

KS. FRANCISZEK KAMPKA
Lublin–Opole

KOMUNITARYZM: KOLEJNA UCIECZKA OD WOLNOŚCI?

Celem niniejszego szkicu jest przedstawienie nowego i mało jeszcze znanego współczesnego kierunku filozofii społecznej – komunitaryzmu – oraz zinterpretowanie go jako nurtu wyrastającego z zaprzeczenia tradycji indywidualistycznej, lecz skażonego błędem antropologicznym podobnie jak marksizm, a także obciążonego normatywnie potraktowanym relatywizmem. W pierwszej części artykułu zostaną przedstawione warunki ukształtowania się koncepcji komunitarystycznych, w drugiej bliżej będą omówione różnice w komunitarystycznym i indywidualistycznym ujęciu obrazu człowieka, w trzeciej zaprezentuje się program komunitarystów odnośnie do polityki społecznej, ostatnia zaś, czwarta część, zawierać będzie próbę oceny komunitaryzmu jako nowej propozycji ideologicznej.

1. Warunki ukształtowania się koncepcji komunitarystycznych

Społeczeństwo indywidualistyczne oparte jest na zasadach, które kryją w sobie nieusuwalny paradoks: pełnia praw wolnościowych jednostki byłaby stanem anarchicznej atomizacji całej zbiorowości, rozkładem wszelkich więzi i życia społecznego. Nie ma zatem społeczeństw, które umiałyby w pełni realizować ideał indywidualistyczny; żaden rozumny człowiek nie zaproponuje tego, by współistnienie jakiejś zbiorowości oprzeć na całkowitej wolności każdego jej członka od wszelkich ograniczeń¹. Owszem, w praktyce funkcjonowanie społeczeństw liberalnych opiera się na kompromisie, w którego wypracowaniu pomocna się okazała tzw. zasada krzywdy J. S. Milla (*harm-principle*) stwierdzająca, że jedynym uzasadnionym powodem ograniczenia wolności jednostki

¹ K. P o p p e r. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1: *Urok Platona*. Warszawa 1993 s. 146. Zob. także s. 289 n. przypis 4.

jest ochrona innych przed ewentualną krzywdą. Jednakże, jak słusznie się zauważa, i ta próba wyznaczenia sfery nienaruszalnej wolności jest daremna – wszelkie działania jednostki mogą, nawet wbrew intencjom działającego podmiotu, okazać się szkodliwe dla innych.

Jak więc w ogóle możliwe jest funkcjonowanie społeczeństwa indywidualistycznego? Kryje ono w sobie ziarna samozniszczenia, a podstawą jego stabilności nie jest wcale to, co bywa sensem ustawodawstwa. Praktyka społeczna okazuje się rzeczywistością kompromisów, wzajemnych ustępstw. Dzisiejsze społeczeństwo indywidualistyczne zdaje się funkcjonować dzięki dziedzictwu społeczeństwa tradycyjnego, jego tradycjom i porządkom moralnym; zbiorowość „rozsądnych egoistów” sama z siebie nie jest w stanie przecież generować zaangażowania obywateli ani też wspierać koniecznych cnót społecznych, takich jak solidarność i poświęcenie na rzecz dobra wspólnego. Na jak długo jednak wystarczy jeszcze tego dziedzictwa? Jak długo będziemy mogli żyć z procentów od kapitału społeczno-obyczajowego, który zgromadziły minione stulecia?

Badania J. M. Buchanana i M. Olsona wykazały, jak ścisła jest zależność między moralnością a integracją społeczną; badacze ci dowodzą, iż odwoływanie się do postaw odpowiedzialności moralnej w dużych zatowiszonych grupach społecznych jest nieefektywne i zwiększa koszty. Tylko małe i silnie zintegrowane grupy potrafią skutecznie rządzić się regułami etycznymi².

