

## AUTOREFERAT

**1. Imię i Nazwisko:** Piotr Machura

**2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe:**

2006 – doktor filozofii (z wyróżnieniem), Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski w Katowicach, tytuł rozprawy: *Ideal człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre'a* (promotor: prof. dr hab. Halina Promieńska, recenzenci: prof. dr hab. Adam Chmielewski, prof. dr hab. Andrzej Kiepas)

2002 – magister filozofii (w trybie Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych), tytuł pracy: *Problem norm i ideałów na przykładzie koncepcji moralnych H. Bergsona i F. Nietzschego* (promotor: prof. dr hab. Halina Promieńska, recenzent: dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon)

**3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych/artystycznych.**

Od 2007 – adiunkt naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego (Zakład Etyki)

2006 – 2007 – asystent naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego (Zakład Etyki)

**4. Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. 2017 r. poz. 1789):**

**a) tytuł osiągnięcia naukowego/artystycznego,**

*Wokół koncepcji dobra we współczesnym neoarystotelizmie anglosaskim: normatywność, działanie, praktyki*

**b) (autor/autorzy, tytuł/tytuły publikacji, rok wydania, nazwa wydawnictwa, recenzenci wydawniczy),**

Piotr Machura: *Wokół koncepcji dobra we współczesnym neoarystotelizmie anglosaskim: normatywność, działanie, praktyki*, 2019, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego (recenzent wydawniczy: dr hab. prof. UMK Ryszard Wiśniewski)

**c) omówienie celu naukowego/artystycznego ww. pracy/prac i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania.**

Podstawowym celem pracy jest ukazanie współczesnego arystotelizmu jako prawomocnej teorii etycznej, pozwalającej zarówno sprostac problemom, z jakimi mierzy się współczesny dyskurs filozoficzny, jak i wyartykułowac zagadnienia, które nie znajdują w nim odpowiedniego miejsca. Dziedzictwo myśli Arystotelesa, stanowiące rodzaj historycznego zasobu, wykorzystywanego w różnych szkołach myśli stało się w połowie minionego stulecia przedmiotem żywego zainteresowania. Jednak to w kręgu filozofii analitycznej powstanie etyki cnót oraz powrót do arystotelizmu jako kompleksowej teorii moralnej, spowodowały, że ten sposób myślenia mógł przekształcić się we względnie spójną koncepcję filozoficzną. Jednocześnie dwa czynniki zaważyły na kierunku rozwoju głównych form odnowionej formy tego sposobu myślenia: równocześnie dokonujący się rozwój etyk stosowanych oraz charakterystyczna dla arystotelizmu koncentracja na zagadnieniach praktycznych.

Zwrot ten nie oznaczał ustanowienia zwartej teorii, czy też szkoły filozoficznej, pewne cechy neoarystotelizmu świadczą jednak o tym, że można traktować go jako względnie zwarty nurt myśli współczesnej: określenie formy filozofowania przez paradygmat analityczny, orientacja na podmiot, stopniowy wzrost zainteresowania naturalistycznymi uzasadnieniami koncepcji moralnych, rozważanie działania podmiotu w kontekście społecznym. W tym też sensie nie daje się on sprowadzić do etyki cnót (jakkolwiek stanowisko Arystotelesa jest istotnym źródłem inspiracji dla znaczącej części filozofów ją uprawiających). Należy go uznać raczej za korektę sposobu uprawiania etyki w ogóle: zarówno w obrębie *virtue ethics* (przez rozszerzenie zakresu jej zainteresowań), jak i metaetyki, a także etyk szczegółowych. Specyfiką tego nurtu jest bowiem silne zainteresowanie zagadnieniami praktycznymi życia moralnego, czy szerzej – praktyki życiowej. Dlatego też, co najmniej od początku lat 90. minionego stulecia można zaobserwować coraz częstsze próby wykorzystywania nowej metody badań moralnych w etyce biznesu, bioetyce czy etyce wojskowej.

Inną jego właściwością jest koncentracja nie na działalności człowieka w wyróżnionym obszarze, ale dążenie do powiązania różnych jego aktywności w spójną całość, pozwalającą nie tylko na utrzymanie jednorodności doświadczenia moralnego, a co za tym idzie – spójności własnej osobowości podmiotu, oraz na uchwycenie sensu własnego życia. Tak rozumiany neoarystotelizm można zatem opisać jako lokujący się w opozycji zarówno do „przemysłu szczęścia”, jak i tych koncepcji moralnych, które rozpoznają źródło moralności

jako aprioryczne i pierwotne w stosunku do doświadczeń życiowych realnie istniejących jednostek ludzkich.

Zasadnicza teza mojej pracy głosi zatem, że to dzięki odnowieniu klasycznej koncepcji dobra arystotelizm nie tylko skutecznie rozwiązuje zadania stawiane przed współczesnymi teoriami moralnymi, ale też pozwala na adekwatne uchwycenie istoty fenomenu moralnego oraz przywrócenie etyce (czy szerzej: filozofii praktycznej) znaczenia praktycznego, nieograniczonego do sal wykładowych. To ostatecznie zadanie rozumiem przy tym jako szczególnie naglące wobec przejmowania problematyki, podejmowanej zwykle przez refleksję filozoficzną przez tzw. przemysł szczęścia.

Tak postawione zadanie badawcze kieruje uwagę nie tyle na sposoby, w jakie myśliciele z kręgu języka angielskiego dokonywali recepcji historycznego nauczania Arystotelesa, lecz raczej na to, w jaki sposób zasoby tej historycznie odległej koncepcji filozoficznej są wykorzystywane w mierzeniu się z problemami, jakie przynosi zarówno dzisiejszy dyskurs w obrębie akademickiej filozofii, jak i wynikającymi z realiów współczesnego życia moralnego i społecznego. W tym też sensie praca nie ma charakteru historyczno-filologicznego, jej celem nie jest weryfikacja zasadności sposobów odczytywania myśli Stagiryty. Zamiarem moim jest raczej uargumentowanie zasadności powrotu do myślenia w kategoriach zaproponowanych przed dwudziestoma czterem wiekami oraz obrona prawomocności rozstrzygnięć, jakie w ich obrębie dają się wypracować współcześnie. Projekt mój nie ma też zatem charakteru wyczerpującej historii czy systematyki form współczesnego arystotelizmu, ale raczej zmierza do wypracowania na jego gruncie zakresu rozwiązań, które odpowiadają na konkretne – choć bez wątplenia dalece nie wszystkie – wyzwania, jakie stoją przed współczesną etyką.

Praca dzieli się na pięć rozdziałów, z czego dwa pierwsze mają charakter przygotowawczy. Zarysowany powyżej projekt wymaga bowiem zarówno dookreślenia kontekstu, w jakim dokonał się zwrot arystotelesowski w filozofii anglosaskiej, jak i wyjaśnienia jakie zasoby może on zaoferować współczesnym analizom.

