

KAROL CHROBAK

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

LIBERALIZM I KOMUNITARIANIZM ANALIZA SPORU

WPROWADZENIE

Liberalizm koncentruje się przede wszystkim na jednostce: pyta bowiem o granice uprawnionej ingerencji państwa w jej prywatne sprawy. W samej swojej istocie liberalizm stara się chronić wolność jednostki w obszarze wszystkich tych kwestii, które dotyczą jej samej. Jak jednak przełożyć tę troskę o dobro jednostki na całe społeczeństwo, w ramach którego funkcjonuje wielość równorzędnych aktorów pozostających ze sobą w różnego rodzaju relacjach?

Nie jest moim zamierzeniem na to pytanie odpowiadać, lecz liberalizm zrozumieć, czyli ujawnić jego wewnętrzną problematyczność. W tym celu przyjrę się ukrytym założeniom tego podejścia, nie zawsze dla niego samego wygodnym. Tymi, którzy ukazują nam te nie zawsze korzystne oblicza liberalizmu, są komunitarianie. Dramatyczne uwikłanie ich postawy ujawnia to, iż w komunitariańskim sprzeciwie nie znajdujemy niechęci do liberalizmu, lecz — wręcz przeciwnie — troskę o jego wewnętrzną spójność. Liberałowie jednak odbierają krytykę komunitarian zupełnie odmiennie, wręcz „na opak”. Wszelkie kwestionowanie opcji liberalnej wydaje im się zdradą zagrażającą pierwotnej wizji.

Celem niniejszego eseju jest prześledzenie punktów spornych leżących na spięciu stanowiska liberalnego i komunitarianistycznego. Punkty te jednak staram się przedstawiać nie w kategoriach nieprzezwycięzalnych barier, lecz awersu i rewersu tej samej monety. Koniec końców, moja krytyczna ocena tych stanowisk prowadzi ku próbie określenia możliwości ich wzajemnego pogodzenia.

LINIA SPORU

Komunitarianie żywią przekonanie, że indywidualna wolność jest nie tylko możliwa do pogodzenia z wartościami wspólnoty, lecz wręcz tego wymaga. Sprawia to, że w oczach liberałów komunitarianizm jest stanowiskiem podejrzanym. Wydaje się bowiem nieustannie zagrożony popadnięciem w intelektualny romans z autorytaryzmem. Dlatego też niektórzy liberałowie traktują opowiadanie się za wartościami wspólnoty jako niebezpiecznie bliskie poparciu reżimów totalitarnych. Ta wyraźnie antagonistyczna wizja jednostki przeciwstawionej wspólnocie determinowała dyskurs ideowy tak przed drugą wojną światową, jak i jeszcze długo po jej zakończeniu.

Helmuth Plessner na przykład przedstawiał wspólnotę jako bezpośrednio ograniczającą autonomiczność jednostki. Choć rozróżniał dwa typy wspólnotowości: „wspólnotę krwi” (kojarzoną z nazistowskim wezwaniem do rasizmu) oraz „wspólnotę sprawy” (kojarzoną z komunistycznym powołaniem proletariatu), to jednak w obu dostrzegał podobne zagrożenie dla indywidualnego Ja. „W jednym i w drugim przypadku — pisał — za wejście do wspólnoty człowiek płaci, chociaż w różny sposób, swoją indywidualną osobowością. Sprawa wymaga od niego obojętności na jego swoistą życiową naturę, krew — ostatecznego odsłonięcia” (Plessner 2008, s. 69–70).

Gertrude Himmelfarb w eseju *Granice liberalizmu* (1996, s. 135) opisywała to zjawisko w następujących słowach: „Wraz z narodzinami komunizmu i nazizmu wielu liberałów [...] uznało, iż jedynym zabezpieczeniem przed władzą absolutną jest absolutna zasada wolności. Wszystko, co nie szło tak daleko, wydawało się niewspółmierne do ogromu zła. Totalitaryzm — sądzono — może skutecznie powstrzymać jedynie ideologia równie totalna i bezkompromisowa jak jej przeciwnik. Jedyną adekwatną reakcją na absolutny despotyzm wydawała się absolutna wolność. Takie było — i nadal jest — psychologiczne uzasadnienie argumentu «równi pochyłej». Jakikolwiek kwestionowanie absolutnej wolności uważane jest za oddanie pola tyranii [...]”.

Widać zatem, że dramatyczne wydarzenia minionego stulecia zawęziły i wyostrzyły spojrzenie, redukując rozważaną kwestię do prostego, dychotomicznego schematu, wykluczającego możliwość zarysowania jakichkolwiek poglądów kompromisowych. Sugerowanie istnienia tego rodzaju „ziemi niczyjej” wielu liberałom wydawało się intelektualną naiwnością. Tego rodzaju „podejrzliwy” liberalizm można określić mianem „defensywnego”. W tym kierunku zmierza argumentacja Samuela Moyna, który w książce *Liberalism against Itself* źródła współczesnego kryzysu liberalizmu dostrzega w nazbyt zachowawczej postawie okresu zimnej wojny: „poczucie kruchości [...] nękało liberałów zimnej wojny i skłoniło ich do obrony podstaw liberalizmu — zamiast do postulowania ambitnej liberalnej przebudowy polityki i społeczeństwa” (Moyn 2023, s. 174).

