

Mariusz Turowski

Suwerenność i odpowiedzialność.

Liberalne i komunitarystyczne poszukiwania tożsamości jednostki

Problem, który chcę rozważyć w tym artykule¹, można by było uprościć przez wprowadzenie poręcznych rozróżnień. Zgodnie z nimi komunitaryści² podkreślaliby fakt uzależnienia jednostki od grupy, podczas gdy liberałowie akcentowaliby atomizm – autonomię i niezależność jednostki. W tej perspektywie, dla liberałów centralną kategorią byłaby suwerenność (*sovereignty*), co oznaczałoby odrzucenie wszystkiego, co krępuje jednostkę w jej rozwoju – jednostka odpowiadałaby tylko przed samą sobą. Odpowiedzialność zaś byłaby kategorią

¹ Pierwotna wersja tego tekstu wygłoszona była na konferencji „Filozofia i nauki społeczne a proces transformacji w Europie Środkowej” w Karpaczu, w lutym 1995 r., zorganizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego i Wrocławski Oddział PTF. Publikacja tego artykułu została sfinansowana ze środków PTF.

² Termin *communitarianism* odnosi się do najnowszych poglądów krytykujących liberalizm, których najważniejszymi rzecznikami są, moim zdaniem, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel i Charles Taylor. (Nie znaczy to, że wśród pozostałych twórców komunitaryzmu nie ma wybitnych postaci. Wśród autorów piszących dla programowego pisma *The Responsive Community. Rights and Responsibilities* znajdują się nazwiska tak znane jak James Fishkin, Benjamin R. Barber, Nathan Glazer, Robert Goodin, Philip Selznick, William Sullivan, Hans Joas czy Adam B. Seligman. Więcej informacji na ten temat można znaleźć między innymi na „komunitarystycznej stronie” w internetowym *World Wide Web*, adres: [http://www.gwu.edu/~ccps/.](http://www.gwu.edu/~ccps/)) W szerokim znaczeniu, słowo komunitaryzm oznacza ruch intelektualny rozumiany jako alternatywa w stosunku do filozofii liberalnej. Chodzi tutaj o krytykę liberalizmu liczącą sobie prawie tyle samo lat, ile on sam. Jest zatem określeniem, którego używa się zarówno w odniesieniu do wczesnych pism Karola Marksa, jak i do rewolty studenckiej z lat sześćdziesiątych naszego wieku.

wtórna. Dla komunitarystów odwrotnie – liczyłby się fakt uzależnienia człowieka od tradycji, historii, kultury, wspólnoty, a suwerenność byłaby pochodną „struktury odpowiedzialności”.³ Oczywiście rzecz nie jest tak prosta. Okazuje się, że komunitaryzm uznaje faktycznie prymat jednostki, jej wolność i suwerenność.⁴ Z drugiej strony, liberałowie dokonują „rekonstrukcji legitymizacji praw kolektywnych” i akcentują potrzebę ujęcia praw wspólnot, mniejszości narodowych i kulturowych.⁵ Zamiast opisywać absolutny status jednostki w liberalizmie i zależność tożsamości jednostki od wspólnoty w komunitaryzmie, zadam pytanie o warunki, w jakich, według obydwu tych kierunków, jednostka uczestniczy w życiu społecznym, jak działa, postrzega siebie, innych i rzeczywistość.

Koncepcje filozoficzne liberalizmu i komunitaryzmu nie dają się ze sobą uzgodnić. Wykazanie tego jest celem mojej pracy. Aby jednak opisać ten problem, trzeba pamiętać, że dziedzina, w której koncepcje komunitarystyczne i liberalne znalazły konkretne zastosowanie to filozofia polityczna, a przedstawione tu rozwiązania, mimo odmiennej perspektywy, przenikają się wzajemnie i często są zbliżone, dotyczą bowiem tego samego – problemów współczesnego społeczeństwa demokratycznego. Z jednej strony, w opisach relacji między

³ Choć rozróżnienia te traktuję czysto hipotetycznie, a nie jako terminy języka, w którym odbywa się rzeczywista dyskusja między komunitarystami i liberałami, to początkowo spór ten przebiegał właśnie wedle takich radykalnych podziałów. Obydwie strony oskarżały się wzajemnie, wytykały sobie złe intencje i błędne odczytanie prezentowanych przez siebie stanowisk. Por. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989, s. 141, 254; Stephen Holmes, *Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge Mass. 1993, s. 176 n., 180, 195; Charles Taylor, „Atomism”, w: A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. MacPherson*, Toronto 1979.

⁴ Por. program komunitarystów – „The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities” z *Responsive Community* 1991, nr 2, którego trochę inne sformułowanie znajdziemy w: <http://www.gwa.edu/~ccps/IRCPLATFORM.html>.

⁵ Chodzi tu zwłaszcza o prace Willa Kymlicki dotyczące „udziału w kulturze”, tj. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, czy książkę pod jego redakcją *Rights of Minority Culture*, Oxford 1995. Ale por. również odrzucenie „ideologicznego wzorca liberalnego indywidualizmu”, dokonane przez Davida Gauthiera w jego *Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*, Ithaca 1990, ss. 150-152, 168 n.

jaźnią a wspólnotą, prezentowanych przez komunitarystów i liberałów, można zauważyć wiele elementów wspólnych, jedni i drudzy bowiem mówią o działaniu w ramach państwa. Z drugiej strony zaś, istnieje między nimi przepaść, ponieważ od samego początku czynią odmienne założenia filozoficzne.

1. Rynkowy wymiar działania

Jednostka to najważniejsza kategoria w liberalizmie. Cała historia tej koncepcji to właściwie budowanie tego, co Jerzy Szacki nazywa „językiem uprawnień jednostki”⁶. Historia ta dopełniła się, gdy w naszej kulturze pojawiła się prawna, formalna i moralna idea praw człowieka – legitymizacja roszczeń jednostki do własnego rozwoju, działania i realizowania wrodzonych zdolności. Realizacja ta odbywa się w oderwaniu od wszelkich przymusów, a przede wszystkim niezależnie od jakiegokolwiek powszechnego, ogólnego, uznanego przez wszystkich planu. Liberałowie, opisując jednostkę, odrzucają zatem wszelki kontekst braterstwa, solidarności czy harmonii.⁷ Drugi człowiek nie jest rozumiany jako współuczestnik w powszechnym dobru, ale jest traktowany jako zupełnie niezależny, odseparowany byt. Postrzeganie jednostki przez pryzmat grupy pociąga za sobą, zdaniem liberałów, stworzenie sieci warunków, wymagań, oczekiwań co do jej zachowań – w ortodoksyjnej wspólnocie religijnej może to być jakiś podzielany przez wszystkich cel, na przykład zwalczanie niewiernych. Podkreślając autonomię jednostki, liberałowie opowiadają się także za pluralizmem. Nie ma potrzeby preferować i lansować jedną, zwycięską ideę czy ideologię. To, co naprawdę wartościowe i jedyne, co warto szanować, to jednostka, która ma swoje indywidualne cele, systemy wartości, przekonań i interesów.⁸ Wszystko inne jest nieważne, właściwie nie istnieje, jest złudzeniem. W takim

⁶ Jerzy Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 40.

