

U.83261



39083261000000

Aneta Gawkowska

B

IORĄC
WSPÓLNOTĘ
POWAŻNIE?

Komunitarystyczne
krytyki
liberalizmu

Wydawnictwo
Instytutu Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

**BIORĄC
WSPÓLNOTĘ
POWAŻNIE?**

Aneta Gawkowska

BIORĄC WSPÓLNOTĘ POWAŻNIE?

Komunitarystyczne
krytyki
liberalizmu

Wydawnictwo IFIS PAN
Warszawa 2004

Druk publikacji dofinansowany przez Instytut Stosowanych Nauk
Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego



Projekt okładki
Andrzej Łubniewski

Redaktor Wydawnictwa
Elżbieta Morawska

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

U.83261



39083261000000

Copyright © by Aneta Gawkowska and Wydawnictwo IFiS PAN, 2004

ISBN 83-7388-052-6

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 65-72-897
Wydanie I. Obj. 9,5 ark. wyd., 12 ark. druk.

Druk: Pracownia Wydawnicza

Spis treści

Podziękowania	7
Wprowadzenie	9
1. Neutralność, autonomia i porządek: analiza teorii Amitai Etzioniego	
Wstęp	17
Etzioniego wizja tożsamości jednostki	19
Wspólnota i autonomia w teorii Etzioniego	22
Lojalność stopniowana i jej pielęgnowanie	24
Krytyka Etzioniego wizji tożsamości jednostkowej	25
Analiza stanowiska Etzioniego wobec autonomii	30
Analiza stanowiska Etzioniego wobec porządku społecznego	36
Konflikty i equilibria u Etzioniego – czy dadzą się obronić?	40
Konkluzje: Brak wyjścia z konfliktu?	52
2. Dysharmonijny pluralizm wspólnot: Michaela Walzera próba ocalenia liberalizmu	
Wstęp	55
Jednostka i wspólnota	56
Dobra społeczne	58
Pluralizm i dysharmonia	60
Analiza Walzera pojęcia tożsamości jednostki	63
Analiza Walzerowskiego sposobu rozumienia dóbr społecznych ..	66
Analiza pluralizmu i dysharmonii	71
Konkluzje	75
3. Samorząd zobowiązanych obywateli: Michaela J. Sandela tęsknota za republikanizmem	
Wstęp	77
Obraz Sandelowskiej jednostki	78

Republikańska wspólnota	82
Problemy z obrazem Sandelowskiej jednostki	85
Kłopoty z republikańską wspólnotą	88
Konkluzje	94

4. Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: Charlesa Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację

Wstęp	97
Taylor'a wizja dialogicznego „ja”	98
Cele i dobra	101
Uznanie w polityce	104
Czy dialog wyklucza atomizm?	107
Czy Logos potrzebuje afirmacji?	109
Kto rzeczywiście potrzebuje uznania?	118
Konkluzje	121

5. Cnoty, praktyki, dobra i tradycje: Alasdaira MacIntyre’a alternatywa dla liberalnego indywidualizmu

Wstęp.....	123
Zwierzę zależne, racjonalne i społeczne.....	124
Niewspółmierność dóbr i tradycji?	133
Państwo kontra wspólnota	138
Czy MacIntyre jest realistą? Kontekstualizm i/czy uniwersalizm	141
Dlaczego i jak pozostać na poziomie lokalnym?.....	148
Konkluzje	151

Podsumowanie: rzeczywistość i nadzieja?	153
---	-----

Bibliografia	177
--------------------	-----

Podziękowania

Książka ta nie powstałaby, gdybym na pewnym etapie mojego życia nie trafiła do tej oazy akademickich rozważań, jaką jest Szkoła Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Czteroletnie studia w Szkole oraz jej wsparcie finansowe umożliwiły mi odnalezienie interesującego mnie tematu badawczego, realizację zaplanowanych analiz, a także dokonanie tego w atmosferze niekończących się dyskusji o tym, co ważne i najważniejsze. Pragnę zatem wyrazić wdzięczność wszystkim moim nauczycielom ze Szkoły, Paniom i Panom Profesorom: Jadwidze Koralewicz, Joannie Kurczewskiej, Stanisławowi Czerniakowi, Marcynowi Królowi oraz Edmundowi Wnuk-Lipińskiemu, za ich dzielenie się wiedzą, gotowość do służenia nieocenionymi radami oraz zachętę do pracy.

Szczególne podziękowania chciałabym skierować do mojego promotora, Pana Profesora Włodzimierza Wesołowskiego, którego pomoc podczas studiów i przygotowania rozprawy doktorskiej „Taking Community Seriously? Communitarian Critiques of Liberalism” była nieoceniona.

Wiele zawdzięczam również Instytutowi Nauk o Człowieku w Wiedniu, którego stypendium w pierwszej połowie roku 1999 stworzyło mi wypełnioną naukowym duchem, wolną od trosk i przywiązań możliwość prowadzenia teoretycznych badań nad komunitaryzmem. Panu Profesorowi Jackowi Kurczewskiemu, wiedeńskiemu recenzentowi pierwszego rozdziału pracy, dziękuję za pierwsze krytyczne uwagi oraz za niezłomną wiarę w moje naukowe i dydaktyczne możliwości.

Recenzentom całości rozprawy doktorskiej, Profesorom: Stanisławowi Czerniakowi i Pawłowi Śpiewakowi, wyrażam głęboką wdzię-

czność za ich wnikliwą lekturę pracy i cenne uwagi, które pomogły mi, mam nadzieję, w doprecyzowaniu mojego stanowiska.

Na końcu z nie mniejszą radością dziękuję wszystkim przyjaciółom i członkom rodziny, którzy nie ustają w wypełnianiu mojego życia niezatartym doświadczeniem kwitnących wspólnot. Ponieważ próba wymienienia wszystkich przyjaciół nie tylko wydaje się niemożliwością, a jej podjęcie stałoby się dla mnie powodem pychy ugruntowanej posiadaniem tak wielkiej liczby pozytywnie do mnie nastawionych ludzi, na których sprzyjanie niczym sobie nie zasłużyłam, rezygnuję z wyliczania, a jeszcze goręcej wyrażam swoją wdzięczność i obiecuję odwzajemniać zyczliwość i trud włożony w budowanie coraz trwalszych więzi.

Wprowadzenie

Pewien prominentny liberal napisał kiedyś: „Twarda prawda jest następująca: Nie ma żadnego moralnego sensu ukrytego w bebeczach świata”¹. Uważam, że te słowa wyrażają sedno i *credo* liberalnej wiary. Dlaczego wiary? Ponieważ potrzebuje ona pewnego wstępnego założenia, na przykład takiego jak przytoczone wyżej, które nie jest oparte na niekwestionowanych dowodach, lecz stanowi jedynie propozycję otwartą na debatę. Wydaje mi się, że treść przytoczonego tu cytatu w dużej mierze jest przyczyną i podstawą liberalnych postulatów pluralizmu wartości, autonomii jednostki i neutralności państwa. Niestety, praktyka państw liberalnych ostatnio ujawniła pewne negatywne skutki wcielania w życie wymienionych ideałów. Koncentracja na obronie praw jednostki, podstawowym celu państwa liberalnego, spowodowała znaczący wzrost atomizacji współczesnych liberalnych społeczeństw. Fakt ten zaniepokoił niektórych naukowców i działaczy politycznych w latach 80. i 90. XX wieku i sprowokował do zainteresowania się kwestią zaniku wspólnot w praktyce i myśli politycznej Zachodu. Nic dziwnego, że wkrótce zaczęto ich identyfikować jako komunitarystów, choć wielu z nich nie odpowiadała ta nowa etykieta.

Oczywiste i głębokie różnice w podejściu do problemów liberalnej filozofii i praktyki, jakie można zaobserwować między stanowiskami poszczególnych komunitarystów, wyraźnie utrudniają określenie istoty komunitaryzmu. Mimo to, wszyscy intelektualiści powszechnie uważani za komunitarystów podejmują podobne tematy, takie jak: jednostka wobec jej wspólnoty, status praw i obowiązków, wolność negatywna a wolność pozytywna, problem tożsamości jednostki, istota dobrego

¹ Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980, s. 368.

życia i dobra wspólnego oraz doniosłość cnót społecznych dla ciągłości państwa liberalnego. Podobne troski przyciągają różnych ludzi pod wspólny sztandar. Kim są ci ludzie? Politologowie zwykle łączą z komunitaryzmem nazwiska Alasdaira MacIntyre'a, Charlesa Taylora, Michaela J. Sandela, Michaela Walzera, Roberta N. Bellaha, Williama Sullivana, a także grupę związaną z Amitai Etzionim i jego Communitarian Network oraz kwartalnikiem „The Responsive Community: Rights and Responsibilities”. W ostatnich latach można zaobserwować zainteresowanie komunitaryzmem w kilku państwach europejskich, o czym świadczy np. rozwój forów komunitarystycznych w Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, Niemczech czy Finlandii. Niemniej jednak, nawet jeśli te ośrodki lokują się w europejskiej tradycji zatroskania o wspólnotę, ich powstanie było bezpośrednim następstwem rozwoju komunitaryzmu w świecie anglosaskim, a zwłaszcza amerykańskim². Podczas gdy filozoficzni analitycy komunitaryzmu zwykle ograniczają się do analizy teorii pierwszych czterech wymienionych przeze mnie autorów komunitarystycznych, socjologowie koncentrują się raczej na działalności Etzioniego i jego organizacji Communitarian Network³.

Słowo „komunitarystyczny” ma dość szeroki zakres znaczeniowy, obejmuje więc czasem idee tak różne, jak analizy Karola Marksa i postmodernistów. Sam termin, zdaniem Etzioniego, ukuł w 1841 roku założyciel Universal Communitarian Association⁴. Jednakże, jak możemy się dowiedzieć z dalszej części wstępu do *The Essential Commu-*

² Więcej informacji na komunitarystycznej stronie internetowej www.comunitariannetwork.org lub <http://gwu.edu/~ccps> lub w dostępnych na Internecie „The Communitarian Updates”. Adres poczty elektronicznej Communitarian Network: comnet@gwis2.circ.gwu.edu.

³ Cf. Robert Booth Fowler, *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*, Lawrence: University Press of Kansas, 1991; Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993/1996; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1990; Stephen Mulhall i Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell, 1992.

⁴ Amitai Etzioni, „Introduction”, w: *The Essential Communitarian Reader*, red. Amitai Etzioni, Boston: Rowman & Littlefield, 1998, s. ix.

nitarian Reader, współczesne znaczenie tego słowa („należące do, odnoszące się do lub charakterystyczne dla wspólnoty”) zastąpiło znaczenie dziewiętnastowieczne (gdzie komunitarystą określano „członka wspólnoty założonej w celu wcielenia w życie teorii komunistycznych lub socjalistycznych”) na przełomie wieków, jak dowodzi tego wydanie słownika Webstera z roku 1909. Elementów komunitarystycznych można się doszukać w wielu pismach starożytnych, średniowiecznych czy wczesnych dziełach socjologicznych, ale ze względu na cel pracy, ograniczę analizę do grupy współczesnych intelektualistów, najczęściej określanych mianem komunitarystów, zwłaszcza tych, którzy zajmują się identyfikacją i analizą teoretycznych problemów liberalizmu i próbują pokonać problemy liberalne za pomocą rozwiązań wspólnotowych. Nie zamierzam zajmować się rozwiązaniami praktycznymi czy propozycjami działaczy komunitarystycznych, doradców politycznych itd., choć mogę analizować rozumowanie stojące za ich propozycjami, aby lepiej wyjaśnić ich motywy i, co za tym idzie, lepiej ocenić ich status w porównaniu z teorią liberalną, którą mają one kontestować. Chociaż niektórzy z wymienionych wcześniej myślicieli otwarcie odcięli się od komunitaryzmu (np. MacIntyre czy Walzer) albo nigdy nie określali siebie jako komunitaryści (np. Sandel), będą traktować ich teorie jako obiekty mojej analizy, ponieważ dostrzegam ich znaczący wpływ na debatę liberalno-komunitarystyczną⁵. Jak już wspomniałam, wielu analityków idzie tym samym tropem: traktują oni MacIntyre’a i Walzera jako komunitarystów. Wydaje się, że takie użycie

⁵ Fakt, iż niektórzy myśliciele polityczni wymienieni w mojej pracy odcięli się od komunitaryzmu, może wskazywać na ich niechęć do bycia kojarzonym z grupą aktywistów komunitarystycznych, którzy są sygnatariuszami dokumentu pod nazwą „The Communitarian Platform”. Niemniej jednak, mogą oni być określani jako komunitaryści na potrzeby mojej analizy, jako że to właśnie oni krytykują liberalizm za jego promocję radykalnego indywidualizmu. Co więcej, ich pisma są żywo dyskutowane na komunitarystycznych szczytach i konferencjach, prawdopodobnie ze względu na to, że to właśnie one często dostarczają mocnych argumentów przeciwko liberalnej teorii, a skutecznie uzasadniającej działalność wspólnotową. Z całą pewnością potrafią one stymulować zdeklarowanych komunitarystów do lepszego określenia swojego stanowiska.

terminu „komunitaryzm” może być uzasadnione faktem, iż trudno w lepszy sposób określić argumenty proponowane przez MacIntyre’a, Taylora czy Sandela.

Na powszechne zarzuty mówiące, że komunitaryzm jest zbyt szeroki, aby mógł być właściwie opisany lub nawet zidentyfikowany, odpowiedziałabym, iż ten sam problem dotyczy również liberalizmu, a mimo tego nie rezygnujemy z prób jego opisu czy identyfikacji. W zasadzie nie tylko współczesne, ale również starsze wersje liberalizmu są równie trudne do ujęcia pod jednym szyldem wspólnych wartości i idei. Dlatego John Gray woli pisać o liberalizmach niż o liberalizmie, jak wskazuje na to tytuł jednej z jego książek⁶. (Z podobnych względów zdecydowałam się w pracy analizować komunitarystyczne krytyki liberalizmu, zamiast sprowadzać je do jedności, o którą tam trudno.) Niemniej jednak, tak jak w przypadku współczesnego komunitaryzmu, możemy mówić o liberalizmie jako takim, choć jego zwolennicy mieli i mają najróżniejsze poglądy na temat jego treści. Sedno może być odkryte, jak starałam się pokazać na początku tej pracy. Niezależnie od tego, czy cofniemy się do Johna Locke’a, Adama Smitha, Benjamin Constanta, Jamesa Madisona, Johna Stuarta Milla, czy też odwołamy się do któregośkolwiek ze współczesnych liberalów, jak Isaiah Berlin, John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman czy Robert Nozick, kluczową wartością ich teorii wydaje się wolność rozumiana jako autonomia jednostki, czyli wolność ustanawiania, definiowania i poszukiwania własnego celu bez ograniczeń z niczyjej strony. Taki właśnie pogląd jest ucieleśniony w praktyce politycznej i prawnej pierwszego prawdziwie liberalnego państwa w świecie. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej próbował zdefiniować naturę naczelnego ideału tego kraju w sposób następujący: „W sercu wolności jest prawo do definiowania własnego pojęcia istnienia, znaczenia, świata i tajemnicy ludzkiego życia”⁷. Według Dworkina, autonomia – to prawo do konstruowania własnego życia zgodnie z własny-

⁶ John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London and New York: Routledge, 1989.

⁷ *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833, 1992.

mi wartościami⁸. Co za tym idzie, liberalna teoria zakłada istnienie pluralizmu skonfliktowanych wartości, a także brak jakiegoś jednego dobra naczelnego, które byłoby wspólne wszystkim istotom ludzkim. Tym bardziej liberałowie nie przewidują istnienia celu ostatecznego, telosu całej ludzkości. Można wprawdzie sądzić, że liberalizm nie wyklucza możliwości istnienia takiego wspólnego celu, ale tylko funkcjonuje opierając się na założeniu, że jego istnienie nie może być udowodnione bezspornie. Jednak przez promowanie praw jednostki i neutralności państwa jako jedynie słusznej strategii, liberalizm w zasadzie nie pozwala ludziom wyrażać ich idei dobra wspólnie, w sferze politycznej (uważanej od Arystotelesa za najwyższy rodzaj wspólnoty). W ten sposób tworzy on wieczną barierę przed możliwością odkrycia czy poszukiwania jakiegokolwiek dobra wspólnego. Wczesne założenia liberalizmu o braku jakiegokolwiek dobra wspólnego wszystkim jednostkom nie są na tyle otwarte, aby umożliwiły znalezienie jakiegoś takiego dobra lub dóbr w przyszłości. Z chwilą implementacji teorii liberalnej w praktyce politycznej, kwestia istnienia takiego dobra jest zamknięta. Praktyka funkcjonuje na podstawie nieistnienia dobra wspólnego i aktywnie przemawia przeciwko poszukiwaniu takiego dobra. Cokolwiek byłoby ewentualnie dozwolone w teorii, w praktyce jest wykluczone. Wydaje się więc, że jest to wyłącznie problem albo-albo: albo funkcjonujemy zgodnie z założeniem nieistnienia wspólnego celu ludzkości i pozwalamy każdej jednostce go definiować na własną modłę (lub nawet powstrzymać się od jego definiowania), albo funkcjonujemy zgodnie z założeniem, że taki cel istnieje, a więc należy starać się odkryć jego treść i wspólnie go realizować. Niemożliwe jest natomiast odkrycie jego istnienia w przypadku założenia z góry, że cel taki nie istnieje; wówczas bowiem organizacja praktyki politycznej zbudowanej na tym założeniu nie dopuszcza nawet wspólnej debaty o jego ewentualnym istnieniu.

Wydaje mi się, że liberałowie obrali pierwszą drogę, mając nadzieję, że zostawiają kwestię zasadniczego wspólnego dobra otwartą. Prze-

⁸ Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1993, s. 225.

cież dobro takie, jeśli tylko istnieje, powinno ujawnić się w rzeczywistości samoistnie, mogliby powiedzieć. Problem leży jednak w tym, że dobro takie może istnieć, ale nie musi być intruzem, nie musi się nam narzucać. Liberalowie, którzy wierzą w ludzką wolność, powinni traktować tę wolność poważnie: istoty ludzkie są wystarczająco wolne, aby afirmować lub odrzucać jakiegokolwiek dobro, nawet ich wspólny telos, jeśli on istnieje. Ważne jest zatem nie tylko to, czy on istnieje, ale także to, jaką pozycję wobec niego zajmiemy, zwłaszcza że jest tak trudne, jeśli nie praktycznie niemożliwe, aby bezspornie udowodnić i precyzyjnie opisać kompletną naturę jakiegokolwiek dobra wspólnego. Liberalizm wymaga od nas, abyśmy zaprezentowali takie całkowite sprawozdanie wyjaśniające dobro wspólne, zanim zaczniemy żyć według jego standardów. Ale liberalizm nie przedstawia własnego sprawozdania pluralizmu sprzecznych wartości czy swojej implementacji neutralności proceduralnego państwa.

Wyżej wspomniane zasady są według mnie centralnymi zasadami natury liberalizmu i dlatego w świetle tych idei będę analizować argumenty przedstawione przez komunitarystów, aby zobaczyć, czy proponowane przez nich rozwiązania wad liberalnych są wewnętrznie spójne i konsekwentne. Moja analiza będzie w większości ograniczona do krytyki wewnętrznej. Postaram się więc znaleźć sprzeczności obecne w komunitarystycznych teoriach, wykorzystując do tego ich własne argumenty. Jednakże, aby oszacować prawdopodobieństwo ich propozycji, skonfrontuję je następnie z pewnymi argumentami liberalnymi dotyczącymi tych samych problemów. W dalszej kolejności porównam sugerowane alternatywy lub zaproponuję możliwe sposoby pokonania wskazanych słabości.

Myśliciele, których wybrałam w celu przeanalizowania ich teorii, to: Amitai Etzioni, Michael Walzer, Michael J. Sandel, Charles Taylor i Alasdair MacIntyre, ponieważ wydaje mi się, że to właśnie oni reprezentują najbardziej charakterystyczne ścieżki debaty między liberalizmem i komunitaryzmem. Aby moje rozumowanie było klarowniejsze, w kilku miejscach pracy odwołam się do argumentów innych uczestników debaty, choć skoncentruję się na teoriach pięciu wspomnianych postaci. Badania obejmą analizę ich poglądów na kwestie

natury ludzkiej, autonomii jednostki, pluralizmu wartości i dóbr, wspólnoty i neutralności państwa, a także kilka problemów charakterystycznych dla poszczególnych komunitarystów. Ogólnie rzecz biorąc, komunitaryści krytykują liberałów za ich oparcie teorii społecznych na spekulacjach co do relacji społecznych. Problem relacji społecznych widziany abstrakcyjnie uniemożliwia dostrzeżenie ich rzeczywistego charakteru, zaś próby sztucznego tworzenia relacji tam, gdzie one nie istnieją, często prowadzą do porażki lub ewidentnej krzywdy wyrządzonej konkretnym ludziom i społecznościom. Dlatego komunitaryści proponują zamiast tego teorie wyprowadzone z faktu istniejących relacji społecznych, a co za tym idzie, znajdują pojęcie wspólnoty użytecznym w teorii politycznej i społecznej, jako że dostrzegają aspekt wspólnotowy jako doniosły w życiu ludzi. W opinii komunitarystów ludzie żyją w rzeczywistych wspólnotach, a więc radykalnie indywidualistyczna perspektywa nieadekwatnie opisuje świat społeczny.

Teza, którą chciałabym przeanalizować i której chciałabym bronić, mówi, że główni myśliciele komunitarystyczni albo przyjmują podstawowe sprzeczności znajdujące się w samym jądrze założeń liberalnych, albo nie dostrzegają swoich własnych sprzeczności czających się w ich teoriach. Co za tym idzie, nie są oni w stanie skutecznie odpowiedzieć na liberalne bolączki. Twierdzę również, że komunitaryści powinni raczej zrezygnować z akceptacji liberalnego jądra, a wymienić je na założenie o istnieniu dobra wspólnego ludziom, którego realizacja w formie wzajemnej troski o ludzką godność może być do przyjęcia jako w pełni uprawniony pozytywny cel instytucji politycznych; cel, który nie zagrażałby wolności jednostek. Niemniej jednak sądzę, że dzięki skoncentrowaniu się na kilku słabych punktach liberalizmu, komunitaryści potrafią skutecznie stymulować dyskusję o żywotności liberalizmu i oferują ciekawy wgląd w tę tematykę. Będąc tego świadomi lub nie, mogą skierować naszą uwagę na ewentualne rozwiązania problemów liberalnych. Jednakże, idąc tropem niektórych argumentów przez nich przedstawionych do ich konsekwentnego końca, można przewidywać, że jedni komunitaryści będą musieli przyznać, iż w głębi serca pozostają liberałami, a inni będą musieli się zgodzić, że

ich propozycje spowodują, że liberalizm przestanie być liberalny, przynajmniej o ile sednem liberalizmu można nazwać to, co opisałam w początkowej części tego wprowadzenia.

1.

Neutralność, autonomia i porządek: analiza teorii Amitai Etzioniego¹

Wstęp

Gdy przyjrzymy się długiej liście pism Amitai Etzioniego, możemy w nich dostrzec względnie stałą linię rozumowania. Jest to raczej rzadka jakość w świecie, który był ostatnio świadkiem wielkich przemian politycznych, gospodarczych i społecznych. Kiedy w 1969 roku Etzioni porównywał państwa anglosaskie z państwami totalitarnymi, znalazł w tych pierwszych tendencję do pragmatyzmu i niechęć do długoterminowego, wszechogarniającego planowania, podczas gdy w tych drugich planowanie było obecne w niemal każdej sferze życia, a łamanie praw człowieka było faktem nagminnym. To, co proponował wtedy Etzioni, to próba znalezienia równowagi między dwiema skrajnościami: „Najbardziej efektywną strategią podejmowania decyzji jest złoty środek między demokratycznym niedoplanowaniem a totalitarnym nadplanowaniem”². Oczywiście takie propozycje nie były nigdy szczególnie zaskakujące czy innowacyjne, ale fakt trzymania się idei złotego środka w tej sferze przez tę samą osobę przez ponad trzydzieści lat jest już bardziej interesujący, zwłaszcza gdy tendencje poszuki-

¹ Skrócona wersja tego rozdziału w języku angielskim ukazała się jako „Neutrality, Autonomy and Order: Amitai Etzioni’s Communitarian Critique of Liberalism Under Scrutiny”, w: *A Decade of Transformation*, Vienna: Institute für die Wissenschaften vom Menschen Junior Fellows Conferences, t. VIII, 1999.

² Amitai Etzioni, „Guiding Social Change”, w: Philip Ehrensaft i Amitai Etzioni, red. *Anatomies of America. Sociological Perspectives*, London: Macmillan, 1969, s. 409.



wań Trzeciej Drogi nie są już tak popularne, jak kiedyś. Równowaga, którą Etzioni teraz proponuje, jest równowagą między uniwersalnymi prawami jednostki a dobrem wspólnym, między jednostką a jej wspólnotą, między autonomią a porządkiem społecznym³. Oba przykłady równowagi wydają się atrakcyjne, satysfakcjonujące obie strony konfliktu i apelujące do zdrowego rozsądku. Stawiają jednak przed nami zasadnicze pytania: Czy są wiarygodne? Czy mogą być wcielone w życie i czy są w stanie przełamać impas sytuacji konfliktowej? Czy rzeczywiście reprezentują one coś nowego poza zwykłym stanem mniejszej lub większej równowagi, na której wypracowanie skazane są zawsze faktycznie wartości konfliktowe realizowane przez dane społeczności? I w końcu, czy proponowane rodzaje równowagi adekwatnie opisują konflikt lub jego brak? To właśnie są przykłady pytań, które będą zadawać i na które spróbuję odpowiedzieć w mojej analizie komunitaryzmu Etzioniego i jego stanowiska wobec paradygmatu liberalnego opisanego we wprowadzeniu.

Na początek zajmę się przedstawieniem podstawowych założeń i argumentów teorii Etzioniego. Założyciel The Communitarian Network podkreśla we wszystkich swoich publikacjach z ostatnich lat, że komunitaryzm oferuje nową alternatywę wychodzącą poza liberalizm w wielu aspektach. Niektórzy politologowie zgadzają się z tym stanowiskiem⁴. Ale kiedy Etzioni zaczyna jeden ze swoich ostatnich artykułów stwierdzeniem, że stanowisko komunitarystyczne, podobnie jak jego liberalny „kuzyn”, przeciwstawia się państwowej regulacji zachowań moralnych⁵, przyznaje on, że komunitaryzm jest jedynie inną twarzą liberalizmu. Kiedy później próbuje on podać zarówno liberalne, jak i komunitarystyczne powody powstrzymania się od zaangażowania państwa w regulowanie sfery moralności, twierdzi, że li-

³ Amitai Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York: Basic Books, 1996, s. xviii, 4, 28, 248, 257.

⁴ Np. Robert E. Goodin, „Making Communities More Responsive”, *The Responsive Community*, vol. 9, Winter 1998/99, s. 87.

⁵ Amitai Etzioni, „The Good Society”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, nr 1, March 1999, s. 90.

beralizm sprzyja moralnemu pluralizmowi, podczas gdy komunitaryzm postrzega *społeczeństwo* jako właściwego aktora odpowiedzialnego za promocję zachowań moralnych. Oczywiście podobne argumenty pozwalające społeczeństwu, a nie państwu, na aktywną działalność w sferze moralności, mogłyby pojawić się i rzeczywiście pojawiały się w ustach liberała⁶. Czy oznacza to, że nie ma zasadniczych różnic między liberalizmem a komunitaryzmem? Kluczowe założenia o tożsamości jednostki wydają się dowodzić, że różnice takie jednak istnieją.

Etzioniego wizja tożsamości jednostki

Etzioni stanowczo potępia indywidualistyczne założenia często leżące u podstaw paradygmatu liberalnego. Twierdzi on, że całkowicie wolne jednostki wyobrażone przez indywidualistów nigdy nie istniały. Jednostki nie są, jego zdaniem, podobne do ciał dowolnie przemieszczających się na powierzchni społeczeństwa, a jakiegokolwiek próby postrzegania ich w ten sposób są błędne i nieużyteczne nawet dla celów heurystycznych. „Ludzie są społecznie konstytuowani i ciągle przenikani przez kulturę, przez wpływy kulturalne i moralne oraz przez siebie nawzajem”⁷. Do jakiego stopnia są oni konstytuowani przez siły społeczne? „O ile jednostki kształtują zbiorowości, tak jak zbiorowości kształtują jednostki, wpływ zbiorowości jest większy”⁸. Mimo to, wspólnota nie ma być postrzegana jako nadrzędna wobec jednostek. Wspólnota i jednostka mają ten sam status pojęciowy i moralny. Ludzie nie rodzą się z wbudowanymi wartościami, a tylko z ludzkim potencjałem, z potencjałem osiągnięcia cnoty. Ten potencjał

⁶ Np. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 219.

⁷ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 21.

⁸ Amitai Etzioni, *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, New York: The Free Press, 1988/1990, s. 253.

nie realizuje się jednak samoistnie. Ludzi „trzeba uczynić ludzkimi”⁹, muszą oni przejść od etapu dzikości do etapu cnoty z pomocą społeczeństwa. To, co ludzie podzielają, to ich społeczna natura (społeczeństwo żywi, podtrzymuje i uwydatnia ich indywidualność) oraz naturalne potrzeby: uczucia i przywiązania, uznania, kontekstu (całości i znaczenia), transcendentaliów i powiązania z wartościami ostatecznymi, wsparcia obowiązków moralnych, a także częstej gratyfikacji i stabilności. Nawet te podstawowe potrzeby muszą być jednak odkryte przez jednostki aktywnie uczestniczące w kształtowaniu ich struktury społecznej, bez której nasze potrzeby nie wyszłyby na światło dzienne¹⁰. Etzioni postrzega jednostki poprzez pryzmat ich towarzyskości, ale nie wyobraża ich sobie jako całkowicie zanurzonych w społeczeństwie, w pełni uwikłanych. Przesadna socjalizacja jawi się u niego jako równie szkodliwa co socjalizacja niedostateczna. To wiedzie nas do jego kluczowego pojęcia złotego środka: tylko przy zachowaniu właściwej miary wspólnota i jednostka mogą się wzajemnie ubogacać¹¹. Jednostka i społeczeństwo pozostają w wiecznym i częściowo kreatywnym konflikcie. Sama jednostka jest także polem permanentnego konfliktu. Konflikty między niższym i wyższym (szlachetniejszym) ja, między „głosem natury” i „głosem moralnym”. A zatem istnienie naturalnych potrzeb nie czyni nas ludzkimi. „Co wyróżnia nas [jako ludzi] to nasza umiejętność ewaluacji naszych wyborów i pragnień za pomocą tego, co Frankfurt określa jako »pragnienia drugiego rzędu«, które są w zasadzie pragnieniami o pragnieniach (lub woli)”¹². Co jest podstawą takich ewaluacji? Jest nią „głos moralny”, zarówno to wewnętrzne, oso-

⁹ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 166–167.

¹⁰ Amitai Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, New York: Free Press, 1968, s. 624–626; *The New Golden Rule*, s. 26, 174–175.

¹¹ Etzioni nawiązuje tu do pracy George’a Herberta Meada. Amitai Etzioni, „New Developments in Communitarian Thinking” (szkic referatu podczas konferencji „The Communitarian Summit”, Washington D.C., luty 1999); *The New Golden Rule*, s. 26.

¹² A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 170. Etzioni odnosi się tu do artykułu Harry’ego Frankfurta „Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, 68, nr 1 (1971), s. 6.

biste źródło wskazówek, jak też wyraz wspólnoty; coś, co zachęca ludzi, aby trwali przy wartościach, które wyznają¹³. Nie wszystkie istoty ludzkie posiadają głos moralny, zdaniem Etzioniego. Niewielka liczba ludzi w społeczeństwie komunitarystycznym może nie mieć go wcale lub nie doświadczać go w dostatecznie silnym stopniu, a więc głos ten może być zignorowany i dlatego społeczeństwo potrzebuje wyrażenia swoich wartości w prawie, które wspomogłoby utrzymanie porządku społecznego¹⁴. Kluczowe założenie Etzioniego mówi, że „doświadczamy pewnych twierdzeń moralnych jako wiążących obowiązków moralnych, wiążących od wewnątrz”. Dlatego określa on swoją teorię etyczną jako umiarkowaną wersję deontologii¹⁵. Ale jest to tylko wersja umiarkowana, ponieważ Etzioni jednocześnie przyznaje, że „o ile ostateczną podstawą moralności mogą być zobowiązania indywidualnych sumień, to wspólnoty pomagają inicjować i podtrzymywać te zobowiązania”¹⁶. A zatem, z jednej strony, w swoich wyborach moralnych jednostka jest wolna i może odwoływać się do swego sumienia, z drugiej zaś potrzebuje wspólnoty, aby zarówno stać się racjonalną, zdolną do dokonywania wyborów, jak i pozostać wierną swoim uprzednim wyborom i zobowiązaniom. Wspólnoty mają więc za zadanie wyposażyć jednostki w ramy wartości i umacniać jednostki w ich zobowiązaniach.

¹³ Ibid., s. 120, 123.

¹⁴ Ibid., s. 146.

¹⁵ Amitai Etzioni, *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1991, s. xvi, 12.

¹⁶ „The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities”, w: Amitai Etzioni, red., *The Essential Communitarian Reader*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, s. xxxvi. Podobny argument znaleźć można w: A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 257.

Wspólnota i autonomia w teorii Etzioniego

Jaka jest definicja wspólnoty w teorii Etzioniego? „Wspólnota jest zdefiniowana przez dwie cechy charakterystyczne: po pierwsze, sieć wzajemnie powiązanych relacji międzyludzkich zabarwionych elementem emocjonalnym, a po drugie, pewne zobowiązanie wobec zespołu podzielanych wartości, norm, znaczeń, historii i tożsamości – w skrócie, wobec danej kultury”¹⁷. Etzioni odwołuje się tu także do koncepcji Davida E. Pearsona, który pisze, że wspólnoty to grupy, które „są zdolne wywierać moralny wpływ na swoich członków i egzekwować od nich pewien stopień posłuszeństwa”¹⁸. Społeczeństwo komunitarystyczne w teorii Etzioniego jest oparte na wspólnie afirmowanych wartościach, które są z kolei ucieleśnione w strukturach społecznych i prawach. Etzioni nie sądzi, że takie społeczeństwa oparte jest na przymusie, ponieważ wszystkie jego struktury są dobrowolnie afirmowane przez jego członków. Twierdzi on, że wartości nie są tam narzucone, lecz debatowane, definiowane i ograniczone tylko do tych, które są podzielane przez wszystkich. W tym punkcie znajduje on różnicę między społeczeństwami liberalnymi i komunitarystycznymi: w przeciwieństwie do społeczeństwa liberalnego, społeczeństwo komunitarystyczne określa podzielane ujęcia dobra, choć są one węższe niż w ustrojach holistycznych (totalitarnych czy autorytarnych)¹⁹. Ramy takiego społeczeństwa nie są neutralne w kwestii dobra, celem ich istnienia jest określenie go w pewien sposób i otwarte wspieranie wartości obranych jako istotne i godne promowania przez dane społeczeństwo²⁰. Są to wartości przekazywane przez to społeczeństwo z pokolenia na pokolenie; wartości, które obecni członkowie społeczeństwa otrzymują z przeszłości za pomocą historii, tradycji i kultury; wartości prekontraktualne i zobowiązania normatywne, które nadały danemu

¹⁷ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 127.

¹⁸ David E. Pearson, „Community and Sociology”, *Society* 32, nr 5, July/August 1995, s. 47; cyt. za: A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 285.

¹⁹ A. Etzioni, „The Good Society”, s. 92.

²⁰ *Ibid.*, s. 96, 98.

społeczeństwu jego specyficzny kształt i które są mu potrzebne do dalszego funkcjonowania. Wartości wspólnoty, które są dobrowolnie afirmowane przez jej członków, składają się na jej trwały porządek społeczny: podzielany zespół założeń na temat tego, co jest dobre, a co złe; swoisty początkowy punkt egzystencji i dalszego dialogu członków wspólnoty²¹.

W ten sposób społeczeństwo komunitarystyczne wychodzi daleko poza ramy proceduralizmu, otwarcie wspierając wartości i przekonania substancjalne, choć w tym aspekcie musi się ono jednak samoograniczać. Ograniczenia mają wynikać z poszanowania autonomii jednostki. Pojęcie „autonomii” „obejmuje zarówno to, co jest typowo określane jako wolność jednostki i jej potrzeby autoekspresji, innowacji, kreatywności oraz samo-rządzenia, ale także uzasadnienie dla ekspresji różnic w ramach grup”, których członkiem jest jednostka²². Ale autonomia jest konstruowana społecznie, jest ona zinstytucjonalizowana, jest ograniczona. Oznacza „zakres dopuszczalnych opcji w obrębie afirmowanych ram normatywnych”²³. Dlatego już samo istnienie autonomii wymaga, aby była ona zrównoważona ze wspomnianym wcześniej porządkiem społecznym. Stąd wywodzi się kluczowa równowaga komunitarystycznego społeczeństwa: równowaga między tradycją a współczesnością; między *porządkiem* opartym na cnotach a *autonomią*, na którą składają się prawa; między jednostką a wspólnotą. Takiej równowagi nie sposób łatwo ustalić; jest ona stanem, do którego należy dążyć, a więc Etzioni zaprasza nas do włączenia się w poszukiwania tego magicznego stopu wolności i porządku, a na potrzebę oświecenia naszej drogi poszukiwań tworzy „nową złotą zasadę”: „Sznuj i podtrzymuj porządek moralny społeczeństwa w takim stopniu, w jakim chciałbyś, aby społeczeństwo szanowało i podtrzymywało twoją autonomię”²⁴. Oba omawiane tu ideały są ideałami podstawowymi. Wchodzą ze sobą w konflikt, gdy dochodzą do swoich skrajności. Nie-

²¹ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 10–12.

²² *Ibid.*, s. 24.

²³ *Ibid.*, s. 71.

²⁴ *Ibid.*, s. xviii.

mniej jednak, gdy są ograniczone, wzajemnie się wspierają. Aby okazać stałe zaangażowanie dla nich obu, nie możemy ich maksymalizować (tak jak nie możemy maksymalizować żadnej innej wartości czy cnoty), ale musimy utrzymywać je w stanie wzajemnej równowagi²⁵.

Lojalność stopniowana i jej pielęgnowanie

Wykonalność, przetrwanie i żywotność równowagi między autonomią i porządkiem wymaga stworzenia następnej równowagi, równowagi między zobowiązaniami horyzontalnymi. Po części wynikające z zakazu maksymalizacji jakiegokolwiek cnoty jest zalecenie przynależności do wielu wspólnot, które skutecznie zabezpieczyć może indywidualną autonomię: gdy jednostka należy do wielu wspólnot, żadna z grup nie może jej monopolistycznie kontrolować²⁶. Kolejna zasadnicza równowaga to równowaga między naszymi zobowiązaniami wobec rozmaitych wspólnot lokalnych, religijnych i etnicznych a ujmującymi je wszystkie ramami wyższego rzędu (jak np. konstytucja czy Karta Praw w przypadku Stanów Zjednoczonych, a podstawowe zasady demokratyczne w innych państwach demokratycznych). Ale tak zwane zasady demokracji nie zastępują, nie „przebijają” praw lokalnych, nie stanowią wobec nich karty atutowej. To raczej wartości lokalnych wspólnot mają siłę „przebić” zasady bardziej ogólne, pod warunkiem, że robią to w pewnych normatywnych granicach. Wartości lokalne posiadają wyższy status, choć są związane ograniczeniami: nie mogą one nie respektować zasad demokratycznego środowiska, w którym się znajdują²⁷. Aby zapewnić trwałość rzeczywistego zobowiązania wobec ram wyższego rzędu, musimy dążyć do zbudowania wspólnoty światowej za pomocą międzykulturowych i międzyspołecz-

²⁵ Ibid., s. 4, 36, 248.

²⁶ Ibid., s. 128.

²⁷ Ibid., s. 191, 224–225.

nych debat moralnych²⁸, aby ustanowić wspólnotę wspólnot. Dialog moralny, zdaniem Etzioniego, powinien wzbogacić globalizację o ideał dobrego społeczeństwa²⁹, które nie ogranicza się tylko do zapewnienia swoim członkom dóbr materialnych. Debata i dialog – to kluczowe słowa w analizie Etzioniego dotyczącej problemów wspólnotowych, ponieważ, pomimo że Etzioni opowiada się za stosowaniem prawa jako zasadnego środka egzekwującego zobowiązanie wspólnoty wobec jej wartości, uznaje jednak perswazję za pomocą systemu edukacyjnego i presji społecznej za metody bardziej odpowiadające programowi komunitarystycznemu³⁰. Jedną z przyczyn takiego stanowiska jest fakt, że jakkolwiek pomocne są standardy moralne pochodzące z tradycji, ostatecznym arbitrem moralnym jest zawsze jednostka i to właśnie ona musi być przekonana o wartości jej zobowiązań, zanim dobrowolnie zdecyduje o ich ważności³¹. Dwie kluczowe i oczywiste wartości ograniczonej autonomii i dobrowolnego porządku moralnego w równym stopniu zakładają to ostateczne oparcie się na jednostce w przedsięwzięciu budowania żywej i dającej posłuch oddolnym wymaganiom wspólnoty.

Krytyka Etzioniego wizji tożsamości jednostkowej

Ostatnie zdanie poprzedniego akapitu wskazuje już na pewne trudności, jakie możemy znaleźć w teorii Etzioniego. Aby jednak uchwycić je w głębszym kontekście, zacznę od analizy jego obrazu tożsamości jednostki. Jego twierdzenie, mówiące, iż jednostki nie są odizolowanymi od siebie atomami, ale zawsze są osadzone w konstytuujących je społeczeństwach, nie jest twierdzeniem szczególnie oryginalnym

²⁸ Ibid., s. 227, 239–240.

²⁹ Amitai Etzioni, *The Third Way to a Good Society*, London: Demos, 2000, s. 57.

³⁰ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 13, 28.

³¹ Ibid., s. 257.

ani przełomowym. W końcu nawet heurystyczny konstrukt Johna Locke'a przedstawiał jednostki jako istoty w dużym stopniu społeczne już w stanie natury³². Model Johna Rawlsa może być bardziej problematyczny pod tym względem, jako że uczestnicy sytuacji pierwotnej spotykają się, aby ustanowić zasady społeczeństwa nie będąc ukształtowanymi przez jakiegokolwiek społeczeństwo³³. Oczywiście model ten może się bronić jako czysto heurystyczny i stworzony wyłącznie w celu przedstawienia fundamentów istniejących zasad liberalnej demokracji. Argumentacja Etzioniego nie unieważnia teorii liberalnych. Wydaje się ona wyłamywać otwarte już drzwi, ponieważ większość liberałów była i jest wystarczająco świadoma wpływu społeczeństwa na jednostki. To, co odróżnia Etzioniego od klasycznych liberałów (zarówno Hobbesa, jak i Locke'a), to twierdzenie, iż wszystkie prawa nie są ani w posiadaniu suwerennego państwa, ani w posiadaniu jednostek³⁴. Ale jego założenie dotyczące jednostek, które „nie są właściwie uformowane, dopóki nie są członkami kolektywów”³⁵ nie kłóci się zasadniczo z Lockowskim obrazem jednostki jako *tabula rasa*³⁶. Może ono co najwyżej wskazywać na niekonsekwencję zawartą w teorii Locke'a, ale nie zrywa ono fundamentalnie z tradycją liberalną pod tym względem, mimo takich deklaracji. Niezależnie od rzekomych różnic i podobieństw, które jako takie nie wnoszą wiele do debaty o wartości teorii Etzioniego, zajmę się teraz problemem spójności jego teorii.

Z jednej strony, Etzioni twierdzi, że istnieje coś na kształt podstawowej natury ludzkiej, która nie może być zmieniona³⁷ i na którą składają się nasze podstawowe potrzeby. Z drugiej strony, uniwersalne potrzeby ludzkie nie są rzekomo wrodzone, ale są produktem podstawowo-

³² John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau, Warszawa: PWN, 1992, s. 165–166.

³³ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik i in., Warszawa: PWN, 1994, s. 190–198.

³⁴ A. Etzioni, *The Moral Dimension*, s. 8–9.

³⁵ Ibid., s. 179.

³⁶ John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Bolesław J. Gawęcki, Kraków: PWN, 1955, t. 1, s. 31, 41, 57.

³⁷ A. Etzioni, *A Responsive Society*, s. 126.

wych form socjalizacji, której podlegają wszyscy ludzie³⁸. Choć przedstawiciele nauk przyrodniczych mogą się nie zgodzić z twierdzeniem, że ludzkie potrzeby nie mają podłoża genetycznego, tę kwestię zostawiam na boku i przejdę raczej do następującego pytania: Jaki jest status rzekomo stałej natury ludzkiej, jeśli cała jej zawartość jest efektem socjalizacji? Etzioni próbuje rozwiązać tę zagadkę mówiąc, że tym, co otrzymujemy od natury, jest potencjał stania się człowiekiem, który potrzebuje społecznej troski, aby okazać swoją strukturę czy pełny rozkwit. To twierdzenie jest problematyczne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, Etzioni nie jest konsekwentny, gdyż czasem pisze, że natura ludzka składa się z potrzeb, które są niezienne, a w innych miejscach stwierdza, że natura ludzka jest niczym innym jak tylko ludzkim potencjałem. Czy esencją natury są zatem potrzeby czy tylko potencjał potrzeb? Po drugie, Etzioni zakłada, że jednostka i wspólnota mają ten sam status pojęciowy i moralny. Jak jest to możliwe, skoro jednostka nie jest w pełni uformowana bez pomocy wspólnoty? W takim razie, wspólnocie przypisuje się tu wyższy status, a Etzioni nie rozwiązuje sprzecznych założeń swojej teorii. A mimo tych twierdzeń zakłada, że agresywne instynkty jednostki nie mogą być wygaszone; muszą być skanalizowane w społecznie konstruktywne ujścia³⁹. W tym samym duchu pisze, że naturę ludzką należy postrzegać jako ograniczenie prób uspołecznienia; społeczne wysiłki nie mogą przeciwstawiać się naturze ludzkiej, muszą brać ją pod uwagę, liczyć się z nią⁴⁰. To założenie w mojej opinii znacznie osłabia siłę twierdzenia o zasadniczej roli, jaką odgrywa wspólnota przy kształtowaniu jednostki. Jeśli przyjmuje się wizję natury ludzkiej jako agresywnej i nieziennej, nie zostawia się wiele do kształtowania.

Podobne nieścisłości można zauważyć przy analizie pojęcia głosu moralnego. Z jednej strony, głos moralny opisany jest jako głos wewnętrzny, osobisty, jako coś, co wydawałoby się być narzędziem danym przez naturę istotom ludzkim. Z drugiej jednak strony, nie wszy-

³⁸ Ibid., s. 126.

³⁹ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 184.

⁴⁰ Ibid., s. 172.

scy ludzie są w posiadaniu tego instrumentu, na co zwróciłam uwagę, przedstawiając teorię Etzioniego. Co więcej, w pewnym punkcie swojej analizy Etzioni wyraźnie przeciwstawia głos moralny głosowi natury, niniejszym czyniąc z tego pierwszego produkt czysto społeczny. Dalej komplikuje on swój opis, wprowadzając rozróżnienie między cnotliwymi i błędnymi, występnyymi głosami moralnymi. Tylko te pierwsze współgrają z indywidualną autonomią i woluntarystycznym porządkiem moralnym. „Wszystkie wspólnoty mają głosy moralne, ale ponieważ przemawiają one w imieniu wartości, które są różnie oceniane, musimy oddzielić głosy moralne, które wspierają te wartości wspólnoty, które uważamy za niewłaściwe od tych, które wspomagają wartości uważane przez nas za zgodne z przyjętymi kryteriami normatywnymi”⁴¹. Etzioni stoi tu na stanowisku, iż głosy moralne są osadzone we wspólnotach i nie mają swoich korzeni w naturze, ponieważ głosów jest tak dużo, jak ludzkich wspólnot.

Zatem kiedy opisuje on jednostkę jako podzieloną między wyższe i niższe ja, czyli w konflikcie między głosem natury i głosem moralnym, może być to zrozumiane, iż jednostka nie jest społeczna z natury. Całe rozróżnienie na ludzi, którzy mają głos moralny, i tych, którzy go nie mają lub mają go w wersji osłabionej, nie wydaje się mieć większego sensu, jeśli głos moralny nie jest dostarczony przez naturę, ale wszczepiany w trakcie procesu wychowawczego przez społeczeństwo. Mówiąc prosto, nikt go nie posiada, dopóki społeczeństwo go weń nie wyposaży. Co za tym idzie, Etzioniego opis głosu moralnego jako czegoś, co zachęca ludzi do trwania przy wartościach, które deklarują, nie pasuje do całości jego teorii. Taki opis miałby sens, gdyby Etzioni założył, że wszystkie istoty ludzkie są wyposażone w jakiś rodzaj głosu moralnego, że mają one naturalną inklinację do opowiedzenia się po stronie pewnego zakresu wartości, które społeczeństwo by później w uprawniony sposób promowało. Etzioni jednak nie zakłada niczego podobnego. Paradoksalnie, wydaje się mieć nadzieję, że w jakiś bliżej nieokreślony sposób wszyscy ludzie opowiedzą się po stronie tych samych wartości autonomii i porządku. Nie wyjaśnia źródeł swojego

⁴¹ Ibid., s. 247.

optymizmu, zostawiając jednostki z wolnością wyboru w kontekście ich zróżnicowanych środowisk społecznych.