Ustalenia obu autorów stają się jednym z podstawowych argumentów, których używają współcześni krytycy społeczeństwa indywidualistycznego. Zapleczeniem tego sprzeciwu wobec liberalnej tradycji społeczno-politycznej jest także reakcja na kantowski uniwersalizm, odnowiony w znanej książce J. Rawlsa³. Wywodzący się z tradycji kantowskiej racjonalistyczny nacisk na równość praw wszystkich ludzi motywowany jest skupieniem się na tym, co w ludziach wspólne (wolność i rozumność). Komunitaryzm zaś, inspirowany dziedzictwem Rousseau, Herdera i romantyków, chce się skupić na tym, co szczegółowe, odrębne i partykularne⁴. Nie neguje godności ani praw człowieka – po prostu przestaje się nimi przejmować, akcentując nie sam etos, lecz warunki, które pozwalają go uaktywnić. Te warunki to konsensus historyczno-kulturowy danej grupy i jej specyficzne tradycje⁵. Gdy więc indywidualizm czyni głównym

² J. M. Buchanan. *Ethical Rules, Expected Values, and Large Numbers*. „Ethics” 76:1965 nr 10 s. 1-13; M. Olson. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge (Mass.) 1971.

³ *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa 1994.

⁴ H. J. Tü r k. *Universalismus und Partikularismus. Zur politischen Ethik des Kommunitarismus*. „Stimmen der Zeit” 119:1994 z. 8 s. 540 n.

⁵ B. S u t o r. *Nationalbewußtsein und universale politische Ethik*. „Aus Politik und Zeitgeschichte” 1995 nr 10 s. 9.

obiektem zainteresowania autonomiczną jednostkę, komunitaryzm zwraca się ku społeczeństwu.

Nietrudno tu o skojarzenie z orientacją lewicową, komunitaryści jednak odżegnują się od historycznych podziałów na lewicę i prawicę, chcą widzieć swoje stanowisko jako eklektyczne, czerpiące z wielu źródeł i zróżnicowane, gdy chodzi o poglądy na gospodarkę, kulturę i obyczajowość. Niemniej jednak rosnące zainteresowanie koncepcjami czołowych autorów komunitarystycznych, takich jak M. Sandel, Ch. Taylor, A. MacIntyre czy M. Walzer, tłumaczy się często chęcią wypełnienia filozoficzno-społecznej luki, jaka powstała po upadku marksizmu. Tym bardziej, że komunitaryzm coraz mniej jawi się jako abstrakcyjna teoria akademicka, coraz bardziej zaś jako wyrazisty program polityczny, który znajduje wyraz w hasłach wyborczych konkretnych polityków, takich jak np. B. Clinton⁶.

2. Indywidualistyczny i komunitarystyczny obraz człowieka

Koncepcje komunitarystyczne kształtowały się, jak wspomniano, w dyskusji z filozoficznym indywidualizmem J. Rawlsa i w tym właśnie wymiarze, tzn. w wymiarze krytyki indywidualizmu, argumentacja komunitarystów wydaje się stosunkowo najbardziej przekonująca. Adwersarzem Rawlsa stał się Sandel w książce *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge 1982), w której pojawiło się po raz pierwszy określenie „komunitarystyczny”. Od ogłoszenia tej pracy datować można rozwój całego nurtu, który stał się szczególnie modny w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych. Ostrze krytyki Sandela zwraca się przede wszystkim przeciwko założonemu przez Rawlsa obrazowi człowieka – *unencumbered self*, czyli „nieskrępowanemu podmiotowi”, który uczestniczy w życiu społecznym i przyjmuje płynącą z niego odpowiedzialność jedynie na mocy dobrowolnych aktów wyboru⁷.

Taka wizja jednostki głosi wyzwolenie z dyktatu natury i uciążliwości ról społecznych, a także w szczególny sposób dowartościowuje postawę odpowiedzialności moralnej, która jawi się jako dobrowolne zobowiązanie wobec suwerennie przez nas wybranych grup społecznych. Sandel przyznaje, że taki obraz człowieka może się wydawać atrakcyjny i odpowiadać aspiracjom jednostek, zauważa jednak, że nie da się go uzgodnić ze sformułowaną przez Rawlsa koncepcją sprawiedliwości. Przypomnę, że wyrażona ona była w dwóch zasa-

⁶ W. R e e s e - S c h ä f e r. *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt a. M. 1994 s. 9.