⁷ Por. Stephen Holmes, *Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge Mass. 1993, s. 176 n.

⁸ Por. Anthony de Jasay, *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, London 1991, s. 7 n.

kontekście należy rozumieć jedno z najradykałniejszych stwierdzeń filozofii liberalnej, że wspólnota jest niebytem, nicością.⁹ Przypisywanie nadrzędnej roli jakimkolwiek ponadindywidualnym kategoriom politycznym jest, według zwolenników owego radykalnego liberalizmu, destrukcyjne dla systemu polityczno-ekonomiczno-etycznego: niszczy jednostkę, a zarazem degeneruje stosunki polityczne i rozwój gospodarczy. Skutkiem preferowania życia wspólnotowego jest w naszej kulturze i cywilizacji zło, polegające według liberałów na oddzieleniu produkcji od dystrybucji – to, co wytworzy jednostka, co wydobędzie ze swoich zasobów i dóbr, zostaje jej odebrane, wmawia się jej, że owoc jej pracy nie należy do niej, że musi to oddać innym. Takie skłonności przejawia państwo.¹⁰

Jednostka działa w systemie konkurencji, rynku. Liberalizm powołał do życia „trzeci świat” – świat rynku. Dokonał uporządkowania chaosu spowodowanego przez prowadzoną w naszej kulturze wojnę między „naturą” i „konwencją”. Wolny rynek, liberalny system umów, zabezpieczeń transakcji, transferu pieniędzy, odrzucenie kontroli ze strony państwa nie są związane z naturą – są określone jako wynik wzajemnej zależności jednostek. Czynniki te nie są wprawdzie konwencjonalne, lecz nie są arbitralne, czy oparte jedynie na woli – istnieją naprawdę, są realne, realnie wiążące.¹¹ Wszystkie zasady określone na początku dziejów liberalizmu przez takich filozofów jak David Hume czy Adam Smith, akcentowały, że zmiany na rynku odbywają się spontanicznie bez niczyjej kalkulacji ani planowania.

W XX wieku powstały nowe liberalne teorie makroekonomiczne. Były one odpowiedzią na krytykę liberalizmu. Prace Ludwiga von Misesa i Milтона Friedmanna oponowały przeciw ideom socjalistycznym, ekonomii Johna Maynarda Keynesa i koncepcji *welfare-state*. W dyskusjach tych atakowano nie tylko teorie gospodarki plano-

⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, s. 33.

¹⁰ Por. Norman P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, New York 1987, s. 6 n.

¹¹ Por. *ibid.*, s. 25 n. W następnych kilku akapitach wykorzystuję książkę A. McIntyre’a *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Univ. of Notre-Dame Press 1984.

wej. Starano się rozwiązać również „wewnętrzne problemy liberalizmu”. Przede wszystkim chodziło tu o zbudowanie filozofii indywidualistycznej, która byłaby alternatywna w stosunku do utilitaryzmu. Tak powstał liberalny ekonomizm, który teorię jednostki stara się powiązać z takimi zagadnieniami, jak bezrobocie, stosunki pracy czy ubezpieczenia społeczne. Dla George’a Stiglera wszystkie te kwestie muszą być rozstrzygnięte przez rynek, w oparciu o ideę konkurencji. Ekonomizm doprowadził do podporządkowania prawom rynku bardzo wielu dziedzin życia człowieka. Dla Gary’ego Beckera zbrodnia, miłość, małżeństwo to kolejne przejawy zachowań konsumenckich: jednostka ma do dyspozycji określony kapitał, który w oparciu o rachunek i kalkulację odpowiednio inwestuje. Ludwig von Mises mówi tutaj o racjonalizacji i wiąże ją ze swą koncepcją filozoficzną dotyczącą natury człowieka. Jest to koncepcja racjonalistyczna i antyrelatywistyczna. Przykładem irracjonalizmu i relatywizmu jest natomiast dla von Misesa marksizm. Jest on złem, przede wszystkim pod względem moralnym – nie pozwala realizować się jednostce, skazując ją na działanie zawsze w jakimś względnym kontekście, który ma uzasadnić konieczność interwencji państwa.

2. Przeciwno anarchizmowi – autonomia w kontekście zgody i kontraktu. Liberalna idea wspólnoty

Norman P. Barry w swoim opisie współczesnych trendów w filozofii liberalnej dochodzi do miejsca, w którym tradycyjne liberalne pojęcie jednostki zmienia się w ideę anarchistyczną, związaną z poglądami radykalnych prawicowych filozofów politycznych i ekonomicznych. Rozwój ten odbywa się według wewnętrznej logiki myśli liberalnej. Właściciel przedsiębiorstwa, powołując się na swe prawo własności, może odmówić udziału w strukturach, które naruszałyby jego dobra, czyli doprowadziłyby na przykład do odrzucenia nierozdzielności produkcji i dystrybucji. Rolę takich struktur pełni, według anarchistów, państwo, które w XX wieku stało się producentem dóbr publicznych i zaczęło rościć sobie prawa do gospodarowania majątkiem bogatych jednostek w imię realizacji swoich zobowiązań w stosunku do tych, którzy nic nie posiadają. Etyka dobra publicznego, państwa opiekuńczego, państwa dobrobytu pociągnęła za sobą reakcję zwo-

lenników wizji świata bez państwa. Najbardziej wyrafinowaną postać anarcho-kapitalizm przyjął w poglądach Murray'a N. Rothbarda. Myśliciel ten dokonał syntezy koncepcji ekonomicznych, politycznych, prawnych i filozoficznych. Podstawą jego „systemu” jest idea zbliżona do poglądów Ludwiga von Misesa, że społeczeństwem i jednostką rządzą naturalne zasady wymiany pieniądza i procesy rynkowe. Państwo chce ingerować w ten „organiczny” system zakłócając go i niszcząc. W efekcie jednostki nie mogą w pełni się realizować. Z przekonania o najwyższej wartości działania wolnych jednostek Rothbard wyprowadza etykę teleologiczną i etykę wolności: człowiek ma do wyboru różne cele, a w zależności od tego, co wybierze, realizuje określoną wartość moralną – staje się dobry albo zły. Dalej w oparciu o to może zostać skonstruowana aksjomatycznie i dedukcyjnie ekonomia wolnego rynku: wszystko poza rynkiem krępuje jednostki, dokonuje bezprawnego wtargnięcia na jej dobra (*forcible expropriation*). Zbrodnia ta jest legitymizowana przez państwo. Jest więc ono dla Rothbarda tworem kryminogennym, degenerującym moralność, wolność, własność i rozwój.