Podobnie podejrzliwie wobec komunitarianizmu była zorientowana dyskusja intelektualna prowadzona już po zakończeniu zimnej wojny w latach dziewięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, a także w Polsce. Zwolennicy liberalizmu podkreślali, że rozwój społeczeństwa opiera się na ochronie indywidualnych swobód. Z kolei myśliciele komunitariańscy, reprezentowani między innymi przez Michaela Sandela (1998) czy Amitaia Etzioniego (2004), krytykowali nadmierny indywidualizm, wskazując na konieczność odrodzenia wspólnotowych wartości, solidarności oraz głębszego osadzenia jednostki w tradycjach kulturowych i historycznych. W tym kontekście debata ta dotknęła postulatów polityki wielokulturowości, których propagatorami byli kanadyjscy teoretycy: Charles Taylor (1994) oraz Will Kymlicka (1996). W polskim kontekście w okresie wprowadzania nowego ustroju politycznego i ekonomicznego debata ta nabrała dodatkowego wymiaru transformacyjnego, związanego z przemianami ustrojowymi i poszukiwaniem nowych fundamentów społecznych (Szahaj 2000).

Liberalna krytyka wytyka komunitarianom zasadniczo dwa „grzechy”: tradycjonalizm oraz homogeniczność wspólnotowej wizji życia społecznego (zob. Tam 1998, s. 223). W pierwszym przypadku tradycjonalizm wspólnotowy, który ma gwarantować stabilność danej grupy, uniemożliwia — jak się wydaje — wdrażanie społecznych i politycznych reform. Zarzut ten jednak opiera się na pomieszaniu tezy deskryptywnej, mówiącej, iż bez przestrzegania jakichkolwiek norm moralnych wspólnota ulegnie dezintegracji, z normatywną tezą konserwatywną (tzw. tezą Devlina), w myśl której wspólnota powinna być chroniona przed jakimikolwiek zmianami (z jednej strony drogą edukacji, z drugiej zaś poprzez skuteczną egzekucję prawa). Jak pisze lord Devlin (1965, s. 22): „prawo musi [...] chronić instytucje oraz wspólnotę idei — politycznych i moralnych

— bez których ludzie nie mogą wspólnie egzystować”. Jak jednak zauważa Herbert Hart (1963, s. 52) — polemista Devlina — zmiany konwencji moralnych wcale nie muszą przyjmować form gwałtownych przełomów naruszających stabilność społeczną, lecz mogą bardziej przypominać pokojowe przemiany konstytucyjne, które dokonują się przy zachowaniu porządku społecznego.

Drugi zarzut, najczęściej kierowany przeciwko komunitarianom, to obawa, iż zwrot ku wspólnocie będzie skutkował konformizmem społecznym mającym na celu zapewnienie spójności grupy. Tego rodzaju zhomogenizowane społeczeństwo nie będzie już pozostawiać wolnej przestrzeni dla jednostek oraz ich samorealizacji. Nieco żartobliwie krytykę tę podsumowała Amy Gutmann (1985, s. 319), pisząc: „Komunitariańscy krytycy chcą od nas [liberałów] byśmy żyli w Salem, lecz nie wierzyli w czarownice”. Komunitaryści jednak podkreślali, iż ich postulat na rzecz wspólnoty nie oznacza bezkrytycznego podporządkowania się grupie, lecz raczej powrót do refleksyjnej etyki, w której wartości są kształtowane w ramach społecznych praktyk, nieustannie podlegających krytycznej ocenie. Etzioni wyraźnie stwierdza, iż komunitarianizm sprzeciwia się majoritaryzmowi, w myśl którego większość ma zawsze rację i ma prawo narzucać swoje wartości. Píše: „sukces demokratycznego eksperymentu [...] zależy nie od arbitralnego rozkazu czy przymusu, lecz od budowania wspólnych wartości, nawyków i praktyk, które zapewniają wzajemny szacunek dla praw drugiej strony oraz systematyczne wywiązywanie się z obowiązków osobistych, obywatelskich i zbiorowych” (Etzioni 1993, s. 255).

KOMUNITARIAŃSKA KRYTYKA LIBERALNEJ WIZJI CZŁOWIEKA

Przywołani wyżej teoretycy, którzy podnoszą wagę wspólnoty, wcale nie postrzegają siebie w roli przeciwników liberalizmu. Twierdzą raczej, że ich celem jest zabezpieczenie wartości liberalnych przez bardziej realistyczne podejście do kwestii wolności jednostki i jej rzeczywistych interesów. Ich zdaniem, spór między liberalizmem a komunitarianizmem nie powinien być rozumiany jako zewnętrzny, wobec tego pierwszego, lecz jako wewnętrzny trend samej myśli liberalnej. Michael Walzer stwierdza nawet, iż: „[...] jedyną teorią, która jest konieczna do [przeprowadzenia] komunitariańskiej krytyki liberalizmu, jest sam liberalizm. Wszystko co krytycy muszą zrobić, to [...] wziąć teorię liberalną na serio” (Walzer 1990, s. 8; por. Szahaj 2000, s. 6). To ostatnie jest możliwe dzięki odrzuceniu wyidealizowanej wizji jednostki proponowanej przez klasyczny liberalizm. Wizja jednostki wolnej od wszelkich więzi, niezależnej od wspólnych sys-

temów wartości, obyczajów i tradycji, jest tak nierealistyczna, że wystarczy ją po prostu otwarcie wyartykułować, by — rozpatrzywszy na poważnie — natychmiast odrzucić¹.