⁷ Tamże s. 14, 22 nn. Por. S. M a c e d o. *Cnoty liberalne*. Tłum. G. Łuckiewicz. Kraków 1995 s. 29 nn.

dach. Zasada pierwsza głosi, iż każdy ma równe prawo do jak najpełniejszej wolności podstawowej, jeśli nie umniejsza ona podobnej wolności innych ludzi. Zasada druga głosi, że nierówności społeczno-gospodarcze dadzą się pogodzić z wymogami sprawiedliwości tylko wtedy, gdy w ostatecznym rozrachunku okażą się korzystne dla wszystkich oraz gdy będą się wiązały ze stanowiskami dostępnymi dla wszystkich⁸. Sandel zauważa sprzeczność pomiędzy drugą z tych zasad a dającym się odczytać z rozważań Rawlsa obrazem człowieka jako nieskrępowanego podmiotu. Jeśli bowiem nic mnie nie wiąże, a z jakichś względów zajmuję w społeczeństwie uprzywilejowaną pozycję, to dlaczego właściwie miałbym się troszczyć o wspólną korzyść i sprawiedliwość? Jeśli moje zobowiązania moralne odnoszą się tylko do społeczności, którą sam w sposób suwerenny wybieram, to dlaczego miałyby mnie obchodzić sprawiedliwość względem tych, którzy pozostają poza sferą moich zainteresowań?⁹

Komunitaryzm sprzeciwia się tym wszystkim koncepcjom etycznym, które mają aspiracje uniwersalistyczne, a więc zarówno kierunkom odwołującym się do natury człowieka, jak i bazującemu na imperatywie kategoriowym kantyzmowi, a nawet współczesnej etyce konsensusowej i dyskursywnej. Chodzi tu o myślicieli takich jak J. Habermas czy K. O. Apel, choć ten ostatni przyznaje się do pewnej ideowej wspólnoty z komunitaryzmem. Antyuniwersalistyczne stanowisko etyczne wiąże się z epistemologicznym relatywizmem moralnym i kulturowym: nie można sformułować ogólnie obowiązujących nakazów moralnych, gdy nie da się znaleźć jednolitej podstawy, na której należałoby oprzeć normę – to, co nazywamy tożsamością człowieka, jest zawsze skutkiem naszej przynależności do określonej, konkretnej wspólnoty.

W swej pracy *The Politics of Recognition* Taylor, jeden z wybitniejszych przedstawicieli komunitaryzmu, do rangi głównej tezy podnosi stwierdzenie, iż nasza tożsamość jest kształtowana przez to, jak rozpoznają nas inni. C. W. Maris kojarzy tę ideę z nacjonalistycznym wariantem tzw. wolności pozytywnej, opisywanej przez I. Berlina w sławnym eseju *Dwie koncepcje wolności*¹⁰. Berlin pisał: „czy [...] nie jestem tym, czym jestem, wskutek tego, co czują i myślą na mój temat inni ludzie? Kiedy zadaję sobie pytanie, kim jestem i odpowiadam: Anglikiem, Chińczykiem, kupcem, człowiekiem bez znaczenia, milionerem, więźniem – stwierdzam na podstawie analizy, że posiadanie tych

⁸ Rawls, jw. s. 87 nn., 414 nn.

⁹ Por. Reese - Schäfer, jw. s. 17.

¹⁰ C. W. Maris. *Français. On Liberalism, Nationalism, and Multiculturalism*. W: *Nation, State and the Coexistence of Different Communities*. Red. Th. van Willigenburg, R. Heeger, W. van der Burg. Kampen 1995 s. 57 nn. Nie jest to przekonanie powszechne, gdyż np. Sutor (jw. s. 9) sądzi, że komunitaryści nie są nacjonalistami i należałoby ich raczej określać jako konserwatywnych pragmatyków.

atrybutów związane jest z uznaniem mnie przez innych członków mojego społeczeństwa za należącego do tej czy innej grupy lub klasy i że to uznanie jest częścią składową znaczenia większości terminów, opisujących niektóre z moich najbardziej osobistych i trwałych cech. [...] Nie chodzi tylko o to, że moje materialne życie zależy od interakcji z innymi albo że jestem, kim jestem wskutek działania sił społecznych, ale że niektóre z moich poglądów na mój temat, może nawet wszystkie, a zwłaszcza poczucie moralnej i społecznej tożsamości, można zrozumieć jedynie w kategoriach sieci społecznej [...], której jestem elementem”¹¹.

