

Ks. Piotr ANDRYSZCZAK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

KRYTYKA LIBERALIZMU W FILOZOFII ALASDAIRA MACINTYRE'A

Stosunek MacIntyre'a do liberalizmu należy umieścić w szerszym kontekście wyznaczonym przez jego rozumienie historii filozofii, a w szczególności historii etyki. W jego przekonaniu w okresie oświecenia dokonana została zasadnicza zmiana, której konsekwencje odczuwamy do dzisiaj. Polegała ona na odrzuceniu etyki klasycznej, w której dominował schemat moralny. Jego strukturę przedstawił Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Istotą tego schematu jest pęknięcie pomiędzy człowiekiem-jakim-on-faktycznie-jest, a człowiekiem-jakim-mógłby-się-on-stać-gdy-by-zrealizował-swoją-istotę. To pęknięcie wskazuje na potrzebę istnienia nauki, która określi drogę jego naprawy. Taką nauką, zdaniem Arystotelesa, jest etyka:

Etyka według tego projektu zakłada pewną koncepcję potencjalności i aktu, pewną koncepcję istoty człowieka jako zwierzęcia racjonalnego, a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego τέλος. Nakazy zalecające różne cnoty oraz zakazujące różnych grzechów, które są ich negatywnymi odpowiednikami, pokazują nam, jak przechodzić od potencjalności do aktu, w jaki sposób zrealizować naszą prawdziwą naturę i jak osiągnąć nasz prawdziwy cel¹

W ten sposób kluczem do zrozumienia myśli etycznej Arystotelesa staje się dostrzeżenie, że zaproponowany przez niego schemat składa się z trzech elementów: nieuformowanej natury człowieka, norm etyki racjonalnej i koncepcji natury ludzkiej, która zrealizowała swój cel. Tego rodzaju stanowisko okazało się nie do przyjęcia dla myślicieli oświeceniowych.

¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 111–112.

Oświecenie – rozstanie z Arystotelesem

W okresie oświecenia uznano, że schemat teleologiczny, proponowany przez Arystotelesa, jest z gruntu błędny. Z potrójnej struktury tego schematu usunięto ostatni element. Pozostałe dwa elementy z zasady nie przystawały do siebie. Okazało się, że oświeceniowa próba uzasadnienia moralności była od początku skazana na klęskę. Nie można bowiem stworzyć spójnego i trwałego projektu opartego na dwuelementowym schemacie, gdy z jednej strony mamy pojęcie nieuformowanej natury ludzkiej, a z drugiej całkowicie niezgodne z nią normy moralne.

Źródłem porzucenia etyki klasycznej – według MacIntyre’a – należy szukać u Kalwina i Pascala. Zdaniem Kalwina, po upadku Adama rozum utracił moc, której posiadanie przypisywał mu Arystoteles. W tej sytuacji rozum nie jest w stanie wskazać drogi pomiędzy człowiekiem rzeczywistym a tym, który zrealizował swój cel. Aczkolwiek różnica między nimi jest istotna i boleśnie prawdziwa, to nie może jej zarządzić ludzki rozum, lecz wyłącznie łaska Boża. Dla Pascala natomiast

[...] rozum nie pojmuje istoty rzeczy, ani przejść od potencjalności do aktu... ma charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponadto. W dziedzinie praktycznej zatem rozum może wypowiadać się tylko o środkach do celów, o samych celach musi milczeć²

Zarówno Kalwin, jak i Pascal są zgodni co do tego, że ustalenie ludzkiego *τέλος* przekracza siły rozumu człowieka. Skoro rozum nie może wypowiadać się kompetentnie o istocie czy powołaniu człowieka, to niemożliwym się staje utrzymanie tezy o związkach między naturą ludzką a normami moralności. Nie można w argumentacji moralnej wychodzić od przesłanek odnoszących się do faktów, a kończyć konkluzjami o charakterze normatywnym; nieuprawnione jest przejście od „jest” do „powinno się” I w tym kontekście pojawia się D. Hume, który uważa, że:

[...] w każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, że zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest* i *nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest nieostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość³

² Tamże, s. 114.

³ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, [Warszawa] 1963, s. 259–260.