Po pierwsze, wysuwali oni zarzut antropologicznej nieadekwatności tego rodzaju wizji człowieka. Liberalizm opowiada się bowiem za indywidualistyczną wizją jednostki jako istoty w pełni autonomicznej, zarówno egzystencjalnie, jak i decyzyjnie. Klasycznym przykładem tego rodzaju podmiotu idealnego jest Rawlsowska wizja jednostki, która stała się ostatecznie zaczynem sporu między komunitarianami a liberałami. W myśl tej koncepcji podmiot racjonalny jest zdolny uwolnić się od wszystkich partykularizmów i zająć w pełni obiektywne stanowisko (tzw. sytuację początkową, *original position*) przesłonięte tzw. zasłoną niewiedzy (*veil of ignorance*) (zob. Rawls 2009, s. 208–216). Michael Walzer posługuje się w tym kontekście kategorią „liberalnego bohatera”, czyli — jak pisze — „autonomicznej jednostki, wybierającej sobie przynależność, swobodnie przemieszczającej się z jednej do drugiej grupy w ramach społeczeństwa obywatelskiego” (Walzer 2006, s. 8). Z kolei Michael Sandel na określenie tego rodzaju abstrakcyjnej wizji człowieka wprowadza pojęcie *unencumbered self*: „wyzwolonej z więzów jaźni”, „nieuwarunkowanej jaźni” albo — tłumacząc za Franciszkiem Kampką (1996, s. 31) — „nieskrępowanego podmiotu” (zob. Sandel 2004, s. 74). To nieskrępowanie John Dewey odczytywał w kategoriach zagubienia (*the lost individual*): „więzy lojalności — pisał — które niegdyś spajały jednostki, wspierały je, nadawały im kierunek i jedność w ich koncepcji życia, niemal zupełnie zanikły. W konsekwencji jednostki są w stanie pomieszania i dezorientacji” (Dewey 1981, s. 66; cyt. za: Nysler 2002, s. 324).

Drugim zasadniczym zarzutem komunitarian względem liberalnej wizji jednostki są jej instrumentalistyczne konsekwencje. Podnoszoną oni, iż tego rodzaju złudne, gdyż tylko teoretyczne, „wyzwolenie” jednostki spod presji społecznego kontekstu jej funkcjonowania sprawia, że naczelnym celem działań każdej jednostki stają się jej własne prywatne interesy, które ta — jeśli zajdzie taka potrzeba — może, ale nie musi, realizować we współpracy z innymi jednostkami. Liberalny indywidualizm nie wyklucza zatem możliwości istnienia wspólnot w sensie kooperatywnym. Mają one jednak charakter czysto instrumentalny, gdyż są powoływane do istnienia jedynie *ad hoc*, z myślą o realizacji określonych celów. Stanowisko liberalne pozostaje jednak zupełnie ślepe na możliwość istnienia wspólnot o cha-

¹ Dla odróżnienia stanowiska liberalnego od stanowiska, które tak silnie krytykują, komunitarianie to drugie określają mianem „libertarianizmu” (zob. Sandel 2004, s. 81).

rakterze konstytutywnym, które — jak ujmuje to Sandel (2004, s. 79) — „obejmował[y]by nie tylko dążenia, ale i tożsamość swych uczestników, wciągając ich tym samym w formę członkostwa idącą tak daleko, że z punktu widzenia nieuwarunkowanej jaźni niepojętą”.

Liberalna wizja jednostki radzi sobie zatem jedynie z zachowaniami, które można bezpośrednio odnieść do indywidualnego interesu. Działania w imieniu dobra wspólnego, związane nieraz z aktem ograniczenia interesu własnego, są wprost irracjonalne w oczach zwolenników indywidualistycznej wizji człowieka. Wykluczenie interesu grupowego czy dobra wspólnego, bądź też jego redukowanie do sumy interesów jednostkowych, sprowadza — jak się wydaje — zachowania ludzkie do czysto rynkowych posunięć, mających na celu w pierwszej kolejności maksymalizację własnego dobra. W podobnym duchu oceniana jest wartość jednostki: jest ona wyznaczana w odniesieniu do wkładu, jaki wnosi do całości życia społecznego. Obywatel jest zatem przede wszystkim traktowany jako wytwórca określonych dóbr i oceniany po odnoszonych na tym polu sukcesach. W podobny sposób zaczynają również postrzegać siebie sami obywatele, którzy w coraz mniejszym stopniu postępują zgodnie z logiką praw obywatelskich (*civic politics*), a w coraz większym zgodnie z logiką roszczeń konsumentkich (*claimant politics*). Tego rodzaju indywidualistyczna i instrumentalna wizja jednostki pociąga za sobą przyznanie prymatu stowarzyszeniom o charakterze dobrowolnym kosztem tych niedobrowolnych. Dokonuje się to za cenę pominięcia złożonych relacji genetycznych, jakie między nimi zachodzą. Idzie to w kierunku postmodernistycznej wizji jednostki jako samomodelującego się indywiduum, determinowanego przez przejrzystość (podejmowanych decyzji), a nie przeznaczenie (zastanych stosunków).

Trzeci zarzut, który pada z ust komunitarian głośi, iż liberalna wizja jednostki opiera się na fałszywej koncepcji moralności. Koncepcję tę można określić mianem „libertariańskiej”, gdyż postrzega ona jednostkę jako ostateczny punkt odniesienia wszelkich norm moralnych. Tym, co odróżnia stanowisko libertariańskie — chociażby od postawy liberalnej — jest przekonanie, iż potrzeby jednej jednostki nie sprawiają, iż na innej osobie spoczywa jakikolwiek moralny obowiązek z tym związany (zob. Iyer i in. 2012, s. 2). Każdy zatem podąża własną drogą i nie ma obowiązku oglądać się na wolność pozytywną kogokolwiek innego (choćby w formie płacenia podatków, mających podnieść pozycję grup gorzej sytuowanych). Moralność w tym ujęciu sprowadza się do czysto negatywnej dyrektywy, by nie przeszkadzać innym w ich własnych dążeniach do szczęścia. „Koncepcja nieuwarunkowanej jaźni wraz z inspirowaną przez nią etyką roztacza przed nami wizję wyzwolenia. Ludzki podmiot, wyzwolony z dyktatów

natury i sankcji społecznych ról, uczyniony zostaje suwerenem i jedynym twórcą moralnych znaczeń” — pisze Sandel (2004, s. 79). Moralność w takim przypadku sprowadza się do izolowania jednostek celem zabezpieczenia ich autonomiczności. Jedynym źródłem pozytywnych deklaracji moralnych jest tylko sama jednostka.

