

Jolanta ZDYBEL

VADEMECUM CZYTAJĄCEGO KATOLIKA?

Racjonalność dzisiejszej epoki nie jest racjonalnością średniowiecza, ma też inny charakter niż racjonalność sprzed stu czy nawet kilkudziesięciu lat. Jak bowiem powiada Carl Becker, każda epoka ma własną racjonalność, którą można wyrazić w kilku charakterystycznych słowach uznawanych w tej epoce za swoiste „klucze” do zrozumienia praw rządzących światem. W średniowieczu takimi słowami-kluczami były: „Bóg”, „grzech”, „łaska”, „zbawienie”, „niebo”; w wieku osiemnastym (wieku oświecenia): „Natura”, „prawo naturalne”, „rozum”, „ludzkość”; w dziewiętnastym: „materia”, „fakt”, „ewolucja”, „postęp”; w dwudziestym zaś: „względność”, „proces”, „funkcja”, „kompleks”, „przystosowanie”¹. Analogicznie można przyjąć, że dziś słowami-kluczami są: „ekonomia”, „rynek pracy”, „technika”, „postęp technologiczny”, „biznes”, „zysk” czy „gospodarczy wzrost”. To właśnie te słowa mają wyrażać poznawczo i egzystencjalnie najważniejsze problemy współczesnego świata, one też stanowią o mentalnym klimacie naszej epoki.

Kiedy bierzemy do ręki najnowszą książkę amerykańskiego filozofa Alasdaira MacIntyre’a *Bóg, filozofia, uniwer-*

*sytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*², której tłumaczenie ukazało się właśnie na polskim rynku, możemy zastanawiać się, czy to studium znajdzie wystarczająco liczne grono czytelników, czy zostanie zauważone i docenione, skoro jego autor bagatelizuje owe współczesne słowa-klucze. Warunkiem zrozumienia zarówno zamysłu napisania i wydania tego typu książki właśnie w dwudziestym pierwszym wieku, jak i adekwatnego odczytania jej przesłania (w tym zawartych w niej nawiązań, odwołań i przykładów) jest przyjrzenie się postaci autora pracy. Można bowiem wstępnie założyć, że dzieło to stanowi dopełnienie, a może nawet podsumowanie intelektualnego rozwoju osiemdziesięcioletniego myśliciela, który – odkąd zainteresował się filozofią (a miało to miejsce już w czasie studiów) – zawsze poszukiwał w niej własnej drogi.

Oryginalność, kontrowersyjność, odkrywczność, przełomowość, rewolucyjność („przewrotowość”), zwroty, świadomość

¹ Por. C. L. B e c k e r, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruskowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995, s. 39n.

² Alasdair M a c I n t y r e, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodźka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2013, ss. 256. Podstawa tłumaczenia: t e n Ź e, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2009.

me podążanie „pod prąd” dominujących bądź „modnych” kierunków, trendów lub tendencji filozoficznych – te i podobne im określenia powinny być (i faktycznie były) przywoływane w charakterystykach postawy, poglądów oraz intelektualnych dokonań MacIntyre’a.

Początkowo koncentrował się on bowiem na studiowaniu dzieł Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, nabierając z czasem wobec ich myśli krytycznego dystansu. Interesował się następnie filozofią analityczną, lecz nie trwało to długo, dostrzegł bowiem – między innymi pod wpływem marksizmu oraz poglądów neoheglisty Robina G. Collingwooda – metodologiczną wagę tak zwanego kontekstu historycznego (w tym również kontekstu badań). Poświęcił się więc studiom z zakresu historii filozofii moralności, czego wymiernym efektem była praca *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*³, dzięki której zyskał międzynarodowy rozgłos i uznanie. Jak się okazało, stanowiła ona pierwszą z kilku ważnych publikacji, które zapoczątkowały zwrot w ówczesnych filozoficznych badaniach nad moralnością, społeczeństwem i polityką. Pierwotnie głównym zamierzeniem MacIntyre’a było „adaptowanie” arystotelizmu do potrzeb filozofii współczesnej w celu dostarczenia konceptualnego narzędzia – miała nim być właśnie ta tradycja myślowa – do walki z kryzysem w obrębie filozofii teoretycznej i praktycznej, jak również (a właściwie przede wszystkim) w samej sferze zjawisk moralno-politycznych. MacIntyre czynił to wszystko, mimo że deklarował wysoki stopień nieufności