Nieco dalej Hume zauważa, że to jego odkrycie „może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności”⁴. Istotnie, na tej drodze rozumowania etyka nowożytna ustawia się w ostrej opozycji wobec etyki klasycznej.

W myśleniu klasycznym posługujemy się pojęciem „dobrego człowieka” jako pojęciem funkcjonalnym, podobnym w pewnym sensie do pojęcia „dobrego żeglarza” czy „dobrego budowniczego okrętów”. Tak jak potrafimy na podstawie wiedzy o tym, co znaczy być dobrym żeglarzem, wyciągnąć wnioski normatywne, mówiące o tym, co powinien czynić każdy żeglarz, by zbliżyć się do ideału, podobnie pojęcie „dobrego człowieka” pozwala nam na konkluzje moralne skierowane do każdej istoty ludzkiej, pragnącej realizować ideał człowieczeństwa⁵. Z tego, co jest (opis człowieka, który zrealizował swoje powołanie), wynika, co być powinno (normy moralne)⁶. Stąd też, aby umożliwić przejście od „faktyczności” do „powinności”, niezbędne jest pojęcie *telos*. Bez niego – MacIntyre jest o tym głęboko przekonany – niemożliwe jest racjonalne uzasadnienie moralności⁷. Taką próbę podjęło oświecenie i przez to jego projekt był od początku skazany na niepowodzenie. Zgodnie z tradycją klasyczną „być człowiekiem znaczy pełnić pewną liczbę ról, które mają określony cel i sens: role członka rodziny, obywatela, żołnierza, filozofa, sługi Bożego”⁸. Przyczyną odrzucenia pojęcia człowieka jako pojęcia funkcjonalnego jest uznanie jednostki za istniejącą „uprzednio wobec wszelkich ról i poza nimi”⁹. W myśleniu oświeceniowym nie było miejsca na tradycję pojmowaną jako coś pozytywnego. Do prawdy prowadzi nas „czysty rozum” wolny od balastu historii i tradycji. Jesteśmy dziećmi oświecenia; obecnie rozum oświeceniowy, wolny od wszelkich partykularyzmów, okazuje się bezradny w obliczu ważnych problemów moralnych.

W celu uzasadnienia tego poglądu MacIntyre odwołuje się do trzech istotnych dla współczesności sporów. W pierwszej kolejności – powiada – zajmijmy się kwestią wojny sprawiedliwej. Dla jednych, powołujących się na Arystotelesa i jego koncepcję cnót, taka wojna jest niemożliwa, ponieważ jej zło (śmierć niewinnych) przewyższa zamierzone dobro. To prowadzi do koniecznego wniosku, że każdy powinien być pacyfistą. Inni, sięgając do Machiavellego, Bismarcka i Clausewitza, uwa-

⁴ Tamże, s. 260; por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 117–118.

⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098 a 13–14.

⁶ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 119–122.

⁷ Por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1996, s. 79.

⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 122.

⁹ Tamże.

zają, że nie pacyfizm, lecz realizm polityczny gwarantuje pokój, a zatem *si vis pacem, para bellum*. Jeszcze inni są przekonani o istnieniu wojen złych i dobrych. Te pierwsze toczą się między mocarstwami, te drugie zaś przynoszą wolność gnębionym ludom Trzeciego Świata. Źródła ideowe wojen wyzwoleniczych widoczne są w filozofii Fichtego i Marksa¹⁰

Toczy się także nie mniej istotny dla współczesnych społeczeństw spór o aborcję. Jej zwolennicy powiadają, że jako jednostki ludzkie posiadamy określone prawa dotyczące nas samych, w tym również i naszego ciała. Tak długo, jak długo płód jest częścią ciała kobiety – uważają – może ona zdecydować o tym, co z nim uczynić. W tej argumentacji kluczowe jest powoływanie się na prawa człowieka i filozofię J. Locke'a. Przeciwnicy aborcji odrzucają ją w dwojaki sposób. Jest oczywiste, że tak jak nie chciałbym, aby moja matka zdecydowała się na zabicie płodu, gdy sam nim byłem, tak nie mogę pozwolić, aby odebrano prawo do życia innym płodom. Matkom nie można przyznać prawa do aborcji w imię złotej zasady postępowania, głęboko osadzonej w Ewangelii i z uwagi na jej uniwersalność uznanej przez Kanta za imperatyw kategoryczny. Ponadto płód jest już istotą ludzką, i to istotą całkowicie niewinną. Z tej racji pozbawienie go życia jest tożsame z morderstwem. W tym punkcie przeciwnicy aborcji powołują się na tomizm i głoszone przezeń prawo moralne¹¹.

