

Adam Chmielewski

Komunitaryzm: poszukiwanie warunków wolności

Szkic do genealogii współczesnego komunitaryzmu

Komunitaryzm odnosi się do rozmaitych stanowisk funkcjonujących na gruncie teorii i filozofii polityki oraz praktyki politycznej. Wiodącą ideą komunitaryzmu jest nacisk na rolę wspólnoty w kształtowaniu jednostki, zasad współżycia społecznego i polityki. Nazwa „komunitaryzm” powstała w stuleciu XIX. John Goodwyn Barmby (1820–1881), przywódca angielskiego ruchu czartystowskiego, socjalista utopijny i współpracownik Roberta Owena, za pomocą tego terminu odniósł się w roku 1841 do eksperymentów społecznych o charakterze utopijno-socjalistycznym.

443

Elementy stanowiska komunitarnego występują w licznych ruchach politycznych i etycznych w różnych epokach. Założki idei komunitarnych są odnajdywane w Nowym Testamencie, w chrześcijańskim ruchu monastycznym oraz katolickim ruchu robotniczym, podkreślającym związki solidarności między grupami robotniczymi; komunitaryzm ma również związek z personalistyczną filozofią Emmanuela Mouniera. Silne wątki komunitarne występują w teoriach filozofów i socjologów, m.in. Emila Durkheima i Ferdinanda Tönniesa. Współcześnie komunitaryzm jako ruch ideologiczno-polityczny funkcjonuje w USA, gdzie jest upowszechniany przez Amitaia Etzioniego i Williama A. Galstona. Komunitarne tendencje znajdują poświadczenie w badaniach socjologów analizujących indywidualistyczne społeczeństwo amerykańskie¹. Idee zachodniego, głównie amerykańskiego, komunitaryzmu służą jako wsparcie dla ana-

¹ R.N. Bellah i in., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1996.

logicznych idei w Azji Wschodniej². W Polsce komunitaryzm odgrywa istotną rolę w debatach intelektualnych i akademickich³, lecz nie zyskał platformy politycznego oddziaływania. Niektóre twierdzenia komunitarne są częścią programów politycznych partii konserwatywnych, budząc zarazem opór partii zorientowanych liberalnie; lewicowy komunitaryzm nie ma w Polsce reprezentacji.

Współczesny komunitaryzm jako nurt filozofii politycznej powstał w reakcji na nowatorskie sformułowanie doktryny liberalnej przez Johna Rawlsa⁴. Do najważniejszych jego przedstawicieli zaliczani są Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor i Michael Walzer. Sformułowali oni zasadniczy korpus doktryn, tez i argumentów uważanych za charakterystyczne dla współczesnego komunitaryzmu filozoficznego. Należy zaznaczyć jednak, że każdy z nich mniej lub bardziej stanowczo odżegnuje się od komunitaryzmu, pragnąc zapewne odciąć się od rozmaitych praktyczno-politycznych projektów posługujących się tym szyldem.

Jeżeli liberalna koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności Rawlsa odegrała rolę negatywnej inspiracji dla wszystkich wymienionych myślicieli, to ich pozytywne inspiracje są również zbieżne. W przypadku MacIntyre'a taką rolę odegrały idee Karla Marxa, Arystotelesa i św. Tomasza; pewną rolę odegrał też w jego rozwoju intelektualnym Herbert McCabe, irlandzki dominikanin urodzony w Wielkiej Brytanii, charyzmatyczny i porywający kaznodzieja i redaktor, znany z surowej i błyskotliwej krytyki Kościoła katolickiego. Taylor znajdował inspirację negatywną nie tylko w pismach Rawlsa, ale także Isaiaha Berlina, natomiast pozytywny wpływ wywarły na niego głównie pisma Georga W. Hegla i Ludwiga Wittgensteina oraz doktryny hermeneutyczne. Idee marksowskie oddziaływały w istotnej mierze na Walzera. Sandel, który jako Rhodes Scholar studiował w Balliol College w Oxfordzie, uzyskał doktorat pod kierunkiem Taylora.

Mimo zbieżności inspiracji negatywnych i pozytywnych, filozoficzny komunitaryzm jest zróżnicowany i nie poddaje się łatwo spójnej konceptualizacji. Istnieje jednak szereg tez o charakterze ontologicznym, epistemologicznym, etycznym i politycznym, które, choć zyskały różne sformułowania i są rozmaicie interpretowane, można uznać za elemen-

² D. Bell, *Communitarianism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/> [dostęp: 01.10.2015].

³ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009.

ty tożsamości tego ruchu, uzasadniające posłużenie się w odniesieniu do nich zbiorczą nazwą komunitaryzmu.

Wiodącą tezę ruchu komunitarnego jest antyindywidualizm. Zgodnie z tą tezą tradycyjne liberalne przeciwstawienie jednostki ludzkiej kolektywowi jest nieporozumieniem. Uważają oni, że opozycja „jednostka czy wspólnota” nie da się w istocie sformułować, albowiem nie do pomyślenia jest jednostka ludzka jako istota nieukształtowana przez jakiś kolektyw ludzki. W perspektywie komunitaryzmu bardziej adekwatna jest opozycja między „społeczeństwem” lub „społeczeństwem otwartym” (*Gesellschaft*) a „wspólnotą” lub „społeczeństwem zamkniętym” (*Gemeinschaft*)⁵. W sensie ontologicznym komunitarny antyindywidualizm oznacza zatem negację indywidualistycznego lub atomistycznego przekonania o społeczeństwie jako złożonym z autonomicznych jednostek⁶ oraz uznanie pierwotności wspólnotowych form życia.

W opozycji do uniwersalizmu komunitarianie głoszą partykularyzm. Różne tezy o charakterze partykularystycznym zostały sformułowane w polemice z liberalizmem aspirującym do przedstawiania powszechnie obowiązujących zasad życia społecznego. Komunitarianie podkreślają znaczenie lokalnych wspólnot ludzkich, w tym grup etnicznych, narodowych, kulturowych i związków religijnych. U niektórych myślicieli komunitarnych, partykularyzm przybiera postać relatywizmu; np. w opozycji do uniwersalizmu i kosmopolityzmu liberalnego MacIntyre broni etycznych podstaw patriotyzmu. Jakkolwiek komunitarianie opowiadają się za rozmaicie interpretowanym partykularyzmem, to bezpodstawne są sugestie, iżby czerpali inspirację z pism nazistowskiego ideologa Carla Schmitta⁷, nie można im przypisać dążności nacjonalistycznych czy ksenofobicznych, podobnie trudno uznać, iżby przemawiała przez nich nostalgia za zmistyfikowaną wizją dawnej wspólnoty.

Z partykularyzmem komunitarnym ściśle wiąże się tradycjonalizm. Tradycja na gruncie komunitaryzmu jest rozumiana niekiedy w sposób zbliżony do niektórych postaci konserwatyzmu, zachodzą jednak między nimi mniej lub bardziej istotne różnice. Wychodząc od przekonania o tradycyjnym i partykularnym kształtowaniu jednostek ludzkich przez lokalne wspólnoty, komunitarianie wskazują nie tylko na to, że obyczaje, zasady moralne, język i cała kultura mają charakter nieuniwersalny; są

⁵ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Anhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig 1887; K. Popper, *Open Society and Its Enemies*, London 1945; A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001.

⁶ J.W.N. Watkins, *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.