Sytuacja taka jest – jak zauważa Berlin – najbardziej heteronomiczną sytuacją, jaką można sobie wyobrazić, i równa się wyrzeczeniu się wolności w zamian za identyfikację ze wspólnotą. Narzuca się tu skojarzenie z marksizmem, trzeba jednak zauważyć, że komunitaryści inaczej pojmują wspólnotę, której jednostka zawdzięcza tożsamość. Nie jest to klasa społeczna czy polityczna awangarda jakiegoś narodu, lecz wspólnota kulturowa, raczej społeczność niż społeczeństwo, grupa rozpoznawalna i dająca rozpoznanie. Wspierając rozwój tej grupy, promujemy także jednostkę i jej wolność¹².

3. *Polityka społeczna a program komunitaryzmu*

Jak zauważono, komunitaryzm ma więcej cech programu politycznego niż abstrakcyjnej teorii filozoficznej. Akcent, jaki kładzie na rolę grupy w procesie kształtowania tożsamości człowieka, sprawia, iż jego przedstawiciele szczególnie interesują się problemami polityki społecznej w państwach wielokulturowych. Właśnie to zainteresowanie problemami współistnienia kultur czyni komunitaryzm koncepcją atrakcyjną w sytuacji, gdy na świecie obserwujemy coraz więcej konfliktów narodowościowych.

W zakresie polityki kulturowej komunitaryści zdają się przechodzić od relatywizmu epistemologicznego do normatywnego. Tok rozumowania jest tu następujący: Jeśli kwestionujemy możliwość sformułowania ogólnie obowiązujących norm, to musimy uznać równorzędność norm wpisanych we wszystkie systemy kulturowe. Jeśli uznajemy równorzędność kultur i związanych z nimi tradycji

¹¹ *Dwie koncepcje wolności*. W: t e n ż e. *Cztery eseje o wolności*. Warszawa 1994 s. 216.

¹² Sz. Krzyżaniak (*Komunitarystyczna krytyka liberalizmu*. W: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*. Pod. red. T. Buksińskiego. Poznań 1995 s. 104-105) skłonny jest nawet interpretować komunitarystyczną, zwłaszcza zaś Sandelowską koncepcję wspólnoty jako odkrycie i dowartościowanie natury społecznej człowieka. Przedstawiając opozycję między ujęciem Rawlsa a Sandela, podkreśla, że dla komunitaryzmu wspólnota nie jest czymś zewnętrznym wobec jednostki, lecz tworzy tożsamość podmiotu.

etycznych, to powinniśmy do wszystkich odnosić się z należnym szacunkiem i respektować ich inność.

Stanowisko relatywistyczne, któremu niejednokrotnie dawano wyraz jeszcze przed wystąpieniem komunitarystów (warto tu wspomnieć debatę nad Światową Deklaracją Praw Człowieka z 1948 r.), budzi jednak zastrzeżenia. Można wobec niego wysunąć zarzut niespójności logicznej: sformułowanie ogólnie obowiązującej normy szacunku dla innych kultur jest przecież niezgodne z relatywizmem epistemologicznym – norma ta wcale nie jest wspólnym dobrem wszystkich kultur ...

Normatywny relatywizm kulturowy nie rozwiązuje także problemów współistnienia kultur w ramach jednego państwa. Łatwo respektować czyjaś odmiennność, gdy nie jestem z nią codziennie konfrontowany, gdy nie zagraża ona mojej odmienności czy wręcz bezpieczeństwu. Można tu zaproponować jaskrawy przykład: jak wyobrazić sobie oparte na normatywnym relatywizmie kulturowym bliskie współistnienie pokojowo nastawionej wspólnoty amiszów i satanistów? Oczywiście, taka koegzystencja wydaje się niemożliwa, jeśli państwo nie narzuci pewnych ograniczeń przynajmniej jednej z tych grup¹³.