Wizja wolności jednostki jako ostatecznego punktu odniesienia wszelkich wartości moralnych opiera się na paradoksalnej, anarchistycznej wizji wolności. W tym ujęciu wolność jednostki jest nieograniczona. Jako że wolności różnych podmiotów mogą ze sobą kolidować, prowadząc do konfliktu między nimi, w rezultacie silniejsze jednostki zdobywają dla siebie więcej wolności kosztem pozostałych. Indywidualistyczna wizja moralności przeradza się nieuchronnie w dominację silniejszych nad słabszymi. Nie mogąc się zgodzić na tego rodzaju wizję wolności jednostkowych, musimy nałożyć pewne ograniczenia na wolności jednej strony celem zabezpieczenia wolności drugiej. Stawianie zarzutu, że w efekcie ograniczamy wolności jednych celem zabezpieczenia wolności drugich, wynika z głębokiego niezrozumienia natury wolności i zasady pierwotności „wolności od” (wolności negatywnej) względem „wolności do” (wolności pozytywnej).

KOMUNITARIANSKA KOREKTA

Zatroskanym krytykom liberalizmu chodzi zatem o sprostowanie wskazanych wyżej punktów. Sprostowanie to miałoby polegać na przekierowaniu liberalnej optyki na takie kluczowe kategorie jak „zakorzeniona jaźń” (*embedded self*) oraz „dobro wspólne”. Ta nowa optyka każe spojrzeć na jednostkę jako istotę zrodzoną we wspólnocie i zawsze — ze szczególnymi tylko wyjątkami — w niej funkcjonującą. Człowiek zatem jest zawsze zakorzeniony w określonym języku, historii, tradycji, kulturze, żyje pośród bliskich i dalszych sobie osób, z którymi wchodzi w bardziej bądź mniej dobrowolne relacje. To zakorzenienie ma charakter konstytutywny, co oznacza, że nie ogranicza się do zewnętrznych uwarunkowań funkcjonowania jednostki, lecz stanowi istotne źródło jej tożsamości. Jednostki nie należy już zatem chronić przed otaczającą ją rzeczywistością, lecz raczej trzeba zapytać, jak tę rzeczywistość kształtować, aby stworzyć jej optymalne warunki rozwoju.

Wizja człowieka

Krytycznie wobec liberalnej wizji człowieka opowiadają się chociażby filozofki feministyczne, które wskazują na wysoce nierealistyczne poj-

mowanie istoty ludzkiej, sformatowane w dużej mierze według jej wizji maskulinistycznej. Virginia Held, wykazując tego rodzaju atomistyczne i racjonalistyczne skrzywienie Hobbesowskiej wizji człowieka, stwierdza, iż „ci ludzie hipotetycznie rodzą się w pełni ukształtowani i niezależni od siebie [...]. Z punktu widzenia kobiecego doświadczenia taki podmiot, bądź jaźń, jest niewiarygodny i mylący, nawet jako teoretyczny konstrukt” (Held 1990, s. 325–326). Z kolei Seyla Benhabib rozróżnia w tym kontekście dwa pojęcia relacji „ja–inny” (*self — other — relations*): uogólnione i konkretne. Ta dychotomia, która jej zdaniem w dużej mierze naznacza tradycję nowożytną i współczesną myśl moralną i polityczną, oparta jest na przeciwstawieniu: autonomii i wychowania, niezależności i przywiązania, społeczeństwa i rodziny. „Stanowisko uogólnione — pisze (Benhabib 1987, s. 87) — wymaga od nas postrzegania każdej jednostki jako istoty racjonalnej, mającej takie same prawa i obowiązki, jakie sami chcielibyśmy sobie przypisać. [...] Stanowisko konkretne natomiast wymaga, abyśmy postrzegali każdą racjonalną istotę jako jednostkę posiadającą konkretną historię, tożsamość i konstytucję afektywno-emocjonalną. [...] We współczesnej uniwersalistycznej psychologii moralnej i teorii moralności dominuje punkt widzenia «uogólnionego innego»”. W tym ujęciu człowiek jest postrzegany jako niezależna jednostka, która w stanie natury — traktowanym albo w kategoriach horroru (Hobbes) albo raju (Rousseau) — jest w pełni wolna od innych i może dowolnie o sobie decydować. Zdaniem Benhabib, jest to obraz wysoce skrzywiony, gdyż promujący wizję autonomicznego „ja” jako narcyza, „który postrzega świat na swoje podobieństwo; który nie ma świadomości granic własnych pragnień i namiętności; i który nie potrafi spojrzeć na siebie oczami innego człowieka” (Benhabib 1987, s. 84).

Tego rodzaju wizja człowieka, w myśl której decyduje on w pełni o swojej przynależności do społeczności bądź społeczeństwa — bądź jej braku — opiera się na absolutyzacji zasady wolności. Faktem jest, że liberalna wizja społeczeństwa wychodzi od idei autonomii jednostki oraz wynikającej z niej zasady wolnego stowarzyszania się. Jednak — jak stwierdza Michael Walzer (2006, s. 14) — „błędem byłoby [...] uogólnianie tej wartości i próba stworzenia [...] świata, w którym wszystkie stowarzyszenia byłyby dobrowolne [...]. Idealny obraz samodzielnych jednostek, decydujących bez żadnych ograniczeń o tym, z kim chcą wchodzić w związki (lub związki te zrywać), to przykład kiepskiej utopii”. Błądność tego rodzaju rozwiązania jest tym głębsza, że nie wynika po prostu z pragmatycznego namysłu nad możliwymi konsekwencjami tego rodzaju (nie)porządku społecznego, lecz stoi w jawnej sprzeczności z istotą wolności oraz naturą samego człowieka.

