

WALDEMAR BULIRA
UMCS w Lublinie

O antyliberalizmie Alasdaira MacIntyre’a z punktu widzenia teorii nowoczesności Ágnes Heller i Ferenc Fehéra

Uwagi wstępne

„Widmo krąży po Europie Wschodniej — widmo liberalizmu”¹. Kiedy na początku lat 90. XX wieku Jerzy Szacki w ten właśnie sposób parafrazował słynną sentencję znaną z *Manifestu komunistycznego*, zapewne nie przewidywał, że jego trafna diagnoza ówczesnej kondycji rodzącego się w tej części Europy liberalizmu będzie tak długo aktualna. Po ponad dwóch dekadach od publikacji książki polskiego socjologa liberalizm ponownie znalazł się pod ostrzałem, liberalizmem znowu straszy się społeczeństwo, to dzięki krytyce liberalizmu jego przeciwnicy zbijają poważny kapitał polityczny². Antyliberalizm znowu popłaca, co widać wyraźnie zarówno w państwach Europy Wschodniej, jak i w tak zwanych państwach zachodnich, gdzie kolejni radykalni myśliciele (z lewa i z prawa) oraz politycy/aktywiści odsądzają go od czci i wiary. Na wschodzie Europy liberalizm był zawsze słaby, źle lub niedostatecznie rozpoznany, a przede wszystkim niezakorzeniony w lokalnej kulturze politycznej i przez to nierzadko zwyczajnie nieprzystający w swych diagnozach i receptach do miejscowych tradycji, zwyczajów, historycznie i kulturowo uwarunkowanych autoopisów funkcjonujących tu społeczeństw. Z kolei na Zachodzie obawy i niechęć do liberalizmu są równie stare i ugruntowane w myśli i praktyce politycznej, jak stary jest sam liberalizm. Obie te tradycje — liberalna i antyliberalna — są jednak sztandarowymi produktami zachodniej myśli politycznej.

Na Zachodzie krytyczna wobec liberalizmu myśl polityczna ma nie tylko długą historię, ale i niezwykle bogatą tradycję intelektualną. Na przestrzeni kilku

¹ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków-Warszawa 1994, s. 5.

² Zapis jednej z ciekawszych rodzimych debat wokół liberalizmu znajdujemy w: *Spór o liberalizm*, M. Wróblewski (red.), Toruń 2011.

ostatnich dekad wśród jej zwolenników na uwagę zasługują, z uwagi na swą oryginalność oraz ze względu na dużą popularność, zwłaszcza myśliciele wpisujący się nurt tak zwanego komunitaryzmu. W niniejszym tekście chciałbym odnieść się do wybranych wątków twórczości Alasdaira MacIntyre'a, jednego z najważniejszych przedstawicieli tej filozofii politycznej. Jego skrajnie krytyczne względem liberalizmu stanowisko jest inspirujące już choćby w tym sensie, że rzeczywiście skłania do refleksji nad rolą, miejscem i znaczeniem myśli liberalnej we współczesnym, radykalnie przygodnym świecie, który zwykle się już określać mianem ponowoczesnego. W prezentowanym artykule bronię liberalizmu, rozumianego tu jako jeden z najważniejszych fundamentów kultury nowoczesnej. Odwołuję się przy tym do teorii nowoczesności Ágnes Heller oraz Ferenc Fehéra, którzy traktują świat nowoczesny jako konstrukcję niestabilną i kruchą, osadzoną na fundamencie wolności, a także do ich rozumienia liberalizmu, zgodnie z którym jest to doktryna filozoficzno-polityczna wprowadzająca do debaty publicznej „język praw”, chroniący jednostki przed opresyjnym działaniem podmiotów zbiorowych, do których one przynależą. W świetle powyższych uwag pytam przede wszystkim o to, czy rzeczywiście liberalizm współczesny stanowi zagrożenia dla sprawiedliwego społeczeństwa? Czy jeszcze w ogóle potrzebujemy liberalizmu?

Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, odniosę się, kolejno, do pięciu głównych zagadnień. Po pierwsze, krótko przypomnę najważniejsze zarzuty, jakie MacIntyre stawia liberalizmowi oraz, w konsekwencji, również samej epoce nowoczesnej. Po drugie, zrekonstruuje najważniejsze założenia teorii nowoczesności Heller i Fehéra, po to, by następnie, w punkcie trzecim, zastanowić się nad problemem wyjątkowego charakteru sprawiedliwości nowoczesnej, a na koniec — w punkcie czwartym i piątym — argumentować wprost za potrzebą liberalizmu we współczesnym świecie, a także zapytać o to, czy i jakie wyzwania stawia przed nim tak zwana ponowoczesna kondycja polityczna.

1. Alasdair MacIntyre jako krytyk nowoczesności

Chociaż wspólnotowo zorientowana zachodnia filozofia polityki ma długą tradycję, sięgającą jeszcze epoki klasycznej, a następnie tak różnych myślicieli nowoczesnych, jak na przykład Jan Jakub Rousseau, ojcowie założyciele konserwatyzmu (Edmund Burke, Joseph de Maistre), Hegel, a nawet Marks, to należy przyznać, że w ramach współczesnej filozofii polityki odrodziła się ona przede wszystkim na gruncie amerykańskim pod postacią tak zwanego komunitaryzmu. Sam komunitaryzm, co już dobrze rozpoznano, nie jest nurtem spójnym wewnętrznie; wręcz przeciwnie, zwykle się zalicza do niego autorów o niekiedy dalece różnych poglądach i przekonaniach politycznych. Co ciekawe, owa niespójność komunitaryzmu przejawia się również w tym aspekcie teoretyczno-ideologicznym, który, jak się wydaje, konstytuuje jego tożsamość, to znaczy w kwestii programowej niechęci jego przedstawicieli do nowoczesnego indywidualizmu oraz liberalizmu. W tym przypadku chodzi oczywiście nie tyle o zaniechanie krytyki indywidualizmu, ile o jej skalę (siłę, zakres, bezkompromisowość), albowiem niektórzy komunitaryści — tak jak na przykład Charles Taylor, który spór liberałów z komunitarystami

określa mianem „nieporozumień”³, czegoś w rodzaju sporu w rodzinie — dążą do korekty indywidualistycznego charakteru świata/kultury nowoczesnej, inni zaś — indywidualizm i liberalizm, a często również samą nowoczesność odrzucają w zasadzie całkowicie. Jak się wydaje, wśród tych ostatnich prawdopodobnie najbardziej wyrazistą oraz oryginalną postacią jest Alasdair MacIntyre⁴.

Diagnozy MacIntyre’a, podobnie zresztą jak zbieżne w niektórych aspektach analizy Charlesa Taylora, są wielowątkowe i wieloaspektowe. To, co jednak odróżnia tych autorów od siebie, to wspomniany wcześniej cel, których przyświeca ich twórczości. Chociaż Taylor krytykuje liberałów za propagowanie postaw indywidualistycznych, które, jak twierdzi, w realiach świata nowoczesnego miałyby skutkować erozją więzi wspólnotowych, to zarazem widzi jednak możliwość korekty liberalizmu współczesnego, a tym samym i zachowania zdobyczy samej nowoczesności. Zadaniem Taylora jest to możliwe pod warunkiem odrzucenia przez mieszkańców nowoczesności atomistycznej ontologii społecznej⁵. Z kolei dla MacIntyre’a liberalizm, zapewne z uwagi na fundamentalną rolę, jaką system wartości i instytucji liberalnych odgrywały oraz nadal odgrywają w życiu zachodnich, pogrążonych w kryzysie społeczeństw nowoczesnych, jest zupełnie nie do przyjęcia. Jego krytyka liberalizmu, tak jak i krytyka samej nowoczesności, zdaje się mieć charakter totalny⁶.