⁷ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998.

dzą, iż dotyczy to również władzy samej racjonalności. Podkreślają rolę afektywnych aspektów ludzkiego życia oraz argumentują, że wyborów dokonywanych przez jednostki nie można zredukować wyłącznie do kalkulacji celowo-racjonalnej. Ludzkie wybory są bowiem kształtowane przez rozmaite czynniki uznawane za istotne na gruncie wspólnot, w ramach których funkcjonują, przy czym takich wyborów nie można uznać za nieracjonalne. To prowadzi niektórych przedstawicieli tego nurtu do tezy, że istnieje nie jedna uniwersalna racjonalność, lecz wiele nieuniwersalnych racjonalności.

Na płaszczyźnie teorii politycznej do najważniejszych tez komunitaryzmu należy krytyka liberalnego pojmowania wolności; stała się ona punktem wyjścia sformułowania szeregu warunków umożliwiających stosunki wolności. Przedmiotem krytyki komunitarian było również kontraktualne rozumienie relacji międzyludzkich jako stosunków zawieranych dobrowolnie przez wolne i autonomiczne jednostki. Podobnie jak w przypadku wolności, kładli oni nacisk na wspólnotowe warunki umożliwiające nawiązywanie takich stosunków oraz problematyzowali ich sprawiedliwość. Krytyka komunitarian jest również skierowana przeciwko liberalnej koncepcji praw człowieka.

446

Znacząca część krytyki komunitarian ogniskowała się wokół liberalnego rozumienia osobowości ludzkiej; krytyka tej koncepcji stała się zarazem sposobem na sformułowanie stanowiska pozytywnego zarówno w tej, jak i licznych z nią powiązanych kwestii. Z tego względu istotna część niniejszego tekstu dotyczy tego zagadnienia; pokrótce odnosi się także do wskazanych powyżej tez stanowiących o doktrynalnej tożsamości filozoficznego komunitaryzmu.

Liberalizm jako tradycja

Książka MacIntyre'a *After Virtue* jest uznawana za źródło inspiracji dla nurtu komunitarnego, jakkolwiek on sam, podobnie jak niektórzy inni przedstawiciele tego nurtu, dystansuje się od tej formacji w jej politycznych postaciach⁸. W stanowisku filozoficznym MacIntyre'a fundamentalną rolę odgrywa pojęcie tradycji. Z pojęciem tym nierozzerwalnie wiąże się u MacIntyre'a pojęcie wspólnoty: wspólnota jest nośnikiem tradycji, tradycja zaś jest przewodnikiem wspólnoty. Oba te pojęcia są jednocześnie pojmowane przezeń w pluralistyczny sposób: istnieje wiele

⁸ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981.

odmiennych tradycji ukonstytuowanych w zróżnicowany sposób wokół praktyk życiowych wspólnot ludzkich i posługujących się odmiennymi językami, służącymi im do radzenia sobie we własny sposób z otoczeniem. Każda jednostka ludzka jest wytworem wspólnoty o określonej tradycji i kulturowanych w nich praktykach. MacIntyre w szczególności uważa, że posługiwanie się językiem, za pomocą którego każdy człowiek zyskuje zdolność budowania swej samoświadomości i racjonalności, jest umiejętnością nabywaną dzięki jego uczestnictwu w praktykach charakterystycznych dla wspólnoty, w której się rozwija. Pojęcia języka, w jakim mówimy, uzyskują swoje znaczenie dzięki tradycyjnie i wspólnotowo ukształtowanym praktykom społecznym, w które angażujemy się jako członkowie takiej wspólnoty. Zrozumienie roli i znaczenia określonego pojęcia wymaga więc rozumienia go w perspektywie danej praktyki, kulturowanej przez daną wspólnotę w ramach danej tradycji, nie zaś w oderwaniu od niej.

Warunkiem niezbędnym ludzkiej indywidualnej samoświadomości jest świadomość własnej tradycji, to znaczy historii wspólnoty, w której każdy człowiek się kształtuje⁹. Świadomość własnej tradycji pozwala bowiem stawiać pytania, takie jak „Na czym polega nasze wspólne dziedzictwo naszej wspólnej przeszłości?” „Co w naszym dziedzictwie minione doświadczenie nakazuje nam cenić?”, a także „Co w naszym dziedzictwie wymaga krytyki i przebudowania?”¹⁰ MacIntyre uważa za angażowanie się we wspólne zadawanie takich pytań, oraz we wspólne odpowiadanie na nie, za warunek racjonalnej debaty dotyczącej celów życia i środków ich osiągnięcia, definiowania wspólnego dobra, toczącej się w ramach danej tradycji¹¹.

Kolejna i zapewne najważniejsza rola pojęcia tradycji w filozofii MacIntyre’a stała się przedmiotem szczegółowej refleksji w jego książce, *Whose Justice? Which Rationality?* w związku z ideą „dociekań konstytuowanych przez tradycję i tradycję konstytuujących”. MacIntyre odrzuca pojęcie racjonalności jako takiej, nie powiązanej z jakimikolwiek wspólnotowymi formami ludzkiego życia; uważa, że nie istnieje racjonalność, która nie byłaby racjonalnością jakiejś określonej wspólnoty i tradycji, a przez to nie byłaby zarazem racjonalnością odmienną od racjonalności innej wspólnoty, jej tradycji i jej języka. MacIntyre kwestionuje zatem postplatoński pogląd pozwalający zbudować pojęcie racjonalności jako takiej, która przekraczałaby wszelkie wspólnotowe i tradycyjne uwarun-

⁹ *Ibidem*, s. 386.

¹⁰ R. Gordon, M.W. Watts, *An Interview with Alasdair MacIntyre*, „Cogito”, Summer 1991.

¹¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 396–397.

kowania. Każda racjonalność jest bowiem konstytuowana przez jakąś tradycję i przez jej kultywowanie podtrzymuje ją, zapewniając jej przyszłe trwanie. Z punktu widzenia postulowanej przez MacIntyre'a idei

badania konstytuowanego przez tradycję i tradycję konstytuującego, treść twierdzeń poszczególnych doktryn zawsze jest zależna właśnie od tego, jak jest ona faktycznie zaawansowana, od szczególnych własności języka użytego w jej sformułowaniu, od tego, co należało w owym czasie i miejscu odrzucić, aby daną doktrynę można było zaakceptować, a także od tego, co w owym miejscu i czasie należało przyjąć, aby uznanie tej doktryny było możliwe. Wszystkie doktryny, tezy i argumenty należy pojmować w perspektywie ich historycznych kontekstów¹².

MacIntyre podkreśla również dialogiczność i agonistyczność wspólnotowego procesu, w którym kształtuje się człowiek oraz jego świadomość i racjonalność. Historia tradycji danej wspólnoty jest narracją jej wewnętrznego dialogu, sporu, a nawet konfliktu między jednostkami, spierającymi się między sobą o kształt i kierunek rozwoju ich wspólnoty:

[...] nie ma innego sposobu bycia zaangażowanym w formułowanie, rozwijanie, racjonalne uzasadnianie i krytykę opisów praktyki racjonalności i sprawiedliwości poza określoną tradycją, w konwersacji, współpracy oraz konflikcie pomiędzy tymi, którzy zamieszkują tę samą tradycję. Nie ma płaszczyzny, żadnego obszaru badawczego, jakiegos sposobu uczestnictwa w praktyce rozwijania, oceny i akceptacji czy odrzucania racjonalnych argumentów z wyjątkiem tego, który oferuje pewna określona wspólnota¹³.