Rozdział pierwszy omawia sam zwrot w kontekście stanu anglosaskiej filozofii moralnej połowy minionego stulecia. Punktem wyjścia jest tu rzecz jasna głośny artykuł Elizabeth Anscombe pt. *Modern Moral Philosophy*. Jakkolwiek jednak jego znaczenie jest uznawane powszechnie, to wydaje się ono najczęściej zawężane do wywołania zainteresowania myśleniem w kategoriach cnót, co nie wydaje się oddawać sprawiedliwości wystąpieniu brytyjskiej filozof. Właściwe rozpoznanie jego znaczenia wymusza bowiem

wzięcie pod uwagę jego interwencyjnego charakteru oraz niejednoznaczności wezwania do powrotu do myśli Arystotelesa, skutkującego zarówno pojawieniem się etyki cnót, jak i rozwojem tomizmu analitycznego, oraz rozszerzeniem formuły uprawiania filozofii w kręgu języka angielskiego prowadzącym do wykształcenia się modelu postanalitycznego.

Z punkty widzenia prowadzonej analizy kluczową konsekwencją wystąpienia Anscombe było jednak powstanie etyki cnót. Pozwoliło ono nie tylko na tchnięcie nowego ducha w filozofię moralną, ale także na istotną modyfikację sposobu uprawiania filozofii moralnej przez podniesienie znaczenia tożsamości podmiotu i objęcie zakresem analizy moralnej tych elementów (przede wszystkim emocji), które dotychczas nie zyskiwały należytej im uwagi. W rozdziale I analizuję istotę i konsekwencje tej zmiany, wskazując jednocześnie na jej ograniczenia, które pozwalają traktować arystotelizm jako korektę teoretycznego podejścia właściwego *virtue ethics*. Pojawiające się bowiem w tym obszarze aporie mogą zostać rozwiązane, jak się wydaje, jedynie dzięki poszerzeniu obszaru prowadzonych analiz w sposób, który stawia jako zadanie sformułowanie kompleksowej teorii w obrębie filozofii praktycznej. Kolejno omawiam zatem zalety odnowionego arystotelizmu oraz określam go jako formę teorii krytycznej, oferującej perspektywę pozwalającą połączyć namysł nad praktyką działania konkretnych podmiotów z ujęciem teoretycznym, które – dzięki możliwości adaptacji zdobyczy nauki współczesnej – umożliwia wskazanie podstawy dla zgłaszanych propozycji moralnych i politycznych.

Rozdział II stanowi opracowanie myśli Arystotelesa jako schematu pojęciowego w sensie Davidsona. Przeprowadzona w nim analiza koncentruje się zatem na wskazaniu tych jej elementów, które określają charakter dostępnych zasobów intelektualnych: teorii działania, zakresu myślenia praktycznego i relacji między jego składowymi, naturalizmu, czy wreszcie funkcjonalnego i dynamicznego ujęcia człowieka. Ekspozycja omawianego stanowiska może zatem pominąć kwestię znaczenia elementu nadnaturalnego (jak ujmują ją *Etyka nikomachejska* X, 6–8 czy *O duszy* III, 5) oraz pokusić się o podjęcie tylko kluczowych zagadnień metafizycznych, istotnych z punktu widzenia zachowania spójności omawianego poglądu interpretowanego jako współczesne stanowisko filozoficzne.

Wychodząc zatem z analizy źródła ruchu rozważam zagadnienie duszy i właściwego człowiekowi sposobu działania. Podstawowe znaczenie mają przy tym kwestie psychologiczne, to znaczy sposób, w jaki podmiot odnosi się do swojego otoczenia. Istotą myśli Arystotelesa jest bowiem, że podstawowy mechanizm wywołujący ruch opiera się na intencjonalnym skierowaniu istot żywych na podtrzymanie swojego życia, w efekcie czego te

elementy otoczenia, które są nośnikami sprzyjających temu jakości zostają w postrzeżeniu wyróżnione jako nośniki wartości. Zdolności namysłu, tak praktycznego, jak i – w konsekwencji – teoretycznego wyłaniają się jako wynikające z możliwości modyfikowania działania, wyboru właściwych celów i środków doń prowadzących, oraz ze zdolności komunikacyjnych, umożliwiających tworzenie złożonych układów społecznych pozwalających na realizację dóbr wspólnych.

Dlatego też spośród dwóch głównych sposobów odczytania argumentu z funkcji (*Etyka nikomachejska* I, 7) opowiadam się za rozwiązaniem inkluzywistycznym, traktującym duszę jako sposób organizacji całego jestestwa, zwieńczeniem którego jest pojawienie się zdolności rozumowych. Istota bycia człowiekiem oraz specyficznego dlań sposobu działania nie może wszak zostać sprowadzona do jednego rodzaju aktów, ale – w myśl twierdzenia Stagiryty o złożoności natury ludzkiej – winna być rozpatrywana jako całość sposobu działania specyficznego gatunku zwierząt. Innymi słowy, skoro pojęcie dóbr ugruntowane jest różnych typach relacji podmiotu z otoczeniem, również jego dobro, istota dobrego życia, nie może zostać zredukowana do jednego tylko aspektu.

Istotnym dla mojej analizy jest przy tym podkreślenie, że jakkolwiek sam Arsytoteles zaprzecza w *Etyce nikomachejskiej* możliwości jednej nauki ujmującej dobro, zwłaszcza *In abstracto*, jednak jego uwagi z *Topik* pozwalają na wskazanie kilku ogólnych cech dobra, jakich jak rozwijanie szczególnych właściwości danego bytu, zwiększanie jego zdolności w tym obszarze. Na tej podstawie argumentuję, że *ergon* człowieka należy rozumieć nie tylko jako rozwój zdolności intelektualnych, ale także jako pełny rozwój jego władz, co prowadzi także do konieczności włączenia możliwości rozwoju relacji międzyludzkich (czy też szerzej: podmiotowych relacji z otoczeniem) jako nieodzownej części ludzkiego dobra.