MacIntyre’a krytyka liberalizmu jest rzeczywiście ściśle powiązana z ideą zasadniczej krytyki nowoczesnej konstelacji społeczno-polityczno-kulturowej. Hegemoniczna pozycja liberalizmu w świecie nowoczesnym jawi się MacIntyre’owi jako jeden z symptomów zepsucia samej nowoczesności, a zatem odrzucenie liberalizmu jest pochodną odrzucenia przezeń nowoczesności jako takiej⁷. Jak bowiem sam powiada w jednym z końcowych rozdziałów *Dziedzictwa cnoty*:

³ C. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie: wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2004, s. 37–69.

⁴ Zob. uwagi na ten temat w: A. Szahaj i M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 145.

⁵ C. Taylor, *Atomism*, [w:] *idem, Philosophy and The Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge-New York-Melbourne 1985, t. 2, s. 187–210; *idem, Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej...*, s. 37–69. Zob. na ten temat również: W. Bulira, *Charlesa Taylora krytyka atomizmu*, [w:] *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpretacje*, W. Bulira i W. Gogłóza (red.), Lublin 2010, s. 207–227.

⁶ W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, Rzeszów 2008, s. 207.

⁷ Co ciekawe, niekiedy można odnieść jednak wrażenie, że stanowisko MacIntyre’a wobec nowoczesności wymyka się mimo wszystko jednoznacznej ocenie. Oczywiście, jak dobrze wiadomo, należy zaliczyć go do tej grupy autorów, którzy ubolewają nad załamaniem się porządku przednowoczesnego i dlatego na samą nowoczesność patrzą krytycznie. Zarazem jednak nie można zapomnieć, że docenia on wiele intelektualnych i polityczno-społecznych osiągnięć (wynalazków) nowoczesności, jak choćby instytucja racjonalnej debaty publicznej, która w nowoczesności zostaje niestety zdominowana przez pozornie pluralistyczny liberalny punkt widzenia. O jego złożonym stosunku do nowoczesności świadczyć może już choćby to, iż stara się on pojednać w swej oryginalnej filozofii elementy tradycji marksistowskiej (nowoczesność) i tomistycznej (przednowoczesność). Pomimo tych istotnych niuansów trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że MacIntyre jest w większym stopniu krytykiem niż apologetą nowoczesności.

Nowoczesne programy polityczne — liberalne, konserwatywne, radykalne czy socjalistyczne — z punktu widzenia tradycji cnót zasługują po prostu na odrzucenie, bowiem sama nowoczesna polityka wyraża — poprzez swoje instytucjonalne formy — całościowe odrzucenie tej tradycji⁸.

W tej krytyce nie chodzi więc wyłącznie o sam liberalizm, ale nie znaczy to też, że doktryna ta jest bez winy. Czym liberalizm, a co za tym idzie również nowoczesność jako taka, zasłużył sobie na ową „totalną” krytykę? Pomimo iż odpowiedź na tak postawione pytanie jest złożona, wydaje się, że szczególna niechęć, jaką MacIntyre żywi do liberalizmu, sprowadza się do dwóch kwestii: z jednej strony, do zarzutu swoście rozumianego klasowego charakteru tej tradycji (liberalizm jako doktryna elit kapitalistycznych) i bierze się z marksistowskich sympatii filozofa, z drugiej zaś, do typowego dla krytyki komunitariańskiej obarczenia liberalizmu odpowiedzialnością za erozję wspólnoty nowoczesnej⁹.

Chociaż oba powyższe zarzuty wysuwane wobec liberalizmu są ze sobą wyraźnie powiązane, to MacIntyre skupia swą uwagę przede wszystkim na drugim wątku. Erozja wspólnoty w nowoczesności zaczęła się w chwili, gdy narodził się charakterystyczny bohater czasów nowoczesnych: jednostka. Dlaczego? Ponieważ jako autonomiczny podmiot życia społeczno-politycznego jest ona wytworem nowej — nowożytnej — ontologii społecznej, której zaistnienie zasadniczo zmienia (deformuje) porządek rzeczy. Proces formowania się tej ontologii, skądinąd doskonale opisany choćby przez Taylora w *Źródłach podmiotowości*, został zainicjowany przez takich myślicieli, jak Machiavelli, a dopełniony przez teoretyków umowy społecznej, spośród których na plan pierwszy w oczywisty sposób wysuwają się Hobbes oraz Locke. Nie w tym jednak rzecz, żeby przypominać te znane fakty; idzie bowiem raczej o to, by uświadomić sobie konsekwencje nowożytnego odkrycia jednostki. To z tego nowego sposobu postrzegania człowieka jako jednostki zrodził się liberalizm, który skutecznie i na długi czas (jak dotąd niewiele się w tej kwestii zmieniło) wyparł ze sfery refleksji nad sferą spraw społecznych i politycznych ontologię wspólnotową. Chodziło tu bowiem — jak czytamy w *Dziedzictwie cnoty* — o nowy rodzaj osobowości, który „odcina się stanowczo od wypływających z jednorodnego strumienia historii, odziedziczonych sposobów myślenia i działania”. I dalej:

⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 453.

⁹ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy na marksizm: 1953; 1968; 1995*, [w:] *idem, Etyka i polityka*, tłum. J. Nalichowski, Warszawa 2009, s. 230–231. W jednym z wywiadów MacIntyre tłumaczy: „nawet jeżeli marksistowska charakterystyka dojrzałego kapitalizmu jest nieadekwatna, to marksistowskie rozumienie liberalizmu jako ideologicznej, oszukańczej i samooszukującej się maski, ukrywającej pewne społeczne interesy, pozostaje wyzwaniem. Liberalizm pod nazwą wolności narzuca pewny rodzaj nienazwanej dominacji, która w dłuższej perspektywie zmierza do rozluźnienia tradycyjnych ludzkich związków i osłabienia społecznych i kulturowych relacji. Liberalizm, w wyniku wprowadzenia przez władzę państwa deklarującego, że każdy może w sposób wolny realizować to, co uważa za własne dobro, pozbawia większość ludzi możliwości zrozumienia swojego życia jako dążenia do odkrywania i osiągania dobra, próbując zdyskredytować tradycyjne formy ludzkiej społeczności, wewnątrz których te dążenia były zawarte” (*idem, Nietzsche czy Arystoteles?*, [w:] G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, Poznań 1999, s. 167).

Gdy kreowano owo szczególnie nowoczesne pojęcie osobowości-podmiotu, wynalazek ten wymagał zupełnie nowego kontekstu, to znaczy kontekstu społecznego definiowanego za pomocą bardzo rozmaitych, nie zawsze spójnych przekonań i pojęć¹⁰.

W przeświadczeniu MacIntyre'a narodziny liberalnego indywidualizmu wywoływały druzgocące skutki przede wszystkim w sferze moralności, co z kolei wpłynęło negatywnie na możliwość realizacji „adekwatnej koncepcji sprawiedliwości”¹¹.

Zgodnie z argumentacją, którą MacIntyre zawarł (przede wszystkim) w cytowanym powyżej, klasycznym już dziele pod tytułem *Dziedzictwo cnoty*, ten swoisty zwrot antropologiczny zaowocował ustanowieniem hegemonii indywidualistycznego dyskursu moralnego, a w zasadzie „różnych postaci doktryny indywidualistycznego emotywizmu”¹², których zwolennicy, z uwagi na utratę wspólnego punktu odniesienia (*telos*, jednej tradycji moralnej), niewspółmierności poszczególnych tradycji i pojęć moralnych, nie potrafili już nawet ze sobą racjonalnie rozmawiać, nie mówiąc w ogóle o tym, aby dylematy moralne racjonalnie (i ostatecznie) rozstrzygać. Taka sytuacja rzutuje na złą kondycję całej konstelacji nowoczesnej, która — z tej perspektywy — jawi się jako chronicznie niestabilna i chaotyczna. Problem polega bowiem na tym, że na gruzach minionego już świata nie powstał żaden nowy i trwały gmach, dzięki któremu powołana do życia w tak dramatycznych okolicznościach nowa epoka kulturowa niosłaby za sobą jakąś konstruktywną i rzeczywiście wartościową treść. Innymi słowy, ludzie nowocześni nie tyle nie zdołali zbudować jednej, nowej i trwałej tradycji, co nie wzniesli choćby solidnego fundamentu, na którym mogliby „oprzec” swój świat.