Podkreślenie partykularności wszelkich form ludzkiej racjonalności oraz zdecydowana krytyka uniwersalistycznego pojęcia racjonalności wiedzie do radykalnego sformułowania relatywizmu:

Jeżeli jedyne dostępne nam standardy racjonalności to te, które są dostępne nam poprzez tradycje i dzięki nim, to żadna kwestia sporna pomiędzy opozycyjnymi tradycjami nie jest racjonalnie rozstrzygalna. Uznanie czegoś lub wyprowadzenie jakiegos wniosku może być racjonalne względem standardów pewnej racjonalności, ale nie musi być racjonalne samo w sobie. Niemożliwa jest racjonalność jako taka. Każdy zbiór standardów, każda tradycja ucieleśniająca zespół standardów ma tak samo wiele, jak i tak samo mało praw do tego, aby zabiegać o naszą akceptację, jak każda inna¹⁴.

Ta relatywistyczna argumentacja ma m.in. na celu uzmysłowienie uniwersalistycznie zorientowanym zwolennikom liberalizmu, że stanowisko, za jakim się opowiadają, nie ma w istocie cech uniwersalistycz-

¹² A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, s. 9.

¹³ *Ibidem*, s. 350.

¹⁴ *Ibidem*, s. 352.

nych, lecz że jest ono jedynie tradycją, która, jak inne, ma swój początek, okres rozwoju oraz możliwy kres.

Według MacIntyre'a liberalizm zasługuje na odrzucenie co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, teoretycy marksistowscy przewidzieli, że jeżeli związki robotnicze w swej walce o sprawiedliwość społeczną ograniczać się będą do ról narzuconych im przez zasady demokracji parlamentarnej i zdefiniowaną w duchu liberalizmu zasadę poszanowania własności prywatnej, skutkiem będzie ich „obłaskawienie, a następnie odebranie im władzy związkowej. Robotnicy wówczas ponownie zostaną sprowadzeni do roli instrumentów gromadzenia kapitału¹⁵. W przekonaniu MacIntyre'a ta marksistowska przepowiednia została potwierdzona przez przebieg wydarzeń na arenie społecznej współczesnego świata.

Po drugie, liberalizm jest ideologią polityczną elit kontrolujących mechanizmy partyjne aren politycznych oraz środki masowego przekazu, dzięki czemu owe elity są w stanie odgrywać kluczową rolę w kształtowaniu zarówno możliwych opcji politycznych, jak i w ich aprobacie lub odrzuceniu przez elektorat, przez propagandową manipulację głosami wyborczymi społeczeństw, od których w coraz większym stopniu wymaga się postawy raczej pasywnej niż aktywnej. Odbywa się to naturalnie przy zachowaniu tradycyjnej retoryki demokratycznej, stanowiącej, z jednej strony, instrument ułatwiający wcielanie w życie takiej polityki, lecz zarazem przesłaniający realne procesy, które retoryka ta pomaga kształtować, co skutecznie uniemożliwia adekwatne ich rozumienie. Ponadto w coraz większej mierze warunkiem wkroczenia na arenę polityczną w sposób aktywny jest posiadanie wielkiego majątku lub poparcie ze strony elit finansowych, co w efekcie oznacza wykluczenie przytłaczającej większości ludzi z uczestnictwa w procesie podejmowania decyzji politycznych bezpośrednio ich dotyczących, a przymiotnik „demokratyczny”, używany jako nazwa dla takiego sposobu sprawowania władzy, coraz wyraźniej staje się jedynie nieświadomym albo cynicznym nadużyciem terminologicznym.

Po trzecie, głoszony przez liberalnych ideologów indywidualizm moralny wywiera niszczący wpływ na więzi będące warunkiem uczestnictwa we wspólnocie politycznej zorganizowanej wokół wspólnego dążenia do określonego dobra, które byłoby czymś więcej niż tylko sumą preferencji jednostek. Brak takiego wspólnego dobra oraz organizowanie życia społecznego i gospodarczego w sposób, który faktycznie uniemożliwia kształtowanie się takich wspólnot, ostatecznie odbiera, wbrew indywidualistycznej ideologii i retoryce liberalizmu, podmiotowość jednostkom ludzkim,

¹⁵ A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, London 1995, s. xxi.

a także prowadzi do zastąpienia chrześcijańskiego czy Marksowskiego pojęcia sprawiedliwości przez ideę sprawiedliwości jako użyteczności, jako sprawiedliwej umowy społecznej czy sprawiedliwego nabywania dóbr.

Kolejnym zarzutem wobec liberalizmu jest zagadnienie rządów prawa, sprowadzane często przez liberałów do kwestii sprawiedliwości kontraktów zawieranych przez wolne osoby w sytuacji pozbawionej przymusu. MacIntyre stwierdza, że wobec głębokich nierówności w dystrybucji dóbr i własności, trudno jest uznać większość zawieranych faktycznie i zgodnie z liberalnym prawem kontraktów za sprawiedliwe. W istocie powszechność sytuacji przymusu ekonomicznego odbiera tym kontraktom ich dobrowolny charakter. MacIntyre głosi wręcz, że „Stosunki kontraktualne, które są narzucone pod przymusem, w istocie nie mają charakteru kontraktualnego”¹⁶. Wynikające stąd przekonanie o nędzy moralnej liberalizmu można zilustrować na wiele sposobów. Z punktu widzenia liberalizmu np. jest rzeczą obojętną, jakie kontrakty zawiera jednostka, byle były one zgodne z prawem, w którym naczelną zasadą jest przestrzeganie negatywnie zdefiniowanej wolności oraz zasada poszanowania własności prywatnej. Takie pojęcie sprawiedliwości społecznej nie oferuje jednak narzędzi intelektualnych pozwalających wychwycić moralną różnicę zachodzącą pomiędzy kontraktem zawartym np. między lekarzem i pacjentem lub kupującym i sprzedającym jakiś towar na wolnym rynku w warunkach tzw. wolnej konkurencji, a np. kobietą, która wskutek nie zawinionego przez nią gwałtownego zubożenia jej rodziny zmuszona jest wchodzić w legalne z punktu widzenia prawa kontrakty o seksualne wykorzystanie jej ciała. Moralne potępienie dla praktyki prostytutki czy kradzieży okazuje się więc wyrazem hipokryzji moralnej ze strony tych, którzy potępiają postępowanie będące zazwyczaj wynikiem generalnej sytuacji społecznej, której są beneficjentami. Jest więc paradoksem współczesnego liberalizmu to, że jako ideologiczny rzecznik praw i wolności autonomicznych jednostek ludzkich, faktycznie wspiera realizację polityki odbierającej ludziom ich podmiotową sprawczość i autonomię.