³ Zob. t e n ż e, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995. Zob. też: t e n ż e, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan, New York 1966.

wobec politycznych programów zakładających możliwość wcielenia w życie idei doskonałej praktyki społecznej.

Istotnym wydarzeniem w życiu MacIntyre’a (z pochodzenia Szkota) była zmiana środowiska akademickiego. W roku 1970 opuścił on bowiem Wielką Brytanię i na stałe osiedlił się w Stanach Zjednoczonych. Tam napisał bez wątpienia najważniejsze ze swych dzieł, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*⁴. Zawiera ono syntezę dotychczasowych jego poglądów z zakresu filozofii moralności oraz oryginalny program badawczy uwzględniający potrzebę dostarczenia nowej koncepcji „rozumu praktycznego”. W roku 1988 ukazała się kolejna ważna książka MacIntyre’a, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*⁵ Praca ta nie tylko jest polemiką z koncepcją Johna Rawlsa (wyartykułowaną w słynnym studium *Teoria sprawiedliwości*⁶), ale przede wszystkim stanowi kolejny etap konsekwentnie realizowanego programu badawczego. Wspomniane dzieła stanowią ideowe zaplecze aktywnego włączenia się MacIntyre’a w narastający właśnie, bodaj najważniejszy we współczesnej filozofii politycznej, spór między liberałami a komunitarystami (komunitarianami).

⁴ Zob. t e n ż e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996. Zob. też: t e n ż e, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

⁵ Zob. t e n ż e, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007. Zob. też: t e n ż e, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.

⁶ Zob. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. Zob. też: t e n ż e, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1971.

Z czasem zaczęto widzieć w nim głównego przedstawiciela najbardziej radykalnej myśli komunitarystycznej.

W kolejnej pracy, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*⁷, MacIntyre postanowił uzupełniać arystotelizm (a właściwie neoarystotelizm) tomizmem. Nastąpiły wówczas – jak się to określa w krytycznej literaturze poświęconej jego ideowo-intelektualnej drodze – ponowne zbliżenie MacIntyre’a do katolicyzmu oraz powrót do tradycji tomistycznej⁸. Filozof skupił się bowiem na przeformułowaniu wcześniejszych swoich rozstrzygnięć tak, aby stanowiły swego rodzaju nową wersję teologii katolickiej.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że sam MacIntyre sprzeciwia się takiemu spojrzeniu na ewolucję jego poglądów, a zwłaszcza jednoznacznemu jej periodyzowaniu: „To fałsz zarówno biograficznie, jak i pod względem struktury moich przekonań. Do tego, w co wierzę filozoficznie, dosze-

dłem na długo przedtem, zanim uznałem na nowo prawdziwość katolickiego chrześcijaństwa. Byłem tylko zdolny odpowiedzieć na naukę Kościoła, ponieważ wcześniej nauczyłem się od arystotelizmu zarówno o naturze błędów, obecnych w moim wcześniejszym odrzuceniu chrześcijaństwa, jak i właściwym zrozumieniu relacji pomiędzy filozoficzną argumentacją a badaniem teologicznym. Moja filozofia, podobnie jak innych arystotelików, jest teistyczna, ale w swojej treści jest zsekularyzowana jak każda inna”⁹.