Należy przyznać, że ta pesymistyczna w swym przesłaniu diagnoza MacIntyre'a jest nie tylko ciekawa, ale i w dużej mierze słuszna. Wpisuje się ona w ogólnie podzielany pogląd, zgodnie z którym epoka nowoczesna narodziła się w wyniku destrukcji świata przednowoczesnego, i jako taka dalece się od niego różni. Spośród autorów, którzy wypowiadają się w tym duchu, moglibyśmy wymienić cały szereg prominentnych — i nierzadko skrajnie różnych od siebie — myślicieli, takich jak na przykład: Max Weber, Hannah Arendt, Leo Strauss, Zygmunt Bauman, Leszek Kołakowski czy Charles Taylor (jak widać lista ta jest niekompletna i arbitralnie zresztą skomponowana). Różni ich od siebie, po pierwsze, sposób opisu danego zjawiska (odmienne pojęcia-metafory), a także, po drugie, sposób jego ewaluacji. Dla niektórych z nich upadek świata przednowoczesnego jest źródłem zmartwień (Arendt, Strauss), dla innych zaś wprost przeciwnie (Bauman), a jeszcze inni próbują zachować w tej kwestii pewną neutralność (Weber czy choćby Kołakowski).

2. Nowoczesność: wolność jako fundament

W gronie autorów, którzy unikają jednoznacznych ocen nowoczesności, problematyzując tym samym przede wszystkim kondycję epoki i jej mieszkańców,

¹⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 125–126.

¹¹ W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a...*, s. 251.

¹² A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, [w:] A. MacIntyre, *Dziedzictwo Cnoty...*, s. XVIII.

znajdują się z kolei Ágnes Heller i Ferenc Fehér, węgierscy filozofowie, wywodzący się z założonej w latach 70. XX wieku przez György Lukácsa tak zwanej szkoły budapeszteńskiej. Już po rozpadzie szkoły (w pierwszej połowie lat 80.) wypracowali oni rozbudowaną i wielowątkową teorię nowoczesności, która sytuuje ich w opozycji do stanowiska MacIntyre'a. Zarazem jednak, z uwagi na niektóre wątki problemowe tej teorii, a także na intelektualny rodowód jej autorów (marksizm), w ich rozpoznaniu nowoczesności można znaleźć wiele elementów wspólnych z diagnozami szkockiego filozofa. Dlatego też próba przyjrzenia się krytycznym wypowiedziom MacIntyre'a na temat nowoczesności przez pryzmat głównych kategorii pojęciowych budapeszteńczyków może okazać się owocna.

Jako że prezentacja teorii nowoczesności Heller i Fehéra zdecydowanie wykracza poza ramy tego szkicu¹³, ograniczę się wyłącznie do tych zagadnień, w których *explicite* lub częściej *implicite* polemizują oni ze stanowiskiem MacIntyre'a. Odniosę się więc — kolejno — do (1) kwestii przygodnej kondycji nowoczesnej jednostki (i społeczeństwa), (2) problemu sprawiedliwości, (3) potrzeby istnienia w społeczeństwie nowoczesnym poprawnie zaprojektowanych instytucji liberalnych, a także (4) ponowoczesnych wyzwań liberalizmu.

Pomimo ogólnej różnicy pomiędzy przywoływanymi koncepcjami, w wielu miejscach stanowiska MacIntyre'a oraz duetu Heller i Fehér są do siebie bardzo zbliżone. Wydaje się, że są one do siebie podobne przede wszystkim w warstwie diagnostycznej, natomiast zasadniczo różnią się od siebie w warstwie interpretacyjnej, czyli wtedy gdy autorzy starają się ocenić opisywane zjawiska oraz wskazać na ich teoretyczne i praktyczne konsekwencje. Zaczniemy od tego, że o ile dla MacIntyre'a nowoczesność, jako epoka historyczno-kulturowa, jest w zasadzie tożsama z Oświeceniem — w kontekście nowoczesności mówi on dla przykładu o „projekcie Oświecenia”¹⁴, o tyle Heller i Fehér traktują ją szerzej. Jej początków doszukują się już w kulturze Renesansu¹⁵ — wtedy to nowoczesność miała znajdować się *in statu nascendi* — a samo Oświecenie traktują jako jeden z kolejnych epizodów w jej intelektualnej historii. Aby uchwycić specyfikę epoki nowoczesnej, dokonują dwóch zabiegów metodologicznych: po pierwsze, podobnie zresztą, jak MacIntyre, kontrastują ją ze światem przednowoczesnym, do którego zaliczają, nieco upraszczając złożoność omawianej materii, epokę starożytną oraz Średniowiecze. Po drugie zaś, w swej diagnozie wyjątkowego charakteru nowoczesności odwołują się do tradycji filozofii egzystencjalnej.

Dzięki tym zabiegom postrzegają oni — ten wątek problemowy rozwija w licznych tekstach zwłaszcza Heller¹⁶ — Nowoczesność jako tę epokę kulturową, w któ-

¹³ Piszę na ten temat szerzej w: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Warszawa 2009.

¹⁴ Podają za: W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a...*, s. 209.

¹⁵ Co więcej, w ich przekonaniu, niektóre typowo nowoczesne procesy, jak na przykład dynamika nowoczesności, w pewnym stopniu miały zachodzić nawet już w świecie przednowoczesnym. Zob. np. Á. Heller, *A Theory of Modernity*, Oxford 1999, s. 41.

¹⁶ Zob. np. Á. Heller, *Przygodność*, [w:] *eadem, Eseje o nowoczesności*, tłum. W. Bulira, Toruń 2012, s. 43–92.

rej zasadniczym wyznacznikiem kondycji ludzkiej (MacIntyre wołałbym zapewne w tym kontekście mówić o metafizyce człowieka) stała się świadomość przygodności bytu. Świadomość ta jest dwojakiego rodzaju, możemy bowiem mówić zarówno o przygodności kosmicznej, jak i społeczno-historycznej. Ta pierwsza rodzi się w chwili, gdy uświadamiamy sobie, że żyjemy „pod pustym niebem po »śmierci Boga«”¹⁷. Przygodność kosmiczna jest zatem synonimem utraty przez mieszkańców nowoczesności jakiegoś wyższego celu własnej egzystencji w sensie ogólnym, co z kolei wywołuje poczucie zagubienia oraz pociąga za sobą tego rodzaju pytania o sens i cel (*telos*) ludzkiego istnienia. Zdaniem Heller i Fehéra tego rodzaju pytania mogły zostać postawione dopiero w świecie nowoczesnym, który, po raz pierwszy, przestał być rozumiany w kategoriach teleologicznych (o czym często wspomina zresztą również MacIntyre). Zarazem to, że zamieszkujące go jednostki zaczęły postrzegać swój świat jako uniwersum opuszczone przez Boga, miało swoje znaczące konsekwencje w sferze życia społeczno-politycznego — skutkowało narodzinami przygodności społeczno-historycznej. Ten drugi rodzaj przygodności ma z kolei — jeśli można tak powiedzieć — charakter praktyczny. Człowiek jest przygodny w wymiarze społeczno-historycznym w tym sensie, że nie determinują jego społecznej egzystencji żadne niezależne od niego (obiektywnie działające) czynniki kulturowo-społeczne. Nowoczesny człowiek stanowi więc, by posłużyć się wyrażeniem Heller, wiązkę nieskończonych i niczym niedeterminowanych możliwości. W tym sensie jest on istotą wolną od społecznej, obiektywnej konieczności, a składające się z przygodnych jednostek społeczeństwa nowoczesne same stają się przygodne, czyli ufundowane na fundamencie wolności.