Za szczególnie uporczywe złudzenie liberalnej nowoczesności MacIntyre uważa hobbesowską tezę o redukowalności bytu społecznego do mniej lub bardziej racjonalnych jednostek ludzkich, stanowiących autonomiczne, nieredukowalne już dalej atomy-cząstki ludzkich wspólnot, których racjonalność może łączyć ich w ponadetnocentryczną i ponadpartykularną uniwersalną wspólnotę ludzką. Prawdopodobieństwo tej tezy filozoficznej, choć spore, jest jednak zwodnicze, co MacIntyre stara się ujawnić na rozliczne sposoby. Już samo zakwestionowanie liberalne-

¹⁶ *Ibidem*, s. xi.

go indywidualizmu otwiera obszar badawczy zamknięty dla zwolenników tradycyjnego indywidualizmu, a mianowicie sferę lokalnych determinant społecznych, ekonomicznych i kulturowych, które współdziałają w „wytwarzaniu” wspólnot i jednostek ludzkich. MacIntyre chce mieć możliwość postawienia wyżej już sygnalizowanych pytań, m.in. na czym polega proces historyczno-społeczny, którego zwieńczeniem jest ukonstytuowanie, absolutyzowanej przez ahistoryczny indywidualizm, jednostki ludzkiej obdarzonej określonym stopniem autonomii i racjonalności. Odpowiedź na to pytanie ujawnia zarazem źródła oświeceniowych indywidualistycznych i racjonalistycznych złudzeń, nakłaniających ostatecznie do poszukiwania absolutnego wzorca racjonalności w sferze rzekomo obiektywnego, czystego, logicznego myślenia.

Fikcja niezakorzenionej jednostki

Najistotniejsze zarzuty Sandela przeciwko liberalizmowi w sformułowaniu Rawlsa można podsumować następująco. Rawls zakłada taką koncepcję osobowości ludzkiej – zwaną przez Sandela osobowością nieusytuowaną – która nie dopuszcza możliwości, aby człowiek był w konstytutywny sposób związany z własnymi celami i planami życiowymi. Jednocześnie zaprzecza temu, że takie cele i plany można sformułować tylko i wyłącznie w kontekście życia we wspólnocie, w jakiej jednostka przychodzi na świat i w której się wychowuje. Relacja osoby ludzkiej do wspólnoty oraz do własnych celów ma według Rawlsa charakter swobodnego, przygodnego wyboru, który może się zmieniać w miarę zmian sytuacji danej osoby, przez co jednak istota tej osoby nie podlega zmianom, jest ona bowiem jak gdyby już dana i w swym byciu po kantowsku nieuwarunkowana.

451

Jedną z konsekwencji tego dystansu [podmiotu wobec własnych celów i projektów życiowych] jest umieszczenie osobowości poza zasięgiem doświadczenia, spowodowanie, aby była ona w swym dystansie niewzruszona, ustalenie jej tożsamości raz na zawsze. Żadne zaangażowanie nie może mnie ogarnąć do tego stopnia, abym nie potrafił zrozumieć samego siebie bez jego pomocy. Żadna przemiana celów życiowych i planów nie może być tak głęboka, aby zakłócić kontury mojej osobowości. Żaden projekt nie może mieć takiego znaczenia, aby jego zarzucenie mogło zakwestionować osobowość, którą już jestem. Przy założeniu mojej niezależności od wartości, jakie wyznaję, zawsze mogę stanąć w pewnym dystansie do nich; moja tożsamość społeczna jako osoby moralnej „nie zmienia się pod wpływem zmian” zachodzących w mojej koncepcji dobra¹⁷.

¹⁷ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, [w:] S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, s. 51.

Według Sandela tego rodzaju koncepcja człowieka jest nie tyle niepożądana, co raczej wewnętrznie sprzeczna, nie można bowiem sobie pomyśleć moralnej istoty ludzkiej poza kontekstem społeczeństwa, w którym jest ona na moralnego człowieka kształtowana. Wiedzieli już o tym starożytni sofisci, a także Platon i Arystoteles, którzy uznawali człowieka za istotę społeczną, a wymyślony przez sofistów typ idealny „człowieka naturalnego” uważali za fikcję spełniającą głównie funkcje argumentacyjne i dydaktyczne. Wydaje się, że fakt, iż fikcja ta odrodziła się w zmodyfikowanej formie w okresie oświecenia, należy zawdzięczać upowszechnieniu się kartezjańskiego subiektywistycznego paradygmatu w pojmowaniu istoty ludzkiej jako samotnego bytu racjonalnego, stwarzającego świat przedmiotów, innych ludzi, a nawet samego Boga, na podstawie wątpliwych, nie wykraczających poza jego immanentność argumentów mających uzasadnić, że doznawane przezeń dane zmysłowe, myśli i idee nie są jego zwidami i fałszami, lecz że są prawdziwe.

Sandel zarzuca koncepcji Rawlsa teoretyczne sankcjonowanie postawy określonej przezeń społecznym indywidualizmem, który wynika z samej konstrukcji osobowości. Aspołeczność jednostek ludzkich w republice Rawlsa wyraża się w tym, że dla ludzi umieszczonych za zasłoną niewiedzy poczucie wspólnoty z pozostałymi jej członkami opiera się wyłącznie na ich decyzji o wyborze tej wspólnoty, który może być dokonany przez istoty „już gotowe”, zanim wkroczyły w społeczny kontekst, nie wymagające więc procesu socjalizacji i inkulturacji. Poczucie przynależności nie jest dla nich czymś, co je ukształtowało i co ma wpływ na ich decyzje, kierują się one bowiem czystą, po kantowsku pojętą, racjonalnością.

Taki pogląd na istotę ludzką i wspólnotę ma decydujące znaczenie dla charakteru celów, dla których taka wspólnota jest powoływana, dla których ludzie w ogóle łączą się ze sobą w zbiorowości. Dobrem, jakiego ludzie z koncepcji Rawlsa oczekują po przystąpieniu do wspólnoty politycznej jest uczestnictwo w dobrze urządzonym i dobrze rządzonym, przewidywalnym systemie współpracy mającej na celu ich wzajemną korzyść (element Hume'owski), jest to jednak system ustanowiony przez jednostki, które są wobec tego systemu uprzednie i z góry już ukształtowane (w czym przypominają podmioty z deontologicznej etyki Immanuela Kanta). Sandel uważa również, że w koncepcji Rawlsa moralność zostaje sprowadzona do wyrażania upodobań, preferencji i skłonności, co z kolei ujawnia subiektywistyczne, emotywistyczne wpływy na jego filozofię polityczną.

Sandel podkreśla także, że koncepcja Rawlsa nie ma charakteru neutralnego, jaki Rawls chciałby jej przypisać. Z jednej strony zasady sprawiedliwości w liberalnym społeczeństwie mają bowiem w zamierzeniu

posiadać charakter neutralny ze względu na indywidualne, prywatne koncepcje dobra, jakie poszczególni ludzie pragną realizować. Z tego punktu widzenia neutralność wynika ze zdefiniowanej powyżej koncepcji osobowości. Z drugiej jednak strony, ta koncepcja osobowości, z metafizycznego punktu widzenia, ma charakter zgoła nieneutralny, ponieważ na przykład wyklucza pełnoprawne uczestnictwo w takim społeczeństwie osób, dla których szczególnie cenne są wartości wspólnotowe: ich dążenia w takim liberalnym społeczeństwie nie mogą zostać zaspokojone.

[...] Rawlowskie polis zmuszałoby swoich obywateli do uważania siebie samych za uczestników w systemie współpracy wzajemnej, osiągających korzyści, których nie mogliby uzyskać własnym wysiłkiem, lecz nie byłiby powiązani ze swymi współobywatelami za pomocą więzi, których zerwanie lub zmiana zmieniałoby ich tożsamość jako osób. Ponadto koncepcja osobowości, w której ugruntowana jest ta ograniczona koncepcja polityki, zniekształca również nasze pojmowanie niepolitycznych stosunków społecznych. [...] Uprzednio zindywidualizowane osobowości nie byłyby w stanie ukształtować i utrzymać konstytutywnych więzi z członkami swych rodzin: jakkolwiek matka mogłaby uznawać dobro swych dzieci za swój naczelny cel życiowy, cel ten nie miałby integralnego znaczenia dla poczucia jej własnej tożsamości¹⁸.

