

DOI: 10.35757/CIV.2007.10.14

Wolność jako przekleństwo najsłabszych

Michael Walzer: *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przekład Hanna Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA (seria Spectrum), Warszawa 2006.

Liberalizm nie sprawdza się ani jako teoria, ani jako praktyka polityczna, gdy przychodzi do zwalczania nierówności – to główna myśl *Polityki i namiętności* Michaela Walzera – filozofa politycznego kojarzonego z komunitaryzmem i redaktora naczelnego kwartalnika „Dissent”. Dzieje się tak przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, liberalizm nie przywiązuje zbyt dużej wagi do niedobrowolnych zrzeczeń. Po drugie, nie docenia pozytywnej roli namiętności w polityce.

W opublikowanym w 1990 roku głośnym eseju *Komunitariańska krytyka liberalizmu* (jest on zamieszczony w recenzowanej książce, choć nie stanowi integralnej części tekstu) Walzer zwrócił uwagę na istotną sprzeczność w myśli komunitariańskiej. Teoretycy tego ruchu z jednej strony krytykują społeczeństwa zachodnie za postępujący rozkład więzi społecznych i atomizację, obarczając winą za ten proces teorie liberalne¹, z drugiej zaś, krytykując liberalizm, powołują się na sam fakt istnienia owych silnych wspólnotowych więzów, które nawet w społeczeństwach liberalnych mają wyznaczać tożsamość każdego człowieka². W *Polityce i namiętności* Walzer próbuje rozwikłać tę sprzeczność i pokazać granice, w których głęboka struktura każdego społeczeństwa – nawet liberalnego i pozornie zatimizowanego – rzeczywiście jest komunitarna. Nawet

¹ Por.: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, przekład Adam Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

² Por. M. Sandel: *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1982.

w najbardziej liberalnym społeczeństwie, w którym istnieje duża mobilność geograficzna i społeczna, a liczba rozwodów jest olbrzymia, ludzie, przychodząc na świat, stają członkami grup, których sami nie wybierają – głosi Walzer. Są mężczyznami albo kobietami, członkami klasy robotniczej albo inteligencji, katolikami albo żydami, ich rodzice są biedni albo bogaci.

Walzer dostrzega cztery główne kategorie „przymusowych ograniczeń”, jakim poddany jest człowiek. Pierwsze ograniczenie to rodzina i grupa społeczna, w których przychodzi się na świat: nawet w bardzo mobilnych społeczeństwach (na przykład amerykańskim, w którym członkowie rodzin zazwyczaj żyją z dala od siebie) wiedza o tym, jak głoszą rodzice pozwala najtrafniej przewidzieć wybory polityczne dzieci. Drugim ograniczeniem są istniejące formy kultury. Najlepszym przykładem są tu radykalnie nowe formy związków powstające na naszych oczach – związki par homoseksualnych, które w większości spraw próbują naśladować rodzinę tradycyjną, czego politycznym przejawem jest walka o te same przywileje. Trzecie ograniczenie to przynależność do określonej wspólnoty politycznej, w której z natury rzeczy musimy uczestniczyć, nawet jeśli nasze uczestnictwo ograniczy się wyłącznie do płacenia podatków. Ostatnie ograniczenie dotyczy wpajanych w procesie socjalizacji norm moralnych, do których także – chcąc nie chcąc – musimy się zawsze w jakiś sposób odnieść.

W przeciwieństwie do liberalizmu Walzer nie traktuje tych ograniczeń jako zagrożenia dla indywidualnej wolności wyboru. Przeciwnie – uważa, że gwarantują one niezbędne ramy indywidualnych wyborów, gdyż wolność „może działać wyłącznie w granicach wyznaczonych przez kulturę” (s. 22). Marzenia o wolności absolutnej, których najlepszą ilustracją we współczesnych teoriach liberalnych jest Rawlsowska koncepcja sytuacji pierwotnej³ czy jego rozważania o wyborze racjonalnego planu życiowego z niepartykularnego punktu widzenia (czyli coś, co inny przedstawiciel

³ John Rawls: *Teoria sprawiedliwości*, przekład Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 31 i nast.

komunitaryzmu, Michael Sandel, określił jako koncepcję podmiotu „radycznie nieusytuowanego” czy też „odcieleśnionego”⁴) są dla Walzera czystą iluzją.