W świetle takiego opisu nowoczesności, który przypomina nieco wizję tej epoki nakreśloną przez Hegla, choć w tym przypadku nie ma mowy o żadnej konieczności dziejowej takiego, a nie innego rozwoju kultury, spośród innych epok kulturowych w historii Zachodu konstelacja nowoczesna wyróżnia się tym, że uznaje wolność za swą naczelną i uniwersalną wartość. Wolność jest zarazem jedyną wartością tego rodzaju (wartością uniwersalną), ponieważ tylko ona jest niejako zakorzeniona w kondycji człowieka nowoczesnego jako takiego. Zarazem jednak wolność jest tu rozumiana przez budapeszteńczyków jako wartość pozbawiona treści, w związku z czym różnie jest też definiowana. W jednym ze swych esejów Heller pisze:

Jeśli niektórzy (nie wszyscy) ludzie urodzili się wolni, ich wolność jest określana przez samo istnienie tych, którzy nie urodzili się wolni. To, co mogą oni uczynić, a czego uczynić nie mogą inni, określa to, co oznacza [zwrot] „urodzić się wolnym”. Jeśli zaś każda istota ludzka rodzi się wolna, to znika konkretna treść tego, że ktoś urodził się wolnym. Wolność staje się abstrakcją, pustą możliwością. To właśnie dlatego należy postawić pytanie o wolność. Odpowiedzi na nie są w zasadzie nieskończone i mają charakter praktyczny. W nowoczesności chodzi o konkretyzację wolności¹⁸.

Konstatacja praktycznego charakteru odpowiedzi na pytanie o wolność oznacza oczywiście to, że tego rodzaju odpowiedzi udziela się w sferze polityki — zarówno w jej warstwie ideologicznej, jak i pod postacią konkretnych decyzji i działań. Polityka nowoczesna polega zatem przede wszystkim na ścieraniu się różnych de-

¹⁷ Á. Heller, *A Theory of Modernity...*, s. 254.

¹⁸ Á. Heller, *Can Modernity Survive?*, Cambridge-Oxford 1990, First Edition, s. 152.

finicji wolności¹⁹. Fakt tak zasadniczej zmiany uwarunkowań kondycji człowieka w nowoczesności, a także liczne (polityczne, społeczne, kulturowe...) konsekwencje tego faktu są przez Heller i Fehéra oceniane pozytywnie, co nie znaczy, że nie dostrzegają oni zarazem wielu problemów, jakie nowoczesność wygenerowała. W *Can Modernity Survive?* Heller pisze wprost:

Wolę porządek nowoczesny od porządku przednowoczesnego, ponieważ ten pierwszy ucieleśnia stosunki oparte o zasadę symetrycznej wzajemności, a także dlatego, że daje ona możliwość zaistnienia wolności w tym sensie, że po prostu wrzuca mężczyzn i kobiety z powrotem w ich przygodność. Jestem zarazem świadoma, że w oczach tych, którzy pragną upadku nowoczesności, to właśnie te dwie jej konstyтуanty, wraz z niektórymi innymi, są jej największymi wadami²⁰.

Słowa te są jakby wprost skierowane do MacIntyre'a. Zauważmy, że w jego analizach nowoczesności znajdujemy przecież obszerne fragmenty, w których zasadniczo zgadza się z nakreśloną powyżej diagnozą narodzin świata nowoczesnego, chociaż jego ocena tego procesu jest zdecydowanie negatywna (zwłaszcza jeśli chodzi o problem kondycji moralnej tej epoki). Można powiedzieć, że chociaż autor *Dziedzictwa cnoty* nie posługuje się tym pojęciem, to przecież dostrzega fakt zaistnienia w nowoczesności fenomenu przygodności. Zarazem jednak jest to dla niego powód do jeszcze większej troski.

To, że MacIntyre dostrzega przygodną kondycję człowieka nowoczesnego, widać przede wszystkim w tych wątkach problemowych jego filozofii, w których akcentuje on konieczność oswojenia się z historycznym charakterem ludzkiego (również w sensie wspólnotowym, moralnym) istnienia w świecie. We wstępie do polskiego wydania pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* wprost wskazuje on na wyraźne pokrewieństwo swych rozważań ze stanowiskiem autorów manifestujących sympatię dla postmodernistycznej perspektywy oglądu nowoczesności, którzy chętnie podkreślają przygodny charakter kultury (po)nowoczesnej²¹:

Podobnie jak ja [pisze MacIntyre], [również postmoderniści] doszli do wniosku, że jeżeli odwołanie do rozumu w sprawach moralnych oznacza odwołanie do standardów, które byłyby wiążące dla każdej racjonalnej osoby bez względu na jej kulturę czy zaangażowanie, to żadne takie odwołanie nie może być skuteczne. W naszym myśleniu całymi sobą jesteśmy historycznie usytuowani i jest złudzeniem, że uda się nam przekroczyć partykularność naszych sytuacji i uczynić siebie samych ponadczasowym głosem rozumu jako takiego²².

Nasza kondycja jest historyczna w tym sensie, że nie dysponujemy żadnym niezależnym i uniwersalnym punktem odniesienia, jakimś „boskim” punktem widzenia, z którego to dopiero potrafimy dostrzec istotę rzeczy (porządku społecznego, ogólnie obowiązujących zasad moralnych etc.). Świadomość niemożności dotarcia do tego, co uniwersalne, oznacza życie w świadomości wielości tego rodzaju tradycji, systemów wartości czy światopoglądów. Jest to więc świadomość różnorodności wypełniającej świat nowoczesny, konstatacja pluralizmu radykalnego, skutkującego

¹⁹ Zob. szerzej: Á. Heller, *O pojęciu polityczności raz jeszcze*, tłum. M. Szuster, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 69, s. 76–82.

²⁰ Á. Heller, *Can Modernity Survive?*, s. 8.

²¹ Zob. np. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009.

²² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. A. Chmielewski, tłum. zbiorowe, Warszawa 2007, s. 37.

— co MacIntyre często akcentuje — chaosem aksjologicznym oraz kryzysem moralności. Ów kryzys (kryzysy) bierze się zaś stąd, że w świecie nowoczesnym nie ma żadnych racjonalnych argumentów, które przemawiałyby za koniecznością opowiedzenia się za taką czy inną tradycją moralną. Jeśli zaś ostatecznie opowiadamy się za jedną z wielu tradycji moralnych, to czynimy tak, wybierając ją w sposób arbitralny, co z kolei świadczy o tym, że tradycje te, jak i sama rzeczywistość, w której dokonujemy rzeczzonego wyboru, są przygodne²³.

W przypadku MacIntyre’a, który wielokroć mówi o „fundamentalnym wyborze kierunku” refleksji moralnej, ów wybór jest prosty i sprowadza się do dwóch alternatyw: możemy podążać za Arystotelesem lub opowiedzieć się za Nietzschem²⁴. I chociaż on sam opowiada się „za Arystotelesem”, stara się odtworzyć tę tradycję moralną na potrzeby współczesności, to już sam fakt, że widzi on możliwość (konieczność?) dokonania takiego wyboru, świadczy o tym, że dostrzega przy tym kontyngentny charakter świata nowoczesnego. Zarazem jego własny wybór (Arystotelesa) w jednoznaczny sposób świadczy o tym, że odrzuca przygodność — nie godzi się na jej dominację, szuka wyjścia z tego stanu. Tego rodzaju decyzja jest przejawem pewnej niekonsekwencji u samego MacIntyre’a: albowiem, o ile rozpoznaje on przygodny charakter nowoczesności — jest to dla niego argument za tym, by ją (nowoczesność) odrzucić, o tyle nie akceptuje przygodności tradycji, za którą sam się opowiada. Albo ujmując rzecz inaczej: jego diagnoza historycznego charakteru poszczególnych tradycji nie odnosi się do tradycji, z którą on sam się utożsamia.

