

ANETA GAWKOWSKA
IFiS PAN

NOWOCZESNY ETOS POD OBSTRZAŁEM MacIntyre'a krytyka indywidualistycznego liberalizmu

W adnej ze swoich publikacji Alasdair MacIntyre nie określa siebie mianem komunitarysty, ale pomimo oczywistych różnic między jego poglądami a teoriami innych myślicieli politycznych uważanych za komunitarystów, MacIntyre jest powszechnie identyfikowany jako taki przez autorów analiz poświęconych komunitaryzmowi¹. Przyczyną postrzegania go jako komunitarysty jest prawdopodobnie to, że stawia on zarzuty pod adresem współczesnego indywidualistycznego liberalizmu, które są pod wieloma względami podobne do zarzutów innych komunitarystów. Tak jak oni, MacIntyre zwraca naszą uwagę na następujący fakt: indywidualistyczny liberalizm ze swoim językiem praw jednostek uniemożliwia zbudowanie wspólnoty, która byłaby zdolna do przetrwania w rzeczywistości współczesnego świata zachodniego. Cechą charakterystyczną MacIntyre'a jest to, że jego krytyka liberalizmu wydaje się być najostrzejsza spośród wszystkich krytyk komunitarystycznych. Podczas gdy inni komunitaryści prezentują krytyki mniej lub bardziej wewnętrzne, MacIntyre zdaje się odrzucać liberalizm całkowicie, ponieważ u jego podstaw znajduje on zalążki współczesnego kryzysu etycznego. Aby krytycznie zanalizować jego teorię, spróbujmy tu zidentyfikować jej główne punkty i ocenić je w świetle kilku odpowiedzi ze strony liberałów.

W swoich wczesnych pismach Alasdair MacIntyre umiejętnie krytykuje podstawy teorii umowy społecznej. Według Sigmunda Freuda, horda pierwotna stworzyła poczucie winy, które z kolei pociągnęło za sobą akceptację tabu przez ludzi. To doprowadziło do przyzwolenia na umowę, wspólne moralności i prawo. MacIntyre twierdzi, że powyższe rozumowanie jest niekonsekwentne, ponieważ poczucie winy musiało być odpowiedzią na złamanie powszechnie uznanej normy, która musiała być dana uprzednio w stosunku do hordy pierwotnej². Zatem stan pierwotny nie mógł być przed-instytucjonalny czy przed-moralny. W swojej wcześniejszej książce MacIntyre wraca do Tomasza Hobbes'a, aby pokazać, jak niewłaściwa jest jego teoria.

¹ Patrz m. in. R. Booth Fowler *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991; S. Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993/1996; W. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990; S. Mulhall and Adam Swift: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

² A. MacIntyre, H. Marcuse: *An Exposition and a Polemic* New York: The Viking Press, 1970.

Projekt Hobbes'a zakładał, że zanim powstało społeczeństwo, istniał tylko bliżej niej nieokreślony zbiór jednostek ludzkich, których ostatecznym celem było zachowanie życia. Uniwersalne motywy ludzkiego działania zamykały się w pragnieniu dominacji i uniknięcia śmierci. Jednakże ludzki rozum przemawiał przeciwko wojnie wszystkich ze wszystkimi, więc ludzie zdecydowali się dojść do porozumienia, z którego wyprowadzono Prawa Natury: zabieganie o pokój, cieszenie się tak przestrzenią wolności, na jaką przyzwala się innym oraz dotrzymywanie umów. Tak więc społeczeństwo zostało przypuszczalnie wykreowane przez strzeżenie owego ładu władz politycznych³. Ale według MacIntyre'a ta teoria umowy społecznej zawiera mnóstwo sprzeczności, ponieważ próbuje ona ustanowić podstawy wspólnych norm, jednocześnie zakładając ich istnienie w fazie przedspołecznej. Dlaczego ludzie mieliby przestrzegać Praw Natury, gdyby nie posiadali już pewnych norm przed zawarciem umowy, zwłaszcza gdy, jak zakłada Hobbes, ludzie ci gwałtownie pragną dominować nad innymi? Hobbesowska wizja to samo co jednostki przedstawia człowieka w radykalnym oderwaniu od reszty istot ludzkich. Jego „ja” nie jest istotą społeczną czy polityczną z tradycji arystotelesowskiej. Posiadanie władzy zrobienia czegoś równego jest tu prawem do jego wykonania. Udana rebelia jest więc całkowicie usprawiedliwiona. Jedyną troską o społeczeństwo nie jest w stanie przewagi nad troską jednostki o jej dobrobyt⁴.