Rawls zatem według Sandela pozostaje ślepy na konstytutywny dla tożsamości jednostek charakter więzi społecznych oraz na konstytutywny charakter tychże więzi dla koncepcji dobra, jakie każda z nich formułuje i realizuje w swoim życiu.

Liberalna społeczność Rawlsa jest zaprojektowana tak, aby wszystkim jej uczestnikom zapewnić wolność wyboru w realizacji własnych zamierzeń. W przekonaniu Sandela ta wolność wyboru jest jednak tylko pozorna, co wynika z przyjętej przez niego racjonalistycznej koncepcji osobowości. Emotywistyczne pojmowanie moralności polega na tym, że jednostka dąży do tego, na co wskazuje jej swoisty rachunek pragnień i pożądań odczuwanych przez daną osobę. Jeżeli jednak cele ludzkich dążeń mają takie źródło, to w istocie nosiciele tych pragnień i dążeń nie mają wyboru w obieraniu swych celów. Tak pojmowany człowiek, powiązany jedynie w przygodny sposób ze swymi pragnieniami, ma tylko za zadanie poddać analizie introspekcyjnej stan własnych doznań, ustalić ich występowanie, a następnie, na podstawie tej wiedzy, dążyć do ich zaspokojenia: element wyboru jest w tym procesie zasadniczo nieobecny.

Sandel twierdzi również, że w sytuacji wyjściowej nie ma właściwie miejsca na autentyczne negocjacje i ścieranie się poglądów czy wypracowywanie kompromisu, który byłby akceptowalny przez wszystkie układające się strony. Aby było możliwe negocjowanie i zawieranie kompro-

¹⁸ *Ibidem*, s. 54.

misów, niezbędna jest różnica interesów i różnica w wiedzy, dostępie do władzy i w preferencjach osób, które uczestniczą w negocjacjach. Jednakże w zaprojektowanej przez Rawlsa pozycji wyjściowej jednostki w niej uczestniczące są w istotnym sensie pozbawione jakichkolwiek różnic, są kantowskimi racjonalnymi podmiotami, których realne różnice zostały zawieszone. Można powiedzieć, że nawet autentyczna dyskusja między nimi nie jest możliwa, ponieważ o każdej z nich Rawls zakłada, iż rozumie w dokładnie taki sam racjonalny sposób i wyprowadza – jak to w logice dedukcyjnej czy „geometrii moralnej” – dokładnie te same wnioski.

A jeżeli negocjacje i dyskusja nie są możliwe, to niemożliwe jest również porozumienie; jeżeli każdy rozumie w dokładnie taki sam sposób i ma identyczne interesy i preferencje, to wystarczy, aby każda osoba wyprowadziła odpowiedni wniosek dla siebie samej, aby wiedzieć, że ten sam wniosek został wyciągnięty przez wszystkich. Ostatecznie zatem ugoda uzyskana w pozycji wyjściowej nie jest porozumieniem osiągniętym z innymi, aby wspólnie przestrzegać pewnych warunków, lecz jest uznaniem obowiązywalności pewnego zbioru zdań (jak na przykład zrozumienie, że $2 + 2 = 4$). Jest to więc porozumienie mające raczej sens poznawczy niż dotyczący woli¹⁹.

Okazuje się więc paradoksalnie, że w pozycji wyjściowej, zaprojektowanej jako właściwie miejsce nieuprzedzonych negocjacji między racjonalnymi podmiotami, nie ma wcale miejsca na negocjacje, dyskusję czy porozumienie, ponieważ w tej pozycji zawieszony zostaje pluralizm i zróżnicowanie osób i interesów: podmiotem dokonującym akcesu do republiki Rawlsa jest więc ostatecznie w pewnym sensie jednorodny, racjonalnie myślący podmiot, a nie wielu ludzi o odmiennych interesach i o odmiennych wizjach moralnych czy światopoglądowych.

Tajemnica pozycji wyjściowej – a zarazem klucz do jej siły uzasadniającej – tkwi nie w tym, co [strony porozumienia] czynią, lecz raczej co one rozumieją, nie w tym, co postanawiają, lecz w tym, co odkrywają. W pozycji wyjściowej wcale nie dochodzi do żadnego kontraktu, ale następuje dochodzenie do samorozumienia przez swoisty intersubiektywny byt²⁰.

Wolność negatywna: liberalna linia Maginota

Z perspektywy koncepcji moralności Taylora ocena założeń, na których wspierają się liberalne projekty społeczne, wypada negatywnie. Ilustracją tej negatywnej oceny są zarzuty, jakie Taylor sformułował

¹⁹ *Ibidem*, s. 65.

²⁰ *Ibidem*.

przeciwko liberalnemu odróżnieniu pojęcia wolności negatywnej i pozytywnej przez Berlina i tezie o nadrzędności wolności negatywnej nad pozytywną.

Według Taylora doktryny indywidualistyczne, akceptujące idee wolności negatywnej, wolność rozumieją jako sposobność (*opportunity*), natomiast doktryny wspólnotowe, uznające ideę wolności pozytywnej, pojmują wolność jako samorealizację. Taylor krytykuje obrońców wolności negatywnej za ich postawę nazywaną przezeń mentalnością linii Maginota. Twierdzi mianowicie, że idea wolności negatywnej opiera się nie tylko na pojęciu indywidualistycznie pojętej swobody wyboru, lecz także na pojęciu samorealizacji potencjalnie zawartych w człowieku zdolności i jego możliwości. Jest bowiem przekonany, że idea wolności jako swobody decydowania o sobie zakłada, iż wolność ta służy do czegoś, tj. możliwa jest dlatego, że chcemy być wolni, aby coś uczynić, aby móc wybrać jakiś sposób życia, a nie tylko po to, aby pozostać wolnymi.

Wolność negatywna jest więc warunkiem umożliwiającym samo-określenie się i samorealizację, lecz warunek ten, choć konieczny, nie jest wystarczający dla nadania pełni życiu jednostki. Samo ukierunkowanie na coś, stawianie sobie celów życiowych, zakłada bowiem wolność do czegoś, a zatem wolność pozytywną. Ujawniająca się w postawie obrońców wolności negatywnej „mentalność linii Maginota” uniemożliwia im owocną refleksję nad różnorodnością celów, w imię których bronią oni wolności negatywnej, gdyż lękają się, że formułując te cele, musieliby je postawić obok alternatywnych idei, dóbr i celów, jakie proponują ich opoenenci, zwolennicy wolności pozytywnej.

Aby uniknąć takiej konfrontacji, która mogłaby ujawnić, że dla ludzi wartością najwyższą jest nie tylko i nie zawsze wolność lub że nie jest ona wartością jedyną, i która musiałaby ujawnić niewspółmierny charakter tych rozmaitych wartości, spośród których wolność jest tylko jedną z wielu, a także nierozstrzygalność wyborów dotyczących tego, jaki sposób samorealizacji jest lepszy, a jaki gorszy, zwolennicy wolności negatywnej od razu postanawiają okopać się na linii, co do której sądzą – tak samo, jak sądzą budowniczowie linii Maginota i jej entuzjaści – iż jest nie do przełamania. Taylor uważa jednak, że poleganie na rzekomo niemożliwych do obalenia pozycjach jest zazwyczaj gwarancją porażki, jak to często bywa w przypadku nadmiernych nadziei wiązanych z umocnieniami rzekomo nie do zdobycia. Taylor zauważa, że u zwolenników wolności negatywnej wolność funkcjonuje jako pojęcie oznaczające sposobność (*opportunity concept*), natomiast zwolennicy wolności pozytywnej pojmują ją jako pojęcie sprawowania kontroli nad własnym życiem, panowania nad sobą (*exercise-concept*). Te dwa rozumienia wolności są odmienne.