W *Can Modernity Survive?* Heller wprost komentuje krytyczne stanowisko MacIntyre’a wobec nowoczesności. Zwracając uwagę na fakt, że autor *Dziedzictwa cnoty* w większości przypadków trafnie zdiagnozował problemy moralne mieszkańców świata nowoczesnego, stwierdza zarazem, że jego pesymizm jest przesadny. Widać to szczególnie w chwili, gdy MacIntyre ubolewa nad faktem wykorzenienia „tradycyjnych pojęć moralnych”, które, wraz z nastaniem nowoczesności, zostały pozbawione swego naturalnego kontekstu, a co za tym idzie nie mają żadnej treści²⁵. Wbrew MacIntyre’owi Heller podkreśla, że nowoczesna „dekonstrukcja nie oznacza destrukcji, a raczej radykalną reorganizację form ludzkiej kooperatywy i mechanizmów rozwiązywania problemów”. Innymi słowy, „to, że tradycyjne terminy etyczne swobodnie dryfują, czasem zupełnie wyrwane z własnego kontekstu, nie zapowiada [nadciągającej] zagłady”²⁶. Świadczy to bowiem wyłącznie o tym, że wraz z nastaniem nowoczesności rozpoczął się (jedynie) proces „reorganizacji” form „ludzkiej koegzystencji”²⁷, który zresztą nadal trwa. MacIntyre demonizuje

²³ W tym kontekście warte podkreślenia są również obecne w refleksji MacIntyre’a elementy konstruktywistyczne. W jednym ze swych dzieł pisze on wprost: „A ponieważ znajomość danego pojęcia [moralnego] pociąga za sobą zachowanie się lub umiejętność zachowania się w określony sposób w pewnych okolicznościach, to zmiana pojęć — czy to poprzez modyfikację pojęć istniejących, czy to poprzez tworzenie nowych, bądź obalanie starych — pociąga za sobą zmianę zachowania”. Zob. *idem, Krótka historia etyki. Filozofia moralna od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2013, s. 31.

²⁴ Zob. np. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 36–37.

²⁵ A. Heller, *Can Modernity Survive?*, s. 147.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 148.

ów proces, co skądinąd — jak zaskakująco stwierdza Heller — zbliża go do pozycji myślicieli oświeceniowych: jako radykalny krytyk procesu nowoczesnej dekonstrukcji porządku przednowoczesnego (zwłaszcza porządku moralnego) powtarza on pesymistyczną diagnozę myślicieli romantycznych²⁸, wpisując się w tradycję wyznaczoną przez takich autorów, jak choćby Rousseau.

3. Sprawiedliwość dynamiczna

W proponowanej przez Heller i Fehéra teorii nowoczesności diagnoza przygodnej kondycji nowoczesnej jednostki/nowoczesnego społeczeństwa ma znaczenie fundamentalne. Jak powiedzieliśmy, w przygodnym świecie nowoczesnym centralną (uniwersalną) wartością jest wolność, która jest pusta znaczeniowo, i jako taka domaga się konkretyzacji. Gra o wypełnienie wolności treścią substancjalną toczy się w sferze polityki, która w tym ujęciu okazuje się przestrzenią rywalizacji antagonistycznie lub przynajmniej agonistycznie nastawionych do siebie projektów politycznych. Taka rywalizacja w prosty sposób wynika z fragmentarycznego i skrajnie różnorodnego charakteru samej nowoczesności, o którym nieustannie wspomina wszak i sam MacIntyre. Spostrzeżenia węgierskich filozofów są więc w pewnym stopniu mu bliskie, szczególnie wtedy gdy powiadają oni, że owa różnorodność destabilizuje świat nowoczesny — skrajny pluralizm wpisany w tę konstelację społeczno-polityczną z samej swej istoty generuje nieustanne konflikty wewnętrzne.

Ale w tym miejscu kończą się podobieństwa pomiędzy przywoływanymi filozofami. O ile bowiem MacIntyre w konstatacji niestabilnej kondycji nowoczesności słusznie doszukuje się źródła najważniejszych problemów jej mieszkańców i ich kultury, o tyle Heller i Fehér właśnie w tej cesze świata nowoczesnego doszukują się szansy na jego... przetrwanie. Tę konfliktogenną naturę nowoczesności określają oni mianem „dynamiki nowoczesności”²⁹.

Ich argumentacja wydaje się ciekawa i przekonująca, choć niepozbawiona pewnych nieścisłości. Również w tym przypadku węgierscy autorzy wychodzą od konstatacji zasadniczej różnicy pomiędzy dwiema formacjami społeczno-kulturowymi: przednowoczesną i nowoczesną, które różnią się skrajnie odmiennymi strukturami społecznymi. Struktura świata przednowoczesnego była sztywna i nienaruszalna. Cech tych nadawało jej już samo jej pochodzenie — była ona naturalnej lub boskiej proveniencji, i jako taka jawiła się jako człowiekowi dana lub też przez niego zastana. Jej nienaruszalność — powiadają Heller i Fehér — stanowiła zarazem jej największą zaletę i wadę. Z jednej strony, wprowadzała ona porządek w świecie spraw międzyludzkich, gwarantując mu stabilność i przejrzystość. Z drugiej jednak strony, nie była zdolna radzić sobie z ewentualnymi konfliktami, które przecież prędzej czy później dają o sobie znać w każdym układzie stosunków społecznych. Z kolei nowoczesna struktura społeczna jest elastyczna i dzięki temu radzi sobie z konfliktami wewnętrznymi. Tę elastyczność zapewniają jej odpowiednie mechanizmy: przede wszystkim nowoczesne rozumienie sprawiedliwości.

²⁸ Á. Heller, *A Theory of Modernity...*, s. 295.

²⁹ Zob. np.: Á. Heller, *Modernity's Pendulum*, „Thesis Eleven” 1992, nr 31, s. 1–13.

W opublikowanej w 1988 roku *Beyond Justice* Heller odróżnia od siebie dwa rodzaje sprawiedliwości: statyczną i dynamiczną³⁰. Pierwsza z nich, którą niekiedy określa również mianem „formalnej”, polega na „konsekwentnym i ciągłym stosowaniu tych samych norm i reguł w stosunku do każdego członka grupy społecznej, do której owe normy i zasady się stosują”³¹. Taka koncepcja sprawiedliwości zakłada więc, po pierwsze, że istnieje jakiś zbiór reguł i norm, które określają zachowanie danej grupy społecznej, a także, po drugie, że musi istnieć odpowiednio sformułowana procedura, zgodnie z którą owe normy i reguły winny być stosowane. Sprawiedliwość jest zatem respektowana w chwili, gdy owe zasady są stosowane zgodnie z daną procedurą, natomiast z niesprawiedliwością mamy do czynienia wtedy, gdy albo nie wszystkie normy/zasady są stosowane względem wszystkich członków grupy, albo też nie przestrzega się obowiązującej procedury. W obu tych przypadkach mamy do czynienia z wyraźnie określonym i „sztywno” zdefiniowanym pojęciem sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Wszelkie konflikty, jakie mogą być generowane przez partykularną koncepcję sprawiedliwości formalnej, z którymi jest ona w stanie sobie „poradzić”, dotyczą zawsze owych formalnych reguł i zasad (ich stosowania, podmiotów, do których się odnoszą, etc.) — nigdy zaś samej ich treści. Jeśli bowiem zakwestionowana zostanie sama treść owych zasad, to mamy już do czynienia ze sprawiedliwością dynamiczną, która nie ma jednak charakteru wyłącznie negatywnego, ale stanowi formę konstruktywnej krytyki aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej.