Trzecim przykładem ważnego obecnie sporu jest debata pomiędzy zwolennikami równości a orędownikami wolności. Dla pierwszych istotą sprawiedliwości jest równość. Porządek sprawiedliwy w społeczeństwie panuje tylko wówczas, gdy wszyscy mają równe możliwości rozwoju siebie i swych zdolności, a to ma miejsce jedynie wtedy, gdy państwo zapewnia każdemu sprawiedliwy, tzn. równy dostęp do opieki zdrowotnej i edukacji. W takim państwie nie ma więc miejsca na prywatne szkolnictwo i prywatne usługi medyczne. Porządek społeczny budujemy na ideale równości, proponowanym przez J. J. Rousseau i T. H. Greena. W opozycji do tego rozwiązania znajduje się zgoła odmienne rozumienie sprawiedliwości, oparte na wolności wyboru, obejmującej w równym stopniu lekarza i pacjenta, nauczyciela, rodziców i ucznia. Dla człowieka – uważa się – najważniejsza jest wolność, a skoro tak, to jej wyrazem jest konieczność istnienia prywatnych szkół i prywatnej służby zdrowia w duchu tradycji wywodzącej się od A. Smitha¹².

¹⁰ Por. tamże, s. 29–30, 36.

¹¹ Por. tamże, s. 30–31, 36.

¹² Por. tamże, s. 31–32, 36.

MacIntyre traktuje te i podobne im współczesne spory moralne jako nierozstrzygalne. Gdy przyjrzymy się im bliżej, to dostrzeżemy – jego zdaniem – trzy zasadnicze cechy tych debat. Po pierwsze, stosowane w nich argumenty są niewspółmierne. Brakuje obiektywnego kryterium prawdy, niepodważalnego punktu odniesienia, a przez to niemożliwym się staje ocena prawdziwości podanych w sporze racji. Ponadto, jeśli nie jesteśmy w stanie uzasadnić swego stanowiska wobec oponenta, to również nie potrafimy uczynić tego wobec samego siebie¹³. Miejsce racjonalności zajmuje arbitralność, a miejsce rzeczowej argumentacji historia¹⁴. Po drugie, współczesne spory moralne usiłują ukazać siebie jako bezosobowe i racjonalne. Jednakowoż dążenia te, przy braku obiektywnych wzorów, w najlepszym razie stanowią wyraz aspiracji uczestników debaty do bycia istotami racjonalnymi, w najgorszym zaś są próbą nieuczciwego ukrycia bolesnej prawdy o tym, że „współczesne spory to nic innego jak tylko ścieranie się sprzecznych woli, z których każda rządzi się określonym zespołem własnych, arbitralnych wyborów”¹⁵. Po trzecie, natrafiamy w nich na pojęcia mające swoje źródło w rozmaitych szerszych kontekstach teoretycznych i praktycznych. Współczesność chętnie sięga po filozofów przeszłości, czerpiąc selektywnie z ich poglądów to, co wydaje się najodpowiedniejsze dla poparcia określonego stanowiska w sporze moralnym.

Projekt oświeceniowy dążył do zbudowania moralności racjonalnej, a pozostawił po sobie pluralizm. Słowo to, choć brzmi niewinnie, skrywa – w przekonaniu MacIntyre'a – niepokojącą rzeczywistość:

Może ono bowiem równie dobrze oznaczać uporządkowany dialog krzyżujących się stanowisk, jak i pozbawiony harmonii melanz niepasujących do siebie fragmentów. Podejrzenie..., że mamy tu do czynienia raczej z drugim niż z pierwszym przypadkiem, nasila się z chwilą, gdy uzmysłowimy sobie, że te wszystkie odmienne pojęcia, które składają się na nasz dyskurs moralny, pierwotnie wywodzą się z większych całości teoretycznych i praktycznych, w których odgrywały określone role i funkcje wyznaczone im przez konteksty i które teraz zostały ich już pozbawione¹⁶.