Jaki więc błąd popełniają filozofowie, którzy nadmiernie zaufali sile pojęcia wolności negatywnej? Zaletą poglądu, że wolność należy definiować wyłącznie w kategoriach braku zewnętrznych ograniczeń swobody indywidualnej jest jego prostota. Pojęcie wolności pozytywnej natomiast wymaga wprowadzenia rozróżnień między odmiennymi motywacjami, celami i wartościami, uznawania jednych za ważniejsze lub pilniejsze od innych. Jeżeli mamy wolność realizacji pewnych indywidualnych zdolności, to wówczas w przekonaniu obrońców wolności negatywnej, gdy pewne z tych zdolności pozostają niezrealizowane lub stłumione, nie jesteśmy wolni.

Ale przeszkody mogą być wewnętrzne i zewnętrzne. I musi tak być, ponieważ zdolności istotne z punktu widzenia wolności muszą implikować określoną samoświadomość, samorozumienie i samokontrolę, w innym przypadku bowiem ich realizacja nie oznaczałaby wolności w sensie autonomii (*self-direction*); skoro tak jest, to możemy nie być wolni ze względu na to, że te warunki nie są zrealizowane. Tam zaś, gdzie się tak dzieje, gdy na przykład oszukujemy samych siebie, albo zupełnie się nam nie udaje poprawne rozróżnianie między celami, do których dążymy, albo gdy tracimy samokontrolę, może okazać się, że robimy to, co chcemy w tym sensie, iż potrafimy identyfikować nasze potrzeby, lecz mimo to nie jesteśmy wolni, a nawet możemy coraz bardziej umacniać nasz brak wolności²¹.

456

Uznanie priorytetu pojęcia wolności jako panowania nad sobą prowadzi natomiast do wniosku, że swoboda robienia tego, co chcemy, nie jest już wystarczającym warunkiem bycia wolnym, ponieważ jesteśmy wówczas zmuszeni nakładać określone wymogi na własne motywy postępowania. Nie każdy motyw czy potrzeba odczuwana przez jednostkę zasługuje wówczas na realizację z punktu widzenia ogólnego celu, do jakiego postanowiła ona dążyć w swoim życiu, a w takim razie będzie ona dokonywać selekcji swych doznań i pragnień, niektóre zaspokajając, inne natomiast tłumiąc w sobie mocą swego postanowienia.

Jeżeli więc wolności nie można sprowadzić do swobody robienia tego wszystkiego, co się chce, znaczy to, że odczuwane przez nas w różnych momentach życia potrzeby i zachcianki nie mogą (nie powinny) uniemożliwiać dążenia do osiągnięcia zasadniczego celu naszego życia. Taylor wyciąga stąd wniosek, że sam podmiot nie może być ostatecznym autorytetem w rozstrzyganiu pytań o to, czy jego pragnienia są autentyczne i czy nie staną one na przeszkodzie realizacji jego zamierzeń.

Obrońca wolności negatywnej, zwłaszcza ten o mentalności linii Maginota, może wówczas zaprotestować wskazując, że jeżeli odmawia się jednostce prawa do nieomyślności w sprawie jej własnej wolności de-

²¹ C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1985, s. 215.

cydowania o własnych pragnieniach, to czy nie otwiera to możliwości autorytarnej, ponadindywidualnej i sprzecznej z wolnością manipulacji jej życiem? Taylor jednak sądzi, że samo odebranie jednostce prawa do ostatecznej racji w sprawach dotyczących jej wolności nie oznacza jeszcze przyjęcia postawy autorytarnej, ponieważ nie jest to równoznaczne z przypisaniem takiego prawa lub nieomyślności innym ludziom w stosunku do naszego własnego planu życiowego. Jednakże, jak pisze:

Niektóre inne osoby, które znają nas w intymny sposób, i które przewyższają nas pod względem mądrości, są bez wątpienia w stanie doradzać nam; nie istnieje jednak żadne oficjalne ciało, które dysponowałoby doktryną lub teorią, za pomocą której mogłoby ustawić nas na odpowiednich torach, ponieważ jeżeli ludzkie istoty rzeczywiście różnią się od siebie w swych samorealizacjach, to na mocy samej tej zasady nie istnieje żadna taka doktryna czy technika. Rozumienie, na którym opierają się doktryny autorytarne wiodące do totalitaryzmu, odrzuca pojęcie wolności negatywnej i w jej miejsce wprowadza ideę wolności polegającej na rozróżnianiu różnych dążeń, orzekając, że tylko niektóre wyrażają to, czego naprawdę chcemy, lub jaka jest nasza prawdziwa wola. Nie poprzestając na tym jednak, dokonują kolejnego kroku, polegającego na stwierdzeniu, że nie możemy realizować tego, co naprawdę chcemy, poza społeczeństwem określonego typu. Rozumowanie to prowadzi do wniosku, że wolni możemy być tylko w takim społeczeństwie i że bycie wolnym polega na poddaniu się kolektywnym rządóm realizującym kanoniczny kształt takiego społeczeństwa²².

457

Obrońcy wolności negatywnej sądzą, że dokonanie tego drugiego kroku w rozumowaniu jest niedopuszczalne. Taylor zaś jest przekonany, że na tym właśnie polega ich błąd.

Chcę argumentować, że nie potrafimy obronić idei wolności, która nie zakłada przynajmniej pewnych jakościowych rozróżnień co do motywów, tj. która nie nakłada żadnych restrykcji na motywacje jako konieczne warunki wolności²³.

Wbrew twierdzeniom obrońców wolności negatywnej Taylor wykazuje, że w istocie oni sami nie są w stanie nadać żadnego sensu idei wolności negatywnej w oderwaniu od tego, co jest istotne z punktu widzenia jednostek i co stanowi cel ich starań życiowych.

Wolność jest dla nas ważna, ponieważ jesteśmy istotami celowymi (*purposive*). A zatem muszą istnieć rozróżnienia co do znaczenia różnych rodzajów wolności, oparte na rozróżnieniach między znaczeniami różnych celów²⁴.

Jeżeli jednak uznajemy za istotne rozróżnienia między różnymi znaczeniami różnych rzeczy w naszym życiu, to musimy zarazem uznać zjawisko nazywane przez Taylora silnym ocenianiem.

²² *Ibidem*, s. 217.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 219.

Taylor rozumie przez to fakt, że ludzie są podmiotami nie tylko pragnień pierwszego rzędu, lecz także pragnień drugiego rzędu, które są pragnieniami dotyczącymi tego, czego chcielibyśmy lub powinniśmy pragnąć. Zjawisko to można objaśnić za pomocą starożytnej anegdoty przekazanej przez Platona. Leontios, syn Aglajosa, idąc pewnego razu z Pireusu, natknął się na trupy leżące koło domu kata.