W opublikowanej niedługo później pracy *The Postmodern Political Condition* Heller i Fehér tłumaczą, że o sprawiedliwości dynamicznej możemy mówić wtedy, gdy zakwestionowana zostaje „oczywistość” obowiązujących norm i reguł, czyli gdy „zaczynamy je sprawdzać i kwestionować ich ważność”³². Zgodnie z powyższym dążenie do korekty niesprawiedliwości w mniejszym stopniu polega na kontestacji samego sposobu rzeczywistego stosowania konkretnych norm i reguł, niż wiąże się z ich negacją/odrzućciem. Co więcej, w miejsce kwestionowanych norm/reguł sprawiedliwości proponowane są inne, nowe, alternatywne normy i reguły, które mają to do siebie, że z perspektywy jednostek/grup dążących do korekty danej niesprawiedliwości jawią się jako bardziej sprawiedliwe. Te nowe normy/reguły, uznane za bardziej sprawiedliwe od poprzednich, obowiązują — i jest to istotne zastrzeżenie — do momentu ich podważenia przez nowe, jeszcze bardziej sprawiedliwe propozycje rozstrzygnięć wystosowane przez inne jednostki/grupy społeczne lub nawet przez te same podmioty, które uprzednio ustanowiły kwestionowane teraz rozwiązania. Można bowiem powiedzieć, że koncepcja sprawiedliwości dynamicznej polega nie tyle na znalezieniu optymalnie (i ostatecznie) sprawiedliwego układu społeczno-politycznego, co na nieustannym poszukiwaniu (jedynie) bardziej sprawiedliwego rozwiązania.

³⁰ Á. Heller, *Beyond Justice*, Oxford-Boston 1988; problematykę tę omawiam szerzej w: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller...*, s. 198–211.

³¹ Á. Heller, *Beyond Justice...*, s. 5.

³² F. Fehér, Á. Heller, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge-New York 1989, s. 123.

Heller i Fehér traktują ten model sprawiedliwości — swoisty schemat niekończącego się poszukiwania bardziej optymalnego rozwiązania — jako typowy dla społeczeństwa nowoczesnego. Ma to być fenomen nowoczesny po pierwsze dlatego, że samo kwestionowanie sprawiedliwego charakteru danej normy odwołuje się do uniwersalnej w świecie nowoczesnym wartości wolności (jakieś jej interpretacji) — to właśnie ona stanowi fundament (Heller używa w tym kontekście greckiego słowa *arché*), swoisty punkt odniesienia, do którego nawiązuje każdy podmiot deklarujący niesprawiedliwość konkretnej normy/reguły sprawiedliwości³³. Wolność — po Kantowsku — jest zatem czymś w rodzaju idei regulatywnej działania sprawiedliwego. Po drugie zaś dlatego, że to właśnie społeczeństwo nowoczesne jest przykładem społeczeństwa „niezaspokojonego”³⁴. Ta jego cecha bierze się z wpisanej w epokę nowoczesną, sygnalizowanej już wcześniej, dynamiki wewnętrznej, która utrzymuje ją w ciągłym ruchu, a więc wyklucza możliwość osiągnięcia przez nią całkowitego spełnienia. Można powiedzieć, że w przekonaniu budapeszteńczyków ta swoista dialektyka nie ma — a nawet nie powinna mieć — końca, ponieważ jej zwieńczenie oznaczałoby koniec nowoczesności jako takiej. Wizja ta bierze się ze znanej nam już diagnozy nowoczesności jako konstelacji przygodnej, ufundowanej na fundamencie wolności, której struktury mają charakter płynny i elastyczny. Tego rodzaju uniwersum ze swej istoty musi znajdować się w nieustannym ruchu, a to z założenia wyklucza możliwość opracowania i implementacji ostatecznych i uniwersalnych rozwiązań nękających ją problemów. Jak czytamy w *Beyond Justice*: „Społeczeństwo sprawiedliwe», społeczeństwo pozbawione sprawiedliwości dynamicznej jest niepożądane”³⁵. Historia XX wieku uczy nas, że droga prowadząca do tego rodzaju społeczeństwa wymaga nie tylko wyrzeczeń, ale nade wszystko ofiar.

4. O potrzebie liberalizmu

Każda konstruktywna debata wymaga określenia pewnych reguł i ram, podług których i w obrębie których się toczy. Dyskurs sprawiedliwości, który ma miejsce w środowisku skrajnie pluralistycznym i chronicznie konfliktogennym, wymaga tego w sposób szczególny. W nowoczesności tego rodzaju ramy stanowi system instytucji i wartości liberalnych, co wynika zresztą z samego charakteru kultury nowoczesnej, w której wartością naczelną jest wolność. Innymi słowy, ta niewrażliwa rola liberalizmu bierze się zatem z wyjątkowego (delikatnego) charakteru społecznej konstelacji społecznej, który zrodził się z dekonstrukcji przednowoczesnego układu społeczno-politycznego pod postacią nowej, funkcjonalnej, ale tym samym mało stabilnej struktury społecznej. Strukturę tę, pozbawioną naturalnej hierarchii, bo zbudowaną w oparciu o zasadę symetrycznej wzajemności, Heller i Fehér określają mianem „nowoczesnego układu społecznego”. Odznacza się on przede wszystkim plastycznością, otwartością i brakiem jakiegokolwiek wewnętrznej konieczności w tym sensie, że może przybrać dowolną konkretną postać politycz-

³³ Á. Heller, *A Theory of Modernity...*, s. 206.

³⁴ F. Fehér, Á. Heller, *The Postmodern Political Condition...*, s. 14–43.

³⁵ Á. Heller, *Beyond Justice...*, s. 247.

ną. O ile „można zakładać, że naturalną [formą] rządów w świecie symetrycznej wzajemności jest demokracja”, to jednak „nikt nie może wykluczyć zwieńczonego sukcesem wprowadzenia innego rozwiązania politycznego. W naszym wieku alternatywną odpowiedzią polityczną na nowoczesność okazał się totalitaryzm”³⁶. Sam fakt, że system totalitarny zaistniał (dopiero) w nowoczesności, pozwala dostrzec najważniejszą (potencjalnie niebezpieczną) cechę tego świata, która w sposób zasadniczy odróżnia go od układu przednowoczesnego.

W społeczeństwie asymetrycznej wzajemności [przednowoczesnym] najgorsza tyrania jest mniej niebezpieczna niż w naszym społeczeństwie. W społeczeństwie asymetrycznym jednostkę przed tyraniem chroni hierarchia stanów, cała piramida społeczno-polityczna. Żadna tego rodzaju ochrona nie istnieje w ramach stosunków symetrycznej wzajemności. Jedynie tu i teraz może dokonać się totalna kontrola i totalizacja całego uniwersum społeczno-politycznego³⁷.

Taki stan rzeczy pozwala uświadomić sobie potrzebę istnienia odpowiednich instytucji, które mogłyby stanowić przeciwwagę/tamę dla tego rodzaju tendencji i zjawisk (równie „naturalnie” wpisanych przecież w nowoczesność). Jeśli bowiem nie da się wyeliminować konfliktów z życia społeczno-politycznego, to należy wypracować mechanizmy ich rozwiązywania. Problem polega na tym, że w warunkach przygodności, a zatem w świecie pozbawionym trwałego fundamentu, tego rodzaju instytucje są fikcją — mogą mieć charakter jedynie umowy. W świecie nowoczesnym takimi instytucjami są przede wszystkim instytucje i procedury liberalne, których zaistnienie i obowiązywanie jest, jak powiada Heller w jednym z esejów z tomu *Can Modernity Survive?*, wytworem europejskich arcynarracji wolności³⁸. W pewnym sensie liberalizm jest tu więc rozumiany zgodnie z intencjami MacIntyre’a: jako pewna tradycja filozoficzno-polityczna, która ma swój określony początek, przeszła przez fazę gwałtownego rozwoju (lub nadal w niej jest), a kiedyś, być może, przyjdzie również jej kres. W odróżnieniu od MacIntyre’a Heller i Fehér mają jednak nadzieję na dalsze trwanie tej tradycji.

Liberalizm w „naturalny” sposób narodził się wraz z nowoczesnością jako jej odpowiedź na problemy wynikłe z upadku naturalnego porządku społeczno-politycznego, który „odsłonił” jednostkę przed wzrokiem władzy każdego rodzaju, zwłaszcza zaś despotycznej władzy centralnej. W celu ochrony jednostki liberalizm wypracował przede wszystkim „język praw”, który odwołuje się do fikcyjnego założenia praw przypisanych jednostce przez sam fakt jej narodzin.