Liberalizm nie mógł oczywiście przybrać dziś formy anarcho-kapitalizmu. Jego rozwój nie poszedł w stronę „sakralizacji” uprawnień jednostki i gloryfikacji jej absolutnej autonomii opartej na obojętnym na relacje społeczne prawie do własności. David Gauthier, jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów liberalnych, odrzucił „ideologię indywidualistyczną” na rzecz rehabilitacji demokratycznych korzeni społeczeństwa i rzeczywistości społecznej: jednostka nie może być odseparowana od społeczeństwa, jest w nim zatopiona, jest bytem, który świadomie nastawia się na kontakt z innym. W imię tego kontaktu dozwolone jest samoograniczenie jednostki i jej pożądań.¹² Jednostki niezależnie i dobrowolnie wybierają udział we wspólnotowym obszarze działań, gdzie podejmują racjonalne kolektywne decyzje. Tworzy się struktura społecznego wyboru.¹³ A zatem czy liberalizm stał się koncepcją wspólnotowościową? A zatem czy zmienił się, przynajmniej częściowo, w jakąś formę komuni-

¹² D. Gauthier, *Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*, op. cit., s. 223 n.

¹³ *Ibid.*, s. 172.

taryzmu? Nie. A właściwie mogę powiedzieć: przeciwnie. Dochodzi tu natomiast do radykalizacji pewnych tradycyjnych poglądów liberalnych dotyczących jednostki i jej relacji do społeczeństwa.

Koncepcja *social choice* lub *public choice*¹⁴ narodziła się na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych naszego wieku jako konsekwencja badań prowadzonych na obszarze ekonomii dotyczących struktury decyzji i preferencji osób działających na rynku. Temat został zapoczątkowany przez artykuł Duncana Blacka (*On Rationale of Group Decision-Making*, 1948), a następnie rozwinięty w pracach Kennetha Arrowa (*Social Choice and Individual Values*, 1951) oraz Jamesa M. Buchanana i G. Tullocka (*The Calculus of Consent*, 1965). Najważniejszym problemem, który został tu poruszony, była kwestia racjonalności ludzkich wyborów dokonywanych w społeczeństwie. Postawiono pytanie o to, jak poprzez poszczególne jednostkowe wybory budowane są interesy całego społeczeństwa (funkcja dobrobytu). Zwolennicy *social choice* zwrócili uwagę na gospodarczy i ekonomiczny wymiar działania i porozumiewania się jednostek tworzących większe grupy. Jednostki postrzegane są tu jako byty autonomiczne, niezależne, wyznające własne systemy wartości. Poszukiwanie racjonalności działania takich bytów z konieczności musi być ograniczone przez wyłączenie istnienia absolutnych, obiektywnych i uniwersalnych wartości. Jedyne co można określić to zakres tworzenia porozumienia, zgody między jednostkami. Zgoda ta dotyczy reguł wolnego rynku, własności prywatnej, zasad ustanawiania konstytucji i prawa¹⁵, nie doprowadzając do „rozpłynięcia się” jednostki w świecie wspólnotowym. Indywidualne roszczenia są w tym „globalnym systemie wyborów społecznych” zaspokajane zgodnie z zasadą optymalizacji Pareto, głoszącej, że wzrost dobrobytu społeczeństwa może mieć miejsce tylko wtedy, gdy określona zmiana alokacji zasobów polepsza stan posiadania danej jednostki bez ingerowania w stan posiadania

¹⁴ W literaturze polskiej istnieje już doskonale opracowanie tej problematyki: Justyna Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994. Praca ta dotyczy w dużym stopniu zagadnień, które poruszam w niniejszym tekście w punktach 1 i 2.

¹⁵ N.P. Barry, op. cit. s. 2 n.

innej jednostki.¹⁶ W taki sposób powstaje system zabezpieczeń odpowiedzialnych relacji między jednostkami, powodujący najbardziej optymalne działanie społeczeństwa: z jednej strony, określone są zasady dla pojedynczych jednostek, a z drugiej – reguły koegzystencji (kooperacji) grupy. De Jasay wymienia tutaj sześć aksjomatów, które dla ujęcia tych kwestii sformułowała doktryna liberalna: indywidualizm (jednostki mogą, ale tylko *mogą* wybierać), liberalna polityka (wybory dokonywane są ze względu na siebie, innych lub ze względu na siebie i innych), odrzucenie dominacji (wyborów dokonuje się zawsze w obliczu wielu równoważnych możliwości), kontrakt (dotrzymanie obietnic), priorytet (to, co wymienione jest w porządku kontraktu jako „punkt pierwszy” musi być realizowane najpierw), wyłączność (istnieje tylko własność prywatna).¹⁷ Pierwsze trzy aksjomaty odnoszą się do życia jednostek, trzy ostatnie do reguły funkcjonowania społeczeństwa. Działanie w społeczeństwie można w zgodzie z tymi aksjomatami najlepiej opisać jako określanie kosztów. Jednostka dokonuje takich wyborów, których kosztem może poddać. Mając jednakże ograniczone możliwości indywidualnie, decyduje się na zawieranie kontraktów, zgodnie z którymi jednostki dzielą się kosztami takiej czy innej inwestycji. Tak powstaje dobro wspólne w znaczeniu wspólnej korzyści.¹⁸ Tak pojęty kontrakt i dobro wspólne zakłada, po pierwsze, że wyboru z istoty dokonuje się spośród kilku możliwości, po drugie, dokonując wyborów, jednostki nastawione są na własną korzyść i, po trzecie, produkcja wraz z jej efektami nie jest zasadą tworzącą spójne i permanentne całości – grupy. Oznacza to, że aksjomat szósty (istnieje tylko własność prywatna) daje się utrzymać.¹⁹ Wszelka wspólnota (polityka) budowana jest „od dołu” – przez wybory i decyzje jednostek. Wybory te poprawiają, ulepszają, udoskonalają dany system praw, a publiczna dyskusja prowadzi do coraz lepszego ustalenia stosunku kosztów i korzyści w różnych dziedzinach.²⁰

¹⁶ Ibid., s. 84. Por. także cytowaną już pracę A. de Jasay’a, *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, s. 82.

¹⁷ A. de Jasay, op. cit., s. 57.

¹⁸ Ibid., ss. 69-71.

¹⁹ Ibid., s. 75 n.