Siedzimy zatem na gruzach tego, co miało być trwałym i stabilnym projektem, zaproponowanym przez rozum oświeceniowy, a okazało się konstrukcją pozbawioną fundamentu. Sytuację tę próbuje wyjaśnić emotywizm.

¹³ Por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians...*, s. 72.

¹⁴ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 33.

¹⁵ Tamże, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 37; por. D. M. Wagner, *Alasdair MacIntyre: Recovering the Rationality of Traditions*, [in:] Ch. Wolfe, J. Hittinger, *Liberalism at the Crossroads*, Lanham 1994, s. 99.

Emotywizm

Głosi on, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy sądami o faktach a sądami zawierającymi nasze moralne oceny. W pierwszym przypadku możemy oddzielić prawdę od fałszu, ponieważ dysponujemy obiektywnymi kryteriami, pozwalającymi nam to uczynić. W sporach zatem możemy odwołać się do rozumu i podać racje uzasadniające własne stanowisko. Całkowicie odmienna sytuacja ma natomiast miejsce w odniesieniu do sądów moralnych. One są poza-racjonalne, albowiem stanowią wyłącznie wyraz naszych upodobań i uczuć. Moralność jest dziedziną pozbawioną obiektywnych standardów, pomocnych przy oddzielaniu prawdy od fałszu, i fakt ten – zdaniem emotywiistów – wyjaśnia, dlaczego nie jesteśmy w stanie dojść do zgody w toczących się współcześnie sporach moralnych. Spory owe w swej istocie nie polegają na wymianie argumentów, lecz na konflikcie preferencji i emocji determinujących decyzje uczestników debaty; wola nie podąża za racjami rozumu, ponieważ ich nie ma, ale jest określana przez sferę osobistych upodobań i uczuć¹⁷

Skoro w debacie moralnej nie możemy innych przekonywać, podając racje przemawiające za głoszonym stanowiskiem, to pozostaje nam zastąpienie perswazji środkami, za pomocą których można w pożądanym kierunku oddziaływać na emocje innych. Tym samym emotywizm nie jest w stanie odróżnić, czy pojawia się manipulacja, czy jej brak w relacjach pomiędzy ludźmi; w gruncie rzeczy w świecie, w którym panuje emotywizm, w życiu społecznym skazani jesteśmy na manipulowanie innymi. To u Kanta

[...] różnica pomiędzy stosunkiem społecznym nie opartym na moralności a stosunkiem, który się na moralności opiera, polega właśnie na różnicy pomiędzy stosunkiem, w którym każda osoba traktuje inne istoty ludzkie przede wszystkim jako środek do własnych celów, a takim stosunkiem, w którym wszyscy traktują wszystkich pozostałych jako cele. Uznawać kogoś za cel, oznacza przedstawić mu racje, które sam uważam za właściwe uzasadnienie pewnego postępowania¹⁸

Racje owe można przedstawiać tylko przez odwołanie się do obiektywnych standardów słuszności. Jeśli jednak istnienie takich standardów zostanie odrzucone, to „jedyną realnością dyskursu moralnego jest dążność jednej woli do dopasowania upodobań, uczuć, skłonności i wyborów innej woli do swoich własnych”¹⁹

¹⁷ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 39–40.

¹⁸ Tamże, s. 61.