To z kolei kieruje ku podniesieniu zagadnienia pojawiania się nie tylko pierwotnego skierowania na to, co dobre, ale też porządkowania tych częściowych wartości w sposób, który umożliwia podmiotowi zachowanie spójności w działaniach na ich rzecz. Łącząc wskazanie sposobu, w jaki Stagiryta wyprowadza argument z funkcji z porządkiem działań opisanym w początkowych partiach *Etyki nikomachejskiej* argumentuję, że działanie człowieka należy rozumieć przede wszystkim jako organizowane przez zespoły czynności – praktyki, jak je nazywa współczesna filozofia. Rozpoznanie tej właściwości arystotelizmu pozwala na uchwycenie znaczenia relacji społecznych i procesu wychowawczego jako wsparcia działań podejmowanych przez jednostkę, ale przede wszystkim – jako źródeł pierwotnego rozpoznania tego, czym może być jej dobre życie. To zaś prowadzi do

konieczności omówienia tak natury cnót, jak i relacji głównych spośród nich: sprawiedliwości, przyjaźni i rozsądku (*phronesis*), jako narzędzi krytycznej podejmowanych działań umożliwiających zachowanie podmiotowego charakteru rozwoju, zbudowanie właściwych relacji społecznych, wspierających wysiłki jednostki i określających ich punkt odniesienia oraz zharmonizowanie poszczególnych sfer aktywności w spójną całość.

Rozdział podsumowuje analiza koncepcji Arystotelesa jako schematu pojęciowego oraz jej potencjału emancypacyjnego.

Rozdział III koncentruje się na zagadnieniu normatywności. Wychodząc od sposobu, w jaki problem ten zostaje postawiony przez G.E. Moore'a omawiam ujęcie semantyczno-logiczne wskazując jego aporetyczność, zarówno u samego Moore'a, jak i w wersji Judith Jarvis Thomson. Zwracam uwagę, że zgodnie z nim rozwiązanie problemu normatywności jest niemożliwe, ponieważ sposób jego sformułowania błędnie określa zarówno charakter rozumowania moralnego, jak i mechanizm rozpoznawania przez ludzi zakresu moralności. Centralnym jest tu zagadnienie racji do działania, które wiążą się bądź to ze stwierdzeniem jego zasadności, co wymaga opracowania natury racjonalności, bądź ze wskazaniem szczególnej jakości pewnego czynu lub przedmiotu. Pierwsze rozwiązanie odsyła do koncepcji Immanuela Kanta i jego współczesnych zwolenników. Jednak analiza tego sposobu rozumowania prowadzi do stwierdzenia, że o ile umożliwia on ocenę już podejmowanych działań, o tyle nie sprawdza się jako teoria działania, jest też mało wiarygodna psychologicznie.

W konsekwencji rozpatrzenia domaga się możliwość takiego uzasadnienia racji, który koncentruje się na wartości pewnego przedmiotu danego jako cel działania. Tu jednak pojawiają się istotne wątpliwości związane z możliwością orzekania pojęcia „dobry”. Wychodząc ze stanowiska Petera Geacha, wskazuję, że proponowane przez niego rozwiązanie dopuszczające jedynie użycie atrybutywne tego pojęcia, prowadzi do konieczności rozpatrzenia nastawienia podmiotu kierującego swoją uwagę i działanie ku danemu obiektowi. „Dobro” wiąże się tu zatem z dawaniem rady i wyjaśnianiem działania, tak samemu sobie, jak i innym znajdującym się w jego polu. Wyjaśnienie takie nie może mieć jednak charakteru pierwszoosobowego, nie może być kwestią zastosowania jakiegoś moralnego idiolektu, ale warunkiem jego zrozumiałości jest odniesienie do wspólnego doświadczenia, czy też raczej – do wspólnej struktury intencjonalnej, określanej znaczeniem danego obiektu dla życia obu stron, jak również strukturą praktyk, w ramach których koncepcje tego, co dobre są wypracowywane i realizowane.

To z kolei kieruje ku jednej z najżywszych dyskusji metaetycznych, jakie toczyły się i toczą w ostatnim czasie, dotyczącej wprowadzonego przez Bernarda Williama rozróżnienia pojęć

„wąskich” (*thin*) i „gęstych” (*thick*). Rozwiązaniem, które rozwijam, jest podważenie zasadności traktowania pojęć zaliczanych do pierwszej grupy jako pozbawionych elementu deskryptywnego. „Dobry” jest w tym sensie pojęciem związanym każdorazowo ze sferą życia i nastawieniem wartościującym (które nazywam nastawieniem agatologicznym), w ramach których formułowana jest ocena. Oznacza to zatem, że w każdym przypadku istnieje pewna faktyczna przesłanka, która pozwala uzasadnić tego rodzaju ocenę. Stanowiska tego bronię zwracając uwagę na aporetyczność ujęć przeciwnych, które bądź to mieszają perspektywy oceny, bądź prowadzą do możliwości wystąpienia „osobliwości moralnej” – zjawiska, które nie będąc związanym z żadną formą doświadczenia podmiotu zmusza go do zmiany nastawienia moralnego. W konsekwencji wskazuję, że pojęcie „dobro” ma charakter architektoniczny, ogniskujący efekty namysłu moralnego w różnych sferach w jeden problem.

Podstawą wyznaczenia tego spójnego obszaru moralności jest koncepcja natury ludzkiej. Jakkolwiek jest to zabieg kontrowersyjny we współczesnej filozofii, a naturalizm metaetyczny pozostaje stanowiskiem budzącym wiele dyskusji, grupa filozofów odwołujących się do dziedzictwa Arystotelesa wskazuje, że możliwe jest rozpoznanie bądź to zakresu jakości życia niezbędnych aby mogło ono zostać nazwane godnym istoty ludzkiej i dobrym (jak to ma miejsce w myśli Marthy Nussbaum), bądź to możliwości powiązania podstaw ludzkiego sposobu bycia i właściwego mu dobra z tymi jego właściwościami, które wywodzą się z dziedzictwa zwierzęcego (Ph. Foot, M. Thompson, A. MacIntyre).

Przyjmując jako ekwiwalent Arystotelesowego terminu *eudaimonia* pojęcia rozwoju, *flourishing*, zwolennicy analizowanego stanowiska nie tylko podkreślają dynamiczny, postępujący w czasie proces aktualizacji ludzkich zdolności racjonalnego namysłu i moralnego życia, ale także – przez analogię do rozwoju innych organizmów – zwracają uwagę na charakterystyczne elementy konieczne w rozwoju wszystkich form ludzkiego życia. W ten sposób dają się wyznaczyć prawidłowości znamionujące właściwy człowiekowi – niezależnie od kultury, w której wyrasta – sposób aktualizacji jego potencjalności, właściwy dla niego ze względu na przynależność gatunkową. Te „arystotelesowskie orzeczenia kategoriale”, jak nazwał je Michael Thompson, mają charakter norm dających się ująć właśnie dzięki funkcjonalnemu sposobowi analizy. Ten rodzaj naturalizmu nie usuwa przy tym możliwości pojawienia się racjonalnego namysłu praktycznego i refleksji moralnej. Są

one bowiem, niezbędne aby pragnienia i odpowiadające im dobra molarne mogły zostać uporządkowane, poddane podmiotowej kontroli i sublimacji. W tym też sensie pytanie o dobro ludzkiego życia może zostać udzielone jedynie wówczas, gdy towarzyszy mu refleksja nad tym, jakiego rodzaju człowiekiem musi stać się podmiot, to znaczy jakie właściwości charakteru musi on rozwinąć, aby osiągnięcie danego celu było możliwe.