MacIntyre nie oskarża jednak Hobbes'a o zapoczątkowanie tego radykalnego indywidualizmu. Jego korzenie zauważa w Renesansie i Reformacji. Zarówno Luter jak i Kalwin (!) byli odpowiedzialni za położenie zbyt dużego nacisku na jednostkę i zerwanie z hierarchicznym, syntetyzującym społeczeństwem renesansowym. Obaj zdeprecjonowali rolę racjonalności w sprawach religii i obaj, razem z Machiavellim, zainicjowali rozdział sfery życia i moralności publicznej od sfery prywatnej⁵. Wszystkie problemy zasygnalizowane tutaj wracają w późniejszych księgach MacIntyre'a, gdzie przemawia on w sposób jeszcze bardziej zdecydowany przeciwko nowoczesnemu etosowi i tym samym dołóż do grupy współczesnych krytyków liberalizmu.

Jaki jest ten, tak ostro potępiany, nowoczesny etos? Jego naczelnym cechem jest radykalny indywidualizm, czy to w formie liberalnej czy kolektywnej (marksistowskiej). MacIntyre znajduje współczesny język moralności w powalnym chaosie, jako pełen niekończących się debat o pozornie nierozwiązywalnych problemach⁶. Jak już wspominałam, wszystkie postaci wy-

³ A. MacIntyre: *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1995 (1967), s. 136.

⁴ *Ibid.*, roz. 10.

⁵ *Ibid.*, roz. 10.

⁶ A. MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, wyd. II. Univ. of Notre Dame Press, 1984, s. 2.

mienione w poprzednim akapicie przyczyniły się w jakiś sposób do naszej obecnej kłopotliwej sytuacji, jednak przegrana nowoczesności powinna prawdopodobnie w pierwszym rzędzie być przypisana siedemnasto- i osiemnastowiecznym moralistom. Chcieli oni oprzeć moralność na faktach wywiedzionych z natury ludzkiej – jak ona jest, nie zaś z natury ludzkiej, jak mogłaby być, gdyby człowiek zrealizował swój telos. Tak więc, David Hume projektował moralność jako wywiedzioną z natury, Immanuel Kant oparł ją na rozumie, ale obaj musieli ponieść klęskę, bo nieukształtowana natura ludzka jest skłonna do nieprzestrzegania nakazów moralnych. Natura ludzka nie może być traktowana jako dana raz na zawsze albo postrzegana statycznie. Ponadto, nie może być ona właściwie uchwycona, jeżeli przy jej opisie pominiemy kwestię ludzkiego telosu⁷. Kiedy przestajemy mówić o naszym telosie, mówimy tylko o rodkach, a nie o celach; nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy nasze zachowanie jest dobre czy złe, jako że nie znamy jego funkcji, nie wiemy, jakiemu celowi ma służyć. W konsekwencji, osłody moralne nie są faktyczne. Są oderwane od faktów i wkrótce zaczynają być postrzegane jako skutki zwykłych preferencji czy uczuć. Dochodzimy w rezultacie do wniosku, że ludzie to istoty emotywistyczne⁸, czyli kierujące się emocjami albo mające arbitralne poglądy moralne, czysto subiektywne i irracjonalne.

Jeszcze ważniejsze jest to, że w naszym emotywistycznym świecie pragnienie w irracjonalny sposób wywiera wpływ na innych. Stąd, według liberalnych twierdzeń, pochodzi możliwe źródło niebezpieczeństwa znalezienia się pod jakimś wpływem wbrew naszej woli. Zakładamy, że nie ma konsensusu co do ostatecznych celów jednostek. Współcześni ludzie, według MacIntyre'a, postrzegają poszczególne dobra jako wielorakie i niewspółmierne, więc jakiegokolwiek próby stworzenia jednego porządku moralnego prowadziłyby w ich oczach w nieunikniony sposób do totalitaryzmu. „Liberał oddany jest zasadzie głoszącej, iż nie ma jednego naczelnego dobra.”⁹ (tłum. A. G.). Uważa więc za konieczne, aby zredukować prerogatywy państwa do zabezpieczenia negatywnych praw jednostek. (Państwo nie może zajmować stanowiska w sprawach moralności, jako że żadne takie stanowisko nie może być racjonalnie usprawiedliwione). Nacisk położony na uprawnienia negatywne, które są uprzednie wobec każdego prawa stanowionego, powoduje, że powstaje obowiązek stając się do mgliste. Jednostka nie jest wzywana przez państwo do spełniania swoich obowiązków wobec wspólnoty. W zasadzie nie ma żadnej wspólnoty, jeżeli nie ma zgody co do tego, co jest dobre, która to zgoda

⁷ Ibid., s. 54-60

⁸ Ibid., s. 11-12.