Jednak zarzut, jaki Walzer stawia liberalizmowi idzie jednak dalej niż standardowe krytyki komunitariańskie. Jego zdaniem liberalizm popełnia nie tylko błąd teoretyczny, ale także grzech zaniechania, traktując wymienione wyżej ograniczenia jako przeszkodę na drodze do pełnej wolności. Zaniechanie owo polega na tym, że, zdaniem Walzera, nie da się skutecznie walczyć z nierównościami społecznymi, nie da się przeprowadzić projektu pełnej emancypacji bez aktywnego wspierania niektórych z owych grup. A skoro walka z nierównościami społecznymi jest jednym założeń doktryny liberalnej w jej amerykańskiej odmianie⁵, to można mówić o porażce liberalizmu jako praktyki politycznej.

Teza Walzera jest zatem następująca: kto chce być szczerym egalitarystą, musi odrzucić liberalną koncepcję wolności. Jedyna możliwa emancypacja to zaakceptowanie naturalnych ograniczeń, w jakich rodzi się człowiek. Zresztą sama emancypacja u Walzera dotyczy nie tyle jednostek jako niezależnych bytów, ile raczej całych grup społecznych (na przykład robotników, kobiet, homoseksualistów czy czarnoskórych Amerykanów). Ma to praktyczne uzasadnienie: jeśli dana społeczność ma fatalną opinię w społeczeństwie (na przykład homoseksualiści są bezpodstawnie utożsamiani z pedofilami), to traci na tym każda jednostka należąca do owej grupy. Państwo u Walzera ma zatem za zadanie nie tyle wspierać jednostki (jak to się dzieje w doktrynach liberalnych) czy pomagać im uciec z napiętnowanej grupy (bo czy da się uciec na przykład z grupy homoseksualistów albo czarnoskórych Amerykanów?), ile raczej wspomóc dyskryminowane grupy, które wy-

⁴ M. Sandel: *Liberalism...*, s. 21 (w oryginale: *radically disembodied subject*).

⁵ Należy pamiętać, że Walzer odnosi się wyłącznie do amerykańskiego rozumienia liberalizmu, którego reprezentatywnymi przedstawicielami są m.in. John Rawls i Ronald Dworkin. Teza Walzera („współczesny liberalizm zaniedbuje równość”) odniesiona do myślicieli, których w Europie często określa się jako liberałów (na przykład Friedrich August von Hayek) byłaby niezrozumiała, gdyż nie w ich koncepcjach równość nie odgrywa głównej roli.

znaczą tożsamość człowieka. Próba emancypacji poszczególnych jednostek – twierdzi Walzer – prowadzi donikąd, gdy tożsamość jednostki określa grupa (s. 64–65).

Na potwierdzenie swojej tezy Walzer podaje przykład amerykańskiej „ustawy Wagnera” z lat trzydziestych XX wieku, która przyznała dużą rolę związkom zawodowym (w niektórych wypadkach wprowadziła nawet przymus przynależności do związku). Dzięki zmianom w ustawodawstwie pracy oraz temu, że amerykańskie liberalne państwo wsparło instytucjonalnie pewien typ organizacji poprzez udzielenie im wielu przywilejów możliwa była znaczna poprawa losu robotników. Taka poprawa nie byłaby możliwa, gdyby politykę uprawiać na sposób liberalny, czyli uznając, że istnieją tylko dwie kategorie bytów, które się liczą: państwo i jednostka. Przytoczony przykład pokazuje też, dlaczego najtrudniejsze do zlikwidowania nierówności panują tam, gdzie nie istnieją silne grupy, które mogłyby się zatroszczyć o swoich członków (na przykład społeczności niewykształconych imigrantów z Trzeciego Świata w krajach Europy Zachodniej czy rozproszone po domach kobiety w tradycyjnych społeczeństwach). Liberalna wolność – rozumiana jako niezależność od innych – staje się przekleństwem najsłabszych. Dlatego z taką wizją wolności – uważa Walzer – należy walczyć w imię sprawiedliwości społecznej.