Drugim źródłem znaczenia moralności i racjonalności (praktycznej) jest społeczny charakter projektów określania i realizacji zarówno ogólnego dobra ludzkiego życia, jak i dóbr molarnych (cząstkowych). Głoszona przez Arystotelesa społeczna natura człowieka nie daje się bowiem zredukować do kwestii podatności na zranienie (*vulnerability*) i potrzeby troski, zwłaszcza we wczesnej fazie życia, ale dobre ludzkie życie nie daje się pomyśleć bez bogatej sieci zależności i relacji, zarówno związanych z organizacją warunków materialnych, jak i wzajemną opieką, przyjaźnią i miłością, aż po możliwość wsparcia autorefleksji przez porównanie się z innymi. Co więcej, zwracam uwagę, że artykułowanie wszelkich roszczeń o uznanie prawomocności modyfikacji istniejących form życia czy osobistych projektów dobra jest zawsze działaniem podejmowanym wobec innych, domagającym się uzasadnienia w kategoriach dla nich zrozumiałych i wyjaśniającym celowość niezbędnej rekonfiguracji instytucji społecznych. Jest ono bowiem nie tylko zgłoszenie pretensji do nowego obszaru sprawczości, ale także modyfikacji działań innych podmiotów a także zakresu i form społecznej kontroli nad działaniem.

Na podstawie tych analiz wnioskuję, że rozwiązanie problemu normatywności, jakie oferuje neoarystotelizm, spełnia warunki postawione przez Christine Korsgaard i pozwala przewyciężyć najważniejsze aporie dotychczasowych stanowisk. Rozwiązanie to jednak nie może być wierne paradygmatowi logiczno-semantycznemu, ale musi wziąć pod uwagę intencjonalność skierowania aktów świadomych ku pewnym obiektom otoczenia, zarówno istotom żywym, jak i nie tylko, wyróżnionym przez znaczenie, jakie mają dla dobrostanu i pomyślności działań podmiotu, także – a nawet przede wszystkim – w związku z jego udziałem w działaniach społecznych i projektach zmierzających do dóbr wspólnych. Refleksja etyczna ma zaś strukturę kola hermeneutycznego. Jej punktem wyjścia jest namysł nad działaniami podejmowanymi w ramach struktur codzienności, prowadząca do hierarchizacji pragnień, ich weryfikacji w kontekście formy życia społeczności zamieszkiwanej przez podmiot oraz rozstrzygnięcia, realizację jakiej doskonałości podmiotu działanie takie umożliwia.





Rozdział IV koncentruje się na szczegółowych problemach związanych z refleksją moralną i jej związkiem z praktycznym życiem, budową charakteru moralnego i sposobem, w jaki jednostka może odnaleźć sens nie tylko poszczególnych swoich działań, ale całego życia.

Punktem wyjścia jest tu analiza sposobu, w jaki rozpatrywana jest w niektórych wersjach współczesnego arystotelizmu potencja, a przede wszystkim jej prymat wobec aktu (co stanowi istotną modyfikację rozwiązania przyjmowanego w tym względzie przez samego Arystotelesa). Ujęcie to, rozwijane zwłaszcza w obrębie metafizyki neoarystotelesowskiej (E.J. Lowe, T. Tahko), jakkolwiek z rzadka jedynie podnoszone bezpośrednio przez filozofów moralności, ma istotne znaczenie dla rozpoznania jednej z fundamentalnych przesłanek ich sposobu myślenia. Nie tylko bowiem otwiera ono drogę do włączenia (świeckiej wersji) paradygmatu w dyskusje bioetyczne czy z zakresu *human enhancement*, ale przede wszystkim zwraca uwagę na naturalne uposażenie jako punkt wyjścia wszelkich form ludzkiego rozwoju oraz źródło i podstawę roszczeń do swobody realizacji indywidualnej sprawczości. Pytanie o naturę ludzką jest zatem istotne nie tylko z racji znaczenia, jakie ma dla właściwego omawianej koncepcji rozwiązania problemu normatywności, ale także ze względu na rozciągnięty w czasie proces odsłaniania tego, co stanowi istotę dobra człowieka. Nie jest ono bowiem dane w jednoznacznej formie życia, ale ludzie – zarówno indywidualnie, jak w ramach projektów wspólnych – odkrywają wartościowe sposoby życia i rozumowania, pozwalające im na dążenie do coraz pełniejszego, bardziej podmiotowego życia, które jednak jest zawsze życiem zakorzenionej istoty ludzkiej.

W oparciu o te ustalenia analizuję następnie kwestię przyjemności i jej znaczenia dla etyki. Rewersem redukcjonistycznego traktowania natury ludzkiej, nakazującego dostrzegać w zdolnościach intelektualnych kwintesencję człowieczeństwa, jest sprowadzenie wszelkich działań do realizacji nastawienia hedonistycznego. Wychodząc zatem od stanowiska Jeremy'ego Benthama omawiam współczesne koncepcje przyjemności zwracając uwagę, że podnoszone w ostatnich latach, a wynikające ze wzrostu znaczenia nauk kognitywnych, jej rozumienie w kategoriach działania mechanizmu nagrody i kary zgadza się z koncepcją Arystotelesa, traktującego przyjemność nie tyle jako samoistny fenomen, ale jako zjawisko towarzyszące działaniu, potwierdzające jego wartość. Istotą procesu socjalizacji jest bowiem, że ludzie nie tylko przyswajają informacje o tym co dobre, nie tylko uczą się wykrywać w otoczeniu nośniki wartości, ale też – a nawet przede wszystkim – uczą się tak kształtować swoje działania tak, aby odczucia przyjemności towarzyszyły nie wszelkim realizacjom popędów, ale tylko tym, które zyskują społeczną akceptację. Szczególnie istotne jest tu jednak

nie tylko to, że – jak pisze Arystoteles – każda czynność ma właściwą sobie przyjemność, z czego wynika, że nie sposób mówić o jednorodnym fenomenie jako źródle, czy też podstawie zachowań moralnych, ale też, że proces regulacji pragnień odbywa się nie przez określenie skierowania poszczególnych działań, ale przez podporządkowanie ich regulacjom dotyczącym zespołów działań (praktyk). Wyjaśnia to nieobecność u Stagiryty rozróżnienia, właściwego myśli stoickiej, bezpośrednich celów działania (*skopos*) i celów dalekosiężnych (*telos*). Pojedyncze działania dają się bowiem analizować moralnie jedynie wtedy, gdy odniesione są do skłonności podmiotu, to jest do cech jego osobowości kierujących jego aktywność w określony sposób.