Analizując filozofię moralności Sokratesa, Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, MacIntyre szczególną uwagę poświęca następującej kwestii: W jaki sposób ich stanowiska radzą sobie z pytaniami i trudnościami poprzedników, wychodząc tym samym poza to, co oni sami mogliby ewentualnie rozpoznać jako własne ograniczenia? Analogicznie, nabierając dystansu także do własnego rozwoju intelektualnego, stwierdzał: „W *After Virtue* nie wiedziałem jeszcze – w tej mierze, w jakiej wiem to teraz – jak dalece Tomasz z Akwinu wzbogacił i przywrócił tradycję [arystotelizmu – J.Z.] i nadał jej ostateczny kształt”¹⁰. W związku z tym MacIntyre deklarował: „Stoi więc teraz przede mną zadanie napisania tego rodzaju historii filozofii moralnej i politycznej, w której cele te mogą być osiągnięte. Jak dotąd, ważny początek uczyniłem w pracach wstępnych, potrzebnych do tego zadania, w niepublikowanych pismach, ale widzę, że dopóki nie będę w stanie przedstawić historii tego rodzaju na dużą skalę, nie dostarczę moim krytykom zadowolającej odpowiedzi”¹¹.

⁷ Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, red. nauk. J. Zdybel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009. Zob. też: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990.

⁸ Por. J. Haldane, *Tomistyczne wcielenie MacIntyre’a: I co dalej?*, tłum. P. Gutowski, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, nr 3-4, s. 58. W poetycko związanych słowach przedstawiła ewolucję poglądów MacIntyre’a do roku 1990 Giovanna Borradori: „Student filologii klasycznej [...] wyedukowany przez filozofię analityczną, spędził swoje pierwsze czterdzieści lat życia, próbując rozspływać nitki intelektualnego kłębka zawierające anglosaskie, liberalne dziedzictwo, marksowską wiarę i w końcu chrześcijańską inspirację wypartą i w różnych wersjach zrehabilitowaną, jak świadczy o tym jego książka *Marxism and Christianity* (1982)” (G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, W drodze, Poznań 1999, s. 161).

⁹ Cyt. za: Borradori, dz. cyt., s. 177.

¹⁰ A. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics*, w: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1995, s. 298 (tłum. fragm. – J.Z.).

¹¹ Tamże (tłum. fragm. – J.Z.).

Można by zatem założyć, że książka *Bóg, filozofia, uniwersytety* stanowi jedynie efekt realizacji tak wyartykułowanych zamierzeń badawczych w celu udzielenia krytykom owej odpowiedzi. Oznaczałoby to zarazem, że skierowana jest ona do stosunkowo niewielkiego grona osób bezpośrednio zainteresowanych twórczością MacIntyre'a, śledzących zarazem przejawy konsekwencji (lub niekonsekwencji) w jego myśleniu. Wskazanie na taki motyw powstania rzeczonyj pracy byłoby jednak wielce krzywdzące dla jej autora, który przedmiotem swych rozważań zawsze czynił szeroko pojętą praktykę społeczną, zaś ich odbiorców upatrywał w kreatorach tej praktyki.

W tym przypadku analiza współczesnej praktyki społecznej prowadzi MacIntyre'a do wniosku, że w edukacji osób określanych mianem inteligencji katolickiej występują istotne niedociągnięcia i braki. We „Wstępie” jednoznacznie stwierdza on, że u podstaw omawianej książki legły trzy zasadnicze przekonania: po pierwsze, „wykształceni świeccy katolicy powinni znacznie lepiej rozumieć katolicką myśl filozoficzną, niż to się dzieje obecnie” (s. 5); po drugie, „filozofię katolicką najlepiej rozumieć historycznie, jako trwającą przez stulecia rozmowę, w której ciągle na nowo przystępujemy do dialogu z najważniejszymi głosami z przeszłości, żeby dalej prowadzić tę rozmowę w naszych czasach” (tamże); wreszcie po trzecie, „filozofia nie jest po prostu sprawą twierdzeń, które się przyjmuje albo którym się zaprzecza, i wysuwanych oraz poddawanych krytycznej ocenie argumentów, lecz sprawą filozofów, którzy w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych oddziałują na siebie nawzajem, twierdząc coś lub czemuś przecząc i wdając się w walkę na argumenty” (tamże). W takiej sytuacji rola historyka filozofii i filozofa ma wymiar kulturowo niezbywalny.