Oczywiście, w tym miejscu krytycy Walzera mogą zapytać: a co z grupami, które nie przestrzegają praw indywidualnych i są jawnie antydemokratyczne? Czy komunitariańskie państwo ma popierać grupy, które – jak to się dzieje w tradycyjnych wspólnotach islamskich – na przykład ograniczają możliwość edukacji kobiet? Odpowiedź Walzera nie jest jednoznaczna. Jedyne, co w takiej sytuacji można zrobić, to próbować się z takimi grupami „dogadać”. Nie znaczy to jednak, że państwo miałoby takie tradycyjne wspólnoty „rozwiązać” i wziąć na siebie wszelkie funkcje wychowawcze oraz edukacyjne. Rola państwa jest znacznie mniejsza: ciąży na nim wyłącznie obowiązek zapewnienia jednostkom – także tym, które pozostają w takich „fanatycznych” wspólnotach

– jedynie takich umiejętności, które są niezbędne dla zrozumienia i funkcjonowania w demokratycznym społeczeństwie. Gdy jakaś grupa odmówi kompromisu, sama skazuje się na marginalizację i pozbawi możliwości proponowania rozwiązań dla innych (taką grupą zdają się być amisyze w Stanach Zjednoczonych). Państwo nie może zatem dążyć do zlikwidowania wspólnot, nawet jeśli podważają one demokratyczny ład.

Jak widać z powyższego przykładu, polityka dla Walzera oznacza ciągły konflikt i napięcie. W jego koncepcji brakuje chęci zagwarantowania jednoznacznego rozwiązania każdego konfliktu politycznego, co cechuje większość współczesnych teorii liberalnych. Walzer podważa model liberalny usiłujący udowodnić, że istnieje jedno właściwe rozwiązanie każdej kwestii politycznej poprzez odwołanie się do punktu widzenia bezstronnego obserwatora i właściwą „deliberację”. Podejmowanie decyzji politycznych – uważa Walzer – musi uwzględnić zbyt wiele czynników, by mogło mieć formę bezstronnego procesu przeprowadzonego w spokoju i po namyśle. „W świecie polityki – pisze w rozdziale *Deliberacja... i co jeszcze?* – nie istnieje nic takiego, jak pokój ławy przysięgłych, w którym ludzie mają, zgodnie z naszymi oczekiwaniami, wyłącznie się naradzać” (s. 157). Takie postawienie sprawy zbliża Walzera do koncepcji liberalizmu *modus vivendi* autorstwa Johna Graya. Zdaniem tego ostatniego właściwym modelem liberalizmu nie jest ten, który proponuje jednorazowe rozwiązanie wszystkich konfliktów politycznych, lecz model umożliwiający wypracowanie takich zasad współżycia, dzięki którym niewspółmierne wartości i sprzeczne koncepcje życia będą mogły współistnieć pokojowo w obrębie jednego społeczeństwa⁶.

Ostatni rozdział książki stanowi namiętną obronę roli uczuć w polityce. Analizując słynny wiersz Williama Butlera Yeatsa *Drużbie przyjdzie*, Walzer kpi z liberalnej wizji polityki jako spokojnej dyskusji gentlemanów, wyśmiewa pomysł, że człowieka żyjącego

⁶ Por. J. Gray: *Dwie twarze liberalizmu*, przekład Piotr Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

w liberalnej demokracji powinien charakteryzować przede wszystkim sceptycyzm i ironia, a dla współczesnego człowieka „posiadanie przekonań jest chwalebne, ale równie chwalebne jest nie być ich zbyt pewnym” (s. 168). Zdaniem Walzera wcale nie jest tak jak chcą liberałowie, że – posługując się słowami Yeatsa:

Najlepsi tracą wszelką wiarę, a w najgorszych
Kipi żarliwa i porywcza moc⁷.