Kluczowe dla zrozumienia działania jednostek jest więc wyjaśnienie nie tyle sposobu realizacji pragnień, ile ich hierarchizacji oraz tego, jak łączą one działania człowieka w odmiennych sferach jego życia. W tej sposób zagadnieniem podstawowym staje się kontrola zachowań przez cnoty, to znaczy oparte na akcie samookreślenia właściwości charakteru sankcjonujące sposób reakcji na określone typy bodźców. Ich regulacja jest przy tym skierowana na dwa cele. Jeden wyznacza dążenie do indywidualnego i społecznego opanowania działania człowieka, pozwalającego na poddanie go woli podmiotu, włączenie w spójną postawę i system relacji z innymi, na usystematyzowanie go w sposób, który czyni działanie jednostki zrozumiałym dla innych, wreszcie – na sublimację sfery emocjonalnej i ukierunkowanie jej w sposób sprzyjający indywidualnemu rozwojowi. Drugi ma charakter praktyczny i organizuje działanie podmiotu w sposób, który zapewnia mu skuteczność w osiągnięciu pożądaných (i zasadnych) celów. W tym też sensie etyczność budowana w ramach opracowywanego ujęcia ma charakter praktyczny – nie stanowi elementu dodanego do działania jednostki w relacji do jakichś *a priori* wyznaczonych, wywodzących się z odmiennej sfery „moralnej” zasad, ale jest formą, jaką osiąga świadome działanie podmiotu.

W konsekwencji cnoty należy traktować jako zindywidualizowane. To, czym dla danego podmiotu jest odwaga czy pracowitość daje się bowiem opisać nie jako zestaw ogólnych zaleceń, które następnie są wprowadzane w życie przez jednostkę, ale wyłącznie w odniesieniu do sposobu, w jaki jest ona zaangażowana w daną działalność. Analiza rozwiązania proponowanego przez Daniela C. Russella, traktującego cnoty jako zakorzenione w cielesności podmiotu, prowadzi zatem nie tylko do odrzucenia zarzutów sytuacjonistów jako przeoczących tę właśnie, niedającą się ująć w pojedynczym eksperymencie właściwość cnotliwości, ale także do wskazania dwóch podstawowych zasobów, w oparciu o które jednostka może wypracować adekwatną formę samokontroli: czasu i uwagi.

Samo jednak rozpoznanie zakorzenienie cnotliwości, a zatem także możliwości realizacji dobra w *concretum* bycia danego podmiotu jest niewystarczające. Należy bowiem wziąć pod uwagę znaczenie społecznego wymiaru życia człowieka, tak co do jego zaangażowania w projekty wspólne (praktyki), jak i sam proces wychowawczy. To bowiem konieczność podjęcia współpracy i zdania sprawy z własnych motywacji i celów jest tym, co zmusza jednostkę do refleksji nad swoim działaniem w sposób wykraczający poza problemy czysto pragmatyczne. Jednocześnie to dzięki zaangażowaniu w działania ponadindywidualne jednostka może wykorzystać doświadczenie zgromadzone przez innych ludzi realizujących podobne cele, rozwinąć swoje umiejętności i sposoby działania, wreszcie – lepiej uchwycić istotę celu, do którego zmierza.

Konstatacja ta prowadzi jednak do zwrócenia uwagi na dwie kwestie. Po pierwsze, rozpatrzenia domaga się tu relacja między działaniami praktycznymi a życiem moralnym. Chodzi tu przy tym nie tylko o to, że właściwości (cnoty) podmiotu, jakich nabywa on w kontekście zaangażowania w daną sferę życia, mogą go wikłać w sytuacje wątpliwe moralnie tam, gdzie działanie to samo ma charakter niegodziwy. Ważniejsze jest jednak usystematyzowanie relacji między elementem praktycznym i moralnym jako, zgodnie z ujęciem Arystotelesa, istotowo odmiennymi. Tu omawiam model cnotliwości zaproponowany przez Julię Annas (*craft model*) oraz koncepcję praktyk Alasdaira MacIntyre'a jako pozwalające przezwyciężyć tę aporię oraz odpowiedzieć na zastrzeżenia sytuacjonistów.

Drugim zagadnieniem, jakie w tym kontekście analizuję jest problem jedności cnot. Przyjęcie *craft model* może bowiem sugerować, że w ramach poszczególnych sfer życia podmiot wypracowuje takie właściwości charakteru, które zapewniają mu sukces i uznanie, lecz które są niewspółmierne w odniesieniu do jego zaangażowania w innych sferach. Na podstawie wypracowanego wcześniej ujęcia cnotliwości jako opartego na zasobach uwagi i czasu argumentuję, że jedność taka ma charakter projektu życiowego możliwego dzięki, z jednej strony, rozwojowi cnoty rozsądku (*phronesis*), z drugiej – dzięki postępującemu ujawnianiu się w działaniu podmiotu tego, co nadaje sens i kierunek jego życiu jako całości. Zagadnienie to ma charakter zarówno techniczny, stawia bowiem pytanie o te formy refleksji filozoficznej i praktyki życia moralnego, które umożliwiają rozwój inteligencji praktycznej i postępującą systematyzację działań, jak i egzystencjalny, zmusza bowiem do postawienia pytania – nieco zapoznanego we współczesnej filozofii anglosaskiej – o sens życia. Na bazie wcześniejszej argumentacji wskazuję tu, że kluczowe znaczenie ma w tym zakresie

hierarchizacja dóbr i pragnień oraz refleksyjne opracowanie – także w postaci narracyjnej – procesu, w którym jednostka dokonuje ich selekcji (także w związku z koniecznością zdania relacji ze swych decyzji innym podmiotom znajdującym się w polu jej działania). Działanie to zaś wymaga rozwinięcia nie tylko podstawowej cnoty sprawiedliwości, ale też cnót stałości i uczciwości (także wobec samego siebie). Bazują one na zasobach moralnych (w sensie Pierre'a Bourdieu), zarówno wynikających z cielesnego zakorzenienia podmiotu, jak i jego zaangażowania w istotne projekty wspólne, kierując refleksję moralną podmiotu na rozważanie nie tyle powinności „moralnej” związanej z tym, czy innym celem, ale raczej z tym, jakiego rodzaju człowiekiem może się on stać. Chodzi zatem o moment rozpoznania przestrzeni możliwości (potencjalności), jakie są udziałem danej jednostki oraz jej decyzję o tym, które z nich realizować. W tym też sensie możliwość samookreślenia i posiadanie zdolności jego realizacji stanowią podstawowe dobro istot ludzkich.