Wyrażenia w rodzaju „wszyscy ludzie rodzą się wolni” [...] są fikcjami (lub metaforami). Ich charakter ontologiczny jest iluzoryczny, są to bowiem zasady etyczne i praktyczne. Nie mają one charakteru teoretycznego, ale są zasadami czysto praktycznymi³⁹.

Ich prawdziwość nie wynika zatem z faktu osadzenia ich w jakiejś prawdziwej, niezależnej i obiektywnej rzeczywistości. Heller argumentuje w tym przypadku w duchu konstruktywistycznym: ich prawdziwość wynika raczej z tego, że jako

³⁶ Á. Heller, *Can Modernity Survive?*..., s. 148.

³⁷ *Ibidem*, s. 148–149.

³⁸ Á. Heller, *Europejskie arcynarracje o wolności*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 69, s. 2–10.

³⁹ Á. Heller, *Can Modernity Survive?*, s. 150.

takie są one prawdziwe/oczywiste dla ludzi nowoczesnych, którzy zwykli je po prostu praktykować. Mieszkańcy nowoczesności „podzielają to przekonanie i dzięki temu, w rzeczy samej, rodzą się wolni”; i dalej: „jeśli dla wszystkich ludzi prawda, że wszyscy ludzie rodzą się wolni, ma charakter oczywisty, to rzeczywiście wszyscy ludzie rodzą się wolni”⁴⁰. Ów fikcyjny charakter języka praw przestaje mieć znaczenie w chwili, gdy zostaje on uznany przez mieszkańców nowoczesności (praktyka), czego wyrazem są na przykład odpowiednio sformułowane zapisy prawa stanowionego, instytucje działające podług tych zasad, które respektują fikcję równej wolności członków danej społeczności, ale i codzienne zwyczaje, interakcje międzyludzkie etc. Innymi słowy, fikcyjny i formalny charakter praw znika w momencie, gdy my, mieszkańcy nowoczesności, zgadzamy się na ich obowiązywanie poprzez własną praktykę, a ponadto, gdy nadajemy tym prawom określoną treść — czyli w chwili, gdy dokonujemy substancjalizacji pojęcia wolności w ramach rywalizacji agonistycznych koncepcji sprawiedliwości. Te zaś, dokładnie tak, jak chce tego MacIntyre⁴¹, formułujemy w odwołaniu do różnych (w innym przypadku koncepcje te nie byłyby agonistyczne) systemów wartości, tradycji, koncepcji dobra etc.

Jak powiedziano, potrzeba formułowania i posługiwania się językiem praw bierze się przede wszystkim z opisanego uprzednio faktu „spłaszczenia” nowoczesności, w wyniku której jest ona pozbawiona naturalnej struktury hierarchicznej, ograniczającej oczywiście wolność i możliwości działań jednostki, ale i dającej jej zarazem schronienie przed bezpośrednim, często opresyjnym działaniem władzy zwierzchniej. Potrzeba ta wydaje się szczególnie aktualna w świecie pluralizmu radykalnego, którego mieszkańcy nie tylko dostrzegają i doświadczają wpisanej weni różnorodności, ale i mają świadomość jej „naturalnej” nieredukowalności. Postmodernizm zdetotalizował poszczególne sfery świata nowoczesnego — wyzwolił je i funkcjonujące w nich jednostki z ograniczających schematów kolejnych wielkich narracji, co z jednej strony, przyniosło wolność, z drugiej zaś wzmagało strach przed wolnością. Paradoxs wolności polega bowiem na tym, że oprócz samych możliwości, które w niej tkwią, niczego nie potrafi ona zagwarantować tym, którzy jej doświadczają. W tym sensie świadomość wolności (*qua* przygodności) skutkuje nierzadko jej odrzuceniem, o czym pisał choćby Erich Fromm w *Ucieczce od wolności*.

5. Ponowoczesne wyzwania

Ponowoczesna perspektywa na nowoczesność, jak pamiętamy choćby z diagnoz samego MacIntyre’a, cechuje się (między innymi) odrzuceniem oświeceniowej wiary w istnienie jakiegoś uniwersalnego i ponadczasowego wyznacznika natury ludzkiej, a co za tym idzie możliwości implementacji jakiegoś optymalnego modelu stosunków społeczno-politycznych. O ile jednak bezkrytyczni zwolennicy koncepcji postmodernizmu euforystycznie akceptują ten stan permanentnej tymczasowości i fragmentaryczności świata, o tyle taka sytuacja skłania MacIntyre’a do poszukiwania jakiejś sensownej alternatywy dla niej.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 151.

⁴¹ Zob. np. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 47–48.

Heller i Fehér podkreślają, że obie te postawy są właściwe tym wszystkim mieszkańcom zdetotalizowanego świata, którzy w istocie odrzucają jego (i swą) przygodną kondycję. Pierwsza z nich ma charakter bezrefleksyjnego uwielbienia kategorii „różnicy”, a więc wszystkiego, co inne, fragmentaryczne, drobne. Wiąże się ona z bezkrytyczną akceptacją tych grup społecznych, postaw politycznych czy systemów aksjologicznych, które dzięki zaistnieniu perspektywy postmodernistycznej mogły w końcu wyjść na światło dzienne, wyartykułować publicznie swe potrzeby oraz domagać się ich sprawiedliwego zaspokojenia. Podmioty te, jak słusznie i wielokrotnie pisał Michel Foucault, przez długi czas były wykluczone z nowoczesnej sfery publicznej, którą postrzegano w kategoriach klasowych, narodowych czy kulturowych. Dlatego teraz, gdy nadszedł ich czas, wypada je wspierać i wartościować pozytywnie już przez sam fakt, że są inne, że propagują jakiś partykularny ogłód rzeczywistości. Niestety, taka bezrefleksyjna aprobata wszystkiego, co odmienne, tylko dlatego, że jest odmienne, może skutkować (i często rzeczywiście skutkuje) narodzinami postaw fundamentalistycznych, wiąże się ona bowiem z dążeniem do retotalizacji fragmentu⁴². Wynika ona z coraz wyraźniejszego, diagnozowanego również przez MacIntyre’a, popadania mieszkańców (po)nowoczesności w relatywizm. Jeśli każda odmienność jest wartością samą w sobie, to nie można już ich ze sobą porównywać, zestawiać, a co za tym idzie oceniać. Fragment/różnica staje się nowym absolutem, zamkniętym na dialog z innymi fragmentami również podniesionymi do rangi absolutu. Heller i Fehér dostrzegają to zagrożenie zwłaszcza w przypadku ponowoczesnych ruchów biopolitycznych, które, počawszy od 1968 roku, zaczęły wkraczać do przestrzeni publicznej. Ruchy te nie tylko zmieniły dotychczasowe rozumienie pojęcia polityczności, upolityczniając nowe problemy, ale i stały nierzadko na stanowisku prymatu wartości wspólnotowych nad jednostkowymi⁴³.

Postawa druga jest z kolei wyrazem tęsknoty za odrzuconym przez kulturę (po)nowoczesną uniwersalizmem. Wiąże się ona z próbą odtworzenia trwałego fundamentu ściśle określonych wartości, uznawanych za absolutne i uniwersalne. Dążenia te wynikają z samej istoty (po)nowoczesności, która negatywnie wpływa na kondycję funkcjonujących w jej ramach społeczności i jednostek. Przeświadczenie o kryzysie i konieczności znalezienia wyjścia z tej sytuacji dobrze wyrażają uwagi MacIntyre’a zawarte w *Dziedzictwie cnoty*, kiedy to, komentując wybrane aspekty teorii Arystotelesa, pisze on, co następuje:

współczesne liberalne polityczne społeczeństwo prezentować się może tylko jako zbiorowisko obywateli znikąd, którzy zgromadzili się wyłącznie dla wzajemnej ochrony. Dostępny im jest w najlepszym

⁴² Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm”?* — *czwarte wieku później*, [w:] eadem, *Eseje o nowoczesności*, tłum. J.P. Hudzik, Toruń 2012, s. 150.