Wcale nie jest tak, że udziałem ludzi żarliwych i pełnych namiętności były wyłącznie represje, terror czy masakry. Przywilej posiadania i okazywania emocji w polityce nie należy wyłącznie do zbrodniarzy czy terrorystów. Bez pasji i namiętności – twierdzi Walzer – nie byłoby żadnego ruchu walczącego o emancypację najsłabszych i najbardziej pokrzywdzonych. Wiara w to, że namiętności można raz na zawsze wyrugować z polityki to drugi po koncepcji wolności mit liberalizmu i świadectwo jego praktycznej bezsilności.

Choć zaproponowana przez Walzera krytyka liberalizmu wydaje się niezwykle trafna, to pewne jego propozycje budzą wątpliwości. Jest tak na przykład ze wspieraniem przez państwo wszelkich grup wzmacniających tożsamość etniczną. Autor (choć jego książka została wydana stosunkowo niedawno, pierwodruk w 2004 roku) właściwie ignoruje współczesne problemy wynikające z tak rozumianej polityki multikulturalizmu w Europie Zachodniej. Wbrew temu, co twierdzi, wspieranie przez państwa grup imigranckich wcale nie musi pomagać w emancypacji ich członków ani prowadzić do wzrostu ich społecznego poważania czy awansowania przez imigrantów na społecznej drabinie. Polityka multikulturalizmu równie dobrze może trwale spychać na margines i prowadzić do wykluczania całych grup. A to, jak wiadomo, jest pierwszy krok do powstania terroryzmu. Częściową odpowiedź na ten zarzut można znaleźć u samego Walzera: dyskryminowane niegdyś grupy,

⁷ Przekład Stanisław Barańczak.

które dzięki bliskości kulturowej znalazły wspólny język z resztą społeczeństwa ogromnie zyskały na doraźnych korzyściach materialnych oraz prestiżu (na przykład grupy reprezentujące interesy osób o orientacji homoseksualnej w Europie Zachodniej). Grupy, które dzieli od reszty zbyt wielka przepaść kulturowa (na przykład przywiązani do tradycji muzułmanie), nie mogą natomiast liczyć na łatwe porozumienie z resztą. Ten zarzut można potraktować jako jeszcze jedno potwierdzenie komunitariańskiej diagnozy.

Innym problemem związanym ze wspieraniem grup najmniej uprzywilejowanych, na który Walzer nie zwrócił uwagi, jest kwestia odradzającego się w Europie populizmu. Idealistyczna wizja Walzera zakłada, że grupy najmniej uprzywilejowane mogą, dzięki skutecznej organizacji politycznej, uzyskać olbrzymie korzyści dla swoich członków (zarówno materialne, jak i prestiżowe). Jednak doświadczenie wielu krajów Europy pokazuje, że rzekomą troskę o interesy najsłabszych często przejmują cyniczne organizacje bądź jednostki, które nie dość, że nie walczą w rzeczywistości o interesy tych, których rzekomo reprezentują, to jeszcze wzniecają nastroje roszczeniowe. Propozycja Walzera nie daje żadnych narzędzi pozwalających ustrzec się przed groźbą tego, że zamiast uprzywilejować grupy szczególnie poszkodowane, państwa zaczną działać na rękę zwyczajnym populistom.

