

Petri Koikkalainen

MACINTYREN ARISTOTELINEN ETIIKKA

“Ei pidä olla kahta historiankirjoitusta, joista toinen keskittyy poliittisiin ja moraalisiin tekoihin ja toinen poliittiseen ja moraaliseen teoretisointiin. Tämä siksi, että ei ollut kahta menneisyyttä, joista toinen oli tekojen kansioittama ja toinen pelkästään teorioiden. Jokainen teoria on enemmän tai vähemmän teoriasidonnaisten uskomusten ja käsitteiden kantaja ja niiden ilmaus; ja jokainen teoretisointi ja jokainen uskomuksen ilmaus on poliittinen ja moraalinen teko.”¹

Alasdair MacIntyren väite kaikkien tekstien poliittisuudesta on eräs keskeisimpiä niistä operaatioista, joilla hän erottaa itsensä “valtavirran” akateemisesta historian tutkimuksesta ja filosofiasta. Erityisesti hän pyrkii tekemään eroa analyttiseen tutkimusperinteeseen.

MacIntyren pääasiallinen tarkoitus ei ole selvittää moraalisien käsitteiden luonnetta, vaikka hän pyrkiikin kertomaan mitä sellaiset sanat kuin *hyve* (*virtue*) tai *hyvä elämä* tai *onnellisuus* voivat tarkoittaa moraalisesti koherentissa maailmassa. Hänen tekstinsä lopullinen päämäärä ei ole myöskään modernien moraalikäsitteiden (tai niiden puuttumisen) hermeneuttinen ymmärtäminen, vaikka laaja historiallinen esitys palveleekin tätä tehtävää.

MacIntyren kuvaaman hyve-etiikan todellistuminen on mahdollista vain sellaisessa ympäristössä, joka on erilainen kuin niin sanottu moderni maailma. Esittelemällä aristotelisen hyve-etiikan MacIntyre esittää samalla toiveen tai vaatimuksen toisenlaisesta maailmasta. Toisenlainen maailma eroaa modernista maailmasta useilla tavoilla, jotka alkavat ihmisen itseymmärryksestä ja ulottuvat poliittisen järjestelmän makroilmioihin. Juuri tämä eksplisiittisesti esitetty vaatimus tekee myös MacIntyren omasta tekstistä radikaalin poliittis-moraalisen *teon*.

MacIntyren teos *After Virtue* jättää poliittisesta aspektista kiinnostuneen lukijan valinnan eteen. MacIntyren omin sanoin kysymys on siitä valitsemeko *Nietzschen* vai *Aristoteleen*, modernin ja individualistisen vaiko hyve-etiikkaan perustuvan ja yhteisöllisen elämäntavan. Moderneista teoreetikoista MacIntyre keskittyy Nietzscheen sen takia, että hän katsoo Nietzscheen traditionaalisten arvojen kieltämisessään vieneen modernin individualistisen projektin kaikkein johdonmukaisimmin ja perusteellisimmin loppuun saakka. Saman modernismin ilmentäjiä ovat MacIntyrelle myös John Rawls, Robert Nozick ja John Stuart Mill.

Ratkaisu modernin ja aristotelisen välillä on siis se, mitä MacIntyre meiltä vaatii. Koska modernit käytännöt ovat meillä omalla tavallaan tuttuja ja turvallisia, on MacIntyren ehdotus rohkea ja radikaali. Sen ottaminen vakavasti johtaa ihmisen poikkeukselliseen tilanteeseen. MacIntyren kuvaamien aristotelisten hyveiden *jatkuva ja johdonmukainen*² tavoittelu ja niissä harjaantuminen voi saattaa ihmisen henkilökohtaisessa elämässään ristiriitoihin modernien käytäntöjen kanssa. Tämä tarkoittaa ainakin sitä, että MacIntyren tarkoittamalla tavalla rehellinen, rohkea ja oikeudenmukainen ihminen ei välttämättä saa osakseen rehellistä ja oikeudenmukaista kohtelua modernin individualismin oloissa. Hyveellinen ihminen saattaa jopa joutua elämään modernin maailman ulkopuolella:

“Tällä hetkellä on tärkeää sellaisten paikallisten yhteisömuotojen luominen, joissa sivistyneisyyttä sekä älyllistä ja moraalista elämää voidaan vaalia läpi niiden pimeiden aikojen, jotka ovat jo tykönämme. Ja jos hyveiden traditio pystyy selviytymään edellisten pimeiden aikojen kauhuista, emme ole täysin toivoa vailla. Tällä kertaa barbaarit eivät kuitenkaan odota rajojemme ulkopuolella, vaan he ovat hallinneet meitä jo jonkin aikaa.”³

MacIntyren lukijalleen tarjoama valinta on siis samantapainen kuin ortodoksiselle tai katoliselle kristitylle on valinta luostarissa tai maailmassa elämisen välillä. Voimme toivoa, että “paikallisissa yhteisöissä” vaalitut hyveet ja arvot kokevat joskus uuden renessanssin, joka muuttaa vallitsevat poliittisen hallinnan muodot:

“Hyveiden traditioon [...] liittyy myös modernin poliittisen järjestyksen hylkääminen. [...] Moderni systemaattinen politiikka, olipa se liberaalia, konservatiivista, radikaalia tai sosialistista, pitää yksinkertaisesti hylätä, jos asioita tarkastellaan sellaisesta näkökulmasta, joka on aidosti uskollinen hyveiden traditiolle. Moderni politiikka institutionaalisissa muodoissaan näet ilmaisee hyveiden tradition systemaattista hylkäämistä.”⁴

Koska emme kuitenkaan voi — ainakaan *After Virtuen* perusteella — olla varmoja siitä, millainen hyveiden tradition mukaan rakennettu poliittinen yhteisö yksityiskohdissaan olisi, on valintamme tässäkin suhteessa perustavaa laatua oleva ja sen vakava pohtiminen johtaa väistämättä epävarmuuden tunteeseen.

MacIntyre on luonnollisesti selvillä siitä vastustuksesta, jota hänen ehdotuksensa aiheuttaa. Asettaessaan kyseenalaiseksi pääasiallisen kritiikin kohteensa eli filosofisen emotivismin MacIntyre väittääkin, että aidot objektiiviset ja ei-persoonalliset moraalistandardit voidaan oikeuttaa *rationaalisesti*.⁵ Tämän oikeutuksen esittäminen muodostaa *After Virtuen* keskeisen sisällön.

MacIntyren tehtävä on hyvin paljon samankaltainen kuin Charles Taylorin pyrkimys oikeuttaa *autenttisuuden ihanteeseen* (*the ideal of authenticity*) perustuva moraalinen ja poliittinen käytäntö.⁶ Hyve-etiikan onnistuminen riippuu suurelta osin samoista ehdoista, jotka Taylor antaa omalle ohjelmalleen:

“Tarvitsemme sellaista mieleenpalauttamista, jonka kautta ihanne voi auttaa meitä korjaamaan [entistämään] käytäntöämme.

Jotta tämä voitaisiin tehdä, on uskottava kolme kiistanalaista asiaa: (1) autenttisuus [vrt. hyve-etiikka] on pätevä ihanne; (2) ihanteista ja käytäntöjen mukautumisesta ihanteisiin voidaan keskustella järkeen nojaten; ja (3) nämä keskustelut voivat saada aikaan muutoksen elämäntavoiimme.”⁷

MacIntyren tarkoitus on osoittaa, että tuntemistamme moraalista malleista ja teorioista yksi, aristotelinen hyve-etiikka, on rationaalisen harkinnan jälkeen parempi ja teoreettisena mallina selityskykyisempi kuin muut. Sen sijaan vallitseva emotivistinen moraalijärjestys merkitsee “degeneraatiota, vakavaa kulttuurista menetystä”⁸; itse asiassa se, mitä aiemmin on kutsuttu moraaliksi on suurelta osin kadonnut vallitsevasta käytännöstämme. Siksi myös MacIntyren filosofia on luonteeltaan “mieleenpalauttamista” ja restauraatiota.

Hyveet, traditiot, hyvä elämä ja etiikan tehtävä

Mitä MacIntyre haluaa filosofiallaan palauttaa lukijoidensa mieleen? Sen, että ihmisellä on itselleen ja lajilleen ominainen päämäärä, *telos*. Tämän päämäärän voi jakaa jokainen ihminen,

ja se on ominainen jokaiselle siitä ja vain siitä syystä, että jokainen on ihminen sekä yksilönä että ihmislajin edustajana. On olemassa asioita, joista inhimillinen hyvä koostuu, ja sellaisia asioita, joilla ei ole missään tapauksessa mitään tekemistä sen kanssa.