Wspólnota, życie społeczne, wspólny interes są właściwie systemem umów, których celem jest optymalny status, a przede wszystkim ekonomiczne optimum życia jednostki. Nawet jeśli zostaje tu zadane pytanie o racjonalność decyzji (Buchanan) czy o ich moralny status (Gauthier), to i tak najważniejszą kwestią jest sposób zwiększania dobrobytu. Moralność okazuje się, z tego punktu widzenia, dziedziną uzgodnień dotyczących wspólnego osiągnięcia korzyści i zmierzających do przewyżczenia szkodliwego społecznie egoizmu.²¹ W idei liberalnej wymiar wartości zawsze będzie określony jako wtórny w stosunku do działań konstytucyjnych, które, choć sprzyjają demokracji, to jednak przede wszystkim mają na celu dobrobyt ekonomiczny.

3. *Udział w kulturze. Prawa i uprawnienia wspólnot*

W 1989 r. Will Kymlicka wydał *Liberalism, Community, and Culture*. Jest to książka, która powstała jako próba rozważenia konsekwencji sporu liberalizmu z komunitaryzmem i ponownego zdefiniowania liberalizmu, uwzględniającego kwestie, na które zwrócili uwagę komunitaryści. Jednocześnie następuje tu umocnienie idei liberalnej. Bodźcem dla powstania tych nowych koncepcji były dzieła współczesnych klasyków liberalizmu. W 1988 roku John Rawls w piśmie *Philosophy and Public Affairs* opublikował artykuł „The Priority of Right and Idea of the Good”. Nawiązując do swojego rozróżnienia z *Teorii Sprawiedliwości*, rozważył tam możliwości opisu na gruncie liberalizmu życia ludzi, którzy działają „w ramach dobra”, czyli zaplanowali swoje życie zgodnie z jakąś wartością. Rawls krytykuje tutaj liberalizm w stylu Milla, który postulując absolutną autonomię jednostki doszedł do wniosku, że indywidualizm powinien być centralną wartością życia każdego człowieka. Rawls przeciwstawia temu pogładowi swoją własną wersję liberalizmu politycznego (wyłożoną w książce *Political Liberalism* z 1993 r.), w którym zawiesza się sąd na temat podobnych „centralnych wartości”, istotne jest zaś określenie życia politycznego ludzi. Okazuje się tutaj, że człowiek

²⁰ Ibid., s. 85 n, 93, 117.

²¹ D. Gauthier, op. cit., s. 235, 270-273.

jest przede wszystkim obywatelem. Jego osobowość tworzona jest w ramach wspólnego obywatelskiego życia²², z nastawieniem na interes publiczny.

Punktem wyjścia *Liberalism, Community, and Culture* jest określenie, że idee liberalne pociągają za sobą ściśle rozumienie relacji między jednostką a społeczeństwem i określają zasady, w oparciu o które odbywa się uczestnictwo we wspólnocie i kulturze. Liberalizm według Kymlicki zawsze akcentował te kwestie. Nigdy nie doszło w nim do sformułowania postulatu absolutnej i totalnej autonomii jednostki, czego następstwem ma być relatywizm.²³ Liberalizm akcentuje niezależność jednostek, wolność decyzji, poprzez podejmowanie których (w obrębie wspólnoty) suwerennie realizujemy swoje dobro. Wolność ta oznacza, że choć jaźń uwarunkowana jest przez społeczeństwo, kulturę, wspólnotę, to sama może przeciwstawić się temu, co w swoim otoczeniu uzna za złe. Liberalizm jest więc przede wszystkim koncepcją polityczną określającą zasady konsensu społecznego, sprawiedliwość, harmonię interesów. Żadna z tych idei nie wyklucza wspólnotowego wymiaru liberalizmu. Kymlicka podejmuje tutaj rozważania nad koncepcją praw wspólnotowych. Zauważa, że w świetle wydarzeń z najnowszej historii powolnemu przekształceniu zdają się ulegać tradycyjne idee liberalne, a przede wszystkim koncepcja praw człowieka jako uniwersalnego strażnika pokoju na świecie. Szacunek dla jednostki zostaje wpisany w kontekst „szacunku dla grupy”. Grupa oznacza wspólnotę polityczną, kulturową, religijną, obyczajową, etniczną. Nie można tu znaleźć uniwersalnych i zawsze ważnych praw wspólnotowych dla wszystkich. Stoimy nieodwołalnie w obliczu wielości, wielokulturowości i pluralizmu – już nie autonomicznych jednostek, ale całych wspólnot. Prawa tworzone w ramach procedur konstytucyjnych nie mogą mówić w takim wypadku o wspólnym podłożu, ale przeciwnie –

²² J. Rawls, „The Priority of Right and Idea of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, Autumn 1988, s. 267 n., 272, przyp. 28. Por. krytykę tych koncepcji w ostatniej książce Kymlicki *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1995, s. 231, przyp. 8.

²³ Por. W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford 1989, s. 18.

muszą się przyczyniać do wyrażenia interesów poszczególnych grup. Liberalizm musi uwzględniać tradycję danej kultury, poczucie przywiązania jej członków do pewnych prawd i wartości.

Według Kymlicki, wszystkie te kwestie może prawidłowo rozwiązać jedynie liberalizm, dysponujący rozwijanymi przez wieki ideami. Najbardziej wartościową ideą jest w tym kontekście koncepcja praw mniejszości zabraniająca wszelkich działań, które mogłyby przyczynić się do dezintegracji danej wspólnoty. Dlaczego nie wolno dopuścić do dezintegracji? Idea praw mniejszości najlepiej zapewnia takie rozłożenie kosztów w społeczeństwie, które prowadzi do maksymalnego ogólnego zysku. Zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej nakierowane pierwotnie na jednostkę muszą być tak ujęte, aby nie doprowadzały do pojawienia się w społeczeństwie nierówności. Liberalizm zostaje w ten sposób wzbogacony o ideę odpowiedzialności za wspólnotę i w ramach wspólnoty. Przyjmując członkostwo w kulturze i uwzględniając je, stara się najlepiej określać prawa dla poszczególnych „uczestników” i całych grup. Według Kymlicki jest to właśnie największe osiągnięcie współczesnego liberalizmu.²⁴

4. *Jaźń w świecie i poza światem konstrukcji etycznych.* *Poszukiwanie cnoty*

Zgodnie z zapowiedzią Michaela Walzera z przedmowy do jego najgłośniejszej książki, *Spheres of Justice*²⁵, komunitarystyczna koncepcja jednostki i wspólnoty przedstawiona zostaje w formie wielowątkowych studiów nad cywilizacją, kulturą, filozofią i sztuką. Zarówno dzieło Walzera, jak i książki Alasdaira MacIntyre’a czy Charlesa Taylora są takimi rozbudowanymi analizami historyczno-filozoficznymi.