⁹ A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Univ. of Notre Dame Press, 1988, s. 337.

dałaby podstaw wspólnego życia, debaty i instytucji nowoczesnego państwa. Takie są obecne skutki akceptacji iluzorycznych założeń Renesansu, które w pełni rozwinęły się w teoriach O'wienia¹⁰.

Jednak nie bierzemy całkowicie bezradni, kiedy zdamy sobie sprawę z faktu, że perspektywa liberalno-indywidualistyczna jest błędna. Musimy przyznać, że liberalny projekt poszukiwania wiekowych podstaw moralności jest porażką. Nie możemy wywieść teorii sprawiedliwości inaczej, jak tylko z jakiejś teorii dobra, która już istnieje. Jak twierdzi MacIntyre, nie ma racjonalności poza tradycją. Istoty ludzkie są zwykle osadzone w pewnych kontekstach, które nadają znaczenie ich życiu. Każde rozumowanie ma miejsce w obrębie jakiejś tradycji. Nawet jeżeli ktoś chce zmienić lub odrzucić pewną tradycję, musi zaistnieć wewnątrz niej, aby wiedzieć, co odrzucić. Powstrzymywanie się od debat moralnych na forum publicznym i rezygnacja z tradycji jako czegoś irracjonalnego w niczym nie pomoże, gdy „zasoby odpowiedniej racjonalności są nam udostępniane tylko w tradycjach i poprzez tradycje”. „Pozostawanie poza wszelkimi tradycjami to tyle, co bycie obcym w przestrzeni badawczej; stan intelektualnego i moralnego odosobnienia; to kondycja, w której niemożliwe jest [nawet] postawienie relatywistycznego wyzwania”¹¹ (tłum. A. G.). Tradycje przedliberalne są dla nas wszak i dlatego dostępne, co w przeciwnym razie, jako jedyne mogły nas uratować od kryzysogennych problemów nowoczesności.

Jeżeli mówi o tym, MacIntyre zwraca uwagę na szczególnie tradycję, mianowicie wywodząc się od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W jego opinii, może ona przywrócić racjonalność naszemu życiu społecznemu, ponieważ nie postrzega ona faktów w oddzieleniu od wartości i ma perspektywę ludzkiego telos. Widzi ona wspólnotę polityczną jako wspólny przedmiot, w którym nasze uznanie i dążenie do Dobra. Więzy przyjaźni, które w tradycji liberalnej zostały zepchnięte do sfery prywatnej, tworzyły dawniej wspólnotę. Ludzie postrzegani byli jako istoty mające społeczne natury i to samo. Cechy osoby należącej do pewnej grupy stanowiły część istoty tej osoby. Nie były przypadkowe, przygodne lub służące tylko temu, by je oddzielić od osoby w celu odkrycia jej prawdziwego „ja”; one tworzyły „ja”, konstituowały ją to samo¹². Idąc dalej tym tropem, polityczna natura człowieka nie była uważana za dzieło przypadku czy wolnego wyboru. Według tradycji Arystotelesowskiej, polityczny charakter istoty ludzkiej nie był atrybutem dodanym do osoby. Był wyróżnikiem ludzi. Wspólnota w tym znaczeniu tego słowa była konieczna dla dobrego życia, bo dostarczała

¹⁰ A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 59-62, 68, 92-3, 254.

¹¹ A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 369, 367.

¹² A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 33-34.

tradycji, to jest tła potrzebnego dla samookrelenia, i dawała obywatelom możliwość praktykowania cnót obywatelskich.

