

Anna GŁĄB

## ETYKA CNÓT W PRAKTYCE

*Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*<sup>1</sup> pod redakcją Nataszy Szutty dostarcza obrazu dzisiejszego stanu etyki cnót i ukazuje możliwości przełożenia jej osiągnięć na wymiar praktyczny. Dobór tematów jest na tyle szeroki, że nawet czytelnik najmniej obeznany w tematyce lub specjalizujący się w innej dziedzinie badawczej znajdzie tu coś frapującego. Psychologowie z zainteresowaniem sięgną po znakomity tekst Petera Railtona, który próbuje dowieść, że etyka cnót nie kłóci się z wynikami współczesnej psychologii eksperymentalnej<sup>2</sup>, a socjologowie i psychologowie do świetnego tekstu Nancy Sherman, która na przykładzie traumatycznych doświadczeń żołnierzy (lęku przed śmiercią i zabijaniem) oraz wyników badań psychologicznych wskazuje na możliwość zastosowania na gruncie współczesnych badań stoickiej (choć nie tylko) koncepcji strachu<sup>3</sup>. Politologów, teoretyków państwa czy filozofów polityki zainteresuje tekst Johna Hortona traktujący o cnotach poli-

tycznych adekwatnych do polityki modus vivendi<sup>4</sup>. W antologii znalazł się także tekst z pogranicza filozofii i teologii feministycznej, w którym Aneta Gawkowska w interesujący sposób odnosi osiągnięcia nowego, inspirowanego chrześcijaństwem (głównie myślą społeczną Jana Pawła II) feminizmu do etyki cnót<sup>5</sup>. Ten wkład w praktykę etyki cnót stanowi chyba najciekawszą część antologii, choć nie można także zapominać o bardziej metateoretycznych rozważaniach zawartych w tekstach polskich znawców etyki cnót, takich jak Natasza Szutta czy Jacek Jaśtał, którym zawdzięczamy rozwijanie i upowszechnianie tego nurtu w polskiej etyce<sup>6</sup>.

Etyka cnót, w odróżnieniu od aretologii (teorii cnót), uprawianej już przez Arystotelesa, a rozwijanej także na gruncie etyki

<sup>4</sup> Zob. J. H o r t o n, *Polityczne cnoty modus vivendi*, tłum. A. Szutta, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 177-193.

<sup>5</sup> Zob. A. G a w k o w s k a, „Niewiastę dzielną któż znajdzie?” (*Prz 31, 10*). *Etyka cnót kobiecych według nowego feminizmu*, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 277-296.

<sup>6</sup> Natasza Szutta jest autorką monografii *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007), a Jacek Jaśtał autorem pracy *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2009) i redaktorem antologii tekstów *Etyka i charakter* (Wydawnictwo Aureus, Kraków 2004).

<sup>1</sup> *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. Natasza Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, ss. 306.

<sup>2</sup> Zob. P. R a i l t o n, *Podwójny toast na cześć cnoty*, tłum. P. Krajewski, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 67-102.

<sup>3</sup> Zob. N. S h e r m a n, „Będziecie przerażeni”: *Stoicka lekcja na temat strachu*, tłum. P. Krajewski, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 247-276.

Immanuela Kanta czy Johna Stuarta Milla, jest nurtem stosunkowo młodym, a także ambitnym i swe źródło ma w głośnym tekście Elizabeth Anscombe, która w roku 1958, omawiając stan współczesnej etyki rozpiętej między deontologią a utylitaryzmem, postawiła wyraźny postulat powrotu do etyki uprawianej w nurcie arystotelesowskim, czyli właśnie aretologicznym. Dopiero w roku 1981 Alasdair MacIntyre w swoim dziele *Dziedzictwo cnoty* potwierdził diagnozę Anscombe, otwierając tym samym burzliwą, trwającą do dnia dzisiejszego dyskusję w obrębie etyki. W debacie tej chodzi o rozstrzygnięcia ważnych dla egzystencji ludzkiej problemów, ujmowanych pytaniem: „Jakiego rodzaju człowiekiem powinienem się stać?”<sup>7</sup>. To właśnie ta kwestia wyznacza kształt etyki cnót, której przedmiotem nie jest czyn, działanie podmiotu, lecz sam podmiot moralny – dlatego też etyka cnót często określana jest jako etyka moralnego sprawcy.