MacIntyre zdaje sobie sprawę z tego, że zadanie, jakie sobie wyznaczył, czyli

napisanie krótkiej historii katolickiej tradycji filozoficznej, jest przedsięwzięciem trudnym do zrealizowania. Nic dziwnego zatem, że poniekąd się asekuruje, zaznaczając we „Wstępie”: „Nie jest to książka przeznaczona dla naukowców i akademickich specjalistów, lecz wystawia się oczywiście na krytykę z ich strony i spotka się z nią. Mam nadzieję, że nie omyliłem się nigdzie co do faktów, ale doświadczenie powiada, że nie powinienem być nadmiernym optymistą. Z pewnością powstaną spory o moje zasady wyboru, o to, na co położyłem nacisk, a co pominąłem. Jedni będą domagać się więcej miejsca dla Szkota lub Suareza, dla innych książka okaże się zbyt tomistyczna, dla jeszcze innych nie dość tomistyczna. Myślę, że na ogół jest jasne, pod którymi argumentami się podpisuję, a które wnioski odrzucam, jest zaś rzeczą nieuniknioną, że na liczne zagadnienia wiele osób, katolików oraz niekatolików, będzie miało inne zapatrywania” (s. 6). Po takim zastrzeżeniu czytelnik wywodzący się z grona „naukowców i akademickich specjalistów” musi mieć świadomość, że nie on jest głównym adresatem tej pracy, co nie znaczy, że nie powinien zarazem podjąć się ujawniania ewentualnych jej niedoskonałości.

Obiekcje (czy obawy) i zastrzeżenia MacIntyre'a wynikają z faktu, że w pisanej przez niego historii katolickiej tradycji filozoficznej zdecydowanie dominuje myśl Tomasza z Akwinu i Arystotelesa, którzy są najczęściej przywoływanymi przez niego filozofami. Temu drugiemu nie tylko poświęca trzy rozdziały w części odnoszącej się do filozofii średniowiecznej (rozdział dziewiąty „Akwinata – filozofia i nasza wiedza o Bogu”, rozdział dziesiąty „Akwinata – filozofia i życie praktyczne” oraz rozdział jedenasty „Akwinata – Bóg, filozofia, uniwersytety”), ale też permanentnie konfrontuje jego poglądy z innymi analizowanymi stanowiskami. Jak widać, MacIntyre pozostaje nadal w swym

„tomistycznym wcieleniu”¹². Ewentualny zarzut nadmiernego eksponowania myśli Arystotelesa nie jest zatem zasadny, albowiem „być tomistą to zawsze być arystotelikiem, ale też wyjść poza Arystotelesa, tak jak to uczynił Akwinata” (s. 123). Co więcej, w związku z tym MacIntyre zarzuca Étienne’owi Gilsonowi, iż ten „doszedł jednak niestety do błędnego wniosku, że przy określaniu filozoficznych stanowisk Akwinaty należy pominąć jego komentarze do tekstów Arystotelesa, w związku z czym przedstawił nam dziwnie niearystotelesowskiego Akwinatę” (s. 217). MacIntyre jest w pełni świadom nie tylko swego „tomistycznego wcielenia”, ale też niebezpieczeństwa z tym związanego, polegającego na pokusie redukcji filozofii katolickiej do tomizmu: „W połowie dwudziestego wieku lub nawet wcześniej nie można już było popełnić błędu, który zdaje się popełniać Leon XIII w *Aeterni Patris*, utożsamiania filozofii katolickiej z filozofią tomistyczną” (s. 224).