Pewien rodzaj rozwiązania tego dylematu może być odnaleziony w jego poglądach skłaniających się ku deontologizmowi. Istoty ludzkie doświadczają, jego zdaniem, pewnych wartości i pojęć jako nieodparty, zobowiązujących ze swej istoty, oczywistych, niewymagających dalszych wyjaśnień. Jeśli założymy, że wszyscy instynktownie uznajemy wartości autonomii i porządku, dwa kluczowe ideały Etzioniego, co stanowiłoby podstawę tego uznania, gdybyśmy się zgodzili z Etzionim co do jego wcześniejszych założeń utrzymujących, że natura ludzka sama w sobie nie ma narzędzi do takiego uznania, a różnice między społeczeństwami są tak duże, że czasem pozwalają nawet na promowanie błędnych głosów moralnych? Co mogłoby stanowić ostateczną podstawę tej deontologii, skoro nie można polegać ani na jednostkowej naturze, ani na środowisku społecznym? To są rodzaje pytań, które nie znajdują odpowiedzi w teorii Etzioniego i jako takie pomniejszają jej wiarygodność. Podobnie skazony niekonsekwencją jest prezentowany przezeń model w tym aspekcie jego rozważań, które dotyczą problemu uniwersalizmu i relatywizmu. Twierdząc bez wahania, że autonomia i porządek są najwyższymi wartościami uniwersalnymi, Etzioni krytykuje relatywistyczne stanowiska przeciwne⁴². Używając wyrazów typu „niższy” i „wyższy” czy „szlachetniejszy” na określenie różnych części podzielonej tożsamości, zakłada istnienie porządku obiektywnego, normatywnego systemu miar, który pomógłby nam oszacować wartości i stanowiska. To z kolei może nas prowadzić do logicznego założenia o istnieniu ludzkiego telos. Bo przecież jeśli wiemy, co jest dobre, a co złe, możemy też rozpoznać, co jest najlepsze. Niemniej jednak, Etzioni nie wydaje się stać na takim stanowisku. Nie pozostawia nawet otwartym pytania o ludzki telos. Zamiast tego, w jasny sposób opowiada się przeciwko maksymalizacji każdej pojedynczej wartości, a staje po stronie zrównoważenia dwóch wartości wewnętrznie ze sobą skonfliktowanych. Jego opozycja wobec rela-

⁴² Ibid., s. 247.

tywizmu wartości jest więc zakorzeniona w liberalnej idei pluralizmu wartości i płynącym stąd ograniczeniom wyboru celów, jakim może służyć wspólnota jako całość. Etzioni ma pełne prawo wyznawać to liberalne *credo*, ale jego akceptacja konfliktowej wizji wartości unieważnia jego twierdzenie, iż mamy prawo do wydawania sądów na temat tego, co jest dobre lub złe, lepsze lub gorsze. Ktoś mógłby tu zaprotestować, mówiąc, że przecież cokolwiek przyczynia się do utrzymania równowagi autonomii i porządku jest dobre, a co ją niszczy, jest złe. Czy oznacza to zatem, że postulowana tu równowaga może aspirować do statusu najwyższej wartości w teorii Etzioniego? A co z zastrzeżeniem przeciwko promowaniu jakiegokolwiek pojedynczej wartości? Jeśli pozwolimy sobie na podążanie za równowagą, jak możemy pozostać wierni dwóm najwyższym cnotom? Czy równowaga nie usuwa ich priorytetu? Kwestię wiarygodności równowagi podniosę w dalszej części mojej analizy, ale postawionym tu pytaniom obecnie poświęcę więcej uwagi. Jak poważne jest u Etzioniego traktowanie jego dwóch wartości kluczowych? Zacznę od autonomii.

Analiza stanowiska Etzioniego wobec autonomii

W swoich pismach Etzioni podkreśla, że komunitaryzm jest rodzajem dobrze pojętego liberalizmu, choć właśnie to dobre pojęcie odróżnia komunitaryzm od liberalizmu takiego, jak jest on powszechnie opisywany. Jak wskazałam wcześniej, Etzioniego definicja autonomii obejmuje pojęcie jednostkowej wolności, potrzeby autoekspresji, samorządu itp., które są zwykle ujmowane jako składniki autonomii. Nigdy nie kwestionuje on naczelnej pozycji, którą autonomia zawsze zajmowała w tradycji liberalnej. Wprost przeciwnie, pozostawia autonomię w miejscu, które zgodnie z założeniami liberalnymi, słusznie się jej należy, czyli na szczytach wszystkich wartości, jakie mogą być w uprawniony sposób realizowane. Niemniej jednak, zwraca on również naszą uwagę na fakt, iż autonomia (albo wolność, jako że Etzioni używa tych dwóch pojęć zamiennie) jest społecznie tworzona i ograni-

czona w zakresie pewnych uprawomocnionych opcji, istnieje tylko w granicach pewnych ram normatywnych. Aby zabezpieczyć naszą autonomię, musimy pozwolić naszej wspólnotie uczynić wszystko, czego potrzeba do obrony jej porządku i zapewnienia przez to warunków do przetrwania i rozwoju wolności. Takie jest uzasadnienie egzekwowania szacunku należnego społeczeństwu i jego zasadom, jeśli pragniemy zachować autonomię. Wydaje się to być logicznym rozumowaniem, nawet z czysto liberalnego punktu widzenia. W końcu liberalna świadomość zawsze zdawała sobie sprawę z kruchego charakteru wolności i potrzeby troski o jej obronę za pomocą jakiegoś rodzaju kontekstu instytucji społecznych. Ale ta troska o wolność prowadzi zwykle do formułowania praw możliwie najbardziej neutralnych wobec kwestii moralnych, najlepiej zaś, gdy są to prawa wywiedzione wyłącznie z samej autonomii, o ile to tylko możliwe. To właśnie w tym punkcie Etzioni odchodzi od zarysowanego poglądu liberalnego. Mówi, że prawo jest „po pierwsze i przede wszystkim kontynuacją moralności innymi środkami”⁴³. Prawa ucieleśniają cnoty, wyrażają wartości wspólnoty i są całkowicie pozbawione efektywności bez wsparcia moralnego. *Leges sine moribus vanae*, jak przypomina starą prawdę Etzioni. Rezygnuje on zatem z projektów poszukiwania neutralności prawa. „W każdym społeczeństwie prawa są sposobem wyrażenia wartości społecznych i moralnych oraz sygnalizowania postępowania, które dana wspólnota uważa za właściwe lub niepożądane”⁴⁴. Możemy więc podsumować argumentację Etzioniego w następujący sposób: aby ochronić autonomię, potrzebujemy skutecznych praw; aby prawa były skuteczne, muszą się opierać na wartościach moralnych; aby cieszyć się prawami i autonomią, musimy chronić moralność. „Bez karania tych, którzy szkodzą naszym wspólnym wartościom – tych, którzy znęcają się nad dziećmi, zanieczyszczają środowisko, ojców zalegających z płaceniem alimentów, korporacji rozprawdzających szkodliwe leki – żaden porządek moralny nie będzie zachowa-

⁴³ Ibid., s. 143.

⁴⁴ A. Etzioni, „Moral Awakening Without Puritanism”, w: A. Etzioni, *The Essential Communitarian Reader*, s. 45.

ny”⁴⁵. Oczywiście Etzioni zakłada istnienie pewnych ograniczeń roli, jaką może odgrywać prawo. Po pierwsze, prawo musi być wsparte działaniem głosu moralnego, który z kolei powinien wyrażać naszą dobrowolną lojalność wobec określonych wartości⁴⁶. Prawa nie mogą odbiegać od wartości afirmowanych przez dane społeczeństwo. Po drugie, z tego samego powodu, głównym podmiotem społecznym jest w jego teorii społeczeństwo, nie państwo. Porządek społeczny może promować swoje wartości w oparciu o normatywne środki, przez edukację, przywództwo, budowanie konsensu, presję społeczną, wskazywanie wzorców do naśladowania, ostrzegania czy dawanie wyrazu głosom moralnym wspólnot⁴⁷. Stoi za tym założenie, iż członkowie danego społeczeństwa dobrowolnie podzielają zobowiązanie wobec zespołu kluczowych wartości, a także zachowują się stosownie do owych wartości przez większość czasu bez bycia do tego zmuszonym⁴⁸. Presja, jaką może wywierać społeczeństwo na jednostkę, jest tu postrzegana jako uprawniona, ponieważ opiera się na uprzedniej deklaracji jednostki, która opowiada się po stronie wartości swojego społeczeństwa. Oto jak Etzioni opisuje właściwe funkcjonowanie nacisku społecznego: „Nikt nie jest ekskomunikowany czy skazany na wygnanie, nie mówiąc o ukamienowaniu, za niedopełnienie obowiązków wobec wspólnoty. Niemniej jednak, ludziom daje się odczuć, iż są docenieni, kiedy działają odpowiedzialnie, jak też sprawia się, iż czują się nieswojo, gdy postępują inaczej”⁴⁹.

Przedstawiony przez Etzioniego program wydaje mi się jednak problematyczny. Na przykład powinien się on spotkać z ostrymi słowami krytyki od każdego, komu droga jest idea autonomii. Jeśli traktuje się ją poważnie i definiuje jako prawo do formułowania własnych zasad, postrzega się wówczas każdy rodzaj nacisku jako coś nieuprawnionego, jako formę niezasadnionego przymusu. Choć Etzioni pisze

⁴⁵ Ibid., s. 45.

⁴⁶ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 139.

⁴⁷ Ibid., s. 13.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ A. Etzioni, „A Moral Awakening Without Puritanism”, s. 43.

dużo o tym, jak ograniczona i społecznie konstytuowana jest autonomia, ciągle trzyma się jej tradycyjnej definicji, gdy mówi, że obejmuje ona to, co typowo uważa się za indywidualną wolność. Skoro akceptuje on też zasady konstytucji amerykańskiej z jej Kartą Praw⁵⁰, musi być świadomym sposobu definiowania wolności przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych w ostatnich latach, o którym pisałam wcześniej i który jest zgodny ze współczesnym rozumieniem wolności w głównym nurcie liberalizmu. Ponieważ nie zauważyłam, aby Etzioni odżegnywał się od takiego rozumienia wolności, a jest ono oficjalnie przyjęte, zakładam, iż zgadza się z nim również Etzioni. A co za tym idzie, nie znajduję w jego teorii żadnych przekonujących argumentów na usprawiedliwienie zalecanych tam sposobów wywierania presji społecznej. Jeśli jednostka ma prawo określać swoje własne zasady postępowania oraz swoje własne znaczenie dobra i jeśli państwo ma chronić to prawo jednostki (ponieważ autonomia ma być cnotą społeczeństwa i państwa opartego na zasadach komunitarystycznych), jednostka ma pełne prawo do wolności od państwowego przymusu czy presji społecznej w tym aspekcie. Samo pojęcie autonomii opiera się na założeniu, że jednostki nie muszą się zgadzać co do wartości i niekoniecznie słyszą ten sam głos moralny. W obliczu tego założenia model Etzioniego wydaje się niepoprawnie optymistyczny. Społeczne konstytuowanie jednostek też nie może zapewnić podzielania przez nie zespołu kluczowych wartości. Steven Kautz stwierdza podobnie, gdy pisze, że jednostki muszą być wolne od rządu i tradycji czy dominujących poglądów wspólnoty, ponieważ liberalizm opiera się na zgodzie jednostek, co zakłada, że jednostki „nie są, a przynajmniej nie są całkowicie, konstytuowane przez swoje wspólnoty”⁵¹. Gdyby Etzioni przyjął, że jednostki są w pełni tworzone przez ich wspólnoty, jego optymizm byłby na pewno lepiej uzasadniony. Ale Etzioni zgadza się raczej z tymi, którzy, jak Kautz, twierdzą, że ludzie nie są całkowicie uwarunkowani. Ponadto często deklaruje swoją lojalność wobec auto-

⁵⁰ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 224.

⁵¹ Steven Kautz, *Liberalism and Community*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, s.192–193.

nomii jako wartości kluczowej i właśnie dlatego jego stanowisko w sprawie rzekomo dopuszczalnych sposobów wywierania społecznej presji może być kwestionowane. Niektórzy filozofowie społeczni już je kwestionują. David Gauthier atakuje komunitarystyczną debatę na temat tożsamości i autonomii twierdząc, że fakt społecznego konstytuowania tożsamości jednostki nie unicestwia autonomii. Jej znaczenie pozostaje nienaruszone: „To, co czyni byt autonomicznym to jego umiejętność zmiany danych preferencji przy pomocy racjonalnej, samokrytycznej, refleksyjnej procedury, a nie umiejętność tworzenia preferencji bez żadnej uprzedniej podstawy”⁵².

Argumenty Etzioniego są dodatkowo podatne na krytykę, ponieważ, pomimo że często pisze on, iż to właśnie społeczeństwo, a nie państwo odpowiada za edukację moralną i egzekwowanie przestrzegania zasad moralnych, Etzioni nie pozostaje konsekwentnie wierny temu twierdzeniu. Skoro przedstawia społeczeństwo jako właściwy podmiot regulujący zachowania społeczne, dlaczego pozwala, aby prawo odgrywało tak wielką rolę? Czy postrzega prawo zasadniczo jako część działalności społeczeństwa czy państwa? Jego rozważania dotyczące tego problemu nie wyjaśniają go w sposób dostateczny. „Społeczeństwo komunitarystyczne nie jest przede wszystkim społeczeństwem prawa i porządku, ale społeczeństwem opartym na podzielnym wartościach moralnych afirmowanych przez jego członków. Jest to społeczeństwo oparte głównie na wartościach i prawach, które są ich ucieleśnieniem”⁵³. Tutaj Etzioni wyraźnie łączy prawa ze społeczeństwem, a mimo to optuje za rozróżnieniem państwa i społeczeństwa na stronie następnej! Nie chce nawet ograniczać roli prawa do koniecznego minimum. Twierdzi, że szerokie oparcie się na prawie jest zgodne z komunitaryzmem tylko wtedy gdy prawo odzwierciedla wartości moralne wspólnoty⁵⁴. „Moralność opiera się na zawilej interakcji

⁵² David Gauthier, „The Liberal Individual”, w: Shlomo Avineri, Avner De-Shalit (red.), *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 157.

⁵³ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 140.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 148.

między trzema czynnikami: indywidualnych sumieniach, społecznych i wspólnotowych głosach oraz państwie. Każdy z nich wspiera i podtrzymuje pozostałe dwa. A zatem, o ile najlepiej jest wzmacniać indywidualne sumienia i głosy wspólnotowe, wspólnoty muszą od czasu do czasu zwracać się do siły prawa”⁵⁵. Jak można wnioskować z tego twierdzenia, Etzioni rezygnuje z idei neutralności państwa, która wydaje się być zasadnicza dla zapewnienia indywidualnej autonomii w rozumieniu jej zwolenników. Rozważając problem aborcji, Ronald Dworkin pisze: „Zasadniczą kwestią w przypadku konstytucyjnej kontrowersji jest to (...) czy państwa/rządy mają uzasadnioną władzę, aby dyktować jak ich obywatele muszą respektować przyrodzoną wartość życia”⁵⁶. A więc nawet jeśli przyjmiemy, że wszyscy obywatele cenią i wyznają tę samą wartość, np. życie, ich autonomia, zdaniem Dworkina, nie pozwala państwu czy sferze politycznej opowiadać się po jakiegokolwiek stronie głoszącej swój własny sposób wyrażenia szacunku dla tej wartości. Etzioni, który z jednej strony chce bronić autonomii, a z drugiej postuluje promowanie wartości również metodami prawnymi, nie wydaje się brać autonomii poważnie. Podobnie argumentuje William R. Lund, sugerując, iż stanowisko Etzioniego mogłoby łatwo skutkować twardym podejściem negującym wolność: „Gdy zawiedzie racjonalna perswazja i inne wysiłki podejmowane w celu wywołania zmian dobrowolnych, pozostanie prawo i w mniejszym stopniu oparte na przymusie, choć i tak wielce manipulacyjne mechanizmy, takie jak wstyd, które podkopią równość i autonomię wielu obywateli”⁵⁷. Ponadto, „jako że jednostki poszukujące dobrego życia w kontekście pluralistycznym będą nieuchronnie wchodzić w konflikt, naszym głównym problemem jest uchronienie tych, którzy wypadają poza nawias »relacji naładowanych uczuciowo« i którzy odrzucają kilka lub wiele

⁵⁵ A. Etzioni, „A Moral Awakening Without Puritanism”, s. 45.

⁵⁶ Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Alfred A. Knopf, 1993, s. 168.

⁵⁷ William R. Lund, „Taking Autonomy Seriously: Some Liberal Doubts about *The New Golden Rule*”, *The Responsive Community*, vol. 9, Winter 1998/99, s. 21–22.

pośród »dzielanych wartości« danej wspólnoty, od przymusu i manipulacji.” Jeśli, jak przyznaje Etzioni, społeczeństwa komunitarystyczne potrzebują ciągłego powstrzymywania ich przed naruszeniem indywidualnej sfery podejmowania decyzji, „liberalizm równego szacunku, surowych praw jednostki i publicznej neutralności wobec właściwej równowagi pozostających w konflikcie wymagań etycznych może być nadal najlepszym ze stanowisk dla tych, którzy chcą brać autonomię poważnie”⁵⁸. Niniejsza linia rozumowania może być dalej potwierdzona przez sposób, w jaki Etzioni traktuje naturę autonomii. Nie postrzega jej jako obszaru potencjalnej realizacji najwyższych ludzkich aspiracji, ale raczej spycha ją do sfery instynktów. „Potrzeba autonomii po części odzwierciedla zwierzęcą podstawę uniwersalnej natury ludzkiej”, potrzeba, która „nie jest w pełni elastyczna czy podatna na zaabsorbowanie jej do ról prospołecznych”⁵⁹. Wyrażanie podobnych poglądów na kwestię autonomii przy jednoczesnym żądaniu dla niej najwyższego statusu na równi z porządkiem społecznym wydaje mi się być pewną niekonsekwencją.

Analiza stanowiska Etzioniego wobec porządku społecznego

Pozwolę sobie teraz przeanalizować głębiej sposób, w jaki Etzioni traktuje swoją drugą najwyższą wartość, czyli porządek społeczny. Według Etzioniego porządek społeczny nie jest zbiorem procedur, neutralnym zestawem zasad czy tylko *modus vivendi*. Jego zdaniem, porządek ten jest „gęsty”: zawiera zespół wartości afirmowanych przez członków danej wspólnoty; wartości tworzących ramy wspólnotowej egzystencji i rozwoju. Wykracza on poza procedury, ponieważ, jak pisze Etzioni, „większość instytucji nie jest ani czysto proceduralna, ani neutralna wobec wartości”⁶⁰. Mając to na uwadze, obywatela

⁵⁸ Ibid., s. 22.

⁵⁹ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 169.

⁶⁰ A. Etzioni, „The Good Society”, s. 95.

społeczeństwa zorganizowanego na zasadach komunitarystycznych nie dążą do efemerycznej neutralności, ale w otwarty sposób promują wartości swojej społeczności, ucieleśniając je w instytucjach. Jak wspomniałam wcześniej, w ten sposób uzasadniają oni fakt nacisku, jaki wywierany być może przez społeczeństwo na jednostki. W tym świetle np. określenie »presja rówieśnicza« traci swoje negatywne konotacje. Kiedy postrzega się ją jako pomocną w przyswajaniu przez człowieka wartości wspólnoty, od której zależy jego wolność, presja taka nie jest traktowana jako zewnętrzna siła. „Taka presja rówieśnicza istnieje, ale traktując ją wyłącznie jako nacisk, pomijamy możliwość wzajemnej pomocy rówieśników w zdobywaniu wyższych osiągnięć, zadowolenia, wzajemnego uzupełniania i ubogacenia. Określenie »rówieśnicze (wzajemne) wychowywanie« powinno zająć miejsce obok »rówieśniczej presji«”⁶¹. Moje wcześniejsze rozważania na temat problemu społecznego nacisku doprowadziły mnie do konkluzji, iż sposób rozumienia tego określenia przez Etzioniego nie uwzględnia wszystkich implikacji autonomii. Jego użycie słów, takich jak „wychowywanie”, „wyższe osiągnięcia” „ubogacenie”, czy jego wcześniejsze sądy wartościujące powiązane z debatą o wartościach wspólnotowych wydają się być oparte na założeniu o istnieniu obiektywnego porządku moralnego. Tym bardziej że Etzioni twierdzi, iż pewne wartości nie potrzebują dalszego uzasadnienia; są ewidentne, oczywiste, niekwestionowalne. A jednak nie możemy dać się zwieść tym pozorom. Konkluzja, jakoby teoria Etzioniego oparta była na założeniu stałego i obiektywnego porządku, nie byłaby słuszna ze względu na kilka powodów wymienionych przeze mnie w poprzednich akapitach, takich jak np. jego trzymanie się ideału autonomii, jego wiara w woluntarystyczną naturę głosu moralnego oraz jego podkreślanie potrzeby równowagi między naszymi zobowiązaniami wobec różnych wspólnot, czyli wobec różnych wizji porządku społecznego. To, co jest esencją ram wyższego rzędu, jedności ponad pluralizmem, to wartość (ograniczonej, ale jednak) indywidualnej autonomii. Nie jest więc jasne, co dzieje się z deontologią Etzioniego, jeśli ostatecznym arbitrem moral-

⁶¹ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 168.

ności jest jednostka. Choć jest już jaśniejsze, co staje się z jego pojęciem porządku społecznego, gdy dalej określa go jako po prostu „zachowanie prospołeczne”⁶². Tak wąskie rozumienie tego pojęcia jest uderzające, szczególnie że jest ono wypowiedziane przez kogoś, kto rzekomo oferuje tej wartości zdecydowanie wyższy status niż czyni to filozofia liberalna. Czyni to stanowisko Etzioniego bardzo podatnym na krytykę taką na przykład jak ta ze strony Stevena Lukesa, który słusznie zauważa, że komunitaryzm Etzioniego nie jest nową ideą ani nawet nowym wariantem starej idei. Jest po prostu próbą dostarczenia odpowiedzi na stary dylemat, jak kultywować społeczną jedność w ramach gospodarki rynkowej⁶³.

Czasami z lektury tekstów Etzioniego można odnieść wrażenie, że on sam nie aspiruje do niczego innego. Jego zdecydowane stanowisko, by status komunitaryzmu ograniczyć do prostej, choć ważnej korekty liberalizmu, wydaje się to potwierdzać. Gdy przedstawia on główne punkty paradygmatu Martina Bubera, który on też przyjmuje, pisze, że naczelnym celem wspólnoty jest wolność. „Paradygmat »Ja i My« jest równie zainteresowany indywidualnymi prawami, jak paradygmat neoklasycyzy. Niemniej jednak, zakłada on, że wolność potrzebuje realnej – choć nie władczej – wspólnoty, i usiłuje badać warunki, w jakich taka wspólnota rozwinie się i utrzyma”⁶⁴. Czy wspólnota jest tu traktowana instrumentalnie? W tym konkretnym sposobie rozumowania przedstawionym przez Etzioniego, powiedziałabym, że tak, chociaż kilka jego innych stwierdzeń przytaczanych wcześniej wydaje się temu przeczyć. Według mnie trudność polega na jego niekonsekwencjach i sprzecznościach. Postaram się to udowodnić na przykładzie następującego cytatu: „Porządek społeczny nie jest rezultatem narzucenia go przez władzę, ani agregatem indywidualnych dążeń, ale siedliskiem wspólnotowym, w którego ramach ludzie są wolni, a bez którego takimi nie są, oraz w ramach którego ludzie ustawicznie walczą

⁶² A. Etzioni, „The Good Society”, s. 94.

⁶³ Steven Lukes, „The Responsive Community”, *Dissent*, Spring 1998, s. 88.

⁶⁴ A. Etzioni, *The Moral Dimension*, s. 10.

o granicę między wolnością i porządkiem”⁶⁵. Wygląda na to, iż Etzioni gmatwa tu swoją definicję przez użycie słowa „porządek” zarówno jako pojęcia, które chce zdefiniować, i jako elementu samej definicji; porządek jest zarówno siedliskiem społecznym, i jedną z wartości zaangażowanych w walkę w tym siedlisku. Jeśli Etzioni stawia porządek na równi z autonomią, nie powinien chyba twierdzić, że autonomia jest ograniczona i społecznie konstruowana, a jednak twierdzi tak w swojej analizie problemu. A mimo to, jego ostateczne twierdzenie o równym statusie obu wartości jest utrwalone w nowej złotej zasadzie wzywającej nas do respektowania porządku społecznego w takim stopniu, w jakim życzylibyśmy sobie, aby społeczeństwo respektowało naszą autonomię. Traktując obie wartości jako równe i jednocześnie skonfliktowane, Etzioni w rzeczywistości porzuca wizję porządku społecznego jako wspólnotowego siedliska, jako ram wartości podzielanych przez członków wspólnoty, czy jako okalającego kontekstu autonomii. Nie dostrzega on praktycznych ani teoretycznych sprzeczności leżących u podstaw jego złotej zasady. Są one jednak dostrzeżone i piętnowane przez jego krytyków: „Wierność nowej złotej zasadzie (...) może być nieosiągalna w pewnych przypadkach, w sposób najbardziej oczywisty wtedy, gdy normy wspólnoty wyraźnie nie pochwalają pewnych form osobistych przekonań i zachowań (nawet jeśli takie zachowanie nie jest prawnie zakazane). W takich przypadkach nie można praktykować własnej wolności bez naruszania wartości wspólnotowych. Jednostkowa wolność i dostosowywanie się do normy, która tę wolność ogranicza, nie mogą być zachowane jednocześnie”⁶⁶. Etzioni nie bierze porządku społecznego poważnie. Ignoruje jego konieczne implikacje podobnie, jak ma to miejsce w przypadku autonomii, jak starałam się pokazać wcześniej. Poprzez kurczowe trzymanie się tradycyjnej definicji autonomii i jednoczesne próby dopasowania jej do wizji porządku społecznego, Etzioni nie zauważa tego, że obie wartości nie muszą osiągnąć ekstremum, aby znaleźć się w konflikcie. Pozostają

⁶⁵ Ibid., s. 11.

⁶⁶ Dennis Chong, „Roadblocks on the Deliberative Path”, *The Responsive Community*, vol. 9, Winter 1998/99, s. 109.

one we wzajemnej opozycji już na poziomie minimalnym, jeśli są zdefiniowane w sposób, jaki przyjmuje Etzioni. Właśnie ten fakt zmusza mnie do stwierdzenia, iż Etzioni nie oddaje sprawiedliwości żadnej z wartości, które chciałby wynieść do pozycji centralnej. Konflikt, którego istnienie on przyznaje, choć w niedostatecznym stopniu, nieśie ważne implikacje dla relacji między jednostką i wspólnotą, o czym próbuję powiedzieć szerzej w następnym podrozdziale.

Konflikty i equilibria u Etzioniego – czy dadzą się obronić?

Etzioni zauważa, iż komunitaryści są często krytykowani za naiwne odrzucanie socjologicznego modelu konfliktu i zastępowanie go modelem konsensu. „Są oni oskarżani o stłumienie konfliktu w imię kulturalnego dopasowania i konsensu”⁶⁷. Etzioni odpięra podobne zarzuty utrzymując, że komunitaryści w zasadzie mają swój własny model konfliktu: dążą do przeniesienia czy przekazania władzy i innych zasobów członkom wspólnoty, a jednocześnie do utrzymania wspólnoty w stanie nienaruszonym. Jest to dość znaczące, że zamiast twardo bronić modelu konsensualnego, Etzioni obiera raczej strategię udowodnienia, że komunitaryści również przyjmują pewien rodzaj konfliktu, choć ten konflikt powinien być ograniczony w ramach szerszego konsensu wyższego rzędu; jest to swego rodzaju wizja pluralizmu w ramach jedności. Niemniej jednak, konflikt, który on przedstawia jako komunitarystyczny, nie jest najistotniejszym konfliktem, z jakim możemy mieć do czynienia w teorii czy praktyce komunitarystycznej. Napięcie między autonomią i porządkiem, pod warunkiem traktowania ich obu poważnie, jest potencjalnie bardziej destrukcyjne. W celu opisu ich wzajemnej relacji, Etzioni używa terminu »odwracająca się symbioza«: autonomia i porządek wzbogacają się nawzajem do pewnego punktu, poza którym wpływają na siebie negatywnie⁶⁸. Zatem na

⁶⁷ A. Etzioni, „New Developments in Communitarian Thinking”, s. 5.

⁶⁸ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 36.

wysokim poziomie, wartości te są sprzeczne. Jak pisałam wcześniej w tej pracy, konflikt nie pojawia się nagle na jakimś tajemniczym wysokim poziomie. Jeśli wartości są w konflikcie, pozostają skonfliktowane na każdym poziomie, w każdej „ilości”, „gęstości” czy stopniu zaangażowania, jeśli można tak powiedzieć. Konflikt zakorzeniony w ich relacji mógłby być usunięty, jak sądzę, tylko przez poddanie ich obu jakiejś wartości nadrzędnej. Ale Etzioni nie dostrzega takiej możliwości: „Jak ja to widzę, porządek moralny i autonomia, cnoty bliźniacze, więczną komunitarystyczną legitymizację normatywną; dostarczają one ostatecznego, substancywnego kryterium normatywnego, jakiego ta legitymizacja wymaga”⁶⁹. Jego zdaniem, obie kluczowe cnoty mają status prawd oczywistych; powodów tego statusu nie trzeba dalej szukać. Ale czy te powody rzeczywiście są zbędne? Czasem brak dobrych powodów, dla których cenimy pewne wartości, daje efekt braku zgody co do ich praktycznej aplikacji, jak pokazał wcześniej cytowany przykład Dworkinowskiej debaty na temat okazywania szacunku dla wartości życia. (Jeśli nie podajemy powodów dla szanowania życia i jeśli nawet nie *staramy się* tych powodów ujawniać, nic dziwnego że nie mamy pojęcia, w jaki sposób ten szacunek mamy okazywać w praktyce.) Nie próbuję tu twierdzić, że autonomia i porządek nie są przyjmowane jako wysokie ideały w skali całego świata (choć mogą sobie łatwo wyobrazić wielu ludzi chętnych, aby to stwierdzić). Chciałabym po prostu powiedzieć, że jeśli za takie ideały są one przez podmioty uważane, podmioty te mają zwykle, jeśli nie zawsze, jakieś po temu powody. Co więcej, nazwałabym te powody substancywnymi, bowiem odsyłają nas do głębszego rozumienia tego, czym jest dobro; nie są zaś ograniczone do tego, co pragmatyczne, użyteczne, czy wywodzące się z rozwiązań quasi-proceduralnych. Oczywiście nie satysfakcjonuje ludzkiego zapotrzebowania na dobra substancjalne, które są koniecznym warunkiem głębokiego zaangażowania, jak ośmielam się sądzić. Właśnie taka byłaby moja przyczyna sprzeciwu wobec Etzioniego projektu zbudowania społeczeństwa oddanego zarówno wol-

⁶⁹ Ibid., s. 245.

ności (prawom jednostki), jak i dobru substancjalnemu⁷⁰. Jego wizja nie traktuje tu wolności jako dobra substancjalnego. Nie wyprowadza też wolności z substancjalnego porządku dóbr. Można by dojść do konkluzji, że wolność, w innych miejscach traktowana jako wartość oczywista i umieszczona na najwyższej pozycji na równi z porządkiem społecznym, jest tu w pewien sposób zarówno deprecjonowana, jak i sztucznie wprzęgana w równowagę z powodów czysto pragmatycznych.

Sygnalizuję tu tylko problem utrzymania się takiego pragmatyzmu, który mam nadzieję rozwinąć później. Problemy jednak zachodzą na siebie do tego stopnia, że muszą być odnotowane w różnych częściach niniejszej analizy, a przyczyną sygnalizowania problemów pragmatyzmu w tym punkcie jest to, że takie podejście do wartości nie pomaga w uzyskaniu obywatelskiego zaangażowania na rzecz wspólnych im wartości. W konsekwencji, nie pomaga to w zbudowaniu oczekiwanej wspólnoty. Bowiem jaka może być podstawa takiej wspólnoty? Teoretycznie członkowie pozostają oddani zarówno autonomii, jak i porządkowi, i dlatego właśnie najlepiej promują oni obie wartości, gdy utrzymują je w równowadze. Nie wolno im maksymalizować żadnej pojedynczej wartości. Wspólnota responsywna, wrażliwa na głosy swoich członków i odpowiedzialna przed nimi ma dążyć do celów, które „zawierają w sobie pełny zestaw zasadnych potrzeb i wartości, a nie ogniskują się wokół jednej kategorii, czy byłby to indywidualizm, autonomia, interpersonalna troska, lub też sprawiedliwość społeczna”⁷¹. Jednocześnie Etzioni przyznaje, że „w społeczeństwie komunitarystycznym (jak i w pewnych innego rodzaju społeczeństwach) wartości są przekazywane z pokolenia na pokolenie raczej niż kreowane bądź negocjowane [podkreślenie autora]”⁷². Załóżmy, że jednostka przestaje akceptować wartości swojej wspólnoty i chce jednocześnie praktykować autonomię, która jest naczelną przeciwieństwem wartości, wchodzi wów-

⁷⁰ A. Etzioni, *A Responsive Society*, s. 139.

⁷¹ A. Etzioni, „The Responsive Communitarian Platform”, w: *The New Golden Rule*, s. xxvii.

⁷² A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 93.

czas w obszar konfliktu od pierwszej chwili, gdy zaczyna mieć ideę czynienia zmian w swojej społeczności. Jeśli nie wolno jej tego robić, nie może ona swobodnie praktykować autonomii, to chyba oczywiste. Ale jeśli może to robić w pewnych granicach, czy od razu stwarza to możliwość autonomii? Esencją wartości jest to, iż stanowią one ograniczenia z perspektywy wyznawcy autonomii. A zatem praktykowanie autonomii wydaje się tu niemożliwe. Praktycznie więc, nie tylko maksymalizacja, ale również zwykła egzekucja indywidualnych preferencji, które nie są aprobowane przez wspólnotę, jest z góry wykluczona. Konflikt między kluczowymi wartościami autonomii i porządku przekłada się w ten sposób na nieusuwalny konflikt między jednostką a społeczeństwem. Podstawa „wspólnego” życia jest w konieczny sposób ograniczona do wzajemnej tolerancji i szacunku dla praw jednostki. Jeśli to jest twardą substancją, jest ona miękka na tyle, by być zaakceptowaną przez każdego liberała. „Zbiorowe życie wspólnoty politycznej zawiera jej oficjalne akty polityczne: legislację, sądownictwo, wprowadzanie przepisów w życie i inne wykonawcze funkcje rządu. Zaangażowany obywatel będzie traktował sukcesy i porażki swojej wspólnoty w tych formalnych aktach politycznych jako istotne dla własnego życia, jako wpływające na nie pozytywnie lub negatywnie. Z liberalnego punktu widzenia, nic więcej nie powinno być dodane”⁷³.

Nic więcej *nie może* być dodane, jeśli zastosujemy się do wskazówek danych przez Etzioniego, ponieważ cokolwiek ponadto albo pogwałciłoby autonomię, albo było oparte na założeniu o istnieniu telosu wspólnego dla wszystkich istot ludzkich, a żadna z tych ewentualności nie jest zalecana w teorii Etzioniego. Jego wspólnota oparta jest na wspólnym celu zabezpieczenia jednostkowej autonomii i jako taka nie różni się od projektów liberalnych wizjonerów z XVII i XVIII wieku. Zdanie Johna Locke’a cytowane w krytycznym świetle przez Etzioniego paradoksalnie dobrze współgra z jego własnymi poglądami co do woluntarystycznego charakteru komunitarystycznych instytucji: „Jedyny sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć

⁷³ Ronald Dworkin, „Liberal Community”, *California Law Review*, vol. 77, nr 479, 1989, s. 500.

okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugodą z innymi dotyczącą połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności⁷⁴. Idea równowagi między wolnością a autorytetem była fundamentalna dla angielskiej tradycji politycznej, była obecna w pismach myślicieli szkockiego Oświecenia i była przedmiotem troski amerykańskich Ojców Założycieli. Czy potraktowanie tego problemu przez Etzioniego jest bardziej przekonujące? Jak dotąd starałam się wykazać, iż jego ujęcie nie bierze poważnie wartości, które w deklaracjach jawią się jako kluczowe, a do tego ich wzajemnie skonfliktowana natura jest reprodukowana w postaci permanentnego napięcia między jednostką a wspólnotą. Czy druga równowaga (między wspólnotami lokalnymi i wspólnotą ogólniejszą, wspólnotą wyższego rzędu) rozwiąże problem? Jaka jest możliwość utrzymania tego balansu „stopniowanej lojalności”?

Dobre społeczeństwo według definicji Etzioniego to takie, „które spełnia podzielane koncepcje cnoty⁷⁵. Wyznaje ono otwarcie swoją lojalność wobec pewnych norm, które konstytuują tożsamość jego członków, oraz promuje te normy przy pomocy instytucji społecznych i praw. Jednak takie społeczeństwo nie może na tym poprzestać. Prócz wierności swoim partykularnym normom, musi ono je połączyć z lojalnością wobec kilku zasad uniwersalnych⁷⁶. Musi ono zrównoważyć dwa rodzaje zobowiązania: lokalne i uniwersalne, tworząc i utrzymując „lojalność stopniowaną”. „To pociąga za sobą kultywowanie lojalności pękniętej, podzielonej między zobowiązanie wobec swojej najbliższej wspólnoty i wobec wspólnoty szerszej, wspólnoty wyższego rzędu, przyznając pierwszeństwo tej drugiej w wybranych kluczowych kwestiach⁷⁷. Te „wybrane kwestie” to wartości demokratyczne i zasady z nich się wywodzące, oraz prawa człowieka. Nie mogą być one uchylone przez żadne partykularne zobowiązania. To one stanowią uniwersalne ramy. To one wreszcie biorą górę w przypadku kolizji z normami pochodzącymi ze wspólnot lokalnych. Może się wydawać,

⁷⁴ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 231.

⁷⁵ A. Etzioni, „New Developments in Communitarian Thinking”, s. 4.

⁷⁶ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 248.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 203.

że to stanowisko pozostaje w sprzeczności z przedstawionym przeze mnie opisem podstawowych idei komunitaryzmu Etzioniego w początkowych akapitach niniejszej analizy. Idąc za słowami Etzioniego, napisałam, że wartości lokalne „przebijają” wartości bardziej ogólne, pod warunkiem, że czynią to w obrębie pewnych granic normatywnych, że nie niszczą ogólnych ram. Idąc dalej tropem nacisku, jaki Etzioni kładzie na różnicę między liberalnym indywidualizmem a komunitaryzmem, możemy zauważyć, że wartości uniwersalne nie wchodzi, jego zdaniem, na miejsce wartości lokalnych, nie zastępują ich, ani ich nie unieważniają. One je po prostu *obramowują*, nadają im kształt, który jest partykularny, a jednocześnie zgodny z wartościami uniwersalnymi. Takie stanowisko, w mojej opinii, nie jest sprzeczne, jeśli zinterpretujemy zasady demokratyczne jako minimum, które musi być respektowane, choć wartości lokalne mogą poza to minimum wykraczać. To, co lokalne, winno zatem pozostawać w zgodzie z wymaganym minimum, ale po dostosowaniu się do wymagań mogłoby być maksymalizowane i cieszyć się wyższym statusem ze względu na wychodzenie poza aspiracje minimalne. W ten sposób demokracja mogłaby kształtować wartości lokalne, ale nie mogłaby ich ograniczać. Jak dotąd, nie dostrzegam tu żadnych sprzeczności. Nie twierdzę jednak, że analizowana teoria jest od nich wolna całkowicie. O ile sprzeczność nie leży w opozycji między kształtowaniem i unieważnianiem, leży ona gdzie indziej, a mianowicie w problematycznej jak zwykle kwestii równowagi. Mogę sobie bowiem łatwo wyobrazić sytuację, w której wspólnota jest lojalna zarówno wobec swoich wartości partykularnych, jak i wobec demokratycznych ram ogólnych, gdy zasady „ramowe” wywodzą się z substancjalnych wartości partykularnych, choć ich nie wyczerpują. Nie mogę natomiast wyobrazić sobie wspólnoty wiernej swoim wartościom partykularnym, które nie zawierają już w sobie założenia o demokratycznym minimum, a jednocześnie wspólnoty lojalnej wobec demokratycznych ram. Mówiąc prosto, nie wyobrażam sobie pękniętej lojalności opisanej przez Etzioniego. Rozumiem, że utrzymuje on, iż człowiek może czasem kierować się normami lokalnymi, a czasem zezwalać na pierwszeństwo normom uniwersalnym. Wymaga to jasnego podziału między obszarem zare-

zerwowanym dla standardów wspólnotowych a tym, na którym rządzą standardy uniwersalne. Projekt ten jest niewykonalny, jeśli przyjmiemy, zgodnie z twierdzeniem Etzioniego, że porządek moralny wspólnoty lokalnej jest „gęsty”, wychodzi poza procedury w kierunku substancjalnej, szerokiej opowieści na temat, czym jest dobro. Moje zastrzeżenia pod adresem projektu równowagi między tym, co lokalne i tym, co uniwersalne są tym bardziej uzasadnione, że sam Etzioni krytykuje ostry i niemożliwy w praktyce podział na sferę publiczną i prywatną. Skoro podział ten „nie utrzymuje się empirycznie”⁷⁸, dlaczego jego podzielona lojalność miałaby się sprawdzić? Jego lojalność podzielona czy stopniowana jest więc lojalnością podwójną, podzieloną między przynajmniej dwie, a może nawet więcej wspólnot. W tym wypadku wartości „nadbudowane” nie tylko tworzą ramy wokół wartości lokalnych, ale je unieważniają w razie konfliktu. Unieważniają je, a nie kształtują czy transcendują, bo nie wywodzą się z wartości lokalnych, nie obejmują ich, nie zawierają ich w sobie; ramy ogólne pozostają czymś zewnętrznym, nieugruntowanym we wspólnocie i jako takie nie mogą domagać się tej samej lojalności członków wspólnoty, jaką prezentują oni wobec wartości lokalnych.

Lojalność podzielona opiera się na wcześniej krytykowanym założeniu o oczywistości cnót kluczowych i jako taka jest narażona na ataki ze względu na swój niepewny status. Etzioniego projekt zachowania równowagi między zobowiązaniami jest, pomimo jego twierdzeń, bardzo podobny, a nawet słabszy od liberalnego projektu przedstawionego przez Johna Rawlsa⁷⁹. Chociaż „częściowy konsens”⁸⁰ był szeroko krytykowany za swoje własne słabości, wydaje się być silniejszy niż „nadbudowane ramy” Etzioniego, ponieważ projekt Rawlsa opierać się ma na zasadach już obecnych w istniejących partykularnych zo-

⁷⁸ Ibid., s. 92.

⁷⁹ Mam tu na myśli teorię przedstawioną w dwóch książkach Johna Rawlsa: *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik i in., Warszawa: PWN, 1994, i *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk; wstępem opatrzył Czesław Porębski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

⁸⁰ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 194–244.

bowiązaniach; konsens sięga zatem pierwotnie do pełnych, szerokich, wszechogarniających czy „rozległych” doktryn, tworząc ogólną zgodę, i przynajmniej teoretycznie nie wymaga lojalności podzielonej między sferę „polityczną” i sferę doktryn „rozległych”. Pierwszeństwo słuszności wobec dobra u Rawlsa mogłoby się obronić, jeśli zgodzilibyśmy się na to, że słuszność w zasadzie jest dobrem, bo pochodzi z dobra „rozległych” doktryn. Natomiast projekt Etzioniego postulujący zamianę pierwszeństwa nie może dostarczyć rozwiązania w sytuacjach, gdzie zarówno uniwersalne, jak i lokalne wartości nakazują głosić przeciwstawne sądy na te same kwestie. Obszary wyróżniającej się dominacji obu poziomów czy sfer wartości nie są wyznaczone, podczas gdy ostateczny standard, jakim jest indywidualna autonomia, jest pojęciem tak szerokim, że nie pozostawia dość miejsca gdziekolwiek na dominację dla standardu, jakim jest porządek społeczny.

W konsekwencji, równowaga nie daje się utrzymać. Chociaż nie odzwierciedla ona poważnego traktowania żadnej z dwóch kluczowych wartości, jej teoretyczne implikacje wydają się preferować autonomię. Kryteria stosujące się do wprowadzenia w życie „nowej złotej zasady” pozwalają tylko na minimalnie niepożądane mechanizmy ograniczające autonomię, i to użyte w sytuacji nagłego niebezpieczeństwa⁸¹. Porządek społeczny nie jawi się jako obiektywny, nie do odparcia, niezależny. Staje się cenny tylko wtedy, gdy jest dobrowolnie wsparty. To jednostki są zasadniczymi arbitrami moralnymi. Różnorodne regulacje społeczeństwa komunitarystycznego, jak np. zwyczajne ograniczenie prędkości, są uzasadnione, ponieważ najlepiej służą podstawom wolności (w tym przypadku podtrzymywaniu życia) i „porządku społecznego” (powstrzymanie się od czynienia krzywdy innym i dobru wspólnemu)⁸². Umieszczam tu słowa „porządek społeczny” celowo w cudzysłowie, aby pokazać, jak ograniczone jest rozumienie tego terminu u Etzioniego. Jego użycie dowodzi, że Etzioni nie ma tu na myśli obiektywnego, normatywnego standardu, którym można by mierzyć zasadność własnych projektów. Chodzi mu raczej o stan

⁸¹ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. 52.

⁸² *Ibid.*, s. 33.

relatywnej stabilności, zespół minimalnych warunków potrzebnych do praktykowania autonomii. A zatem, wspólnota ze swoim porządkiem jest potrzebna do stworzenia racjonalnej istoty ludzkiej, a także po to, aby istocie tej umożliwić realizację jej autonomii. Z tego samego powodu wspólnota i jej porządek są potem podtrzymywane w istnieniu. Są więc instrumentalizowane, aby osiągnąć wyższy cel realizacji autonomii. Problemem tego podejścia nie jest tylko poddanie wspólnoty celowi wyższemu; w zasadzie podejście to albo niszczy wspólnotę, albo zakłada jej nieistnienie. Pozwolę sobie wesprzeć ten pogląd nieco długim, ale oświecającym czytelnika cytatem z tekstu Jeremy'ego Waldrona: „Komunitaryści zdają się sądzić, że w naszym społeczeństwie właściwym jest wyrazić się w następujący sposób na temat jakiejś szeroko przyjętej normy: »To jest jedna z norm, które dają naszej wspólnotcie jej szczególny charakter i właśnie dlatego właściwym jest, aby ją egzekwować«. Ale opisywanie normy w tym duchu to już przyjmowanie wobec niej postawy, która jest nieco inna niż ta przyjmowana przez osobę, która w rzeczywistości ją wyznaje. Wyznawać normę taką jak »Sodomia jest haniebną« to równoznaczne z byciem przekonanym o haniebnosci sodomii. Wyznawać normę, taką jak »Rasizm jest złem«, to tyle co szczerze i całkowicie potępiać rasizm. W przeciwieństwie do tego, opisywanie normy od strony jej wkładu w naszą społeczną tożsamość oznacza porzucenie tego zasadniczo moralistycznego stanowiska i przyjęcie pozycji bardziej zewnętrznej, podobnej do stanowiska antropologa, który chce poznać, co odróżnia jedną wspólnotę od innej. (...) Komunitarysta raczej zdradza, niż uczestniczy w naszej społecznej tożsamości, przez przyjęcie tej konkretnej tożsamości jako podstawy działania moralnego czy politycznego. Stawiając pytanie o to, co jest naprawdę słuszne i naprawdę złe, liberał jest bliżej uczestnictwa w duchu naszych tradycji niż komunitarysta, który mówi, że to co się dla nas liczy to nic więcej jak to, że akurat *te* tradycje są *naszymi* tradycjami”⁸³. Oczywiście Etzioni mówi, że standardy lokalne muszą być zawsze weryfikowane w obliczu ram uniwersalnych, ale

⁸³ Jeremy Waldron, „Particular Values and Critical Morality”, *California Law Review*, vol. 77, nr 561, 1989, s. 578–579, 581.

to zastrzeżenie nie broni jego teorii, gdyż esencja ram ogólnych nie jest substancjalnie zdefiniowana. Jej autonomiczny i woluntarystyczny charakter nie jest w stanie dostarczyć miary dla oceny zasadności poszczególnych norm bez jednoczesnego pogwałcenia roszczenia tych norm do obiektywności. Podobne argumenty wysuwa Benjamin R. Barber, który pisze, że zachęcając nas do łączenia naszych zobowiązań wobec wspólnoty lokalnej z respektowaniem wyborów dokonywanych przez innych, Etzioni „czyni komunitaryzm podległym wobec innej, uprzedniej wartości, jaką w tym wypadku jest tolerancja, która staje się ograniczeniem nałożonym na kategorię wspólnoty. Wspólnoty, które nie mogą lub nie chcą respektować innych wspólnot, są przypuszczalnie wypchnięte poza nawias; innymi słowy, są one oceniane przy użyciu kryterium innego niż właściwy im charakter jako wspólnotom. (...) Stopniowana lojalność podkopuje specyficzną wspólnotową tożsamość, tolerancja może osłabić solidarność, (...) a Bill of Rights [dziecięc pierwszych poprawek do amerykańskiej konstytucji – przyp. A. G.] jest dokumentem, który umacnia jednostki przeciw wspólnotom. Jasne, że miło jest czcić te wszystkie liberalne wartości, ale jak może to robić komunitarysta i ciągle pozostawać komunitarystą?”⁸⁴ Wierność ideałowi autonomii wymaga przyjęcia zasady neutralności państwa. Etzioni jest zatem niekonsekwentny jeśli chodzi o normy swojej teorii, gdy deklaruje, że krzyże w bawarskich szkołach publicznych, pozycja Kościoła anglikańskiego w Anglii i luterkańskiego w Szkocji są uzasadnionymi przykładami promowania wartości religijnych, które składają się na integralną część dobrego społeczeństwa⁸⁵. Takie dobre społeczeństwo nie dostosowuje się jednak do jego wcześniejszego opisu i jako takie wystawione jest na sporą porcję krytyki⁸⁶.

Ogólnie rzecz ujmując, poszczególne rodzaje równowagi przedstawione przez Etzioniego nie zdają testu zaprojektowanego według swo-

⁸⁴ Benjamin J. Barber, „Tough Questions for Liberal Communitarians”, *The Responsive Community*, vol. 9, Winter 1998/99, s. 100, 101.

⁸⁵ A. Etzioni, „The Good Society”, s. 99.

⁸⁶ Hillel Steiner, „Permissiveness Pilloried: A Reply to Etzioni”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, nr 1, 1999, s. 107.

ich własnych standardów. Wydają się one spoczywać na czysto pragmatycznych podstawach, jak chęć uniknięcia totalnej wojny skonfliktowanych wartości i zobowiązań. Jego wspólnota nie jest zatem niczym innym jak tylko wynikiem traktatu pokojowego lub zawieszeniem broni między ciągle nienawidzącymi się oponentami. To z kolei uniemożliwia uczynienie z komunitaryzmu choćby skutecznej korekty liberalizmu, ponieważ, po pierwsze, taki komunitaryzm naśladuje szeroko pojętą tradycję liberalną wraz z jej błędami, a po drugie, zamazuje on obraz, wypacza znaczenia wartości, nie docenia wagi wielu argumentów. Etzioni otwarcie ujawnia swój pragmatyzm, mówiąc, że komunitaryści powinni „przerzucić się na stronę przeciwną do tej, do której nagina się historia”, aby uniknąć ucisku, anarchii czy upadku ich dobrego społeczeństwa⁸⁷.