Jak pokrótce można scharakteryzować ten nurt współczesnej etyki? Autorzy wstępu Natasza i Artur Szutta stwierdzają, że jest to właśnie etyka skoncentrowana na podmiocie, a ściślej rzecz ujmując, na jego motywach, intencjach działania, postawach i dyspozycjach. Obejmuje więc problematykę psychologii moralnej. Podmiot moralny rozpatrywany jest jako całość, a jak zauważa w swoim tekście Peter Railton, etykę cnót interesuje „nie tylko to, co robimy, lecz to, kim jesteśmy”<sup>8</sup>. Etyka cnót ponadto – jak pisze Railton – odwołuje filozofię moralną od przywiązywania się do rozkazów, zasad czy sądów, akcentując rolę środowiska społecznego, sferę emocji i motywacji. Jako że w wartościowaniu moralnym ważniejsze jest dobro działania niż jego słuszność, miejsce uniwersalnych zasad zajmuje tu kategoria moralnie

dobrego charakteru osiąganego za pomocą cnót etycznych – nabytych i trwałych dyspozycji charakteru umożliwiających prowadzenie dobrego życia. Ponadto trzeba zauważyć, że etyka cnót jest wyjątkowo giętka i elastyczna, ponieważ uczy, że osiągnięcie praktycznej mądrości nie polega na dostosowywaniu się do abstrakcyjnych zasad, lecz na kształtowaniu w sobie wrażliwości pozwalającej udzielać właściwych odpowiedzi na konkretne sytuacje, w konkretnych okolicznościach<sup>9</sup>. Dlatego etyka ta akcentuje podmiotowe i przedmiotowe warunki czynu, czyli indywidualne dyspozycje podmiotu oraz konkretne okoliczności działania. Ze względu na ten partykularyzm etyka cnót nie stosuje się do typowego modelu teorii etycznej podkreślającej abstrakcyjność, formalizm czy prostotę. Ten brak formalizmu sprawia, że łatwiej ją odnieść do życiowej praktyki i to dlatego właśnie, korzystając z jej osiągnięć, rozwija się etykę wychowania, etykę polityki, etykę środowiska czy etyki zawodowe, na przykład etykę pielęgniarstwa. Natasza Szutta i Artur Szutta w przekonujący sposób piszą o sile etyki cnót, o tym, że cnoty mają w życiu codziennym większe zastosowanie niż abstrakcyjne zasady, gdyż w zwykłych codziennych przypadkach człowiek działa spontanicznie, po prostu na mocy swego charakteru. Kiedy widzi matkę z wózkiem próbującą wejść do autobusu, jeśli jest życzliwy, automatycznie jej pomaga, jeśli jest obojętny, przechodzi obok. Zasady moralne czy przewidywanie skutków, przeprowadzanie moralnej kalkulacji nie są w takich przypadkach potrzebne. Zdaniem Railtona toast na cześć cnoty warto wznieść także dlatego, że etyka cnót kładzie nacisk na ideę eudajmonii

<sup>7</sup> Por. N. Szutta, A. Szutta, „Wprowadzenie”, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 12.

<sup>8</sup> Railton, dz. cyt., s. 74n.

<sup>9</sup> Na temat etyki wrażliwej percepcji por. A. Głęb, *Rozum w świecie praktyki. Koncepcja filozofii Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 67-102.

styczną, to znaczy „koncepcję, zgodnie z którą to, co sprzyja życiu moralnie dobremu, i to, dzięki czemu życie jest wartościowe”, jest „ze sobą w pewien fundamentalny sposób powiązane”<sup>10</sup>. Praktycznie rzecz ujmując, człowiek znajduje sens w tym, co robi, a nawet wykonuje to lepiej, jeśli uznaje dane działanie za satysfakcjonujące i zgodne z wyznawanymi przez siebie wartościami. Railton powołuje się na badania psychologiczne, które ukazują na przykład, że największej radości wcale nie daje nam luksus, może jej natomiast dostarczyć takie działanie, które jest w jakimś sensie pożyteczne dla świata, wymaga zaangażowania i wykorzystania pełnego wachlarza naszych możliwości.