Więc równocześnie i zobaczyć je chciał, i brzydził się [zarazem tego widoku], i odwracał się, i tak długo walczył z sobą i zaślaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczyszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: „No, macie teraz, wy moje oczy przekłète, napaście się tym pięknym widokiem”²⁵.

Anegdota ta ilustruje, że jest w nas zdolność do rozróżniania odmiennych pragnień rodzących się w naszych duszach i umiejętność nadawania im zróżnicowanych ocen moralnych, odczuwamy, jak Leontios, niektóre pragnienia jako okowy pętające naszą wolność myślenia i postępowania, jak gdyby nie były nasze, i chętnie byśmy się ich wyzbyli. Jest tak nawet wówczas, gdy jak Leontios nie zawsze jesteśmy w stanie zapanować nad pragnieniami, którym nie chcemy ulec. Taylor sądzi zatem, że

Odczuwamy nasze pragnienia i cele jako jakościowo zróżnicowane, jako wyższe lub niższe, szlachetne lub niskie, zespolone lub zdeintegrowane, istotne lub trywialne, dobre lub złe. Znaczy to, że niektóre nasze pragnienia i cele uważamy za rzeczywiście bardziej znaczące od innych [...] Te oceny istotności są zupełnie niezależne od siły naszych pragnień²⁶.

Sprawa ta ma niebagatelne znaczenie dla naszej wolności, ponieważ jeżeli pozwalamy sobie ulegać naszym mniej istotnym lub zgoła błahym, choć silnym pragnieniom, może to zagrozić realizacji naszych planów ogólnozyciowych. Zdarza się niejednokrotnie, że człowiek uniesiony uczuciem siły, jakie daje prowadzenie potężnego samochodu, ulega silnej pokusie sprawdzenia pełnej mocy swego pojazdu i wykazania swej przewagi nad innymi kierowcami na drodze, i pozwala sobie na zlekceważenie przepisów ruchu drogowego, a popełniwszy błąd doprowadza do kolizji z innym pojazdem lub pieszym. Ponosząc następnie odpowiedzialność za tę chwilę uległości wobec swojej pokusy, nie tylko nie dociera na czas do celu podróży, lecz także traci możliwość bądź poważnie zakłóca realizację swoich planów, którą uważa za najważniejszą rzecz w swoim życiu i której warunkiem koniecznym w żadnej mierze nie była brawurowa jazda samochodem. Lub też, analogicznie, pieszy, lekceważący reguły przechodzenia przez jezdnię, może siebie lub innych narazić na podobne konsekwencje.

²⁵ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001, 439e–440a.

²⁶ C. Taylor, *op. cit.*, s. 220.

Są to przykłady nieumiejętności podporządkowania różnych pragnień i pokus pragnieniom i celom, jakie sama jednostka uznaje za najważniejsze dla siebie. W przypadkach tych i licznych podobnych następuje zakłócenie bądź osłabienie zdolności do silnego ocenienia siebie samych oraz swych pragnień, a w konsekwencji zdolności do konsekwentnego realizowania swych pragnień drugiego rzędu. Sugeruje to, że koniecznym elementem naszej wolności jest zdolność do hierarchizacji celów i pragnień, a także umiejętność trzymania ich w ryzach tej hierarchii, zwana także *samodyscypliną*. Zasady ruchu moralnego obowiązują we wszystkich sytuacjach, w jakich znajdują się ludzie, choć bardzo często może być sprawą niejasną, która zasada winna być zastosowana w danych okolicznościach i która jest w nich ważniejsza, natomiast sam fakt przestrzegania obowiązujących nas zasad tego ruchu moralnego wcale nie znaczy, że zabezpieczają nas one całkowicie przed konsekwencjami przygodnych zdarzeń.

Teorie nadające priorytet idei praw opierają się na atomistycznej idei społeczeństwa jako zbiorowiska niezależnych od siebie jednostek, które na mocy umowy ustanawiają wspólnotę, rezygnując z części należnych im pierwotnie i bezwarunkowo praw. Teorie tego typu zazwyczaj podkreślają ideę wolności jednostek i ich swobodnego decydowania o sobie, przypisując centralne znaczenie wolności wyboru własnego, prywatnego sposobu życia. Zarazem jednak bronią się przed uznaniem, że przypisanie niezbywalnych praw ludziom jest równoznaczne z tezą, iż wolność decydowania o sobie i swoboda korzystania z należnych im praw implikuje ideę realizacji pewnych tkwiących w ludziach potencjalności. Taka ostrożność jest podyktowana w przekonaniu Taylora podejrzeniem, że wraz z uznaniem istnienia pewnych możliwości w ludziach oraz wraz z uznaniem idei ich kształtowania, rozwijania i doskonalenia, konieczne będzie zarazem przyjęcie tezy o obowiązku ich rozwijania, spoczywającego na danej jednostce, a ponadto również obowiązku, jaki jednostka ta zmuszona byłaby podjąć wobec innych, właśnie w celu wypełnienia obowiązku wobec siebie samej. W opinii zwolenników teorii atomistycznych rozumowanie to prowadzi bowiem do zgody na pewne ograniczenia wolności indywidualnej, które są dla nich nie do zaakceptowania. Wiedzie to do tezy, że posiadanie prawa do swobody wyboru sposobu życia jest równoznaczne z tym, że wszystkie wybory są równie zgodne z zasadą wolności, i że z punktu widzenia tej zasady żaden wybór nie może być uznany za lepszy lub gorszy²⁷. Jednakże samo pojęcie wyboru sugeruje, że nawet zwolennik pierwotności praw oraz swobodnego korzystania z nich musi mieć inne – obok wolności – zasady, które pozwa-

²⁷ *Ibidem*, s. 196.

lają mu kierować swoim wyborem między jednym a drugim sposobem życia. Sama zasada wolności pozostaje bowiem doskonale obojętna na to, co wybieramy.

Pogląd nadający wolności wyboru status tak absolutny, przypisuje szczególne znaczenie wyborowi jako ludzkiej zdolności. Pogląd ten niesie ze sobą wymóg, zgodnie z którym musimy stać się zdolni do dokonywania wyborów, że musimy wznieść się do poziomu samoświadomości i autonomii tam, gdzie możemy dokonywać wyborów, że nie jesteśmy skrępowani strachem, nieudolnością, ignorancją lub przesądem narzuconym przez tradycję, społeczeństwo lub los, które mówią nam, jak mamy dysponować tym, co do nas należy. Ultraliberalizm może stwarzać pozory, że nie ma żadnego związku z jakąkolwiek afirmacją wartości, a wskutek tego z obowiązkiem samorealizacji: może to czynić co najwyżej tam, gdzie ludzie uznają skrajnie nierealistyczną psychologię moralną tradycyjnego empiryzmu, według której ludzkie istoty są obdarzone pełną zdolnością wyboru jako czymś, co jest im dane, aniżeli jako określonym potencjałem, który musi być rozwijany²⁸.