Z tych właśnie powodów w ujęciu Taylora komunitarystyczna polityka społeczna, wspierająca grupy kulturowe, zwłaszcza mniejszości, nie jest pełnym urzeczywistnieniem zasad normatywnego relatywizmu. Taylor uznaje kilka klasycznych praw liberalnych, którym przyznaje walor uniwersalności (są to prawo do życia, wolności, uczciwego procesu, wolności słowa i religii) i pierwszeństwo przed kolektywnymi prawami mniejszych grup. Uważa jednak, że kolektywne cele kulturowe danej grupy mogą i powinny zdominować inne, mniej ważne prawa liberalne. Jako przykład podaje sytuację prawną w kanadyjskiej prowincji Quebec. Ustawodawstwo Quebecu chroni język francuski: zakazuje frankofońskim rodzicom wysyłania dzieci do szkół z językiem angielskim jako wykładowym, nakazuje stosowanie francuskich oznaczeń w handlu oraz używanie języka francuskiego w przedsiębiorstwach zaradniających więcej niż 50 osób. Takie regulacje, oczywiście, sprzeciwiają się liberalnym zasadom jednostkowej wolności i równości kanadyjskiej Karty Praw: ograniczają wolność wyboru szkoły i faworyzują kulturę jednej określonej grupy. W tej sytuacji Taylor uważa, iż liberalne uprawnienia indywidualne, takie jak prawa do oznaczeń handlowych bądź edukacji w wybranym języku, powinny być podporządkowane celom kulturowym danej grupy.

¹³ Tak pisze o tym Maris (jw. s. 62): „Moreover, normative cultural relativism offers no solution to the problems of multicultural societies. Respect for all cultures might be possible if they dwell in separate areas. But when there are no transcultural standards, how can one deal with intercultural conflicts within one society?”

W *The Politics of Recognition* Taylor kwestionuje liberalny ideał neutralnego państwa przedstawiony przez R. Dworkina. Dworkin rozróżniał dwa rodzaje zobowiązań moralnych: treściowe, a więc wynikające z przeświadczeń dotyczących dobra i prawdy, oraz proceduralne (formalne) odnoszące się do uczciwego i jednakowego sposobu traktowania wszystkich ludzi, niezależnie od tego, jakie są ich zapatrywania na prawdę i dobro. Uważał, że społeczeństwo i państwo nie powinno w swym ustawodawstwie dawać wyrazu żadnym zobowiązaniom treściowym, lecz jedynie proceduralnym, by w ten sposób zapewnić wszystkim, że będą traktowani z jednakowym respektem¹⁴. Taylor ten pogląd odrzuca, gdyż uważa, iż „równość proceduralna” jest niewystarczająca. Ci, którzy są w większości, zawsze mają przewagę, a zatem nie można mówić o równości szans. Państwo powinno wyrzec się formalnego egalitaryzmu, by wspierać mniejsze grupy i na ich rzecz częściowo zrezygnować z mniej ważnych praw liberalnych¹⁵.

Stanowisko komunitarystyczne reprezentowane przez Taylora jest reinterpretacją liberalnego postulatu neutralności państwa. Państwo, wstrzymując się od wyraźnych wyborów aksjologicznych, angażuje się na rzecz takich czy innych grup, dążąc do zapewnienia wszystkim równego poziomu społecznej satysfakcji. Jest to więc również neutralność, lecz w tej odmianie, którą J. Raz nazywa neutralnym zainteresowaniem politycznym (*neutral political concern*)¹⁶. W myśl tej zasady państwo powinno stwarzać wszystkim jednostkom i grupom warunki zaspokojenia potrzeb, urzeczywistnienia tego, co uznają za dobre, i osiągnięcia jednakowej satysfakcji. Potrzeby ludzkie są wszakże zróżnicowane, dlatego pewnym podmiotom trzeba udzielić pełniejszego wsparcia, innym mniejszego. W obu wypadkach punkt dojścia ma być ten sam – wszyscy będą równie zadowoleni¹⁷.

Właściwy myśleniu komunitarystycznemu postulat neutralności konsekwencyjnej jest krytykowany przez liberalnych zwolników Rawlsa, którzy wysuwają przeciwko tego rodzaju polityce dwa zarzuty. Po pierwsze, liberałowie chcą rozumieć rozwój kultury jako swoisty rynek idei, na którym wygrywają idee związane z bardziej satysfakcjonującymi modelami życia. Strategia neutralności konsekwencyjnej likwidowałaby ten rynek, nie pozwalałaby na wyeliminowanie

¹⁴ *Liberalism*. W: *Public and Private Morality*. Red. S. Hampshire. Cambridge 1978.