Jeśli chodzi o słabości etyki cnót, to omawiana antologia ma znaczący podtytuł, który brzmi: *Możliwości i ograniczenia*, a zatem opracowywana była nie tylko z punktu widzenia zwolenników tej perspektywy w etyce, ale także jej życzliwych krytyków, co stanowi wielką zaletę książki. Etyka cnót, jak zauważają w swoim wprowadzeniu Natasza i Artur Szuttowie, musi zmierzyć się z określeniem chyba swej najważniejszej kategorii – pojęcia eudajmonii (szczęścia, spełnienia), które – tak jak w życiu – jest dość niejednoznaczne, co dla teorii etycznej dbającej o precyzję może stanowić niemały problem, gdyż „samo puste deklarowanie, że celem człowieka jest osiągnięcie dobrego życia, a środkiem do tego są cnoty [...] nie wystarcza, by dobre życie odróżnić od złego, a cnoty etyczne od wad”<sup>11</sup>. Wydaje się jednak, że to, co uważane jest za słabość etyki cnót, może być interpretowane także na jej korzyść. Dzięki temu, że pojęcie eudajmonii jest wieloznaczne i dostosowane do konkretnej jednostki, etyka cnót ma tak dużą wartość praktyczną i egzystencjalną. Co z tego, że będziemy mieli teoretycznie wy-

pracowaną ideę eudajmonii, jeśli będzie ona miała niewielkie zastosowanie w życiu? Arystotelesowi chodziło przecież o to, aby podać pewien zarys życia etycznego człowieka, podatny na szczegółowe, często wieloznaczne specyfikacje, i na tym polega realizm jego etyki.

Antologia *Współczesna etyka cnót* podzielona jest na dwie części: pierwsza traktuje o problemach z zakresu etyki ogólnej i metaetyki, w drugiej autorzy koncentrują się natomiast na problemach szczegółowych, zwłaszcza na zastosowaniu pojęć etyki cnót na terenie etyki politycznej i społecznej. Nie sposób odnieść się tu do wszystkich tekstów, dlatego chciałabym wskazać tylko na wybrane interesujące wnioski, do których dochodzą autorzy, lub na problemy, które stawiają. Robert Audi określa cnoty jako „cechy charakteru, które konstytuują godne pochwały elementy psychiki osoby”<sup>12</sup>, umożliwiające dążenie do osiągnięcia konkretnego dobra. W przypadku każdej cnoty można rozróżnić jej element kognitywny i emocjonalny. Osoba posiadająca cnotę prawdomówności powinna mieć pewne przekonania, których większość musi składać się na wiedzę. W przypadku każdej cnoty osoba taka powinna posiadać dostosowane do niej pragnienia, intencje i uczucia. Jak zauważa Audi, etyka cnót jest w stanie odpowiedzieć na pytania: Co mamy czynić? Co uznać za działanie cnotliwe? Odwołując się do myśli Arystotelesa, przypomina, że cnota to dyspozycja, która polega na zachowaniu właściwej miary między dwiema błędnymi skrajnościami, między nadmiarem a niedostatkiem. Biorąc za przykład cnotę dobroczynności, stwierdza, że w przypadku konkretnej osoby egoizm i ignorowanie potrzeb innych może być pewnym niedostatkiem, natomiast przeznaczanie zbyt

<sup>10</sup> Railton, dz. cyt., s. 75.

<sup>11</sup> Szutta, Szutta, dz. cyt., s. 16.

<sup>12</sup> R. Audi, *Etyka cnót w teorii i praktyce*, tłum. J. Jaśtał, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 39.

wielkich środków na dzieła charytatywne (na przykład kosztem jej własnej rodziny) może zostać uznane za nadmiar. Etyka cnót, zdaniem Audięgo, jest w stanie określić osobę moralnie dobrą: „Pojęcie osoby moralnie dobrej mniej więcej odpowiada pojęciu osoby posiadającej cnoty”<sup>13</sup> – pisze. Aby wyjaśnić to utożsamienie odróżnia to, co nazywa cechami ogólnymi osoby, od cnót charakteru. Cechy ogólne osoby nie muszą mieć charakteru cech moralnych. Stwierdzając na przykład czyjaś rzetelność lub podłość, mamy na myśli pewną ogólną charakterystykę danej osoby. Osoba rzetelna jest w sensie moralnym dobra, ale rzetelność nie wiąże się z żadną konkretną cechą moralną. Do konkretnych cech moralnych Audięgo zalicza natomiast sprawiedliwość, uczciwość, lojalność i życzliwość. Te właśnie cechy są substancjalnymi cnotami moralnymi, które same przez się pozostają moralnie dobre. Zdaniem Audięgo, „posiadanie tych cech wymaga [...] posiadania pewnego rodzaju celów w tworzeniu relacji międzyludzkich, wycucia różnicy pomiędzy słusnością a niesłusnością oraz tendencji do działania wobec innych zgodnie ze stosownymi racjami, na przykład zgodnie z poczuciem obowiązku, a nie z korzyścią własną”<sup>14</sup>. Istnieją również jednak takie cnoty – jak odwaga czy wytrwałość – które same przez się nie są moralnie dobre. Audięgo twierdzi, że osoba je posiadająca może być niemoralna, może nie posiadać moralnie dobrych cech charakteru, a nawet za pomocą tych cnót realizować zamierzenia moralnie niegodziwe. Audięgo nie zaprzecza jednak temu, że odwaga, która może pomagać człowiekowi osiągać sukcesy także drogą nieetyczną, może również wzmacniać charakter moralny i dlatego nie ma on nic przeciwko temu, aby określić ją jako cnotę pomocniczą. W przypadku osoby moralnie do-