Podstawą krytycznej oceny poglądów Leona XIII oraz innych postaci w dziejach katolickiej tradycji filozoficznej jest historia idei uprawiana przez MacIntyre’a w perspektywie tezy o historycznej zmienności myślenia filozoficznego oraz o jego „narracyjnym” charakterze. Traktuje on zatem poszczególne teorie czy zbiory przekonań właściwe dla danej tradycji, w tym przypadku tradycji tomistycznej, jako elementy określonego ciągu. Jego zdaniem, tradycja myślowa rozwija się poprzez przewycięzanie trudności i problemów rodzących się w konfrontacji z nowymi sytuacjami społecznymi oraz odmiennymi tradycjami. W procesie tym podawane są w wątpliwość przyjęte uprzednio na jej gruncie podstawowe założenia. Właściwy kierunek najnowszej filozofii katolickiej, zdaniem MacIntyre’a,

wyzначył Jan Paweł II. Było to możliwe dzięki „wcześniejszemu przygotowaniu zarówno filozoficznemu, jak i teologicznemu” (s. 225) uzyskanemu przez Karola Wojtyłę na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Angelicum w Rzymie, a następnie (już w trakcie pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim) dzięki realizowanym wspólnie z filozofami lubelskiej uczelni „obliczonym na lata projektem połączenia fenomenologii z tomizmem” (tamże).

Książka, zgodnie z sugestią jej autora, nie jest adresowana do wąskiego grona specjalistów – teologów czy filozofów – lecz do „ogółu wykształconych, czytających ludzi” (s. 6). Można ją potraktować jako swoistą zachętę do poznania katolickiej tradycji filozoficznej, ale także jako vademecum w dyskusjach teistów z ateistami czy agnastykami na temat wiary w Boga i wiedzy o Bogu. Autor zapowiada także, że rozwieje tradycyjną wątpliwość dotyczącą potrzeby znajomości filozofii, czy też historii katolickiej tradycji filozoficznej przez katolików (a więc ludzi wierzących), skoro często „wiarą w Boga jawi się jako nie do pogodzenia z normami rządzącymi filozoficznym dociekaniem” (s. 22). Sugeruje mianowicie trzy możliwe odpowiedzi na tę „pozorną sprzeczność”. Chcąc się dowiedzieć, co ma na myśli, i czy jego propozycja jest w tym względzie satysfakcjonująca, należy zapoznać się z jego argumentami oraz rozstrzygnąć kwestię, czy wnoszą one w tej materii coś nowego poza znanymi skądinąd stwierdzeniami w rodzaju: „Częścią daru chrześcijańskiej wiary jest umożliwienie nam trafnego rozpoznania, gdzie przeprowadzić granicę między wiarą i rozumem, tego zaś nie można dokonać z perspektywy rozumu, lecz jedynie wiary. Rozum potrzebuje zatem chrześcijańskiej wiary, jeżeli ma dobrze wykonywać swoją pracę. Rozum bez chrześcijańskiej wiary, to zawsze rozum przeniknięty jakąś inną

¹² Zob. Halda ne, dz. cyt., s. 72n.

wiarą, zazwyczaj nieuświadomioną, wiarą czyniącą swoich zwolenników podatnymi na błąd” (s. 211).

Atutem najnowszej książki MacIntyre’a jest to, że zadawane przez autora pytania oraz udzielane przezeń odpowiedzi autentycznie skłaniają do myślenia i rozbudzają ciekawość poznawczą. Z drugiej strony można powiedzieć, że pod tym względem MacIntyre nie zaskakuje, lecz po raz kolejny utwierdza czytelników jego poprzednich prac w przekonaniu, że „opowiadając historię” o wielkich myślicielach i ich poglądach, jest wyśmienitym narratorem, a także wiarygodnym przewodnikiem dla tych, którzy w intelektualnej przygodzie z filozofią poszukują kompetentnych autorów.