¹⁵ *The Politics of Recognition*. W: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Red. Ch. Taylor, A. Gutman. Princeton 1992 s. 56 nn.

¹⁶ *The Morality of Freedom*. Oxford 1986 s. 117.

¹⁷ W. K y m l i c k a. *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*. W: *Communitarianism and Individualism*. Red. S. Avineri, A. de-Shalit. Oxford 1992 s. 165 nn.

idei niekonkurencyjnych, byłaby swego rodzaju subsydiowaniem zużytych wartości kulturowych.

Po drugie, podkreśla się, iż nikt z nas nie jest biernym nosicielem swoich potrzeb – ani konsumpcyjnych, ani kulturowych. Tak jak nie mam prawa spodziewać się, że państwo będzie subsydiowało moje nieodpowiedzialnie rozwinięte potrzeby konsumpcyjne, tak też nie mogę oczekiwać, iż dotować będzie pożądane przeze mnie dobra kulturowe, których sam nie potrafię urzeczywistnić i które nie są dość wartościowe dla innych. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za swoje potrzeby, ich rozsądne kształtowanie, tak aby sam mógł je zaspokoić. To właśnie komunitaryści, jak zauważa W. Kymlicka, wydają się sądzić, że jednostki pogrążą się w anomii i izolacji, jeśli zabraknie państwa, które zatroszczy się o ich kolektywne cele¹⁸. Podtekstem programu komunitarystów byłby więc właśnie jakiś nieprzewyciężony i utajony indywidualizm, tym różniący się od klasycznego, iż daje wizję jednostek słabych i bezradnych. Jediną siłą zdolną utrzymać je przy życiu miałyby być potężne państwo.

4. Próba oceny w perspektywie katolickiej nauki społecznej

Argumentacja komunitarystów wydaje się najbardziej przekonująca w tej części, która jest reakcją na błędy indywidualizmu. Lektura tzw. Manifestu Komunitarystycznego, ogłoszonego po koniec 1993 r. w piśmie „Communitarian Network”, a podpisanego między innymi przez uczonych takich jak D. Riesman, F. Fukuyama czy A. O. Hirschman, może w pierwszej chwili dać wrażenie, iż mamy do czynienia z wyważoną, nową i potrzebną filozofią społeczną, która upomina się o dowartościowanie roli niewielkich wspólnot w życiu większych zbiorowości¹⁹. Na poziomie propozycji politycznych program komunitarystów zdaje się mieć cechy federalizmu i ogólnej orientacji socjaldemokratycznej²⁰. Komunitaryści słusznie podkreślają potrzebę pełniejszego uwzględnienia spo-

¹⁸ Tamże s. 172-173.

¹⁹ *Die Stimme der Gemeinschaft hörbar machen. Ein Manifest amerikanischer Kommunitarier über Rechte und Verantwortung in der Gesellschaft.* „Frankfurter Allgemeine Zeitung” nr 56 s. 37.

²⁰ Ch. Taylor (*Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji?* W: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu* s. 65), rysując perspektywę rozwoju demokracji, pisze o potrzebie budowania społeczeństwa, w którym „władza wielkich prywatnych przedsiębiorstw byłaby zrównoważona, jeśli nie przeważona, przez własną publiczną [...] rynek spełniałby ważną rolę, jednocześnie byłby jednak w pewnym stopniu sterowany przez planowanie [...] wielka ilość małych, prywatnych przedsiębiorstw współistniałaby z małymi firmami będącymi własnością publiczną; firmy te byłyby samorządne; całość byłaby koordynowana przez rynek, który byłby regulowany przez państwo, przy czym państwo miałyby strukturę federalną”.