brej odwaga pomaga natomiast w realizacji dobrych zamierzeń, mimo że sama nie musi być uznana za cnotę moralną, tak jak z tego, że „układ cegieł nie może być dostatecznie wytrzymały bez cementu, nie wynika [...] że cement tworzy mur”<sup>15</sup>. Co oznacza zatem bycie osobą w pełni posiadającą cnoty? Jakie działanie jest w świetle etyki cnót działaniem trafnym? Audięgo odróżnia działanie wypływające z cnoty od działania jedynie z nią zgodnego, stwierdzając, iż tylko pierwsze z nich jest działaniem aretycznie trafnym, wiążącym się z posiadaniem cnoty. Czy jednak działanie aretycznie trafne to warunek wystarczający bycia osobą w pełni posiadającą cnoty? Istotne jest przecież także to, w jaki sposób dana osoba dokonuje czynu. Podejmując działania zgodne z zaleceniami etyki cnót, nie powinna ona zważać jedynie na to, że człowiek ma – na przykład – moralny obowiązek mówić prawdę, a unikać kłamstwa, lecz przede wszystkim na fakt, że mówienie prawdy jest rzeczą dobrą, a kłamstwo złą. „Cnota nie jest po prostu zdolnością do wykonywania dobrych czynów, ale jest głęboko osadzoną, wewnętrzną tendencją do dobrego działania pod wpływem właściwych racji”<sup>16</sup>.

Do problemu związku cnót moralnych z moralną dobrocią człowieka powraca też Natasza Szutta, zaznaczając, że jeśli posiadanie takich cnót, jak uczciwość, życzliwość, lojalność czy prawdomówność jest równoznaczne z byciem osobą moralnie dobrą, to pojęcie normatywności cnót nie istnieje, gdyż sama cnota staje się wówczas pojęciem normatywnym, pozytywnie wartościującym, wykluczającym sensowność sformułowań takich, jak „cnotliwy złodziej”. Zdaniem Szuty problem normatywności pojęcia cnoty ma dla etyków cnót charakter fundamentalny. Demonstrując to, autorka przywołuje między innymi

<sup>13</sup> Tamże, s. 52.

<sup>14</sup> Tamże, s. 53.

<sup>15</sup> Tamże, s. 54.

<sup>16</sup> Tamże, s. 65.

przykład terrorystów, którzy zajmują się przygotowaniem zamachu na światową skalę. Bez dyspozycji takich, jak odwaga, wytrwałość czy lojalność jego przeprowadzenie nie byłoby możliwe. „Czy w obliczu tak obranego celu [...] do którego realizacji owe dyspozycje – uznawane obecnie za cnoty – zostają zaangażowane, należy im miana cnót moralnych odmówić; powiedzieć po prostu, że nimi nie są, czy pozbawić je normatywnego (wartościującego) charakteru?”<sup>17</sup> – pyta i odpowiadając na tak sformułowane pytanie, odróżnia instrumentalne i autoteliczne rozumienie cnoty. Zgodnie z pierwszym z nich, cnota jest sama w sobie dyspozycją moralnie neutralną, a jej moralna wartość zależy od celu, dla którego jest ona realizowana. Cnota rozumiana autotelicznie jest natomiast sama w sobie dyspozycją moralnie wartościową i zawsze prowadzi do moralnie dobrych czynów. Zdaniem Szutty, większe znaczenie dla etyków cnót ma autoteliczne ujęcie cnoty, gdyż jego instrumentalna wersja zrównywałaby etykę cnót z aretologią, którą można rozwijać także na gruncie kantowskim czy utylitarystycznym. Powracając jednak do pytania, czy osoby cnotliwe mogą być zarazem moralnie złe, Szutta przywołuje między innymi odpowiedź MacIntyre’a, który odpowiadając na nie, przyjmuje podwójny teleologizm powiązany ze specyficzną koncepcją cnoty. Cnota to – jego zdaniem – cecha charakteru umożliwiająca osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyki (formy społecznie ustanowionej, nastawionej na współpracę działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne tej działalności są realizowane). Praktyki te powinny być – zdaniem MacIntyre’a – zgodne z dobrem człowieka, które Szutta określa za nim jako „poszukiwanie