Książka MacIntyre’a to także głos w dyskusji nad miejscem i rolą filozofii oraz uniwersytetów we współczesnej kulturze. Przede wszystkim myśliciel nie zgadza się na fragmentację dociekań naukowych, na promowanie jedynie wyspecjalizowanych i profesjonalizowanych dyscyplin, czego przykładem jest praktyka uniwersytetów amerykańskich. Jak wiadomo, jest to cecha znamienita nie tylko dla amerykańskiej rzeczywistości akademickiej. MacIntyre bije na alarm, wskazując, że nie przywiązuje się dzisiaj wagi do całościowego rozumienia natury i porządku rzeczy. W tej sytuacji szczególną rolę powinna odgrywać filozofia w ogóle, a filozofia teistyczna w szczególności (por. s. 25-29). Zdaniem MacIntyre’a filozofia, jako społeczna forma badań oraz jako dyscyplina, która musi czerpać z odkryć i badań innych nauk, ma także dziś bardzo ważną kulturowo rolę do spełnienia. „Ponieważ filozofia spełnia w tradycji katolickiej funkcję scalającą, ponieważ musi uwidocznić związki między teologią a całym szeregiem świeckich dyscyplin i pomóc je wyjaśnić, filozoficzne dociekanie nie może być uprawiane w izolacji od dociekania prowadzonego w innych dyscyplinach. Z obu tych powodów jej projekty wymagają środowiska,

jakim jest uniwersytet. Lecz struktury współczesnego uniwersytetu badawczego są, jak widzieliśmy, wysoce nieprzyjazne takim projektom” (s. 246). Zagadnieniom tym poświęcony jest rozdział dziewiętnasty, „Uniwersytety, filozofia i Bóg w naszych czasach”, stanowiący jednocześnie podsumowanie całości wywodów MacIntyre’a.

Przyjęty przez autora książki podział zagadnień jest zasadniczo czytelny. Można jednak odnieść wrażenie, że pierwsza część pracy – licząca cztery rozdziały i nosząca taki sam tytuł, jak zamykający ją rozdział czwarty („Bóg, filozofia, uniwersytety”) oraz wspomniany rozdział dziewiętnasty stanowią części poniekąd autonomiczne. Dzieje się tak, gdyż to środkowe partie książki (ponad dwieście stron) – czyli części: „Prolog do katolickiej tradycji filozoficznej” (w jej skład wchodziły rozdziały piąty, szósty, siódmy i ósmy), „Akwinata i późniejsi myśliciele średniowieczni” (rozdziały dziewiąty, dziesiąty, jedenasty i dwunasty), „U progu filozofii nowożytnej” (rozdziały trzynasty i czternasty) oraz większość części „Nowożytność” (rozdziały piętnasty, szesnasty, siedemnasty, osiemnasty i dziewiętnasty) – zawierają treści anonsowane w podtytule książki jako „wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej”.

Bezsprzecznie książka Alasdaira MacIntyre’a jest intrygującą oraz inspirującą krytyczne myślenie pracą klasyka współczesnej filozofii. Nie ulega wątpliwości, że zawiera ona kolejne wskazówki autora, jak należy sobie radzić z „nowym barbarzyństwem”. Już bowiem w studium *Dziedzictwo cnoty* (w okresie fascynacji arystoteлизmem) twierdził: „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz form życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki barbarzyństwa, które już nadchodzi. [...] Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych

granic; oni od pewnego czasu sprawują nad nami władzę”¹³.

Cechą szczególną najnowszej książki MacIntyre’a jest wyrażona w niej nadzieja autora, że będzie to lektura nie tylko po prostu „ogółu wykształconych i czytających ludzi”, ale że w tym gronie nie zabraknie wykształconych i czytających katolików. Ostatecznie okazuje się, że publikacja ta

jest skierowana także do filozofów, a więc jednak do „specjalistów”. Któż bowiem, jak nie oni, ma być adresatem słów: „Obecnie jednym z zadań filozofów katolickich musi zatem być zastosowanie się do zalecenia Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: filozofować w taki sposób, żeby nie wyrzekając się ścisłości ani głębi, zwracać się ku najgłębszym ludzkim troskom, stanowiącym fundament podstawowych problemów filozoficznych” (s. 241).

¹³ MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 466.