MacIntyren mukaan inhimilliseen hyvään pyrkiminen on mahdollista vain osallistumalla käytäntöihin (*practices*)⁹, joissa toteutuu jokin sellainen inhimillisesti katsoen arvokas asia, joka on sisäisessä suhteessa itse käytännön luonteeseen. Tämä tarkoittaa MacIntyren käyttämän esimerkin, shakkipelin, tapauksessa sitä, että shakkipeli käytäntönä jalostaa vain sille itselleen ominaista analyysin taitoa ja strategista mielikuvitusta sekä sellaista pelin hallintaan ja syvälliseen ymmärtämiseen suuntautunutta ajattelutapaa, jonka pääasiallinen motivaatio ei ole yksittäisen pelin voittamisessa.¹⁰ Voimme luonnollisesti pelata shakkia pelkästään rahan tai maineen takia, mutta silloin motivaatiomme on ulkoisessa suhteessa itse pelin olemukseen, emmekä pysty tavoittamaan sitä inhimillistä hyvää, jonka shakkipeli käytäntönä voisi tarjota.

Voimme oppia tunnistamaan käytäntöihin sisäisessä suhteessa olevia arvoja vain osallistumalla niihin. Shakkipeli, jalkapallo, maanviljely tai arkkitehtuuri voivat kaikki toimia inhimillisen hyvän rakennusosina, mutta jokainen niistä on käytäntönä erilainen ja siksi ne muokkaavat eri tavoin käsityksiämme hyvän elämän luonteesta. Toimivaan ja sisäiselle tarkoitukselleen uskollisena pysyvään käytäntöön osallistuminen merkitsee kuitenkin myös niiden käsitysten laajentumista, joita meillä on inhimillisen hyvän luonteesta yleensä. Vaikka käytännöt ovat keskenään erilaisia, on niiden erityisluonteen säilyminen riippuvainen yleisistä inhimillisistä kvaliteeteista, *hyveistä*, joiden tuntemiseen käytäntöihin osallistuminen osaltaan johdattaa. MacIntyre mainitsee hyveistä erityisesti oikeudenmukaisuuden, rohkeuden ja rehellisyyden.¹¹ Jos nämä hyveet eivät ole käytännössä millään tavalla läsnä, menettää se kaiken sisäisen arvonsa. Käytäntö ilman hyveiden vaikutusta ei voi olla järjellinen ja koherentti missään muussa mielessä kuin välineenä ulkoisten etujen tavoitteluun.

Kaikki aidot käytännöt ovat kokonaisuuksia, joissa kehitys, muutokset ja kumoukset ovat mahdollisia. Ajan mittaan käytännöt voivat kehittyä yhä rikkaammiksi ja monimuotoisemmiksi ja niissä voi jatkuvasti syntyä yhä syvällisempiä tapoja ymmärtää inhimillisen hyvän luonne. Kaikki toimivat ja inhimillisesti arvokkaat käytännöt ovat historiallisen kehityksen tuloksia ja siksi käytäntöön osallistuminen merkitsee auktoriteetin tunnustamista:

“Käytäntöön liittyminen merkitsee liittymistä sellaiseen suhteeseen, jossa ei ole pelkästään aikalaisosanottajia vaan myös heitä, jotka ovat edeltäneet meitä käytännössä, ja erityisesti niitä, joiden saavutukset ovat saattaneet käytännön nykytilaansa. Niinpä perinteen saavutukset ja sen auktoriteetti *a fortiori* ovat ne asiat jotka kohtaan, ja joista minun on opittava. Ja tässä oppimisessa ja sen sisältämässä menneisyysuhteessa oikeudenmukaisuuden, rohkeuden ja totuudellisuuden hyveet ovat välttämättömät samalla tavalla ja samoista syistä kuin ne ovat käytännöissä vallitsevien nykyisten suhteiden ylläpitämisessä.”¹²

