup>14</sup> R.G. Collingwood: *An Autobiography*. London 1939, s. 115. Cyt. za: A.J. Ayer: *Filozofia w XX wieku*. Przeł. T. Basznia. Warszawa 2000, s. 264.

<sup>15</sup> A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 338.

<sup>16</sup> C.A. Beam: *Gadamer and MacIntyre...*, s. 20.

historycznego rozwoju określonej tradycji. O uprawnieniach i wolnościach jednostki można zatem mówić, jeśli język pewnej tradycji pozwala na ich artykulację. Stanowisko to zgadza się zatem z tezą 5.6 *Traktatu...* Wittgensteina głoszącą, że granice języka są wyznacznikami granic świata<sup>17</sup>.

Relacja jednostki i tradycji wydaje się więc zwrotna: z jednej strony jednostka może stawać się zdolna do realizacji swych potencjalności jedynie wobec (i w kontekście) pewnej tradycji, która daje możliwość postawienia podstawowych pytań (a także zakłada pewne możliwości odpowiedzi), pozwala w ramach określonego schematu pojęciowego określać sens własnej egzystencji. Z drugiej strony tradycję współkonstytuują interpretacje jej źródeł, dokonywane przez poszczególnych jej przedstawicieli, i rozwijają w swej codziennej aktywności. Co więcej, charakter takiej tradycji jest w części wyznaczany sposobem, w jaki konkretne jednostki organizują własną aktywność w różnych, często konkurencyjnych sferach działalności. Rozłożenie bowiem akcentów między wartości i role społeczne, jakie wyznacza uczestnictwo w określonych praktykach, musi na płaszczyźnie życia wspólnotowego oznaczać praktyczną interpretację wymogów tradycyjnej moralności. W tym sensie na przykład nauczyciel łączący pracę pedagogiczną z działalnością biznesową na nowo określa treść swej roli społecznej, której podstawowy rys nadaje wyobrażenie pozytywistyczne. Jednocześnie nie może jej całkowicie na nowo zdefiniować, lecz jedynie przededefiniować wyobrażenie tradycyjne, rozwiązując tym samym podstawowe dla hermeneutyki napięcie między współczesnością a przekazem historycznym. W tym sensie relacja jednostka – tradycja może być rozumiana jedynie jako rozmowa. Tak bowiem, jak jednostka „pyta” tradycję o znaczenie określonych treści moralnych, tak tradycja wymaga zwrotnie dookreślenia owego znaczenia w danym momencie.

Źródeł moralności należy zatem upatrywać w dziedzictwie historycznym właściwym każdej wspólnoty. Oczywiście, musi to oznaczać fiasko prób poszukiwania jednej, uniwersalnej jej wersji, którą Hegel nazwał *Moralität*. Tak rozumiana moralność to *Sittlichkeit*, zespół przekonań właściwych określonej grupie, stanowiący jednocześnie jej wyróżnik. Moralność nie jest więc dobrowolnym zobowiązaniem, które jednostka może podjąć, ale istotowym składnikiem jej tożsamości. Odrzucając przekaz tradycji, człowiek musiałby jednocześnie zrezygnować z części tak rozumianej tożsamości. W tym sensie autonomiczna jednostka o pewnej gamie uprawnień musi się okazać treściowo pusta.

---

<sup>17</sup> L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 2002, 5.6, s. 64.