A jednak jego stanowisko posiada wszystkie słabości wynikające z zajmowania pozycji środkowej, nie zyskując przy tym żadnych mocnych argumentów, jakie zwykle leżą po stronie zwolenników maksymalizacji wartości. Przecież co ostatecznie jest dozwolone wspólnocie jako całości? Może ona promować poszanowanie różnic, rozum, autentyczność i swoje partykularne wartości zawsze na poziomie minimalnym, zawsze z dużą ostrożnością, wreszcie zawsze w zgodzie z autonomią, cały czas z poparciem większości. Ten cel jest minimalistyczny. Esencja obiektów promowanych jest rozmyta, jest pozostawiona w gestii poszczególnych małych wspólnot. O ile indywidualna autonomia jest bezpieczna, cokolwiek jest rezultatem procesu demokratycznego, jest całkowicie słuszne i akceptowane. Czy Etzioni musiał założyć cały ruch komunitarystyczny tylko po to, by powtórzyć i przypomnieć stare rozumienie tego, czym jest liberalna demokracja? Jego teoria zawiera w sobie zbyt mało dla krytyków liberalizmu, a zbyt wiele dla jego zwolenników. Nie satysfakcjonuje żadnej ze stron debaty, podczas gdy jej balansowanie jest w mniejszym lub większym stopniu już obecne w praktyce współczesnych ustrojów liberalnych, gdzie państwo ma teoretycznie być neutralne wobec kwestii dobra, ale praktycz-

⁸⁷ A. Etzioni, *The New Golden Rule*, s. xx.

nie zawsze zajmuje jakieś wobec niego stanowisko. Stanowisko Etzioniego wydaje się być równie sprzeczne, choć wychodzi ono z przeciwnych podstaw. Z jednej strony, jego postulaty dotyczące dobrego społeczeństwa sugerują porzucenie idei neutralności. Z drugiej strony, jego cel, jakim jest państwo minimalnego przymusu, idzie po linii neutralności. Aby skomplikować ten obraz jeszcze bardziej, przypomnę, że Etzioni przyzywała na dość dużą dozę presji społecznej, którą w zaskakujący dla niektórych (choć nie dla siebie) sposób określa jako niezwiązaną z przymusem. W rezultacie otrzymujemy spore zamieszanie, które mogło być spowodowane prawdziwą troską o rozwiązanie współczesnych dylematów, ale jakakolwiek próba przeniknięcia do głębi tych zawłości sprowadza się do odkrycia naczelnego miejsca autonomii jednostki i neutralności państwa.

Oczywiście Etzioni prawdopodobnie zaprotestowałby przeciw tym oskarżeniom i twierdziłby, że ma na myśli społeczeństwo służące dwóm naczelnym wartościom, ale starałam się udowodnić, że jego przedstawienie podzielonej tożsamości, trwałego konfliktu autonomii i porządku społecznego, równowagi między tymi dwiema wartościami bez widoku na jakąkolwiek wartość wobec nich nadrzędną, a także stopniowanej lojalności nie jest wiarygodne. To, co podważa i rozsadza te projekty, to założenie o nieusuwalnym konflikcie wewnątrz każdej z tych koncepcji. Tym bardziej zaskakujący wydaje się komentarz Stevena Lukesa na temat sposobu argumentacji zastosowanego przez Etzioniego: „Określenia, w jakich komunitaryści zwykle formułują różne kwestie optymistycznie, zakładają istnienie aktorów społecznych, którzy są potencjalnie otwarci na perswazję moralną, raczej niż nieustępliwie podzieleni sprzecznymi interesami i wartościami”⁸⁸. Gdzie jest przypisywany tu optymizm, skoro Etzioni ciągle przypomina nam o istnieniu najróżnorodniejszych konfliktów? Co prawda, jego wiara w stworzenie systemu politycznego opartego na sprzecznych wartościach jest nadzwyczaj optymistyczna, ponieważ wydaje się to być wiarą utopijną. Ale ten optymizm nie wywodzi się z jego założeń

⁸⁸ S. Lukes, „*The Responsive Community*”, s. 89.

teoretycznych bądź ich implikacji. Jego optymizm wygląda na bezpodstawny. Ścisłe trzymanie się wskazówek z jego teorii nie może wytwarzać optymizmu, podczas gdy jego konkluzje w dużym stopniu zniechęcają nawet do podejmowania prób budowy społeczeństwa ustalonego na proponowanej przez niego równowadze.

Konkluzje: brak wyjścia z konfliktu?

Czy nieadekwatność ogólnej argumentacji Etzioniego potwierdza bezzasadność jego zastrzeżeń wobec liberalizmu i indywidualizmu? Wprost przeciwnie, zastrzeżenia te są w pełni zasadne. Co więcej, jego omówienie problemów domaga się dostarczenia pewnych rozwiązań, poszukiwanie których nie może być zarzucone, jeśli chcemy utrzymać wiarę w ludzką kreatywność. W teorii Etzioniego zauważyć możemy obraz podzielonej tożsamości jednostki, choć nie widzę przeszkód, aby postrzegać tę tożsamość jako dążącą do integracji. Stan podziału nie musi być stanem stałym i niezmiennym, ilość sprzecznych dążeń może przecież fluktuować i dopuścić możliwość zmniejszenia się konfliktu.

Drugi konflikt (między autonomią i porządkiem) nie wydaje się możliwy do rozwiązania, jeśli potraktujemy poważnie obie wartości, przyjmując ich najbardziej rozpowszechnione w liberalnej tradycji definicje. Jednak Etzioni popełnia duży błąd, równając autonomię z wolnością. O ile ta pierwsza zakłada prawo jednostki do tworzenia jej własnego zestawu wartości, o tyle druga nie musi z założenia odrzucać istnienia obiektywnego porządku wartości, które mogą być wybierane, afirmowane bądź odrzucane, ale których kwestionowanie nie jest w stanie unieważnić ich statusu. Taka wolność, rozumiana jako polegająca na możliwości wyboru, a nie możliwości tworzenia wartości, spoczywa na twardym założeniu o istnieniu obiektywnego porządku. Założenie to może nie mieć podstaw, ale nie jest ono bardziej bezpodstawne niż założenie o nieistnieniu takiego porządku, podczas gdy jest niezbędne dla jakichkolwiek projektów budowy wspólnoty. Choć

poszanowanie wolności jest możliwe we wspólnocie opartej na porządku społecznym, nie jest tam możliwe poszanowanie autonomii. Etzioni przyznaje, że wspólnoty potrzebują „gęstego” porządku społecznego. Nie dostrzega on tego, że ogólne, wszechogarniające doktryny (konieczna podstawa „gęstego” porządku społecznego) mogą włączać wolność w swój porządek wartości, choć nie mogą one znaleźć miejsca na autonomię zdefiniowaną w sposób opisany wcześniej, ponieważ pojęcie to kwestionowałoby samo istnienie porządku. A zatem wspólnoty oparte na pełnych, szerokich doktrynach, które zakładają poszanowanie jednostkowej wolności wyboru, mogą promować swoje substancjalne dobro, nie zagrażając w ten sposób jednostkowej wolności, ponieważ jest ona bezpiecznie umieszczona w hierarchii wyznaczanych tam wartości.

Tak pojęta wolność nie jest nawet społecznie konstruowana czy ograniczona, jak jest w przypadku Etzioniego pojęcia autonomii. Posiada status niezależny od społeczeństwa, ponieważ jest osadzona w ramach istniejącego porządku. To, co jest społecznie kreowane, to poszanowanie tej wolności, które nie zagraża jej pozycji. Jako że jej status jest zabezpieczony, nie potrzebuje ona już żadnych dodatkowych ram nad nią nadbudowanych. Zewnętrzne zabezpieczenia są zbędne, jeśli przyjmujemy, że szacunek dla wolności wywodzi się wprost z pełnych, substancjalnych, można powiedzieć słowami Etzioniego „lokalnych”, doktryn. A co za tym idzie, nie ma potrzeby praktykowania podzielonej lojalności ani potrzeby utrzymywania chwiejnej równowagi między różnymi zobowiązaniami. Otwiera się zaś możliwość bezpiecznej maksymalizacji naczelnej wartości, która znosi konflikt, zawierając wolność jako swoją wartość składową, choć nie wyczerpując jej esencji. Jak widać, w ramach tego projektu poddanie nie jest równoznaczne z unicestwieniem. Pierwszeństwo jednej wartości nie pociąga za sobą destrukcji wartości podporządkowanych. Wprost przeciwnie, tylko ich hierarchia wydaje się zabezpieczać ich przetrwanie oraz rozwój, jako że wartość wyższa jest jakby najlepszą gwarancją niższej, podczas gdy poszanowanie tej niższej jest warunkiem realizacji tej wyższej. Oczywiście całe niniejsze rozumowanie jest tylko eksperymentem teoretycznym, jako że kwestia tego, co mo-

głoby konstytuować wartość naczelną, jest otwarta. Mówiąc ogólnie, jakakolwiek wartość respektująca ludzką wolność może być poddana tutaj testowi. Miłość do człowieka, wzajemna troska o osoby, czy cokolwiek podobnego wydaje się być wystarczająco atrakcyjne i równie niedookreślone, aby sprawdzić się jako idealny obiekt debaty na temat swojej zasadności.

Moim celem nie jest tu obrona którejkolwiek wartości. Zadaniem jest tylko zaproponowanie założenia o istnieniu takiej naczelnej wartości, która pokonuje konflikt wartości niższych. Założenie to sprowadza się do twierdzenia, że istnieje dobro, za którym podążanie nie narusza praw jednostki, że prawa te nie są w opozycji do tego dobra, ponieważ z niego się wywodzą. Żadne założenie o skromniejszej treści nie może uratować teorii Etzioniego przed wewnętrznymi sprzecznościami i autodestrukcją. Żadne inne założenie nie mogłoby w zasadzie wprowadzić dobra na powrót w sferę życia społecznego, wspólnotowego czy politycznego bez podwójnego niebezpieczeństwa traktowania praw lub dobra nie dość poważnie. W pewnym sensie historia przytoczona w jednym z wydań czasopisma *The Responsive Community* może sugerować ruch we właściwym kierunku: „H. G. Wells zapytał pewnego razu Gandhiego o jego opinię na temat dokumentu, którego Wells był współautorem, a który nosił tytuł »Prawa człowieka«. Gandhi nie zgadzał się z naciskiem na prawa, jaki był obecny w tym dokumencie. Odpowiedział depeszą, w której stwierdził: »Sugeruję właściwą drogę. Zaczynjcie od karty Obowiązków człowieka, a obiecuję Wam, że prawa nadejdą po nich tak, jak wiosna nadchodzi po zimie«”⁸⁹.

⁸⁹ Cyt. za: Keshavan Nair, „Right about Rights?” *The Responsive Community*, vol. 8, Summer 1998, s. 90.

2.

Dysharmonijny pluralizm wspólnot: Michaela Walzera próba ocalenia liberalizmu¹

Wstęp

Michael Walzer nie określa siebie mianem komunitarysty. Jest zdeklarowanym zwolennikiem demokratycznego socjalizmu, który – według niego – stanowi jedyną konsekwentną drogę rozwoju liberalizmu. Jednak Walzer nie przeciwstawia się komunitarystycznym próbom ożywienia społeczeństwa demokratycznego. Wprost przeciwnie, ustosunkowuje się on pozytywnie do wszelkich koniecznych usprawnień liberalno-demokratycznej rzeczywistości i dlatego właśnie krytykuje główne liberalne słabości, mianowicie indywidualizm i idące za nim osłabienie więzi społecznych. Przez podkreślanie tego elementu jego teoria wpisuje się zatem w szeroko pojęty paradygmat komunitarystyczny.

Chociaż głównym problemem teorii Walzera wydaje się realizacja nowego typu sprawiedliwości opartej na wzajemnej nieprzekładalności znaczenia dóbr społecznych w celu spełnienia liberalnej obietnicy wolności od dominacji, w analizie nie będę koncentrować się wyłącznie na tym aspekcie. Aby ocenić rzetelność i wiarygodność projektu Walzera, spróbuję odsłonić i zbadać jego założenia dotyczące tożsamości jednostki i jej miejsca we wspólnocie, jego poglądy co do statusu i znaczeń dóbr społecznych oraz jego sposób rozumienia pluralizmu dóbr i wspólnot. Moja prezentacja wyliczonych tu kwestii poprzedzi

¹ Niniejszy rozdział w skróconej i zmodyfikowanej wersji ukazał się jako artykuł pt. „Dysharmonijna wielość wspólnot: M. Walzera próba uratowania liberalizmu” w: *Kultura i społeczeństwo*, rok XLVI, nr 3, 2002, s. 79–93.

ich krytyczną analizę, na której podstawie postaram się ocenić wartość argumentów Walzera dla rozwiązania problemów, z którymi boryka się współczesny liberalizm. Poglądy Walzera są warte przedstawienia polskiemu czytelnikowi, dlatego spróbuję wybrane ich aspekty oddać możliwie wiernie, choć czasem być może skrótowo. Jeśli zaś chodzi o analizę, będzie ona dość krytyczna, m.in. z uwagi na to, że pozytywne aspekty teorii Walzera zostały już uchwycone w innych opracowaniach (np. w pracy Andrzeja Szahaja *Jednostka czy wspólnota?*) Zaczę od przedstawienia stanowiska Walzera w kwestii statusu i relacji jednostki i wspólnoty.

Jednostka i wspólnota

Jednostka ludzka w teorii Walzera nie żyje poza instytucjami. Co więcej, jej świat społeczny nie jest przez nią kreowany ani bez reszty kształtowany. Instytucje są przez nią dziedziczone z przeszłości, a wraz z nimi dziedziczone są też obowiązki. Tworzenie i reprodukcja tożsamości jednostkowej jest wielką tajemnicą – pisze Walzer, ale mimo to podejmuje on próbę stworzenia modelu „ja”. Otóż „ja” jest konstruowane zarówno społecznie, jak i jednostkowo; jest ono podzielone między różne role, wartości, interesy i tożsamości. „Ja” „mówi więcej niż jednym głosem – i dlatego właśnie jest zdolne do samokrytycyzmu i skłonne do wątpliwości, niepokoju i niepewności”² (tłum. A.G.). Ten podział tożsamości między wielu „samo-krytyków” przemawiających w imieniu różnych wartości czy ról nie prowadzi do skrajnej fragmentacji lub niekonsekwencji „ja”. Możemy raczej powiedzieć, że jednostka idzie ścieżką następujących po sobie spójnych pozycji, spełniając kolejno różne role. Wewnętrzna spójność tych ról składa się na spójność tożsamości osoby jako całości. „Obraz tożsamości, którego chcę

² Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994, s. 85.

bronić, jest *uporządkowany*, nawet jeśli ten porządek może także (...) zawsze stać się przedmiotem zmiany. Mogę myśleć o sobie jako o zbiorze krytyków tylko wtedy, gdy jestem w jakiś sposób umieszczony w centrum tego zbioru: nie jako kierownik nadzorujący owych krytyków, ale jako ich jedyny słuchacz i ten, kto udziela im odpowiedzi, gotów powiedzieć tak lub nie (lub może) każdemu z nich³. Jak widzimy, taki obraz nie zakłada żadnej linearności ani hierarchii w obrębie jednostki. Głosy wewnątrz mojego »ja«, lub raczej wokół »ja«, które jest w ich centrum, nie są zorganizowane wzdłuż żadnej specyficznej linii ważności. Jest tam nieusuwalny pluralizm moich samo-krytyków. Właśnie ten pluralizm „jest powodem wolności, ponieważ zostawia przestrzeń dla przebiegłości »ja«”, pozwala jednostce absorbować różne krytyki i je osądzać⁴. W ten sposób jednostka nie zostaje nigdy zdominowana przez żaden swój głos wewnętrzny, podczas gdy sama jest „gęsta i zróżnicowana”, używając określenia Walzera.

Taka jednostka potrzebuje równie „gęstego i zróżnicowanego” społeczeństwa, innymi słowy, społeczeństwa, które jest pluralistyczne i złożone. Wspólnoty, które produkują i reprodukują jednostki, zawsze mają specyficzne, partykularne cechy, które są przekazywane jednostkom. „Istoty ludzkie są istotami społecznymi, które są zdolne do wolności właśnie dlatego, że są istotami partykularnymi, ze swoimi rodzinami i historiami, językiem i kulturą”⁵. Gdyby ludzie byli pozbawieni swoich wspólnotowych partykularności i opisani w sposób abstrakcyjny i uniwersalistyczny, straciliby znaczną część swoich tożsamości i zdolności do radzenia sobie w świecie. Nawet ci, którzy chcą się uwolnić ze swoich wspólnot, potrzebują tych wspólnot, bo to właśnie one tworzą silne jednostki. „Poszukiwacze przygód” potrzebują „osadników”. „Wolność podcina swoje korzenie, jeśli nie podejmuje się wspólnego wysiłku w celu zaradzenia jej efektom: w celu tworzenia i odtwarzania stabilnych siedlisk społecznych – rodzin i wspólnot –

³ Ibid., s. 98.

⁴ Ibid., s. 98.

⁵ Michael Walzer, „Pluralism and Social Democracy”, *Dissent*, Winter 1998, 47–53, s. 47.

produkujących silne jednostki i dostarczających im poważnie i interesująco zróżnicowanych możliwości”⁶. Co dokładnie jest tworzone przez wspólnoty, co ma tak zasadnicze znaczenie dla istnienia jednostek?

Dobra społeczne

Aby zrozumieć argument Walzera o doniosłości wspólnot, musimy streścić jego poglądy na temat znaczeń dóbr społecznych. Według Walzera, wszystkie znaczenia dóbr i wartości są społecznie tworzone; ich źródłem nie jest żadne autorytatywne centrum. Pewne podobieństwa między konstrukcjami społecznymi w wielu kulturach mogą wskazywać na przyczyny naturalistyczne, ale lista podobieństw ani nie jest długa, ani nie obejmuje konstrukcji złożonych⁷. Wszelkie misterne systemy moralności są tworzone ustawicznie przez społeczności i dlatego właśnie wszystkie dobra, które podlegają społecznej dystrybucji (oraz zasadom dystrybucyjnej sprawiedliwości), są dobrami społecznymi. Nawet coś tak podstawowego jak prawa człowieka nie może być wywiedzione ze wspólnego nam człowieczeństwa, ale z podzielanych przez nasze grupy koncepcji dóbr społecznych. Prawa człowieka są zatem lokalne i partykularne w swoim charakterze, nie zaś uniwersalne czy ogólne. To, co sprawia, że są obowiązujące, to ich zakorzenienie w specyficznej wspólnotie ludzi.

Różne wspólnoty rozumieją różne zestawy dóbr społecznych na wiele sposobów, więc wynikające z tego sposoby grupowania i dystrybucji tych dóbr także różnią się między sobą. Każdy spotykany w świecie system rozdzielania dóbr jest sprawiedliwy w sposób obiektywny pod warunkiem, że dostosowuje się do systemu rozumienia zna-

⁶ Ibid., s. 48.

⁷ Michael Walzer, „Objectivity and Social Meaning”, w: Martha Nussbaum, Amartya Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 165–177, s. 171.

czeń dóbr danej wspólnoty. Dobra społeczne możemy podzielić na pewne typy, należą one do wielu grup, a ich społeczne znaczenia nie muszą być harmonijne. Ponieważ dobra w naszych demokratycznych społeczeństwach są zorganizowane w oddzielne sfery, takie jak bezpieczeństwo socjalne, odpoczynek, edukacja, miłość, polityka czy praca – wyliczam tylko niektóre z nich – te sfery powinny pozostać odseparowane i autonomiczne. Każda sfera powinna mieć swoją własną zasadę dystrybucji i własny zespół procedur. Łatwe przełożenie dóbr z jednej sfery na dobra z innej nie byłoby sprawiedliwe: obywatel nie powinien automatycznie nabywać więcej dóbr ze sfery nr 2 tylko dlatego, że ma więcej dóbr ze sfery nr 1. Dlaczego? Ponieważ takie łatwe przełożenie wartości dóbr powoduje dominację jednych ludzi nad drugimi i zamyka możliwość samorządzenia się jednostek. Jednostkowa wolność wymaga wstępnego warunku pewnej równości, choć ta równość nie może być równością prostą. Musi ona być złożona, co oznacza, że poszczególne dobra mogą być w monopolistycznym posiadaniu obywateli, ale nie mogą być konwertowane na inne dobra. Wynikałoby stąd, że nierówności już istniejące nie będą mogły zostać zwielokrotnione. Czyjeś piękno nie przyniesie swemu podmiotowi wykształcenia, czyjeś pieniądze nie kupią mu głosów wyborców, czyjeś koneksje nie uczynią go zdrowszym. Wielość zasad sprawiedliwości odzwierciedlająca zróżnicowanie sfer dóbr zapewni sytuację, w której żadne poszczególne dobro nie będzie dominowało nad innymi dobrami, a żadna osoba czy grupa osób nie będzie dominować nad resztą wspólnoty. Złożona równość jest wynikiem maksymalnego zróżnicowania, które ma nas bronić przed totalitaryzmem maksymalnej koordynacji. Im więcej mamy poszczególnych dóbr, kryteriów i procedur ich dystrybucji, tym bardziej złożona staje się równość i tym lepiej ubezpieczeni jesteśmy przed niesprawiedliwością. Innymi słowy, pozostajemy bardziej wierni podzielanym przez nas pojęciom dóbr społecznych, które dominują w liberalno-demokratycznym społeczeństwie⁸. Chociaż większość społeczeństw jest zorganizowana wokół jednego dobra lub

⁸ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, s. xiv, 7–8, 10, 20, 17, 304, 314–318.

grupy dóbr, która dominuje i określa wartość we wszystkich sferach dystrybucji, „historia nie odkrywa żadnego pojedynczego dominującego dobra ani żadnego naturalnie dominującego dobra, ale tylko różne rodzaje magii i konkurujące zespoły magików”⁹. Tak więc, pluralizm dóbr jest faktem we wszystkich kulturach. Z niego wypływa pluralizm zasad dystrybucji, moralności i wspólnot, który zamierzam opisać w następującej części rozdziału.

Pluralizm i dysharmonia

Michael Walzer nie przeciwstawia się uniwersalizmowi. Twierdzi, że zasady uniwersalne egzystują, choć są ograniczone do moralnego minimum, w większości do negatywnych zakazów przeciw morderstwu, tyranii, opresji itd. To uniwersalne minimum pochodzi z różnych moralności maksymalistycznych, stworzonych w określonych czasach i miejscach, w poszczególnych ludzkich wspólnotach. To, co uniwersalne, jest słabe, płytkie, „rozrzedzone” (*thin*); to, co partykularne, jest mocne, głębokie, „gęste” (*thick*). Ludzkość jako taka nie ma wspólnej pamięci, sposobu życia, świąt czy jednakowego rozumienia dóbr społecznych. Wszystkie te detale, wszystkie te „gęste” i skomplikowane interpretacje ludzkiej rzeczywistości i ludzkich twórców pochodzą od grup lokalnych¹⁰. Cokolwiek jest uniwersalne, jest małą częścią jakichś partykularnych systemów lokalnych. Uniwersalizm Walzera nie jest więc uniwersalizmem „z krwi i kości”, jak sam mówi, bo „nasze wspólne człowieczeństwo nigdy nie uczyni z nas członków jednego ogólnoswiatowego szczepu. Zasadniczą cechą wspólną całej rasie ludzkiej jest partykularyzm: my wszyscy uczestniczymy w „gęstych” kulturach, które są nasze własne”¹¹. Co ważniej-

⁹ Ibid., s. 10–11.

¹⁰ M. Walzer, *Thick and Thin*, s. 8–11.

¹¹ Ibid., s. 83.

sze, Walzer wierzy, że „nie ma (...) jednej, właściwej, maksymalistycznej ideologii”¹². Wszystko, co mamy, to pluralizm wspólnot i w konsekwencji pluralizm ich moralności. Nie musimy już nadmieniać, że poszczególne systemy moralne nie pozostają ze sobą w harmonii. Nawet wewnątrz nich występują niezgodności i to niezgodności, które nie mogą być rozwiązane. Sprawiedliwość nie wymaga ich pokonania, ale poszanowania i zapewnienia kanałów ich ekspresji. Jedynym prawem uniwersalnym jest zatem wzajemny szacunek między różnymi partykularnymi grupami.

Takie rozważania prowadzą Walzera do sformułowania wskazówek dla współczesnego państwa liberalno-demokratycznego. Ponieważ państwo to często obejmuje wiele grup lokalnych z ich specyficznymi sposobami rozumienia dóbr i wartości, musi ono być pluralistyczne. Nie może być zarządzane według jednego dominującego standardu, ponieważ często bywa zmuszane do zawarcia kompromisu między rywalizującymi tradycjami. Jego polityka nie może być konkluzywna bądź zamknięta na dalsze rewizje. Różnorodność stowarzyszeń społeczeństwa obywatelskiego, agentów działających na rynku, jak i wielość grup tożsamości wydaje się preferowaną przez Walzera wizją przyszłości¹³. Społeczeństwo liberalne nie może być homogeniczne, spójne, harmonijne. Jego solidarność nie obejmuje żadnego kolektywnego celu. Państwo liberalne nie oferuje swym obywatelom ciepła ani bliskości. Te cechy mogą być odnalezione tylko w obrębie grup lokalnych, których egzystencja jest bardzo ważna dla rozwoju i siły jednostki, ale których cele i charakter nie mogą być przetransponowane na poziom państwa. Powiązania między liberalnymi obywatelami są czysto pragmatyczne. Chociaż aktywizacja obywateli jest mile widziana, nie powinna być stymulowana przez przywoływanie ich wspólnych tożsamości w głębokim sensie tego słowa, gdyż takie tożsamości w obrębie całego państwa po prostu nie istnieją. Nie można pod tym

¹² Ibid., s. 49.

¹³ Michael Walzer, „The Civil Society Argument”, w: Chantal Mouffe (red.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London, New York: Verso, 1992, s. 98, 106.

względem przekroczyć lokalnych partykularyzmów¹⁴. Aby więc zmobilizować ludzi do wspólnej aktywności, która jest tak zasadnicza dla jakości demokratycznego państwa i społeczeństwa, „potrzebujemy wzmocnić więzi asocjacyjne, nawet jeśli te więzi łączą tylko kilku z nas z kilkoma innymi, a nie każdego z każdym”¹⁵. Walzer występuje z poparciem wielości grup, „liberalnego związku związków”¹⁶, właściwej, choć trudnej do utrzymania, równowagi między totalną integracją społeczeństwa i totalną separacją jednostek. Sugeruje więc stare liberalne lekarstwo na liberalne choroby: aby zapewnić więcej wolności, potrzebujemy więcej murów ochronnych. Musimy odseparować instytucje, sfery aktywności i grupy jednostek. „Mężczyźni i kobiety są wolni, gdy żyją w autonomicznych instytucjach”¹⁷. A taka autonomia może być zapewniona tylko przez izolację instytucjonalną. Walzer zdaje sobie sprawę, że ta izolacja nie może być całkowita, bo zniszczyłaby społeczeństwo jako takie, ale jest ona przecież jedynym środkiem, jaki możemy zastosować do ochrony zarówno wolności jednostkowej, jak i owoców naszych wspólnych wysiłków. Tak jak nasze wspólne zasady mogą być jedynie niekonkluzywne, tak granice między instytucjami mogą być zaledwie niestabilne, tymczasowe i eksperymentalne. Społeczeństwa to byty złożone, a ich skomplikowanie musi się przekładać na dysharmonijną wielość ich instytucji.

¹⁴ Michael Walzer, *What It Means To Be An American. Essays on the American Experience*, New York: Marsilio, 1992, s. 7–8, 96–98.

¹⁵ Michael Walzer, „Multiculturalism and Individualism”, *Dissent*, Spring 1994, s. 189.

¹⁶ Michael Walzer, „The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, vol. 18 nr 1, February 1990, 6–23, s. 22.

¹⁷ M. Walzer, „Liberalism and the Art. of Separation”, *Political Theory*, vol. 12, nr 3, August 1984, 315–330, s. 326.

Analiza Walzera pojęcia tożsamości jednostki

Przedstawiony przez Walzera obraz jednostki to kombinacja następujących po sobie graczy określonych ról. W każdej ze swoich ról „ja” postępuje całkowicie zgodnie z wartością odpowiadającą danej roli. Konsekwencja w ramach każdej z poszczególnych ról składa się na całościowy porządek „ja”. Tu jest już pierwszy problem w Walzerowskim obrazie jednostki. Wydaje mi się, że Walzer wyciąga nieuzasadniony wniosek ze swoich założeń, ponieważ zespół luźno powiązanych wartości, ról czy tożsamości, jakkolwiek konsekwentny w ramach każdej pojedynczej roli czy tożsamości, nie musi stworzyć konsekwentnej całości. Innymi słowy, szereg spójnych wewnętrznie ról nie musi pociągać za sobą spójności tożsamości jednostki jako takiej. Jeśli „ja” działa w wielu rolach według radykalnie różnych wartości, które nie mogą być zorganizowane w sposób hierarchiczny, to takie „ja” nie uniknie radykalnej fragmentaryzacji i ogólnej niekonsekwencji. Spójne „ja” nie potrzebuje tylko serii konsekwentnych ról. Potrzebuje ono konsekwencji *między* swoimi wieloma rolami, konsekwencji, która pochodzi z ustanowienia koniecznych powiązań *między* wartościami, którym służy w swoich różnych rolach. Kiedy jednostka tworzy lub rozpoznaje takie powiązania między wartościami, już wtedy układa je w pewną hierarchię z jakąś wartością na jej szczycie.

Walzer twierdzi, że jego teoria przedstawia uporządkowane „ja”, chociaż ten porządek może zawsze podlegać zmianom, które nie układają się w jakąś liniową ciągłość. Według mnie, jeśli jakaś znacząca zmiana zachodzi w ustalonym porządku, zmiana, która burzy ten porządek i niszczy ciągłość jej podmiotu, następujący wtedy stan rzeczy nie może być nazwany uporządkowanym. Jeśli jednak taka zmiana jest konieczna do stworzenia porządku w sytuacji uprzednio chaotycznej, to ów chaos nie może być nazwany porządkiem. Ogólnie mówiąc, oba stany organizacji „ja”, przed i po wielkiej zmianie zrywającej pewną ciągłość, nie mogą być określane jako porządki jednocześnie. Porządek albo jest wprowadzany, albo jest niszczoney. W konsekwencji, możemy powiedzieć, że jakkolwiek możliwa zmiana porządku „ja” (tzn. zmiana, która nie zakładałaby chaosu przed lub po zmianie) musi być

zgodna z pewnymi podstawami istniejącego już porządku. Musi więc zachować ciągłość rozwoju tożsamości jednostki. Kiedy ta ciągłość jest zerwana, nie możemy opisywać „ja” jako spójnego i uporządkowanego w obu radykalnie różnych etapach jego życia.

Dlaczego Walzer broni pluralizmu głosów wokół centrum „ja”? Otóż zakłada on, iż pluralizm ten jest konieczny dla wolności jednostki. „Ja” musi być przebiegłe: aby być wolnym od zdominowania przez któryś pojedynczy głos samokrytyczny, musi ono utrzymywać wszystkich swoich samo-krytyków w bezpiecznej odległości. Aby to z kolei uczynić, musi utrzymywać ich w pewnym nieuporządkowaniu, wybierając którąś wartość jako centralną tylko na pewien czas, a potem wymieniacząc ją na inną w ciągłym stanie nieustabilizowania. Założenie stojące za tym obrazem głosi, iż jednostka nie będzie nigdy wolna, jeśli uporządkuje swoje priorytety raz na zawsze. Co z tego wynika? Jeśli nasza wolność ma być utracona wskutek naszej deklaracji wierności jakiejś stabilnej hierarchii wartości, oznacza to, że, po pierwsze, nasza wolność nie jest niezbywalna, a po drugie, każda z wartości, której służymy, ma możliwość zniszczenia naszej wolności. Nie możemy zatem zaufać, wybrać lub służyć żadnej z nich z całym przekonaniem, jeśli chcemy zachować naszą wolność. Pluralizm spornych wartości jest więc zabezpieczeniem przeciw niewoli, w którą możemy popaść, gdy poświęcimy się jakiemuś jednemu ideałowi. Jednakże przez akceptację tego strachu przed utratą wolności pozbawiamy się sami pewnego szczególnego rodzaju wolności. Mam tu na myśli wolność czynienia doniosłych i trwałych osądów i wyborów. Pozbawieni tej wolności, pomniejszamy swój status podmiotów wyboru. Bo czym jest ważność naszych wyborów wartości, jeśli wszystkie nasze wybory są z zasady tymczasowe? A przecież nasza wolność jest dla nas ważna, dlatego że cenimy cele, którym możemy dzięki niej służyć, na co zwracają uwagę nie tylko inni komunitaryści (np. Taylor i MacIntyre), ale także liberałowie (np. Dworkin¹⁸).

¹⁸ Ronald Dworkin, „Wolność, równość, wspólnota”, przeł. Andrzej Pawelec, w: Krzysztof Michalski (red.), *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków: Znak, 1996.

Co więcej, nasze obawy przed poświęceniem się danej wartości wykluczają możliwość stałego oddania się naszym współobywatelom. Ani nasza służba innym, ani służba samej wspólnotie nie może cieszyć się statusem naszej permanentnej wartości. W konsekwencji wspólnoty nie będą w stanie się rozwijać albo nawet przetrwać w tak niestabilnym otoczeniu, a jednostki będą pozbawione swojego głównego źródła siły, której według Walzera, dostarczają wspólnoty. Jednostka z teorii Walzera znajduje się jakby w zaklętym kole: próbuje zabezpieczyć swoją wolność przez zdystansowanie się od wszystkich wartości i jednocześnie traci potencjalne wsparcie, które mogłaby uzyskać wskutek oddania się na służbę pewnych wartości, np. wspólnotie.

Oczywiście, stanowisko Walzera można z całą pewnością interpretować dużo bardziej pozytywnie, próbując okazać przychyłność jego ostrzeżeniom przeciwko maksymalizacji jakiejś wybranej wartości. Można doceniać możliwość częstych zmian decyzji jednostek, można podkreślać pozytywny aspekt różnorodności wyborów wartości i podziwiać barwną wielość społeczeństwa złożonego z palety równoważnych wartości. Jednak niebezpieczeństwa tego stanowiska są co najmniej równie ważne (o czym przekonywało już wielu myślicieli od czasów Platona) i dlatego właśnie na nich zdecydowałam się skoncentrować w tej pracy.

Podsumowując dotychczasową analizę można stwierdzić, iż Walzerowskie „ja” jest radykalnie podzielone i jako takie nie może osiągnąć koniecznej koherencji, aby włączyć się do jakiegokolwiek wspólnoty. Obraz wewnętrznego zróżnicowania w obrębie jednostki, który maluje Walzer, jest projektowany na radykalnie zróżnicowaną kombinację jednostek, która nigdy nie może być nazwana wspólnotą, ponieważ nie ma żadnej cechy wspólnej jednostkom oprócz nieporządku. Aby stworzyć wspólnotę, która byłaby w stanie właściwie ich wesprzeć, jej członkowie muszą mieć ustaloną hierarchię wartości, zachować ciągłość własnego rozwoju i stały poziom oddania wspólnym ideałom. Niestety, żaden z tych warunków nie występuje w Walzerowskim obrazie tożsamości jednostki.

Analiza Walzerowskiego sposobu rozumienia dóbr społecznych

Spoleczne dobra i ich znaczenia są opisywane przez Walzera jako zawsze konstruowane społecznie, a nie przekazywane z pewnego autorytatywnego centrum. Tym, co konstytuuje znaczenia dóbr, jest zespół podzielanych doświadczeń i wspólnych tradycji, które ewoluują w ciągu historii. Nie zamierzam tu polemizować z twierdzeniem Walzera na temat społecznej konstrukcji znaczeń, choć nie dostarcza on nam powodów swojego przekonania o jego prawdzie. Jednakże chciałabym podać w wątpliwość jego założenie, iż znaczenia nie są rozprzerzteniowane z autorytatywnego ośrodka. Jeśli społeczeństwo jest wspólnym autorem społecznych znaczeń, to ono samo po jakimś czasie staje się autorytatywnym centrum, które wpaja te znaczenia swoim członkom. Społeczeństwa bowiem nie tylko produkują, ale i ochraniają swoje dobra i ich znaczenia. (W przeciwnym wypadku po prostu nie istniałyby ze względu na brak jakiegokolwiek stabilności wewnętrznej.) Sam Walzer zdaje się rozumieć tę rolę społeczeństw, jako że zwraca on naszą uwagę na doniosłość lokalnych *tradycji*. Szczególną cechą tradycji jest jej niezmienny charakter i autorytatywny status. Walzer wynosi znaczenie lokalnych, tradycyjnych wzorców do rangi jedyne go i najwyższego arbitra sprawiedliwości poszczególnych systemów dystrybucji. Przyznaje w ten sposób, że znaczenia dóbr społecznych są i *powinny być* przekazywane z autorytatywnego centrum, mianowicie z lokalnej wspólnoty, która uczestniczyła w pierwotnej konstrukcji tych znaczeń.

Wejdźmy głębiej w problem dystrybucji dóbr społecznych. System dystrybucji nie jest sprawiedliwy, jeśli nie bierze pod uwagę partykularnych społecznych znaczeń dóbr, które są dystrybuowane. Ponieważ znaczenia dóbr nie są tworzone przez jednostki w separacji, ale we wzajemnym powiązaniu, konstytuują one ich wspólne cele. Cele te są zatem włączone w poszczególne systemy sprawiedliwości. Z dotychczas przedstawionego rozumowania Walzera można wnioskować, iż każda wspólnota lokalna powinna mieć swoje własne prawa, a prawa te nie powinny być neutralne co do celów. Problem polega jednak na tym, że Walzer nie akceptuje w pełni takich konkluzji. Pisze, że tylko

niektóre społeczeństwa potrzebują praw neutralnych. Im bardziej państwa są homogeniczne, tym mniej neutralności potrzebują. Ale czy neutralne liberalne państwa nie są całkowicie niesprawiedliwe? Możemy przynajmniej powiedzieć, że nie spełniają one dokładnie warunków sprawiedliwości według Walzera. Dlaczego zatem Walzer sugeruje akceptację standardu neutralności liberalnego państwa wobec rywalizujących stron? Takiej neutralności można by bronić tylko w przypadku, gdy liberalne państwa byłyby zdecentralizowane do tego stopnia, że prawa dystrybucji leżałyby w gestii wspólnot lokalnych. Ale przecież współczesne państwa nie wydają się chętne ani zdolne do zepchnięcia funkcji dystrybucyjnych do tego poziomu. Jakakolwiek potencjalna decentralizacja w tym zakresie najprawdopodobniej zawsze angażować będzie państwo w przynajmniej częściowej roli dystrybutora, co oznacza, że państwowa neutralność będzie zawsze brakiem poszanowania dla lokalnego poczucia sprawiedliwości. Jeśli, jak Walzer podkreśla, partykularne lokalne znaczenia stanowią esencję sprawiedliwości, nie powinny one być tak łatwo ignorowane i znoszone przez narzucone z góry instytucje.

Sam Walzer wydaje się pomijać wagę lokalnych tradycji, kiedy z jednej strony stwierdza, że większość społeczeństw jest zorganizowana wokół jednego centralnego dobra, z drugiej zaś decyduje się zajmując pozycję ponad wszystkimi tradycjami i utrzymuje, iż nie ma takiego jednego najwyższego dobra, a społeczeństwa powinny być zorganizowane na zasadzie pluralizmu dóbr odseparowanych w swoich sferach. Ta separacja miałaby zapewnić brak dominacji poszczególnych dóbr w społeczeństwie i, co za tym idzie, wolność jednostki w otaczającym ją świecie. Jak zamierzam wykazać, rozdział dóbr na sfery działające według dysharmonijnych zasad w rzeczywistości ogranicza wolność jednostki i wydaje się być nie do zrealizowania w praktyce.

Walzer pisze, że jego celem w książce *Spheres of Justice* jest „opisanie społeczeństwa, w którym żadne dobro społeczne nie służy ani nie może służyć jako środek dominacji”¹⁹. Jego podejście nie jest więc

¹⁹ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, s. xiv.

zorientowane na postawy osób, ale na ich stan posiadania rzeczy. Nie zamierza on zmienić ludzkich sposobów traktowania rzeczy, ale chce uczynić rzeczy mniej atrakcyjnymi. Podam krótki przykład: zamiast przekonywać nas, że pieniądze szczęścia nie dają, sugeruje, aby „uczynić pieniądze nieszkodliwymi”²⁰. (Niestety, nie udziela nam precyzyjnych wskazówek, jak to zrobić. Wspomina wprawdzie o ograniczaniu akumulacji pieniędzy, blokowaniu złych transakcji i określaniu granic operacji rynkowych, ale jako, mimo wszystko, przeciwnik centralnego planowania pozostawia nas bez praktycznych sposobów osiągnięcia tego celu.) Walzer wydaje się nie zauważać faktu, że pieniądze same w sobie już są nieszkodliwe, chyba że ludzie zdecydują się ich użyć, aby wyrządzić krzywdę innym czy ich zdominować. Cel Walzera, wyzwolenie ludzi od dominacji nigdy nie będzie zrealizowany, jeśli będzie on nadal koncentrował się na rzeczach i nie przeniesie swojej uwagi na ludzi – rzeczywistych autorów, aktorów i reżyserów dramatu ludzkiego życia. Eliminacja możliwości użycia jakiejś rzeczy przez osobę, społeczeństwo czy państwo w celu zdominowania kogoś jest pomysłem utopijnym. Ludzie zawsze są w stanie znaleźć narzędzie panowania nad innymi. Podczas gdy ograniczanie możliwości dominacji może być usprawiedliwionym zadaniem rządu, wyłączna koncentracja na rzekomo szkodliwych czy unieszkodliwionych rzeczach nigdy nie rozwiąże problemu, bo ignoruje zasadniczy w tym kontekście czynnik, jakim jest indywidualna wolna wola.

Walzer zarysowuje poważne i rzeczywiste problemy społeczne, a w tym celu prawdopodobnie świadomie formułuje swoje poglądy z niejaką przesadą, akcentując ich wybrane aspekty. Powoduje to, że w wielu sprawach równie uprawniona jest zarówno pozytywna, jak i negatywna interpretacja jego poglądów. Przesada i radykalizm Walzera sprowokowały mnie do równie przesadnej i radykalnej krytyki jego sposobu argumentacji, a co za tym idzie, do interpretacji krytycznej jego teorii.

Spójrzmy teraz na autonomię sfer dóbr społecznych: dystrybucje dóbr należących do różnych sfer powinny być relatywnie autonomicz-

²⁰ Ibid., s. 107.

ne; różne kryteria powinny być zastosowane w różnych sferach. Na pierwszy rzut oka ten postulat wydaje się nader sensowny. Przecież wszyscy wiemy, że rzeczy mają swoje granice, naturalnie lub sztucznie nakreślone. Nasze zasoby są ograniczone. Niektóre sytuacje są po prostu niemożliwe (np. osoba bez zdolności programowania nie może zostać programistą); inne są nielegalne (np. nie wolno sprzedawać swojego prawa wyborczego). Dobra już należą do różnych kategorii, a niektóre dobra nie mogą albo nie powinny być wymieniane na drugie. Ale gdyby sfery dóbr były zabezpieczone przed ich pogwałceniem, Walzer prawdopodobnie nie zacząłby pisać swojej książki im poświęconej. Pragnie on zmienić istniejący stan i pójść dalej w obronie autonomii sfer sprawiedliwości. Chce całkowicie zlikwidować tzw. dobro dominujące. „Nazywam dobro dominującym, jeśli jednostki, które są w jego posiadaniu, właśnie ze względu na fakt jego posiadania, mogą zarządzać szerokim zakresem innych dóbr”²¹, pisze Walzer. W celu wyeliminowania tego dominującego dobra, proponuje on zażyczenie wymienialności poszczególnych dóbr. Opiszę tu pewien przykład: jeśli spojrzymy na następujące trzy sfery: edukację, pracę i rynek, możemy dostrzec, iż bardziej utalentowani studenci zwykle obejmują stanowiska o wyższym statusie i otrzymują wyższe wynagrodzenie za swoją pracę, w ten sposób zajmując lepsze pozycje na rynku. Walzer postrzega to jako przykład dominacji jednego dobra poza granicami jego sfery. Według niego, różnice dokonań w szkole powinny być ograniczone do szkoły. Nie powinny być „wymieniane” na bogactwo, władzę czy status poza szkołą²². Jak możemy w tym względzie ograniczyć szkołę? Możemy mianowicie pozbawić ją wyłączności na znajdowanie przez studentów atrakcyjnej pracy. Wydaje się, że gdyby pracodawcy przestali zwracać uwagę na talenty i umiejętności ich potencjalnych pracowników, a zaczęli dobrać ich częściej z powodu koloru skóry, urody czy poczucia humoru, Walzer byłby wtedy usatysfakcjonowany. A przynajmniej do momentu, gdy te nowo eksponowane jakości zaczną monopolizować rynek pracy. Dotychczas jednak

²¹ Ibid., s. 10.

²² Ibid., s. 211.

rządzą talenty (przynajmniej w teorii) i dlatego ich władza powinna być skutecznie ograniczona. Jako że miejsca pracy muszą pozostać otwarte dla talentów, powinniśmy więc ustanowić limity władzy utalentowanych²³, aby ludzie nie pozabijali siebie i innych z powodu wysokiej konkurencji i dzikiego wyścigu po stanowiska.

Nie rozwiązuje to jednak problemu. Jeśli bowiem ludzie naprawdę cenią pieniądze bardziej niż inne dobra, przestaną zdobywać wykształcenie i zaczną rozwijać w sobie te cechy, które przyniosą im materialny sukces, a sytuacja społeczeństwa jako całości pogorszy się. Władza utalentowanych zostanie zastąpiona władzą nieutalentowanych, ale dominacja pozostanie. Walzer nie docenia ludzkiej zdolności przekładania wartości towaru z jednej sfery na wartość towaru z innej. Ludzie nie są niewolnikami jednej waluty. Po likwidacji złotego, mogą zacząć handlować w dolarach. Po likwidacji pieniądza, zaczną wymieniać towary bezpośrednio (albo pozbędą się likwidatora, bo nie lubią, gdy ktoś im komplikuje życie). Walzer pisze: „Wymiana jednego dobra na inne, gdy nie ma między nimi wewnętrznych powiązań, jest inwazją sfery, którą właściwie zarządza inna grupa mężczyzn i kobiet”²⁴. Mam co do tego dwie wątpliwości. Po pierwsze, dlaczego Walzer wyklucza możliwość znalezienia wewnętrznych powiązań między dowolnymi dwoma dobrami czy towarami? Nasz świat jest pełen możliwości, więc nawet gdy takie powiązanie jeszcze nie istnieje, nie możemy chyba założyć z góry jego braku w przyszłości. Jeśli dwie rzeczy mogą być połączone, mogą też być porównane i, zgodnie z naszą wolą, zamienione, sprzedane itp. Człowiek może więc zapłacić za przefarbowanie swoich włosów i uczynienie się piękniejszym, choć piękno i pieniądze należą do dwóch różnych sfer. Próby uczynienia tych sfer całkowicie autonomicznymi byłyby utopijne i szkodliwe, ponieważ – i tu dochodzę do mojej drugiej wątpliwości – usunęłoby to możliwość jakiegokolwiek współpracy. Wyobraźmy sobie sytuację, w której autonomiczność sfer nie pozwala na wymianę dóbr między nimi. Pieniądze

²³ Ibid., s. 164.

²⁴ Ibid., s. 19.

jednej osoby nie kupią jej usług drugiej. Bogaty i utalentowany człowiek pracujący nad swoim przedsięwzięciem nie może zatrudnić nikogo do sprzątnięcia swojego mieszkania. Musi wnieść swój udział w prace domowe, jak robi to każdy, bo w przeciwnym razie wkroczyłby bezprawnie na obszar autonomicznej sfery pracy innego człowieka i w ten sposób wykazał swoją dominację. W naszej próbie pozbycia się dominacji usuwamy też bezwiednie specjalizację. Stopniowo budujemy system, który zabiera wszystkim zbyt dużo wieczorów.

Analiza pluralizmu i dysharmonii

Kontynuując rozważania nad Walzerowskim projektem systemu sprawiedliwej dystrybucji, chciałabym omówić teraz problem radykalnej różnorodności sfer dóbr. Według Walzera, jakiejkolwiek poddanie dystrybucji jednemu kryterium (jednej wartości) jest niesprawiedliwe. Maksymalna koordynacja jest oznaką totalitaryzmu. Tylko wielość wartości może nas uwolnić od zdominowania przez pojedynczą wartość. Tylko wielość sfer da każdemu możliwość zarządzania w jego własnej i bycia rządzonym przez wszystkich w innych. Przypomina to podział jednego dużego tyra na wielu małych. Oprócz nieefektywności system złożonej równości Walzera nie byłby też sprawiedliwy. Nie jest również możliwy do zrealizowania, jeśli weźmiemy pod uwagę jego logiczne konsekwencje. Wcześniej czy później tak zwane maksymalne zróżnicowanie staje się zwykłą jednością. Postaram się to zilustrować przykładem możliwie wiernie dostosowanym do założeń teorii Walzera.

Mówi on, że „dane społeczeństwo jest sprawiedliwe, jeśli jego substancjalne życie przeżywane jest w pewien sposób – to znaczy w sposób zgodny z rozumieniem [znaczenia dóbr i wartości – A.G.] podzielanym przez jego członków. (Kiedy ludzie nie są zgodni co do rozumienia dóbr społecznych, kiedy te rozumienia są kontrowersyjne, wtedy sprawiedliwość wymaga, żeby społeczeństwo było wiernie tym niezgodnościom, zapewniając instytucjonalne kanały ich ekspresji, me-

chanizmy rozsądzania i alternatywne sposoby dystrybucji”²⁵. Wyobraźmy sobie grupę ludzi, którzy twierdzą, że płacenie podatków powinno być obowiązkowe. Inna grupa w tym samym społeczeństwie sądzi, że podatki obowiązkowe być nie powinny. Według przepisu Walzera, prawdopodobnie oba żądania powinny być zaspokojone. Tak więc podatki stają się obowiązkowe dla niektórych, a są kwestią wyboru dla innych. W rzeczywistości są kwestią wyboru dla wszystkich, bo tylko ci, którzy chcą, płacą podatki. Wiele jest takich sytuacji, w których nie jest możliwe usatysfakcjonowanie obu grup jednocześnie, gdyż mamy dwie opcje, a nie ma żadnej trzeciej drogi. Podejmujemy więc decyzję hołdując jednej wartości, a nie dysharmonii zasad.