Wolność (*freedom*) należy bowiem wyraźnie odróżniać od dowolności (*licence*) — ta pierwsza odnosi się do pozytywnego prawa podejmowania i realizowania swoich osobistych decyzji, ta druga zaś oznacza brak jakichkolwiek ograniczeń nałożonych na zakres naszych możliwych wyborów. Choć w pierwszej chwili mogłoby się wydawać, że możliwe jest pogodzenie obu tych pojęć — czyż bowiem zasada dowolności nie poszerza zasady wolności? — to jednak po bliższym namyśle okazuje się, że mamy tutaj do czynienia z jawną opozycją. Mówiąc bowiem o pozytywnym prawie do wolności — które przynależy nie tylko mnie, ale wszystkim ludziom — należy równocześnie uznać, iż prawo to w relacjach z innymi skutkuje spoczywającym na mnie obowiązkiem respektowania wolnych decyzji innych podmiotów. Obowiązek ten nakłada na zakres moich potencjalnych decyzji naturalne ograniczenie.

Pojmowanie człowieka poza szerszym kontekstem społecznym jawnie przekłamuje rzeczywistość jego kondycję, w którą naturalnie są wpisane cztery — jak je nazywa Walzer — „przymusowe ograniczenia”. Każde z nich określa nieco inny aspekt naszej egzystencji, który bądź to nie podlega, bądź podlega tylko w bardzo ograniczonym stopniu naszemu wolnemu wyborowi. Są to: rodzina i, szerzej, społeczeństwo, kultura, polityka oraz moralność (zob. Walzer 2006, s. 16–27). Wszystkie te aspekty dotyczą zjawiska zakorzenienia, które niejako z definicji nie ma charakteru dobrowolnego: to nie od nas bowiem zależy, w jakiej rodzinie przyjdziemy na świat, w którym państwie, w jakiej kulturze. Tej niedobrowolności nie sposób usunąć — jest ona wpisana w naturę ludzką — można co najwyżej rozluźniać jej więzy, zostawiając otwartą furtkę dla późniejszych wyborów: emigracji, apostazji, zmiany identyfikacji kulturowej. Radykalne odcięcie się od swoich korzeni nigdy nie jest jednak możliwe. Z tego też względu Walzer przypisuje szczególne znaczenie ostatniemu z wymienionych przez siebie elementów: moralności. Choć można by postulować jej wpisanie w szerszy obraz kultury, to jednak Walzer wyróżnia ją jako osobny mechanizm społeczny. Moralność bowiem działa na zasadzie wewnętrznego głosu sumienia, który często powstrzymuje nas przed opuszczaniem zrzeszeń o charakterze niedobrowolnym. Dobrym przykładem może być Sokratesa odmowa ucieczki z więzienia (przedstawiona w Platońskim dialogu *Kryton*) oraz postulat Rousseau, że w trudnych dla państwa czasach obywatel nie powinien opuszczać swojego kraju („ucieczka w takiej chwili byłaby zbrodnią”; Rousseau 1966, przyp. na s. 121 [księga III, rozdział XVIII]).

Wszystkie wskazane wyżej dziedziny stanowią żywy przedmiot naszych codziennych zabiegów, są obiektem ciągłych negocjacji, jakie prowadzimy ze sobą i naszym bliższym i dalszym otoczeniem społecznym.

Jak stwierdza Walzer (2006, s. 38): „Nie ma jakiejś jednej, prawidłowej równowagi między tym, co dobrowolne, a tym, co niedobrowolne. Odpowiednie proporcje musimy negocjować zależnie od potrzeb chwili”.

Dobro wspólne

Drugą istotą korektą, którą proponuje komunitarianizm, jest poszerzenie interesów jednostkowych o interes wspólny, określany mianem „dobra wspólnego” (*bonum commune*). Kluczowym problemem jest ustalenie, jakiego rodzaju relacja zachodzi pomiędzy jednym a drugim typem interesu. Nie mogąc przyjąć koncepcji głoszącej, że dobro wspólne jest tylko wypadkową interesów indywidualnych, należy zastanowić się nad takim mechanizmem określania zakresu dobra wspólnego, w którym swój udział mieliby wszyscy członkowie wspólnoty.

Interes można zdefiniować jako określony stan rzeczy, który jednostka bądź grupa jednostek uważa za pożądany. Kierując się tą definicją, można wprowadzić rozróżnienie na interes indywidualny oraz interes wspólny. Podmiot interesu indywidualnego nie różni się od podmiotu interesu wspólnego: ostatecznie jest nim zawsze jednostka. Interes wspólny jednak możliwy jest do osiągnięcia dopiero w wyniku współpracy wielu jednostek i jest osiągany ze względu na interes całości grupy. Warto w tym miejscu odróżnić interes wspólny od zbieżnego interesu indywidualnego. Gdy wiele osób, zupełnie niezależnie od siebie, ma chęć wysłuchania V symfonii Beethovena, to w ich interesie jest przyjazd orkiestry symfonicznej, która koncert taki zagra. Jest to jednak interes, który każda z tych osób ma niezależnie od innych i zaspokaja jedynie ze względu na samą siebie. Zbieżność interesów nie przekłada się zatem na ich charakter wspólnotowy.