¹⁹ Tamże, s. 62

MacIntyre jest przekonany, że historia etyki jest historią jej upadku. Jego początkiem było odrzucenie etyki klasycznej; próba zastąpienia jej przez projekt moralności stworzony w oświeceniu zakończyła się klęską i najbardziej jaskrawym wyrazem owej klęski jest panujący obecnie emotywizm, który przeniknął współczesną kulturę i nadaje kształt toczącym się współcześnie debatom moralnym²⁰. Wyrazem emotywistycznego charakteru naszej kultury są dominujące w niej postacie. Są nimi: Esteta, Menedżer i Terapeuta. Dla Estety ludzie stanowią narzędzia służące do osiągnięcia maksymalnej przyjemności i zabezpieczenia się przed nudą. Menedżera zajmuje techniczny problem przekształcania inwestycji w zysk, surowca w produkt końcowy. Zaś przedmiotem zainteresowania Terapeuty jest leczenie ludzi z neuroz poprzez przekształcanie ich w energię użyteczną dla realizacji celów uznanych za pożyteczne dla społeczeństwa. Postacie te zgodnie traktują innych ludzi jako środki do realizacji celów, których określenie przekracza możliwości ich racjonalnej analizy i oceny. Zajmują się one jedynie stroną techniczną zagadnień, wobec których zostały postawione i stanowią uobecnienie podmiotu emotywistycznego, dla którego wybór moralny jest czysto arbitralny, gdyż, jako pozbawiony uzasadnienia kryteriami racjonalnymi, wyraża wyłącznie osobiste preferencje. Podmiot ów nie ma również racjonalnej historii, gdyż przejście od jednej do innej postawy moralnej jest też czysto arbitralne²¹. Z lektury MacIntyre'a wynika, że emotywistyczna koncepcja człowieka jest silnie obecna we współczesnych postaciach liberalizmu. Stąd też podmiot niezwykle wpływowej obecnie liberalnej filozofii Rawlsa jest przejawem podmiotu emotywistycznego²².

Liberalizm

W liberalizmie odkrywamy dzieło rozumu oświeceniowego, który chciał budować etykę bez teleologii. Twierdzi on, że skoro nie możemy odpowiedzieć na pytanie o powołanie człowieka, to ustalmy przynajmniej zasady, którymi on powinien się kierować w swoim życiu. Najważniejszą kwestią nie jest w takim razie to, jakim człowiekiem powinienem się stać, lecz jakie zasady powinienem zachowywać i dlaczego mam być im posłuszny? Jeden z wpływowych współczesnych liberałów, Ronald Dworkin, jest przekonany, że dzisiejszy liberalizm nie może wy-

²⁰ Por. P. Ś p i e w a k, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 249.

²¹ Por. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 69–76; S. M u l h a l l, A. S w i f t, *Liberals and Communitarians...*, s. 75–76.

²² Por. S. M u l h a l l, A. S w i f t, *Liberals and Communitarians...*, s. 77.

prowadzać zasad moralności w oparciu o coś bardziej od nich pierwotnego, np. wychodząc od odpowiedzi na pytanie o cel ludzkiego życia. W życiu moralnym zasada okazuje się pojęciem pierwotnym²³ W tym duchu John Rawls pisał:

Mając pod ręką zasady sprawiedliwości, możemy je wykorzystać do zdefiniowania cnót moralnych... Cnoty są uczuciami, to jest powiązаныmi rodzinami dyspozycji i skłonności, podporządkowanymi pewnemu pragnieniu wyższego rzędu, w tym wypadku pragnieniu działania według określonych zasad moralnych²⁴.

W społeczeństwie pluralistycznym – uważa Rawls – spory moralne są niekonkluzywne, przeto zamiast toczyć niekończące się dyskusje o koncepcji dobra, wokół której należy zorganizować życie publiczne, należy przyjąć za podstawową zasadę życia społecznego zasadę priorytetu słuszności wobec dobra²⁵. Rozwiązaniem staje się więc uznanie za prawdziwy liberalizmu proceduralnego, szukającego fundamentu w ogólnych zasadach sprawiedliwości, które nie odwołują się do żadnej koncepcji dobra wspólnego.

W III księdze *Polityki* Arystoteles mówi wprost o celu istnienia państwa, którym jest szczęście obywateli. Jednostka może osiągnąć *eudajmonię* tylko w państwie, którego zadaniem jest krzewienie cnót, ponieważ jedynie przez „piękne uczynki” człowiek może stać się tym, kim powinien. W tej koncepcji związek polityki z teleologią jest związkiem nierozzerwalnym, albowiem bez *telos* państwo traci rację swego istnienia. Znamienne jest, że Arystoteles swoje uwagi na ten temat poprzedził jasnym stanowiskiem dotyczącym tego, do czego w żaden sposób nie możemy zredukować państwa, albowiem nie jest ono „zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów”²⁶.