łecznej natury człowieka we wszystkich przestrzeniach organizacji życia zbiorowego, potrzebę solidarności. Postulują zintegrowanie kategorii w ustawodawstwie prawnym, uwzględnienie krótko- i długoterminowych konsekwencji podejmowanych decyzji politycznospołecznych oraz ochronę kruchej ekologii rodziny i wspomagających ją wspólnot. Chrześcijaninowi program taki wydaje się bliski, tym bardziej, że nawet na poziomie niektórych sformułowań odkrywa jakby odległe echo nauczania społecznego Kościoła (komunitaryści piszą o ekologii rodziny, a w ogłoszonej dwa lata wcześniej encyklice *Centesimus Annus* Jan Paweł II pisał przecież o potrzebie ochrony ekologii ludzkiej)²¹.

Przekonujący wydać się może także pragmatyzm komunitarystów, którzy rezygnują z mówienia o uniwersalnych prawach człowieka i chcą zajmować się raczej kształtowaniem warunków ich urzeczywistnienia. Takie zdroworozsądkowe stanowisko (nie przypadkiem przecież wskazuje się na pokrewieństwo komunitarystów z neoarystotelizmem) może się wydać atrakcyjne społeczeństwu zmęczonemu liberalnym formalizmem i negatywnymi ujęciami wolności i swobód obywatelskich. Komunitaryzm głosi, że interesuje go rzeczywistość, chce zastanawiać się nad tym, co nie pozwala ludziom korzystać z formalnie przysługujących im praw, jakie są zatem ich potrzeby, których zaspokojenie pozwoliłoby wreszcie osiągnąć upragnioną równość satysfakcji życiowej dla wszystkich.

I w tym właśnie punkcie ujawnia się pewna ambiwalencja ujęć komunitarystycznych. Kategorię praw jednostki zastępuje się kategorią potrzeb zbiorowych (gdyż – jak pamiętamy – człowiek uzyskuje swą tożsamość dopiero we wspólnocie i dzięki niej), a postulat zaspokojenia potrzeb wszystkich grup, zwłaszcza mniejszościowych, staje się jednym z głównych punktów programu komunitarystów. Relatywizm kulturowo-moralny, zarówno w jego odmianie epistemologicznej, jak i normatywnej, nie pozwala na rozróżnianie i hierarchizację grup oraz ich roszczeń. Nie pozwala też na weryfikowanie i hierarchizację potrzeb. Wszystkie grupy i ich kultury są sobie równe, tylko niektóre z nich są bardziej dyskryminowane, a zatem – zmierzając do idealnej równości – tym właśnie uciemiężonym kulturom powinniśmy przyznać pewne przywileje i preferencje. Nie wprowadza się też rozróżnień pozwalających stwierdzić, co rzeczywiście jest kulturą, a co nie zasługuje na tę nazwę. W ten sposób dochodzimy do punktu, w którym każda grupa, wyodrębniona na podstawie dowolnego kryterium, może domagać się dla siebie specjalnych praw i ochrony, bo przecież w warunkach rzekomej dyskryminacji jej członkowie nie mogą ustalić swej prawdziwej tożsamości. Na tym samym poziomie stawiamy zatem postulaty wysuwane przez mniejszości etniczne czy językowe, jak i roszczenia homoseksualistów,

²¹ Nr 38-39.

wyznawców rozmaitych sekt i podejrzanych kultów, a także jeszcze bardziej osobliwe mniejszości, wyodrębniane na podstawie kryteriów mieszanych (np. upośledzeni fizycznie czarni homoseksualiści). Komunitarystyczne hasło *cultural diversity* (różnorodność kulturowa) w praktyce politycznej amerykańskiego społeczeństwa staje się maską wszelakich nierówności i niesprawiedliwości, wspierane przez modne trendy *political correctness*, feminizmu, pseudoekologii, new age itp.

Dlaczego stawiający na rzeczywistą wolność i sprawiedliwość program komunitarystów w praktycznej realizacji przeraża się w swe własne przeciwieństwo? Powodów jest – jak się zdaje – kilka. Jeden z nich to (wspólne z marksizmem) naruszenie równowagi pomiędzy jednostką a wspólnotą, wynikające z zanegowania natury człowieka. Jednostka nie tyle jest, ile staje się sobą już nie przez pracę (jak u Marksa), lecz w procesach socjalizacji. Pozbawiona oparcia w sobie samej, a tym bardziej w transcendencji, pozostaje całkowicie wydana na łup wszechwładnej społeczności.