Mimo to, w opinii Walzera, społeczne znaczenia nie muszą być harmonijne, aby procesy dystrybucyjne mogły zachodzić i były sprawiedliwe. Zasady dystrybucji dóbr w jednej sferze nie muszą pozostawać w konsekwencji z zasadami dystrybucji w innej sferze. Spróbuję to zilustrować przykładem. Pewien wydział rządowy zajmujący się bezrobotnymi oszacowuje wysokość kwoty minimalnej niezbędnej jednostce do przetrwania. Urzędnicy twierdzą, że wszyscy bezrobotni powinni otrzymywać pewne minimum środków pieniężnych i wprowadzają swoje przemyślenia w życie. Inny wydział tego samego rządu zajmuje się zatrudnionymi i działa w oparciu o zasadę *laissez-faire*: cokolwiek jest wynikiem działań wolnorynkowych, jest sprawiedliwe, nawet jeśli najniższa płaca jest o wiele niższa niż kwota oszacowana jako niezbędna do przetrwania. Co więcej, pracownicy nie mogą po prostu zrezygnować ze swoich stanowisk, bo byłaby to inwazja sfery bezrobotnych. Obie sfery muszą pozostać odseparowane i autonomiczne. Pierwsza jest regulowana przez potrzeby, druga przez rynek. Zasady działania obu wydziałów nie są zharmonizowane. Czy ich zastosowanie w praktyce wytwarza sprawiedliwe społeczeństwo? Twierdzę, że nie. Wyobraźmy sobie sytuację zwielokrotnienia niekonsekwencji między sferami i powiększenia liczby sfer. W obrębie każdej sfery jej własne zasady wciela się w życie z największą konsekwencją, ale wynik dla całości społeczeństwa okaże się zwielokrotnioną dysharmonią

²⁵ Ibid., s. 313.

i niesprawiedliwością. Dlaczego? Ponieważ te rozmaite sfery funkcjonują w ramach jednego społeczeństwa i wśród tych samych ludzi. Gdyby jedna sfera dotyczyła wyłącznie jednej grupy ludzi, sytuacja byłaby idealna, ale nie byłoby sprawiedliwe ani nawet możliwe zredukowanie istot ludzkich do rangi zespołu maszyn, z których niektóre poświęcałyby się tylko pracy ręcznej, inne kształciłyby się, a jeszcze inne wychowywałyby dzieci, wszystko w totalnej separacji od innych. O ile możemy i powinniśmy się specjalizować w robieniu rzeczy, do których jesteśmy naturalnie predysponowani, o tyle nasza specjalizacja nie wyklucza pewnej harmonii, konsekwencji i integracji. Wręcz przeciwnie, Walzer sam mówi, że jesteśmy „zintegrowanymi jednostkami”²⁶. A czy zintegrowane jednostki dążyłyby do zdeintegrowanego społeczeństwa?

Jeśli dysharmonia i sprawiedliwość nie mogą iść w parze w odniesieniu do sfer dóbr społecznych, to dotyczy to również dysharmonijnej wielości instytucji i wspólnot w obrębie jednego społeczeństwa, a także radykalnego pluralizmu społeczeństw na świecie. Walzer przyznaje, że całkowite oddzielenie od siebie instytucji jest niemożliwe i niekorzystne. Gdzie jest więc właściwa równowaga między próbą separacji i próbą powiązania ze sobą instytucji w społeczeństwie? Sądzę, że wymuszanie separacji instytucjonalnej powoduje separację jednostek i w ten sposób niszczy więzy wspólnotowe potrzebne do wsparcia zdrowych demokratycznych jednostek. Rozwiązanie Walzera przypomina więc nalewanie wody do tonącego statku i to w imię ratowania go!

Walzer zdaje się przemawiać dwoma głosami. Z jednej strony, jest zwolennikiem lokalnych, „gęstych” kultur i moralności. Z drugiej twierdzi, że współczesne państwo liberalne powinno przyjąć postawę neutralnego, chłodnego pluralizmu. Czy taka neutralność jest w ogóle możliwa? Jeśli – jak sądzi Walzer – każdy element uniwersalizmu pochodzi z jakiegoś elementu partykularnego, to powinno się traktować to źródło poważnie. Walzer traktuje zatem partykularyzmy różnych kultur jako zasadnicze, a jednocześnie formułuje swoje opinie niejako

²⁶ Ibid., s. 261.

„sponad” wszystkich kultur z osobna. Stara się stać mocno na gruncie tego, co jest przecież tylko „rozrzedzone”, bo żadna z maksymalistycznych moralności nie jest słuszna w jego opinii. Ale dlaczego właściwie „rozrzedzona” minimalistyczna moralność miałaby być słuszna? Czy prawda wylania się ze zwielokrotnionych fałszów?

Aby uwolnić nas od relatywistycznych rozterek, Walzer zapewnia nas, że moralność minimalistyczna (uniwersalna) może nakładać ograniczenia na moralności maksymalistyczne (lokalne); wartości uniwersalne mają dominować nad wartościami lokalnymi. Wygląda to nierealnie, jeśli, jak twierdzi, to, co uniwersalne, jest tylko „rozrzedzone” i minimalistyczne, ale może ograniczać wartości lokalne. Wyższy status tego, co uniwersalne, mógłby być przyjęty, ale tylko przy uznaniu jego „gęstości”, na co Walzer się nie zgadza. Czemu? Nie wiadomo. Przecież w jego wizji to, co uniwersalne, jest owocem „gęstych” tradycji lokalnych, więc dlaczego miałoby tę „gęstość” stracić przy przejściu na poziom uniwersalny? Bardziej konsekwentne byłoby przyjęcie założenia o możliwości połączenia aspektu maksymalizmu z uniwersalnością pewnych zasad moralnych. Taka perspektywa otwierałaby drogę międzykulturowej i „międzymoralnej” debacie, której Walzer, niestety, nie przewiduje. Jeśli jest coś, co podziela całą ludzkość, to może pozwoliłoby to na przełamanie pseudoblokady lokalnych różnic. Nie rozumiem, dlaczego Walzer zamyka drogę komunikacji, integracji czy nawet możliwości osiągnięcia pewnego stopnia harmonii społeczności ludzkich. Wartości uniwersalne, do których się przyznaje, na przykład wzajemny szacunek czy równość, wcale nie są „rozrzedzone”. Wymagają przecież mocnych, „gęstych” argumentów na ich uzasadnienie; muszą więc wciągnąć Walzera w „gęstą” debatę na skalę globalną. Jeśli zasady uniwersalne są, jak stwierdza, powszechnie uznawane przez wszystkie kultury, może to oznaczać, że poszczególne moralności mają to samo źródło, a to gwarantowałoby sukces procesu międzygrupowego dialogu, wbrew temu, co mrocznie przewiduje Walzer²⁷. W naszym współczesnym świecie rosnącej współzależności stajemy się coraz żywniej zainteresowani uznaniem bądź wykreowaniem uniwer-

²⁷ M. Walzer, *Thick and Thin*, s. 17.

salizmu głębszego niż tylko minimalny. Na fakt współzależności wspólnot lokalnych i płynące z niego konsekwencje zwraca uwagę m. in. Melissa A. Orlie w swojej recenzji książek Walzera. Pisze ona np., iż zdaniem Walzera, minimalny moralny uniwersalizm jest dowodem uznania samookreślenia wspólnot. W jej opinii jednak jest to pogląd błędny, gdyż w rzeczywistości mamy do czynienia ze wzajemnym współkonstytuowaniem się wspólnot, z dużym stopniem ich wzajemnej zależności, a zatem upieranie się przy minimalnym tylko uniwersalizmie moralnym nie ma racji bytu²⁸.

Globalizacja zaprasza nas do odnajdywania między różnymi grupami podobieństw, których nie mogliśmy dostrzec w przeszłości. Niechć Walzera do tego, aby dać szansę komunikacji międzykulturowej, powoduje, iż opiera się on na ryzykownej nadziei, że z jakichś przyczyn zawsze znajdzie się wystarczająco duża grupa ludzi rozsądnych i pełnych dobrej woli, aby opowiedzieć się po stronie tych wartości, które on sam popiera²⁹. Nie wiadomo tylko, dlaczego nie jest zainteresowany wskazaniem podstaw swojej nadziei.

Konkluzje

W swojej krytyce radykalnego indywidualizmu Walzer próbuje nas przekonać, że jedyna droga uczynienia jednostki silną bez rezygnacji z liberalnych osiągnięć wiodzie przez tymczasowe wysiłki w kierunku ochrony grup lokalnych. Wszelkie próby budowania większych wspólnot są pozbawione sensu, tak jak całkowita destrukcja małych wspólnot byłaby szkodliwa. Pozostaje nam więc alternatywa dysharmonijnej wielości małych wspólnot, ciągle zagrożona przez mobilność wbudowaną w system liberalny.

²⁸ Melissa A. Orlie, „Beyond Identity and Difference“, *Political Theory* 27/1, Feb. 1999, s. 140–149.

²⁹ Michael Walzer, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books, 1988, s. 231.

W niniejszym rozdziale starałam się pokazać pewne problematyczne strony teorii Walzera. Według mnie, podzielone „ja”, które on zarysowuje, nie może być uporządkowane i spójne. Walzerowska separacja sfer dóbr społecznych, instytucji i wspólnot na bazie ich autonomii i dysharmonii nie jest ani realistyczna, ani pożądana, jako że ogranicza wolność jednostki. Jego próba spojrzenia z neutralnej perspektywy na wszystkie kultury i wspólnoty nie wydaje się traktować poważnie żadnej z nich. Jego przekonanie o słuszności poglądu, iż kreowanie więzi łączących tylko „niektórych z nas” ma nas uratować od radykalnej fragmentaryzacji, nie jest wystarczająco przekonujące, podczas gdy oczywiste niebezpieczeństwo pojawienia się grup wrogich i szowinistycznych daje się tu łatwo przewidzieć. Ostatecznie, jego założenia o braku „gęstych” uniwersalnych zasad czy rzetelnych fundamentów ludzkiej i społecznej harmonii podkopują jakiegokolwiek wysiłki nakierowane na przekraczanie granic międzykulturowych, nie wyjaśniając też właściwie istnienia egzystujących obecnie wspólnot.

Ogólnie rzecz biorąc, wizja dysharmonicznej wielości wspólnot jest mało wiarygodna i jako taka nie wydaje się być prawdopodobnym remedium na dolegliwości współczesnego liberalizmu. Element dysharmonii czyni omawianą wielość na tyle radykalną, że nieuchronnie grozi ona przywoływaniem niemile widzianego indywidualizmu i fragmentaryzacji. Ocalenie małych wspólnot (i wzmocnienie w ten sposób jednostek) potrzebuje założeń o ewentualnym odkryciu lub stworzeniu harmonii w jednostkach, społeczeństwach i ludzkości. Brak takich założeń poważnie osłabia doniosłość intelektualnych rozważań Michaela Walzera.

3.

Samorząd zobowiązanych obywateli: Michaela J. Sandela tęsknota za republikanizmem¹

Wstęp

Polityka współczesnego państwa może występować w dwóch różnych wersjach: proceduralnej lub substancjalnej. Ta pierwsza wyraża z przeświadczenia, iż poszczególni ludzie są uprawnieni do formułowania i poszukiwania swoich własnych idei dobra bez zaangażowania w to przedsięwzięcie państwa. Stąd rola państwa powinna być ograniczona do zapewnienia neutralnych ram dla obrony praw jednostek. Z kolei wersja substancjalna zakłada politykę szerszej zakrojoną, opierając się na twierdzeniu, iż cele jednostek pokrywają się do tego stopnia, że pozwala to instytucjom państwa włączyć się we wspólne dążenia do dobra obywateli. To, co łączy obywateli w tej wizji, to nie zbiór procedur, ale określona substancja, zbiór wartości do wspólnej realizacji przy wydatnej pomocy państwa. To drugie oblicze polityki może być określone mianem republikanizmu. Choć jest to tradycja stara zarówno w teorii, jak i praktyce politycznej, pozostawała jak dotąd na marginesie głównych teorii politycznych czasów współczesnych. Niemniej jednak ostatnio coraz częściej widoczne problemy z proceduralizmem przywróciły republikanizm do łask w oczach wielu filozofów politycznych. Michael J. Sandel może na pewno być zaliczony w poczet zwolenników przywrócenia tradycji republikańskich we współczesnych de-

¹ Tekst niniejszego rozdziału ukazał się pt. „Samorząd zobowiązanych obywateli. M. J. Sandela tęsknota za republikanizmem” w zbiorze pt. *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, pod red. Marka Jakubowskiego, Andrzeja Szahaja, Krzysztofa Abriszewskiego (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002).

batach i praktykach. W swoich teoriach postuluje on dwie główne idee: żadna osoba nie jest w stanie zrozumieć siebie bez odniesienia się do roli obywatela i uczestnika życia wspólnotowego, a co za tym idzie, polityka nie jest możliwa bez wspólnych celów. Ludzie powinni zrozumieć, że są obciążeni balastem tradycji, które ich ukształtowały, są uwikłani w życie wspólnot, w których przyszło im żyć, a zatem są zobowiązani do partycypacji w życiu swoich wspólnot, w samorządzeniu. Spróbujmy zatem przyrzeć się dokładniej argumentom Sandela, aby potem móc dokonać ich analizy i oceny wewnętrznej spójności.

Obraz Sandelowskiej jednostki

Zacznę od opisu tożsamości jednostki prezentowanej w pismach Sandela. Jak wspomniałam we wstępie, jednostka jest według niego uwikłana, obciążona [*encumbered*²], „obciążona wierzytelnościami”, jak tłumaczy to Włodzimierz Wesołowski³. Jaka jest natura tego uwikłania czy obciążenia? Tożsamość jednostki jest po części określona i konstytuowana przez jej wspólnotę, jest włączona w cele jej wspólnoty, jest obciążona pewnymi rolami i zobligowana do ich spełnienia⁴. Status bycia usytuowanym we wspólnej sferze stwarza obowiązek podtrzymywania i powiększania tej sfery. To obejmuje uczestnictwo w życiu obywatelskim i spełnianie obywatelskich obowiązków. Cha-

² Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press, 1982/1983. Patrz też: Michael J. Sandel, „The Political Theory of the Procedural Republic”, w: Robert B. Reich (red.), *The Power of Public Ideas*. Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press, 1988, s. 115.

³ Włodzimierz Wesołowski, „Typy więzi społecznych a przejście od komunizmu do demokracji: rola więzi wspólnotowych, stowarzyszeniowych i komunitarnych”, w: Krzysztof Gawlikowski i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1999, s. 117.

⁴ Michael J. Sandel, „Morality and the Liberal Ideal”, *The New Republic*, May 7, 1984: 15–17, s. 15; „Democrats and Community”, *The New Republic*, February 22, 1988: 20–23, s. 22.

rakter tych obowiązków określany jest przez poszczególne wspólnoty. Zatem natura obowiązków jednostki nie jest definiowana przez jednostkę. Jest już dana przez wspólnotę, w której jednostka się rodzi: rodzinę, sąsiedztwo czy naród. Człowiek nie wybiera wspólnot go konstytuujących, a jednak właśnie dlatego, że one biorą tak znaczący udział w tworzeniu jego ja, dziedziczy on w pewnym sensie przypisane mu obowiązki. Pewne cele wspólnoty są dane. Należą one do sfery wartości tej grupy. Ich szczególny status pochodzi z miejsca, jakie zajmują one w centrum tożsamości grupy, a dążenie do nich jest właściwym obowiązkiem każdego członka identyfikującego się ze swoją grupą. Nasze role (włącznie z kluczową rolą obywatela) konstytuują naszą tożsamość; bez nich nie mielibyśmy w zasadzie żadnej tożsamości. A zatem ten balast czy to „obarczenie”, które opisuje Sandel, jest w gruncie rzeczy naszą tożsamością, a przynajmniej tą jej częścią, która pochodzi z naszego środowiska.

Aby uchwycić pełen obraz Sandelowskiej definicji „ja”, musimy być świadomi obrazu, któremu Sandel się przeciwstawia, a mianowicie indywidualistycznemu „ja”, które jest tak misternie opisane w filozofii Johna Rawlsa. Całość książki Sandela *Liberalism and the Limits of Justice* poświęcona jest krytyce głównej pracy Rawlsa, a szczególnie jego wizji wyzwolonej, autonomicznej jednostki, która jest zdolna dokonywać znaczących wyborów dóbr i celów życiowych. Taka jednostka wyposażona jest jedynie w pewne prawa i pragnienia dóbr pierwotnych. Wszelkie inne cele mają być zdeterminowane przez nią samą, według jej życzeń i w trakcie jej życia. Rola społeczeństwa jest minimalna w tym względzie. Co za tym idzie, rola państwa, jakkolwiek rozbudowanego w sferze gospodarczej, nie może obejmować narzucania planów życiowych czy konkretnych celów ostatecznych obywatelom. Powinno ono dostarczać neutralnych ram sprawiedliwych praw zapewniających bezstronne zasady dla wszystkich, bez opierania ich na jakiejś koncepcji dobra. To, co słuszne, musi pozostać uprzednie wobec tego, co dobre⁵.

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971; *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993/1996.

Sandelowska krytyka wyżej streszczonego obrazu jednostki jest następująca: teoria Rawlsa przedstawia istoty ludzkie jako niewywikłane, nieobciążone – wolne od obowiązków, których nie wybierają, podczas gdy w rzeczywistości jest inaczej. Ponadto, Rawls zdaje się twierdzić, że tożsamość jednostki jest ukształtowana uprzednio i niezależnie od jej celów, jak i od samego społeczeństwa [*antecedently individuated self*]⁶. Pomiędzy „ja” i jego celami jest ogromny dystans, który nie pozwala celom wywierać wpływu na „ja” i w ten sposób chroni jego wolność. Niestety, jak zauważa Sandel, konsekwencją tego dystansu jest stan, w którym jednostka nie może zmienić swojej tożsamości przez refleksję nad swoimi celami. Jej wybór celów nie ma dużego znaczenia. Podczas gdy autonomia i wolność wyboru jest najwyższą wartością, obiekt wyboru jest nieistotny. W końcu sam wybór staje się nieistotny, jako że nie wymaga uzasadnienia czy refleksji. Nie ma też on żadnych ważnych konsekwencji dla tożsamości jednostki dokonującej autonomicznych wyborów. Ograniczona autorefleksja osoby powoduje, iż nie ma ona charakteru i moralnej głębi, jak twierdzi Sandel⁷. A właśnie głęboka autorefleksja, refleksja na temat własnych celów, jest nieodzowna dla podzielanych sposobów rozumienia siebie, które są kluczowe dla istnienia wspólnoty⁸. A tylko jednostka poddająca się takiej głębokiej refleksji jest w stanie traktować własną wspólnotę jako cel. Ale do czego jednostka potrzebuje tej wspólnoty oprócz jej oczywistej roli socjalizacyjnej? Sandel przekonuje nas, że tylko silna czy konstytutywna wspólnota pozwala nam doświadczać wspólnie dobro, którego nie moglibyśmy doświadczyć w pojedynkę⁹. Każdy system sprawiedliwości oparty na indywidualistycznych założeniach pozbawia nas zatem możliwości realizacji dobra wspólnego. System taki nie tylko byłby szkodliwy, ale w gruncie rzeczy niemożliwy do utrzymania jako wewnętrznie sprzeczny i niespójny. Sandel chce wskazać sprzeczności w projekcie Rawlsa, w jego heurystycznym modelu społeczeństwa zorganizowanego według zasady różnicy (*difference principle*)

⁶ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 22.

⁷ Ibid., s. 179.

⁸ Ibid., s.180–182.

⁹ Ibid., s. 183.

polegającej na przyzwoleniu na te tylko nierówności społeczne, które są korzystne dla najmniej uprzywilejowanych w społeczeństwie. Z jednej strony model ten oparty jest na założeniu, że jednostki są bytami autonomicznymi, całkowicie władającymi sobą, niepoddającymi się jakimkolwiek roszczeniom ze strony społeczeństwa, w którym żyją. Z drugiej strony, dystans między jednostką a jej atrybutami czyni te ostatnie przygodnymi i oddaje je do dyspozycji społeczeństwa. A w takim razie teoria musi zakładać istnienie sfery wspólnej w sensie konstytutywnym, jak twierdzi Sandel¹⁰. W dodatku, liberalna obietnica nie zostaje spełniona: jednostka, która miała być wyzwolona, odizolowana od polityki i potencjalnego źródła ataku, jest pozbawiona własnych dóbr i możliwości tworzenia swojej tożsamości, jest skutecznie osłabiona i pozbawiona możliwości sprawowania władzy nad samym sobą.

Przyjmując teorię Rawlsa, musimy założyć, że zarówno nasze pragnienie dóbr pierwotnych, jak i wzajemna obojętność stron zakładających społeczeństwo są cechami uniwersalnymi. Te założenia nie są słabe, jak chciałby Rawls, ale na tyle mocne, że tworzą teorię moralności, antropologię filozoficzną i teorię osoby ludzkiej, nie zaś tylko teorię sprawiedliwości wolną od sądów co do natury człowieka¹¹. A zatem teoria sprawiedliwości nie jest wywiedziona niezależnie od teorii dobra. W rzeczywistości wymaga ona teorii dobra i jest z nią silnie powiązana. Rawlowski empiryzm liberalnej polityki nie może być wolny od założeń metafizycznych. Prymat sprawiedliwości nie może być wsparty doświadczalnie i jednocześnie być tak kategoryczny, bo warunek sprawiedliwości, tzn. niedostatek dóbr, konieczny do praktykowania zasad sprawiedliwości, nie musi być zawsze obecny. Jeśli więc sprawiedliwość zależy od okoliczności, jest ona warunkowa, a nie kategoryczna. Podsumowując ten argument Sandela, skoro sprawiedliwość jako bezstronność pozwala nam realizować tylko arbitralne i przypadkowe koncepcje dobra, sam system traci swój rzekomo wysoki, ponadarbitralny status¹².

¹⁰ Ibid., s. 80.

¹¹ Ibid., s. 47.

¹² Ibid., s. 168.

Dalsza analiza Sandela pokazuje, iż jednostka jest nie tylko usytuowana, ale usytuowana wielorako (*multiply-situated*), tj. osadzona i zakorzeniona w wielu wspólnotach, które często pozostają we wzajemnych konfliktach. Skoro winna ona spełniać swoje obowiązki wobec każdej ze wspólnot ją tworzących, o obowiązki te mogą ze sobą kolidować, stoi ona przed dylematem. Jak poradzić sobie z taką sytuacją? We współczesnym świecie potrzebujemy pewnej współczesnej cnoty, cnoty będącej „umiejętnością negocjowania między naszymi zobowiązaniami, które czasem się na siebie nakładają, czasem zaś są w konflikcie, i umiejętnością życia z tym napięciem, które wyrasta z wielorakich lojalności”¹³. W naszych wysiłkach godzenia różnych zobowiązań nie jesteśmy zostawieni sami sobie. Wspólnoty, w których żyjemy, mają za zadanie pomóc nam w rozwiązywaniu naszych dylematów, a więc teraz przejdę do analizy ich roli.

Republikańska wspólnota

Jak już ustaliliśmy, wspólnota w ujęciu Sandela składa się z jednostek uwikłanych: jej członkowie są w dużym stopniu konstytuowani przez ich znaczące środowisko oraz wyposażone w pewne cele, role i obowiązki do spełnienia. Ale obowiązki nie leżą tylko po stronie jednostek. Wspólnota ma swoje zobowiązania, do których należy kreowanie obywatelskiego charakteru w swoich członkach i wcielanie ich wizji dobrego życia. Takie stanowisko wyklucza możliwość rządu neutralnego; sfera polityki jest szczególnie ważna dla życia wspólnoty i jako taka jest włączona w ochronę i propagowanie wartości danej wspólnoty. Stąd można twierdzić, że kwestie polityczne są kwestiami moralnymi. Albo wspierają one sposób życia wspólnoty, albo go niszczą. Czysto proceduralne państwo nie może zabezpieczyć trwałości dóbr

¹³ Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, s. 350. (Wszystkie cytaty w tłum. A.G.)

i cnót obywatelskich. Nie wykształci ono obywateli dojrzałych i zdolnych do uczestnictwa w zarządzaniu ich wspólnymi sprawami. Obywatele nie mogą rozwinąć w sobie tych zdolności bez pomocy i zaangażowania sfery im wspólnej, czyli sfery politycznej. Muszą oni być wprowadzeni w zwyczaje samorządzenia poprzez świadome działania ze strony wspólnot. W innym przypadku ich wolność pozytywna nie będzie zrealizowana, nie będą zdolni do aktywnej partycypacji w życiu republiki¹⁴. Wolność pozytywna czy republikańska jest powiązana z realizacją polityki dobra wspólnego. Takie rozumienie wolności zakłada, że owo wspólne dobro istnieje jako cel, który ma być zrealizowany przez wspólnotę polityczną jako całość, oraz że obywatele podzielają pewne wartości i cele stanowiące rdzeń ich egzystencji jako wspólnoty.

Tymczasem we współczesnym świecie daje się zaobserwować rozrost instytucji państwa z równoczesnym zmniejszaniem się poczucia wspólnych celów, jak zauważa Sandel. Z wyjątkiem naszej troski o dobrobyt ekonomiczny, nie zdajemy się podzielać niczego wartościowego, ani w teorii, ani w praktyce. Ogólnie mówiąc, filozofia liberalna nie jest wroga wobec pojęcia obowiązku, ale sposób, w jaki go pojmuje, nie jest satysfakcjonujący. Mianowicie rozróżnia ona uniwersalne obowiązki człowieka (np. obowiązek powstrzymania się od zabijania innych ludzi) i obowiązki dobrowolne (te, które przyjmujemy na siebie w konsekwencji naszych decyzji), ale nie przyjmuje ona ani nie wyjaśnia zobowiązań wobec poszczególnych wspólnot, które nas tworzą, tj. naszych rodzin, wspólnot sąsiedzkich czy narodowych¹⁵. Są to zobowiązania, których nie wybieramy, a mimo to możemy powiedzieć, że je podzieliłyśmy z innymi członkami tych określonych grup chociażby z tego powodu, że wspólnie je dziedziczymy. A więc mamy ze sobą więcej wspólnego w poszczególnych grupach, niż nam się zwykle wydaje, a już na pewno więcej, niż wydaje się współczesnym

¹⁴ Ibid., s. 5, 24.

¹⁵ Michael J. Sandel, „Freedom of Conscience or Freedom of Choice?”, w: James Davison Hunter, Os Guinness (red.), *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990, s. 77.

teoretykom liberalizmu. I dlatego Sandel oskarża Rawlowski model sprawiedliwości jako bezstronności o brak poważnego traktowania faktu, iż obywatele mają ze sobą tak wiele wspólnego. Z faktu tej wspólnotowości nie wyciąga Rawls żadnych wniosków politycznych. Jako istoty ludzkie mamy obowiązki wobec ludzkości jako takiej, ale ponieważ każdy z nas należy jednocześnie do jakichś konstytutywnych wspólnot, wobec tych naszych grup mamy więc szczególne zobowiązania, jak twierdzi Sandel. Im właśnie winni jesteśmy więcej niż grupom, do których nie należymy i które nas nie tworzą. Wspólnotom, których jesteśmy członkami, „winni jesteśmy więcej, niż wymaga od nas sprawiedliwość”¹⁶. W obrębie tych wspólnot (rodziny, lokalnych, narodowych) powinniśmy prowadzić debaty o wartościach ważnych dla ich egzystencji oraz spełniać obowiązki wypływające z członkostwa. Oczywiście natura zobowiązań wobec rodziny jest inna niż wobec państwa czy narodu, ale nie należy zapominać, że te ostatnie też nie mogą być wolne od roszczeń w stosunku do swoich członków. Opierają się bowiem zawsze na jakichś wartościach szczególnie ważnych dla danej, konkretnej grupy, społeczeństwa, narodu, etc., a więc nigdy nie mogą działać w oparciu o model preceduralny. Obecny kryzys liberalnej teorii i praktyki państw liberalnej demokracji mógłby być rozwiązany przy pomocy substancjalnego dyskursu moralnego, przez włączenie wartości istotnych dla danej wspólnoty w debaty polityczne konkretnych państw¹⁷.

Poszczególne wspólnoty, których jesteśmy częścią, są dla nas tak ważne, że mało prawdopodobne jest utworzenie jakiegoś rządu globalnego obejmującego całą ludzkość. Niektóre wielkie państwa istniejące obecnie są rozdzielane przez wewnętrzne międzygrupowe konflikty do tego stopnia, że ich egzystencja w przyszłości stoi pod dużym znakiem zapytania. Zamiast więc podejmować bezowocne starania w kierunku globalnym lub starać się utrzymać niektóre dotychczasowe

¹⁶ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 179.

¹⁷ M. J. Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 323; Michael J. Sandel, „Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality”, *California Law Review*, vol. 77, nr 521, 1989, s. 538.

związki polityczne za wszelką cenę, powinniśmy raczej rozproszyć suwerenność między wielość wspólnot i ciał politycznych, jak radzi Sandel¹⁸. Jedyne taka sytuacja pozwoli nam efektywnie i znacząco uczestniczyć w życiu naszych republik, wypełnić zobowiązania wobec naszych wspólnot i żyć według ich standardów.

Problemy z obrazem Sandelowskiej jednostki

Sandelowski obraz uwikłania jednostek jest raczej przekonujący. Nie tylko filozofia polityczna, ale także inne nauki stają się ostatnio coraz bardziej świadome faktu osadzenia jednostek w środowisku społecznym i wynikających z tego konsekwencji. Oczywiście nie oznacza to, że idea autonomii nie odgrywa już żadnej roli w teoretycznych rozważaniach czy praktycznych sugestiach intelektualistów. Wprost przeciwnie, wielu teoretyków próbuje pogodzić roszczenia autonomii z roszczeniami zakorzenienia społecznego. Takie próby nie zawsze są uwieńczone sukcesem, ale dowodzą, że zarówno ideał uspołecznienia, jak i ideał wolności jednostki nie powinny być ignorowane podczas budowania projektów legitymizujących struktury życia społeczno-politycznego.

Współczesny projekt umowy społecznej autorstwa Johna Rawlsa wydaje się mieć wiele wad, na które słusznie zwraca naszą uwagę Sandel. Możemy się z nim zgodzić, gdy zauważa, że za Rawlowską zasłoną niewiedzy w gruncie rzeczy nie wybieramy, ale odkrywamy zasady, które mają regulować życiem społeczeństwa przez nas tworzonego. W związku z tym nie działamy autonomicznie. Ponieważ nie jesteśmy świadomi naszych cech, celów ani atrybutów, nasz „wybór” jest arbitralny i niewiele znaczący. Możemy też zaakceptować argument mówiący, iż projekt Rawlsa nie traktuje dość poważnie naszej wspólnotowości czy możliwości substancjalnej realizacji wspólnych nam celów. Oparty jest przecież na założeniu wielości dóbr i wartości, które

¹⁸ M. J. Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 345.

trzeba jakoś pogodzić ze względu na naszą wspólną egzystencję w społeczeństwie. To właśnie różnice między ludźmi, a nie podobieństwa, stanowią główną motywację budowy teorii sprawiedliwości. Najważniejsza idea, którą jest autonomia, zawiera w sobie przynajmniej potencjał znacznej różnorodności i nieusuwalnej wielości celów ostatecznych. Dystans między jednostką a jej celami, który jest widoczny w teorii Rawlsa, wydaje się nierealny, a jednocześnie pozbawiający jednostkę możliwości zmiany swojej tożsamości poprzez rewizję celów.

Powyzsze zarzuty wobec teorii Rawlsa są istotne i uzasadnione. Jednakże Sandel zbyt łatwo idzie w kierunku całkowitego odrzucenia argumentacji Rawlsa. Twierdzi, iż z faktu, że atrybuty jednostek są do dyspozycji społeczeństwa i mają być rozdzielane według zasady różnicy, można wnioskować, że Rawls zakłada istnienie sfery wspólnej uczestniczącej w konstytuowaniu jednostkowej tożsamości. Z powodu braku własności swoich atrybutów jednostka jest ubezwłasnowolniona i niezdolna do kształtowania własnego charakteru. W szerszym kontekście teorii Sandela takie rozumowanie miałyby sens, ale w kontekście założeń Rawlsa nie podważa ono jego projektu, bo Rawls robi poważne zastrzeżenie, iż atrybuty jednostki nie tworzą jej tożsamości. Ja jest w pewien sposób poza zasięgiem dóbr i talentów, które posiada. Ich dystrybucja przez społeczeństwo nie powinna więc naruszyć rdzenia ja, bo ich posiadanie nie jest dla jednostki tak ważne, jak mogłoby się nam wydawać na pierwszy rzut oka. O ile Sandel wydaje się mieć rację, gdy twierdzi, że Rawlowskie ja jest odarte ze swoich atrybutów do tego stopnia, że traci głębię i charakter oraz możliwość dokonywania znaczących wyborów, o tyle Sandel myli się pisząc, że Rawls musi zakładać istnienie wspólnej konstytutywnej sfery. Cokolwiek jest wspólne w teorii Rawlsa, nie uczestniczy to w konstytuowaniu tożsamości jednostki. A zatem Sandel mógłby stać na stanowisku, że taka sytuacja nie jest wiarygodna, ale nie może on tego udowodnić na bazie założeń teorii Rawlsa.

Teraz spróbuję zanalizować sugestie Sandela co do właściwego postrzegania współczesnego „ja”. To, co on proponuje, to wielorako-usytuowane „ja”, „ja” lojalne wobec wielu wspólnot i zmuszone do nego-

cji między zobowiązaniami pozostającymi często we wzajemnym konflikcie. Do radzenia sobie z tymi negocjacjami winniśmy być wyposażeni w cnotę obywatelską opisywaną wcześniej. Ale ta cnota nie uwolni nas od wewnętrznego napięcia będącego skutkiem podążania za zróżnicowanymi celami i dobrami. Ta cnota ma negocjować, ale nie rozwiązywać konflikty trwale czy ustalać trwale hierarchie celów. Konflikty pozostają jako nieusuwalne. Możemy się domyślać, że są jedynie pacyfikowane dla zachowania jedności „ja”. Zadanie takiej negocjacji wydaje się być trudne, jako że Sandel nie dostarcza nam żadnych wskazówek, jak je praktycznie wykonać. Możemy tylko zgadywać, że owe negocjacje przypominać będą zawieranie kompromisów, gdzie każda z naszych lojalności będzie zmuszona zrezygnować z części swojej pozycji, aby nie utracić uznania w stopniu całkowitym. Trzeba to założyć, ponieważ Sandel dopuszcza sytuację nieusuwalnych konfliktów wewnętrznych, które mogą na trwale istnieć w tożsamości jednostki.

Powyższy wniosek grozi obaleniem teorii Sandela jako całości, jako że permanentne konflikty między jednostkami są jeszcze bardziej prawdopodobne niż konflikty wewnątrzjednostkowe, zwłaszcza przy założeniu, że jednostki nie są w stanie rozstrzygnąć swych wewnętrznych bojków. Wizja pokojowej wspólnoty grupy ludzi jest nierealna, jeśli Sandel zakłada czarny scenariusz wiecznych kłótni moralnych w każdym członku wspólnoty. Skoro przewiduje poważne konflikty w jednostkach, dlaczego nie między nimi? Logiczną konsekwencją pierwszego założenia powinno być nawet wielokrotnienie liczby i siły konfliktów międzyosobowych ze względu na oczywisty fakt różnorodności istot ludzkich. Co za tym idzie, tylko udana próba pokonania napięć w jednostkach może stworzyć nadzieję na zbudowanie trwałej wspólnoty wielu jednostek. A jeśli taką próbę wykluczymy już na początku, uzyskamy co najwyżej pseudowspólnotę rozdieranych przez konflikty jednostek. Wspólne im będzie tylko doświadczenie walki między różnymi zobowiązaniami. Być może jest to świat prawdopodobny, ale przypominałby chyba bardziej szpital psychiatryczny z pacjentami o zakłóconej osobowości niż dobrze zorganizowaną republikę, gdzie obywatele poszukują wspólnego im dobra.

Kiedy Sandel opisuje jednostkę jako uwikłaną, zdaje się mieć na myśli jej naznaczenie pewnymi celami i obarczenie pewnymi obowiązkami, których naturę jednostka odkrywa i akceptuje, gdyż je dziedziczy z tradycji grupy, do której należy. To uwikłanie jest więc w zasadzie samą tożsamością. Z drugiej strony, kiedy opisuje on wewnętrzne konflikty wielorakich zobowiązań, można dojść do wniosku, że uwikłanie staje się tu ciężarem, a określenie jednostki mianem „obarczona” nabiera wyraźnie negatywnego wydźwięku. Nie jest bowiem nawet wyzwaniem, bo nie motywuje jednostki do pokonania jej konfliktów. Jest pewnym bagażem z przeszłości, który najprawdopodobniej będzie skutecznie blokował komunikację i kooperację między ludźmi w terażniejszości. Jego natura nie jest więc do końca klarownie i konsekwentnie wyjaśniona w teorii Sandela. Spróbujmy teraz rozważyć głębiej samą kooperację obywateli na poziomie republikańskiego samorządu.

Kłopoty z republikańską wspólnotą

Problemy ze wspólnotą pojawiły się już częściowo przy okazji analizy tożsamości jednostki, kiedy wskazałam na to, jak trudno byłoby ustanowić i utrzymać wspólnotę złożoną z jednostek rozrywanych przez wewnętrzne konflikty. A jednak Sandel zakłada, że takie wspólnoty istnieją. Uczestniczą one w tworzeniu tożsamości jednostki, obarczają jednostkę obowiązkami, a same są zobligowane do kształtowania charakteru swoich członków. Głównym zadaniem wspólnoty jako całości jest poszukiwanie i realizacja dobra wspólnego. Jako że Sandel zakłada, iż takie dobro istnieje w obrębie każdej poszczególnej zintegrowanej grupy ludzi, którzy z jakiejś przyczyny żyją w pewnej historycznej, geograficznej czy kulturowej bliskości, realizacja substancjalnej polityki nie powinna być problematyczna. Jeśli cele dostarczone są nam przez mniejsze czy większe grupy, które nas socjalizują, te cele mają prawo być uznane za cele naszej wspólnoty państwowej. Przecież jest ona jedną z tych wspólnot, które tworzą naszą tożsamość i to

w bardzo dużym stopniu. Każdy należy do jakiegoś państwa, a wymiar polityczny przeplata się ściśle z wymiarem kulturowym, historycznym, ekonomicznym i wieloma innymi. Nie jest więc wolny od wpływu tych innych wymiarów. Jeśli wspólnotowość istnieje, jest ona przenoszona także na sferę polityczną, a ramy polityczne obejmują to coś, czym jest *res publica*. Wspólna troska o cele do zrealizowania razem wprowadza kwestie wartości do sfery publicznej. Takie kwestie nie są do uniknięcia we wspólnotach dążących do ich dobra, bo ich członkowie muszą się zgodzić co do definicji, natury i sposobów realizacji tego dobra. To wszystko wprowadza problemy moralne do polityki. Dyskurs moralny ma nie tylko nie zniszczyć sfery politycznej, ale ma ją zrewitalizować, jak twierdzi Sandel. Obywatele aktywni na różnych poziomach republiki i zaangażowani w debaty moralne dotyczące esencji ich dobra wspólnego spełniają ideał Sandelowskiej współczesnej *polis*. Ulubiony język Sandela, jakim posługuje się on opisując optymalne życie razem, to język pochodzący z tradycji republikańskiej: słowa, takie jak obywatel, cnota obywatelska, republika, dobro wspólne itp., pojawiają się tam bardzo często. O ile jednak aktywna troska obywateli o ich republikę jest kluczowa dla tradycji republikańskiej, o tyle związek polityki z moralnością jest jej daleki. Celem zarówno tradycji liberalnej, jak i republikańskiej, jest oddzielenie moralności od polityki. Korzenie współczesnej filozofii politycznej znajdują się u Machiavellego, a cokolwiek by o nim nie twierdzić, nie był on zwolennikiem wzbogacenia sfery publicznej dyskursem moralnym. Dlaczego więc Sandel określa swoją teorię polityczną mianem republikańskiej? W swoich pismach głosi idee starożytnej *polis* i Ameryki Ojców Założycieli, twierdząc, że ta ostatnia wyrosła z korzeni republikańskich¹⁹. Opinie na temat początków Stanów Zjednoczonych są wśród ekspertów podzielone, ale niezależnie od tego, czy znajdziemy tam korzenie liberalne czy republikańskie, kwestią zasadniczą pozostaje charakter tego współczesnego republikanizmu. Otóż wydaje mi się, że jest on na tyle bliski liberalizmowi, że można ich razem przeciwstawić przednowoczesnym tradycjom politycznym. Z grubsza bio-

¹⁹ M. J. Sandel, *Democracy's Discontent*, s. 27, 33.

rac, przed Machiavellim kwestie polityczne celowo obejmowały też kwestie dobra istot ludzkich jako takich, podczas gdy po Machiavellim możemy zaobserwować coraz większe wysiłki w kierunku wykluczenia problemu ostatecznego celu człowieka ze sfery wspólnej polityki. To, co polityczne, traci swój wymiar moralny. Przyjmuje rolę sprawiedliwych ram, podczas gdy treść ma być nadana przez jednostki, które znajdują swoje własne drogi do dobra. To jest jakościowa różnica między idealną republiką starożytnych a rządem nowożytnych. Ta współczesna cecha organizacji politycznej jest obecnie tak rozpowszechniona, że wydaje się być niezauważona przez wielu filozofów politycznych, w tym również Sandela. Jego postulat wzbogacenia dyskursu politycznego za pomocą debat moralnych może być uzasadniony, ale musimy sobie zdawać sprawę, że zwraca się on przeciwko centralnemu twierdzeniu współczesnej myśli politycznej, czy to liberalnej, czy republikańskiej. Jako taki potrzebuje innej nazwy, bo określenie „republikański” mu nie odpowiada.

Stopień, do jakiego koncepcja Sandela jest osadzona w tym współczesnym sposobie postrzegania polityki, może być też dostrzeżony w charakterystycznym dlań użyciu słowa „sprawiedliwość”. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej to, co sprawiedliwe było wewnętrznie powiązane z tym, co dobre. Nowoczesność oddzieliła rozważania nad sprawiedliwością od rozważań nad dobrem. Tradycja liberalna nadal je rozdziela i przyznaje priorytet sprawiedliwości, czyniąc z niej jedyny uzasadniony cel polityki. (John Rawls kontynuuje tę tradycję twierdzeniem o priorytecie słuszności nad dobrem i procedur nad substancją w polityce liberalno-demokratycznej.) Kiedy Sandel pisze, że pewnym wspólnotom winni jesteśmy więcej, „niż wymaga sprawiedliwość”²⁰, akceptuje on nowoczesną, liberalną definicję sprawiedliwości, ograniczoną do procedur, a niezwiązaną z troską o dobro wspólnot. Zamiast redefiniować sprawiedliwość i włączać w nią pojęcie cnót obywatelskich, Sandel postuluje wyjście poza sprawiedliwość, pozostawiając jej definicję w ramach liberalnych. Nie jest to najlepsza strategia stawiania nowych zadań i obowiązków przed sferą polityczną.

²⁰ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 179.

Przededefiniowanie pojęcia celu przez odkrycie jego ukrytych znaczeń jest zawsze bardziej usprawiedliwione w oczach wspólnoty i w kontekście jej wspólnego dobra niż proponowanie nowego celu, jakoby niezwiązanego ze sprawiedliwością i ją przekraczającego. Sandel mógłby więc na nowo odkryć i poszerzyć definicję sprawiedliwości poprzez połączenie jej ze stosowną troską o wspólnotę, szacunek dla jej wartości i dóbr, zamiast przejmować Rawlowską ograniczoną definicję i sugerować poszukiwanie dóbr poza obrębem sprawiedliwości. Jest oczywiste, że takie imponderabilia jak troska o wspólnotę nie mogą być łatwo przełożone na ścisły język praw i kodeksów sprawiedliwości, ale musimy pamiętać, że czysto legalistyczny sposób myślenia w postaci zakazów i nakazów nie wyczerpuje pełnego znaczenia sprawiedliwości. A zatem pamiętając o tym, że sprawiedliwość sama w sobie wychodzi poza to, co jasno przepisane, zarówno Sandel, jak i inni komentaryści powinni raczej odkrywać i podkreślać to głębokie znaczenie sprawiedliwości zauważane przez tradycje inne niż liberalno-proceduralna.

Innym problemem, choć z tego samego nurtu, jest Sandelowskie rozróżnienie polityki proceduralnej i substancjalnej. Kiedy Sandel opisuje proceduralizm, przypisuje mu znaczenie neutralnych ram praw wolnych od ostatecznych sądów wartościujących. Jednakże, jego teoria oparta jest na centralnym twierdzeniu, iż wszyscy ludzie nieustannie żyją w poszczególnych wspólnotach mających swoje zespoły celów, wartości i zobowiązań nie wybieranych przez jednostki. Zakłada więc, że sfera polityczna nie może być całkowicie wolna od wartości i celów. Każde ramy osadzone są w substancji, a więc tak zwany proceduralizm nigdy nie jest wolny od pewnego rodzaju substancjalnych lojalności, niezależnie od tego, czy jego zwolennicy są tego świadomi czy nie. Tak przynajmniej powinien rozumować ktoś twierdzący, że zorganizowane grupy ludzi mają pewne wspólne cele i obowiązki. A więc argumentacja Sandela byłaby bardziej wiarygodna, gdyby twierdził, że proceduralizm nie jest w zasadzie możliwy. Zamiast określać politykę liberalną mianem proceduralizmu, powinien demaskować cele liberalne w terminologii substancjalnej i próbować udowodnić ich słabość w porównaniu z celami polityki dobra wspólnego.

Ale Sandel przejmuje raczej określenia z dyskursu swoich oponentów i niniejszym stępia ostrze swojej teorii.

Zostawmy teraz problemy terminologiczne i wróćmy do treści postulatów Sandela. Nasz komunitarystyczny krytyk opisuje świat grup zintegrowanych na bazie dóbr, którym służą. Prawa wspólnot ucieleśniają ich wartości i pomagają ich członkom spełniać obowiązki na drodze do realizacji dobra wspólnego. Prawa regulujące życie wspólnot wywodzą się więc z lokalnych standardów i lokalnych idei dobra. Ich uprawomocnienie pochodzi z prostego faktu ich obecności w danej tradycji. Natura i treść poszczególnych standardów nie jest dostatecznie zanalizowana w książkach czy artykułach Sandela. To stwarza wrażenie, że cokolwiek jest ugruntowane w sposobach życia danej wspólnoty nie musi być poddane żadnemu osądowi, ale winno być zaakceptowane bezwarunkowo. Trudno powiedzieć, czy Sandel podziela ten pogląd, bo nie wypowiada się on w tej sprawie bezpośrednio, ale jego teoria wydaje się wyraźnie skłaniać w kierunku takiego relatywizmu. Aby go uniknąć, Sandel powinien raczej poszukać ogólnych standardów, w świetle których można by sprawdzać prawomocność standardów lokalnych. Treść specyficznych celów wspólnotowych dałoby się przecież ocenić w zależności od tego, jak wpływają one na rozwój czy degradację osoby ludzkiej. Ale niestety, takie zastrzeżenie nie pojawia się w rozumowaniu Sandela.

Możemy się zastanawiać, czy dobra cenione w poszczególnych wspólnotach mają podobną naturę i czy razem składają się na ogólne dobro całej ludzkości. Ocaliłoby to je od arbitralności wywodzącej się ze wzajemnej ekskluzywności dóbr wspólnotowych. Świat byłby zatem postrzegany jako podzielony na grupy specjalizujące się w realizacji określonych dóbr składowych i w ten sposób przyczyniające się do ogólnego postępu ludzkości. W pewnym sensie świat już jest zorganizowany według takiej procedury specjalizacyjnej: rodziny, sąsiedztwa, wspólnoty lokalne, narody itp. mają służyć dobru człowieka w różnych aspektach. Ale obraz z teorii Sandela nie jest do końca zgodny z tą wizją. On nie przedstawia wspólnot jako części składowych większej wspólnoty ogólnoludzkiej. Wprost przeciwnie, jest bardzo sceptyczny wobec projektów utworzenia czegoś na kształt sfery

politycznej obejmującej ludzkość jako taką. Jego zdaniem, nawet duże państwa istniejące obecnie nie podążają wyzwaniom przyszłości. Dlatego potrzebujemy suwerenności rozproszonej między stosunkowo małe wspólnoty. Diagnoza Sandela jest przeciwna szeroko ostatnio dyskutowanej globalizacji. Pozostaje on wierny twierdzeniu, iż republiki muszą być małe, aby funkcjonowały dobrze. Jego argumentacja ma jednak kilka słabych punktów. Po pierwsze, sugestia zwielokrotnienia liczby wspólnot politycznych i rozproszenia suwerenności prawdopodobnie doprowadziłaby w praktyce do jeszcze większej fragmentaryzacji i atomizacji, która już jest wystarczającą bolączką w opiniach nie tylko komunitarystów. Lekarstwo proponowane przez Sandela pogłębiłoby zatem chorobę, zamiast się jej pozbyć. Po drugie, tendencje globalizacyjne są faktem: poziom technologii komunikacyjnych, wymiana informacji i skala problemów ekologicznych popycha wszystkich w kierunku rozwiązań globalnych. Próby odwrócenia tych tendencji byłyby niekorzystne dla ich inicjatorów. Po trzecie, jeśli wizja Sandela ogranicza poszukiwanie dobra wspólnego do poziomu lokalnego, a pozostawia zakres obowiązków wobec ludzkości niezmienny, nie wychodzi ona poza szeroko pojętą wizję liberalną, którą miała krytykować. W końcu nawet liberalizm proceduralny nie stawia sobie za cel eliminacji sfery wartości, ale próbuje zepchnąć ich realizację do poziomu wspólnot lokalnych. Wezwanie Sandela, aby oddać należne honory naszym zobowiązaniom wobec wspólnot nie jest odkrywcze, o ile nie obejmie ono również apelu o uznanie naszych zobowiązań wobec ludzkości w stopniu szerszym, niż zakładają to współczesne teorie polityczne. Teoria Sandela nie postrzega ludzkości jako jednej ze wspólnot, które nas tworzą i jako takie wysuwają wobec nas pewne roszczenia, a przecież właśnie w obecnych czasach zdajemy się być równie mocno osadzeni w rzeczywistości światowej jak we wspólnotach lokalnych.