Perspektywa Arystotelesowska jest dla ciebie doniosła, jak opisuje ludzką kondycję w sposób bardziej właściwy niż perspektywa indywidualistyczno-liberalna. Liberalizm, pomimo swoich zapewnień o neutralności i stanowisku rzekomo transcendującym wszystkie tradycje, sam jest tradycją, ponieważ nie kwestionuje on własnych podstaw i ma swoje własne pojęcie dobra, którym jest „utrzymanie liberalnego porządku społecznego i politycznego”¹³ (tłum. A. G.). Jego najwyższą wartością jest autonomia człowieka, która zezwala, aby dobra prywatne realizowane były tylko prywatnie. To prowadzi do rozdziału między sferą prywatną a publiczną. Tymczasem należy pamiętać, że jednostka nigdy nie jest zdolna poszukiwać dobra w odosobnieniu. Potrzebuje wspólnoty, aby dążyć do doskonałości. Wspólnota ze sfery politycznej jest czymś więcej niż tylko skutkiem umowy, bierze ona udział w tworzeniu poglądów i to samo dotyczy swoich członków. Jednostka jest formowana przez swoje role, więc jej życie z jej wspólnotą, wyłania się poprzez które ludzkie dobra mogą być osiągnięte¹⁴.

Liberalizm lekceważy te konstytutywne powołania. Tylko taka wspólnota, która dostarcza praktyk cnót, jest zdolna zaopatrzyć nas w zasoby konieczne do zrealizowania narracyjnej jedności. MacIntyre nawołuje do Arystotelesowskiego sposobu pojmowania cnót, choć podaje te własne definicje. Cnoty to cechy, które są potrzebne do osiągnięcia dóbr właściwych praktykom, wnosząc wkład w dobro życia jako całości i powiązane z dążeniem do dobra istot ludzkich, zrozumienie którego jest możliwe wyłącznie w ramach trwającej tradycji społecznej. Cnoty osoby łączą się we wspólnocie składającej się na cnoty jej wspólnoty. Aby jednak wspólnota mogła zaistnieć, nasze wspólne życie musi być zorganizowane wokół koncepcji dobrego życia¹⁵. Musimy zgodzić się co do trybów argumentowania w ramach naszej tradycji, które pozwolą nam zrozumieć się nawzajem, aby stworzyć coś wspólnie.

Nie jest problemem to, że nie potrafimy w pełni zrozumieć naszych pierwszych założeń czy podstaw wspólnego życia. Nie wybieramy ich te losowo. Powinniśmy zaakceptować fundamentalne założenia naszej tradycji i, dochodząc do zrozumienia tego, co z nich wynika, lepiej poznawać je same. Dopiero pod koniec życia spędzonego na poszukiwaniu dobra, rozumiemy je w pełni – sędzi MacIntyre¹⁶. Nie twórzmy więc fałszywej Burke'owskiej opozycji tradycji i rozumu. Róbmy raczej najlepszy użytek z ra-

¹³ A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 345.

¹⁴ Idem: *After Virtue*, s. 172, 220.

¹⁵ Ibid., s. 273, 253.

¹⁶ A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 170-179.

cyjonalno ci tradycji, w których yjemy, aby zbada ich mo liwo ci i sprawdzi ich warto w czasie kryzysu epistemologicznego. Taki kryzys mo e by dowodem na nieadekwatno naszej tradycji, mo emy wi c zmieni j radykalnie lub zachowa , by doł czyła do innej tradycji, ale cokolwiek zrobimy, pod warunkiem, e b dziemy szli drog ci głych poszukiwa odpowiedzi na pytanie o dobro naszego ycia, nasze działania wspólnie ustanowi narracyjn jedno . Wszystkie istoty ludzkie d do tej jedno ci, bo jeste my „zwierz tami mówi cymi opowie ”, tworzymy swoje historie poprzez nasze poszukiwanie telos. Te narracje si przeplataj : „Ja jestem cz - ci ich opowie ci, jak oni s cz ci mojej”¹⁷ (tłum. A. G.). Tu znowu dochodzimy do nieusuwalnego elementu wspólnoty.