W ostatniej części rozdziału argumentuję na rzecz tezy głoszącej, że osiągnięcie tak rozumianego dobra jest nie tylko niesprzeczne z realizacją „dobrego życia” w sensie poczucia jego sensu, realizacji kluczowych projektów i skuteczności w działaniu, ale także rozwija ogólne ujęcie tego, czym jest dobro dla człowieka w ogóle. Jeśli bowiem przyjąć, że dobro rozumiane na sposób wyżej przedstawiony jest rodzajem projektu, który wymaga szczególnego zaangażowania podmiotu, wówczas obejmuje ono także pewien element kreacji, rozpoznania nowych możliwości oraz doskonałości, która może stać się udziałem człowieka w określony sposób kształtującego swoje działanie i charakter. To zaś oznacza, że odwołanie do natury nie oznacza jedynie wskazania podstawowego wymiaru, punktu wyjścia ludzkiego działania i moralności, ale też stawia pytanie o to jakie możliwości natura ta kryje. Specyfiką omawianego stanowiska jest to, że właściwy mu naturalizm nie neguje otwartości sposobu realizacji natury ludzkiej, która może zostać rozwinięta w formy dotąd nieznanne. Oznacza to przy tym nie tylko realizację indywidualnych zdolności i kreatywnych projektów, ale także rekonfigurację form organizacji osobowości oraz relacji społecznych. Dobro istoty ludzkiej udziela się zatem jako dobro pozwalające uchwycić nowe formy doskonałości, które są jednak zawsze zakorzenione w złożoności jej natury.

Rozdział V koncentruje się na konsekwencjach przedstawionych wcześniej analiz. Jego punktem wyjścia jest analiza możliwości orzekania cudzego dobra. Argumentuję tu, że niezbędnym dla tego jest włączenie bytu, którego orzeczenie takie ma dotyczyć, w obręb intencjonalnej struktury określającej zakres i formę działania podmiotu. Posługuję się tu terminem habitusu, zaczerpniętym od Bourdieu, by wskazać, że zarówno co do

porządkowania *Lebenswelt*, jak i w zakresłaniu zakresu tych obiektów, których dotyczyć ma postawa moralna, nie wystarczy nakaz zwracania uwagi na ich możliwy status moralny, ponieważ to, czy i jak ten status jest nadawany (co analizuję na podstawie przypadku praw zwierząt) jest kwestią nie tyle pozamoralnego odkrycia ich moralnie relewantnej właściwości, ile odbywa się przez rozszerzenie dotychczasowych zasad moralnych.

Twierdzenie to wzmacniam analizując Marthy Nussbaum teorię możliwości. Stanowisko to, będące w istocie jedną z form unitarnej koncepcji dobra, zmierza do wytyczenia progowych wartości zbioru podstawowych jakości życia, które stanowią warunek możliwości orzekania dobrego życia. Struktura tego poglądu ma jednak specyficzny charakter. Należy bowiem zaznaczyć, że jest ona budowana przede wszystkim jako teoria polityczna, nie moralna, stąd zagadnienia cnotliwości muszą ustąpić miejsca dyskusjom dotyczącym rozwoju gospodarczego czy uprawnień politycznych. Należy jednak zwrócić uwagę na interwencyjny charakter myśli amerykańskiej filozof. Jej celem bowiem nie jest rozpoznanie możliwości rozwoju zakorzenionych w pewnych zasobach społecznych i kulturowych, ale raczej wypracowanie apriorycznego (choć wyprowadzanego z Arystotelesowej nauki o emocjach i cnotach) wskaźnika określającego prawomocność dowolnego rozwiązania lokalnego. Rozwiązanie to jednak budzi kilka wątpliwości, nie tyle z punktu widzenia ortodoksji arystotelesowskiej, ile z racji formalistycznego charakteru proponowanych rozwiązań. Różni się ono bowiem, także deklaratywnie, od innych form neoarystotelizmu tym, że zrównuje rozwój (eudajmonię) z wolnością. Jak jednak argumentuję, zabieg ten jest pochopny i wikła teorię możliwości w istotne aporie, związane przede wszystkim z nadmierną koncentracją na kwestiach ustroju politycznego i dystrybucji władzy, przeoczeniem konstytutywnego znaczenia kontyngentnych właściwości danego układu społecznego (które w ramach ujęcia Nussbaum muszą zostać uznane jako redukujące się do form opresji) oraz zasobów kulturowych. W efekcie tego proponowana przez nią lista potencjalności (możliwości) może być użyteczna jako element dyskusji politycznej czy próba rozmapowania dobrostanu ludzkiego, lecz nie jako kompleksowe ujęcie ludzkiego dobra.

Zagadnienie to jednak kieruje ku rozważeniu często przeoczanego rozróżnienia dóbr publicznych i dóbr wspólnych jako istotnego dla adekwatnego rozpoznania nie tylko znaczenia elementu ponadindywidualnego w rozwoju człowieka, ale całej ekonomii moralnej (w terminologii E.P. Thompsona), na której opierają się poszczególne projekty realizacji dobra. W analizie wskazuję zatem, że te dwa rodzaje dóbr nie mogą być traktowane jako równoważne, a zwrot teorii liberalnych (R. Dworkin, J. Rawls) w kierunku ich rozpoznania

może wprowadzać w błąd co do modelu działań zbiorowych. Dobra publiczne bowiem, które nazywam infrastrukturalnymi, charakteryzują się oparciem na relacji między ośrodkiem władzy (państwem) a jednostkami, wtórnie jedynie obejmującą relacje między tymi ostatnimi. Tymczasem dobra wspólne, które określam mianem architektonicznych, stanowią przede wszystkim ośrodki relacji, umożliwiające nie tylko wytworzenie się współdzielonej intencjonalności i podzielanej uwagi (w sensie M. Tomasella), ale które w istotnej mierze decydują o kształcie życia, tożsamościach zbiorowych i dobru zaangażowanych we wspólne działanie podmiotów.

Na tej podstawie w ostatniej części rozdziału poddaję analizie trzy wyróżnione praktyki, stanowiące istotne ośrodki kształtowania się i realizacji ludzkiego dobra: rodzinę, pracę i edukację. W pierwszym przypadku zwracam uwagę, że najczęściej stosowane metody analizy, czy to traktujące rodzinę jako jednolitą jednostkę społeczną (G. Becker), czy akcentujące wewnętrzne napięcia kształtujące ją (właściwe ujęciu feministycznemu czy ekonomii rozwojowej) nie wyjaśniają adekwatnie ani motywacji podmiotów zaangażowanych w budowę tego rodzaju zbiorowego podmiotu, ani wewnętrznej logiki ich działania. W oparciu o wcześniejsze ustalenia wskazuję, że wyjaśnienie takie można znaleźć w arystotelesowskim naturalizmie i właściwym temu ujęciu modelu tożsamości zbiorowych, broniąc go przed zarzutem apodyktyczności i kulturalistyczną interpretacją instytucji społecznych.