W *After Virtue* MacIntyre pokazuje ograniczenia współczesnej refleksji etycznej, czego przejawem jest niemożliwość uniknięcia relatywizmu koncepcji, pojęć i „praktyk” moralnych. Każdy pogląd na

²⁴ Por. *ibid.*, ss. 53-57, 150-157, 195-205, 251-254.

²⁵ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford 1983, s. XVIII.

dowolną sporną kwestię wydaje się być wyrażany przy pomocy słów ze słownika nieprzekładalnego i niemożliwego do porównania z innym. W tej sytuacji nie mamy tak naprawdę do czynienia z problemami, które można rozwiązać i o których można dyskutować, lecz z systemem nieskończenie wielu logicznie domkniętych argumentacji. Ta domkniętość, spójność, pełna racjonalność staje się dziś jedynym celem dyskusji w etyce. Etyka, obfitując w logicznie poprawne ciągi argumentacji, przestaje właściwie odnosić się do rzeczywistych kwestii. Oznacza to, że nie pragnie rozwiązywać problemu wojny czy aborcji, a jedynie zbudować taki dyskurs, którego nie da się obalić zarzucając mu nieobiektywność i nieracjonalność. MacIntyre opisując na pierwszych stronach swej książki tę sytuację stara się jednocześnie dociec jej przyczyn. Przede wszystkim oskarża teorie filozoficzne – zwłaszcza teorie oświeceniowe – które postawiły sobie za zadanie skonstruowanie ściślejszej koncepcji rzeczywistości i człowieka opartych na zestawach opozycji, różnic, klasyfikacji i definicji, które miały zagwarantować odróżnienie wiedzy prawdziwej od mniemań. Jednym z najważniejszych takich rozróżnień było oddzielenie faktu od wartości. Za prawdziwą naukę zaczęto uważać jedynie taką, która zajmuje się faktami. Wartość zepchnięto do kategorii subiektywnych i pozanaukowych preferencji. Dalej MacIntyre pokazuje, jak idea odrzucenia moralności realizowana jest w najnowszych koncepcjach filozofii politycznej. Z moralnością „rozprawia się” tutaj liberalna teoria praw. W społeczeństwie liberalnym najwyższą cnotą jest istnienie nieograniczonej wielości, różnicy, sporu między różnymi interesami. Dyskusja w takim społeczeństwie jest możliwa tylko dzięki istnieniu systemów praw. Jednak jej owocem nie może być nigdy konsens w kwestiach moralnych, lecz jedynie zgoda polityczna – miejsce moralności zajmuje rząd. Według MacIntyre’a problem pluralizmu i relatywizmu liberalnego dotyczy nie tylko samego systemu politycznego, jakim jest liberalizm, lecz związany jest z szeroko pojętą koncepcją życia wspólnoty. To bowiem, co proponuje nowożytność w swych koncepcjach politycznych (obojętnie czy konserwatywnych, liberalnych, radykalnych czy socjalistycznych), to jednogłośnie odrzucenie wymiaru wspólnotowego w życiu człowieka i pozbycie się pojęcia tradycji. Miejsce cnot zajmują systemy instytucji społecznych, które relacje międzyludzkie opierają na prostym rachunku

zachowania się absolutnych jednostek w rzeczywistości kontraktu zawieranego w celu osiągnięcia danych korzyści. W tym miejscu rozpoczyna się w pracy MacIntyre'a budowanie idei komunitarystycznych.

To, co przedstawia autor *After Virtue* różni się znacznie od tradycyjnej wspólnotowościowej krytyki liberalizmu. Nie ma tutaj egalitarystycznych idei społeczeństwa opartego na partnerskich stosunkach i współdziałaniu w realizacji wspólnego interesu, ale opisy personalnych, opartych na uczuciach i przywiązaniu więzi międzyludzkich.²⁶ Nie akcentuje się badań neutralności instytucji, formalnych zasad doprowadzających do dobrobytu ogółu, ale zwraca się uwagę, jak ważny w życiu społecznym jest wymiar serca, ducha, miłości i przyjaźni.²⁷ Najważniejszą chyba ideą MacIntyre'a jest stwierdzenie, że każde działanie odbywa się zawsze w określonym możliwym kontekście historycznym i w obszarze konkretnej narracji. Ludzkie życie jest silnie związane z pewnymi „strukturami narracyjnymi”. Te zaś zostały zatracone w toku rozwoju nowożytnej kultury wraz z przywiązaniem do tradycji, do ról, które odgrywa się w społeczeństwie. Tymczasem jedynie dzięki temu przywiązaniu ludzkie życie jest sensowne, rozumne i świadome, a działanie, rozumienie, poznawanie, używanie języka – w ogóle możliwe. W tym sensie narracje nie są po prostu pewnymi fikcjami poetyckimi czy dramaturgicznymi, czyli nałożeniem na rzeczywistość czegoś, czego w niej nie ma („poznawaniem świata przez literaturę”). Narracje same są rzeczywistością, światem, w którym człowiek żyje. Każde działanie wpisane jest w wiele kontekstów, staje się elementem różnych „ciągów tradycji” i historii, które realizują się w danym momencie. To właśnie oznacza bycie ojcem lub matką, członkiem

²⁶ Por. Nancy Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought* Cambridge Mass. 1987, s. 154.

²⁷ *Ibid.*, s. 156, 163. Dla Rosenblum oznacza to swoistą wyprawę w świat liberalizmu heroicznego, poszukiwanie możliwości dla „ataku estetycznego” na stare formalistyczne koncepcje. Jednocześnie nie proponuje ona żadnych idei społecznych (nie można za takie uznać pomysłu na dystrybucję dóbr opartą na akcentowaniu wolności, swobodzie wyrazu, całkowitej równości między kobietą i mężczyzną itd.; por. np. s. 187 n., oraz 189 n.).

stowarzyszenia, obywatelem. Z drugiej strony, działanie człowieka to nie tylko umiejscowienie się w danym „ciągu historii”, narracja bowiem trwa dalej, jest otwarta. Tak przed człowiekiem otwiera się przyszłość – nowe cele i przestrzeń dla nowych działań. Nie oznacza to zdeterminowania przez jakieś siły historyczno-duchowe. Narracja bowiem ujawnia kreatywność człowieka, czyni jego działanie sensownym i celowym.²⁸ Możemy powiedzieć, że działanie człowieka odbywa się zawsze w pewnym możliwym kontekście – jest zarazem wejściem w rolę i tworzeniem własnej narracji, przez co człowiek staje się podmiotem historii.