Stanowisko odrzucone przez Stagirytę jest niewątpliwie bliskie liberalom, zwłaszcza tym spośród nich, którzy opowiadają się za liberalizmem proceduralnym, a przeciwko przyjmowaniu jakiegokolwiek substancjalnej koncepcji dobra. Procedury podane przez rozum służą do rozwiązywania sporów moralnych. Doprowadzenie tej myśli do jej ostatecznych logicznych konsekwencji oznacza, że liberalizm staje bezbronny wobec krytyki Nietzschego, który wykazuje bezsilność rozumu o aspiracjach uniwersalnych. Rozum bowiem zarówno w głosie sumienia, jak i w kan-

²³ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 223–224.

²⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 264.

²⁵ Por. tamże, s. 48.

²⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1280 b, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

towskim imperatywie moralnym okazuje swoją niemoc i objawia samolubstwo tego, kto w nim pokłada ufność. Nietzsche pisze wprost:

Samolubstwem [...] jest odczuwać s w ó j sąd jako prawo powszechne: a ślepe, małostkowe i bezpretensjonalne znowu samolubstwo, ponieważ zdradza, żeś samego siebie jeszcze nie odkrył, żeś samemu sobie jeszcze żadnego własnego, najbardziej własnego nie stworzył ideału – ten bowiem nie mógłby nigdy być ideałem dla innych, nie mówiąc już o wszystkich, wszystkich!²⁷

Nie można zatem – zdaniem Nietzschego – racjonalnie uzasadnić uniwersalnie obowiązującej moralności. Ona okazuje się dziełem woli, a nie rozumu, która tworzy wartości, uznane za najodpowiedniejsze dla tego, kim z natury niepowtarzalny człowiek chciałby się stać. Dlatego nawołuje Nietzsche do porzucenia ślęczenia nad moralną wartością naszych uczynków i zapisania „nowych tablic dóbr”²⁸. Posłuszeństwo rozumowi oświeceniowemu oznacza uleganie fikcji, które uniemożliwia podmiotowi moralnemu realizację siebie w swojej najgłębszej jednostkowości i wyjątkowości. Uniwersalistyczne aspiracje oświecenia kończą się zawsze w jeden sposób – całkowitą arbitralnością.

Arbitralność ta ma swoje źródło nie tylko w odrzuceniu teleologii, ale także w pomijaniu znaczenia wspólnoty w kształtowaniu tożsamości jednostek:

Dla Rawlsa społeczeństwo składa się z jednostek kierujących się w swym postępowaniu własnym interesem, które następnie zebrały się razem i sformułowały zasady wspólnego życia.

Nie może być więc wątpliwości, co jest ontologicznie pierwsze, a co jest czymś wtórnym i pochodnym:

Jednostki ludzkie są pierwotne, społeczeństwo jest czymś wtórnym, a identyfikacja jednostkowych interesów dokonywa się uprzednio i niezależnie od konstrukcji jakichkolwiek moralnych czy społecznych więzi między nimi²⁹

MacIntyre jest przekonany, że Rawls, przez przyjęcie sytuacji pierwotnej jako odpowiednika stanu natury znanego z tradycji teorii umowy społecznej³⁰, zdradza swój pogląd na założenie społeczeństwa, które nie jest niczym innym jak aktem woli racjonalnych jednostek z uprzednio wobec istnienia społeczeństwa zidentyfikowanymi interesami³¹ Nie ma

²⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2004, s. 174.

²⁸ Tamże.

²⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 444.

³⁰ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 24

³¹ Por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians...*, s. 95.

tu zatem miejsca na rozumienie siebie poprzez odniesienie do dóbr przeżywanych we wspólnocie. Jednostka wie, kim jest, zanim zdecyduje się na zawarcie umowy, będącej aktem ustanowienia społeczeństwa. Nieвозмоnym staje się wspólne odkrycie wyrastającej z historii, tradycji czy kultury łączącej ludzi koncepcji wspólnego życia, ponieważ tożsamość człowieka jest od nich niezależna. Każdy odkrywa dobro w sobie, a nie w czymś wobec siebie zewnętrznym, a przez to Rawls zakłada z góry:

Jesteśmy zmuszeni popadać w niezgodę z innymi co do tego, na czym polega dobre życie człowieka i że dlatego musimy wykluczyć wszelkie jego rozumienie, które mogłoby wynikać z naszego sformułowania zasad sprawiedliwości³²

Czy takie rozumienie człowieka i społeczeństwa w liberalizmie nie może budzić niepokoju? Wydaje się, że może i że jego źródłem okazuje się wiara w rozum ogołocony z szeroko rozumianego doświadczenia tradycji. Sięgnijmy po przykład religii.