Rozróżnienie na interesy zbieżne i interesy wspólne znajdujemy u Charlesa Taylora. Wskazał on na zasadniczą różnicę między kwestią, na której każdy z nas skupia się niejako „na własną rękę”, a kwestią, która jest zajmująca dla nas wspólnie. W tym drugim przypadku istotne jest to, że dana kwestia staje się „...spraw[ą] dla nas: obecnie wspólnie zwracamy na nią uwagę” (Taylor 2004, s. 48). W podobnym sensie możemy mówić o działaniu grupowym, takim na przykład jak rozmowa: „Rozmowa nie jest skoordynowanym działaniem odmiennych jednostek, lecz jest ona działaniem wspólnym w takim właśnie mocnym, nieredukowalnym sensie; jest ona naszym działaniem” (Taylor 2004, s. 49). Podobnie jest w przypadku interesu grupowego, w którego realizację jesteśmy zaangażowani wspólnie i którego realizacja jest w naszym wspólnym interesie (a nie tylko w interesie moim i — tylko przy okazji — również w two-

im). W sytuacji tego rodzaju możemy mówić o identyfikowaniu się danej jednostki z określonym interesem wspólnym. Przyjmuje ona wówczas, że interesy danej grupy są również jej indywidualnymi interesami (dla których — w co ważniejszych dla siebie przypadkach — jest gotowa poświęcić interesy indywidualne *sensu stricto*, czyli odnoszące się wyłącznie do niej jako tej a nie innej jednostki).

W tego rodzaju identyfikowaniu się jednostki z interesami grupowymi nie ma niczego niewłaściwego, a już z pewnością niczego, co mogłoby stać w sprzeczności z wolnością jednostki. Problem pojawia się dopiero wówczas — i dopiero wówczas zwolennik liberalizmu powinien zaprotestować — kiedy interesy grupowe są nie wybierane przez jednostkę, lecz jej narzucane (w sposób jawny albo milczący). W takiej sytuacji mówimy chociażby o przemocy symbolicznej, która polega na wymuszaniu na jednostce określonej formy zachowania tylko na tej podstawie, że zdaniem innych powinna ona zachowywać się zgodnie z określonymi normami życia społecznego. Interes grupy — zachowanie tradycyjnych dla niej form — jest tutaj wyraźnie stawiany ponad interesem jednostki (która na przykład odczuwa potrzebę zachowań nonkonformistycznych). Jednostka nie identyfikuje się z tymi interesami, zostają one narzucone jej siłą.

Interes indywidualny oraz wspólny w sporze pomiędzy liberalizmem a komunitarianizmem traktowane są zatem jako wartości opozycyjne². Wygląda to zatem tak, jak gdyby opowiedzenie się za interesem grupy wymagało od jednostki poświęcenia jej indywidualnego dobra, dbałość zaś o własne dobro zakładała porzucenie myślenia w kategoriach dobra wspólnego. Przypadki konfliktu tego rodzaju oczywiście się zdarzają, stanowią jednak wyjątki. W takiej sytuacji jednostka decyduje się na przykład na poświęcenie interesu własnego dla interesu wspólnego. Taka ofiara spotyka się wówczas z dużym uznaniem społecznym — na tym między innymi polega bohaterstwo — ale nie dlatego, że jest czymś oczekiwanym, lecz dlatego, że stanowi działanie supererogatywne. Z kolei zachowanie przeciwne — gdy interes własny przeważa nad interesem wspólnym — jest krytykowane jako egocentryczne i pozbawione ducha solidarności.

Interes grupowy może zatem — lecz nie musi — stać w opozycji do interesu indywidualnego. Należałoby raczej powiedzieć, że koegzystuje z nim w ramach świadomości jednostkowej, prowadząc sporadycznie —

² Nie należy tutaj mylić liberalizmu politycznego z liberalizmem ekonomicznym. Ten ostatni, w klasycznym wydaniu Adama Smitha, podkreśla zgodność interesu własnego oraz dobra wspólnego. Ta zgodność ma być gwarantowana efektywnością mechanizmów wolno-rynkowych (działaniem tzw. niewidzialnej ręki rynku).

co oczywiste — do sytuacji dylematycznych. Jednostka może bowiem o sobie myśleć w różnych kategoriach, a tym samym mieć rozmaitego rodzaju interesy. Może na przykład pojmować siebie jako intelektualistę, który potrzebuje wolnego czasu, aby rozwijać swoje kompetencje, ale może także pojmować siebie jako głowę rodziny i mieć chęć spędzenia urlopu w rodzinnym gronie, albo też jako obywatela społeczności lokalnej, któremu zależy na realizacji wspólnego projektu społecznego. Wszystkie te interesy mogą współistnieć ze sobą, wchodząc oczywiście od czasu do czasu w konflikt (który wymaga od jednostki postawienia jednego interesu ponad innym bądź odpowiedniej modyfikacji tych interesów). Zwykle jednak interes indywidualny oraz grupowy współistnieją ze sobą w sposób w pełni zgodny i harmonijny. Co więcej, interes grupowy może niekiedy być blisko spokrewniony z indywidualnym. W moim interesie jest na przykład dobre samopoczucie, które z pewnością zapewni mi wygrana mojej drużyny piłkarskiej w rozgrywkach dzielnicowych. Jest to bezpośrednie pokrewieństwo interesu indywidualnego i grupowego. Pokrewieństwo to może mieć również charakter pośredni. Załóżmy na przykład, że prowadzę stoisko z przekąskami na stadionie miejscowej drużyny piłkarskiej. Sukcesy tego zespołu są w moim interesie, gdyż wygrane przyciągną na stadion większą rzeszę kibiców, a mnie tym samym zapewnią wyższe zyski.

Przedstawianie zatem kwestii interesów indywidualnych oraz grupowych w kategoriach ostrej dychotomii jest w sposób oczywisty dalece mylące, gdyż popada w błąd fałszywej alternatywy. Komunitarianie, starając się uniknąć tego błędu, proponują rozwijać stanowisko liberalne nie na zasadzie opowiadania się za jedną ze stron alternatywy, lecz poszukiwania możliwego kompromisu. Postrzegają oni bowiem liberalizm jako stanowisko na tyle pojemne i plastyczne, że może ono stać się spoiwem łączącym ze sobą różne grupy i wspólnoty (poprzez lojalność wobec uniwersalnych wartości, w tym przede wszystkim wartości tolerancji).