Konsekwencją tych idei i celem, do którego zmierza MacIntyre jest odrzucenie indywidualizmu. Człowiek nie jest zdaniem autora *After Virtue* jedynie tym, czym staje się na skutek własnych wyborów. Indywidualizm doprowadza do przekonania, że tożsamość jednostki polega na zbudowaniu systemu absolutnych wyborów, a odpowiedzialność jest efektem wolnej decyzji. Jest to typowe zwłaszcza dla stylu życia Amerykanów, którzy na przykład nie czują się odpowiedzialni za spuściznę, którą zostawiło po sobie niewolnictwo, argumentując, że oni sami nie mają niewolników. Człowiek jest tutaj niezależny od historii i niezależny od innych, a nawet obojętny wobec innych. Temu właśnie przeciwstawia się komunitaryzm MacIntyre’a: człowiek uczestniczy w historii, jest w nią wpisany, dzieli ją z innymi, ze wspólnotą – „posiadanie tożsamości historycznej zawsze równa się posiadaniu tożsamości społecznej”²⁹. Uczestnictwo to ma sens moralny. MacIntyre przedstawia arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję cnót, która gwarantowała to wszystko, co dzisiaj zostało utracone. W tej przedmodernistycznej koncepcji cnoty, wartości nie musiały być uzasadniane. Realizowały się w strukturze Arystotelesowskiego *phronesis*. Życie „z natury” miało tam wymiar polityczny, wspólnoto-

²⁸ Idee te doskonale współgrają z koncepcją rozwiniętą w jednym z głównych dzieł komunitarystycznych, książce autorstwa Roberta Bellaha i jego przyjaciół, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985. Jest to koncepcja „wspólnoty pamięci”, która zamienia się we „wspólnotę nadziei”. Por. również Daniel Bell, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford 1993, ss. 124-127.

²⁹ A. MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., s. 221.

wy. Jednostkowość, samowystarczalność wpisane były w strukturę społeczną. Dobre życie człowieka określono jako dziedzinę *phronesis*, mądrości praktycznej, w przeciwstawieniu do *episteme* i *techne*. Cnoty były nietechniczną umiejętnością wyważania środków odpowiednich dla danego celu. Realizacja cnót i dobrego życia odbywała się w *polis*, w którym ludzi wolnych wychowywano na obywateli stanowiących, w ramach instytucji demokratycznych, o tym, co słuszne, i co winno stać się prawem. W taki sposób tworzono jedność życia, która nie była jednocześnie odrzuceniem pluralizmu i różnorodności – instytucje tworzone były i działały jako wytwór *polis*, a nie jako jego fundament. Cnoty miały więc charakter pre-instytucjonalny.³⁰ W naszych czasach cnotę niszczy technokratyczny, biurokratyczny i indywidualistyczny liberalizm.³¹

5. Tożsamość jednostki i wspólnota obywateli

W punkcie tym przedstawię koncepcję Charlesa Taylora. Stara się on ukazać związek pomiędzy koncepcjami politycznymi a bardziej ogólnymi wyobrażeniami „ontologicznymi” na temat jednostki i wspólnoty.³² Według Taylora od około XVIII wieku w ideach politycznych panuje ontologia atomistyczna, na bazie której wartość jednostki określana jest przez specyficzne dla niej plany życiowe. W koncepcjach takich następuje radykalne oddzielenie sfery uczuć, przyjaźni i miłości, która zostaje określona jako coś „nie-publicznego”, intymnego i niezależnego od formalnych zasad łączenia się jednostek w strukturze instytucji (Hobbes, Locke, Bentham). Dokonuje się „porządkowania” sfery politycznej w duchu proceduralizmu. Najważniejszą przesłanką proceduralizmu jest wykluczenie możliwości zbudowania uniwersalnej koncepcji dobrego życia, wspólnego celu czy wartości. Ideom tym Taylor przeciwstawia koncepcje tradycji republikańskiej – to, co nazywa „życiem patriotycznym”. Tutaj

³⁰ Por. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1995, s. 76, 98.

³¹ Por. A. MacIntyre, op. cit., ss. 8-13, 210-221, 290-297.

³² Ch. Taylor, „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, w: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass. 1989, s. 159.

jednostki przestają być zamkniętymi i ślepyimi egoistycznymi atomami, a stają się osobami wrażliwymi na innych, które realizują wspólne interesy, powszechną wolność. Proceduralizm okazuje się zafalszowaniem rzeczywistości, ponieważ ukrywa to, co obecne jest naprawdę w życiu jednostek: nawet jeśli człowiek działa wśród instytucji, w oparciu o system formalnych zasad, to identyfikuje się z tym, co robi, rozpoznaje tu siebie, chce na tym budować swoją tożsamość. Jak określić takie „życie republikańskie”? Taylor przytacza przykład z najnowszej historii Stanów Zjednoczonych, kiedy to ujawniona przez niezależnych dziennikarzy afera Watergate doprowadziła do ustąpienia prezydenta Nixona. Nixon stanął w obliczu kompromitujących popierającą go partię dowodów, ale również, co zdaniem Taylora jest najważniejsze, przed osądem opinii publicznej, przed uczuciami obywateli, którzy zrozumieli, że zasady, na których oparte jest społeczeństwo, w którym żyją, zostały podważone. Stanęli więc w ich obronie. Wynikają stąd dwa głębokie filozoficzne wnioski. Po pierwsze, „świadomość republikańska” oznacza, że nikt nie ma prawa dążyć do usunięcia istniejącego ustroju społecznego. Liberalna demokracja jest wartością samą w sobie. Z drugiej jednak strony, ustroju tego nie możemy rozumieć jedynie jako formalnej konstrukcji prawno-instytucjonalnej. Nawet w jego ramach istnieje bowiem wymiar normatywny. Konstytucyjnie zagwarantowana neutralność odnosi się do wiary w Boga czy preferencji seksualnych, ale nigdy do kwestii patriotyzmu. Tak więc, zdaniem Taylora, we współczesnej demokracji, poprzez odrzucenie totalitaryzmu, przemocy, niesprawiedliwości i wraz z realizacją godności i wolności obywatelskich, budowana jest tożsamość jednostki.³³

Tak jak *After Virtue* MacIntyre’a, *Sources of the Self* Taylora, to głębokie i bardzo szczegółowe studia nad kondycją kultury współczesnej: historią literatury i nauki, sztuką, antropologią, polityką i etyką. Mnie interesuje przedstawiona w tej pracy komunitarystyczna koncepcja człowieka. Taylor różni się w tym względzie od MacIntyre’a. O ile autor *After Virtue* poszukiwał możliwości odrzucenia heterogenicznych praktyk i sądów moralnych, relatywizmu

³³ Por. *ibid.*, ss. 159-176.

moralnego czyli, ogólnie, zagrożenia dla sfery moralnej, o tyle centralną tezę Taylora jest, że człowiek wpisany jest w kontekst rzeczywistości, działań i idei, które same w sobie wykluczają relatywizm. Istnieją źródła tożsamości człowieka, które, choć przez niektórych odrzucane, są tak naprawdę niezaprzeczalne, stanowią podstawę dla życia człowieka. W efekcie, w książce *Sources of the Self* budowana jest filozoficzna argumentacja na rzecz odpowiedniej dla tego poglądu ontologii wspólnoty i jednostki.