W XVII wieku Pierre Bayle mógł zachować związek między prawdą a polityką, wychodząc od ważnej, jego zdaniem, przynajmniej w jednym punkcie różnicy pomiędzy rozumem spekulatywnym a praktycznym. W dziedzinie teoretycznej zajmujemy rozmaite, nieraz wzajemnie przeciwstawne stanowiska metafizyczne. To jednak nie powinno nas niepokoić, albowiem życia społecznego nie budujemy na metafizyce, ale na prawdzie moralnej, którą odkrywa rozum praktyczny, a w tej dziedzinie panuje zgodność w postaci jednej uniwersalnej i koniecznej moralności. Wszyscy ludzie są w stanie odkryć prawdę moralną i niezależnie od różnic metafizycznych staje się ona źródłem prawdy politycznej³³ Warto zauważyć jednak, że podobny optymizm racjonalistyczny mógł być możliwy jedynie dzięki temu, że ówczesna kultura była chrześcijańska. Trwały wprawdzie nieraz krwawe spory w obrębie chrześcijaństwa, niemniej powszechne było przekonanie, że podstawowe prawdy moralne były oczywiste dla rozumu zakorzenionego w chrześcijańskiej tradycji. Natomiast gdy

[...] rozpadał się fundamentalny konsens chrześcijański, zastępowany przez nagi rozum, który nie daje się pouczać jakiegokolwiek realności historycznej i słucha jedynie własnego głosu, rozwiewała się również naoczność przekonań moralnych. Rozum, który tracił swe zakorzenienie w historycznej, religijnej kulturze i chciał być czysto empiryczną instancją, uległ ślepotcie³⁴

³² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 444.

³³ Por. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, s. 291.

³⁴ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.

Obecnie żyjemy w świecie, w którym człowiek utracił naoczność prawdy moralnej, gdyż rozum, usiłujący do niej dotrzeć, okazuje się rozumem nagim. Wskutek tego w naszych sporach etycznych skazani jesteśmy na arbitralność, a kultura zostaje poddana pod władzę emotywizmu.

Liberalizm jest kontynuatorem oświeceniowych aspiracji, których wyrazem było pragnienie wypracowania moralnych argumentów, przekonujących dla wszystkich racjonalnych istot. Zadanie to, niewątpliwie ambitne, okazało się przekraczać siły zarówno Kanta oraz Milla, jak i współcześnie Rawlsa. Próba zbudowania etyki, wolnej od partykularyzmu tradycji, religii i kultury doprowadziła do niekończących się moralnych sporów³⁵ Wobec tych sporów liberalizm zajmuje stanowisko, jak sam o sobie mówi, neutralne, co ma oznaczać, że chce jedynie wyznaczać ramy (= podawać procedury) dla pokojowego rozstrzygnięcia publicznych debat. Z tej racji, że programowo odrzuca jakąkolwiek koncepcję dobra uprzednią wobec procedur, ujawnia silny rys antyperfekcjonistyczny. Nie jest ważne, co człowiek robi ze swoim życiem, istotne jest, aby czyniąc to, nie krzywdził innych. W praktyce jednak sytuacja jest odmienna. Liberałowie uczestniczą w moralnych debatach współczesności nie jako bezstronni arbitrzy, ale w roli aktywnych uczestników mocno zainteresowanych tym, aby to ich koncepcja dobra zwyciężała w publicznych sporach. Wystarczy wziąć pod lupę jeden drażliwy społecznie temat, np. aborcję, aby się przekonać, że deklarowany antyperfekcjonizm przyjmuje w rzeczywistości postać lepiej lub gorzej maskowanego perfekcjonizmu³⁶ Nie inaczej sprawa wygląda w szkołach publicznych, gdzie narzuca się pewne rozwiązania stojące w ostrej sprzeczności z wartościami cennymi dla rodziców, a czyni się to w imię liberalnego rozumienia człowieka i jego dobra, którego realizacja natrafia na opór u konserwatywnie nastawionych rodziców, uważających, że oni znacznie lepiej wiedzą, co jest dobre dla ich dzieci, niż wykonawcy antropologicznych i aksjologicznych wskazań liberalizmu. Wskazania owe odsłaniają istotę liberalnej teorii dobra. W jej centrum znajduje się autonomia, zgodnie z którą to sama jednostka (indywidualizm) szuka w sobie, w swym rozumie celu życia i zasad, dzięki którym chce ów cel osiągnąć. Wszelkie odwoływanie się do tradycji czy religii oznacza heteronomię, czyli wyrzeczenie się liberalnego ideału. To stanowisko ma konsekwencje dla życia publicznego, które musi być tak zorganizowane, aby autonomia znalazła jak najlepsze warunki rozwoju. Dlatego też dobrem nadrzędnym liberalizmu musi być zachowanie liberalnego porządku spo-