Jeżeli zatem nie można przypisać ludziom niezbywalnych praw, nie uznając zarazem istotności pewnych ludzkich zdolności i konieczności ich rozwijania, i jeżeli to uznanie ma pewne konsekwencje normatywne, takie mianowicie, że naszym obowiązkiem jest kształtować i umacniać te zdolności w sobie samych i w innych, to wówczas dowód, iż zdolności takie mogą się rozwijać tylko w społeczeństwie, stanowi zarazem świadectwo, że musimy należeć do określonego społeczeństwa i je wspierać²⁹. Jeżeli jednak tak jest, to teorie przypisujące priorytet niezbywalnym prawom człowieka są w pewnym sensie fundamentalnie błędne, ponieważ przypisując pierwszeństwo prawom, są zobowiązane uznać zarazem nadrzędny wobec praw priorytet kontekstu społecznego, który umożliwia funkcjonowanie i respektowanie tych praw. Teorie takie, nie zauważając zależności tezy o fundamentalności praw „od jeszcze bardziej fundamentalnej tezy o konieczności przynależenia do określonego społeczeństwa”, opierają się na nieporozumieniu polegającym na przekonaniu, że idea prawa człowieka „da się oddzielić” od tezy społecznej dotyczącej kontekstów, w których prawa te mogą się w ogóle pojawić. Jest więc rzeczą wewnętrznym sprzeczną i wyrazem teoretycznej ślepoty uznawanie praw jednostkowych i jednocześnie zaprzeczanie idei obowiązku jednostek wobec społeczeństwa, umożliwiającego korzystanie z tych praw.

Sprzeciwiając się aspołecznemu atomizmowi Taylor głosi, że człowiek nie rodzi się jako gotowy, autonomiczny podmiot postępowania moralnego, obdarzony z góry przysługującą mu tożsamością oraz niezby-

²⁸ *Ibidem*, s. 197.

²⁹ *Ibidem*.

walnymi prawami. Każda istota ludzka musi te cechy dopiero uzyskać, a uzyskuje je właśnie w społeczeństwie. Nie w każdym społeczeństwie jest to jednak możliwe w jednakowym stopniu, niektóre społeczeństwa bardziej sprzyjają bowiem kształtowaniu się człowieka oraz jego zdolności, inne natomiast mniej.

Żyjemy w świecie, w którym trwa coś takiego jak społeczna debata na temat kwestii moralnych i politycznych oraz o innych podstawowych sprawach. Stale zapominamy, jak wielkie znaczenie ma ten fakt, że wcale tak nie musiało być i że kiedyś może już tak nie będzie. Co by się stało z naszą zdolnością do bycia wolnymi podmiotami, gdyby ta debata ucichła lub gdyby ucichł także bardziej specjalistyczny spór między intelektualistami starającymi się zdefiniować i rozjaśnić oczekujące nas alternatywne drogi przyszłości, lub gdyby zanikły próby ożywienia kultury minionej oraz motywacje do wprowadzania innowacji kulturowych? Czy byłoby jeszcze w czym wybierać? A gdyby atrofia posunęła się do pewnego punktu, to czy moglibyśmy w ogóle jeszcze mówić o wyborze?³⁰

Wolny i autonomiczny podmiot moralny może zatem uzyskać swoją tożsamość i cieszyć się nią tylko w określonej kulturze obdarzonej pewnymi cechami. Cechy te są rezultatem zbiorowego wysiłku i pracy pokoleń i są utrwalane w instytucjach i stowarzyszeniach, które wymagają stabilności i ciągłości, a niejednokrotnie także wsparcia ze strony całego społeczeństwa.

461

Twierdzę, że wolna jednostka na Zachodzie jest tym, kim jest, tylko dzięki całemu społeczeństwu i cywilizacji, która ją ukształtowała, która ją utrzymuje; dzięki nim rodziny mogą nas kształtować, abyśmy mogli posiadać te zdolności i te aspiracje, ponieważ są one usytuowane w tej cywilizacji; i że sama rodzina poza tym kontekstem – prawdziwa stara patriarchalna rodzina – była czymś, co nigdy nie zwracało uwagi na te horyzonty. Twierdzę również, na koniec, że wszystko to stwarza obowiązek przynależności dla każdego, kto afirmuje wartość tej wolności; dotyczy to także wszystkich tych, którzy chcą orzekać prawo do tej wolności, albo dla nich samych³¹.

Podsumowanie

Omówione tu pokrótce stanowiska wybranych przedstawicieli filozofii komunitarnej wskazują, że liberalizm opiera się na zasadzie metodologicznego indywidualizmu, zgodnie z którym świat społeczny ostatecznie redukuje się do atomistycznie rozumianych jednostek, obdarzonych, z jednej strony, unikatowymi własnościami, które je nawzajem odróżnia-

³⁰ *Ibidem*, s. 205.

³¹ *Ibidem*, s. 206.

ją, ale zarazem posiadają własność rozumności, która potencjalnie przysługuje każdej z nich, oraz wolnością. Kształt społeczeństwa jest zależny od negocjacji wiodących do zawarcia umowy społecznej, której treść zależy ostatecznie od racjonalnej zdolności kalkulowania własnych interesów każdej jednostki, zabiegającej o realizację samodzielnie skonstruowanego ideału dobra. Uwzględnienie interesów innych jest postrzegane jako koszt wart poniesienia w celu uniknięcia jeszcze bardziej kosztownych konfliktów. Komunitaryzm kwestionuje filozofię liberalną, wychodząc od silnej tezy o konstytutywnej roli wspólnoty w tworzeniu zarówno jednostek, jak i ich osobowych celów.

Spór między tymi rozbieżnymi stanowiskami doczekał się rozmaitych syntez, łączących ich zalety i unikających ich wad. Komunitaryzm wydaje się oferować bardziej trafną diagnozę społeczeństwa aniżeli liberalizm. Obecnie intensywność tego sporu osłabła znacznie dlatego, że stanowiska te wydają się nie do pogodzenia, jak również dlatego, że niezaprzeczalnym problemom praktyki liberalnej towarzyszy znaczna niepewność co do tego, czy niejasne propozycje alternatywnych praktyk komunitarnych nie prowadziłyby do problemów jeszcze poważniejszych.

Bibliografia

- Bell D., *Communitarianism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/> [dostęp: 01.10.2015].
- Bellah R.N. i in., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1996; wyd. pol. *idem*, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski i T. Żyro, Warszawa 2007.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Charles C., *Hegel*, Cambridge 1975.
- Charles C., *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1985.
- Chmielewski A., *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001.
- Gordon R., Watts M.W., *An Interview with Alasdair MacIntyre*, „Cogito”, Summer 1991, s. 67–73.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998.
- MacIntyre A., *After Virtue*, Notre Dame 1981, wyd. drugie 1984; wyd. pol. *idem*, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990.
- MacIntyre A., *Marxism and Christianity*, London 1995.
- MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Traditions*, Notre Dame 1990.

- MacIntyre A., *Short History of Ethics*, New York 1966; wyd. pol. *idem*, *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988; wyd. pol. *idem*, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Warszawa 2007.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001.
- Popper K., *Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945; wyd. pol. *idem*, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. K. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1993.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał S. Szymański, Warszawa 2009.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, [w:] S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, s. 40–69.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Anhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig 1887; wyd. pol. *idem*, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Taylor C., *Cross-Purposes. The Liberalism-Communitarianism Debate*, [w:] N.L. Rosenblum (red.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.–London, Engl. 1989, s. 67–73.
- Taylor C., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1985.
- Taylor C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989; wyd. pol. *idem*, *Źródła podmiotowości*, przekł. zbiorowy, Warszawa 2001.
- Walzer M., *Communitarian Critique of Liberalism*, „Political Theory” 1990, nr 18, s. 6–23.
- Walzer M., *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983; wyd. pol. *idem*, *Sfery sprawiedliwości*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2007.
- Watkins J.W.N., *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.