Wreszcie – problem indywidualizmu. Choć Walzer dostrzega olbrzymi zakres, w jakim współczesne społeczeństwa są indywidualistyczne, to wydaje się, że nie docenia go wystarczająco. W rzeczywistości sama możliwość daleko posuniętego kreowania swojego życia i oderwania się od tożsamości odziedziczonych po przodkach jest dla wielu olbrzymią wartością samą w sobie. Jakkolwiek może to zabrzmieć śmiesznie, to dziś biały nowojorczyk z patriarchalnej i katolickiej rodziny włoskiej może bez problemu zostać żydem broniącym praw czarnej ludności, którego hobby będzie kuchnia hinduska. Innymi słowy, w wizji Walzera – podobnie jak we wszystkich teoriach komunitariańskich – można dostrzec

brak szacunku dla autonomii i docenienia jej samoistnej wartości. Skoro państwo ma bronić wyłącznie praw grup, skoro ontologia polityczna Walzera dopuszcza istnienie wyłącznie państwa i grup, to kto w takim państwie będzie bronił praw jednostek? A zwłaszcza tych, których tożsamość nie jest wyznaczona przez jednoznaczną przynależność grupową, a takich w liberalnych społeczeństwach wydaje się być coraz więcej. Dlatego projekt Walzera zaprzepaszcza jedno z największych osiągnięć zachodniej myśli liberalnej, które powinno być docenione także przez przeciwników liberalizmu – to, że wolność może być wartością samą w sobie, i to taką wartością, którą w wielu aspektach można „zważyć” i porównać⁸.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na typowe dla krytyków liberalizmu karykaturalne przedstawienie normatywnego aspektu opisywanych przez teoretyków liberalizmu metod „deliberacji”. Wydaje się oczywiste, że zadaniem modelu przedstawionego na przykład w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa nie jest pokazanie rzeczywistych mechanizmów podejmowania decyzji politycznych, ale dostarczenie nam pewnej miary pozwalającej ocenić, w jakim stopniu realnie istniejące instytucje społeczne są sprawiedliwe. Dlatego dowodzenie – jak próbuje to robić Walzer – że mechanizmy zaproponowane przez teoretyków liberalizmu zawodzą, bo w rzeczywistości proces podejmowania decyzji w polityce wygląda inaczej, jest co najmniej intelektualnym nadużyciem. To tak jakby dowodzić, że nasze przekonania moralne dotyczące zabójstwa są nie-trafne, ponieważ w rzeczywistości zdarza się, iż ludzie zabijają.

Mimo odnotowanych powyżej zarzutów nie sposób odmówić autorowi trafności w diagnozowaniu wad teorii liberalnych. Walzera warto jednak czytać z jeszcze innego powodu. Komunitaryzm nie był – jak twierdzą jego krytycy – chwilową modą wywołaną oburzeniem na liberalną teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa z początku lat siedemdziesiątych. Walzer trafnie zauwa-

⁸ Por. I. Carter: *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999 (doskonała próba pokazania, w jakich sytuacjach możemy mierzyć i porównywać ilość posiadanej przez nas wolności).

żył, że komunitariańska krytyka liberalizmu – ta z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – stanowi powrót do tematów, które w filozofii politycznej istniały od zawsze. Innymi słowy, komunitaryzm – posługując się metaforą Walzera – jest jak moda na spodnie w kant: przemija, lecz z pewnością wróci (s. 205). W duchu tego, co dziś nazywamy komunitaryzmem, pisali przecież myśliciele tak różni i tak odlegli w czasie jak Arystoteles i młody Marks. Dlatego szkoda, że choć w Polsce ukazały się już cztery książki Michaela Walzera (oprócz *Polityki i namiętności* wyszły też: *O tolerancji*⁹, *Interpretacja i krytyka społeczna*¹⁰ oraz *Spór o wojnę*¹¹), to na polski przekład wciąż czekają dwa jego najbardziej ambitne dzieła – *Spheres of Justice* (Sfery sprawiedliwości) – wykład komunitariańskiego spojrzenia na sprawiedliwość oraz *Just and Unjust Wars* (Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe) – doskonały podręcznik etyki konfliktów zbrojnych.

Tomasz Żuradzki

⁹ Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999 (przekład Tadeusz Baszniak).

¹⁰ Fundacja Aletheia, Warszawa 2002 (przekład Mikołaj Rakusa-Suszczewski, Marcin Szuster).

¹¹ Muza SA, Warszawa 2006 (przekład Zofia Zinserling).

Tomasz Żuradzki – filozof i politolog, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.