MacIntyre wyraźnie wyróżnił w historii naszej cywilizacji epokę, kiedy życiem społecznym rządziły zasady dobra i cnót, oraz okres, gdy sfera moralna uległa demitologizacji. Dla Taylora, ze względu na postulat ontologiczny, nie istnieje takie pęknięcie – wartości, na których oparta jest tożsamość człowieka, ciągle są obecne. W historii mieliśmy jedynie do czynienia z różnym stosunkiem do tej podstawy aksjologicznej: była ona albo uświadamiana i afirmowana (tak jak w starożytnym ideale harmonii życia człowieka ze wszechświatem), albo wyparta, odrzucona (ze stanem takim mamy do czynienia dzisiaj). Idea wyparcia świadomości problematyki ontologicznej jednostki rzeczywistości pojawiła się, zdaniem Taylora, wtedy, gdy rozpoczęły się filozoficzne i polityczne próby tworzenia liberalnych praw, systemów reguł wiążących jednostki i określających konkretne korzyści wynikające z ich stosowania. Prawa miały być instrumentalne z jednej strony, a uniwersalne, budowane w oparciu o jedną powszechną zasadę z drugiej. Jednostka stawiała się tu nieograniczona w swojej wolności, a za najważniejszą jej cechę uznano zdolność do tworzenia siebie. W efekcie niemożliwe stało się określenie warunków dla istnienia wspólnych wartości – nikt nie może drugiemu narzucać czegokolwiek, targnąć się na jego wolność. To skoncentrowanie się na sobie było również wynikiem dążenia człowieka do stworzenia adekwatnego opisu rzeczywistości. Pojawiła się potrzeba zwrócenia się ku jaźni człowieka, która miała być pewną podstawą dla nauki, prawdy. W efekcie nastąpiło radykalne odróżnienie wewnętrzności od zewnętrzności. W badaniu przyrody przestało być ważne dostrzeżenie porządku, a celem samym w sobie stało się określenie relacji podmiot – przedmiot. Zdaniem Taylora, w pismach Schellinga, Novalisa, Hegla świat rozumiany jest przede wszystkim jako obiektywność, to znaczy miejsce, w którym pojawiają się

przedmioty. W tej dialektyce chodziło o jak najlepsze, jak najgłębsze ujęcie relacji, które zachodzą we wszechświecie i w duchu. Zainicjowano poszukiwania „bardziej subtelnego języka”. Na owym priorytecie jaźni oparte zostały koncepcje etyczne, których ostatecznym sformułowaniem stał się swego rodzaju hedonizm polegający na skupieniu się na własnych doznaniach i uczuciach. W tej perspektywie, tożsamość jednostki zasadza się na wolności działania. Dzięki temu mogło dojść do rozwinięcia konkretnych idei politycznych, dotyczących organizacji państwa i budowania społeczeństwa, takich jak kontraktualizm (Grotius, Pufendorf, Locke). Wspólnota oznacza tu zgodną, dobrowolną decyzję wejścia w relacje z innymi. Wspólnota taka jest uniwersalna – jej wybory dotyczą nie tylko formowania rządu, ale i wszystkich instytucji społecznych. Dla Locke’a pierwotną i jedyną daną była jednostka – społeczeństwo jest zawsze wtórne w stosunku do niej, zarówno w sensie organizacyjnym jak i normatywnym. Zwycięża proceduralizm w teorii społecznej, kontraktualizm, instrumentalizm i utylitaryzm. Dziewiętnasty wiek to okres świetności kapitalizmu, nieograniczonej konkurencji, rozwoju stosunków handlowych. Świat został odczarowany (Weberowskie *Entzauberung*), a poszczególne jego elementy stały się *urządzeniami* (*device paradigm* Alberta Borgmana). Wspólnota zastąpiona została przez kolejny twór – sieć zmiennych, mobilnych, plastycznych, funkcjonalnych układów. Nie ma potrzeby ani możliwości poszukiwania identyfikacji jaźni z czymkolwiek – atomizm przerodził się w ekonomizm – sterowanie zachowaniami rynkowymi, powszechne kierowanie się zasadą minimalizacji strat i maksymalizacji zysku.

Jednak dla Taylora, inaczej niż dla MacIntyre’a, wszystkie te fakty nie oznaczają, że mamy teraz wiek relatywizmu, zaniku więzów człowieka z przyrodą i redukcji stosunków międzyludzkich do stosunków wymiany i konkurencji. Taylor przypomina tu o alternatywnych w stosunku do proceduralizmu ideach republikańskich i obywatelskich, które akcentują sferę cnoty. Biorąc swój początek w piętnastowiecznych włoskich tradycjach ustrojowych, zostały one następnie rozwinięte w pracach Monteskiusza, a dalej Rousseau. Ci „obywatelscy humaniści” głosili istnienie cnót, które nie mogą być po prostu usunięte przez rozwój indywidualizmu. Tożsamość człowieka w efekcie rozwoju takich koncepcji jak liberalizm jest twórczo prze-