Po drugie, myślenie komunitarystyczne skażone jest relatywizmem. Postulaty takie jak sprawiedliwość, solidarność, odpowiedzialność stają się pusto brzmiącą retoryką, gdy zrezygnujemy z odnoszenia ich do absolutnych wartości jak dobro i prawda. Poza tym można zapytać: jeśli dobro jest definiowane wyłącznie w kontekście określonej kultury, to w imię jakiego ponadkulturowego dobra miałbym przyjąć za własny postulat szacunku dla wszystkich kultur?

Po trzecie wreszcie, hasło udzielania specjalnych preferencji dyskryminowanym mniejszościom i wsłuchiwanie się w ich szczególne potrzeby tylko z pozoru wydaje się bliskie postawie chrześcijańskiej. Głoszona przez Kościół zasada pomocniczości mówi, iż podmiotom należna jest wolność w takiej mierze, w jakiej to możliwe, i wsparcie w takiej mierze, w jakiej to konieczne. Ujęcie takie zakłada przede wszystkim odpowiedzialną aktywność wszystkich zainteresowanych podmiotów, dążących do swych celów. Wsparcie ma być dopiero odpowiedzią na wysiłek, na to, co człowiek robi ze swoją wolnością. Ponadto trzeba podkreślić, że wszelkie działania pomocnicze nabierają właściwego sensu dopiero w kontekście troski o dobro wspólne i solidarność, pojmowaną jednak nie jako jednostronne świadczenie silniejszych na rzecz słabszych (rzekomo bądź naprawdę), lecz jako wzajemne dawanie i branie. To odniesienie do dobra wspólnego pozwala różnicować i hierarchizować formułowane przez grupy postulaty i potrzeby.

Ideologia komunitaryzmu z jej marzeniem o idealnej równości tego, co z natury różne, z jej marzeniem o rozplynięciu się jednostki w zbiorowości, wydaje się współczesną pokusą nowej utopii. Wyrasta z uzasadnionej krytyki, nie znajduje jednak rozwiązań pozytywnych. Wyrasta z poczucia, że ochrona negatywnej i formalnej wolności samotnej jednostki nie może być dłużej fundamen-

tem życia społecznego. Alternatywa, jaką proponuje, nie jest jednak nową wolnością. I można ją chyba – używając znanej formuły Fromma – odczytać jako kolejną próbę ucieczki od wolności.

COMMUNITARIANISM: ANOTHER ESCAPE FROM FREEDOM?

S u m m a r y

The paper seeks to present communitarianism as a new trend of socio-political philosophy, as well as to prove that it stems from the right criticism of individualism, but is contaminated with anthropological error and relativism.

Communitarianism stems from an opposition against individualistic society as a tendency to anarchy and atomization; it is also evoked by an impossibility to safeguard moral legacy. Communitarianism rejects the renewed Kantian universalism (J. Rawls), stressing that which is particular in individuals and transferring interests from ethos to the conditions of its realization, the conditions defined as rooted in community. Communitarianism opposes the individualistic image of man, stressing the need to be responsible for one's community. The latter is perceived as the main forming factor of the individual's identity. The author pays attention to the fact that we are dealing here with a radically heteronomous approach, which may be associated with Marxist anthropology.

Communitarianism inspires socio-political programmes, shifting from epistemological to normative relativism, but it does not solve the problem of the coexistence of cultures. It rejects formal egalitarianism of the state, calling for a policy for the sake of the development of small groups, thus transforming the liberal postulate of the neutrality of the state into the postulate of consequent neutrality. This leads to the demise of "the market of ideas" in social life.

Attempting to evaluate the proposals of ideological communitarianism, the author is positive toward such of their elements as criticism of individualism, reevaluate the social dimension of man's life, pragmatism and businesslike attitude. The author turns attention to the fact that the consistent antiuniversalism of communitarianism and the negation of the nature of man which is involved in it, upset the balance between person and community. Normatively-oriented relativism also weighs on the ideology of communitarianism, and the communitarian programme of consistent neutrality seems to be in discord with the principle of auxiliary proclaimed by the Church. All these make the author to formulate the conclusion that communitarianism is the modern-day temptation to create a new utopia.

Translated by Jan Kłós