Rozważając zagadnienie pracy poddaję analizie zarówno kwestię dóbr wewnętrznych biznesu oraz współczesnego zainteresowania zagadnieniami zarządzania, jak i znaczenie pracy dla kształtowania się indywidualnego poczucia sensu życia. Zagadnienia te mają szczególne znaczenie w związku narastającą powszechnością takich sposobów organizacji pracy (czy też: całego procesu wytwarzania), które utrudnia rozpoznanie społecznego (i moralnego) znaczenia zarówno wytwarzanych dóbr, jak i własnego zaangażowania w daną działalność oraz włączenie działalności zawodowej w spójny system codzienności. Badania z zakresu etyki biznesu wskazują jednak na także ekonomiczną korzyść w regulacji w tym zakresie, a model arystotelesowski dostarcza tu użytecznych narzędzi.

Wreszcie kwestia edukacji pojawia się nie tylko z racji wypracowanego w omawianym ujęciu rozumienia formy etyczności i rozwoju moralnego, ale także znaczenia nabywania wiedzy o świecie dla możliwości właściwej konceptualizacji rzeczywistości pozwalającej na realizację dobra. W tym też sensie jej podstawowym zadaniem jest dostarczenie młodym ludziom zasobów poznawczych i kulturowych, dzięki którym mogą oni

realizować indywidualne i zbiorowe projekty zmierzające do rozwinięcia ich zdolności działania podmiotowego oraz wypracowania nowych form ludzkiej doskonałości.

## 5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo - badawczych (artystycznych).

Pozostałe moje prace można podzielić na trzy grupy.

Głównym przedmiotem moich badań podjętych po uzyskaniu tytułu doktora, skutkujących najliczniejszymi publikacjami, była etyka cnót uprawiana w paradygmacie arystotelesowskim. Punktem wyjścia były analizy dotyczące myśli Alasdaira MacIntyre'a. Należy tu wymienić przede wszystkim książkę (będącą uzupełnioną wersją pracy doktorskiej) *Ideal człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre'a* (Śląsk, Uniwersytet Śląski, Katowice 2009), stanowiącą jedyną w języku polskim monografię poświęconą wyłącznie temu autorowi, oraz artykuły „*Toska o duszę*” a polityka. *Propozycja Alasdaira MacIntyre'a*, („*Folia Philosophica*” 2007, 25), analizującym jego propozycję w kategoriach klasycznej filozofii i *MacIntyre's Radical Intellectualism: Philosopher as a Moral Ideal*, („*Analyse und Kritik*” 1/2008 przedrukowany także w zbiorze *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, eds. K. Knight, P. Blackledge, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008). W tym obszarze mojej pracy badawczej należy też wskazać artykuły *MacIntyre a Gadamer*, („*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2007, vol. II, fasc. 2), który jako jedyny w piśmiennictwie polskim i jeden z niewielu w literaturze światowej podejmuje zagadnienie relacji między myślą amerykańskiego filozofa a hermeneutyką Gadamera oraz rozdział *Radykalizm cnót. O “rewolucyjnym arystotelizmie” Alasdaira MacIntyre'a* zamieszczony w tomie *Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, pod redakcją J. Ziobrowskiego (Warszawa: Scholar 2013), który z kolei przybliżył marksowskie źródła filozofii MacIntyre. Ta ostatnia praca stanowi przy tym jedyne w piśmiennictwie rodzimym opracowanie bazujące na wczesnych pracach amerykańskiego filozofa.

Zainteresowanie filozofią MacIntyre'a posłużyło mi następnie do opracowania kilku pobocznych zagadnień w ramach wypracowanego przezeń ujęcia. W artykule *Tradycja jako źródło moralności (Wartości – tradycja i współczesność*, red. D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009) w oparciu o MacIntyre'owskie ujęcie roli tradycji intelektualno-kulturowych rozważam ich znaczenie dla określenia pola moralności (które to zagadnienie stało się jednym z głównych problemów podejmowanych przeze mnie w ostatnim czasie). Z kolei rozdział *Etyka cnót a podmiotowość*

polityczna (*Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, WN Semper, Warszawa 2010) koncentruje się na możliwości wypracowania spójnego ujęcia podmiotowości w ramach etyki cnót, której realizacja określa charakter zaangażowania politycznego podmiotu. Natomiast w artykule *Schools vs. Market: Towards the Aristotelian Concept of Education* („Filozofia” 2018, 73:2) moim celem było wykazanie, że arystotelizm traktowany jako teoria krytyczna pozwala określić zmiany, jakim poddana została edukacja w kontekście intelektualnych i społecznych przemian nowoczesności, a jednocześnie nadal oferuje zasoby pozwalające na wypracowanie bardziej kompleksowej i humanistycznej (w sensie źródłowym) formuły wychowania.

W późniejszym czasie rozszerzyłem zainteresowania na inne formy współczesnego arystotelizmu, czego efektem był artykuł poświęcony koncepcji Marthy Nussbaum (*Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum*, „Folia Philosophica” 2015, Nr 33).

Następnie rozpocząłem pracę nad projektem badawczym, którego zwieńczeniem jest przedkładana rozprawa habilitacyjna. Wynika on z rozpoznania nie tylko odmienności sposobu analizy zagadnień moralnych w odnowionym paradygmacie arystotelesowskim (czy szerzej: w etyce cnót), ale także znaczenia zmian, jakie przyniosły przemiany kulturowe ostatnich trzech-czterech stuleci w sposobie rozumienia istoty moralności i jej zakresu oraz w formule refleksji filozoficznej. Adekwatne rozpoznanie podejmowanego zagadnienia wymusiło zatem postawienie pytania o sposób rozumienia źródeł i zadań filozofii praktycznej. Temat ten analizuję w artykułach *Dobro a interesy – ku hermeneutyce filozofii praktycznej* („Zeszyty Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu” 2013, 49, nr 4) oraz *Goods, interests and the language of morals, (Virtue and Economy*, eds. A. Bielskis, K. Knight, Boulder: Ashgate 2015). Kolejnym krokiem przygotowującym wieńczącą ten obszar moich zainteresowań badawczych monografię było opracowanie dotyczące rozwiązania problemu normatywności, jakie daje się wypracować w oparciu o współczesny neoarystotelizm (*Natura i emancypacja – o pewnych aspektach normatywności dobra*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2016, t. 11, z. 1).