Käytäntö on historiallinen entiteetti, jossa hyveen ohjaama toiminta on mahdollista. Ymmärtääksemme käytäntöä meidän täytyy ainakin aluksi alistua sen omiin historiallisesti muodostuneisiin standardeihin. Elävä traditio johdattaa ymmärtämään omien standardiensä lisäksi myös niitä hyveitä, joiden läsnäolo on välttämätöntä mille tahansa traditiolle. Siksi *hyvän elämän* mahdollisuus liittyy olennaisesti elävien traditioiden olemassaoloon. Vain historiallisesti muodostuneet käytännöt omine sisäisine merkityksineen voivat toimia vastavoimana emotivistis-individualistisille moderneille suhteille ja vain näissä käytännöissä voi rohkeuden, oikeudenmukaisuuden ja rehellisyyden käsitteillä olla selkeä sisältö. Hyve-etiikan kautta tulkittu hyvä elämä edellyttää traditioiden historiallisuuden lisäksi myös yksittäisen

ihmisen eläältä historiallisuutta. Hyve on kvaliteetti, joka leimaa ihmisen toimintaa monissa eri yhteyksissä ja monesti ennalta odottamattomilla tavoilla.¹³ Oikeudenmukainen ihminen on välttämättä *johdonmukaisesti* oikeudenmukainen; jos hän joskus, vaikka harvoinkin, sallii tarkoituksenmukaisuuden tai hyötynäkökohtien vaikuttaa tärkeässä asiassa oikeudenmukaisuutta enemmän, ohjaa hänen elämänsä hyöty eikä hyve.

MacIntyren etiikalle on vierasta modernin populaarin individualismin korostama mahdollisuus “aloittaa alusta”; muokata elämänsä ehdot yhä uudestaan ja uudestaan, vaihtaa ammattia, ihmisuhteita ja mielipiteitä ulkoisen tilanteen tai “oman itsen” niin vaatiessa. Oikeastaan kyse ei ole siitä, etteikö näin voisi tehdä, vaan siitä, ettei tällaisessa elämässä MacIntyren mukaan ole mieltä. Käytännöt ovat historiallisia ja niiden sisäisten hyvien saavuttaminen on vaativa ja aikaa vievä prosessi, mutta vain käytännön eli tradition kautta on mahdollista saavuttaa *the good life for man*. Ihminen voi olla samanaikaisesti mukana useassa käytännössä ja hän voi hylätä joitakin niistä, mutta jättäytyminen kaiken historiallisuuden ulkopuolelle, “elämään vain nykyhetkeä”, merkitsisi samalla kaiken päämäärän kadottamista elämästä. MacIntyren sanoin “olen syntynyt menneisyyden kanssa, ja individualistinen yritys leikata itseni irti menneisyydestä merkitsee nykyisten suhteideni turmelemista”¹⁴.

Vastaavasti hyvän elämän määrittelemisen on mahdollista vain tarkastelemalla elämää kokonaisuutena, eräänlaisena historiallisena kertomuksena. MacIntyren etiikassa

“inhimillinen hyvä koostuu parhaalla tavalla eletystä kokonaisesta ihmiselämästä, ja hyveiden harjoittaminen on välttämätön ja keskeinen osa sellaista elämää”¹⁵

Keskeiseksi elämänfilosofiseksi kysymykseksi muodostuu se, millaisen elämän haluaisin elää tai millaiseksi ihmiseksi haluaisin *tulla*? Oma elämämme, jonka järjestämme mielessämme kertomukseksi,¹⁶ on niiden vaikutteiden alainen, joita saamme muita ihmisiä koskevista kertomuksista. Kertomukset ovat tärkeä osa hyveiden ja hyveellisten menettelytapojen välittämistä uusille sukupolville¹⁷. Käytännöllinen etiikka muodostuu täysin erilaiseksi kuin modernissa individualismissa: analyysin ja universalististen periaatteiden sijaan tulee hyveelliseen elämään johdattaminen *tässä nimenomaisessa yhteisössä ja sen perinteessä*:

“aristotelisen kannan mukaan järki ei voi olla passioiden palvelija, sillä etiikka tarkoittaa *passioiden opettamista mukautumaan* sen tavoitteluun, joka teoreettiselle järjelle on *telos*, ja käytännölliselle järjelle oikea teko tehtäväksi kunakin aikana ja kussakin paikassa.”¹⁸

MacIntyre ja liberalismi

After Virtuen voi lukea historiallisena kertomuksena käsitteiden ja moraalien kehityksestä, mutta teoreettisen ja käsittehistoriallisen intressin lisäksi siihen kuitenkin sisältyy poliittinen intressi, jota olen yrittänyt hahmottaa kirjoitukseni alussa.