ZAKOŃCZENIE

Na koniec zadajmy może pytanie, które narzuca się przy tego rodzaju rozważaniach „konfrontacyjnych”: czy liberałowie faktycznie zaprzeczają temu wszystkiemu, co postulują komunitarianie?

Charles Taylor dostrzega źródła tych kluczowych rozbieżności między liberałami a komunitarianami w zasadniczej odmienności obu perspektyw: „Pomiędzy tymi dwiema drużynami istnieją rzeczywiste różnice poglądów, ale sądzę, że wiele wynika także z nieporozumień oraz po prostu, z cechującego tę debatę oczywistego pomieszania pojęć” (Taylor 2004, s. 37).

Jego źródłem jest ontologiczno-społeczna debata dotycząca natury życia społecznego. „Wielki spór na ten temat — pisze Taylor (2004, s. 37) — który toczy się już od ponad trzystu lat, podzielił uczestników debaty na «atomistów» i «holistów»”.

Atomisci wychodzą z założenia, iż wszelkie dobro społeczne powinno być rozumiane w kategoriach dóbr indywidualnych. W interesie społecznym — powiedzą — powinno leżeć to, aby każdy w „swoich czterech ścianach” mógł realizować swoje własne, subiektywnie pojęte dobro. Myśląc w ten sposób, bliscy jesteśmy poglądom Ronalda Dworkina, którego zdaniem państwo powinno zachowywać postawę neutralną wobec różnych pojęć dobra wyznawanych przez obywateli (zob. Dworkin 1985, s. 191–201). Jest to koncepcja pokrewna wizji państwa minimalnego Roberta Nozicka (2010, s. 43–44) oraz społeczeństwa proceduralnego Michaela Sandela (2004, s. 85–88).

Holiści z kolei, opierając się na założeniach dotyczących genezy rzeczywistości społecznej, dochodzą do wniosku, że interesy jednostkowe są nierozzerwalnie wplecione w sieć interesów grupowych. Jednostka nie jest w stanie w pełni realizować swoich interesów indywidualnych, jeśli nie znajdzie oparcia w interesach grupowych. Charles Taylor na przykład szersze tło społeczne postrzega jako repozytorium możliwych opcji życiowych, spośród których jednostka „komponuje” swoją własną niepowtarzalną biografię. Argument ten — określany przez Jamesa Nickela (1994, s. 635) mianem „argumentu opcji wyboru” (*options for choice argument*) — polega na zupełnie słusznym założeniu, że wybory jednostkowe nigdy nie są dokonywane w próżni, lecz zawsze bazują już na pewnej „propozycji”, która jest uwarunkowana społecznie, ekonomicznie, politycznie i, oczywiście, historycznie.

Spór pomiędzy atomizmem i holizmem przyjmuje jeszcze dodatkowy, głębszy wymiar. Można go bowiem czytać jako rozwarstwienie między dwiema zupełnie różnymi perspektywami: moralną i ontologiczną. Zdać się to sugerować również sam Taylor — choć robi to nieco „naokoło” — kiedy wspomina o książce Sandela *Liberalism and the Limits of Justice* (1998). W jego przekonaniu książka ta została odczytana dwojako przez zwolenników każdej ze stron sporu: zwolennicy komunitarianizmu zrozumieli ją jako traktat ontologiczny (bądź — mówiąc szczegółowiej — społeczno-ontologiczny), liberałowie zaś jako traktat moralny (Taylor 1994, s. 39). Dla komunitarian teza o pierwszeństwie wspólnoty oznacza genetyczne pierwszeństwo społeczności względem wyłaniającej się z niej jednostki, z kolei dla liberałów jest bardzo kontrowersyjną tezą stawiającą interesy (preferencje) grupy przed interesami jednostki.

Kluczowym zatem problemem, który leży u podłoża diskutowanego sporu, jest brak wyraźnego rozróżnienia między poziomem ontologicznym a moralnym. Czym innym jest bowiem indywidualizm w sporze o naturę bytu społecznego, a czym innym w dyskusji na temat priorytetów moralnych. Opowiedzenie się za holizmem (postulującym ontologiczne pierwszeństwo bytu kolektywnego nad indywidualnym) nie wyklucza opowiadania się za indywidualizmem w drugim ujęciu. Zatem liberalizm — rozumiany tutaj jako moralny indywidualizm — jest w pełni możliwy do pogodzenia z ontologicznie pojętym holizmem.

Można nawet pójść dalej i stwierdzić, że równowaga pomiędzy tymi dwoma stanowiskami powinna być konieczną przesłanką każdego z nich: gdy bowiem przesadnie skupimy się na ochronie moralnej wartości jednostki, możemy stracić z oczu zabezpieczenie podstawowych warunków jej przetrwania i rozwoju.

W tym kierunku zdają się iść rozważania Émile’a Durkheima, który — odwołując się między innymi do tradycji Kantowskiej, godzącej autonomię podmiotu z uniwersalizmem praw moralnych — poszukiwał równowagi między interesem jednostki a dobrem całego społeczeństwa. Durkheim wskazywał, iż utylitarystyczne pojmowanie indywidualizmu jest uproszczeniem, które przeocza kluczowe rozumienie indywidualizmu, w myśl którego „[...] obowiązek polega na ignorowaniu wszystkiego, co dotyczy nas osobiście, wszystkiego, co wynika z naszej empirycznej indywidualności, aby poszukiwać wyłącznie tego, czego wymaga nasze człowieczeństwo i co dzielimy z wszystkimi naszymi bliźniami” (Durkheim 1973, s. 45). Bazując na tym uniwersalistycznym rozumieniu indywidualności, dążył do rozwinięcia koncepcji społeczeństwa, w której jednostka zarówno byłaby chroniona i szanowana, jak i poczuwałaby się do silnych więzi ze społeczeństwem i jego wartościami. Warto nadmienić, iż tę Durkheimowską inspirację podjęli tacy teoretycy jak Mark S. Cladis (1992) i William Watts Miller (2012). Obaj interpretują Durkheima jako myśliciela, który broni liberalizmu, jednak nie klasycznego, opartego na egoizmie, lecz liberalizmu zakorzenionego w tradycjach moralnych i społecznych.