Konkluzje

W swojej krytyce proceduralnego liberalizmu Sandel oskarża go o negatywne konsekwencje niszczenia zasobów obywatelskich i sugeruje zastosowanie remedium republikańskiego. Przypomina nam, że zawsze należymy do szeregu wspólnot, które obciążają nas pewnymi obowiązkami do spełnienia w przeciągu naszego życia. Obowiązki, które opisuje Sandel, nie są przez nas wybierane ani też nie są wspólne wszystkim istotom ludzkim. Są konsekwencją udziału określonych wspólnot w tworzenie naszej tożsamości; składają się na swego rodzaju dług, jaki zaciągamy wobec wspólnot i jaki zobligowani jesteśmy spłacić. Ale wywiązanie się z tych zobowiązań nie powinno być postrzegane w negatywnym świetle, bo daje ono członkom każdej wspólnoty możliwość doświadczenia wspólnych owoców samorządzenia, które nie byłyby im dostępne, gdyby nie uznali swojej uwikłanej natury. Aby uczynić jej samorząd możliwym i owocnym, wspólnota polityczna musi być zaangażowana w kształtowanie charakteru obywatelskiego swoich członków i w realizację ich wspólnych celów.

Główne punkty Sandelowskiej krytyki polityki proceduralnej są trafne, choć nie całkowicie wolne od słabości omówionych w niniejszym tekście. Sandel zdaje się skutecznie przekonywać nas o sile naszych zobowiązań, ale wydaje mi się, że opisywany przez niego obraz jednostki rozdzielanej przez wewnętrzne konflikty między konkurującymi zobowiązaniami jest trudny do pogodzenia z potrzebną jednostce zdolnością do skutecznego zarządzania sobą samym, a tym bardziej do współzrządzenia republiką.

Jeśli chodzi o rozważania na temat wspólnot, Sandel zatrzymuje się w połowie drogi: wprowadzie uświadamia nam rolę większych i mniejszych, ale zawsze lokalnych wspólnot w naszym życiu, jednak nie uznaje ludzkości jako wspólnoty, która przecież w coraz większym stopniu uczestniczy w tworzeniu i rozwoju tożsamości jednostek. Wszystko, co pochodzi z lokalności, zyskuje aprobatę, podczas gdy globalizacja jest ogólnie rzecz biorąc traktowana po macoszemu lub otwarcie krytykowana. Jego sugestia, aby zwiększyć ilość wspólnot politycznych i rozproszyć suwerenność między mniejsze jednostki

państwowe niesie potencjalne niebezpieczeństwa rosnącej fragmentaryzacji i eskalacji problemu, z którym miała pierwotnie walczyć.

Ogólnie rzecz biorąc, Sandela krytyka liberalizmu jest warta rozważenia. Właściwie identyfikuje niektóre słabe punkty współczesnej teorii i praktyki liberalnego państwa. Niemniej jednak, jej własne niedociągnięcia mogą prowadzić do błędów znanych już z teorii liberalnych i dlatego prowokują do dalszych dociekań i krytyki.

4.

Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: Charlesa Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację¹

Wstęp

Rzadko się zdarza, by ktoś otwarcie czerpał z tradycji, którą jednocześnie ostro krytykuje i to w zasadniczych punktach jej współczesnych interpretacji. Przyjmowanie takiego stanowiska jest zwykle usprawiedliwione właśnie tym, że rdzeń danej tradycji jest źle rozumiany przez współczesnych lub nawet był źle ujmowany już przez jej założycieli. W podobny sposób można wstępnie opisać stanowisko Charlesa Taylora wobec liberalizmu. Z jednej strony nie kwestionuje on doniosłości ani żywotności tradycji liberalnej. Swój własny dyskurs prowadzi on w ramach tego szerokiego nurtu, odkrywając nie zrealizowane tam jeszcze ideały autentyczności i wolności pozytywnej. Ale z drugiej strony oskarża on liberalizm o uniemożliwienie realizacji tych ideałów. Przeszkodą na drodze ich osiągnięcia jest liberalne kreowanie tendencji atomistycznych i nacisk położony na wolność negatywną. Co zatem krytykuje Taylor: liberalne ideały czy liberalną praktykę? A może raczej pewne definicje liberalnych ideałów? Do jakiego stopnia można przededefiniować ideały i w dalszym ciągu być wiernym ich pierwotnej treści? Czy Taylor jest liberałem, czy nie – można by więc zapytać. Nie będąc próbować udzielać odpowiedzi na ostatnie z tych

¹ Skrócona wersja niniejszego rozdziału ukazała się w książce *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne* (red. Magdalena Żardecka-Nowak i Witold Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego: Rzeszów 2004).

pytań, ponieważ odpowiedź zależy od wyboru definicji liberalizmu. Zajmę się raczej rozważeniem problemu, czy argumenty Taylora mogą obronić się w świetle jego własnej teorii, niezależnie od tego, czy teorię tę określimy jako liberalną czy antyliberalną. Jej wewnętrzna spójność bądź niespójność wydaje mi się donioślejsza niż jej nazwa.

A zatem najpierw zamierzam przedstawić poglądy Taylora w kwestii podmiotowości czy tożsamości jednostki, porządku dóbr i wspólnoty politycznej. Następnie przeanalizuję każdy z jego głównych argumentów, jak też naturę ich wzajemnych powiązań, aby zobaczyć, czy składają się one na całościowo spójną i żywotną teorię.

Taylora wizja dialogicznego „ja”

Zdaniem Taylora tożsamość jednostki nie może być właściwie zrozumiana i ujęta bez odniesienia do innych jednostek, jak też bez odniesienia do jej *telosu* czy bez jego artykulacji za pomocą języka. Te trzy elementy znajdujące się poza „ja” są zasadnicze dla jego konstytucji. Wszystkie trzy są ze sobą powiązane, więc nie mogą zajmować się nimi w całkowitej izolacji, ale punktem wyjścia będzie pierwszy element, czyli relacja z innymi jednostkami.

W opinii Taylora, osoba ludzka kreuje swoją tożsamość w dialogu, w społecznej przestrzeni ciągłej konwersacji. Potrzebuje więc innych, aby z nimi konwersować. Ale ci inni, którzy są potrzebni do rozmowy, muszą charakteryzować się pewną ważną cechą. Nie mogą być po prostu zbiorem przypadkowych jednostek, nie mogą być agregatem nieznanym. Fakt ich wspólnej konwersacji dowodzi, że są oni częścią większej całości. Ich dialog prowadzony jest w obrębie pewnych wspólnych ram. Można te ramy określić mianem ograniczeń, ale to właśnie te ograniczenia wyposażają uczestników dialogu w substancję ich rozmowy. Ograniczenia są „horyzontami znaczeniowymi”, jednocześnie ujawniają one charakterystyczne cechy całości i wskazują na to, co ma dla całości największe znaczenie. Przedsta-

wiają one i proponują zasadniczą materię dialogu oraz nadają znaczenie argumentom członków tej większej całości. Podmioty ludzkie mają pewną umiejętność „silnej ewaluacji”, „silnego wartościowania”, tzn. działają ze świadomością, że niektóre cele są wyższe niż inne i jako takie domagają się naszej lojalności². Pewne wartościowania są tak ważne, że w rzeczywistości są nieodłączne od ludzkiej tożsamości. Konstytuują one horyzont osoby. Utrata tego horyzontu jest równoznaczna z doświadczeniem kryzysu tożsamości³. Każda teoria radykalnego wyboru (wyboru wyrażającego preferencję bez ewaluacji) jest błędna, ponieważ obiecuje wolność bez substancji. Przedstawia wizję działającego podmiotu jako punktu, jako niewykłane, odarte z ciała ego w stanie alienacji wobec swoich celów, jako „podmiot, który może urzeczowić każdy byt, nawet swój własny, i wybierać w radykalnej wolności. Ale to obiecanie całkowite samo-posiadanie byłoby w zasadzie najbardziej całkowitą samoutratą”⁴ (tłum. A.G.). Ponieważ ludzkie „ja” nie jest tylko wyrazicielem preferencji, ale „podmiotem znaczeniowym” – otwartym na kwestie znaczenia, zdolnym do deliberacji i wyboru celów znaczących. „Istota ludzka w nieunikniony sposób egzystuje w przestrzeni kwestii etycznych; nie może uniknąć oceniania siebie w relacji do pewnych standardów. Uciec od wszystkich standardów nie oznaczałoby wyzwolenia, ale przerażające popadnięcie w totalną dezorientację. Byłoby to doświadczenie ostatecznego kryzysu tożsamości”⁵. Ludzka wolność jest zatem zawsze powiązana z ludzkimi celami. Bycie prawdziwie autentycznym (wiernym samemu sobie) wymaga tła, które nadaje znaczenie naszym

² Charles Taylor, „What is Human Agency?”, w: Theodore Mischel (red.), *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, s. 117; patrz też: Charles Taylor, „Explanation and Practical Reason”, w: Martha Nussbaum i Amartya Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 210–212.

³ Ch. Taylor, „What is Human Agency?”, s. 124–125.

⁴ Ibid., s. 125.

⁵ Charles Taylor, „The Dialogical Self”, w: David R. Hiley i in. (red.), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, s. 305.

wyborom⁶. A zatem pełne spełnienie „ja” znajduje się poza „ja”. Czym ono jest? Nie można dowiedzieć się tego indywidualnie, ale w dialogu z innymi tworzącymi pewien zintegrowany, nieindywidualny podmiot.

Ale wspólne horyzonty nie są wszystkim, co jest potrzebne dla członków grupy do ich integrowania się w całość. Mówią oni także wspólnym językiem, nie w sensie języka polskiego czy angielskiego (choć ta kwestia również jest istotna), ale w sensie posiadania wspólnych sposobów reprezentacji i opisu świata, posiadania pojęcia komunikacji między sobą jako takiej. „Język jako taki służy do ustanawiania przestrzeni wspólnych działań”⁷ – jak pisze Taylor. Co więcej, nasz wspólny język odkrywa dla nas znaczenia naszych celów. To, że próbujemy artykułować nasze tło, pomaga nam częściowo oderwać się od naszej obecnej sytuacji i ją zrewidować. Nie tylko rozumiemy przez to lepiej nasze otoczenie, ale również siebie samych. Dzieje się tak dlatego, że jesteśmy „podmiotami autointerpretacji”⁸ – jesteśmy częściowo konstytuowani przez nasze rozumienia siebie samych i sposoby opisu siebie samych. Nasze sformułowania językowe nie są czystymi reprezentacjami rzeczywistości. Odgrywają one także bardzo ważną rolę w naszym życiu, pozwalając nam doświadczać świata w nowy sposób i uczestniczyć w porządkowaniu naszej tożsamości. Artystyka naszych pragnień powoduje ich zmianę i w ten sposób redefiniuje naszą wewnętrzną naturę. Nie możemy uchwycić tego, czym jesteśmy przez wyliczanie naszych „surowych” pragnień i preferencji, ponieważ same pojęcia naszych pragnień pozbawione ich interpretacji nie mogą być owocnie zastosowane. Tylko za pomocą języka możemy zbliżyć się do ideału autentyczności.

Zasadnicza natura języka polega na tym, że jego znaczenia są intersubiektywne. Język nie jest ani własnością, ani tworem pojedynczych

⁶ Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków: Znak, 1996, s. 56.

⁷ Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1995, s. 173.

⁸ Ch. Taylor, „What is Human Agency?”, s. 126–134.

jednostek. Jest podzielany przez wspólnotę jego użytkowników. Podczas swoich interakcji językowych internalizują oni nie tylko reakcje innych (o czym pisał już George H. Mead), ale także całą konwersację jako taką – jak twierdzi Taylor. Dlatego właśnie uznanie naszego uczestnictwa w dialogu jest tak potrzebne dla naszego rozwoju⁹. Ludzki podmiot jest zatem konstytuowany przez znaczenia, które są intersubiektywne; jego tożsamość i jego wolność są usytuowane w partykularnej wspólnocie dialogu. Ludzka rzeczywistość nie jest atomistyczna w swojej istocie – jednostki nie są jak atomy, ponieważ są włączone w działanie dialogiczne. Natura tego działania zakłada *podzielanie zdolności działania i podmiotu działającego* – jednostki nie decydują o przystąpieniu do umowy społecznej, one już składają się na wspólną podmiotowość, robią coś razem, ponieważ pojmują się i tworzą się „jako integralną część pewnego »my«”¹⁰. Jak jest to możliwe bez jednoczesnej dezintegracji poszczególnych tożsamości jednostkowych? Ważnym punktem jest ontyczny status relacji intersubiektywnych i fakt, że tylko przy pomocy takich relacji z innymi możemy dojść do własnej samorealizacji. „Jeśli pewne rzeczy, które cenię najbardziej, są dla mnie dostępne tylko poprzez relację z osobą, którą kocham, wtedy staje się ona częścią mojej tożsamości”¹¹. W procesie samorealizacji inni stają się częścią naszej tożsamości, wielość „ja” staje się „my”, a wspólnota może być postrzegana z prawdziwie holistycznej perspektywy.

Cele i dobra

Kluczową kwestią odnośnie ludzkiej kondycji jest to, że nie może ona być w pełni opisana pod względem tego, czym jesteśmy, bo „zawsze podlegamy również zmianie i *stajemy się* (podkreślenie auto-

⁹ Ch. Taylor, „The Dialogical Self”, s. 312–314.

¹⁰ Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 173.

¹¹ *Ibid.*, s. 231.

ra)¹². Ruch zakłada istnienie kierunku i celu, do którego zmierzamy lub przynajmniej który stanowi dla nas punkt orientacyjny. Cel ten jest dobrem istot ludzkich. Jego obecność uzasadnia ideę praw i wolności jako takiej. Nasze „roszczenie do praw nie może się utrzymać bez pewnego rozumienia ludzkiego dobra”¹³. Innymi słowy, nasza wolność wyboru ma sens tylko w kontekście wartościowego celu, który możemy wybrać. Co więcej, istnienie takiego dobra gdzieś poza nami ustawia nas w pewnej pozycji względem niego, „nasze rozumienie nas samych zawsze zawiera pewne rozumienie dobra i naszej do niego relacji”¹⁴. „Ponieważ nie możemy obejść się bez orientacji względem dobra, ponieważ nasze miejsce w stosunku do owego dobra nie może być dla nas obojętne, i ponieważ to miejsce zawsze ulega zmianie i staje się – pojawia się pytanie o kierunek naszego życia”¹⁵.

Fakt naszej orientacji na dobro czy wobec dobra (czyli nasze „poczucie jakościowych rozróżnień, jakiegoś wyobrażenia na temat tego, co nieporównanie wyższe”¹⁶) nie oznacza, że czcimy i wynosimy jedno dobro ponad wszystkie inne dobra czy też akceptujemy jedną właściwą zasadę, która znosi wszystkie inne zasady. Taylor twierdzi po prostu, że „neutralny liberalizm jednej zasady nie wystarcza. Musi on uwzględnić inne dobra, z którymi będzie musiał się ułożyć”¹⁷. Dobra mogą być podzielone na te wyższego i niższego rzędu. Dobro wyższego rzędu zajmuje szczególne miejsce w życiu człowieka, ponieważ jego zaangażowanie i oddanie temu dobru w dużym stopniu określa toż-

¹² Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001, s. 93.

¹³ Charles Taylor, „Charles Taylor Replies”, w: James Tully (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 246.

¹⁴ Charles Taylor, „Modernity and the Rise of the Public Sphere”, w: Grethe B. Peterson (red.), *The Tanner Lectures on Human Values*, XIV, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993, s. 257.

¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 93.

¹⁶ *Ibid.*, s. 94.

¹⁷ Ch. Taylor, „Charles Taylor Replies”, s. 250.

samość człowieka, ale mimo to nie ma priorytetu niezachwianego¹⁸. Dobra, które spotykamy w życiu, są różnorodne, cele mogą być niewspółmierne. Niemniej jednak, ta ewentualna niewspółmierność nie jest problemem, ale wyzwaniem. Nie zamyka ona drogi wyrażaniu sądów wartościujących; otwiera drogę sądom na temat wyższości jednych celów nad drugimi¹⁹. Konflikty między dobrami nie mogą być rozwiązane przy pomocy niepodważalnych relacji na temat dóbr, ponieważ takowe nie są dostępne. Ale konflikty te mogą być rozstrzygnięte przez porównanie jednego stanowiska z innym i zredukowanie błędu w stanowisku mylnie skierowanym²⁰. Możemy zatem dojść do bardziej przejrzystego porządku w naszej kulturze, jednocześnie trzymając się racjonalności.

Co wiemy jak dotąd o statusie dóbr? Wiemy, że jest ich wiele, są zróżnicowane, mogą być skonfliktowane i niewspółmierne. Wiemy też, że pewne dobra są dobrami wspólnymi: nie są jedynie zbieżne, ale nieredukowalnie wspólne, tj. należą do kultury, która stwarza im możliwość ich realizacji, i „zawierają w sobie podzielane rozumienia ich wartości”²¹. Dobra wyższego rzędu konstytuują naszą tożsamość, poruszają nas, nakładają na nas zobowiązania, choć nie wywierają na nas przymusu w celu dania im odpowiedzi w postaci pełnej lojalności. Nawet ważniejszym jest argument Taylora mówiący, że porządek dóbr w istotny sposób zależy od nas. Istnieje on z powodu naszego istnienia i ze względu na naszą jego artykulację. Jest powiązany z człowiekiem w mocnym sensie tego słowa. Porządek ontyczny dóbr nie jest niezależny od istot ludzkich. Jest dostępny wypowiedzianej poprzez język wrażliwości, nie przez opis rzeczywistości niezależnej. Tak więc Tay-

¹⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 124.

¹⁹ Charles Taylor, „Rationality”, w: Martin Hollis, Steven Lukes (red.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982/1991, s. 105. Patrz też: Charles Taylor, „Diversity of Goods”, w: Amartya Sen, Bernard Williams (red.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982/1990, s. 143–144.

²⁰ Charles Taylor, „Reply to Commentators”, w: „Taylor Symposium”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV, nr 1, March 1994, s. 205–206.

²¹ Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 140.

lor decyduje się zająć stanowisko pośrednie między starym modelem platońskim (dobra jako niezależne od naszej egzystencji) a stanowiskiem całkowicie subiektywistycznym (dobra jako przedmioty subiektywnego i arbitralnego wyboru)²². Nasze dobra i nasz świat jako taki nie mogą być całkowicie odseparowane od naszej ich interpretacji. Porządek wokół nas istnieje z powodu jego uznania i afirmacji, jakiej mu udzielamy. Tak dochodzimy do trzeciego zespołu problemów, wnosząc rozważania nad kwestiami etycznymi na poziom życia politycznego.

Uznanie w polityce

Znaczenie naszego uznania świata nie jest ograniczone do dóbr, wartości i celów. Charles Taylor przywołuje istotną tradycję filozoficzną kojarzoną z nazwiskami Rousseau i Hegla, według której nieodzownym warunkiem naszego ludzkiego rozwoju jest wzajemne uznanie przez innych zebranych we wspólnocie politycznej. Wszyscy potrzebujemy uznania nie tylko jako jednostki, ale jako członkowie zintegrowanych grup, do których należymy, a więc potrzebujemy też publicznej afirmacji naszych intersubiektywnych dóbr i relacji. Jako że nasze wspólnotowe tożsamości są dla nas tak ważne, potrzebujemy ich uznania na najwyższym poziomie, czyli na poziomie państwa. Mówiąc słowami Taylora: „Gdy natura dobra wymaga jego poszukiwania razem, stanowi to powód uznania tego za sprawę polityki publicznej”²³. Znaczy to, iż teoria i praktyka polityki nie powinny być ograniczane wyłącznie do procedur. Muszą one być zaangażowane w debaty na temat substancji; w przeciwnym wypadku nie traktują one poważnie uwikłanych we wspólnotę i powiązanych ze sobą obywateli. Tym bar-

²² Charles Taylor, „Comments and Replies”, w: „Symposium: Charles Taylor’s *Sources of the Self*”, *Inquiry*, vol. 34, nr 2, June 1991, s. 246–249.

²³ Charles Taylor, „The Politics of Recognition”, w: Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, s. 59.

dziej że centralnym biegunem identyfikacji wszystkich obywateli jest prawo, które wywodzi się z obywatelskiej woli wyrażenia ich wzajemnego szacunku i godności jako obywateli²⁴. A zatem instytucje i procedury polityczne nie są neutralne wobec wartości i celów. Ucieleśniają one dobro wspólne ciała politycznego.

Pozostaje jednak faktem, że rozmiar partykularnej wspólnoty doniosłej dla pewnej grupy jednostek nie jest prawie nigdy identyczny z rozmiarem państwa, w którym żyją. Państwa w większości zawierają wiele grup zorganizowanych wokół swoich własnych definicji dobrego życia, wiele wspólnot w mocnym sensie tego słowa. Jak więc państwo ma postępować wobec tej różnorodności wspólnot? Po pierwsze, współczesne państwo liberalne powinno być w dużej mierze zdecentralizowane. Wiele zadań rządu centralnego może i powinno być scedowanych na niższy, lokalny poziom struktury politycznej. W konsekwencji wiele kontrowersyjnych kwestii może z łatwością znaleźć swoje rozwiązanie we wspólnotach lokalnych, gdyby te ostatnie uzyskały możliwość zajmowania się organizacją spraw, które obecnie leżą w gestii rządów centralnych. Taka zmiana w polityce przybliżyłaby wydatnie władzę do ludzi i pozwoliłaby im efektywniej podejmować pewne wspólne działania, pokonując w ten sposób poczucie alienacji i atomizacji. Po drugie, samo państwo jest i powinno pozostać pewnym rodzajem wspólnoty, wspólnoty politycznej, która dąży do zabezpieczenia wspólnych ram dla debaty między różnymi tradycjami. Przez uczestnictwo w tej debacie wspólnoty składające się na państwo uzyskują należny im szacunek. Ich różnorodne tożsamości zyskują uznanie jako relewantne nie tylko dla swoich członków, ale także dla państwa jako całości. Taylor sugeruje, aby postrzegać różnorodność w pozytywnym świetle. Przyjęty przez niego model demokracji pochodzi z tradycji obywatelsko-humanistycznej, uwzględnia różnorodność i konflikt, ale jednocześnie uznaje naczelną rolę prawa, które zarówno jest odbiciem naszego wzajemnego szacunku, jak i stanowi więź łączącą wszystkich obywateli w stopniu większym niż jakkolwiek czysto ekonomiczna wizja de-

²⁴ Charles Taylor, „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“, transl. Klaus Nellen, w: *Transit. Europäische Revue*, nr 5, Winter 1992/1993, s. 5–20.

mokracji pochodząca od Locke'a, Hobbesa czy Schumpetera²⁵. Multikulturalistyczna perspektywa Taylora zaprasza nas do postrzegania różnic jako bogactwa, nie zagrożenia. Zasada stojąca za tym stanowiskiem to komplementarność – żyjąc w bliskich stosunkach między sobą, różne grupy korzystają z rozwoju innych grup. Zamiast unikać substancji czy wyłączać grupy, które nie wywodzą się z głównego nurtu, państwo multikulturalistyczne promuje wymianę między grupami. Model wymiany jest czymś więcej niż tylko sumą różnic, z którą mielibyśmy do czynienia w państwie neutralnym. Zachęca nas on bowiem do zapoznania się z każdą pojedynczą tradycją, do wglądu w substancję argumentów prezentowanych przez ludzi identyfikujących się z inną niż nasza tradycją, do traktowania każdej tradycji poważnie. (Taylor nazywa to „Herderowsko-Humboldtowym modelem więzi stowarzyszeniowej”²⁶, odsyłając nas w ten sposób do teorii Johanna Gottfrieda von Herdera i Wilhelma von Humboldta.)

Taka wizja wzajemnej korzyści wszystkich grup w ramach państwa uzasadnia zaangażowanie państwa w politykę pomocniczości, tj. dawanie wsparcia władzom lokalnym, gdy te nie radzą sobie z problemami istotnymi dla wspólnot lokalnych. Pomoc jest udzielana na podstawie wizji państwa jako pewnej całości z substancjalną tożsamością stworzoną przez więź asocjacyjną, a nie jako zwykły zbiór zbieżnych tożsamości, a już na pewno nie jako prosty zbiór zbieżnych interesów. Język praw i interesów, który przenika sferę wolnego rynku, ale również współczesne państwo opiekuńcze i wiele innych teorii politycznych, które aspirują do jego uzasadnienia, jest ogromnie nieprzychylny kwestiom tożsamości i prawie całkowicie nieprzydatny w kwestiach praktycznych. Taylor pragnie to ukazać na przykładzie swojego rodowitego Québecu. Zauważa on, że jego obywatele francuskojęzyczni nie chcą, aby ich obecne interesy były uważane za priorytetowe wobec kwestii dotyczących ich tożsamości; oni chcą określić kulturalną tożsamość przyszłych pokoleń mieszkańców Québecu. Sedno sprawy nie może za-

²⁵ Ibid., s. 5–13.

²⁶ Charles Taylor, „The Dynamics of Democratic Exclusion”, w: *Journal of Democracy*, vol. 8, nr 4, October 1998, 143–156, s. 156.

tem być wydobyte z teorii opisujących interesy współczesnej populacji. Tyczy ono ciągłości kulturalnej i tożsamości grupowej²⁷. Jako takie wymaga ono szerszej filozofii politycznej i takiego rodzaju polityki, która jest otwarta na uznanie tożsamości, jak wskazuje Taylor w swoich pismach. Dlatego właśnie proponuje on nowy model ekonomiczny do wypróbowania przez współczesne państwa. Sugeruje, iż powinniśmy eksperymentować z ustanowieniem wielu firm publicznych o małej skali funkcjonujących obok również niewielkich firm prywatnych, z których każda byłaby samorządna. Całość byłaby koordynowana przez rynek, który z kolei miałby być regulowany przez federalne państwo²⁸. Zgodnie z tą wizją moglibyśmy osiągnąć wyższy poziom uczestnictwa w gospodarce bez utraty holistycznej perspektywy sfery politycznej i solidarności wszystkich obywateli. Język praw i interesów nie byłby tam dominującym. Podlegałby językowi celów wspólnoty politycznej.

Czy dialog wyklucza atomizm?

Według Taylora możemy osiągnąć autentyczność (wierność same-mu sobie) poprzez dialog z innymi ludźmi połączonymi z nami w większej całości wspólnotowej. Dialog nie istnieje bez jego uczestników, ale interlokutorzy nie mogą prowadzić dialogu bez wspólnego im trybu komunikacji ani bez wspólnego języka. Ich wspólny język jest używany przez każdego z uczestników konwersacji indywidualnie, ale nie może on być rozłożony na akty mowy pojedynczych ludzi. (Tak jak *langue* Saussure'a nie może być zdekomponowane do aktów *parole*, co dostrzega i uznaje Taylor²⁹). Język jest tylko jednym, choć bardzo ważnym, elementem tych wspólnych ram, które nadają sens naszemu myślowi i działaniom. Ramy te składają się z praktyk, ról, sposobów rozumienia i dóbr, które mogą być ogólnie ujęte pod jednym po-

²⁷ Ch. Taylor, „Charles Taylor Replies”, s. 251.

²⁸ Ch. Taylor, „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“, s. 18–20.

²⁹ Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 134.

jęciem kultury. Kultura jest kształtowana przez działania jednostkowe, ale nie może być do nich zredukowana. Obejmuje je, ale jednocześnie też transcenduje. Konstytuuje ona tło nadające im znaczenia. „W pewnym sensie być może wszystkie akty i wybory są jednostkowe. Niemniej jednak są one tymi właśnie aktami i wyborami tylko dzięki określönemu tłu praktyk i porozumień. (...) Jego siedliskiem jest społeczeństwo. To jest właśnie to nieredukowalne jądro, o które rozbijają się atomizm”³⁰. Pewne rzeczy, działania czy dobra są dla nas dobre tylko ze względu na ich sposób rozumienia w tle, jakim jest nasza kultura – twierdzi Taylor. To pokazuje, że kultura jest z konieczności dobrem wspólnym. Ludzie lojalni wobec kultury i prowadzący dialog w jej ramach są fundamentalnie powiązani więzią pewnej wspólnoty, przez istnienie wspólnego im tła, które umożliwia prowadzenie ich dialogu. A zatem ich dialog zakłada istnienie ich wzajemnych powiązań, ich zasadniczej przynależności do większej wspólnotowej całości. Unieważnia to więc jakiegokolwiek roszczenia do istnienia radykalnie oddzielonych jednostek. Atomizm nie może prawidłowo opisywać kondycji ludzkiej, skoro jesteśmy w stanie prowadzić dialogi w naszych kulturach i skoro te dialogi są tak znaczące dla konstytuowania naszej tożsamości. Podobne rozumowanie kryje się za krytyką Rawlsofskiego projektu sytuacji pierwotnej. W projekcie tym strony mają rzekomo przyjąć zasady sprawiedliwości, które są zgodne z ich intuicjami. Same intuicje nie są jednak analizowane co do swojej substancji. Ich natura nie jest nawet wyartykułowana. Taylor twierdzi, że „gdybyśmy mieli wyartykułować to, co leży u podstaw owych intuicji, musielibyśmy przedstawić naszą bardzo »szeroką« teorię dobra”³¹. A zatem nasze dialogi mogą spowodować to, że zdamy sobie sprawę z naszej zasadniczo podzielanej i „szerokiej” czy „gęstej” tożsamości.

Moglibyśmy pójść stąd dalej w kierunku zastanowienia się nad przyczyną tego podzielania tożsamości. Jaka jest przyczyna naszej wspólnej lojalności wobec podzielanych trybów rozumienia? Taylor wydaje się przyjmować dialogiczną naturę ludzi jako fakt. Wydaje się

³⁰ Ibid., s. 135–136.

³¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 175.

to założeniem godnym przyjęcia, ale z konieczności zaprasza nas ono do spekulacji na temat ewentualnych podstaw tej wspólnoty tożsamości. Czy pociąga ona za sobą założenie o istnieniu obiektywnego i niezależnego porządku dóbr, które obligują nas do ich uznania? Problem ten jest powiązany z pochodzeniem naszej tożsamości, ale jest on na tyle szeroki, że zostanie rozważony w odrębnej części niniejszego rozdziału. Ponadto, nakierowuje on już naszą analizę na drugą grupę pytań, a mianowicie na kwestie związane ze statusem dóbr jako takich, które są kluczowe dla naszej tożsamości, choć znajdują się poza „ja”. Dlatego na razie pozostawię problem struktury „ja”, a zajmę się analizą kwestii, które uważane są przez „ja” jako znaczące.

Czy Logos potrzebuje afirmacji?

Taylor twierdzi, że ludzie muszą posiadać pewną orientację na dobro. Słowo „orientacja” może być zinterpretowane na wiele różnych sposobów. Może ono oznaczać, że nie mamy innego wyjścia, jak tylko być nakierowanymi, zaprogramowanymi na dobro, że jesteśmy całkowicie zdeterminowani do tego, by podążać za określonym *telos*, którym jest dobro. Może to też oznaczać, że po prostu zajmujemy pewne stanowisko wobec dobra, że za nim podążamy lub nie, ale zawsze musimy określać się za pomocą dystansu, jaki nas od tego dobra dzieli. Po trzecie, może to oznaczać, że jesteśmy w pewien sposób skłonni do podążania za naszym dobrem, ale nie jesteśmy do tego zmuszeni; że nasza tożsamość jest z dobrem powiązana, choć dysponujemy wolnością, która umożliwi nam jego odrzucenie. Która interpretacja jest najbliższa stanowisku Taylora? Mówi on, że „aby choć trochę rozumieć własne życie, po to aby posiadać jakąś tożsamość, potrzebujemy orientacji wobec dobra, czyli pewnego poczucia jakościowych różnic, jakiegoś wyobrażenia na temat tego, co nieporównanie wyższe”³². Taylor zrównuje tu naturę „orientacji wobec dobra” z posiada-

³² Ibid., s. 93–94.

niem poczucia, czym jest dobro. W innym miejscu swojej książki *Źródła podmiotowości* pisze, że „z konieczności musimy orientować się względem dobra, dlatego też nieuchronnie próbujemy określić nasze miejsce w stosunku do niego, a także nadać kierunek naszemu życiu, stąd zaś wynika, że musimy pojmować nasze życie w formie narracji, jako »poszukiwanie«”³³. W tym drugim fragmencie Taylor pragnie opowiedzieć się przeciw wizji „punktowego” Ja, która występuje u Locke’a i Hume’a; Ja, które dąży do samookreślenia z wewnątrz siebie, abstrahując od dóbr konstytutywnych, które znajdują się poza Ja. Wydaje się, że możemy wysnuć dwa główne wnioski z przytoczonych tu cytatów. Po pierwsze, Taylor pragnie nas przekonać, że tożsamość jest w dużym stopniu konstytuowana przez dobro, które znajduje się poza Ja i stanowi jego cel w ciągu całego życia. Po drugie, aby zrozumieć siebie, musimy znaleźć swoje miejsce w stosunku do dobra, ponieważ dobro jest tak ważne dla naszych korzeni, początków, źródeł. Musimy zatem poznać, na czym stoimy, musimy zwrócić swoją uwagę na dobro, aby określić swoje miejsce i naturę. Taylor wydaje się więc łączyć elementy trzech proponowanych przeze mnie wcześniej sposobów rozumienia słowa „orientacja”. Chociaż nie twierdzi on, że jesteśmy całkowicie zdeterminowani do podążania za dobrem, konieczność odniesienia się do niego w ciągu naszego całego życia w celu zrozumienia naszej tożsamości oznacza, że jesteśmy z dobrem ściśle połączeni i, co za tym idzie, mamy z natury daną skłonność do podążania za nim, nawet jeśli chcemy tylko odkryć, kim jesteśmy.

Jakie jest miejsce wolności w tych rozważaniach? I jaki jest status zła w naszym życiu? Czy Taylor jest tak optymistyczny co do natury ludzkiej, że wyklucza możliwość złych działań ludzkich? Czy pojmuje on wolność jako zdolność wyboru między wyższymi a niższymi dobrami, bez możliwości wyboru zła? Nie sądzę. Z fragmentów cytowanych wyżej możemy tylko wywieść kilka konkluzji co do konstytutywnej roli dobra dla naszej tożsamości. Nie możemy powiedzieć niczego o możliwości czy niemożliwości odrzucenia naszych źródeł. I właśnie to wydaje się wadą teorii Taylora. Nie możemy w zasadzie

³³ Ibid., s. 104.

kwestionować jego stanowiska, ponieważ nie wyjaśnia on nam go w sposób dostateczny. Wydaje się, że unika ujawniania swojej opinii o statusie zła i naturze ludzkiej wolności. Zgłębia zagadnienie źródeł podmiotowości, ale nie zauważa, że ich zrozumienie wymaga też rozważenia innych, wymienionych wcześniej kwestii.

Jako że nie możemy zasadnie krytykować stanowiska, które nie jest tak czy inaczej sprecyzowane, pozwolę sobie na analizę stanowiska, które Taylor wyraźnie zajmuje, a dotyczącego problemu dóbr. Dobra konstytuujące naszą tożsamość mają uprzywilejowany status w naszym życiu. To one właśnie powodują, że nasze działania są dobre, ponieważ stanowią one nasze źródła moralne. Są one niezależne od naszych pragnień i wyborów; są dla nas standardami, ponieważ są one centralnymi wartościami ram, w obrębie których funkcjonujemy. Taylor podaje przykłady takich ram: etyka honoru z jej centralnymi wartościami chwały i sławy, ramy platońskie z ich wizją rozumu panującego nad pożądaniem, dwa warianty horyzontu platońskiego (stoicyzm ze swoim ideałem niez zaangażowanego Ja; judeochrześcijańska tradycja ze swoim obrazem indywidualnej woli przekształconej przez łaskę, potem zsekularyzowana w pojęciu altruizmu), i w końcu ramy sztuki i kreacji gloryfikujące autoekspresję³⁴. Ramy te, ze swoimi centralnymi wartościami (wyższymi dobrami czy celami), tworzą tło nadające znaczenie naszemu życiu. Życie poza ramami jest dla istot ludzkich praktycznie niemożliwe. Co za tym idzie, możemy powiedzieć, że życie bez jakiegokolwiek relacji do wartości kluczowych dla naszych poszczególnych ram jest także niemożliwe. Co jest esencją współczesnych ram, skoro nie możemy bez niej dać sobie rady? I jakie są centralne wartości współczesności? Współczesna kultura wynosi do naczelnych pozycji wolność, altruizm i uniwersalizm³⁵. Powodem, dla którego Taylor uważa je za problematyczne, jest to, iż te dobra nadrzędne wiodą teoretyków do zakwestionowania istnienia wszystkich dóbr wyższego rzędu. Zwłaszcza współczesna koncepcja wolności rozumiana jest jako odrzucenie wszystkich jakościowych róż-

³⁴ Ibid., s. 41–44.

³⁵ Ibid., s. 174.

nień i dóbr konstytutywnych³⁶. W imię wolności jednostki skłonni jesteśmy porzucić wszelkie nasze moralne źródła. Postrzegamy je w negatywnym świetle i nie troszczymy się, aby je w odpowiedni sposób wyartykułować. W konsekwencji tracimy je z oczu i pozbawiamy się siły, której dawniej one nam dostarczały. „Bez artykulacji stracilibyśmy wszelki kontakt z dobrem, jakkolwiek byśmy go pojmowali. Przeszlibyśmy być ludźmi”³⁷. Współczesna filozofia potrzebuje prób artykułowania naszych źródeł moralnych, aby możliwie rozjaśnić naszą współczesną sytuację, aby otworzyć możliwość zażegnania naszych wewnętrznych konfliktów i, ostatecznie, skończyć z „krępowaniem naszej duchowości oraz z atrofią tak wielu z naszych duchowych źródeł”³⁸. Ogólnie rzecz biorąc, Taylor nie zajmuje się precyzowaniem opisu natury poszczególnych dóbr nadrzędnych, ale stoi na stanowisku, że jeśli spróbujemy je wyartykułować, staniemy się silniejsi ich mocą i podtrzymamy naszą lojalność wobec zyczliwości i sprawiedliwości. Tak więc powinniśmy odkryć i odzyskać na nowo dobra, które posiadamy, i je afirmować³⁹. Rekomendowanym przez niego źródłem nadziei dla tej aktywności jest tradycja judeochrześcijańska z boską afirmacją istoty ludzkiej. Niemniej jednak pisze on, że nasze współczesne źródła są mnogie, a to twierdzenie prowadzi mnie już do rozważenia kolejnej kwestii.

Jakościowe rozróżnienia dóbr wyższego rzędu odgrywają ważną rolę w naszym życiu. Konstytuują nas, porządkują dobra niższego rzędu i domagają się należnego im od nas uznania. Ale dobra mogą być niewspółmierne i chociaż konflikty między nimi mogą być jakoś rozstrzygnięte, żadne pojedyncze dobro nie może podporządkować sobie i unieważniać innych dóbr. Żadne z nich nie może mieć najwyższego pierwszeństwa, ponieważ „podążanie za jednym dobrem do samego końca może się skończyć katastrofą nie dlatego, że nie jest ono dobrem, ale dlatego, że istnieją też inne, których nie da się poświęcić uni-

³⁶ Ibid., s. 193.

³⁷ Ibid., s. 191.

³⁸ Ibid., s. 210.

³⁹ Ibid., s. 957–958.

kając przy tym zła⁴⁰. A zatem jaka jest natura tych dóbr wyższego rzędu? I jaka jest natura ich żądań wobec nas, skoro nie mogą one mieć niezachwianego pierwszeństwa? „Doświadczając tego, że powoduje nami jakiś wyższy rodzaj dobra, czujemy, że porusza nas to, co jest w nim dobre, nie zaś że jest ono wartościowe dzięki naszej reakcji”⁴¹, jak podkreśla Taylor. Nasze źródła moralne nie są arbitralne; nie są przez nas konstytuowane; wydają się mieć status obiektywny, niezależny od naszej egzystencji. Poruszają nas, stawiają wobec nas żądania, choć nie zmuszają nas do odzewu; w pewnym sensie zapraszają nas do ich uznania, ponieważ w najlepszy sposób zdają sprawę z naszego życia, najbardziej adekwatnie je wyjaśniają⁴². Ale to jeszcze nie wszystko, co Taylor ma do powiedzenia o dobrach konstytutywnych. W przedstawionym tu argumencie prezentuje się on jako ortodoksyjny realista, ale musimy pamiętać, że jednocześnie pisze, że realizm typu platońskiego jest martwy, że dobra nie są niezależne od naszego istnienia⁴³, i że „powszechnie dostępny kosmiczny porządek sensów stał się niemożliwością”⁴⁴. Porządek dóbr istnieje, ponieważ go artykułujemy. Nie jest łatwo połączyć te dwa stanowiska w jedną teorię, która przypisuje sobie prezentowanie alternatywy wobec zarówno realizmu, jak i subiektywizmu. Jak możemy jednocześnie deklarować lojalność wobec obiektywnej wartości dóbr i naszej zasadniczej roli dla ich istnienia dla nas dokonującego się poprzez naszą ich artykulację? Wielu krytyków wskazuje na tę niekonsekwencję w stanowisku Taylora. Frederick A. Olafson zauważa, że Taylor czasem wydaje się sugerować, jakoby tożsamość i natura ludzka były wytworami języka⁴⁵. Alasdair MacIntyre sądzi, że teoria Taylora nie dostarcza kryteriów do oceny dóbr, że nasze wybory, jak widzi je Taylor, wydają się opierać na ba-

⁴⁰ Ibid., s. 924.

⁴¹ Ibid., s. 146.

⁴² Ibid., s. 114, 116.

⁴³ Ch. Taylor, „Reply to Commentators”, s. 210.

⁴⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 941.

⁴⁵ Frederick A. Olafson, „Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor”, w: „Taylor Symposium”, s. 196.

zie subiektywistycznej, emotywistycznej, a nawet irracjonalnej⁴⁶. Stephen R. L. Clark wyraża wątpliwości co do Taylorowskiej filozoficznej trzeciej drogi między teorią ontycznego logosu a czystym subiektywizmem. Clark podkreśla potrzebę realizmu we współczesnej teorii⁴⁷. Z drugiej strony, są też tacy, którzy zgadzają się z tezą Taylora i jego sposobem rozumowania. Na przykład Michael Rosen pisze: „Poszukiwanie podstaw porządku moralnego w rzeczywistości społecznej, nie transcendentnej, wydaje mi się jedynym możliwym sposobem znalezienia drogi między zubożałą subiektywnością niezaangażowanego rozumu a niemożliwą do zrealizowania tęsknotą za ontycznym logosem”⁴⁸.

Chociaż argumenty Taylora dotyczące porządku dostępnego za pomocą artykulacji wydają się atrakcyjne, muszą powiedzieć, że wątpliwości jego krytyków przekonują mnie skuteczniej. Nawet jeśli nie unieważniają one całkowicie teorii Taylora, są one na tyle silne, że stawiają jej wyzwanie i prowokują do dalszego wyjaśniania stanowiska Taylora. Dlaczego jego stanowisko wydaje się być problematyczne? Jeśli dobra i wartości nie są niezależne od naszej egzystencji, a mimo to nie mogą być przez nas w indywidualny i arbitralny sposób wybierane, znaczyłoby to, że ich podstawa znajduje się w rzeczywistości społecznej. Niemniej jednak, taka rzeczywistość społeczna wyłania nam się wówczas jako byt niezależny od naszej egzystencji, a teza ta jest jeszcze bardziej niedorzeczna niż ta pierwsza, dotycząca zależnej natury dóbr. Zbliża się ona bowiem do radykalnego kolektywizmu, skoro kwestionuje doniosłość jednostek. Rzeczywistość społeczna nie może być w ten sposób niezależna, skoro nie potrafi nawet wyjaśnić swego pochodzenia w oderwaniu od dóbr ją konstytuujących. Nie wpisuje się też właściwie w teorię Taylora, ponieważ tam nic nie może być

⁴⁶ Alasdair MacIntyre, „Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor”, w: „Taylor Symposium”, s. 188.

⁴⁷ Stephen R. L. Clark, „Taylor’s Waking Dream: No One’s Reply”, w: „Symposium: Charles Taylor’s *Sources of the Self*”, s. 205, 212.

⁴⁸ Michael Rosen, „Must We Return to Moral Realism?”, w: „Symposium: Charles Taylor’s *Sources of the Self*”, s. 193–194.

niezależne od naszej egzystencji! Po drugie, gdybyśmy znaleźli sedno tego, co dzielimy, we wspólnym nam języku i jeśli nasz język byłby konstytutywny dla nas w mocnym sensie, doprowadziłoby to nas do twierdzenia, że sam język jest od nas niezależny, ale Taylor by chyba się z tym nie zgodził. Po trzecie, dlaczego Taylor upiera się przy tezie o niewspółmierności dóbr, a jednak zakłada też, że jesteśmy w stanie porównywać poglądy i stanowiska w kwestii dóbr i wydawać ważne sądy na ich temat? Pisze, że jednoznacznej i nieodwracalnej treści dóbr nie da się ustalić, ale możemy je porównywać, formułować argumenty *ad hominem*, tzn. odwoływać się do tego, co rozmówca już podziela i czemu jest oddany⁴⁹. Zakłada on zatem, że nawet rozmówcy, którzy dążą do realizacji niewspółmiernych wartości, dzielają pewne lojalności i zaangażowania, skoro do nich się mają odwoływać. Dlaczego mieliby je dzielić, skoro porządek od nas niezależny nie istnieje? Co stanowić by mogło ich wspólny bastion w płynnym świecie, który podlega ustawicznym zmianom przez naszą jego artykulację? Wygląda na to, że musimy przyznać, że pewne standardy są od nas niezależne, skoro coś takiego jak rzeczywistość społeczna istnieje i nie rozpada się na coraz mniejsze jednostki. Sam Taylor znajduje kryterium dla osądzania poszczególnych opinii: redukcja błędu jednego stanowiska przy pomocy drugiego pokazuje wyższość tego drugiego stanowiska. Ale gdzie jest tu niewspółmierność odnośnych dóbr, skoro mogą one być obiektywnie osądzone i wybierane? Wydaje się, że rozumowanie Taylora wymaga pojęcia dóbr i standardów niezależnych zarówno od istnienia pojedynczej istoty ludzkiej, jak i od społecznej rzeczywistości, ponieważ w innym wypadku nasze wybory stałyby się całkowicie arbitralne i przypadkowe.

Dlaczego Taylor rezygnuje z pojęcia niezależnego porządku? Trudno powiedzieć, ale sądzi chyba, że przez tą rezygnację utwierdza doniosłość i godność istot ludzkich: jeśli świat nie może trwać bez ludzkiej artykulacji jego porządku, wartość ludzi jako współautorów ich rzeczywistości wzrasta. Ludzie są więc potrzebni do istnienia porządku. Nawet dobra nadrzędne potrzebują naszej afirmacji; w przeciw-

⁴⁹ Ch. Taylor, „Reply to Commentators”, w: „Taylor Symposium”, s. 206.

nym razie nie mogą istnieć. „Fakt, że świat jest dobry, można postrzegać jako coś zupełnie niezależnego od naszego sposobu postrzegania i ukazywania świata jako dobrego, przynajmniej w przypadku świata ludzi”. Jest to „wydobycie w sytuacji człowieka analogii do Bożego postrzegania rzeczy jako dobrych: widzenia, które zarazem przyczynia się do powodowania tego, co widzi”⁵⁰. Ta wizja jednak może mieć konsekwencje wykraczające poza ramy teorii Taylora. Otwiera ona drogę do kwestionowania istnienia jakichkolwiek dóbr za wyjątkiem ludzkiej zdolności twórczej. W swojej analizie powyższych cytatów z Taylora Richard Rorty stawia pytanie, dlaczego nie mielibyśmy pozwolić, by społeczna twórcza wyobraźnia była dobrem nadrzędnym?⁵¹ Dlaczego nie mielibyśmy we wspólnocie widzieć jedyny świat, jaki istnieje? Ponieważ Taylor wierzy w nasze „pragnienia realizmu”, musimy najpierw znaleźć świat, a dopiero potem na niego zareagować; świat w teorii Taylora stawia nam żądania; wspólnota jednostek nie może pokonać samotności za pomocą własnych sił, bez udziału konstytutywnych dóbr nadrzędnych⁵². Myślę, że analiza Rorty’ego dotyczy sedna sprawy: Taylor wydaje się odkrywać znaczną część ludzkiego potencjału, a jednocześnie nie chce on całkowicie wyeliminować istnienie świata pozahumanistycznego, a więc tylko redukuje go i w ten sposób stara się usatysfakcjonować nasze „pragnienia realizmu”. Ale sądzę też, że postępując tak, Taylor nie może uniknąć pełnego odrzucenia realizmu. Jego wysiłki nakierowane na wyniesienie ludzkiej afirmacji do poziomu władzy koniecznej do stwarzania świata ostatecznie redukują ontyczny status tego świata do zera. Nie ma już żadnych realnych dóbr nadrzędnych w wizji Taylora poza społeczną twórczą wyobraźnią. Nie ma tam realnego świata, mamy tylko nasze „pragnienia realizmu” jako pozostałości z przeszłej tradycji realistycznej.

Nie sądzę, aby Taylor potrzebował takiej wizji w celu podkreślenia godności człowieka i ludzkości. Nie potrzebuje on kwestionować ist-

⁵⁰ Oba cytaty z: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 824, 825 (odpowiednio).

⁵¹ R. Rorty, „Taylor on Self-Celebration and Gratitude”, w: „Taylor Symposium”, s. 199.

⁵² *Ibid.*, s. 200.

nienia porządku niezależnego od naszej jego afirmacji, aby podkreślić znaczenie tej afirmacji. Możemy przecież twierdzić jednocześnie, że istnieje ontyczny logos i że nasza jego afirmacja jest doniosła, nie dlatego, że porządek zależy od nas, ale ponieważ my zależymy od naszej własnej jego afirmacji. W jaki sposób możemy od niej zależeć? Możemy sobie wyobrazić sytuację, w której nasza decyzja o afirmacji porządku dóbr i wartości w zasadniczy sposób nas wzbogaci. Nasze zdolności twórcze nie muszą być afirmowane przez głoszenie twierdzenia, iż to cały logos zależny jest od nas. Nie musimy niszczyć świata, aby ustanowić podstawy *naszej* wspólnoty. Zwłaszcza że po jego zniszczeniu prawdopodobnie nie znajdziemy już żadnych dóbr przez nas podzielanych ani podzielanego podmiotu działania, a każda jednostka będzie postrzegała siebie jako wyłącznego twórcę swoich własnych dóbr i wartości. To jest obraz, którego Taylor raczej sobie nie wyobraża i może chyba zrozumieć dlaczego. Wydaje mi się, że jego analiza nieredukowalnie wspólnych dóbr jest najbardziej cenna i godna uwagi oraz że skutecznie obala ona jego własne twierdzenia o śmierci niezależnego logosu. Dlaczego? Ponieważ, zdaniem Taylora, dobra podzielane istnieją w naszych praktykach nawet jeśli nie są one dostatecznie sformułowane czy uznane⁵³. Czy są one obecne nawet bez naszej ich afirmacji i artykulacji? Wydaje się, że tak. Jako takie, wiodą nas one do koncepcji podzielanego podmiotu działania i w ten sposób dają pewne oparcie głębszej wspólnoty. Implikacje jego manifestacji składają się już na treść następnej części pracy.