kształcana, wzbogacana, a nie niszczona. Wraz z pojęciem autonomii jednostki pojawia się idea szacunku dla innych: potwierdzenie jednostkowej godności i niepowtarzalności drugiego człowieka. Zasady, w oparciu o które jednostka postrzega swoje stosunki z innymi, przestają mieć wymiar czysto prawny, a stają się zasadami moralnymi. Tak więc człowiek ujmowany jest w kontekście życia publicznego i jego udziału w różnych formach stosunków międzyludzkich. W ich ramach budowane jest poczucie sensu życia, które można określić jako „działanie w przestrzeni pytania”, przede wszystkim pytania o tożsamość (kim jestem?). Tak w epoce nowożytnej powstała idea całości, osobowości i integralności: ludzie pragną odnosić się do innych, wyznawać wspólne dobra, ponieważ w ten sposób odpowiadają na pytania o swoją tożsamość. Tożsamość jest zatem związana z nastawieniem (*orientation*) – z pragnieniem rozpoznawania wartości, decydowania, z poczuciem obecności, co realizuje się w „sieci rozmówców” – w grupach wolnych jaźni, które decydują się na wzajemne stosunki. W tej idei dialogicznego i wspólnotowego budowania tożsamości Taylor odwołuje się do koncepcji G. H. Meada i J. Brunera. Rozmowie nadany tu zostaje wymiar transcendentálny, postulowane jest istnienie przestrzeni uniwersalnej rozmowy, która obejmuje wszystkie sieci dialogu, decyduje, o tym że rozumiemy, rozpoznajemy znaczenie słów. Ponownie Taylor pokazuje, że nawet ci, którzy odrzucają ten wspólnotowy charakter języka, i głoszą absolutny atomizm (Hobbes, Locke, Condillac), pozostają w rzeczywistości „ontologii tożsamości” i nie mogą w sposób uprawniony głosić relatywizmu. Taylor nawiązuje tu do idei purytańskich. Jedną z nich ilustruje doświadczeniem odchodzenia z domu rodzicielskiego. Młody człowiek rozstawał się z rodzicami i najbliższymi, aby w samotności, z dala od domu znaleźć swoje własne miejsce w świecie i odpowiedni, niepowtarzalny stosunek do Boga. Zdaniem Taylora doświadczenie opuszczania domu nie może być rozumiane jako wyraz absolutnej suwerenności, a więc w duchu społecznego atomizmu. Cały ten obyczaj był bowiem wpisany w pewien system oczekiwań, który wytworzyła dana tradycja, kultura. Niezależność samotnego purytanina była tak naprawdę ograniczona ramami kontekstu kulturowego – ten, kto opuszczał dom, pozostawał i trwał w nieustającej konwersacji. Konwersacja sprawia, że człowiek nie czuje się

zagubiony, wie dokąd zmierza, ma poczucie bezpieczeństwa. W tym momencie możemy powiedzieć, że jaźń jest usytuowana, umieszczona (*situated, placed self*), wpisuje się w przestrzeń narracji, która nie jest formalnym połączeniem teraźniejszości z przeszłością, ale zdecydowaną, radykalną wieścią, przesądzającą o dalszym życiu.

Kończąc swoje rozważania, Taylor jeszcze raz wyraża przekonanie o niezbywalności ontologii tożsamości. W erze indywidualizmu, instrumentalnego kontraktu, ekonomizmu i szukania efektywności możliwe jest ocalenie trwałych przekonań, prawd, wiary w cnoty obywatelskie, które konstytuują nasze życie polityczne, społeczne i życie jednostkowe. W obliczu konfliktów, napięć i trosk, które rozgrywają się w jaźni, istnieje w naszej kulturze świadomość obietnicy afirmacji człowieka, jego „wyniesienia”, czego sam nie osiągnie, zdany jedynie na własne siły.³⁴

6. Poza suwerennością i odpowiedzialnością

Widzieliśmy, jak liberalizm przybiera różne postaci. Od skrajnego indywidualizmu, anarchizmu, poprzez ideę kontraktu, wyborów społecznych do koncepcji członkostwa w kulturze. Czy teorie Rothbarda, Buchanana, Kymlicki mówią o tym samym, czy też są to właściwie różne koncepcje, przypadkowo tylko wymieniane pod wspólnym nagłówkiem „liberalizm”? Pewne jest, że różnic w ich stanowiskach nie można po prostu ignorować – są one zbyt głębokie. Nie oznacza to jednak, że nie można znaleźć pewnych wspólnych idei. Przede wszystkim we wszystkich tych koncepcjach mówi się o uprawnieniach jednostki. Wszystkie w podobny sposób ujmują relację między jednostką a wspólnotą – jest to zawsze relacja opierająca się na dobrowolnej i autonomicznej decyzji służącej zarazem dobru jednostki i dobru wspólnoty związanej kontraktem.

Jak na tym tle można zrozumieć koncepcje komunitarystyczne i komunitarystyczną krytykę liberalnie pojętych relacji międzyludzkich? Komunitaryści uderzyli w same podstawy liberalnej koncepcji

³⁴ Por. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, ss. 12-18, 29-48, 168-172, 192-195, 500-505, 525.

człowieka. Jaki jest tego efekt? Moim zdaniem, przepaść, która rozdziela obydwa kierunki i ich założenia filozoficzne. Komunitaryści wyrazili swoje wątpliwości co do autonomii jednostki i kontraktualnej natury życia społecznego, rozpatrując zagadnienia społeczne z zupełnie innej strony. Najlepiej chyba wyraził to Michael Walzer, który we wspomnianej już przedmowie do swojej książki *Spheres of Justice* napisał, że przy badaniu problemów, którymi tradycyjnie zajmował się liberalizm, nie zamierza już dłużej używać języka ekonomii i psychologii, a pragnie oprzeć się na osiągnięciach nauk historycznych czy antropologii. Komunitaryzm dokonuje zatem specyficznej krytyki liberalizmu, krytyki, w której z pewnością kryje się wielka siła. Pokazane tu zostaje to, na co liberalizm do tej pory nie chciał zwracać uwagi i czego jako koncepcja filozoficzna nie będzie mógł prawdopodobnie nigdy zaakceptować. Według komunitarystów z idei liberalnych należy starannie wydobyć to, co składa się na zaprezentowaną tam koncepcję jaźni. Trzeba ją rozważyć abstrahując od wszystkich liberalnych teorii kontraktu, polityki, zasad legislacyjnych. Okazuje się wtedy, że rdzeniem liberalizmu jest przekonanie o absolutnej autonomii jaźni, która w sposób wolny dokonuje wyborów swych celów. Ponadto, jaźń jest nie tylko wolna, ale zarazem jest oddzielona od innych jaźni, obojętna na to, co one robią, a przede wszystkim na to, jakie stawiają sobie cele.

Komunitaryści proponują zupełnie inną koncepcję człowieka. Jednostka jest zdefiniowana przez swoją zależność od ról i funkcji, które spełnia w społeczeństwie. Jest ona przede wszystkim obywatelem, członkiem rodziny, stowarzyszenia, partii itp. Przez swój udział w różnych wspólnotach uczestniczy też w szeroko pojętej historii, w tradycji. Zarazem też jest przez tradycję tworzona. Pociąga to za sobą zgodę na przyjęcie na siebie odpowiedzialności za los wspólnoty i trwałość tradycji. Uczestnictwo we wspólnocie ma sens moralny i zakłada respekt dla określonych wartości i sposobów życia. „Sieć stosunków społecznych” tworzona jest zupełnie inaczej niż w liberalizmie: nie na zasadach kontraktu, a przez akceptację wspólnej moralności, wspólnego dobra i celu. Obie koncepcje zakładają zupełnie różne pojęcie wolności i odpowiedzialności. Nie można ich ze sobą uzgodnić.

Mariusz Turowski