Tym jednak, co — jak się wydaje — przesłania wskazywane chociażby przez Durkheima i jego kontynuatorów rozwiązanie, jest fakt, że każda ze stron sporu interpretuje stanowisko przeciwne przez pryzmat swoich własnych poglądów. Liberałowie odczytują stanowisko komunitariańskie w kategoriach moralnych (kwestia preferencji), komunitarianie zaś rozumieją liberałów w kategoriach ontologicznych (kwestia genezy). Rezultatem jest dwugłos, w którym każda strona zarzuca stronie przeciwnej skrajną nieodpowiedzialność intelektualną: liberałowie komunitarianom,

że poświęcają prawa jednostki na ołtarzu interesu wspólnoty, a komunitarianie liberałom, że kierują się zupełnie nierealistyczną koncepcją wykorzenionej jednostki, skazując ją na nieuchronną alienację. W rezultacie każda ze stron — skoncentrowana na swoim własnym punkcie widzenia — rozmija się ze słusznymi w istocie intencjami strony przeciwnej.

BIBLIOGRAFIA

- Benhabib Seyla, 1987, *The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, w: Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (red.), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 77–95.
- Cladis Mark S., 1992, *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford University Press, Stanford, Cal.
- Devlin Patrick, 1965, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, London–Oxford–New York.
- Dewey John, 1981, *The Lost Individual*, w: John Dewey, *Later Works, 1925–1953*, t. 5: 1929–1930, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Durkheim Emile, 1973, *Individualism and the Intellectuals*, w: Robert N. Bellah (red.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, The University of Chicago Press, Chicago–London, s. 43–57.
- Dworkin Ronald, 1985, *Liberalism*, w: Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge–London, s. 181–204.
- Etzioni Amitai, 1993, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York.
- Etzioni Amitai, 2004, *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, tłum. Piotr Rymarczyk, w: Paweł Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 181–203.
- Gutmann Amy, 1985, *Communitarian Critics of Liberalism*, „Philosophy and Public Affairs”, t. 14 (3), s. 308–322.
- Hart Herbert, 1963, *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press, Stanford.
- Held Virginia, 1990, *Feminist Transformations of Moral Theory*, „Philosophy and Phenomenological Research”, t. 50, s. 321–344.
- Himmelfarb Gertrude, 1996, *Granice liberalizmu*, tłum. Andrzej Pawelec, w: Krzysztof Michalski (red.), *Spółczesność liberalna. Rozmowy z Castel Gandolfo*, Znak, Kraków, s. 113–137.
- Iyer Ravi, Koleva Spassena, Graham Jesse, Ditto Peter, Haidt Jonathan, 2012, *Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians*, „PLOS ONE”, t. 7(8), s. 1–23.
- Kampka Franciszek, 1996, *Komunitaryzm: kolejna ucieczka od wolności?*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XXIV, z. 1, s. 29–39.
- Kymlicka Will, 1996, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Moyn Samuel, 2023, *Liberalism against Itself. Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*, Yale University Press, New Haven–London.
- Nickel James W., 1994, *The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory*, „Dialogue”, t. 33 (4), s. 635–642.

- Nozick Robert, 2010, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Nysler Łukasz, 2002, *John Dewey: o Nowy Indywidualizm i Odrodzony Liberalizm*, w: Marek N. Jakubowski, Andrzej Szahaj, Krzysztof Abriszewski (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 317–331.
- Plessner Helmuth, 2008, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Rawls John, 2009, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Adam Romaniuk, Jarosław Pasek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rousseau Jean-Jacques, 1966, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Sandel Michael J., 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (wyd. 2).
- Sandel Michael J., 2004, *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*, tłum. Piotr Rymarczyk, w: Paweł Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 71–90.
- Szahaj Andrzej, 2000, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Tam Henry, 1998, *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*, MacMillan Press, London.
- Taylor Charles, 1994, *The Politics of Recognition*, w: Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, s. 25–73.
- Taylor Charles, 2004, *Nieporozumienie wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. Piotr Rymarczyk, w: Paweł Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 37–69.
- Walzer Michael, 1990, *The Communitarian Critique of Liberalism*, „Political Theory”, t. 18 (1), s. 6–23.
- Walzer Michael, 2006, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, tłum. Hanna Janowska, Muza, Warszawa.
- Watts Miller William, 2012, *A Durkheimian Quest: Solidarity and the Sacred*, Berghahn Books, New York–Oxford, rozdz. „In Search of Solidarity: The Division of Labour”, s. 37–73.

LIBERALISM AND COMMUNITARIANISM. AN ANALYSIS OF THE DISPUTE

Karol Chrobak
(Warsaw University of Life Sciences)

Abstract

This article addresses the dispute between the liberal and communitarian positions, analyzing differences in how the category of the “subject” is understood. Communitarians criticize their opponents primarily for their idealistic view of the subject—as a self-sufficient individual, independent of broader social contexts. In contrast, they argue that the subject should be understood as an individual rooted in a particular community, and only on this basis can they determine their

own life project and define their individual interests. In this context, the category of the common good and its relation to the individual good becomes crucial for communitarians. The article's conclusion identifies the divergence of perspectives behind the two positions as the source of the dispute: whereas liberalism focuses on questions of morality, communitarianism is primarily oriented toward the ontology of social reality.

key words: liberalism, communitarianism, common good, community

słowa kluczowe: liberalizm, komunitarianizm, dobro wspólne, wspólnota