⁵³ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, New York: Cambridge University Press, 1985/1995, s. 101.

Kto rzeczywiście potrzebuje uznania?

Chociaż ta część niniejszego rozdziału popycha mnie w kierunku rozważenia bardziej „praktycznych” kwestii i chociaż Taylor wiele pisze o konkretnych kwestiach politycznych, w większości dotyczących jego rodzimej Kanady, ograniczę tu moje rozważania do teoretycznych problemów, które leżą u podstaw jego sugestii politycznych. Decyduję się na to z dwóch powodów: po pierwsze, ponieważ charakter mojej pracy jest teoretyczny, a po drugie, ponieważ wiele strategii sugerowanych czy wspieranych przez Taylora, takich jak decentralizacja, wielokulturowość, subsydiarność, zdobywają coraz większą akceptację w różnych kręgach, a więc powody ich akceptacji są dla mnie bardziej interesujące niż ich zasadnicza implementacja. Co więcej, to konsekwencja lub jej brak w teoretycznych rozważaniach Taylora tworzy lepszą lub gorszą ich legitymizację. Badanie możliwych podstaw tej legitymizacji jest więc sprawą bardziej fundamentalną niż debata o samych strategiach jako takich.

Aby połączyć moją obecną argumentację z przemyśleniami zawartymi w poprzedniej części, zacznę od konsekwencji najbardziej doniosłego, moim zdaniem, punktu teorii Taylora. Pragnie on nas przekonać, że istnieje coś takiego jak dobra podzielane. „Dobro jest podzielane, gdy część tego, co powoduje, iż jest to dobro, to fakt jego podzielenia, czyli jego poszukiwania i poszanowania wspólnie”⁵⁴. Dobra takie istnieją w naszych praktykach społecznych. Konstytuują naszą kulturę i tożsamość. Zwracają naszą uwagę na fakt, że pewne ludzkie zdolności i dziedziny (jak racjonalność, moralność, itd.) są wartościowe, cenne i godne szacunku. Taki sposób pojmowania tych zdolności prowadzi do postrzegania człowieka jako podmiotu praw. Wspólne uznanie pewnych wartości leżących u podstaw kultury i praktyk danej społeczności uzasadnia i podtrzymuje wizję, która przypisuje prawa jednostce⁵⁵. Cenyśmy więc wolność, ponieważ cenimy nasze cele, podzielane przez nas dobra i nasze ludzkie zdolności. Powinniśmy zatem uznać,

⁵⁴ Ibid., s. 96.

⁵⁵ Ibid., s. 190–193.

że te zdolności mogą się rozwinąć tylko w pewnym typie społeczeństwa, takim, które ceni wolność, prowadzi otwartą debatę o kwestiach moralnych i politycznych, a także stymuluje do prowadzenia dyskusji intelektualnych na temat możliwych alternatyw. Jeśli rozwijamy się jako ludzie tylko w takim środowisku, mamy obowiązek przynależenia do takiego typu społeczeństwa. Nie możemy głosić twierdzeń o pierwszeństwie praw bez przynależności do takiego społeczeństwa i bez uznania tego społeczeństwa i dóbr wspólnych jego członkom⁵⁶. Nie potrzebujemy innych przygodnie, w celu realizacji naszych indywidualnych, niezależnych, niepowiązanych celów. Potrzebujemy społeczeństwa jako obszaru, na którym ma się rozwijać nasz ludzki potencjał, stawać się będziemy podmiotem moralnym realizującym ludzkie dobro. Taylor odrzuca więc atomistyczną wizję Locke'a, a wybiera społeczną wizję Arystotelesowską⁵⁷. Szczególny nacisk kładzie przy tym jednak nie na naszą potrzebę społeczeństwa, lecz na naszą potrzebę *uznania* tego społeczeństwa czy raczej wspólnoty. Najistotniejsza jest tu kwestia uznania wartości wspólnotowych, nie tylko ich efektów, takich jak prawa człowieka, ale raczej całego tła znaczeniowego, które umożliwia zaistnienie tych efektów, oraz telosu, który nadaje im ich istotę. Nasze prawo, instytucje i procedury są ważne nie tylko dlatego, że gwarantują naszą wolność. Są naszym spoiwem, ponieważ stanowią odbicie wspólnej woli praktykowania i uznawania naszego wzajemnego szacunku i godności jako ludzi i obywateli. Ponadto ucieleśniają one cele, które łączą wszystkich obywateli państwa na podstawie ich przynależności do jednego ciała politycznego i na podstawie ich uczestnictwa w ich wspólnym projekcie. (W tym kontekście wezwanie Taylora do realizacji naszych zobowiązań wobec społeczeństwa jest jakościowo różne od złotej zasady Etzioniego analizowanej w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. O ile Etzioni zachęca nas do tego, żebyśmy szanowali społeczeństwo, ponieważ cenimy swoje prawa, Taylor wzywa nas do afirmacji celów wspólnych.)

⁵⁶ Ibid., s. 197–8, 205.

⁵⁷ Ibid., s. 292.

A zatem kto tak naprawdę potrzebuje uznania w teorii Taylora? Ostatecznie wydaje się, że potrzebujemy tego my sami, a nie porządek wartości czy ontyczny *logos*. Potrzebujemy uznania samych siebie *jako wspólnoty i przez wspólnotę* jako całość. Potrzebujemy realizacji i afirmacji podzielanych przez nas dóbr w działaniu, ponieważ „nasz sposób działania razem jest jakościowo inny, gdy działamy w oparciu o podzielane znaczenia”, o czym próbowali nam mówić niektórzy myśliciele (Taylor przywołuje przy tej okazji nazwiska Arystotelesa, Machiavellego, Monteskiusza, Rousseau, de Tocqueville’a, Arendt i Habermasa⁵⁸). Taylor dostarcza więc podstaw do polityki wspólnego zaangażowania na wielu obszarach. Uświadamia nam, że małe grupy, stowarzyszenia, rodziny nie mogłyby rozwinąć i upowszechnić wolności, którymi się teraz cieszymy. Rozwój ten jest produktem całej cywilizacji i występujących w jej ramach podzielanych przez jej członków sposobów pojmowania kluczowych wartości. Wymiar polityczny jest tu ważny, ponieważ na poziomie polityki uznanie może zająć najbardziej efektywne miejsce (wspólnota polityczna może wspierać swoje muzea, uniwersytety czy orkiestry symfoniczne i tak właśnie określać swój kształt, a także wyrażać w pełni swoją wolność). Przy pomocy instytucji politycznych możemy podtrzymywać i rozwijać naszą tożsamość jako istot wolnych⁵⁹. Z powodu efektywności sfery politycznej i z powodu doniosłości podkreślania jedności i całości ciała politycznego, Taylor akcentuje potrzebę regulacji rynku przez państwo.

Dobra, które dzielimy, żyjąc w społecznościach politycznych, nie znikną, jeśli nie udzielimy im naszej afirmacji, o ile dobrze rozumiem konkluzje Taylora, ale jeśli uznamy fakt ich dzielenia, możemy zyskać korzystniejsze efekty naszych działań. Być może proces podejmowania decyzji politycznych dotyczących przyznawania funduszy budżetowych nie stanie się automatycznie płynny. Być może liczba spraw sądowych dotyczących łamania praw jednostek nie zmniejszy się. Ale same idee państwa opiekuńczego i praw człowieka mogłyby zyskać trwalszą legitymizację przez zyskanie zredefiniowa-

⁵⁸ Ibid., s. 97.

⁵⁹ Ibid., s. 205–209.

nego kontekstu, który jak dotąd pozostawał w ukryciu w perspektywie atomistycznej. Zaangażowanie w debaty o treści i substancji naszych tradycji oraz rosnąca świadomość więzi łączących członków społeczności politycznych czyni język tożsamości nie tylko bardziej uzasadnionym, ale także bardziej atrakcyjnym niż język praw jednostki.

Konkluzje

Jak widać z analizy, wolność jednostki zajmuje centralne miejsce w filozofii politycznej Charlesa Taylora. Nie jest ona jednak pojmowana w oderwaniu od swojego kontekstu. Jej wartość wypływa z celów, do których dążymy i które konstytuują naszą tożsamość jako członków dialogicznej wspólnoty. Kwestie celów, dóbr konstytucyjnych czy nieredukowalnie wspólnych dóbr są niezwykle ważne w teoretycznym schemacie Taylora, ponieważ stanowisko człowieka wobec nich ma żywotne konsekwencje dla jego społecznej egzystencji. Im bardziej afirmujemy i uznajemy zakres, w jakim pewne dobra i praktyki są przez nas podzielane w naszych partykularnych wspólnotach, tym lepiej jesteśmy przygotowani do tego, by rozwinąć nasze ludzkie zdolności, pojąć naszą tożsamość, uzasadnić sposoby organizowania naszego życia społecznego, a nawet próbować usprawnić działanie naszych instytucji politycznych. Taka jest argumentacja Taylora, która wydaje się być dobrze ugruntowana.

Niemniej jednak, jego teoria nie broni się przed wszystkimi oskarżeniami. Relacja osoby do dobra nie jest jasno zaprezentowana, co otwiera drogę rozbieżnym interpretacjom, z których niektóre mogłyby mocno osłabić cały projekt. Niewspółmierność dóbr przeciwstawia się postulatowi czynienia racjonalnych sądów na temat wyższości między radykalnie różnymi stanowiskami. Status dóbr wyższego rzędu przedstawiony jest jako raczej niepewny i niestabilny, ponieważ stanowią one część porządku uzależnionego od naszej jego artykulacji. Jako takie, dobra nadrzędne nie mogą nas skutecznie wzywać do ich uznania. Co za tym idzie, wszystkie dobra, które cenimy, mogą

utracić swój wysoki status, a pojęcia obowiązku i afirmacji stać się raczej mglistymi.

Jak starałam się pokazać, pewne punkty wymagają dalszej klaryfikacji czy przeformułowania, aby uczynić teorię Taylorowską wewnętrznie spójną, choć już w swoim obecnym kształcie jest ona wyjątkowo inspirująca i prowokująca do myślenia. U podstaw całego intelektualnego przedsięwzięcia Taylora wydaje się leżeć nadzieja, że zwiększone zainteresowanie naszymi intuicjami moralnymi uświadomi nam nasze źródła i przybliży nas do siebie nawzajem we wspólnocie substancjalnie „gęstszej” niż nasza współczesna wyobraźnia pozwala nam ją zakładać.

5.

Cnoty, praktyki, dobra i tradycje: Alasdaira MacIntyre’a alternatywa dla liberalnego indywidualizmu¹

Wstęp

W swoim liście opublikowanym w kwartalniku *The Responsive Community* Alasdair MacIntyre usilnie broni się przed próbamiłączenia jego nazwiska z komunitaryzmem. Swojemu listowi daje on następujący tytuł: „Nie jestem komunitarystą, ale...”², i tytuł ten jest wiele mówiący. Z jednej strony MacIntyre utrzymuje, że nie chce być kojarzony z komunitarystycznym nurtem myślenia czy komunitarystycznymi inicjatywami. Z drugiej strony pozostawia to ważne „ale”, którego treść dowodzi, że może on jednak być postrzegany jako komunitarysta. Spróbujemy prześledzić jego argumentację: mówi, że nie jest komunitarystą, ponieważ nie wierzy w sukces jakichkolwiek prób przetworzenia współczesnych społeczeństw na sposób komunitarystyczny. Dlaczego? Ponieważ polityczne, gospodarcze i moralne struktury zaawansowanej nowoczesności „wykluczają możliwość realizacji jakiegokolwiek wartościowego typu wspólnoty politycznej, które osią-

¹ Wybrany aspektom teorii MacIntyre’a poświęciłam wcześniejsze artykuły: „Co tracimy, żyjąc osobno? A. MacIntyre’a krytyka współczesnego liberalnego indywidualizmu”, w: Piotr W. Juchacz i Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2001, oraz „Nowoczesny etos pod obstrzałem: MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu”, „Edukacja filozoficzna”, vol. 27, 1999.

² Alasdair MacIntyre, „I’m Not a Communitarian, But...”, *The Responsive Community*, vol. 1, nr 3, Summer 1991, s. 91–92.

gnięte były w różnych okresach w przeszłości, nawet jeśli zawsze w formach niedoskonałych”³. Widać zatem, że głównym przedmiotem troski intelektualnego zaangażowania MacIntyre’a jest zbudowanie i utrzymanie ideału wspólnoty. Jak więc inaczej niż komunitarystą moglibyśmy go określić? W zasadzie poprzez krytykę innych komunitarystów przedstawia on siebie jako głównego przeciwnika liberalnego indywidualizmu i jedynego właściwego komunitarystę.

Aby uchwycić sedno jego krytyki współczesnego etosu i praktyki liberalnej demokracji, a także zanalizować proponowane przez niego rozwiązania współczesnych politycznych bolączek, zajmę się jego sposobem rozumienia człowieka, wspólnoty, tradycji i państwa. W drugiej części tego rozdziału rozważę kwestię wewnętrznej konsekwencji i spójności teorii MacIntyre’a, aby ocenić możliwości jej zastosowania i rozwiązania współczesnych trudności zidentyfikowanych przez komunitarystów.

Zwierzę zależne, racjonalne i społeczne

W swoich wczesnych pismach Alasdair MacIntyre umiejętnie krytykuje podstawy teorii umowy społecznej. Według Zygmunta Freuda, horda pierwotna stworzyła poczucie winy, które z kolei pociągnęło za sobą akceptację tabu przez ludzi. To doprowadziło do przyzwolenia na umowę, wspólną moralność i prawo. MacIntyre twierdzi, że powyższe rozumowanie jest niekonsekwentne, ponieważ poczucie winy musiało być odpowiedzią na złamanie powszechnie uznanej normy, która musiała być dana uprzednio w stosunku do hordy pierwotnej⁴. Zatem stan pierwotny nie mógł być przedinstytucjonalny czy przedmoralny. W swojej wcześniejszej książce MacIntyre wraca do Tomasza Hobbesa, aby pokazać, jak niewłaściwa jest jego teoria. Projekt Hobbesa za-

³ Ibid., s. 91.

⁴ Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, New York: The Viking Press, 1970.

kladał, że zanim powstało społeczeństwo, istniał tylko bliżej nieokreślony zbiór jednostek ludzkich, których ostatecznym celem było zachowanie życia. Uniwersalne motywy ludzkiego działania zamykały się w pragnieniu dominacji i uniknięcia śmierci. Jednakże ludzki rozum przemawiał przeciwko wojnie wszystkich ze wszystkimi, więc ludzie zdecydowali się dojść do porozumienia, z którego wyprowadzono Prawa Natury: zabieganie o pokój, cieszenie się taką przestrzenią wolności, na jaką przyzwala się innym oraz dotrzymywanie umów. Tak więc społeczeństwo zostało przypuszczalnie wykreowane przez strzegącą owego ładu władzę polityczną⁵. Ale według MacIntyre'a ta teoria umowy społecznej zawiera mnóstwo sprzeczności, ponieważ próbuje ona ustanowić podstawę wspólnych norm, jednocześnie zakładając ich istnienie w fazie przedsocjalnej. Dlaczego ludzie mieliby przestrzegać Praw Natury, gdyby nie posiadali już pewnych norm przed zawarciem umowy, zwłaszcza gdy, jak zakłada Hobbes, ludzie ciągle pragną dominować nad innymi? Hobbesowska wizja tożsamości jednostki przedstawia człowieka w radykalnym oderwaniu od reszty istot ludzkich. Jego „ja” nie jest istotą społeczną czy polityczną z tradycji arystotelesowskiej. Posiadanie władzy zrobienia czegoś równie jest tu prawu do jego wykonania. Udana rebelia jest więc całkowicie usprawiedliwiona. Żadna troska o społeczeństwo nie jest w stanie przeważać nad troską jednostki o jej dobrobyt⁶.

MacIntyre nie oskarża jednak Hobbesa o zapoczątkowanie tego radykalnego indywidualizmu. Jego korzenie zauważa w Renesansie i Reformacji. Zarówno Luter, jak i Kalwin (!) byli odpowiedzialni za położenie zbytniego nacisku na jednostkę i zerwanie z hierarchicznym, syntezyjącym społeczeństwem Średniowiecza. Obaj zdeprecjonowali rolę racjonalności w sprawach religii i obaj, razem z Machiavellim, za-

⁵ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London: Routledge, 1995 (1967), s. 136. (*Krótką historią etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł., wprowadzeniem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski, Warszawa: PWN, 1995).

⁶ Ibid., rozdz. 10.

inicjowali rozdział sfery życia i moralności publicznej od sfery prywatnej⁷. Wszystkie problemy zasygnalizowane tutaj wracają w późniejszych książkach MacIntyre'a, gdzie przemawia on w sposób jeszcze bardziej zdecydowany przeciwko nowoczesnemu etosowi i tym samym dołącza do grupy współczesnych krytyków liberalizmu.

Jaki jest ten tak ostro potępiany nowoczesny etos? Jego naczelną cechą jest radykalny indywidualizm, czy to w formie liberalnej, czy kolektywnej (marksistowskiej). MacIntyre znajduje współczesny język moralności w poważnym chaosie, jako pełen niekończących się debat o pozornie nierozwiązywalnych problemach⁸. Jak już wspomniałam, wszystkie postaci wymienione w poprzednim akapicie przyczyniły się w jakiś sposób do naszej obecnej kłopotliwej sytuacji, jednak przegrana nowoczesności powinna prawdopodobnie w pierwszym rzędzie być przypisana siedemnasto- i osiemnastowiecznym moralistom. Chcieli oni oprzeć moralność na faktach wywiedzionych z natury ludzkiej-jaką-ona-jest, nie zaś z natury ludzkiej, jaką mogłaby być, gdyby człowiek zrealizował swój telos. Tak więc, David Hume projektował moralność jako wywiedzioną z namiętności, Immanuel Kant oparł ją na rozumie, ale obaj musieli ponieść klęskę, bo nieukształtowana natura ludzka jest skłonna do nieprzestrzegania nakazów moralnych. Natura ludzka nie może być traktowana jako dana raz na zawsze albo postrzegana statycznie. Ponadto, nie może być ona właściwie uchwycona, jeśli przy jej opisie pominiemy kwestię ludzkiego telos⁹. Kiedy przestajemy mówić o naszym telos, mówimy tylko o środkach, a nie o celach; nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy nasze zachowanie jest dobre czy złe, jako że nie znamy jego funkcji, nie wiemy, jakiemu celowi ma służyć. W konsekwencji, osądy moralne nie są faktyczne. Są oderwane od faktów i wkrótce zaczynają być postrzegane jako skutki zwykłych preferencji czy uczuć. Dochodzimy w rezultacie do wniosku

⁷ Ibid., rozdz. 10.

⁸ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski, przekład przejrzał Jacek Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 23.

⁹ Ibid., s. 115–127.

sku, że ludzie to istoty emotywistyczne¹⁰, czyli kierujące się emocjami albo mające arbitralne poglądy moralne, czysto subiektywne i irracjonalne. Jeszcze ważniejsze jest to, że w ujęciu emotywistycznym ludzie pragną w irracjonalny sposób wywierać wpływ na innych. Stąd, według liberalnych twierdzeń, pochodzi możliwe źródło niebezpieczeństwa znalezienia się pod czyimś wpływem wbrew naszej woli. Zakładamy, że nie ma konsensu co do ostatecznych celów jednostek. Współcześni ludzie, według MacIntyre'a, postrzegają poszczególne dobra jako wielorakie i niewspółmierne, więc jakiegokolwiek próby stworzenia jednego porządku moralnego prowadziłyby w ich oczach w nieunikniony sposób do totalitaryzmu. „Liberał oddany jest zasadzie głoszącej, iż nie ma jednego naczelnego dobra”¹¹ [tłum. A.G.]. Uważa więc za konieczne, aby zredukować prerogatywy państwa do zabezpieczenia negatywnych praw jednostek. (Państwo nie może zająć stanowiska w sprawach moralności, jako że żadne takie stanowisko nie może być racjonalnie usprawiedliwione.) Nacisk położony na uprawnienia negatywne, które są uprzednie wobec każdego prawa stanowionego, powoduje, że pojęcie obowiązku staje się dość mgliste. Jednostka nie jest wzywana przez państwo do spełniania swoich obowiązków wobec wspólnoty. W zasadzie nie ma żadnej wspólnoty, jeśli nie ma zgody co do tego, co jest dobre, która to zgoda dałaby podstawę wspólnego życia, debaty i instytucji nowoczesnego państwa. Takie są obecne skutki akceptacji iluzorycznych założeń Renesansu, które w pełni rozwinęły się w teoriach Oświecenia¹².

Oczywiście MacIntyre chętnie akceptuje i na swój sposób interpretuje prominentną tradycję przednowoczesną wywodzącą się od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. (Ewolucja intelektualnego stanowiska MacIntyre'a w kierunku tomizmu jest coraz bardziej widoczna, chociaż podkreśla się też często, że jego przyjęcie tomizmu nie wydaje się być całkowicie konsekwentne, do czego wróć jeszcze w późniejszej

¹⁰ Ibid., s. 39.

¹¹ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1988, s. 337.

¹² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 124–130, 179–180, 452–453.

części mojej analizy.) Jego obraz tradycji Arystotelesowskiej przedstawia istoty ludzkie jako osadzone w zespole praktyk, które konstytuują życie ich wspólnoty. Natura ludzka rozumiana jest tu dynamicznie, gdyż zakłada ruch w kierunku realizacji *telos*. Perspektywa obiektywnego *telos* stwarza możliwość zaistnienia zgody co do wspólnych standardów, tzn. pewnej trwałej podstawy prawdziwej wspólnoty. A zatem zakłada ona zdolność racjonalnego zdefiniowania zestawu dóbr, na których osiągnięcie możemy być wspólnie nakierowani w celu realizacji naszego *telos*, a także zestawu cnót, standardów doskonałości w różnych dziedzinach, które są konieczne do osiągnięcia tych dóbr. MacIntyre bazuje na Arystotelesowskim sposobie rozumienia cnót, choć formuluje też swoją własną definicję: cnoty to cechy, które są potrzebne do osiągnięcia dóbr właściwych praktykom (tzn. dóbr, które mogą być osiągnięte tylko poprzez uczestnictwo w konkretnych praktykach), wnoszące wkład w dobro życia jako całości i powiązane z dążeniem do dobra istot ludzkich, zrozumienie którego jest możliwe wyłącznie w ramach trwającej tradycji społecznej¹³. Cnoty osoby żyjącej we wspólnocie składają się na cnoty jej wspólnoty. Aby jednak wspólnota mogła zaistnieć, nasze wspólne życie musi być zorganizowane wokół koncepcji dobrego życia¹⁴. Musimy zgodzić się co do trybów argumentowania w ramach naszej tradycji, które pozwolą nam zrozumieć się nawzajem, aby stworzyć coś wspólnie.

Interesującą kwestią jest tu oczywiście problem znalezienia ludzkiego *telos*. MacIntyre zapewnia nas, że nasze wysiłki włożone w jego poszukiwania nie będą zmarnowane. Co więcej, pisze on, że dobre życie jest życiem spędzonym na poszukiwaniu dobrego życia¹⁵. Mając na uwadze to, że radzi nam on iść za wskazaniem tradycji, które nas ukształtowały, oraz dążyć do realizacji dóbr tych praktyk, które istnieją w naszych tradycjach, widzimy, że MacIntyre raczej powstrzymuje się od nadawania swoim ideom treści substancjalnej. Wydaje się, jak-

¹³ Ibid., s. 482–483.

¹⁴ Ibid., s. 482–483, 450–453.

¹⁵ Ibid., s. 391–392.

byśmy po prostu mieli naśladować naszych przodków. Jedynymi standardami uniwersalnymi są spójność i konsekwencja, ponieważ, jak zakłada MacIntyre, wszyscy ludzie dążą do stworzenia narracyjnej jedności życia, są „zwierzętami mówiącymi opowieść”, tworzą swoje historie poprzez swoje poszukiwania telos. Te historie muszą być spójne, muszą mieć sens. Zwroty akcji w ramach opowieści muszą być wyjaśnione racjonalnie w świetle naszych poszukiwań dobra.

Zasadniczą sprawą jest uświadomienie sobie, że w naszych poszukiwaniach potrzebujemy innych w mocnym sensie tego słowa. Nasze narracje się przeplatają: „Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojej historii”¹⁶. Tu znowu dochodzimy do nieusuwalnego elementu wspólnoty. Rozumowanie jest przedsięwzięciem zarówno moralnym, jak i społecznym. Jest ono moralne, ponieważ jest powiązane z kwestią dobra. Jest społeczne ze względu na przynajmniej dwa powody. Po pierwsze, narzędzia racjonalności nabywamy w naszych tradycjach. Nie ma racjonalności poza tradycjami, jak twierdzi MacIntyre. Istoty ludzkie są osadzone w pewnych kontekstach, które nadają znaczenie ich życiu. Każde rozumowanie ma miejsce w obrębie jakiejś tradycji. Nawet jeśli ktoś chce zmienić lub odrzucić pewną tradycję, musi zaistnieć wewnątrz niej, aby wiedzieć, co odrzucić. Powstrzymanie się od debat moralnych na forum publicznym i rezygnacja z tradycji jako czegoś irracjonalnego w niczym nie pomoże, gdyż „zasoby odpowiedniej racjonalności są nam udostępniane tylko w tradycjach i poprzez tradycje”. „Pozostawanie poza wszelkimi tradycjami to tyle, co bycie obcym w przestrzeni badań; stan intelektualnego i moralnego odosobnienia; to kondycja, w której niemożliwe jest [nawet] postawienie relatywistycznego wyzwania”¹⁷ [tłum. A.G.].

Po drugie, rozumowanie jest społeczne, ponieważ zachodzi w przestrzeni społecznej. Potrzebujemy innych do zrozumienia siebie, naszych myśli i działań. Zrozumiałość jest wtórna wobec naszych relacji z innymi. Samo istnienie relacji społecznych jest tym, co umożliwia

¹⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 389.

¹⁷ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 369, 367.

rozumiałość. Bez relacji nie byłoby zrozumiałości. Nasze działania i ich powody mogą być zrozumiałe, jeśli dostosowują się do standardów dostarczanych przez praktyki i ucieleśnianych w narracjach naszych tradycji. Doświadczenie i trwała praktyka relacji społecznych jest koniecznym warunkiem wyciągania uzasadnionych wniosków i tworzenia rzetelnych argumentów. Interakcje społeczne mówią nam, kim jesteśmy. „Uczymy się opisywać siebie tylko przez to, jak inni nas uznają i opisują, a my uczymy się ich uznawać i opisywać właśnie jako istoty zdolne do uznawania i opisywania nas w sposób w jaki to robią. Samoświadomość jest więc w dużym stopniu wtórna wobec świadomości innych jako istot świadomych nas”¹⁸. W przeciwieństwie do tej wizji, tak zwana świadomość Kartezjańska jest świadomością siebie jako niezapośredniczonej przez innego, postrzegającą swoje ucieleśnienie i osadzenie jako przygodne i niezależne od kontekstu społecznego. Zdaniem MacIntyre’a, Kartezjański obraz jest nieadekwatny. „Zrozumiałość jest uzależniona (...) od kontekstu społecznego, a istoty zdolne do bycia zrozumiałymi w swoich działaniach muszą posiadać zdolność do uczestniczenia w relacjach społecznych, a dokładnie w tych formach związków, które przepełniają praktyki i odgrywane narracje”¹⁹.

Właściwa wiedza o nas samych jest nabywana w procesie angażowania się w życie innych, ponieważ natura ludzka jest zasadniczo wspólna nam wszystkim. Wszyscy jesteśmy istotami społecznymi, racjonalnymi i zależnymi. Pora, abyśmy zajęli się trzecią z wymienionych tu cech, która została omówiona w ostatniej książce MacIntyre’a pt. *Dependent Rational Animals*. MacIntyre podkreśla tam doniosłość faktu, iż rozwój człowieka zakłada przejście od niemowlęcej zależności do niezależności posiadaczy i użytkowników rozumu praktycznego²⁰. Idzie to w parze z przekształceniem pragnień i namiętno-

¹⁸ Alasdair MacIntyre, „The Intelligibility of Action”, w: J. Margolis i in. (red.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, s. 77–78.

¹⁹ Ibid., s. 79.

²⁰ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth, 1999, s. 72–74.

ści, a także nabraniem dystansu wobec bezpośrednich pożądań, w celu osiągnięcia zdolności do oceniania, modyfikowania lub odrzucania podstaw do działania, oraz wyrobienia w sobie umiejętności wyobrażania sobie alternatyw. Zasadnicze jest to, że do tej transformacji potrzebujemy innych, którzy by nas wspierali i uznawali nasze kolejne kroki na tej drodze. To wsparcie dokonuje się w trwałych relacjach społecznych. A zatem właściwa troska o te relacje jest oznaką dojrzałych istnień ludzkich. „Niezależni użytkownicy rozumu praktycznego, a nie niemowlęta, wnoszą swój wkład w kształtowanie i podtrzymywanie swoich relacji społecznych i uczą się jak współpracować z innymi w kształtowaniu i podtrzymywaniu tych relacji, które umożliwiają im osiągnięcie dóbr wspólnych. Taka działalność kooperacyjna zakłada pewien stopień podzielanego rozumienia teraźniejszych i przyszłych możliwości”²¹. Ponadto nasze relacje ucieleśniają normy dawania i otrzymywania pomocy przez tych, którzy są w jakiś sposób upośledzeni lub potrzebujący (w większości przypadków, ale nie tylko, chodzi tu o dzieci i starszych). Wymóg udzielenia pomocy mierzony jest stopniem jej zapotrzebowania przez daną osobę. Jeśli czyjaś potrzeba motywuje członków danej wspólnoty do działania, możemy powiedzieć, że ta wspólnota jest w stanie rozkwitu²².

Normy dawania i brania, które zawarte są w praktykach naszych wspólnot, dostarczają podstaw dla naszych oczekiwań wobec innych i ich oczekiwań wobec nas. Wychodzą one poza zwykłą kalkulację czy sympatię²³. Wskazują też na nasze podzielane rozumienie dóbr i wartości, które cenimy i które chcemy zrealizować. Wymagają też od nas praktykowania cnoty sprawiedliwej hojności, specyficznej kombinacji cnót sprawiedliwości i hojności, która różni się zarówno od altruizmu jak i egoizmu, ponieważ opiera się na świadomości tego, że „dobro każdego nie może być realizowane bez równoczesnej realizacji dobra wszystkich, którzy uczestniczą we wzajemnych relacjach”²⁴. Cnota

²¹ Ibid., s. 74.

²² Ibid., s. 109.

²³ Ibid., s. 116–117.

²⁴ Ibid., s. 107, 120–121.

sprawiedliwej hojności powinna być praktykowana wobec wszystkich ludzi, nie tylko członków naszej partykularnej wspólnoty, choć sposób jej zastosowania zależy od statusu danej osoby. Ważne jest tu kryterium potrzeby. Nawet obcym spoza naszej wspólnoty, którzy znajdują się w potrzebie, winni jesteśmy okazać gościnność. Właściwa praktyka tej cnoty potrzebuje rozwinięcia zespołu cnot podległych takich jak umiarkowanie, pracowitość w zabezpieczaniu zasobów, zapobiegliwość w oszczędzaniu, rozeznanie w dawaniu. Otrzymujący naszą pomoc powinni nabyć cnotę okazywania właściwej wdzięczności. Ale przede wszystkim musimy mieć cnotę prawdziwie uznanej zależności od innych²⁵, ponieważ, po pierwsze, wszyscy doświadczamy jakiegoś upośledzenia w jakimś okresie naszego życia, a po drugie, ci, którzy doświadczają go przez całe życie, ukazują nam znaczenie naszego dobra wspólnego. Od ciężko upośledzonych uczymy się, jak to jest być całkowicie powierzonym naszej opiece, tak jak my byliśmy wtedy, gdy byliśmy małymi dziećmi²⁶. Ludzie radykalnie zależni potrzebują swojego „pełnomocnika”, kogoś kto byłby chętny i zdolny do tego, aby przemawiać w ich imieniu, osądzać, co jest dla nich dobre na podstawie znajomości i przyjaźni z osobą zależną. Ta potrzeba włącza ludzi niezależnych w deliberację na temat dobra indywidualnych upośledzonych w jakimś aspekcie osób, a także na temat dobra podzielanego przez wszystkich we wspólnocie. Wspólne rozważanie i wspólne działania uświadamiają nam coraz bardziej naszą własną zależność i pozwalają na rozkwit naszej zasadniczo społecznej natury.

²⁵ *Ibid.*, s. 126–127.

²⁶ *Ibid.*, s. 130, 135–139.

Niewspółmierność dóbr i tradycji?

W poprzednim akapicie podkreśliłam jeden aspekt teorii MacIntyre'a, a mianowicie to, że poznajemy nasze dobra poprzez bycie zaangażowanym z *innymi*. Ale jest też inny ważny aspekt, który zwraca uwagę, iż poznawanie dóbr ma miejsce w rzeczywistych, *praktycznych trwałych relacjach*, poprzez codzienne podzielane działania, a *nie głównie przez teoretyczną refleksję*²⁷. Nie możemy zatem uchwycić znaczenia siebie ani naszych dóbr, jeśli będziemy opisywać istoty ludzkie czysto abstrakcyjnie. Kontekst naszych działań, historia naszego życia, partykularyzmy naszych tradycji są wszystkie ważne dla naszego samo-zrozumienia. Każdy z nas jest w konieczny sposób uczestnikiem jakiejś konkretnej tradycji. Tradycje naszych partykularnych wspólnot dostarczają nam ciągle określonych dóbr, w konkretnym czasie i miejscu, pośród konkretnych ludzi, w konkretnych relacjach²⁸. Każdy rodzaj uniwersalizmu, który byłby oderwany od partykularyzmów, jest iluzją. Zdaniem MacIntyre'a liberalizm, który sam stał się kolejną tradycją, opierał się od początku na takiej iluzorycznej wizji uniwersalizmu. W jego perspektywie postrzegano partykularyzmy lokalnych tradycji jako nieistotne i próbowano wywieść bezstronne i sprawiedliwe nakazy moralne z abstrakcyjnych cech jednostki, ignorując przy tym siłę więzi intersubiektywnych. Taki projekt musiał ponieść porażkę, jak twierdzi MacIntyre, ponieważ naszych zasad moralnych uczymy się tylko poprzez nasze uwikłanie w życie naszych partykularnych tradycji. Normy abstrakcyjne nie uczynią z nas podmiotów moralnych. Lojalność wobec ludzkości jako takiej nie może zaistnieć bez lojalności wobec praktyk i norm mojej grupy.

Jednak nie będziemy całkowicie bezradni, kiedy zdamy sobie sprawę z faktu, że perspektywa liberalno-indywidualistyczna jest błędna.

²⁷ Ibid., s. 136.

²⁸ A. MacIntyre, „Is Patriotism A Virtue?”, w: Ronald Beiner (red.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995, s. 217; polska wersja: „Czy patriotyzm jest cnotą?”, w: Paweł Śpiewak (red.), *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność*. Warszawa: Centrum Edukacji Obywatelskiej, 1996, s. 187–188.

Tradycje przedliberalne są dla nas wszakże ciągle dostępne i, co ważniejsze, jako jedyne mogą nas uratować od kryzysogennych problemów nowoczesności. Ściśle mówiąc, MacIntyre zwraca naszą uwagę na szczególną tradycję, mianowicie tę wywodzącą się od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W jego opinii, może ona przywrócić racjonalność naszemu życiu społecznemu, ponieważ nie postrzega ona faktów w oddzieleniu od wartości i ma perspektywę ludzkiego telos. Widzi ona wspólnotę polityczną jako wspólne przedsięwzięcie ucieleśniające nasze uznanie i dążenie do Dobra. Więzy przyjaźni, które w tradycji liberalnej zostały zepchnięte do sfery prywatnej, tworzyły dawniej wspólnotę. Ludzie postrzegani byli jako istoty mające społeczną naturę i tożsamość. Cechy osoby należącej do pewnej grupy stanowiły część istoty tej osoby. Nie były przypadkowe, przygodne lub służące tylko temu, by je oddzielić od osoby w celu odkrycia jej prawdziwego Ja; one tworzyły Ja, konstytuowały jego tożsamość²⁹. Idąc dalej tym tropem, polityczna natura człowieka nie była uważana za dzieło przypadku czy wolnego wyboru. Według tradycji Arystotelesowskiej, polityczny charakter istoty ludzkiej nie był atrybutem dodanym do osoby. Był wyróżnikiem ludzi. Wspólnota w mocnym znaczeniu tego słowa była konieczna dla dobrego życia, bo dostarczała tradycji, to jest tła potrzebnego dla samookreślenia, i dawała obywatelom możliwość praktykowania cnót obywatelskich.

Perspektywa Arystotelesowska jest dziś ciągle doniosła, jako że opisuje ludzką kondycję w sposób bardziej właściwy, niż perspektywa indywidualistyczno-liberalna. Liberalizm, pomimo swoich zapewnień o neutralności i stanowisku rzekomo transcendującemu wszystkie tradycje, sam jest tradycją, ponieważ nie kwestionuje on własnych podstaw i ma swoje własne pojęcie dobra, którym jest „utrzymanie liberalnego porządku społecznego i politycznego”³⁰ [tłum. A.G.]. Jego najwyższą wartością jest autonomia człowieka, która zezwala, aby dobra prywatne realizowane były tylko prywatnie. To prowadzi do rozdziału

²⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 78–79.

³⁰ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 345.

między sferą prywatną i publiczną. Tymczasem należy pamiętać, że jednostka nigdy nie jest zdolna poszukiwać dobra w odosobnieniu. Potrzebuje wspólnoty, aby dążyć do doskonałości. Wspólnota ze swą sferą polityczną jest czymś więcej niż tylko skutkiem umowy, bierze ona udział w tworzeniu poglądów i tożsamości swoich członków. Jednostka jest formowana przez swoje role, wiążące ją z jej wspólnotą, wyłącznie poprzez które ludzkie dobra mogą być osiągnięte³¹. Liberalizm lekceważy te konstytutywne powiązania. Tylko taka wspólnota, która dostarcza praktyk cnót, jest zdolna zaopatrzyć nas w zasoby konieczne do zrealizowania narracyjnej jedności życia.

Ale jak mamy sobie radzić z problemem wielości tradycji we współczesnej rzeczywistości? One wszystkie mają przecież swoje własne teorie dobra oparte na swoich własnych zespołach założeń pierwotnych, które nie poddają się w pełni testowi racjonalności. Czy zatem widoczna niewspółmierność i nieprzetłumaczalność tradycji jest faktem? Czy nie ma możliwości sensownego dialogu między różnymi teoriami dobra? MacIntyre twierdzi, że każda tradycja ma swoje własne standardy racjonalności, które nie są do końca wzajemnie przetłumaczalne. Spory między tradycjami nie mogą być rozwiązane przy pomocy niezależnych kryteriów racjonalnego dowodzenia z tej prostego powodu, że takie kryteria nie istnieją³². Takie stwierdzenie faktu mogłoby nas prowadzić, zdaniem MacIntyre'a, do dwóch różnych stanowisk: relatywizmu (niemożliwa jest jakakolwiek debata między tradycjami) lub perspektywizmu (nie ma możliwości stawiania twierdzeń prawdziwościowych w ramach żadnej tradycji). Niemniej jednak, oba stanowiska są nieadekwatne i przysłaniają przy tym trzecią możliwość, czyli racjonalność różnych tradycji. Tradycje mają zasoby racjonalności, które mogą być użyte do spisania swoich całkiem spójnych historii. Uczestnicy tradycji powinni sprawić, aby ich tradycje były maksymalnie precyzyjnie opowiedziane, zrelacjonowane i uzasadnione. Mają uczynić je wyjaśnialnymi w najwyższym możliwym stopniu. Powinni oni przyjąć fundamentalne założenia swoich tradycji, chociaż są

³¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 311–312, 392.

³² A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 351.

one w pewnym stopniu zawsze przygodne. Ich słusność może znaleźć swoje potwierdzenie w efektach, jakie wywołują w trakcie naszego ciągłego zaangażowania w spory i sposoby argumentacji wewnątrz tradycji. Dopiero pod koniec życia spędzonego na poszukiwaniu dobra, rozumiemy je w pełni – sądzi MacIntyre³³. Nie twórzmy więc fałszywej burke'owskiej opozycji tradycji i rozumu, jak przestrzega nas MacIntyre. Róbmy raczej najlepszy użytek z racjonalności tradycji, w których żyjemy, aby zbadać ich możliwości i sprawdzić ich wartość w czasie kryzysu epistemologicznego, czyli przypadku rozpadu historycznie ufundowanych pewników i podstaw danej tradycji. Taki kryzys może być dowodem na nieadekwatność naszej tradycji, możemy więc zmienić ją radykalnie lub zachować, by dołączyła do innej tradycji, ale cokolwiek zrobimy, pod warunkiem że będziemy szli drogą ciągłych poszukiwań odpowiedzi na pytanie o dobro naszego życia, nasze działania wspólnie ustanowią narracyjną jedność. Najistotniejsze jest to, że kryzys epistemologiczny jest okazją do sprawdzenia adekwatności danej tradycji. Taki test nie wymaga kryteriów neutralnych wobec tradycji. Stosowane kryteria zawsze pochodzą z innej tradycji, która jest w stanie pokonać ograniczenia tradycji słabszej i dostarczyć odpowiednich sposobów wyjaśnienia jej porażki, a własnych sukcesów. Jeśli dana tradycja jest w stanie rozwiązać kryzys, który jest udziałem drugiej tradycji, a ponadto dostarczy też wyjaśnienia przyczyn zaistnienia kryzysu, okaże się tradycją lepszą i zasługującą na akceptację tych, którzy stanęli w obliczu kryzysu³⁴.

Niewspółmierność tradycji, dóbr i teorii filozoficznych jest przez MacIntyre'a postrzegana jako fakt, choć fakt o raczej przejściowym charakterze. Niewspółmierność jest tu tylko wyzwaniem dla naszych zdolności intelektualnych. „Uznanie istotnej niewspółmierności i nieprzetłumaczalności w relacjach między dwoma przeciwstawnymi systemami myślenia i działania może być wstępem nie tylko do racjonal-

³³ Ibid., s. 170–179.

³⁴ Ibid., s. 360; A. MacIntyre, „The Relationship of Philosophy to Its Past”, Richard Rorty i in. (red.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 41, 43, 47.

nej debaty, ale także do tego rodzaju debaty, z której jedna strona może wyjść jako niewątpliwie racjonalnie wyższa”³⁵. Niemniej jednak ta wyższość nie może być ukazana za pomocą argumentu abstrakcyjnego, wyrwanego z kontekstu. Potrzebuje ona kontekstu, historii, praktyki i zaangażowania, ponieważ każde dociekania racjonalne wymagają posiadania cnót moralnych. „Nic nie może być zwolnione od refleksyjnej krytyki, ale dobrze ugruntowana krytyka refleksyjna nigdy nie może być oderwana od tego kontekstu praktyk, z którego czerpie ona swój sens i cel”³⁶. Wyższość ustanowiona poprzez historyczne porównanie nie jest nigdy osądem ostatecznym. Nie wskazuje ona na jakąś ponadczasową prawdę. Pokazuje poprawę w naszym rozumieniu danej kwestii, ale nie pozwala nam na wyjście ponad naszą nieuniknioną omyłność. A zatem „to, do czego musimy aspirować, nie jest doskonałą teorią, do której przyznać się powinna każda racjonalna istota, ponieważ odpira ona całkowicie lub prawie całkowicie wszelką krytykę, ale raczej [celem naszych aspiracji] jest teoria, która pojawiła się jako najlepsza w historii klasy danych teorii”³⁷. Siła partykularnej tradycji zilustrowana w historii może upewnić jej uczestników co do właściwego kursu, który obrali, ale nie może ona dać im pewności znoszącej każdą wątpliwość.

³⁵ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, IN.: University Of Notre Dame Press, 1990, s. 5.

³⁶ Alasdair MacIntyre, „A Partial Response to my Critics”, John Horton, Susan Mendus (red.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 289.

³⁷ Alasdair MacIntyre, „The Relationship of Philosophy to History”, Kenneth Baynes i in. (red.), *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, MA.: The MIT Press, 1987/1991, s. 418.

Państwo kontra wspólnota

Jakiej rady udziela MacIntyre współczesnemu człowiekowi odnośnie jego życia politycznego? Powinniśmy tworzyć nowe wspólnoty, oparte o wartości, które przetrwały z czasów przedliberalnych³⁸. Nowoczesny etos liberalny jest do tego stopnia przesiąknięty indywidualizmem, że nie pozwala na stworzenie rzeczywistej wspólnoty. Traktuje tradycję i moralność jako irracjonalne, pozbawiając w ten sposób nowoczesne struktury polityczne jakiegokolwiek bazy etycznej. Jego założenia na temat emotywistycznego „ja” powodują rozszczępienie na sferę publiczną i prywatną. Przedstawia on statyczną naturę ludzką w oderwaniu od jej telos. Jego wymóg neutralności ogranicza obszar tego, co polityczne do tego stopnia, że pozbawia to obywateli możliwości dążenia do ich dobra w ich najwyższej, kolektywnej (to jest politycznej) postaci. Ponieważ za dobrem można podążać tylko wspólnie poprzez praktykowanie cnót obywatelskich w sferze publicznej, nowoczesny etos indywidualistyczny nie pozwala ludziom rozwinąć się w pełni. W zamian wytwarza atomistyczne społeczeństwo i społecznych ludzi.

Podobne powody zniechęcają nas do podejmowania prób tworzenia wspólnoty na poziomie państwa. Współczesne państwa nie sprzyjają podzielanej deliberacji obywateli³⁹. Są one zbyt duże i rządzone kompromisami sprzecznych interesów, a co za tym idzie, „podzielane dobra publiczne współczesnego państwa narodowego nie są wspólnymi dobrami rzeczywistej narodowej wspólnoty”⁴⁰. Jakakolwiek komunitarystyczna próba natchnięcia polityki państwa wartościami wspólnotowymi zawsze będzie skazana na porażkę, ponieważ wspólnoty powinny utrzymać swój charakter małej skali po to, aby zachować swoje cechy gatunkowe⁴¹. Zdaniem MacIntyre’a, komunitaryści mają również tendencję do popełniania innego błędu, a mianowicie traktują

³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 465–466.

³⁹ A. MacIntyre, „A Partial Response to my Critics”, s. 302–303.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, s. 132.

⁴¹ *Ibid.*, s. 142, 133.

wszystkie wspólnoty lokalne jako dobre same w sobie, podczas gdy w rzeczywistości mogą one być pełne uprzedzeń. Oba błędy sprawiają, że MacIntyre dystansuje się wobec komunitaryzmu. Aby tych błędów uniknąć, szkicuje on model pozytywnej wspólnoty, której cechy postaram się tu przybliżyć.

Wspólnota postulowana przez MacIntyre'a jest ciałem pośrednim. Powinna być większa niż rodzina, a mniejsza niż państwo. Powinna opierać się na więzach przyjaźni, które pochodzą z dzielenia zespołu dóbr, cnót i zasad. Niemniej jednak, praktyka życia we wspólnocie nie może opierać się wyłącznie na dostosowywaniu się do wspólnych zasad. Pewne sytuacje wymagają czegoś więcej niż tylko zwykłe zastosowanie zasad i dlatego właśnie tak kluczowa jest tu zgoda co do pojmowania pewnych dóbr. Rodziny są za małe, a państwa są za duże do tego, aby podtrzymać praktykowanie zasadniczych wartości racjonalnej niezależności i uznanej zależności od innych. Rodziny nie są samowystarczalne. Ich rozwój zależy od relacji ich członków w ramach instytucji społecznego środowiska, jak szkoły, parafie, miejsca pracy, kluby itd., które także powinny opierać się na normach dawania i brania, które umożliwiają praktykowanie sprawiedliwej hojności⁴². Ale nie możemy zakładać, że milcząca umowa co do norm przetrwa w naszych wspólnotach. Do tego potrzebna jest raczej wspólna deliberacja na temat wspólnotowych standardów. Tak jak rozumowanie jest przedsięwzięciem społecznym, tak nasze dobra indywidualne mogą być rozpoznane tylko przez zidentyfikowanie wspólnych dóbr przy pomocy wspólnej o nich debaty. Co więcej, tak wiele dóbr jest podzielanych, że indywidualne decyzje ich dotyczące będą podejmowane pod wpływem wspólnoty, a więc debata i decyzje powinny w miarę możliwości angażować każdego ze wspólnoty⁴³. Oczywiście debata nie może mieć miejsca bez głębokiej lojalności wobec wartości i tradycji wspólnotowych (ponieważ zaangażowanie w tradycję umożliwia nam bycie racjonalnymi), ale zakłada ona możliwość krytyki, otwartość na alternatywy i zmiany.

⁴² Ibid., s. 9, 109–110, 133–134.

⁴³ Ibid., s. 111, 140–141.

Dobrze działająca wspólnota nie powinna być opresyjna wobec swoich członków. Poza włączaniem każdego do debaty o wspólnocie, uznaje ona fundamentalne miejsce dobra jednostkowego. Dobro jednostki i dobro wspólnoty nie są sobie w żaden sposób poddane. Tylko kiedy jednostka uzna dobra wspólnoty jako swoje własne, jest w stanie praktykować cnotę sprawiedliwej hojności. A wtedy zachowanie jednostki nie jest ani egoistyczne, ani altruistyczne, ponieważ w tej sytuacji dobro jednostki nie jest w konflikcie z dobrem wspólnoty. Co się zaś tyczy obcych, ludzi spoza wspólnoty, powinno się im okazywać gościnność, jako że „zakres sprawiedliwej hojności sięga poza granice wspólnoty”⁴⁴. Jeśli inni są w potrzebie, winniśmy im naszą pomoc, bez względu na ich pochodzenie. Wskaźnikiem rozwoju wspólnoty jest więc zakres jej pomocy wobec potrzebujących i różnorako upośledzonych⁴⁵.

Aby sprostać tym wymaganiom, wspólnoty lokalne powinny ograniczyć rywalizację interesów ekonomicznych i zmniejszyć nierówności bogactwa, ponieważ znaczne nierówności w sferze ekonomicznej uniemożliwiają dostrzeganie dobra wspólnego. Ograniczenie mobilności pracy dla zapewnienia większej stabilności różnych lokalnych instytucji może być wybrane przez samą wspólnotę, może być więc jedynie samoograniczeniem, które nie narusza wolności wspólnoty lokalnej, ale pozwala jej decydować o swoim losie. Ochrona praktyk wspólnotowych pociągnęłaby za sobą potrzebę odrzucenia ekonomicznych celów zaawansowanego kapitalizmu w tym sensie, że instytucje ekonomiczne danej wspólnoty potrzebowałyby znacznego stopnia ochrony przed siłami rynków zewnętrznych, a wzrost ekonomiczny i wartości konsumeryzmu nie mogłyby być promowane⁴⁶.