Terävimmän haasteensa MacIntyre esittää modernille liberaalidemokraattiselle poliittisen hallinnan muodolle, jonka pluralistinen retoriikka hänen mukaansa peittää alleen yhteiskunnallisen konfliktin todellisen luonteen. Moderni politiikka on “sisällissodan jatkamista toisin keinoin”¹⁹; amerikkalaisen politiikan konfliktit ovat suoraa jatkoa Gettysburgin ja Shilohin taisteluille. MacIntyren toivomassa politiikassa vallitsee todellinen moraalinen konsensus, joka tarkoittaa jaettua ymmärrystä inhimillisen elämän ja valtion *teloksesta*. Tällaisesta poliittisesta yhteisöstä voi käyttää esimerkkinä Aristoteleen välityksellä siirtynyttä kuvaa Ateenasta, jossa politiikka *käytäntönä*, praktisena sovittelemun ja

keskustelun areenana on samalla sekä väline että päämäärä, prosessi joka kehittää kaikkien vapaiden kansalaisten tietoisuutta hyveistä ja on itsessään osa hyvää elämää. Se, että 1900-luvun lopun moderni valtio ei vastaa tätä *poliksen* ideaalityyppiä, on tuskin kiistanalaista.

Moderni liberaali politiikan teoria on anti-yhteisöllistä ja traditionaalille käytännölle vaarallista siinä mielessä, että se ei ainakaan suoraan suostu hyväksymään mitään yksittäistä historiallisesti muotoutunutta käytäntöä hyvän elämän ohjenuoraksi. MacIntyren väite, jonka mukaan moderni politiikka institutionaalisissa muodoissaan merkitsee hyveiden tradition systemaattista hylkäämistä, onkin tässä merkityksessä oikeaan osuva. Tämän vastakkainasettelun ydin lienee siinä, että se 1600- ja 1700-luvuilla alkunsa saanut moderni politiikan teoria, jota vastaan MacIntyre hyökkää, näkee kehittyneet poliittisen hallinnan muodot luonteeltaan keinotekoisiksi tai sopimuksenvaraisiksi, ja myös institutionaalisessa mielessä se käsittää ne inhimillisen tahdonmuodostuksen ilmauksiksi sekä hyvässä että pahassa. Kaiken muun ohella moderni valtio on myös ihmisen luoma valtiokoneisto²⁰, ja esimerkiksi parlamentaarinen demokratia tai totalitaarinen diktatuuri ovat sellaisia moderneja hallinnan muotoja, joiden olemassaolon oikeutusta ei perustella ensisijaisesti luonnon järjestykseen tai ihmisen lajionnaisuuksiin vedoten.

Ajatus, että moderni valtio on olemukseltaan artefakti, keino-tekoinen, pitää sisällään relativismin siemenen. Vaikka esimerkiksi 1700- tai 1800-luvun moderni valtio ei ollutkaan moraalisen substanssinsa suhteen tyhjä, vaan varsin syvästi kristinuskon vaikutusten alainen, voidaan valtio inhimillisenä artefaktina rakentaa muunlaistenkin aineiden avulla. MacIntyren huoli modernin yhteiskunnan moraaliseen degeneraatioon liittyy siihen, että viimeistään omalla vuosisadallamme valtion formaali ja ”neutraali” kehys näyttää korostuneen kaikkien sisällöllisten rakennusainesten kustannuksella. Eräs yhteiskunnallisen kanssakäymisen substansseihin voimakkaimmin vaikuttaneista asioista on epäilemättä moderni tiede, joka on monesti nähnyt pelkkiä ärsykeitä ja reaktioita siinä, mikä on aiemmin voinut olla syvästi merkityksellistä elämäkäytännön kannalta tai mikä on saattanut olla jopa inhimillisen olemassaolon *telos*. Tämän kehityksen seurauksena on syntynyt myös nykyajalle tyypillinen ”arvovapaan faktan” nimeen vannova asiantuntija-auktoriteetti²¹.