⁴³ Zob. na ten temat szerzej: F. Fehér, Á. Heller, *Biopolitics*, Avebury-Aldershot-Brookfield USA-Hong Kong-Singapore-Sydney 1994; Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, [w:] eadem, *Wykłady i seminarium lubelskie*, tłum. J.P. Hudzik, Lublin 2006, s. 29–46; F. Fehér, Á. Heller, *Nowoczesność i ciało*, tłum. W. Bulira, „Kronos” 31, 2014, nr 4, s. 154–162; Á. Heller, *Czy biopolityka zmieniła pojęcie polityczności?*, tłum. B. Blesznowski, „Kronos” 31, 2014, nr 4, s. 163–174; W. Bulira, *Biopolityka ponowoczesności: casus Ágnes Heller i Ferenc Fehéra*, „Kronos” 31, 2014, nr 4, s. 138–153.

razie pośledni rodzaj przyjaźni, tej opartej na wzajemnej korzyści. Występujący pomiędzy nimi brak związków przyjaźni bierze się oczywiście z głoszonego świadomie moralnego pluralizmu liberalnych społeczeństw, do których należą⁴⁴.

I wniosek: „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia jest obce współczesnemu liberalnemu i indywidualistycznemu światu”⁴⁵.

W powyższych słowach mamy zatem zarówno diagnozę przyczyn kryzysu współczesnego liberalnego — przygodnego — społeczeństwa, jak i wyraźną odpowiedź, jak z tego stanu wyjść. Ratunkiem dla współczesnego (czyli zagubionego, pozbawionego możliwości orientacji w chaotycznym świecie) człowieka jest odrodzenie się wspólnoty — a w zasadzie: wspólnot (liczba mnoga) — „która obejmowałaby całość życia — nie tylko to czy tamto dobro, ale dobro człowieka jako takie”⁴⁶. Warunkiem ich zaistnienia jest sanacja moralna nowoczesnego człowieka, ponieważ tylko taki człowiek jest zdolny do przyjaźni, rozumianej tu jako „wspólna dążność do pewnym dóbr”⁴⁷, a sama „przyjaźń jest warunkiem powstania wszelkiej wspólnoty”. Dzięki niej może powstać „sieć małych grup przyjacielskich w Arystotelesowskim sensie tego słowa, składających się na całą wspólnotę”⁴⁸. Tylko taka wspólnota (wspólnoty), stanowiąca dla swych członków źródło moralnej doskonałości, jest w stanie zapewnić im właściwy rozwój. „Człowiek bez kultury jest mitem” — konkluduje MacIntyre⁴⁹.

Taka tęsknota za oparciem (fundamentem) jest zrozumiała i typowo (po) nowoczesna; problem pojawia się wtedy, gdy tego rodzaju wspólnoty zamykają się na inne podmioty świata ponowoczesnego, oraz wtedy, gdy stają się one ważniejsze od tych, którzy do nich przynależą. Praktyka ponowoczesności pokazuje, że tęsknota za fundamentem z reguły wywołuje pokusę realizacji holistycznych rozwiązań społeczno-politycznych, co z kolei może skutkować narodzinami fundamentalizmu. Wspólnota stanowi wartościowy kontekst kształtowania się tożsamości jednostki, może jednak też stanowić źródło jej ucisku. Despotyzm najbardziej nawet demokratycznych wspólnot jest zjawiskiem dobrze rozpoznanym — pisali o tym, z różnych perspektyw, tacy myśliciele, jak Rousseau czy Alexis de Tocqueville. Wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia z niejako „naturalną” skłonnością zbiorowości do dominacji nad jednostką, która w takich okolicznościach okazuje się zwyczajnie bezbronna i stoi na straconej pozycji. W świetle powyższej diagnozy rysuje się potrzeba (dalszego) istnienia fikcyjnych, ale urzeczywistnianych mocą codziennej praktyki społecznej instytucji liberalnych, które gwarantowałyby utrzymanie skrajnych tendencji ponowoczesności w stanie względnej równowagi.

⁴⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 286–287.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 286.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 285.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 293.

* * *

Z zaproponowanej tu perspektywy teoretycznej nowoczesność jawi się jako unikatowa konstrukcja społeczno-polityczno-kulturowa, która — paradoksalnie — trwa dzięki swym krytykom. Okazuje się, że również wyraźnie krytyczne wobec większości (choć nie wszystkich) zachodzących w nowoczesności zjawisk i procesów stanowisko MacIntyre’a może być rozumiane jako jeden z tych impulsów, które pozwalają tej epoce w dalszym ciągu istnieć. Powiedzieliśmy bowiem, że nowoczesność czerpie swą siłę z czynionej w jej ramach nieustannej korekty tego, co niesprawiedliwe. Wszelka krytyka aktualnego *status quo* jest pożądana, ponieważ pozwala, po pierwsze, rozpoznać problem, który wymaga rozwiązania, i po drugie — dążyć do jego rzeczywistej korekty. Gdy MacIntyre głosi więc, że „nasze społeczeństwo nie może mieć nadziei na zgodę moralną”, ponieważ „w samym sercu nowoczesnej struktury społecznej sytuuje się nie zgoda, lecz konflikt”, co bierze się stąd, że pojęcia, którymi się posługujemy „służą [...] do wyrażania wzajemnie sprzecznych i niezgodnych ideałów społecznych i programów politycznych oraz wyposażają nas w pluralistyczną retorykę polityczną, której celem jest ukrywanie głębi i powagi naszych konfliktów”⁵⁰, i że taka sytuacja generuje kryzys moralny nowoczesności, to nie tylko (prawdopodobnie) ma rację, ale nade wszystko wykonuje pierwszy ruch niezbędny do uruchomienia mechanizmów adaptacyjnych krytykowanej przez siebie „wersji” nowoczesności. Tym samym, chcąc nie chcąc, dzięki swej diagnozie krytycznej on sam staje się stroną kolejnego konfliktu o bardziej sprawiedliwą nowoczesność. Każdy głos krytyczny wobec zasadności uznanych norm polityczno-społecznych czy instytucji (w tym przypadku wobec dominacji doktryn liberalno-emotywistycznych) „nakręca” spiralę sprawiedliwości dynamicznej, a w konsekwencji umacnia samą nowoczesność, poszerzając niejako wpisane w nią treści oraz jej zdolności adaptacyjne. Z tej perspektywy tego typu krytyka późnej nowoczesności to zatem nic innego, jak przejaw dążenia do zmniejszenia dystansu pomiędzy tym, co *jest*, a tym, co być *powinno*. W świetle zaprezentowanej powyżej koncepcji taki krytycyzm jawi się jako warunek *sine qua non* dalszego trwania świata nowoczesnego.

**Alasdair MacIntyre’s antiliberalism in the light of the theory
of modernity proposed by Ágnes Heller and Ferenc Fehér**

Summary

Alasdair MacIntyre’s critical analysis of modern morality and modern politics has inspired the author of this paper to rethink the role, place and importance of the liberal thought in the contemporary, radically contingent world, which is quite often described as postmodern. Is it true, as MacIntyre maintains, that contemporary liberalism is the main threat to a just society? The author defends liberalism perceived as one of the most important foundations of modern culture. He

⁵⁰ *Ibidem*, s. 448–449.

argues from the position of the theory of modernity proposed by Ágnes Heller and Ferenc Fehér, who present the modern world as a fragile and unstable construction based on the foundation of freedom (contingency). Since they identify themselves as liberal thinkers, they recognize the prospect of realizing the idea of justice in the very same facts that MacIntyre criticizes: that modernity is inhabited by contingent individuals, who belong to equally contingent societies, as well as in the fact that modernity is extremely diversified, fragmentary and plagued by internal conflicts. This results in the unique condition of modern society which is never as it “should be” and its members constantly strive to make it more just. Such endless correction of injustice inscribed in the modern world is the internal dynamic of modern society, which cannot be restricted. Any attempt to restrict this dynamic (an arbitrary imposition of a particular model of just social arrangements) is a threat to this society itself.