W sumie MacIntyre twierdzi, że instytucje państwa powinny pozostać neutralne co do promowania czy ochrony pewnych wartości. Co prawda uczestnictwo polityczne jest ważne, ale nasza aktywność jest, jego zdaniem, najbardziej pożądana i praktyczna na poziomie lokal-

⁴⁴ Ibid., s. 123.

⁴⁵ Ibid., s. 108–109.

⁴⁶ Ibid., s. 145–148.

nym, ponieważ „uprawnienie nawet liberalnego państwa do bycia posiadaczem i promotorem wartości zawsze naraża te wartości na niebezpieczeństwo”⁴⁷.

Czy MacIntyre jest realistą? Kontekstualizm i/czy uniwersalizm

MacIntyre przekonująco wyjaśnia, dlaczego współcześni stracili wiarę w istnienie jednej racjonalności i jednej moralności. Kiedy w jakimś punkcie naszej historii kwestia wspólnego *telos* została zarzucona, mogliśmy tylko wcześniej lub później oczekiwać nadejścia wieku sprzecznych poglądów na obie sprawy. MacIntyre ma nadzieję, że ta tendencja może być zatrzymana. Jego teoria jest bogata w słowa takie jak *telos*, cnota, tradycja, dobre życie, które przywołują przednowożytnie idee jedności, porządku, prawa naturalnego i filozofii realistycznej. Sam MacIntyre często pozytywnie odnosi się do tradycji Arystotelesa i św. Tomasza, o czym pisałam wcześniej. Wspomina także, że wyznaje naturalistyczną teorię dobra, a normy istniejące w praktykach, które opisuje, są kierowane i częściowo określone przez normy prawa naturalnego⁴⁸. A mimo to jego argumentom brakuje jasno określonych deklaracji dotyczących istnienia jednego *telos* wspólnego wszystkim istotom ludzkim, nie wspominając nawet o jakiegokolwiek substancjalnej jego treści. Najbliżej zdefiniowania tej treści znajduje się, gdy stwierdza, że dobre życie polega na poszukiwaniu dobrego życia. Oczywiście takie oświadczenie może nieść w sobie ważne przeświadczenie autora o sensie takich poszukiwań, przeświadczenie, za którym kryje się wiara w istnienie jednego *telos*, ale które mimo to wydaje się mgliste i w pewnym sensie proceduralne, ponieważ nie zdaje ono substancjalnej relacji ze swojej treści. MacIntyre’a a pojęcie *telos* właściwie

⁴⁷ A. MacIntyre, „A Partial Response to my Critics”, s. 303.

⁴⁸ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, s. 78, 156.

nie określa dobra, które jest obiektem poszukiwań, choć próba jego określenia jest prawdopodobnie oparta na nadziei, że jakiś rodzaj obiektu wartego poszukiwań istnieje.

Jego definicja cnoty jest równie problematyczna. Pozwolę sobie ją powtórzyć: cnoty to cechy, które są potrzebne do osiągnięcia wewnętrznych dóbr praktyk (tj. dóbr, które mogą być osiągnięte tylko poprzez zaangażowanie się w daną praktykę), wnoszące wkład w dobro życia jako całości i powiązane z dążeniem do dobra istot ludzkich, zrozumienie którego jest możliwe wyłącznie w ramach trwającej tradycji społecznej⁴⁹. Z jednej strony, wydaje się ona być definicją substancjalną, jako że odnosi się do dobra istot ludzkich. Z drugiej zaś wydaje się być proceduralna, ponieważ nie wyjaśnia natury i istoty tego dobra. Nic dziwnego, że kwestionuje ją wielu krytyków teorii MacIntyre'a. Amitai Etzioni, chociaż jest komunitarystą, ma kilka własnych zarzutów wobec opisywanej tu teorii. Pisze, że niektóre praktyki mogą być ewidentnie złe, np. torturowanie, a mimo to pasować do MacIntyre'owskiej definicji praktyki, która ma tworzyć cnotę⁵⁰. Elizabeth Frazer i Nicola Lacey także ostrzegają przed możliwym niebezpieczeństwem złych praktyk, które mogłyby być następstwem przyjęcia definicji MacIntyre'a. Ich sugestia głosi, że krytyka istniejących praktyk powinna być czyniona z zewnątrz, a nie tylko od wewnątrz, podczas gdy stanowisko MacIntyre'a wydaje się usprawiedliwiać jakiegokolwiek *status quo* praktyki z jej wartościami⁵¹. MacIntyre'a gloryfikowanie historycznego kontekstu i poszczególnych kultur w opozycji do tego, co ponadczasowe i niezmiennie znajduje swojego krytyka w Janet Coleman. Postrzega ona jego akceptację tradycji Arystotelesowskiej jako raczej płytką, ponieważ według zarówno Arystotelesa, jak i św. Tomasa definicja ludzkiego celu nie jest zmienna w czasie, a MacIntyre omija tę kwestię w swojej teorii praktyk, które u niego nie mają nie-

⁴⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 482–483.

⁵⁰ Amitai Etzioni, *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1991, s. 135.

⁵¹ E. Frazer, N. Lacey, „MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice”, *After MacIntyre*, s. 275, 278–279.

zmiennych celów czy uniwersalnych standardów⁵². Zamiast mówić o prawdzie, MacIntyre woli mówić o „standardach adekwatności i nieadekwatności dostarczanych przez zinstytucjonalizowane normy pewnych praktyk”⁵³. Wydaje mi się, że jeśli samo istnienie danych norm automatycznie je legitymizuje w teorii MacIntyre’a, to nie może on równocześnie przyznawać się do realizmu tomistycznego, który zakłada możliwość krytyki praktyk z punktu widzenia standardów obiektywnych i uniwersalnych.

Kolejny argument krytyki pochodzi znowu od Etzioniego. Upomina on surowo MacIntyre’a za jego słowa mówiące, że „prawa naturalne czy prawa człowieka są fikcją”. MacIntyre twierdzi, że prawa negatywne są fikcją wywodzącą się z osiemnastowiecznych prób rekonstruowania moralności⁵⁴. Jeśli status jednostki jest rzeczywiście tak zagrożony, jak zdaje się twierdzić MacIntyre, to jestem skłonna powiedzieć, że faktycznie jesteśmy wszyscy w ogromnej potrzebie indywidualistycznego liberalizmu i jego neutralności, aby chroniła nas ona przed arbitralnością kolektywizmu. Na szczęście tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, którą przywołuje MacIntyre, nie opiera się na kwestionowaniu praw człowieka. Jeśli MacIntyre je kwestionuje, to przeczy pozostałym argumentom swojej teorii. Szczęśliwie dla swoich czytelników, w swoich późniejszych książkach wyjaśnia on znaczenie praw, które krytykuje. Ma on na myśli prawa człowieka, na które jednostka powołuje się, aby wystąpić *przeciwko* drugiej jednostce, a które pojawiły się około XIV wieku⁵⁵. A zatem MacIntyre nie kwestionuje praw człowieka jako takich, ale pewien negatywny pogląd na ich temat.

A jednak nie wyjaśnia dostatecznie swojego spojrzenia na ludzką naturę. Czy nasza natura jest uniwersalna, skierowana na osiągnięcie

⁵² J. Coleman, „MacIntyre and Aquinas”, *After MacIntyre*, s. 70, 81–82.

⁵³ Alasdair MacIntyre, „Colors, Culture, and Practices”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII (1992), 1–23, s. 22.

⁵⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 140–141.

⁵⁵ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1990, s. 164.

dobra ustalonego dla wszystkich czasów i kultur, zdaniem MacIntyre'a? Czy jest ona specyficzna dla danej kultury, zmienna, nakierowana na różne cele w zależności od naszego partykularnego kontekstu historycznego? Czy MacIntyre jest uniwersalistą czy kontekstualistą w kwestii cnót i natury ludzkiej? Jego akceptacja tomizmu wydaje się sukcesywnie wzrastać, na co wskazują jego późniejsze książki, choć jego krytycy mimo to znajdują wiele niekonsekwencji w jego argumentach. Próbuje on się bronić przeciwko ich oskarżeniom, przypominając że „żadna cecha nie może być uznana za cnotę, chyba że wiąże się z umożliwieniem osiągnięcia trzech różnych rodzajów dobra: dóbr wewnętrznych wobec praktyk, dóbr jednostkowego życia i dóbr wspólnotowych”⁵⁶. A jednak MacIntyre łączy esencję cnoty z promowaniem dobra wspólnoty partykularnej. Nie rozszerza jej do dobra ludzkości jako takiej. Jak może on więc mówić o naturze ludzkiej jako takiej? Píše on, że wiedza o nas samych jest rezultatem znaczących relacji z innymi, którzy przypisują nam naszą tożsamość. Koincydencja ich i naszych osądów jest podstawą naszego pojęcia na temat ludzkiej tożsamości⁵⁷. Ale MacIntyre nie jest zainteresowany tym, dlaczego ta „koincydencja” jest tak powszechna. Dlaczego wreszcie jesteśmy w stanie przypisywać sobie samym pewne ujęcia własnej tożsamości? Może fakt ten wskazuje na istnienie natury ludzkiej, która transcenduje partykularne kultury i tradycje?

MacIntyre powiedziała by raczej, że wskazuje to na wyższość jednej tradycji, mianowicie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Ale znowu jego akceptacja tej tradycji przedstawia nam kolejne problemy, dostrzeżone np. przez Stephena Holmesa⁵⁸. MacIntyre krytykuje całkowite oddanie się tezie o jedności cnót. Dopuszcza on możliwość sytuacji, w której dobra byłyby przygodnie niewspółmierne i skonfliktowane. (Holmes nazywa to jego stanowisko „inklinacją do moralnej poligamii”⁵⁹.) Cokolwiek wypływa z cnoty, nie musi automatycznie

⁵⁶ A. MacIntyre, „A Partial Response to my Critics”, *After MacIntyre*, s. 284.

⁵⁷ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, s. 95.

⁵⁸ S. Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, s. 121.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 121.

być właściwe, jak twierdzi MacIntyre, dając przykład odważnego nazisty. Zdaniem MacIntyre'a, odwaga nazisty może nadal być nazwana odwagą, choć przynosi ona złe efekty⁶⁰. Gdyby MacIntyre stał twardo po stronie silnego, obiektywnego i substancjalnego pojęcia dobra, jego wcześniejsza definicja cnoty nie pozwoliłaby mu nazwać odwagę nazisty cnotą. Odwaga ta nie była powiązana ani z dobrem jednostki, ani z ostatecznym dobrem jej wspólnoty, nie mówiąc o dobru ludzkości. Pokazuje to trudności i niekonsekwencje w teorii MacIntyre'a, gdyż jego oczywiste odrzucenie pojęcia obiektywnego dobra w zasadzie nie zostawia żadnego miejsca na obiektywny *telos*. Dostrzega on potrzebę jakiegoś *telos*⁶¹ i rozpaczliwie chce go dostarczyć współczesnemu człowiekowi. Aby uczynić go akceptowalnym, odziera jednak też z substancji i mówi, że polega on zaledwie na ustanowieniu narracyjnej jedności życia. Tymczasem w obliczu braku jakiegokolwiek obiektywnego i intersubiektywnego celu w teorii MacIntyre'a, trudno będzie utrzymać się wspólnocie ludzi poszukujących realizacji wyłącznie swoich prywatnych celów. Nic dziwnego, że dołącza on do szeregu tych, którzy oplakują martwe ciało współczesnej sfragmentaryzowanej tożsamości i utraconą wspólnotę w głównym nurcie świata zachodniego. Jego rozpacz wydaje się potwierdzać, że MacIntyre nie przyjmuje niezależnej od kontekstu wizji natury ludzkiej czy jej *telos*. Stąd jego pesymistyczna diagnoza co do utraty wspólnoty we współczesnym świecie: jako że natura ludzka nie jest przez niego postrzegana jako ahistoryczna i niezmienna, nie możemy jej na stałe przypisać niczego, nawet jej społecznego charakteru. Jego wizja dóbr jednostkowych, które nie byłyby sprzeczne z dobrem wspólnoty, oraz jego argument wspierający status pełnomocnika wypowiadającego się w imieniu ludzi obarczonych jakimiś upośledzeniami, miałyby sens tylko w kontekście obiektywnej teorii dobra i uniwersalnej natury ludzkiej. MacIntyre ma rację, gdy wyraża potrzebę fundamentalnie jednej koncepcji dobrego życia, ale ewidentnie

⁶⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 323–325, 353, 358–360.

⁶¹ *Ibid.*, s. 363.

nie zdaje on sobie sprawy z tego, że koncepcja ta także powinna być właściwa, właściwie korespondująca z rzeczywistością, a nie po prostu narzucona dla potrzeb tymczasowej wygody rozczarowanych poszukiwaczy wspólnoty, których teorie odrzucają możliwość istnienia ponadczasowej prawdy na samym wstępie.

Fakt naszej naturalnej zależności i nawet społecznej współzależności może prowadzić nas w kierunku udowodnienia, że istnieje naturalna podstawa wspólnoty, ale MacIntyre nie próbuje tego udowodnić. Woli on zatrzymać się przy swojej wizji norm zakorzenionych w praktykach, nie w naturze ludzkiej. Wydaje się to tym bardziej dziwne, gdyż jego analiza naszej zależności widzi ją jako cechę uniwersalną. Taki sam jest też standard rozwoju i rozkwitu wspólnot, a mianowicie służba potrzebującym. W analogiczny sposób, kluczowa cnota sprawiedliwej hojności i postulat oferowania gościnności obcym wydają się mieć w jego teorii uniwersalne zastosowanie. Jego twierdzenie, iż normy dawania i otrzymywania istnieją jako założenie w naszych praktykach, mocno sugeruje, że normy te transcendują praktyki i są wspólne wszystkim tradycjom. A jednak MacIntyre nie dochodzi do takich konkluzji. Jego podkreślenie znaczenia praktyk i kontekstu wydaje się pomniejszać wartość treści tych praktyk, wartość samych norm. Stwierdza on, że nawet tradycja, która wychodzi zwycięsko z kryzysu epistemologicznego, nie może być absolutnie pewna swoich zasad, jako że jest tylko „najlepszą teorią jak dotąd”. Ale skoro wyższość jednej tradycji nad drugą ustanawiana jest przez pokonywanie ograniczeń teorii słabszej, zwolennicy obu teorii muszą zgadzać się co do definicji tych ograniczeń! W konsekwencji, zgadzają się oni prawdopodobnie co do standardów, kryteriów, a nawet celów. To może oznaczać, że owe standardy mogą być mniej lub bardziej znane uczestnikom różnych tradycji, a są przynajmniej w pewnym stopniu dostępne wszystkim rywalizującym stronom, podczas gdy niewspółmierność i nieprzetłumaczalność są tylko iluzjami. Podobny punkt wysuwa również Jürgen Habermas, gdy krytykuje on MacIntyre’a za jego twierdzenie na temat nieprzetłumaczalności. Habermas pisze: „Fakt, iż doświadczenie nieprzetłumaczalności *nie* jest niewyraźne, powinien obudzić nasze wątpli-

wości”⁶². MacIntyre mówi czasem, że niewspółmierność i nieprzetłumaczalność są tylko iluzjami współczesnego człowieka, ale jego argumenty pokazują, że on sam także jest pod wpływem tego współczesnego trybu myślenia. A jednak stanowisko MacIntyre’a nie jest w tej kwestii jasne. Wydaje się ono lekko ewoluować w kierunku substancjalnego uniwersalizmu, co widać w jego późniejszych pismach. W książce *Three Rival Versions of Moral Enquiry* krytykuje on zarówno Oświeceniową próbę odkrycia uniwersalnych zasad na neutralnym gruncie, jak i Nietzscheańskie twierdzenie, iż nie ma racjonalności-jako-takiej czy prawdy-jako-takiej. Mówi, że oba stanowiska przysłaniają trzecią alternatywę, „możliwość, w której rozum może podążać w kierunku bycia rzeczywiście uniwersalnym i bezosobowym tylko o tyle, o ile nie jest on ani neutralny, ani niez zaangażowany; sytuację, w której uczestnictwo w szczególnym rodzaju wspólnoty moralnej, takiej z której musi być wykluczona fundamentalna różnica zdań, jest warunkiem prawdziwie racjonalnych dociekań”⁶³. Cytat ten wydaje się potwierdzać, że MacIntyre nie jest radykalnym kontekstualistą czy historycystą. Lub raczej jego kontekstualizm nie jest przeciwstawny wobec perspektywy uniwersalnej. Ostrzega on nas, że nie jesteśmy w stanie dojść do zasad uniwersalnych znikąd. Nasze konteksty, praktyki, tradycje dają nam konieczny punkt wyjściowy dla dalszych rozważań. Co za tym idzie, jakkolwiek możliwy uniwersalizm nigdy nie może być abstrakcyjny i neutralny w sensie pozbawionego podstaw, gruntu. To tylko jedno z odczytań poglądów MacIntyre’a na tę sprawę. Jego analizy problemów wspólnot i państwa mogą być prawdopodobnie interpretowane w inny sposób, więc teraz zajmę się właśnie tym zestawem problemów.

⁶² Jürgen Habermas, „Remarks on Discourse Ethics”, w: *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, transl. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 1993, s. 102.

⁶³ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 59–60.

Dlaczego i jak pozostać na poziomie lokalnym?

MacIntyre twierdzi, że żywotna wspólnota może być zrealizowana tylko na poziomie lokalnym. Próby wprowadzenia wartości komunitarystycznych na poziom państwa są skazane na porażkę, ponieważ państwa są za duże, rządzone kompromisami sprzecznych interesów i zamknięte na wspólną deliberację. Polityczne ramy współczesnych państw są rzekomo zamknięte na natchnienia cnot potrzebnych do osiągnięcia prawdziwie wspólnych dóbr. Pojedyncze rodziny, z drugiej strony, nie są samowystarczalne i są zbyt uzależnione od aktywności ich społecznego otoczenia. Tak więc wspólnota powinna być lokalna, pośrednicząca między rodziną i państwem.

Jak pisałam wcześniej, rozważania MacIntyre'a dotyczące relacji wspólnot lokalnych wobec państwa stawiają go między zwolennikami radykalnie pluralistycznej wizji wspólnot z ich niewspółmiernymi zespołami wartości. Jego tezy o możliwości ustanowienia racjonalnej wyższości tradycji nie znajdują swojej równoległej aplikacji w jego poglądach na temat wspólnot. Rozróżnia on dobre i złe wspólnoty (zamknięte na deliberację, krytykę i alternatywy, niezainteresowane ochroną swoich wartości itp.), ale nie przewiduje możliwości powiększenia jakiegokolwiek wspólnoty do rozmiarów państwa, nie wspominając o komunitarystycznych inicjatywach na skalę globalną. Najwyraźniej jego uniwersalizm nie sięga wspólnotowej strony natury ludzkiej.

Wizja wielości wspólnot wzajemnie odizolowanych jest problematyczna przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, wspólnoty lokalne nie są samowystarczalne, tak jak nie są takimi rodziny. Jeśli pozostają one w ramach większych struktur państwa, jakkolwiek zdecentralizowane państwo by było, wspólnoty nie mogą przejąć wszystkich istotnych funkcji państwa. Nie mogą one być suwerenne. Nawet państwa nie mogą się skutecznie odizolować od reszty świata w czasach globalizacji. A zatem wspólnoty lokalne, które mają być zarządzane przez większe ciało polityczne zgodnie z narzucanymi im zasadami, utracą swój lokalny smak. Jako że państwa muszą być aktywne w wielu sferach, ich działania nie mogą być neutralne, muszą opierać się na jakichś wartościach. Dlatego więc nasza deliberacja o wartościach

ma być ograniczona do poziomu lokalnego? Nie wydaje się to być możliwe ani wskazane. MacIntyre nie wyjaśnia, jak wspólnoty miałyby skutecznie pozostać na poziomie lokalnym.

Po drugie, obraz radykalnie zróżnicowanych wspólnot stoi w sprzeczności z innymi postulatami MacIntyre'a, które opisałam wyżej. Pewne mocne zasady wyliczone w najnowszej książce MacIntyre'a (np. oferowanie gościnności obcym, nakaz zaspokojenia potrzeb upośledzonych, oraz cnoty sprawiedliwej hojności, racjonalnej niezależności i uznanej zależności) przekraczają granice partykularnych wspólnot i mają obowiązywać uniwersalnie. To mogłoby dać uzasadnione podstawy do debat w kwestii nie tylko wspólnoty lokalnej, ale także narodowej, państwowej czy globalnej, choć o zróżnicowanym charakterze. Zamiast tego, MacIntyre ogranicza praktykę zasad uniwersalnych do zakresu wspólnot lokalnych. Zdaje on sobie sprawę z doniosłości uczestnictwa politycznego i przyznaje, że „rozumować razem o dobru wspólnym to rozumować politycznie”⁶⁴. Pisze także, że wiele potrzeb wspólnot lokalnych może być zaspokojonych tylko przy pomocy zasobów państwowych. Niemniej jednak, nie jest on zainteresowany zbadaniem sposobów, jakimi polityka państwowa może wpływać na politykę lokalną, co wydaje mi się raczej krótkowzroczne.

Zestaw sugestii MacIntyre'a dotyczących polityki ekonomicznej ma rzekomo bronić wspólnoty lokalne przed degeneracją. Radzi on, aby ograniczyć konkurencyjną walkę interesów, zakres nierówności ekonomicznych i mobilność pracy. Wspólnoty powinny także odrzucić promowanie wzrostu ekonomicznego i konsumeryzmu, a także ochraniać się przed rynkami zewnętrznymi. Oczywiście MacIntyre wypowiada się w sposób bardzo ogólny na temat tych ekonomicznych postulatów. Im bardziej ogólne one są, tym bardziej podatne są na krytykę i tym bardziej trudno jest o nich dyskutować. A zatem nie mogę poświęcić im tak dużo uwagi, ile poświęciłam rozważaniu argumentów przedstawionych szerzej. Niemniej jednak, postaram się sformułować kilka głównych idei. Zarówno liberałowie, jak i libertarianie różnych odcieni mogą prawdopodobnie twierdzić, że ograniczenia sugerowane

⁶⁴ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, s. 140, 142.

przez MacIntyre'a są czystą utopią. Nie sądzę, aby dyrektywy MacIntyre'a powinny być z góry odrzucone. Choć postulatory ograniczenia mobilności i wspierania izolacji od rynków zewnętrznych są niezwykle trudne do zastosowania we współczesnym świecie gospodarki wolnorynkowej, nie są one całkowicie utopijne. Przecież ostatecznie ważną rolę polityki jest regulacja sfery ekonomicznej, a takie regulacje często są oskarżane o ograniczanie pewnych aspektów gospodarki. Pewne ograniczenia nakładane na rynek są zarówno realistyczne, jak i potrzebne, choć eksperci mogą dyskutować nad ich skalą. Jest jednak inna kwestia, która wydaje się bardziej problematyczna. MacIntyre wypowiada się przeciwko promowaniu wzrostu ekonomicznego. Ten postulat jawi mi się nie tylko jako nierealistyczny na dłuższą metę, ale także szkodliwy dla rozwoju wspólnoty. Oczywiście nie twierdzę, że wzrost ekonomiczny powinien być promowany za wszelką cenę, ponieważ doprowadziłoby to prawdopodobnie do zniszczenia więzi wspólnotowych, co możemy zauważyć we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych. Niemniej jednak, wspólnota zdegeneruje się nawet szybciej, jeśli nie będzie promować swojego wzrostu, również wzrostu ekonomicznego. Tak jak rynek może służyć celom wspólnoty, jeśli jest właściwie kształtowany przez regulacje polityczne, tak promowanie wzrostu ekonomicznego może być poddane wartościom kluczowym dla charakteru wspólnoty.

Ogólnie mówiąc, nacisk, jaki MacIntyre kładzie na funkcjonowanie wspólnoty lokalnej, jest cenny, ale niepotrzebnie ogranicza komunitarystyczne rozważania do poziomu lokalnego, nie dostarczając jednocześnie skutecznych zabezpieczeń przeciwko destrukcji lokalnych więzi wspólnotowych. Paradoksalnie, jak sądzę, wspólnoty lokalne mogłyby zyskać więcej przez przyjęcie perspektywy swojego powiększenia i promowania swoich wartości poza granicami lokalnymi.

Konkluzje

W tym rozdziale opisałam i przeanalizowałam poglądy na temat natury ludzkiej, wspólnoty, tradycji i państwa zaprezentowane przez Alasdaira MacIntyre'a. Prześledziłam kwestie pewnych cech przypisywanych istotom ludzkim, *telosu*, praktyk, norm i cnót, a także problemów ich niewspółmierności i praktycznych politycznych zastosowań.

Na podstawie cytowanych fragmentów pism MacIntyre'a znalazłam przedstawioną przez niego diagnozę współczesnej rzeczywistości głęboko przekonującą. Jego krytyka korzeni współczesnego indywidualizmu, przypominająca współczesnemu światu o doniosłości tradycji przednowożytnych dla dostarczenia adekwatnego opisu więzi wspólnotowych, zdecydowanie zasługuje na intelektualną rozwagę. Teoria analizowana w tym rozdziale dla podniesienia swojego poziomu konsekwencji wymagałaby jednak uzupełnienia o jaśniejsze, bardziej substancjalne oświadczenia dotyczące ludzkiego *telos*, jedności cnót, uniwersalizmu pewnych norm moralnych i powiększenia perspektyw wspólnot poza granice lokalne.

Podsumowanie: rzeczywistość i nadzieja?

Mając na uwadze wielość teoretycznych stanowisk zaledwie pięciu głównych myślicieli komunitarystycznych, można by powtórzyć tu pytanie ze wstępu niniejszej dysertacji, a mianowicie czy istnieje komunitaryzm jako taki. Niemniej jednak, komunitaryzm jest filozofią społeczno-polityczną, nurtem teorii społecznej i jako taki może sobie pozwolić na wewnętrzne zróżnicowanie. Twierdzę, iż zjawisko komunitaryzmu istnieje na polu intelektualnym, z dwóch względów. Po pierwsze, jest jeden wspólny intelektualny przeciwnik w formie indywidualistycznego liberalizmu i, z drugiej strony, wspólny adwersarz w postaci twardego kolektywizmu czy komunalizmu, który ignoruje pojęcie indywidualności, choć ten drugi adwersarz istnieje w dużej mierze bez jasnych odniesień do niego w teoriach komunitarystycznych. (Tak jak liberałowie, komunitaryści oczywiście nie akceptują takich wizji społecznych, jak Marksowska idea komunizmu czy tradycyjny hinduski system kastowy.) Po drugie i, moim zdaniem, jest to ważniejsze, jest też wspólny pozytywny cel stworzenia czy odtworzenia pewnego pojęcia i praktyki *wspólnoty* we współczesnym świecie. Kluczowy motyw wspólnoty jest osią nie tylko teorii analizowanych tu myślicieli. Postulat odbudowy utraconej wspólnoty czy tworzenia nowej jej formy jest ostatnio podnoszony przez wielu intelektualistów identyfikowanych jako komunitaryści, których nazwiska były wspomniane w moim wstępie do tej pracy (np. Benjamin Barber, William Sullivan, Mary Ann Glendon, Steven Tipton, Ann Swidler, Robert N. Bellah i wielu innych). I w dużym stopniu dlatego właśnie ryzykuję tu stwierdzenie, że komunitaryzm istnieje. Ponadto staje się on wpływowy. Jego wpływ na szeroką tradycję liberalną spowodował, że większość liberałów przyjmuje teraz istotną doniosłość wspólnoty w życiu publicznym i politycznym, lub pobudził liberałów do obrony

ich teorii przez próby udowodnienia, że ideał wspólnoty był w takiej czy innej formie obecny od zawsze w paradygmacie liberalnym.

Oczywiście sposoby rozumienia wspólnoty przez pięciu myślicieli zaprezentowanych w tej pracy różnią się znacznie, ale jej potrzeba nie jest nigdy kwestionowana. Niezależnie od tego, czy wspólnota ma być lokalna, państwowa czy globalna; niezależnie od tego, jak radzi ona sobie z wewnętrznymi konfliktami i grupami zewnętrznymi; niezależnie od wizji człowieka, na jakiej się opiera, wspólnota jest postrzegana jako jedyna nadzieja współczesnych zatimizowanych społeczeństw Zachodu. Taki pogląd może prawdopodobnie być do przyjęcia dla szerokiego spektrum teoretyków i praktyków współczesnej polityki. Biorąc pod uwagę poziom atomizacji współczesnych społeczeństw, słabość więzi społecznych, brak zainteresowania sferą publiczną, nie wspominając o sferze politycznej, a także praktyczny zanik przestrzeni wspólnotowej w świadomości nowoczesnego człowieka Zachodu, atrakcyjność żywotnych wspólnot jest dostrzegana przez politologów i teoretyków społecznych większości, jeśli nie wszystkich, orientacji. Dlatego właśnie bliższa analiza teorii pięciu głównych protagonistów wspólnoty wydaje mi się tak istotna. I dlatego też spróbuję teraz uschematyzować ich najważniejsze argumenty oraz zestawić mocne i słabe strony ich teorii.

Komunitarystyczne krytyki indywidualistycznego liberalizmu przedstawione przez Amitai Etzioniego, Michaela Walzera, Michaela J. Sandela, Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a podnoszą kilka podobnych kwestii. Teorie wszystkich wymienionych tu autorów podkreślają fakt ludzkiej zależności od wspólnot, od społecznego środowiska mniej lub bardziej zintegrowanego w grupy. Wszyscy wspomniani tu intelektualiści twierdzą, że nasza indywidualna tożsamość jest współtworzona przez wspólnoty, w których się rodzimy i w których żyjemy. Wszyscy opierają swoje rozważania na *społecznej i politycznej naturze istot ludzkich*. Fakt naszej zależności od innych wydaje się im kluczowy, w znacznej mierze ponieważ jest ona zwykle pomijana w szerokiej gamie teorii liberalnych. A więc komunitaryści odczuwali potrzebę przeciwstawienia się wizji przedstawiającej prawie samowystarczalne jednostki wyposażone przez naturę w najważniejsze i wy-

starczające narzędzia do osiągnięcia stanu racjonalnego życia. *Nie zrezygnowali oni z wpływu natury na naszą tożsamość*: MacIntyre poświęca dużo uwagi naszej animalności, Etzioni przyjmuje istnienie pewnej części tożsamości, w którą wyposaża nas natura, i wydaje się opierać swoją ideę „głosu moralnego” przynajmniej w części na naturze. Komunitaryści kładą jednak dużo większy nacisk na proces aktywizacji tego naturalnego ludzkiego potencjału za pomocą wysiłków podjętych przez zintegrowane grupy społeczne. Etzioni pisze, że tożsamość człowieka jest podzielona między jej część niższą (naturalną) i wyższą (społeczną). Społeczeństwo nas kształtuje i jest potrzebne do stymulowania nas do działań zgodnych z nakazem głosu moralnego. Ten głos sam jest w dużej mierze tworzony i podtrzymywany przez społeczeństwo w wizji Etzioniego. Walzer traktuje wspólnoty lokalne jako na tyle ważne z punktu widzenia zabezpieczenia jednostkowej wolności i określenia indywidualnego pojmowania dóbr, wartości i sprawiedliwości, że proponuje on, aby ochronić nasze lokalne środowiska społeczne przed wpływem współczesnych rodzajów mobilności: geograficznej, społecznej, politycznej i rodzinnej. Jego obraz tożsamości podzielonej między różne głosy przemawiające w imieniu różnych wartości zakłada, że wspólnota składa się na znaczną część tożsamości danej jednostki, ponieważ wszystkie faktyczne wartości pochodzą ze wspólnoty, tak jak wszystkie dobra, zgodnie z jego teorią, opisane są jako dobra społeczne. Sandel twierdzi, że nasze tożsamości są „uwikłane”, „obarczone”, że zasadnicze ich elementy wywodzą się ze wspólnot. Co więcej, *w czasach współczesnych jesteśmy wielorako usytuowani, kształtowani przez wiele wspólnot*, co komplikuje naszą kondycję i naszą zdolność do rozwinięcia cnót obywatelskich, ale nie uwalnia nas od doświadczenia formacyjnego. Taylor wyobraża sobie autentyczne Ja jako stale zaangażowane w dialog z innymi członkami pewnej wspólnoty języka, kultury, podobnych horyzontów itd., podkreślając w ten sposób istotny wkład wspólnoty zarówno w odkrycie, jak i realizację autentycznej tożsamości jednostki w granicach danej zintegrowanej grupy. W końcu MacIntyre opisuje człowieka jako zawsze zanurzonego w tradycjach z ich gotowymi zespołami norm i praktyk, a także określonymi pojęciami dóbr i cnót, wobec których

jednostka musi się jakoś opowiedzieć (przyjąć lub odrzucić) na drodze swojego rozwoju, ponieważ wszystkie nasze narzędzia racjonalności z konieczności pochodzą z konkretnych tradycji istniejących wspólnot. Stopień, w jakim jesteśmy społecznie kreowani, nie jest jasno określony w żadnej teorii komunitarystycznej, prawdopodobnie dlatego że ten problem nie został definitywnie rozwiązany w socjologii, psychologii ani antropologii. Niemniej jednak, komunitaryści podkreślają, że nasza tożsamość jest w znacznym stopniu formowana przez nasze wspólnoty i że fakt ten powinien być poważniej niż dotychczas potraktowany przez „liberalnie zorientowanych” teoretyków społecznych i politycznych.

Wszyscy komunitaryści zwracają naszą uwagę na zasadniczą rolę odgrywaną przez wspólnoty w *konstytuowaniu tożsamości jednostki*. Podkreślają oni doniosłość intersubiektywnych relacji, międzyludzkiego wymiaru naszej egzystencji, *naszej egzystencji z innymi i dla innych*. Niemniej jednak sposoby, w jakie traktują oni podobne kwestie podnoszone w ich teoriach różnią się między sobą w mniejszym lub większym stopniu: 1. Ich poglądy na temat tożsamości jednostki obejmują swoim zasięgiem stanowiska utrzymujące status tejże jako radykalnie podzielonej i stanowiska głoszące potencjalnie lub częściowo uporządkowane Ja. 2. Ich założenia o pluralizmie sprzecznych wartości nie są w równym stopniu mocne. 3. W konsekwencji, ich akceptacja autonomii jednostkowej także jest zróżnicowana. Albo dopuszcza ona egzystencję pewnych intersubiektywnie adekwatnych osądów na temat wartości, albo przedstawia jednostkę jako wyłączne źródło i arbitra wartości. 4. W końcu, zasada neutralności państwa wobec sfery wartości wspólnotowych przyjęta jest przez niektórych komunitarystów, a odrzucona lub przeformułowana przez innych. W następujących akapitach zamierzam się zająć każdym z wymienionych tu punktów.

Najpierw skoncentruję się na *komunitarystycznym obrazie tożsamości jednostki*. Większość komunitarystów przedstawia tę tożsamość jako podzieloną. Jest ona albo podzielona między wyższe i niższe Ja, jak w teorii Etzioniego; albo próbuje rozstrzygać między różnymi dobrami i wartościami, jak w argumentacji Walzera; albo przypisana do wielu lojalności pochodzących z jej wielorakiego usytuowania, jak w teo-

rii Sandela. Bardziej zunifikowany obraz tożsamości zarysowany jest u Taylora i MacIntyre'a. Dialogiczne Ja (z teorii Taylora) zorientowane jest na dobro, jego życie ma być uporządkowane pod względem wyższych i niższych dóbr. Taylor wydaje się zakładać istnienie pewnego porządku wartości albo przynajmniej dość jasnej dystynkcji między wartościami mniej i bardziej konstytutywnymi. Ale jego zastrzeżenie, że żadne dobro nie może mieć niezachwianej pozycji priorytetowej, a także jego twierdzenie mówiące, że dobra wyższego rzędu zależą od naszej ich artykulacji i afirmacji, czynią ten porządek zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz Ja raczej niestabilnym. Podobne problemy towarzyszą teorii MacIntyre'a. Zakłada on, że jednostki dążą do ustanowienia narracyjnej jedności życia. Ponadto jego perspektywa przewiduje postęp w kierunku osiągnięcia pewnych cnót, które pomagają nam zbliżyć się do naszego *telos*. Aby się rozwijać, tożsamość jednostki musi być uporządkowana, a jej wartości i priorytety muszą być ułożone w pewną hierarchię. Ale pojęcie *telos* u MacIntyre'a jest dosyć mgliste i „proceduralne” (dobre życie to życie poświęcone poszukiwaniu dobra). Jego zastrzeżenia wobec jedności cnót czy ściśle hierarchicznych wizji dobra czynią jego twierdzenia o wspólnym *telos* i uporządkowanych wartościach raczej słabo ugruntowanymi.

Zatem, o ile niektórzy komunitaryści otwarcie mówią, że tożsamość jednostki jest wewnętrznie podzielona, a inni idą bardziej w kierunku jej wewnętrznej spójności i integralności, wszyscy komunitaryści, choć w różnym stopniu, przyjmują wizję powszechnego *konfliktu* lojalności, które zobowiązują współczesne jednostki. Te wewnętrzne konflikty doświadczane przez każdą jednostkę rzekomo wywodzą się z konfliktów wartości, które nie mogą być definitywnie rozwiązane we współczesnych warunkach. Ale tutaj znowu komunitaryści nie przemawiają jednogłośnie. Ich stanowiska się różnią. Walzer wydaje się przyjmować wizję radykalnie konfliktową, a nawet postrzega ją jako zabezpieczenie indywidualnej wolności. Etzioni częściowo rozwiązuje konflikt przez postulowanie równowagi między porządkiem i autonomią. Sandel wierzy, że sprzeczne zobowiązania mogą być jakoś spełnione przy pomocy podniesienia poziomu cnoty obywatelskiej. Taylor i MacIntyre redukują konflikt do minimum w swoich założe-

niach przez przyjęcie pierwszeństwa wartości, które są centralnymi dla danej wspólnoty, ale nie udaje im się usunąć konfliktu całkowicie.

To wiedzie nas do trzeciego problemu: założenie o konflikcie nie pozwala komunitarystom przyjmując jakiegokolwiek heteronomicznej wizji obiektywnych dóbr i wartości poza jednostką i niezależnej od jej woli. *W konsekwencji, przyjmują oni centralną liberalną zasadę jednostkowej tożsamości*, choć jej rozumienie jest w ich pismach, znowu, zróżnicowane. W większości teorii komunitarystycznych jednostka jest ostatecznym arbitrem wartości. Chociaż twierdzą oni, że wartości i dobra wywodzą się ze wspólnej, społecznej sfery, wydają się oni również wyznawać pogląd, że *wspólne wartości nie mają w zasadzie znaczenia, o ile nie są wybrane i przyjęte przez jednostkę*. Komunitaryści nie są w pełni konsekwentni w akceptacji tego stanowiska. Przemaszają dwoma głosami jednocześnie, jak gdyby chcieli zachować zarówno autonomię, jak i pewien stopień heteronomii. Niektórzy z nich zbliżają się do bieguna autonomicznego (Etzioni, Walzer), podczas gdy inni w perspektywie porównawczej plasują się bliżej stanowiska heteronomicznego (Taylor, MacIntyre). Taylor pisze, że pewne źródła i dobra wyższego rzędu wzmacniają nas i dlatego właśnie powinniśmy je odkryć i skorzystać z siły, jaką nam oferują. MacIntyre opisuje praktyki społeczne jako nosiciele wewnętrznych norm i standardów wartości. Ale normy są społeczne, nie są niezależne od tradycji społecznej, niekoniecznie niezmiennie i ponadczasowe. Poza tym, leżące u ich podłoża konflikty między wartościami oraz radykalny pluralizm sprzecznych dóbr pozostawiają jednostkę bezradną w sytuacji wyboru. Świat zewnętrzny nie jawi się jako uporządkowany; jednostka nie ma innej alternatywy jak tylko stworzyć swoje własne normy i tentatywne porządki, które nigdy nie mogą być ostateczne, stabilne i trwałe.

Wydaje mi się zatem, że *przyjęcie wizji konfliktowych*, nawet jeśli tylko w minimalnym stopniu, jak w przypadku Taylora i MacIntyre'a, w zasadzie burzy nadzieje na ustanowienie czy przedłużenie stabilnego życia jakiegokolwiek wspólnoty. Jaka jest doniosłość faktu, że normy pochodzą z tradycji lub praktyk, jeśli założymy, że te normy nie są fundamentalnie ze sobą wzajemnie powiązane i nie dostosowują się do obiektywnego porządku wartości? Wizje konfliktowe w nieunikniony

sposób prowadzą do radykalnego pluralizmu, który nie może zatrzymać się na granicy istniejących wspólnot. Prowadzą one wprost do jednostkowej autonomii w jej najbardziej radykalnej wersji, która fundamentalnie kwestionuje jakąkolwiek trwałą wspólnotę i postrzega ją jako zawsze tentatywną. *Skoro dobra są ze sobą w konflikcie, dlaczego mielibyśmy się co do nich zgodzić w naszych grupach?* Co może być wspólne grupie jednostek, jeśli same jednostki nie potrafią ustanowić jakiegś ponadczasowej hierarchii na własne indywidualne potrzeby? Nie będziemy nawet w stanie uzyskać dysharmonijnej wielości wspólnot przedstawionej przez Walzera czy zespołu niewspółmiernych tradycji, które pojawiają się w teorii MacIntyre'a, ponieważ *nieвозмо́wly jest jakikolwiek rodzaj wspólnoty w świecie wartości, które nie mogą być w jakiś sposób uporządkowane, tj. zorganizowane zgodnie z jakąś fundamentalną ideą, która może pokonać ich wzajemne konflikty.* Oczywiście zwykła wielość i różnorodność wartości nie wywołuje automatycznie konfliktu, który rozsadza wspólnotę. Ale skutek taki wywołuje ich radykalny pluralizm w obrębie wizji konfliktowej. Ponieważ wówczas nic nie jest w stanie połączyć sprzecznych wartości w schemat, który mógłby powiązać ludzi żyjących razem we wspólnotę. Może z wyjątkiem żywotnego interesu, jakim jest przetrwanie, ale taki rodzaj powiązania został odkryty przez liberałów wiele lat temu. Jeśli komunitaryści chcieli udowodnić, że ludzie powiązani są czymś więcej, nie udało im się tego dokonać przy pomocy wizji radykalnego, nieusuwalnego pluralizmu *sprzecznych wartości.* Znajduję ten rodzaj interpretacji pluralizmu dość niebezpiecznym w jej radykalnej naturze. Efektem jej przyjęcia jest utrata perspektywy jakiegokolwiek jedności zarówno wewnątrz tożsamości jednostki, jak i porozumienia między wspólnotami. Brak fundamentalnej jedności oznacza właściwie brak wspólnoty i, co więcej, zamkniętą możliwość myślenia kategoriach perspektywy globalnej, tak potrzebnej we współczesnych czasach. Ewentualnym niebezpieczeństwem przyjęcia radykalnego pluralizmu jest stworzenie iluzji samowystarczalności grup lokalnych. Prawdopodobne konsekwencje oznaczałyby wzrost fragmentaryzacji i atomizacji życia społecznego, chorób, które miały być uleczone przy pomocy leków oferowanych przez komunitaryzm!

Zamiast podkreślać różnice, komunitaryści powinni kłaść nacisk na podobieństwa między kulturami i wspólnotami, na istnienie zasad uniwersalnych, a także na przykłady praktycznych rozwiązań konfliktów w życiu rzeczywistych wspólnot. Moim zdaniem wizje konfliktowe nie są w stanie adekwatnie wyjaśniać naszej rzeczywistości, ponieważ nie ujmują faktu naszego uporczywego życia wspólnego: ludzie żyją w grupach, które podzielają pewne wartości; ponadto, wartości te często znajdują swoje ekwiwalenty w innych grupach. A zatem wydaje mi się, że praktyka życia przemawia przeciwko wizji radykalnych i nieusuwalnych konfliktów. Ale komunitaryści nie dochodzą do takich konkluzji. Co prawda zaczęli swoje rozważania od założenia, że wspólnoty *istnieją* i że zatem teorie liberalne nie opisują świata prawidłowo, używając do tego abstrakcyjnych pojęć jednostkowego interesu, autonomii itd. Niemniej jednak, komunitaryści nie potraktowali chyba faktu istnienia wspólnot w rzeczywistym świecie dostatecznie poważnie. Nie wyciągnęli oni wniosków, które zburzyłyby pewne założenia liberalne. Nie zakwestionowali nawet założenia o sprzecznych wartościach, choć mogli to zrobić przez odniesienie się do przykładów realnie istniejących wspólnot, które trwają w czasie *pomimo* założeń liberalnych. Zamiast tego, przyjęli oni właśnie te założenia, które wcześniej czy później doprowadziły ich do zaakceptowania wypróbowanych już liberalnych rozwiązań liberalnych problemów, czyli do wizji oddzielonych tradycji, radykalnie różnych wspólnot i niewspółmiernych systemów wartości.

W konsekwencji, *jeśli* opierają się oni na twierdzeniu o *doniosłości wspólnoty* w naszym życiu i jednocześnie utrzymują silny pogląd na temat sprzecznych wartości, mogą być oskarżeni o nie dość poważne traktowanie wspólnoty. Analogicznie mogą też być krytykowani za niepoważne traktowanie autonomii jednostki. Pojęcie to jest niedostatecznie głęboko analizowane w ich teoriach, a jego znaczenie poddaje się wielorakim interpretacjom. Jeśli jest ono interpretowane jako wolność tworzenia norm przez jednostki, a nie raczej jako wolność przyjęcia norm istniejących niezależnie od indywidualnej czy społecznej woli, otwiera to drogę chaosowi w przestrzeni społecznej, a do tego wcale nie rozjaśnia pojęć obowiązku społecznego i cnoty obywatel-

skiej w sposób lepszy, niż czyniły to do tej pory teorie liberalne. Inna interpretacja pojęcia autonomii nie jest w zasadzie możliwa w świetle założeń teorii komunitarystycznych.

Argumenty rozważane wyżej (wewnętrzne konflikty Ja, radykalny pluralizm sprzecznych wartości i autonomia jednostki w kontekście braku niezależnego porządku normatywnego) prowadzą niektórych komunitarystów do przyjęcia innej liberalnej zasady, a mianowicie *neutralności państwa wobec kwestii wartości*. Pozostaje ona centralną zasadą u Walzera i MacIntyre'a, pomimo szerokiego zakresu różnic, które dzielą obu teoretyków. Obaj twierdzą, że „gęste” tradycje różnych wspólnot lokalnych nie mogą być wnoszone na poziom państwa (nie mówiąc o poziomie ludzkości) bez utraty swojej „gęstości”. Twierdzą oni, że granice wspólnoty nie mogą być wydatnie powiększone. Konsekwencją tego jest postrzeganie *ludzkości* jako nie konstytuującej żadnego rodzaju wspólnoty. Pogląd ten jest przyjęty również przez Sandela, choć poziom państwa wydaje mu się właściwy do promowania pewnych wartości wspólnotowych, pod warunkiem, że państwo nie jest za duże. Pozostali komunitaryści próbują przekonująco wykazać, że neutralność państwa w sferze wartości wspólnotowych jest w zasadzie niemożliwa w praktyce. Rządowe próby utrzymywania takiej neutralności mogą znacznie ograniczyć sferę uzasadnionych działań państwa i uczynić publiczne uznanie wspólnoty na wyższym poziomie niemożliwym. A zatem, wspólnota jako całość jest pozbawiona szansy sprawowania nad sobą kontroli, zarządzania sobą, praktykowania samorządzenia. Ponieważ wartości wspólnotowe przedstawia się jako tak ważne dla indywidualnych członków, powinny one znaleźć należne im miejsce w sferze publicznej i politycznej. Powinny być uznane i promowane. Ale nie mogą być narzucane, a więc muszą się wyłonić w toku wspólnej debaty. Perspektywa globalna zakłada nawet prowadzenie debat międzykulturowych, między cywilizacjami i tradycjami, dotyczących wartości centralnych dla całej ludzkości (jak zauważa Etzioni i Taylor). To prowadzi mnie znowu do pewnych kwestii krytycznych wspomnianych wcześniej, które rozwinę szerzej w następnym akapicie.

Rozumiem, że doniosłość wartości uzasadnia ich wysoki status w sferze publicznej i politycznej, ale nie mogą znaleźć przyczyn ko-

munitarystycznej nadziei na to, że ludzie będą podzielać te same wartości i okazywać chęć do debatowania na ich temat oraz do ich promowania, jeśli przyjmujemy wcześniejsze założenia komunitarystów o konfliktach wartości występujących nawet wewnątrz poszczególnych jednostkowych tożsamości, nie mówiąc o intersubiektywnym poziomie wspólnot. Ich założenia zamieniają nawet wspólnoty lokalne we wspólnoty fałszywe, łatwe do zdemaskowania w swojej dominacji nad jednostkową autonomią, podczas gdy perspektywa ogólnoludzkiej, globalnej wspólnoty wydaje się być niemożliwa. Logicznie możemy oczekiwać wzrostu niewspółmierności między tradycjami, językami, praktykami i wspólnotami, kiedy poszerzymy naszą perspektywę i wyjdziemy poza poziom lokalny na wyższy poziom państwa i ludzkości. Wszystko, na co możemy liczyć, to rezultat tylko „rozrzedzonego” uniwersalizmu. W zasadzie nawet nie „rozrzedzonego”, ale żadnego, skoro wszystkie wartości mają pochodzić z lokalnego społecznego kontekstu, a nawet tam pozostają we wzajemnej dysharmonii. Perspektywa relatywistyczna nie może dostarczyć realnej nadziei na zbudowanie czy odtworzenie żadnej wspólnoty. Brak założeń o istnieniu obiektywnego porządku wartości burzy komunitarystyczne marzenia, ponieważ każda wspólnota potrzebuje przynajmniej minimalnej, ale stabilnej zgody co do wartości. Fakt istnienia wspólnot w rzeczywistości, fakt, że wszyscy rodzimy się we wspólnotach i jesteśmy przez nie współtworzeni (fakt dostrzeżony przez komunitarystów, choć nie wiodący ich do dostatecznych konkluzji), mógłby jako taki stanowić dowód, że wizje konfliktowe wspólne komunitarystom i liberalom są bezzasadne, ponieważ wspólnoty trwają, a ich konflikty nie rozrywają wewnętrznych więzów.