Jakiej rady udziela MacIntyre współczesnemu człowiekowi? Powinni - my tworzy nowe wspólnoty, oparte o warto ci, które przetrwały z czasów przedliberalnych¹⁸. Nowoczesny etos liberalny jest do tego stopnia przesi kni ty indywidualizmem, e nie pozwala na stworzenie rzeczywistej wspólnoty. Traktuje tradycj i moralno jako irracjonalne, pozbawiaj c w ten sposób nowoczesne struktury polityczne jakiegokolwiek bazy etycznej. Jego zało enia na temat emotywistycznego „ja” powoduj rozszczepienie na sfer publiczn i prywatn . Przedstawia on statyczn natur ludzk w oderwaniu od jej telos. Jego wymóg neutralno ci ogranicza obszar tego, co polityczne to tego stopnia, e pozbawia to obywateli mo liwo ci d enia do ich dobra w ich najwyszej, kolektywnej (to jest politycznej) postaci. Poniewa za dobrem mo na pod a tylko wspólnie poprzez praktykowanie cnót obywatelskich w sferze publicznej, nowoczesny etos indywidualistyczny nie pozwala ludziom rozwin si w pełni. W zamian wytwarza atomistyczne społecze stwo i aspołecznych ludzi.

Co maj do powiedzenia liberałowie w odpowiedzi na tak ostre słowa krytyki? Ogólnie rzecz bior c, krytyka komunitarystyczna nie przeszła bez echa, znajduj c odd wi k u przynajmniej kilku teoretyków liberalizmu. John Rawls zgadza si , e jego teoria sprawiedliwo ci i nowoczesna liberalna demokracja potrzebuj pewnej teorii dobra, ale nie musi to by teoria ogólna i cało ciowa. „Słaba”, a nawet tylko polityczna koncepcja dobra i sprawiedliwo ci (wynikaj ca z kultury politycznej danego społecze stwa, a nie uniwersalnych zasad) jest wystarczaj ca, podczas gdy tradycja Arystotelesowska lub obywatelsko-humanistyczna pogwałciłaby wi ty priorytet tego, co słuszne nad tym, co dobre¹⁹. Z drugiej strony, Bruce Ackerman wydaje si pozostawa zdecydowanie w schemacie Hobbesowskim, zakładaj c, e

¹⁷ A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 216-18.

¹⁸ *Ibid.*, s. 263.

¹⁹ J. Rawls: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993/1996, s. 173-211.

wszyscy walczymy o władz²⁰. Liberalny ideał dobra w jego teorii jest niebezpiecznie bliski równo ci. Strategia Briana Barry'ego obrony instytucji liberalnych to dyskredytowanie wierze nie-liberałów²¹. Mam powa ne w tpliwo ci, czy taka postawa usatysfakcjonowałaby jakiegokolwiek krytyka komunitaryst. Stephen G. Salkever broni liberalizmu twierdz c, e ma on swoje własne cnoty i warto ci (np. stymulowanie rozwoju niezale nego rozumu), których obecno musi by usprawiedliwiona z pozycji neutralnych²². Jednak jego wyja nienie jest tylko cz ciowo zasadne, poniewa przyznaje, e liberalizm jest antyteleologiczny i nie zawiera adnego 'summa bonum'. Zarówno Hobbes, jak i Locke odrzucili poj cie czytelnego dobra rodzaju ludzkiego. „Locke'owska teoria wymaga, aby głównym ogniskiem zainteresowa politycznych była gospodarka, a nie edukacja moralna czy ycie polityczne ogólu obywateli” (tłum. A. G.). Niemniej jednak, teoria liberalna mo e otworzy si na teleologii przedliberalnej filozofii Platona i Arystotelesa. Liberalny telos roztr zania, jaki jest dobry sposób ycia, jest mo liwy.

Do pewnego stopnia odmienny pogl d prezentuje Will Kymlicka. W jego opinii, a wbrew mniemaniu MacIntyre'a, liberalizm nie jest pozbawiony zwi zków z perfekcjonizmem. Ró nica mi dzy liberałami i komunitarystami sprowadza si do metod jego implementacji, a nie do jego tre ci. Podczas gdy komunitary ci pragn zaanga owa pa stwo, liberałowie uwa aj , e lepiej jest realizowa perfekcjonizm anga uj c samo społecze stwo, pozostawiaj c pa stwu neutralno²⁴. Dla Kymlicka działanie kolektywne nie musi oznacza działania politycznego. Robi c ten unik, Kymlicka nie odpowiada jednak na zarzut postawiony przez MacIntyre'a, według którego teoria liberalna wyklucza formacyjn działalno polityczn , t. j. polityczne zaanga owanie w promowanie cnót obywatelskich i kształtowanie charakteru obywateli. To prawda, e komunitary ci (wł cznie z MacIntyre'm.) i liberałowie ró nie pojmuj rol pa stwa, ale s dz , e ró nica w zakresie tej roli jest raczej jako ciowa ni tylko ilo ciowa. MacIntyre zdaje si twierdzi , e niemo liwe jest realizowanie dobra bez wci gni cia w t czynno pa stwa jako cao ci, czyli bez przej cia od sfery społecznej do sfery politycznej, do politycznej wspólnoty. Perfekcjonizm, o jakim pisze Kymlicka, jest po prostu niewykonalny.