Eri asia on kuitenkin se, voidaanko moderni tai liberaalinen politiikan teoria jännöksettä samaistaa ”luonnontieteelliseen” mekanistiseen ihmiskäsitykseen tai filosofiseen emotivismiin. Periaatteessa mikään ei estä sellaista poliittista tahdonmuodostusta, joka johtaisi aristotelisten hyveiden korostamiseen, mutta tällaisen ajattelutavan poliittinen legitimointi ei modernissa valtiossa voi enää perustua aristoteliseen ”metafyysiseen biologiaan”²², vaan sellaisiin valtiollisen elämän menettelytapoihin, joiden tehtävä on auktorisoida poliittiset valinnat. Tällöin myös hyveiden harjoittamiseen tähtäävän politiikan status olisi erilainen kuin MacIntyren mallissa: siitä tulisi ”valinnaista” tai kontingenttia eikä ihmisen *teloksesta* luonnollisesti ja loogisesti seuraavaa.

MacIntyren tapa käsitellä John Rawlsin liberalismia on eräs esimerkki tämän eron ilmenemisestä. Ensi lukemalta MacIntyren Rawls-kritiikki näyttäisi joissakin kohti olevan selvästi Rawlsin ja MacIntyren eroja liiaksi korostavaa.²³ Rawlsilla on ”aristotelinen periaatteensa”, jonka mukaan ”ihmiset nauttivat siitä, että heidän kyvyilleen (synnynnäisille tai harjoituksen avulla saaduille) on käyttöä, ja muiden seikkojen pysyessä ennallaan mielihyvä lisääntyy kykyjen joutuessa yhä vaativampaan käyttöön tai toiminnan monimutkaistuuessa”²⁴. Rawls korostaa muutenkin ”jaettuja päämääriä” (*shared ends*), jotka ovat hänen mukaansa välttämättömiä edellytyksiä hyvälle elämälle. Myös Rawlsin mukaan inhimillisen elämän kannalta arvokkaimmat asiat ovat mahdollisia saavuttaa vain yhdessä muiden kanssa, ja hänen ajatuksensa ”sosiaaliunioneista” (*social unions*)²⁵ on loppujen lopuksi hyvin

lähellä MacIntyren ”käytäntöjä”.

Tästä huolimatta Rawlsin ja MacIntyren malleilla on huomattava ero. Rawlsin hyvin järjestetyssä yhteiskunnassa poliittisen oikeudenmukaisuuden normit ovat kantilaisittain muodollisia, Rawlsin omalla termistöllä ”proseduraalisia”. MacIntyren hyveetiikka puolestaan puuttuu poliittisellakin alueella ilman muuta inhimillisen elämän substansseihin eli sisältöihin. Se, mihin MacIntyre ei kiinnitä huomiota, on Rawlsin pyrkimys sisällyttää sosiaaliunioniteoriallaan historialliset käytännöt ja niiden mukana aristotelinen *telos* proseduraaliseen liberalismiinsa. Sosiaaliunionien moninaisuutta (ja siitä seuraavaa pluralismia) vastaa MacIntyrella käytäntöjen moninaisuus.²⁶ On kuitenkin huomattava, että Rawlsin ”aristotelista periaatetta” toteuttavien sosiaaliunionien varaan rakentuva käsitys hyvästä elämästä *ei ole* sama asia kuin MacIntyren hyvä elämä. Rawlsin agentit päättävät yhteiskuntansa perusrakenteiden luonteesta ”tietämättömyyden verhon” takana, kun MacIntyrella perusrakenteet seuraavat siitä, mikä on ihmiselle hyvää. Rawls legitimoii yhteiskuntakäsityksensä tietämättömyyden verhon takana tehdyllä auktorisoidulla *päätöksellä*, MacIntyre historiallisesti välittyneellä *tiedolla ihmislousteesta*.

Tapa, jolla MacIntyre perustelee poliittisen argumenttinsa, antaa huomattavasti suuremmat mahdollisuudet puuttua yhteiskunnallisiin käytäntöihin kuin esimerkiksi Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria. Luostarin tai akatemian säännöt ovat tiukemmat kuin markkinapaikan, niissä on huomattavasti enemmän sellaisia perusteita, joilla yksittäisen ihmisen elämään voidaan puuttua. Rawlsin ”hyvin järjestetty yhteiskuntakaan” ei pysty toimimaan ilman sääntöjä ja normeja, mutta niiden määrätymisen tapa on täysin erilainen kuin MacIntyrella. Saattaa olla niin, että MacIntyren kuvaamassa ”luostarimallissa” hyveet leimaavat elämäkäytäntöjä huomattavasti selvemmin kuin modernin individualismin oloissa. MacIntyren mallin ongelmat alkavatkin näkyä ehkä vasta siinä vaiheessa, kun joku kieltäytyy järjestelmällisesti uskomasta *samaan* inhimillisen hyvän määritelmään kuin muut.