Dlatego właśnie twierdzę, że komunitaryści nie zdołali wyciągnąć koniecznych wniosków ze swoich analiz i obserwacji życia społecznego z jego zasadniczo wspólnotowym aspektem. Moim zdaniem, fakt podniesienia właściwych pytań o fundamentalia naszej ludzkiej kondycji i wspólnotowej egzystencji nie powstrzymał komunitarystów przed powtórzeniem niektórych błędów występujących u teoretyków przez nich krytykowanych, czyli liberalów. Ogólnie rzecz biorąc, próbując odpowiedzieć na generalne pytanie zawarte w tytule mojej

rozprawy, muszę powiedzieć, że *komunitaryści biorą wspólnotę bardziej poważnie niż liberałowie, ale nie dość poważnie*. W moim wstępie wyliczyłam kluczowe wartości liberalizmu: *pluralizm wartości, autonomię jednostki, neutralność państwa*. Analizowani komunitaryści próbują podejmować kwestie tych wartości w swoich teoriach. I żaden z nich nie interpretuje ich w sposób, który uchroniłby go przed popadnięciem w jakiś rodzaj pułapki, co próbowałam pokazać wyżej w mojej systematyzacji ich sposobów ujmowania tych trzech wartości po kolei. *Komunitarystyczna akceptacja kluczowych wartości liberalnych w połączeniu z leżącą u ich podstaw konfliktową wizją wartości i założeniem o braku jakiegokolwiek obiektywnego porządku czynią wspólnotę zasadniczo niemożliwą do zaistnienia*. W konsekwencji, wszystkie ich twierdzenia o promowaniu wspólnych wartości w sferze politycznej i ekonomicznej prezentują się jako utopijne. Podstawa zgody co do jakiegokolwiek strategii ekonomicznej czy politycznej przedsięwziętej w imię rzekomo wspólnych wartości mogłaby zawsze być zdyskredytowana i zdemaskowana jako przykrywka dla jednostkowego interesu i nieuzasadnione ograniczenie wartości autonomii. Jednak te twierdzenia nie muszą być utopijne pod warunkiem, że komunitaryści odrzuciliby ich konfliktowe założenia i traktowali istniejące wspólnoty oraz ich realne zgody co do wartości bardziej poważnie.

Ale moja analiza komunitaryzmu nie może skończyć się na wyłącznie ostrych słowach krytyki. Wydaje mi się, że przedstawione przez nich pytania i argumenty *zasadniczo odświeżają debaty polityczno-filozoficzne współczesności*, ponieważ odnoszą się do pewnych ważnych kwestii. Jeśli argumenty przez nich podnoszone nie zawsze są nowatorskie, ale często opierają się na autorytetach z przeszłości, nie pomniejsza to zasadności ich argumentów w kontekście dominującej indywidualistycznej kultury i filozofii współczesnego świata. Ich zakorzenienie w historii w połączeniu z nową interpretacją i zastosowaniem kwestii wspólnych horyzontów, języka, komunikacji, dialogu, czyni interesujący wkład w teorię społeczno-polityczną, o której mówi się często, że przechodzi aktualnie głęboki kryzys. Wybawienie czegośkolwiek z kryzysu zwykle wymaga postawienia poważnych pytań o podstawy i tożsamość. I to właśnie robią komunitaryści, kiedy przy-

wracają filozofii politycznej *kwestie cnót, dóbr, natury ludzkiej, itd.* Wnoszą tu na nowo najistotniejsze problemy, stawiają pytania o relacje między faktami i normami, i umieszczają kwestię „gęstej” teorii dobra w polu zainteresowań politologów i socjologów. *Zamiast optukiwać martwe ciało filozofii postoświeceniowej, próbują oni szukać źródeł naszego wspólnotowego życia i je artykułować.* Ponadto wszyscy analizowani przeze mnie komunitaryści *odkrywają ukryte, zapomniane czy alternatywne znaczenia wolności,* choć nie zawsze potrafią adekwatnie wpisać je w całość swoich teorii. Przypominają oni współczesnej ludzkości o pojęciu *wolności pozytywnej,* łączą wolność z odpowiedzialnością, z cnotami obywatelskimi i politycznymi, oraz wracają do rozważań nad *statusem obowiązków w szerokim pojęciu społeczeństwa liberalno-demokratycznego.* Dostrzegają oni wagę intersubiektywnych więzi i istnienie nieredukowalnie wspólnych dóbr, które z reguły są pomijane lub lekceważone w dominującym paradygmacie liberalnym. Wszystkie wymienione wyżej punkty składają się na zespół pozytywnych stron teorii komunitarystycznych.

Komunitarystyczne obserwacje dotyczące wyżej wymienionych faktów z rzeczywistości społecznej prowadzą ich do przyjęcia przekonań o pewnych możliwościach *społecznej kooperacji,* która może wyjść poza stan *społecznego konfliktu* czy przynajmniej zrównoważyć obie te strony, nawet jeśli ta równowaga byłaby raczej chwiejna. Co więcej, komunitaryści wydają się podzielać przekonania o możliwości stałej ewolucji istot ludzkich i ich społecznej rzeczywistości w kierunku *dalszego poszerzania obszaru podzielanych przez nich wartości oraz lepszej realizacji ich dobra wspólnego.* Ich najbardziej ogólne nadzieje i założenia aksjologiczne dotyczące natury ludzkiej, a także natury rzeczywistości społecznej wydają się opisywać te natury jako dynamiczne i zdolne do pokonywania swoich niedostatków. To prowadzi niektórych komunitarystów do na razie jeszcze niepewnych sugestii co do nadziei na ewentualne istnienie *globalnej wspólnoty ludzkości.* Sugestie te mogą wzbudzić przyszłe spekulacje na temat możliwości wspólnego ludziom *telos;* rodzaju *telos,* który byłby tym bardziej atrakcyjny, ponieważ bez ograniczania ludzkiej wolności, obiecywałby przesunięcie naszej uwagi poza prawa jednostki na głębsze i szer-

sze pole kwestii *ludzkiego rozwoju* jako celu do zaakceptowania na skalę globalną. Ponadto, ta perspektywa ma na celu uniknięcie porażek, jakie były udziałem zbyt optymistycznych teorii z przeszłości: *nie pozostawia jednostki samotnej* na drodze jej rozwoju. Nie tylko daje jej siły płynące z zasobów tradycji społecznych, praktyk itd., ale też otwiera drogę, choć jeszcze z dużym wahaniem, na wsparcie ze strony pewnych stabilniejszych, bo niezmiennych i ponadczasowych, wartości i dóbr.

Ogólnie rzecz biorąc, komunitaryści ukazują właściwy kierunek dyskusji na temat społecznego wymiaru naszej egzystencji. W zasadzie myślę, że nasza współczesna rzeczywistość potrzebuje nawet jeszcze więcej dyskusji o istotnych *kwestiach natury ludzkiej i jej wspólnotowych aspektów*. Pytanie o globalną wspólnotę pojawiło się już w kulturowych, politycznych i gospodarczych sferach. Potwierdza to potrzebę pogłębienia debat nad istnieniem, naturą i pochodzeniem *ludzkiego telos*. Co łączy ludzi w ich życiowych historiach? Co daje im siłę do pokonywania konfliktów i osiągania zgody co do pewnych żywotnych kwestii? Jaki jest ich cel i wartość fundamentalna? Czy jest to wartość ludzkiej godności, wzajemnej troski, czy braterskiej miłości? Takie debaty zdecydowanie powinny znaleźć się na forum publicznym, a teorie komunitarystyczne mogłyby być w nich bardzo pomocne. Nie muszą one prowokować wojen ani ograniczać wolności. Powinny raczej poszerzyć pole praktykowania przez jednostki wolności pozytywnej; jednostki, którym wolno będzie omawiać ich najbardziej żywotne kwestie poza domeną prywatną. Ludzie, którzy żyją wspólnie, powinni wspólnie deliberować i zarządzać swoim życiem wspólnie, zamiast żyć w strachu przed ewentualną wojną, która mogłaby wynikać z argumentów jeszcze nie wyrażonych.

Aby uniknąć publicznej wojny wszystkich ze wszystkimi, uczestnicy debaty powinni szanować wzajemnie swoją jednostkową wolność. Ale szacunek dla jednostkowej wolności nie musi oznaczać zostawiania jednostki samej sobie. Okazywanie należnego szacunku obejmuje poszanowanie dla głosu jednostki w debacie i respektowanie ludzkiej godności. (Wnoszenie różnych światopoglądów do wspólnej debaty w celu osiągnięcia zgody co do pewnych norm poprzez działa-

nia komunikacyjne jest szeroko znanym tematem teorii Jürgena Habermasa¹.) Aby pozwolić różnym głosom na wejście do debaty i w ten sposób okazać szacunek dla ich mówców, musimy być *zgodni*, że ludzka godność jest wartością. A zatem musi być tam *ukryte założenie pewnej wspólnoty*, pewnej zgody, pewnego *telos*, za którym należy podążać, a mianowicie *rozwoju istoty ludzkiej*. Taki *telos* z samej swojej natury wyklucza pogwałcenie ludzkiej wolności, ponieważ jego istotą jest właśnie ludzki rozwój w oparciu o wolne decyzje każdej jednostki. Co więcej, mógłby on gwarantować mocny status ludzkiej wolności poprzez łączenie jej z obiektywną, choć jeszcze nie w pełni określoną i jasną, wartością ludzkiego *telos*. Poddanie wolności wyższemu celowi ogólnego rozwoju człowieka nie niszczy tej wolności. Wprost przeciwnie, jej postrzeganie jako koniecznej podstawy i warunku naszego rozwoju wyklucza możliwość jej utraty. Zakłada się tu raczej jej prawdziwą realizację w formie *dobrowolnego* spełniania obowiązków przez wolną jednostkę. W ten sposób, poprzez bycie poddaną, wolność jest zachowana. Przez swoje powiązania z odpowiedzialnością w ich wspólnej służbie ludzkiego rozwoju, znajduje ona swoją realną substancję i spełnienie. Oczywiście natura i istota ludzkiego rozwoju musi być zbadana głębiej, ale cel sam w sobie wydaje się być niekwestionowany. Im bardziej jasnym i wyraźnym uczynimy nasz cel ludzkiego rozwoju, dochodząc do jego zrozumienia za pomocą wspólnych wysiłków skierowanych na odkrycie jego znaczenia, tym lepiej dla naszej wspólnoty. Możemy wtedy pójść dalej w naszych dyskusjach na temat środków jego osiągnięcia pokojową drogą, aby nie zniszczyć istot ludzkich (naszego *telos*) po drodze. Oczywiście taka perspektywa wymaga naszej akceptacji założeń o istnieniu *obiektywnego porządku wartości i równie obiektywnego istnienia ludzkiej natury, która jest*

¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981 (polska wersja t. I: *Teoria działania komunikacyjnego: t. I: Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999); *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, trans. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 1993.

niezależna od kontekstu i w swoich podstawach wspólna całej ludzkości (choć zawsze realizowana i wyrażana w konkretnych wspólnotowych kontekstach społeczno-historycznych). Bez tych założeń nie moglibyśmy nawet mieć nadziei na ustanowienie *zasadnego arbitra* zarówno jednostkowych, jak i wspólnotowych wartości. Argumenty na rzecz zrównoważenia wartości przedstawione przez analizowanych tu teoretyków komunitaryzmu nie oddają należytej wagi żadnej z wartości, które miałyby być równoważone, i wydają się być umotywowane względami zwykłego pragmatyzmu, który obecny jest już szeroko w innych tradycjach filozoficznych.

Mówiąc językiem politycznym i ekonomicznym, uznanie wspólnego *telos* nie musi pociągać za sobą konieczności ustanowienia scentralizowanego rządu czy centralnie planowanej gospodarki. Wprost przeciwnie, wizja ta zakłada raczej oddanie znaczącej władzy ludziom na różnych poziomach ich struktury politycznej. Obraz ten jest bliski teorii pomocniczości głoszącej, że instytucje centralne powinny dawać nieodzowne wsparcie strukturom niższego rzędu, a pozwalać im zająć się samodzielnie wszystkimi możliwymi zadaniami, do których spełnienia są wystarczająco silne. Wspólnoty lokalne różnego rodzaju i charakteru mają więc być aktywne (i motywowane do tej aktywności z góry w razie niedociągnięć) bez, jednakowoż, utraty wizji całości, politycznie ucieleśnionej w postaci silnego, ale zdecentralizowanego państwa.

Tak silnie komunitarystyczny sposób zorganizowania życia społecznego nie opiera się zasadniczo na wymuszaniu egzekucji obowiązków obywatelskich poprzez kodeksy prawa, ponieważ byłoby to niepraktyczne i przynosiłoby efekty odwrotne do zamierzonych. Wyłączenie naruszenie czyjejś wolności może być mniej lub bardziej efektywnie ukarane za pomocą kodeksów prawa. Spełnianie komunitarystycznych powinności wobec swojej rodziny, wspólnoty lokalnej, narodowej, państwowej, czy ogólnoludzkiej nie może być egzekwowane, gdyż utraciłoby wówczas swój szczególny status działania dobrowolnego. Komunitarystyczne obowiązki nie wydają się mieścić w paradygmacie liberalnym. I dlatego częściej określane są jako powinności raczej niż obowiązki. Wzywają nas, ale nie obligują do ich spełnienia.

W konsekwencji, sfera polityczna i ekonomiczna nie mogą nas przymusić do wywiązywania się ze wspólnotowych zobowiązań, choć mogą one wywierać na nas w tym kierunku presję, wychodząc z założenia o naszej zasadniczo wspólnotowej naturze. Taka wizja pozwala więc na *tworzenie zachęt i bodźców* motywujących do pozytywnych działań i przyciągających uwagę obywateli w kierunku pozytywnych efektów ich troski o rodzinę, sąsiedztwo i, ogólnie rzecz biorąc, ich społeczne środowisko. Nie musiałyby to opierać się na naiwnym poglądzie co do niewinności natury ludzkiej, która odpowiednio zachęcona byłaby już automatycznie skłonna do działań prospołecznych, ale mogłyby to wychodzić z założeń dostrzegających, że człowiek, mimo wszystko, ma jednak *naturalną skłonność do okazywania troski o innych wokół siebie*; skłonność, która potrzebuje wsparcia i rozniecenia z zewnątrz, bo w przeciwnym razie zatracą swój pierwotny żar. Ponadto, wizja ta zgodna jest z przekonaniem, że żadna ilość kodeksów prawnych zaprojektowanych po to, by uporządkować praktykę obowiązków obywatelskich, nie będzie wystarczająco skuteczna w żadnym społeczeństwie, zwłaszcza jeśli istoty ludzkie byłyby całkowicie demoralizowane. Niemniej jednak, nie oznacza to, że prawo powinno powstrzymać się od tworzenia przepisów zawierających pojęcie obowiązku. Wprost przeciwnie, przepisy takie są czasem potrzebne (nawet jeśli nie zawsze instytucjonalnie egzekwowalne) do tego, by publicznie uznać faktyczne istnienie obowiązków. Zasadniczą sprawą jest to, że wszystkie teorie komunitarystyczne dostarczyły właściwej legitymizacji nawet liberalnemu pojęciu obowiązku. Uzasadniły go w znacznie większym stopniu, niż uczyniły to dotychczasowe teorie liberalne, ponieważ oparły obowiązki na podstawach więzi intersubiektywnych, które łączą ludzi we wspólnoty. Wkład wspólnot w naszą tożsamość i samorealizację jest coraz szerzej odkrywany dzięki komunitarystom i, co za tym idzie, potrzeba wyrażenia wdzięczności wobec wspólnot zyskuje coraz więcej uwagi.

Ostatnio podjętych zostało kilka inicjatyw, które dowodzą tego, o czym właśnie mówiłam. Mam na myśli sformułowanie i podpisanie pewnych deklaracji takich jak: „The Universal Declaration of Human Responsibilities” [Uniwersalna deklaracja powinności człowieka]

przygotowana przez InterAction Council² (rada skupiająca byłych przywódców państw), „Kartę Praw Podstawowych” przyjętą przez przywódców państw Unii Europejskiej czy „Kartę powinności człowieka”³ przygotowaną w Gdańsku z okazji dwudziestej rocznicy powstania Solidarności. Wszystkie te dokumenty podkreślają wartość ludzkiej godności jako podstawy porządku społecznego i instytucji politycznych oraz zwracają uwagę na doniosłość powinności obywatelskich. Inicjatywy takie dowodzą, że postulaty komunitarystyczne *znajdują praktyczny oddźwięk w wielu kotach*. Potwierdzają też rosnącą świadomość faktu, iż różne formy ludzkich wspólnot realnie istnieją, choć ich jakość zależna jest od naszych wspólnych i jednostkowych działań, które mogą być motywowane naszą wyjściową zgodą co do fundamentalnej wartości godności ludzkiej i ludzkiego rozwoju. Aby podtrzymać tę zgodę i wesprzeć jej uznanie z naszej strony, musimy o nią odpowiednio dbać, pielęgnować ją, innymi słowy postarać się o *publiczne* jej uznanie. Jednym z pierwszych kroków w tym kierunku jest właśnie próba sformułowania deklaracji takiej jak wyżej wspomniane.

Kolejna istotna kwestia dotyczy problemu uniwersalizmu i pluralizmu wspólnot z ich niewspółmiernymi stanowiskami etycznymi. Komunitaryzm jest często i chyba prawidłowo postrzegany jako propagujący radykalne, historycznie ugruntowane wizje pluralistyczne, które nie przedstawiają żadnej nadziei na odkrycie jakiegoś uniwersalnego i jednocześnie substancjalnego przesłania etycznego. Jak pokazuje wyżej moja analiza, niektórzy komunitaryści otwarcie przyznają się do takiego stanowiska, inni od niego odchodzą, ale wszyscy oni flirtują z nim w takim lub innym stopniu w swoich teoretycznych rozważaniach, choć wszyscy też deklarują lojalność wobec pewnych *wartości uniwersalnych*, takich jak wolność, solidarność, gościnność, zaspokojenie potrzeb, czy nawet pojęcie natury ludzkiej. Wszyscy oni są zatem mniej lub bardziej podatni na oskarżenie o propagowanie poglądu gło-

² „Universal Declaration of Human Responsibilities”, *The Responsive Community*, Spring 1998, s. 72–77.

³ Zob. <http://www.czlowiek.wp.pl./karta.html>.

szącego, że istniejące tradycje i praktyki zasługują na ich kontynuację, ponieważ ich krytyka nie może być przedstawiona z pozycji uniwersalnej. Taka jest ich obrona kultur spoza kręgu Zachodu; obrona, która wydaje się obawiać narzucania im zachodniej czy europejskiej wizji z jej centralnym przesłaniem uniwersalizmu. Niemniej jednak, zdają się oni zapominać, że ich stanowiska relatywistyczne mogą być odebrane jako wyrażające brak szacunku wobec wszystkich kultur, włączając w to kultury niezachodnie. Pozwolę sobie zacytować opinię Hahma Chaibonga, politologa z Uniwersytetu Yonsei w Seulu, dotyczącą tego tematu: „Sens w tym, że nie ma żadnego powodu *a priori*, dla którego dana tradycja musiałaby być chroniona tylko dlatego, że jest tradycją. Kiedy broni się systemów filozoficznych czy etycznych ze względów nacjonalistycznych czy w inny sposób partykularnych, szybko tracą one swoją siłę i teoretyczną żywotność. Gdy wypowiadamy pewne stanowisko etyczne, głosimy stanowisko uniwersalne. W naturze sądów etycznych i moralnych jest to, że mają one zastosowanie do wszystkich analogicznych kontekstów i sytuacji niezależnie od różnic »kulturowych«. Przedstawić sąd etyczny tylko po to, by twierdzić, że stosuje się on zaledwie do pewnej kultury, to tyle, co zaprzeczać jego charakterowi etycznemu”⁴.

Pisze on dalej w tym nurcie o jednej z głównych wschodnich tradycji: „Nie powinno się nigdy rezygnować z twierdzenia o uniwersalności. Konfucjanizm nie jest tylko dla Chińczyków, Singapurczyków, Koreańczyków, Japończyków itd. Jest dla całej ludzkości. Jeśli nie jest się o tym dostatecznie przekonany, aby głosić takie twierdzenie, a zamiast tego broni się konfucjanizmu jako tylko kultury czy tradycji, która winna być respektowana i chroniona po prostu dlatego, że jest „moja” czy „nasza”, konfucjanizm i inne wartości azjatyckie nigdy nie będą w stanie wnieść swojego wkładu w sformułowanie prawdziwie uniwersalnej etyki”⁵.

⁴ Hahm Chaibong, „Confucianism and Western Rights: Conflict or Harmony”, *The Responsive Community*, Winter 1999/2000: 50–58, s. 56.

⁵ *Ibid.*, s. 57.

Prawdziwie międzywspólnotowe i międzycywilizacyjne debaty mogą więc być prowadzone pod warunkiem, że *traktujemy serio roszczenia do uniwersalności stawiane przez innych*, a nie relatywizujemy ich znaczenia od początku, ograniczając ich ważność wyłącznie do poszczególnych kultur i tradycji wspólnotowych. Problem ze współczesną tradycją europejską czy zachodnią obraca się wokół tego, że nie jest ona przekonana co do własnej wartości. Brak jej pewności siebie. Jednym ze sposobów na odzyskanie tej pewności byłoby podjęcie próby rozważenia swoich korzeni i przypomnienie sobie, że samo pojęcie uniwersalizmu pochodzi z naszej europejskiej kultury; w innym przypadku możemy odkryć, że nie mamy już niczego wartościowego do przedstawienia w intercywilizacyjnych debatach. Sądzę, że komunitarystyczne krytyki liberalizmu wniosły już i nadal będą wносить znaczący wkład w naszą rosnącą świadomość kilku istotnych wartości, kluczowych nie tylko dla tradycji zachodniej, ale żywotnych w skali globalnej.

Co się zaś tyczy naszej polskiej rzeczywistości, spór między liberałami i komunitarystami może stanowić ważną stymulację do poszukiwania nowych sposobów wspólnego rozumienia i organizowania społecznej i politycznej rzeczywistości. Dość powszechne są twierdzenia, iż spór ten jest nowym wcieleniem starych debat między zwolennikami Kanta i Hegla, między Habermasem i Gadamerem, między Oświeceniem i Romantyzmem, a nawet między nowożytnością a przednowożytnością. Kwestią dyskutowaną jest, czy komunitaryści wnoszą do tych debat coś nowego, ale sam fakt trwania tych sporów i powracania do podejmowanych tam pytań świadczy dobitnie o tym, że wiele spraw pozostaje nierozstrzygniętych w teorii, podczas gdy w życiu społecznym rozstrzygnięcia wymaga. Przynajmniej część tych sporów dotyczy znaczenia społecznej natury człowieka i płynących z tego wniosków. Ponieważ zgłębienie tego zagadnienia prawdopodobnie nigdy nie będzie przez nas osiągnięte w pełni, na trwałość wyżej wymienionych sporów możemy póki co liczyć z całą pewnością. Dotyczy to również debaty liberalno-komunitarystycznej, której szybko przepowiadano rychły koniec, a której tymczasem udało się przetrwać chociażby przez wywarcie znaczącego wpływu na modyfikację

argumentów liberalnych na Zachodzie i wywołanie oddźwięku np. w Europie Środkowo-Wschodniej. W Polsce świadczą o tym na przykład publikacje Marcina Króla, Pawła Śpiewaka, Ryszarda Legutki, Andrzeja Szahaja, Włodzimierz Wesołowskiego, Adama Chmielewskiego, Magdaleny Środy, Zdzisława Krasnodębskiego i wielu innych, do argumentów których nie sposób się odnieść w jednej krótkiej pracy stawiającej sobie za zadanie jedynie przybliżenie polskiemu czytelnikowi komunitarystycznej argumentacji w krytycznym świetle. Poszukując publikacji tych autorów, czytelnik skorzystać może z mojej bibliografii, w której polecam ich jego uwadze, zaś teraz skoncentruję się na jednej zasadniczej sprawie. Wydaje mi się, że niezależnie która strona sporu liberalno-komunitarystycznego jest bliższa poszczególnym autorom, wszyscy dostrzegają słuszność pewnych kwestii podnoszonych przez komunitarystów, ponieważ wszyscy zauważają zarówno złożoność zachodnich społeczeństw, jak i problemy teoretycznych modeli liberalnych. Ponadto, ich próby odniesienia tego sporu do sytuacji w Polsce nierzadko świadczą o tym, że nasze polskie myślenie o społeczeństwie i polityce jest w sumie bardzo bliskie nurtowi komunitarystycznemu. Staraliśmy się z Włodzimierzem Wesołowskim pokazać to na kilku historycznych przykładach m.in. w pracy wydanej pod redakcją H. Tama w zbiorze pod redakcją Joanny Kurczewskiej i Elżbiety Tarkowskiej i w artykule „'Communitarian' Motives in Polish Political Thought”. Wskazaliśmy m.in. na romantyczne zespolenie wolności jednostki z dążeniem do wyzwolenia wspólnoty narodowej, społecznikowskie teorie i praktyki z początku XX wieku, filozofię społeczną Jana Strzeleckiego, intelektualistów środowiska *Więzi*, *Znaku*, czy *Tygodnika Powszechnego*, inspirowanych teoriami E. Mouniera i J. Maritaina oraz nauczaniem Karola Wojtyły (i później encyklikami Jana Pawła II), a w końcu też na myśl społeczną działaczy Solidarności. Zdzisław Krasnodębski pisze w podobnym duchu o szlacheckich tradycjach republikańskich i tradycji Solidarności w swojej książce *Demokracja peryferii*, wskazując przy tym na fakt zachodnich oczekiwania na propozycje czegoś nowego w myśli i praktyce politycznej; propozycje, które mogły wyjść z naszego gruntu, ale, niestety, nie wyszły, gdyż świadomie z ich sformułowania zrezygnowaliśmy, naśladu-

jąc liberalizm zachodni w sposób bardziej konsekwentny, niż robią to społeczeństwa zachodnie⁶. Krasnodębski krytykuje te polskie wysiłki w kierunku konsekwentnego wcielania w życie czystego modelu liberalnego, pisząc, że zachodnie społeczeństwa charakteryzują się raczej „pokojową koegzystencją” tradycji, wspólnot i celów liberalnych. A zauważając nasze problemy i kryzysy, często wywołane właśnie liberalizmem, zachęca do zaproponowania czegoś twórczego w sferze polityki i kultury właśnie teraz, mimo że zasadnicza transformacja ustrojowa jest już daleko za nami. Wydaje się więc twierdzić, że potrzebujemy tego nie tylko my, ale również społeczeństwa zachodnie, którym „pokojowa koegzystencja” nie wystarcza. Moim zdaniem jest ona jakby uspieniem konfliktów i rezygnacją z prób ich omówienia, ewentualnie wspólnego rozwiązania. O jej niedostatkach świadczy, według mnie, sam fakt powstania debaty liberalno-komunitarystycznej, która dla nas może stać się koniecznym impulsem do poszukiwań nowych rozwiązań społeczno-polityczno-gospodarczych, tym bardziej, że w tych poszukiwaniach możemy czerpać inspiracje z bogatych tradycji wspólnotowych i wolnościowych zarazem, obecnych u nas od dawna i czekających na ich ponowne odkrycie i modyfikację do współczesnych warunków.

Można by nawet postawić tezę, że myślenie i działanie wspólnotowe, solidarne, łączące troskę o społeczność i poszanowanie wolności jednostki, było w Polsce w jakimś stopniu obecne zawsze, dlatego nie ma żadnej potrzeby nazywania go czy wydobywania na światło dzienne. Współczesny komunitaryzm narodził się więc tam, gdzie było na niego największe zapotrzebowanie, czyli w świecie zachodnim. Ale ponieważ społeczeństwa zachodnie już dawno zdążyły się zachłysnąć wolnością i teraz ostrzegają innych przed skutkami jej wynaturzenia, dlaczego my nie mielibyśmy skorzystać z ich doświadczeń, biorąc pod uwagę fakt naszej świeżej jeszcze konsolidacji systemu liberalno-demokratycznego? Moim zdaniem, wskazane jest uświadomienie sobie

⁶ Zdzisław Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2003, s. 56–57, 217–218, 225–228, 282–283.

pewnych konsekwencji filozofii liberalnej, o których piszą komunitaryści, i prześledzenie własnych tradycji w celu znalezienia wartościowych wskazówek, jak stawić czoła wyzwaniom współczesnego liberalizmu. Sami komunitaryści dają nam przykład otwartości na poszukiwania dróg wyjścia z liberalnego impasu. Czerpią oni ze źródeł konserwatywnych, socjaldemokratycznych i, że tak powiem, liberalno-reformowanych. Próbuje poszukiwać najrozmaitszych „trzech dróg”. Zamiast odwracać się plecami od ich wysiłków i żyć w przekonaniu, że nas te problemy nie dotyczą, lepiej chyba będzie, jeśli zauważymy, że podobne problemy w rzeczywistości zaczynają nas już dotyczyć. Wprawdzie mamy chwalebne tradycje solidarnościowych zrywów, ale mamy też daleko posunięty zanik więzi lokalnych, sąsiedzkich, rodzinnych, do którego przyczyniły się zarówno lata realnego socjalizmu, jak i młode doświadczenia wolności demokratycznej. Co więcej, filozofia wolnego rynku legitymizuje nasze myślenie i walkę o interesy partykularne. W takiej sytuacji, odrobina komunitaryzmu, solidaryzmu, czy bardziej po polsku wspólnotowości, na pewno nam nie zaszkodzi, a nawet może stać się koniecznym lekiem na nasze dolegliwości. (Jak wspomniałam wcześniej, współcześni liberałowie, np. Habermas, również wskazują na potrzebę solidarności w społeczeństwie. Krasnodębski pisze też o renesansie idei republikańskich na Zachodzie.) Wprawdzie jak dotąd nasza sfera polityczna, ekonomiczna czy społeczna III Rzeczypospolitej nie była przeniknięta duchem solidarnościowym i republikańskim, ale chyba nigdy nie jest za późno na podjęcie próby wyjścia w kierunku podniesienia poziomu obywatelskiej cnoty, aktywności społeczeństwa obywatelskiego i ożywienia demokratycznych procedur treściami substancjalnych wartości, w poszanowaniu naszych indywidualnych praw, a w kierunku realizacji wolności pozytywnej i obywatelskiej współodpowiedzialności. Rezygnacja z podjęcia takiej próby zawsze będzie wywoływała frustracje ludzi – zwierząt społecznych i politycznych, wezwanych do tego, by w wolny sposób spełniać swoje powinności i w ten sposób realizować swoją naturę. Dlatego właśnie sądzę, że warto poznać komunitaryzm, który w ciekawy sposób podejmuje te problemy, a którego krytyczny obraz starałam się przedstawić w niniejszej pracy.

Bibliografia

- Ackerman, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.
- Avineri, Shlomo; De-Shalit, Avner (red.) *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Barber, Benjamin R. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- . „Tough Questions for Liberal Communitarians”, *The Responsive Community*, 9, Winter 1998/99.
- Baynes, Kenneth i in. (red.) *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MA.: The MIT Press, 1987/1991.
- Beiner, Ronald. *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley: University of California Press, 1992.
- Bell, Daniel. *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Bellah, Robert N. i in. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper and Row, 1985.
- . *The Good Society*. New York: Knopf, 1991.
- Bowles, Samuel; Gintis, Herbert. *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York: Basic Books, 1986.
- Buchanan, Allen E. „Assessing the Communitarian Critique of Liberalism.” *Ethics* 99, 1989: 852–882.
- Buksiński, Tadeusz (red.) *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1995.
- Chaibong, Hahm. „Confucianism and Western Rights: Conflict or Harmony.” *The Responsive Community*. Winter 1999/2000: 50–58.
- Chmielewski, Adam. *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997.

- . *Spółczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2001.
- Chong, Dennis. „Roadblocks on the Deliberative Path”, *The Responsive Community*, 9, Winter 1998/99.
- Coleman, Janet. „MacIntyre and Aquinas”, w: John Horton, Susan Mendus (red.) *After MacIntyre, Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Communitarian Website*. Dostępne pod: <URL: <http://www.gwu.edu/~ccps>>.
- De Bary, William Theodore. *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1998.
- Digeser, Peter. *Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity, and Harm*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Douglass, R. Bruce i in. (red.) *Liberalism and the Good*. New York and London: Routledge, 1990.
- Dworkin, Ronald. „Liberal Community”. *California Law Review*. 77/3: 479–504.
- . *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Knopf, 1993.
- . *Taking Rights Seriously* (1977), wyd. II. London: Duckworth, 1977.
- Ehrensaft, Philip; Etzioni, Amitai (red.) *Anatomies of America. Sociological Perspectives*. London: Macmillan, 1969.
- Etzioni, Amitai. *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1991.
- . *Capital Corruption: The New Attack on American Democracy*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988.
- . (red.) *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*. New York: St. Martin's Press, 1995.
- . *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*. New York: Free Press, 1968.
- . (red.) *The Essential Communitarian Reader*. Boston: Rowman & Littlefield, 1998.

- . „The Good Society.” *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 1, March 1999: 88–102.
- . *The Moral Dimension: Toward a New Economics*. New York: Free Press, 1988/1990.
- . *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books, 1996.
- . *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publishers, 1993.
- . *The Third Way to a Good Society*. London: Demos, 2000.
- Filipowicz, Stanisław. *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*. Kraków: Znak; Warszawa: Fundacja im. S. Batorego, 1997.
- Fowler, Robert Booth. *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
- Frankfurt, Harry. „Freedom of the Will and the Concept of a Person”. *Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 1, 1971.
- Frazer, Elizabeth; Lacey, Nicola. „MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice”, w: John Horton, Susan Mendus (red.) *After MacIntyre, Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Galston, William. „Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer.” *Political Theory*, 17, 1989: 119–130.
- Garner, Richard T.; Oldenquist, Andrew G. (red.) *Society and the Individual. Readings in Political and Social Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1990.
- Gawkowska, Aneta. „Czy wspólnoty mogą być zamknięte? Istota wspólnotowości, tradycja i wartości demokratyczne według komunitaryzmu”, w: *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, XI Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny; Polskie Towarzystwo Socjologiczne i Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie: Rzeszów–Tyczyn 2000.
- . „Dysharmonijna wielość wspólnot: Michaela Walzera próba uratowania liberalizmu”, w: *Kultura i społeczeństwo*, rok XLVI, nr 3, 2002, 79–93.

- „Free to Serve – Communitarian Attitudes in the Modern United States of America”, w: Jadwiga Koralewicz (red.) *The European Value System*. Warsaw: Collegium Civitas Press, Institute of Political Studies – Polish Academy of Sciences, 1999.
 - „Neutrality, Autonomy and Order: Amitai Etzioni’s Communitarian Critique of Liberalism Under Scrutiny”, w: *A Decade of Transformation*, Institute für die Wissenschaften vom Menschen Junior Fellows Conferences, vol. VIII, Vienna 1999.
 - „Nowoczesny etos pod ostrzałem: MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu”, w: „Edukacja filozoficzna”, 27/1999.
 - „Walzer’s Utopia of a Just Disharmony”, „Studia Polityczne”, 10, 2000.
- Gawlikowski, Krzysztof i in., *Indywidualizm a kolektywizm*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1999.
- Glendon, Mary Ann. 1988. *Abortion and Divorce in Western Law: American Failures, European Challenges*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Golecki, Mariusz. „Cnota czy wspólnota polityczna”, *Kwartalnik konserwatywny*, Zima 2000, nr 6: 127–136.
- Goodin, Robert E. „Making Communities More Responsive”. *The Responsive Community*, 9, Winter 1998/99.
- Grasso, Kenneth L. i in. (red.) *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.
- Gray, John. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. (Polskie wyd.: *Liberalizm*. Tłum. Radosława Dziubecka. Kraków: Znak, 1994).
- *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London, New York: Routledge, 1989.
 - *Post-liberalism. Studies in Political Thought*. New York, London: Routledge, 1993.
- Green, L.; Hutchinson, A. (red.) *Law and the Community*. Toronto: Carswell, 1989.
- Gutmann, Amy. „Communitarian Critics of Liberalism.” *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985: 308–322.
- Habermas, Jürgen. „Justice and Solidarity: on the Discussion Con-

- cerning Stage 6” w: Kelly, Michael (red.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- Hampshire, S. (red.) *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hollenbach, David. „Liberalism, Communitarianism, and the Bishops’ Pastoral Letter on the Economy.” *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1987.
- . „The Common Good Revisited” *Theological Studies*, 50, 1989.
- Holmes, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993/1996.
- . „The Community Trap.” *The New Republic*, Nov. 28, 1988.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (tłum. Joel Anderson). Cambridge: Polity Press, 1995.
- Horton, John; Mendus, Susan (red.) *After MacIntyre, Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Jakubowska-Branicka, Iwona (red.) *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*. Warszawa: UW ISNS, 2002.
- Jakubowski, Marek; Szahaj, Andrzej; Abriszewski, Krzysztof (red.) *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002.
- Juchacz, Piotr W., Kozłowski, Roman (red.) *Filozofia a demokracja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2001.
- . *Freedom and Responsibility, Sacrum, Culture and Society*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003.
- Karta powinności człowieka*. Dostępne na <URL:<http://www.czlowiek.wp.pl/karta.html>>.
- Kautz, Steven. *Liberalism and Community*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1995.
- Kitchen, Gary. „Charles Taylor: the Malaises of Modernity and the Moral Sources of the Self”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 3, May 1999: 29–55.
- Koralewicz, Jadwiga (red.) *The European Value System*. Warsaw: Col-

- legium Civitas Press, Institute of Political Studies – Polish Academy of Sciences, 1999.
- Koralewicz, Jadwiga; Malewska-Peyre, Hanna. *Człowiek człowiekowi człowiekiem: analiza wywiadów biograficznych działaczy społecznych w Polsce i we Francji*. Warszawa: ISP PAN, 1998.
- Krasnodębski, Zdzisław. *Demokracja peryferii*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2003.
- Król, Marcin. *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*. Kraków: Znak, 1996.
- Kurczewska, Joanna (red.) *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2004.
- Kurczewska, Joanna i Tarkowska, Elżbieta (red.) *Spotkania z kulturą (Księga pamiątkowa ku czci Profesor Antoniny Kłoskowskiej)*. Warszawa: ISP PAN, (w druku).
- Kurczewski, Jacek (red.) *Civil Society in Poland*. Warsaw: Center for Social Research, IASS Warsaw University, 2003.
- . *Lokalne społeczności obywatelskie*. Warszawa: UW ISNS, Ośrodek Badań Społecznych, 2003.
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- . *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Legutko, Ryszard. *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków: Arcana, 1997.
- Libura, Maria. „Dżentelmeni o piekle nie rozmawiają, czyli dlaczego Charles Taylor jest nudny”, *Res Publica Nowa* 5 (116), 1998.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 1992.
- . *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Bolesław J. Gawęcki. Kraków: PWN, 1955.
- Lukes, Steven. „The Responsive Community.” *Dissent*, Spring 1998: 87–9.
- Lund, William R. „Taking Autonomy Seriously: Some Liberal Doubts about *The New Golden Rule*”, *The Responsive Community*, vol. 9, Winter 1998/99.

- Łucka, Daria. "Communitarian Concept of Civil Society", w: "Polish Sociological Review" 4/2002.
- Majka, Józef. *Filozofia społeczna*. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (wyd. drugie). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984. (*Dziełictwo cnoty: studium z teorii moralności*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski, przekład przejrzał Jacek Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).
- *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*. London, Duckworth, 1971.
 - „A Partial Response to my Critics”, w: John Horton, Susan Mendus (red.) *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
 - *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1995 (1967). (*Krótką historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł., wprowadzeniem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski, Warszawa: PWN, 1995).
 - „Cnota – tradycja – jedność życia ludzkiego”, przeł. A. Chmielewski, „Odra”, 12, 1994.
 - „Colors, Culture, and Practices”, *Midwest Studies in Philosophy*, XVII (1992): 1–23.
 - *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth, 1999.
 - *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: Marquette University Press, 1990.
 - „How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?”, *The Thomist*, t. 58, nr 2, kwiecień, 1994: 171–195.
 - *Herbert Marcuse, an Exposition and a Polemic*. New York: The Viking Press, 1970.
 - „I’m Not a Communitarian, But...”, *The Responsive Community*, vol. 1, no. 3, Summer 1991: 91–2.
 - „Is Patriotism A Virtue?”, *Theorizing Citizenship*. Ronald Beiner (red.) State University of New York Press, 1995 („Czy patriotyzm

- jest cnotą?”, w: *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność*, red. P. Śpiewak, Warszawa: Centrum Edukacji Obywatelskiej, 1996).
- . *Marxism and Christianity*. Exeter: A. Wheaton & Co., 1983.
 - . „Nietzsche czy Arystoteles?”, Giovanna Borradori (red.) *Rozmowy amerykańskie* (tłum. Krzysztof Brzechczyn). Poznań: „W drodze”, 1999.
 - . „Post-Skinner and Post-Freud: Philosophical Causes of Scientific Disagreements”, w: H. Tristram Engelhardt, Jr., Arthur L. Caplan (red.) *Scientific Controversies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
 - . „The Form of the Good, Tradition and Enquiry”, w: Raimond Gaita (red.) *Value and Understanding*. London, New York: Routledge, 1990.
 - . „The Intelligibility of Action”, Margolis, J. i in. (red.) *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
 - . „The Relationship of Philosophy to History”, w: Kenneth Baynes et al. (red.) *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MA.: The MIT Press, 1987/1991.
 - . „The Relationship of Philosophy to Its Past”, w: Richard Rorty et al. (red.) *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
 - . *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.
 - . *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- Michalski, Krzysztof (red.) *Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo – Gespräche 1992*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.
- Miklaszewska, Justyna (red.) *Liberalism u schyłku XX wieku*. Kraków: Meritum, 1999.
- Miller, David. „In What Sense Must Socialism Be Communitarian?”, *Social Philosophy and Policy*, 6, 1989: 51–73.
- Morawski, Lech. *Główne problemy współczesnej filozofii prawa: prawo w toku przemian*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze PWN, 1999.

- Mulhall, Stephen; Swift, Adam. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Orlie, Melissa A. „Beyond Identity and Difference”, *Political Theory* 27/1, Feb. 1999: 140–149.
- Pearson, David E. „Community and Sociology”. *Society* 32, 5, July/August 1995.
- Piekarski, Romuald (red.) *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1999.
- . *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*. Kraków: Universitas, 2002.
- Plant, Raymond. *Community and Ideology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- . *Modern Political Thought*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1991/1995.
- Rasmussen, David (red.) *Universalism vs. communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, MA, London, England: The MIT Press, 1990.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971. (*Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik i in., Warszawa: PWN, 1994).
- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993/1996. (*Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk; wstępem opatrzył Czesław Porębski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998).
- . *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999. (*Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski. Warszawa: Aletheia, 2001).
- Reynolds, Charles; Norman, Ralph, eds. *Community in America: The Challenge of Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Rorty, Richard. *Philosophical Papers*. Vol. I: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- . *Philosophical Papers*. Vol. II: *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- . *Przygodność, ironia i solidarność* (przeł. W. J. Popowski). Warszawa: SPACJA, 1996.
- Rosenblum, Nancy L. (red.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- . „Democrats and Community.” *The New Republic*, February 22, 1988: 20–23.
- . „Freedom of Conscience or Freedom of Choice?”, w: James Davison Hunter, Os Guinness (red.) *Articles of Faith, Articles of Peace*. Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990.
- . (red.) *Liberalism and Its Critics*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- . *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1982/1983.
- . „Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality.” *California Law Review*, 77, 3, 1989: 521–38.
- . „Morality and the Liberal Ideal.” *The New Republic*, 7 maja, 1984: 15–17.
- . „Religious Liberty – Freedom of Conscience or Freedom of Choice?” *Utah Law Review*. 3, 1989: 597–615.
- . „The Political Theory of the Procedural Republic”, w: Robert B. Reich (red.) *The Power of Public Ideas*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1988.
- . „The Procedural Republic and the Unencumbered Self.” *Political Theory*, 12/1, 1984: 81–96.
- . „The State and the Soul”, *The New Republic*, June 10, 1985: 37–41.
- Sen, Amartya; Williams, Bernard (red.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Shapiro, Ian. *The Evolution of Rights in Liberal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Steiner, Helen. „Permissiveness Pilloried: A Reply to Etzioni.” *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 1, 1999: 104–110.
- Szahaj, Andrzej. *Jednostka czy wspólnota?* Warszawa: Aletheia, 2000.
- Śpiewak, Paweł. *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Aletheia, 1998.

- Środa, Magdalena. *Indywidualizm i jego krytycy*. Warszawa: Aletheia, 2003.
- Tam, Henry. *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*. New York: New York University Press, 1998.
- . (red.) *Progressive Politics in the Global Age*. Cambridge: Polity, 2001.
- Taylor, Charles. “Katolicka nowoczesność” (tłum. A. Pawelec), *Znak* 12, 2003.
- . „Diversity of Goods”, w: Amartya Sen; Bernard Williams (red.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982/1990.
- . „Explanation and Practical Reason”, w: Martha Nussbaum, Amartya Sen (red.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . „Modernity and the Rise of the Public Sphere”, w: *The Tanner Lectures on Human Values*, XIV. Grethe B Paterson (red.) Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.
- . et al. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Amy Gutmann (red.) Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- . „Nacjonalizm i współczesność”, *Transit. Przegląd europejski*, 1, wiosna 1996: 35–65.
- . *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1995.
- . „Philosophy and Its History”, w: Richard Rorty i in. (red.) *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . *Philosophy and the Human Sciences*. (*Philosophical Papers*, vol. 2) New York: Cambridge University Press, 1985.
- . „Rationality”, Martin Hollis; w: Steven Lukes (red.) *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982/1991.
- . *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1993.
- . „Religion in a Free Society”, w: James Davison Hunter, Os Guinness (red.) *Articles of Faith, Articles of Peace*. Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990.

- . *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989/1992; (Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001).
- . i in. „Symposium: Charles Taylor’s *Sources of the Self*”, *Inquiry*, vol. 34, no. 2, June 1991.
- . i in. „Taylor Symposium”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV, no. 1, March 1994.
- . „The Dialogical Self”, w: David R. Hiley i in. (red.) *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991.
- . „The Dynamics of Democratic Exclusion”, *Journal of Democracy*, vol. 8, no. 4, October 1998: 143–156.
- . *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. (*Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, Kraków: Znak, 1996).
- . *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- . *The Varieties of Religion Today*. Wien: Institut für die Wissenschaften vom Menschen, 2002 (*Oblicza religii dzisiaj*. Kraków: Znak, 2002).
- . „What is Human Agency?” w: Theodore Mischel (red.) *The Self. Psychological and Philosophical Issues*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- . „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?”, *Transit. Europäische Revue*, 5, Winter 1992/93: 5–20.
- Taylor, Michael. *Community, Anarchy, and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- „The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities”, w: Amitai Etzioni (red.), *The Essential Communitarian Reader*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- Tully, James (red.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Turner, Jeffrey S. „Socrates Amidst the Academics?“, *Inquiry*, vol. 34, no. 2, June 1991: 255–278.
- Turowski, Mariusz. „Jednostka – państwo – wspólnota: Filozoficzne i polityczne aspekty sporu liberalizmu z komunitaryzmem” (rozprawa doktorska, Uniwersytet Wrocławski, 1998, maszynopis).
- „Universal Declaration of Human Responsibilities”, *The Responsive Community*, Spring 1998: 72–77.
- Waldron, Jeremy. „Particular Values and Critical Morality”, *California Law Review*, 77, 1989: 561–589.
- Wallach, John R. „Liberalism, Communitarianism, and the Task of Political Theory”, *Political Theory* 15/4, November 1987.
- Walzer, Michael. „Constitutional Rights and the Shape of Civil Society”, w: Robert E. Calvert (red.) *The Constitution of the People. Reflections on Citizens and Civil Society*. University Press of Kansas, 1991.
- . *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1987.
- . „Justice and Injustice in the Gulf War”, w: David E. Decosse (red.) *But Was It Just? Reflections on the Morality of The Persian Gulf War*. New York: Doubleday, 1992.
- . „Liberalism and the Art Of Separation”, *Political Theory* 12/3, August 1984.
- . „Multiculturalism and Individualism”, *Dissent*, Spring 1994.
- . „Nation and Universe”, w: *The Tanner Lectures on Human Values*, t. XI. Grethe B. Peterson (red.) Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.
- . „Objectivity and Social Meaning”, w: Martha Nussbaum, Amartya Sen (red.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- . „On the Role of Symbolism in Political Thought”, w: Tracy B. Strong (red.) *The Self and the Political Order*. Oxford, OK., Cambridge, USA: Blackwell, 1992.
- . *On Toleration*. New Haven, London: Yale University Press, 1997; (*O tolerancji*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa: PiW, 1999).

- „Philosophy and Democracy”, *Political Theory* vol. 9, no. 3, August 1981: 379–399.
- „Pluralism and Social Democracy”, *Dissent*, Winter 1998: 47–53.
- „Socializing the Welfare State”, w: Amy Gutmann (red.) *Democracy and the welfare State*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1988.
- *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- „The Civil Society Argument”, w: Chantal Mouffe (red.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London, New York: Verso, 1992.
- „The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, no. 1, February 1990: 6–23.
- *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York: Basic Books, 1988.
- (red.) *The Politics of Ethnicity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- (red.) *Toward a Global Civil Society*. 2nd ed. Providence, Oxford: Berghahn Books, 1998.
- *What It Means to Be an American*. New York: Marsilio, 1992.
- Wesołowski, Włodzimierz; Gawkowska, Aneta. „Solidarity in Theory and Practice”, w: Henry Tam (red.), *Progressive Politics in the Global Age*. Cambridge: Polity, 2001.
- Wesołowski, Włodzimierz; Gawkowska, Aneta. „‘Communitarian’ Motives in Polish Political Thought”, w: *Polish Sociological Review*, 1 (145), 2004.
- Wesołowski, Włodzimierz. „Typy więzi społecznych a przejście od komunizmu do demokracji: rola więzi wspólnotowych, stowarzyszeniowych i komunitarnych”, w: Gawlikowski, Krzysztof i in., *Indywidualizm a kolektywizm*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1999.
- „The Nature of Social Ties and the Future of Postcommunist Society: Poland After Solidarity”, w: John A. Hall (red.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Wnuk-Lipiński, Edmund. „Granice liberalnej demokracji”, *Znak*, 536, 2000.

Żardecka-Nowak, Magdalena. *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*. Lublin: Wyd. KUL, 2003.

Żardecka-Nowak, M. i Witold Nowak (red.) *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego: Rzeszów, 2004.



Polaczone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PT

U.83261



3908326100000



AMITAI ETZIONI
MICHAEL WALZER
MICHAEL J. SANDEL
CHARLES TAYLOR
ALASDAIR MACINTYRE

ISBN 83-7388-052-6

rcin.org.pl