²⁰ B. Ackerman: *Neuralities*. W: R. B. Douglass et al. (red.): *Liberalism and the Good*. New York i London: Routledge, 1990, s. 30.

²¹ B. Barry: *How Not to Defend Liberal Institutions*. W: R. B. Douglass et al. (red.), op. cit., s. 57.

²² S. G. Salkever: *Lopp'd and Bound: How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices*. W: R. B. Douglass et al. (red.), op. cit., s. 176-178, 187.

²³ *Ibid.*, s. 172.

²⁴ W. Kymlicka, op. cit., s. 219.

Amitai Etzioni, chociaż jest komunitarystą, ma kilka własnych zarzutów wobec opisywanej tu teorii. Pisze, że niektóre praktyki mogą być ewidentnie złe, np. torturowanie, a mimo to pasują do MacIntyre'owskiej definicji praktyki, która ma tworzyć cnotę²⁵. Etzioni wydaje się ignorować zastrzeżenie MacIntyre'a, że dane działanie może być właściwie nazwane praktyką tylko wtedy, gdy jest związane z dążeniem do dobra. Po drugie, Etzioni twierdzi, że w teorii MacIntyre'a ludzie mogą być niezdolni do transcendowania ról związanych z ich praktykami. Ten argument też wydaje mi się niewłaściwy, ponieważ MacIntyre jasno stwierdza, że nie wszystkie tradycje są jednakowo słuszne: ich wartość podlega ocenie podczas kryzysów epistemologicznych, gdy ludzie mogą bezpiecznie wyrazić własne zdania na temat swoich ról społecznych i całej tradycji. Trzecie zastrzeżenie sformułowane przez Etzioni'ego jest jednak bardziej uzasadnione. MacIntyre pisze, że „prawa naturalne czy prawa człowieka są fikcją”, prawa negatywne są fikcją wywodzącą się z osiemnastowiecznych prób rekonstruowania moralności²⁶. Jeśli status jednostki jest rzeczywiście tak zagrożony, jak zdaje się twierdzić MacIntyre, to faktycznie jesteśmy wszyscy w ogromnej potrzebie indywidualistycznego liberalizmu i jego neutralności, aby chronić nas przed arbitralnością kolektywizmu. Na szczęście tradycja arystotelesowo-tomistyczna, którą przywołuje MacIntyre, nie opiera się na kwestionowaniu praw człowieka. Jeśli MacIntyre je kwestionuje, to przeczy pozostałym argumentom swojej teorii. Szczególnie dla swoich czytelników, w swoich późniejszych książkach wyjaśnia on znaczenie praw, które krytykuje. Ma on na myśli prawa człowieka, na które jednostka powołuje się, aby wystąpić przeciwko drugiej jednostce, a które pojawiły się około XIV w.²⁷ Ostatnia krytyka tutaj rozważana pochodzi od Stephena Holmes'a. Twierdzi on, że MacIntyre nie lubi niezgody, w tympliwoci i niekończących się kontestacji, głosi ludzką potrzebę autorytetu, utrwalonych standardów i niezachwianych norm²⁸. Pragnęłam uprzednio wykazać, że MacIntyre nie zakłada żadnej z tych rzeczy. Jego pragnienie dostarczenia pewnych wspólnych ram nie ucinia debaty na temat naszych standardów. Wręcz przeciwnie, krytykuje on liberalizm za brak kwestionowania swoich podstaw. Jego stanowisko zakłada, że potrzebujemy tradycji, która dałaby kontekst naszym argumentom, ale nie jesteśmy obciążeni pierwotną tradycją na całe życie. Możemy i powinniśmy ją zmieniać, gdy tylko dostrzeżemy jej nieadekwatność.

²⁵ A. Etzioni: *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers 1991, s. 135.

²⁶ A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 70

²⁷ A. MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press 1990, s. 164.

²⁸ S. Holmes, dz. cyt., s. 93.