jedności życia ludzkiego jako całości”<sup>18</sup>. Zdaniem Szutty największa trudność sprowadza się jednak do określenia owej jedności. Po przedstawieniu klasycznych doktryn jedności cnót (sokratejsko-stoickiej i platońsko-arystotelesowskiej) oraz ich współczesnych krytyk (głoszących, że teza o jedności cnót, zgodnie z którą brak jakiegokolwiek jednej cnoty oznacza brak wszelkich cnót, jest nierealna, gdyż nie ma ludzi idealnych, oraz że zalecenia cnót, na przykład miłosierdzia i sprawiedliwości, są różne, a nawet często ze sobą sprzeczne, jedność cnót jest zatem niemożliwa) autorka przechodzi do tezy o wzajemnym warunkowaniu się czy też współzależności cnót jako słabszej wersji tezy o ich jedności, przyjmując zarazem autoteliczne ujęcie cnoty jako cechy samej w sobie moralnie wartościowej. Funkcję jednoczącą działania spełnia w tej koncepcji mądrość praktyczna, która jest wiedzą „na temat tego, co jest wartościowe, nie dlatego, że jest chciane (ataki terrorystyczne, plany Hitlera i Stalina też były przez nich chciane), lecz tego, co jest warte chcenia”<sup>19</sup>. Za Susan Wolf Szutta pisze, że człowiekowi potrzebne jest zatem bogate doświadczenie życiowe, podpowiadające, jak tę wiedzę w konkretnej sytuacji właściwie wykorzystać – we właściwy sposób, we właściwym czasie czy we właściwym celu. Szutta twierdzi, że ograniczona teza o jedności cnót pozwala na autoteliczne ujęcie cnoty, w którym cnota nie jest środkiem do celu, lecz sama ten cel konstytuuje jako dobro. Na mocy takiej koncepcji dobre życie polega na życiu cnotliwym, cnoty zaś są „tego rodzaju dyspozycjami charakteru, które nie potrzebują niczego więcej, by zapewnić ich właściwe użycie. Ich bowiem niewłaściwe użycie dyskwalifikuje je jako cnoty etyczne w sensie ścisłym”<sup>20</sup>. Dlatego odwagi terro-

<sup>17</sup> N. Szutta, *Normatywność cnoty, normatywność etyki cnót*, w: *Współczesna etyka cnót*, s. 124.

<sup>18</sup> Tamże, s. 129.

<sup>19</sup> Tamże, s. 140.

<sup>20</sup> Tamże, s. 144.

rysty nie można uznać za cnotę ze względu na to, że nie używa on jej we właściwy sposób, można widzieć w niej zaledwie dyspozycję do przewyciężenia strachu przed niebezpieczeństwem.

Problem odwagi pojawia się w antologii *Współczesna etyka cnót* także w kontekście politycznym. John Horton zastanawia się, jakie cnoty powinniśmy przypisać politykom w ramach koncepcji *modus vivendi*, którą definiuje za Bernardem P. Dauenhauerem jako rodzaj ugody między różnymi grupami, umożliwiający kompromis w spornych sprawach, bez ostatecznego ich rozstrzygnięcia<sup>21</sup>. Dążenie do ugody może wymagać od polityków odwagi, która łączy się z ryzykiem utraty reputacji czy pozycji, z zagrożeniem bezpieczeństwa własnej rodziny. Jakie inne cnoty istotne są dla polityki *modus vivendi*? Otóż z pewnym zaskoczeniem czytamy, że w polityce prawdomówność nie zawsze godna jest uznania: „Nie oznacza to [...] – pisze Horton – że prawdomówność nie ma w ogóle znaczenia lub też że cnotliwą rzeczą dla polityków jest kłamać, kiedy im to tylko odpowiada, ale że pewna gotowość ekonomicznego postępowania z prawdą, «naginania» jej od czasu do czasu, nie do końca szczerego zachowania, pozytywne wprowadzania w błąd czy pozytywnej nieszczerości, czasem nawet wprost kłamania, mieszczą się w granicach polityki *modus vivendi* (i w dużym stopniu w granicach każdej realistycznej koncepcji życia politycznego)”<sup>22</sup>. Być może Horton odnosi swoją koncepcję jedynie do amerykańskiego modelu państwa, gdzie kłamstwo w obrębie polityki zapewne nie wyrządza większej szkody społecznej, ale w kontekście naszej przeszłości historycznej, polityki kłamstwa prowadzonej przez władze PZPR w okresie PRL (czy nawet dzisiejszej sytuacji politycznej na Białorusi) jego