Viitteet

1. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue (AV)*, 2nd. ed., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1984 (1. ed. 1981), 61. ”There ought not to be two histories, one of political and moral action and one of political and moral theorizing, because there were not two pasts, one populated by actions, the other only by theories. Every action is the bearer and expression of more or less theory-laden beliefs and concepts; every piece of theorizing and every expression of belief is a political and moral action.”
2. *AV*, 242.
3. *AV*, 263. ”What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and the moral life can be sustained through the dark ages which are already upon us. And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope. This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time.”
4. *AV*, 254-255. ”[T]he tradition of the virtues [...] also involves a rejection of the modern political order. [...] Modern systematic politics, whether liberal, conservative, radical or socialist, simply has to be rejected from a standpoint that owes genuine allegiance to the tradition of the virtues; for modern politics itself expresses in its institutional forms a systematic rejection of that tradition.”
5. *AV*, 19, ”... and this is what emotivism denies”.
6. Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press 1991.
7. Taylor 1991, 23. ”What we need is a work of retrieval, through which this ideal can help us restore our practice. To go along with this, you have to believe three things, all controversial: (1) that

authenticity is a valid ideal; (2) that you can argue in reason about ideals and about the conformity of practices to these ideals; and (3) that these arguments can make a difference.”

8. AV, 22.
9. Käytäntö on mikä tahansa vakiintunut ja monimuotoinen sosiaalisten toimintojen joukko, jolla on sille itselleen ominaisia hyvyyden standardeja ja joihin pyrkiminen muodostaa itsessään osan hyvää elämää. “Jalkapallon heittäminen ei ole käytäntö, mutta jalkapallo- pela on; tiilien latominen ei ole käytäntö, mutta arkkitehtuuri on; nauriiden istuttaminen ei ole käytäntö, mutta maanviljelys on” . AV, 187.
10. AV, 188.
11. AV, 191-192, jossa esitetään myös tarkemmat perustelut juuri näiden kolmen hyveen valitsemiseksi.
12. AV, 194. “To enter into a practice is to enter into a relationship not only with its contemporary practitioners, but also with those who have preceded us in the practice, particularly those whose achievements extended the reach of the practice to its present point. It is thus the achievement, and *a fortiori* the authority, of a tradition which I then confront and from which I have to learn. And for this learning and the relationship to the past which it embodies the virtues of justice, courage and truthfulness are prerequisite in precisely the same way and precisely the same reasons as they are in sustaining present relationships within practices.”
13. AV, 205.
14. AV, 221.
15. AV, 149. “what constitutes the good for man is a complete human life lived at its best, and the exercise of the virtues is a necessary and central part of such a life”
16. AV, 216.
17. *Ibid.*
18. AV, 162. (ens. kursiivi lisätty), “from an Aristotelian standpoint, reason cannot be the servant of the passions. For the education of the passions into conformity with pursuit of what theoretical reasoning identifies as the *telos* and practical reasoning as the right action to do in each particular time and place is what ethics is about.”
19. AV, 253, “civil war carried on by other means”.
20. Carl Schmittin mukaan moderni valtio oli ensimmäinen moderni kone, “*machina machinarum*”, joka oli esikuva ja ennakkoehto koko tekniselle ja koneistetulle aikakaudellemme. Ks. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln: Hohenheim 1982 (1938), 62-64.
21. AV, 79-.
22. AV, 148.
23. Esim. AV, 246-247.
24. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press 1972, 426.
25. Mt. 526.
26. Tästä myös Sibyl A. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel and Communitarianism”, *Political Theory*, Nov. 1991, 539-571.

Kirjallisuus

- Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1984, 2nd. edition (1st. ed. 1981).
- John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1972. (Suom. *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentanut Terho Pursiainen. WSOY, Helsinki 1988.)
- Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hohenheim, Köln 1982 (1. Ausgabe 1938).
- Sibyl A. Schwarzenbach, “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory*, Vol. 19 No 4, Nov. 1991, s. 539-571.
- Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London 1991. (Suom. *Autenttisuuden etiikka*. Suomentanut Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 1995.)