Dalej Holmes oskarża MacIntyre'a o przeczenie samemu sobie, gdy ten z jednej strony wychwala wspólnotę, a z drugiej strony zakłada, że jednostka jest wobec tej wspólnoty uprzednia: „Wydaje się, że jest dwóch MacIntyre'ów: jeden mówi, że obowiazki moralne pochodzą z konkretnych społecznych kontekstów i tradycji; drugi twierdzi, że są one narzucone jednostkowej duszy bez pośrednictwa przez Boga”²⁹ (tłum. A. G.). Holmes musiał w oczywisty sposób opacznie zrozumieć główne punkty wywodu MacIntyre'a, gdzie twierdzi on, że jednostka i wspólnota nie muszą być sobie przeciwstawione. Jeśli chodzi o to właśnie nie kwestię, jednostka może równie dobrze otrzymać nakazy Boga za pomocą swojej tradycji i jej kontekstu społecznego, nie za pomocą samego Boga. Uprzednio jednostka nie musi czynić jej wspólnoty drugorzędnej; jednostka może wyrażać się we wspólnocie i przez wspólnotę. Ostateczny zarzut jest jednak poważniejszy. MacIntyre nie jest konsekwentny w swojej akceptacji tradycji tomistycznej. Postrzega on ludzkie życie jako wypełnione tragicznym konfliktem przeciwstawnych dóbr. Jego wezwanie do moralnej harmonii zostaje zatem bolesnym pragnieniem czegoś, czego nie może osiągnąć, ponieważ ma „inklinację do moralnej poligamii”³³ (tłum. A. G.). Argument Holmes'a jest precyzyjnie wycelowany. MacIntyre krytykuje całkowite oddanie się tezie o jedności cnót, którą głosili Arystoteles i Akwinata³¹. Dopuszcza więc sytuację konfliktu cnót, gdzie jeden z celów nie miałby prawa do pierwszeństwa. Jeśli utrzymywałby on ten pogląd, nie mógłby być zadowolony z budowania jakiegokolwiek substancjalnego konsensusu, co do wartości w nowoczesnym świecie liberalnym, a jego cała teoria musiałaby prawdopodobnie upaść. Późniejsze księgi MacIntyre'a sytuują go zdecydowanie bliżej tradycji tomistycznej, choć nie zajmuje on wyraźnego stanowiska w sprawie jedności czy wielości cnót i dóbr.

Ogólnie mówiąc, MacIntyre'owska krytyka nowoczesnego etosu, którego u podstaw indywidualistycznego liberalizmu jest dostrzeżenie, że liberalowie powiedzieliby prawdopodobnie, że o wiele za ostra, mając na uwadze liberalne osiągnięcia na polu indywidualnej autonomii. Jednakże, nawet jeśli riposty liberalne poparte są pewnymi argumentami, musimy przyznać, że wiele spośród zarzutów MacIntyre'a ma sens, szczególnie w kontekście obecnej erozji wspólnoty w świecie zachodnim. Kryzys sfery publicznej czy obszaru wspólnego jest oczywisty, a jako że nikt nie chce wystąpić w roli odpowiedzialnego za ten stan rzeczy, słowa MacIntyre'a o „ciemności wewnątrz tradycji liberalnej” brzmią bardzo wiarygodnie: „Barbarzyńcy nie czekają u bram; rzadzą nami od czasu tego czasu”³² (tłum. A. G.).

²⁹ Ibid., s. 103.

³⁰ Ibid., s. 121.

³¹ A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 179-180.

³² Ibid., s. 263.

Bibliografia:

- Barry, Brian: *Justice as Impartiality*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Douglass, R. Bruce et al. (eds.): *Liberalism and the Good*. New York and London: Routledge 1990.
- Etzioni, Amita; *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers 1991.
- Fowler, Robert Booth: *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University Press of Kansas 1991.
- Holmes, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1993/1996.
- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press 1990.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (wyd. drugie). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1984.
- *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge 1995 (1967).
 - *Herbert Marcuse, an Exposition and a Polemic*. New York: The Viking Press 1970.
 - *Marxism and Christianity*. Exeter: A. Wheaton & Co., 1983.
 - *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1990.
 - *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1988.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell 1992.
- Plant, Raymond: *Modern Political Thought*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell 1991/1995.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. N. York: Columbia Univ. Press 1993/1996.
- *Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press 1971.
- Richard, Carl J.: *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1994.
- Rosenblum, Nancy L. (ed.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1989.