³⁵ Por. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, s. 334.

³⁶ Por. D. M. Wagnier, *Alasdair MacIntyre...*, s. 104.

łecznego i politycznego³⁷ W tej sytuacji nieuniknione stają się konflikty pomiędzy taką koncepcją człowieka a antropologią wywodzącą się z innych, nieliberalnych tradycji.

Liberalizm zatem przy wszystkich jego aspiracjach do bezstronności i uniwersalizmu, ujawniających się przez ukazywanie siebie jako jedyne-
go sędziego, odpowiedniego dla rozstrzygnięcia konfliktów, będących
czymś nieuniknionym w życiu publicznym, okazuje się stronnicy i par-
tykularny, ponieważ lansuje swoją koncepcję dobra i czyni wszystko, aby
to ona stanowiła kryterium rozstrzygnięcia sporów. Skutecznym środkiem
uzyskania takiej pozycji może być częste powtarzanie tezy o własnej
neutralności wobec skonfliktowanych koncepcji dobrego życia, a tym
samym pasowanie siebie na arbitra w cudzym sporze. Jednakowoż, jak
o tym świadczą codzienne doświadczenia (np. aborcja, edukacja), hasła
autonomii, a także pluralizmu i tolerancji głoszone są instrumentalnie
i służą do narzucania liberalnej wizji człowieka tym, którzy uważają ją za
głęboko błędną i wysoce szkodliwą.

THE CRITIQUE OF LIBERALISM IN THE PHILOSOPHY OF ALASDAIR MACINTYRE

S u m m a r y

MacIntyre's relation to Liberalism is to be viewed in the broader context of his understanding of history of philosophy and in particular of history of ethics. In his opinion the Enlightenment project of justifying morality had to fail because its thinkers rejected Aristotle's teleological scheme based upon three elements: man-as-he-happens-to-be, the precepts of rational ethics and man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature. Since the Enlightenment abandoned the last element of the scheme, its project could not stand. Contemporary moral debates confirm the fundamental weakness of the Enlightenment reason which is unable to resolve any moral disagreement.

Emotivism tries to explain that situation saying that our moral judgments cannot be true or false for they are only expressions of attitude and feeling. In any moral debate we cannot use objective and impersonal standards because they do not exist. What we can do instead is attempt to manipulate others in order to produce in them the same feelings and attitudes.

In today's liberalism we discover the work of the Enlightenment reason and echo of its consequence which is emotivism. Liberalism asserts that we are unable to reach the truth about the good of human life. Instead of discussing that problem interminably we should put it aside and only establish frames within which everybody can live his or her concept of the good life. Such solution is nevertheless misleading because it conceals the essential thing that liberalism under the cloak of neutral procedures promotes its own concept of the good life based on autonomy. It is hard to find any contemporary moral debate in which liberalism is not involved by giving specific and highly controversial solutions, f. e. education or abortion. It would like to play a part of arbiter but in fact it represents the side in the dispute.

³⁷ Por. A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, s. 345.