Drugą grupę stanowiły opracowania dotyczące problemów metaetycznych (*Normy moralne, ideały i Supererogacja*, „Folia Philosophica” 2011, 29, opublikowany także w języku angielskim: *Moral norms, moral ideals and supererogation*, „Folia Philosophica”, 2013, 29 [English Edition]); Luck, Ignorance, and the Moral Attitude, „Folia Philosophica. Supplementary Volume: Forms of Criticism in Philosophy and Science”, 2015, Nr 34, *Renesans koncepcji wzorca moralnego w filozofii anglosaskiej drugiej połowy XX wieku*, [w:]



*Konteksty a podoby morálky nedávnej minulosti. Slovensko v európskom a svetovom kontexte druhej polovice 20. storočia*, eds. V. Gluchman et al., Prešov: Prešov University Press 2007) oraz wybranych problemów szczegółowych. W tym ostatnim obszarze koncentrowałem się na możliwości zastosowania narzędzi etyki cnót zarówno do problemu tożsamości (*Dobro wspólne, tożsamość i cnoty*, [w:] *Dobro wspólne*, ed. D. Probuca, Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, Kraków, 2010), określenia pola konkretnych cnót i sposobów ich konceptualizacji (*Sprawiedliwość jako cnota intelektualna*, [w:] *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, ed. D. Probuca, Kraków: Impuls, 2008), jak i ich zastosowania praktycznego (*Etyka doradzania – cnoty, dobra i relacje społeczne*, [w:] *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013).

W ostatnim czasie, w efekcie analiz prowadzonych w rozprawie habilitacyjnej, moje zainteresowania zaczęły ogniskować się wokół możliwości implementacji neoarystotelesowskiej etyki cnót w etyce techniki (*Maszyny, cnoty i „dżihad butleriański”*, „Śląskie Studia Historyczno-Humanistyczne” 2018, 51:2) oraz do zagadnienia poznania rozproszonego i ucieleśnionego (*Practices, Virtues and Embedded Moral Cognition*, „Filozofia” 2019, 74:3), koncentrując się na kwestiach wyznaczenia obszaru moralności i relacji między praktycznym i teoretycznym aspektem poznania moralnego.

Trzecia, najmniej liczna grupa moich prac, wynika ze wskazanego powyżej zainteresowania kwestią znaczenia tradycji intelektualno-kulturowych w życiu moralnym, tu jednak odniesionego do konkretnych warunków historyczno-politycznych. W ramach grantu uzyskanego z Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego opracowałem (wraz z Milanem Jozkiem, Jarmilą Jurovą i Andrzejem Kiepasem) dwa zbiory prac polskich, czeskich, słowackich oraz węgierskich filozofów i badaczy z obszaru nauk społecznych poświęconych etosowi środkowoeuropejskiemu (*Central-European Ethos or Local Traditions: Equality, Justice*, eds. J. Jurova, M. Jozek, A. Kiepas, P. Machura, Albert, Boskovic 2010; *Central-European Ethos or Local Traditions: Freedom, Responsibility*, eds. J. Jurova, M. Jozek, A. Kiepas, P. Machura, Albert, Boskovic 2011).

W rozdziale *Central-European Ethos: Equality, Social Emergence and Claims to Justice*, (*Central-European Ethos or Local Traditions: Equality, Justice*, eds. J. Jurova, M. Jozek, A. Kiepas, P. Machura, Albert, Boskovic, 2010) analizuję związek sposobu, w jaki życie moralnej społeczności Europy Środkowej, a zwłaszcza Polski, zostało określone przez

charakter procesu modernizacyjnego (który nazywam połowiczną modernizacją), a także warunki kulturowe i historyczne, które zostały wykorzystane nie tyle w procesie indywidualnej emancypacji, ile wytworzenia formuły życia moralnego i społecznego skierowanego na przetrwanie wspólnoty, co utrudnia wykształcenie spójnego etosu dla całego regionu. Z kolei w *Central-European Ethos: Freedom, Responsibility and Social Imaginaries*, (*Central-European Ethos or Local Traditions: Freedom, Responsibility*, eds. M. Jozek, J. Jurova, A. Kiepas, P. Machura, Boskovice: Albert 2011) rozważam czynniki kształtujące lokalne rozumienie wolności i odpowiedzialności.

Byłem uczestnikiem wielu konferencji naukowych, zarówno krajowych o zasięgu międzynarodowym, jak i zagranicznych (Wielka Brytania, USA, Irlandia, Litwa, Słowacja). Organizowałem i współorganizowałem konferencje krajowe i międzynarodowe. Doświadczenia te pozwoliły mi nie tylko poszerzyć wiedzę o współczesnej filozofii moralnej, ale też nawiązać współpracę z badaczami z wielu ośrodków Europy i świata. Jestem członkiem grupy badawczej Stageira. Aristotelian Studies In Practical Philosophy na Uniwersytecie w Barcelonie. Od 2008 roku pełnię funkcję członka zarządu (Steering Committee) w The International Society for MacIntyrean Enquiry, zaś od roku 2014 członka rady doradczej serii wydawniczej Studies in Social and Global Justice (wydawnictwo Rowman & Littlefield International oraz Uniwersytet w Nottingham. Współpracuję też z Centre For Contemporary Aristotelian Studies In Ethics and Politics na London Metropolitan University.

W roku 2011 byłem Visiting Research Fellow w Centre For Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics na London Metropolitan University, gdzie przebywałem w ramach stypendiów Erasmus: LLP (4-10.04.2011) oraz STT (10-15.04.2011). W marcu 2014 otrzymałem stypendium i jako Visiting Research Fellow odbyłem staż w Center for the Study of Social and Global Justice Uniwersytetu w Nottingham.

W latach 2010 – 2011 kierowałem projektem badawczym „Central-European Ethos or Local Traditions: Freedom, Responsibility, Equality, Justice” w ramach grantu Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego nr 20820190.

W ramach działalności popularyzatorskiej wydałem cztery tłumaczenia tekstów filozoficznych na język polski (A. MacIntyre, *Różne rozumienia arystotelizmu: Arystoteles przeciwko pewnym renesansowym arystotelikom* oraz *Różne rozumienia arystotelizmu: Arystoteles przeciwko pewnym współczesnym arystotelikom*, w: idem, *Etyka i polityka*, red. A.

Chmielewski, PWN, Warszawa 2009; A. MacIntyre, *Arystotelizm rewolucyjny: etyka, opór, utopia*, „Odra” 5/2016, J. Zerzan: *Przeciwko sztuce*, „Odra” 4/2019) oraz dwa eseje popularyzatorskie (*MacIntyre: cnoty uznanej zależności*, „Odra” 5/2016; *Prymitywizm jako interwencja*, „Odra” 4/2019).

Z swoją działalność naukową i organizatorską byłem wielokrotnie wyróżniany nagrodami Rektora Uniwersytetu Śląskiego:

Piotr Kłodun