słowa brzmią dość beztrąsko. Horton wyjaśnia dalej: „W polityce istnieją bowiem gorsze rzeczy, których należy unikać, hipokryzja zaś, chociaż bardzo chcielibyśmy, aby było inaczej, czasami skutecznie pomaga w ich unikaniu”<sup>23</sup>. W kontekście tym nasuwa się pytanie, w jaki sposób ma sobie poradzić polityk, który – jako człowiek – pragnie osiągnąć życie cnotliwe (zgodnie ze słabszą wersją tezy o jedności cnót), ale – jako polityk – musi przyjmować postawę hipokryty? Trudno ukryć podejrzenie, że w takiej sytuacji moralnej schizofrenii człowiek może mieć problem z określeniem własnej tożsamości. Horton zdaje sobie sprawę, że polityka *modus vivendi* prowadzi do znacznego przewartościowania cnót, co bierze się stąd, iż jako nadrzędny cel akcentuje ona pokój i bezpieczeństwo państwa. W polityce liczą się skuteczność i rezultaty działania, a takie zdefiniowanie jej celu może mieć konsekwencje dla charakteru polityków. W pewnych okolicznościach – stwierdza – „gotowość do «pobudzenia sobie rąk» staje się cnotą, a odmowa uczynienia tego – polityczną wadą”<sup>24</sup>. Horton ma świadomość kontrowersyjności niektórych punktów swoich rozważań. Uprzedzając możliwy zarzut, że analizowanych przez niego cech charakteru nie należy rozumieć w kategoriach cnoty, stwierdza, że odpowiadają one początkowemu sformułowaniu definicji cnoty przez MacIntyre’a, wskazującemu, że jest ona „nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych względem praktyk”<sup>25</sup>. Horton dodaje jednak, że proponowane przez niego rozumienie cnoty byłoby niezgodne z dalszym doprecyzowaniem owej

<sup>23</sup> Tamże, s. 188.

<sup>24</sup> Tamże, s. 191.

<sup>25</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 344. Por. Horton, dz. cyt., s. 192.

<sup>21</sup> Por. Horton, dz. cyt., s. 180.

<sup>22</sup> Tamże, s. 186n.

pierwotnej definicji przez MacIntyre'a, który zwraca uwagę na fakt, że cnota powiększa wiedzę o dobru.

Zbiór tekstów pod redakcją Nataszy Szutty to już czwarta na polskim rynku książka, a druga antologia poświęcona etyce cnót. Od antologii *Etyka i charakter* pod redakcją Jacka Jaśtala różni ją przede wszystkim to, że Natasza Szutta zaprosiła do współpracy również autorów polskich i nadała publikacji charakter bardziej praktyczny. W antologii redagowanej przez Jacka Jaśtala, opublikowanej już sześć lat temu, znajdujemy ciekawe metateoretyczne teksty filozofów takich, jak Julia Annas, Micheal Slote, Rosalind Hursthouse, Terence Irwin

czy Robert B. Loudon. Można zatem powiedzieć, że omawiana antologia stanowi dobre uzupełnienie wcześniejszej, wzbogacając ją o problemy, z jakimi mierzy się współczesny człowiek, poszukując jedności cnót w codziennych sytuacjach życia. Autorzy ponadto zmierzają w niej do ukazania, że osiągnięcie cnoty, a zatem dobre postępowanie nie jest zarezerwowane jedynie dla moralnych gigantów, lecz – jak podkreśla w swoim artykule Peter Railton – może ono przekształcać się w przyzwyczajenie, które daje satysfakcję, nie potrzebuje dodatkowych motywacji, a wręcz przeciwnie – jest naturalne i łatwe, a w konsekwencji daje szczęście.