

UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI
INSTYTUT FILOZOFII

AGNIESZKA SZCZAP

**KONCEPCJE SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO W
FILOZOFII SPOŁECZNEJ LIBERALIZMU I KOMUNITARYZMU**

AKCEPTACJA PROMOTORA

.....

PRACA DOKTORSKA NAPISANA
POD KIERUNKIEM
PROF. ZW. DRA HAB.
WŁODZIMIERZA KACZOCHY

ZIELONA GÓRA 2006

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział 1. Od idei obywatelstwa do idei społeczeństwa obywatelskiego.....	30
1.1 Starożytne koncepcje państwa i kryteria obywatelstwa: Platon, Arystoteles, Cyceron.....	30
1.2 Zagadnienia stanu natury, władzy, państwa i społeczeństwa obywatelskiego w filozofii XVII i XVIII wieku.....	44
1.3. Alexis de Tocqueville: demokracja lokalna w Ameryce.....	60
1.4. Relacje pomiędzy społeczeństwem obywatelskim a państwem i interpretacji G.W.F. Hegla.....	68
1.5. Koncepcje społeczeństwa obywatelskiego w filozofii Karola Marksa oraz Antonio Gramsciego.....	77
Rozdział 2. Społeczeństwo obywatelskie w filozofii liberalnej.....	86
2.1. John Rawls: teoria sprawiedliwości a społeczeństwo obywatelskie.....	86
2.2. Michaela Novaka koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jako projekt uzgodnienia filozofii liberalnej ze społeczną nauką Kościoła.....	96
2.3. „Postliberalna” koncepcja społeczeństwa obywatelskiego Johna Graya.....	106
Rozdział 3. Społeczeństwo obywatelskie w filozofii komunitarystycznej.....	115
3.1. Michael Sandel: wspólnota jako podstawa społeczeństwa obywatelskiego.....	115
3.2. Charles Taylor – społeczeństwo obywatelskie jako podstawa tożsamości jednostek.....	123
3.3. Michael Walzer: amerykańskie społeczeństwo obywatelskie.....	134
3.4. Amitai Etzioni: aktywność obywateli jako warunek funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego.....	143
Rozdział 4. Liberałowie versus komunitaryści.....	151
4.1. Sprawiedliwość.....	151
4.2. Słuszność oraz dobro.....	162
4.3. Jednostka a wspólnota.....	171
4.4. Dobro wspólne.....	185

4.5. Społeczeństwo polityczne oraz społeczeństwo obywatelskie.....	191
Rozdział 5. Społeczeństwo obywatelskie w Polsce.....	196
5.1. Społeczeństwo obywatelskie przed 1989 rokiem.....	196
5.2. Społeczeństwo obywatelskie po 1989 roku.....	207
Zakończenie.....	218
Bibliografia.....	224
Indeks nazwisk.....	233
Indeks pojęć.....	338

WSTĘP

W pracy prezentuję toczącą się obecnie debatę nad modelem współczesnego porządku społeczno – politycznego. Główni uczestnicy tej debaty: liberałowie oraz komunitaryści zgadzają się co do ważności istnienia i rozwijania społeczeństwa obywatelskiego dla prawidłowego funkcjonowania współczesnych społeczeństw w ramach demokracji. Problem porządku społecznego nie sprowadza się tu wyłącznie do pytań o to, czym jest społeczeństwo obywatelskie i w jaki sposób je budować, lecz problem sięga znacznie głębiej i dotyczy w istocie wizji człowieka i jego sytuacji we współczesnym społeczeństwie. Prezentując poglądy poszczególnych myślicieli dotyczące idei społeczeństwa obywatelskiego zwracam również uwagę na akceptowane przez nich kategorie, takie jak: wspólnota, sprawiedliwość, umowa społeczna, dobro wspólne, prawa i obowiązki obywateli. Opisywanie idei społeczeństwa obywatelskiego w kontekście owych kategorii pozwoli na szeroką prezentację stanowiska danego autora i wydobycie tego, co jest najważniejsze dla jego koncepcji społeczeństwa obywatelskiego.

W pracy stawiam sobie następujące cele: 1) przedstawienie jak kształtowała się idea (idee) społeczeństwa obywatelskiego; 2) prezentacja koncepcji społeczeństwa obywatelskiego w filozofii społecznej; 3) charakterystyka i analiza współczesnych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego; 4) omówienie najważniejszych problemów diskutowanych przez liberałów i komunitarystów; 5) przedstawienie charakterystyki socjologicznej społeczeństwa obywatelskiego w Polsce.

Idea społeczeństwa obywatelskiego przeżywa obecnie swoisty renesans w Europie i w Stanach Zjednoczonych. Bardzo istotną rolę w odrodzeniu tej idei odegrała środkowoeuropejska opozycja demokratyczna, która, zdaniem Jerzego

Szackiego, w walce z komunistycznym państwem położyła niezwykle silny nacisk na „antypolityczną” samoorganizację społeczeństwa, nie mogąc w istniejących przed 1989 rokiem warunkach podjąć politycznej walki, mającej na celu stworzenie nowych struktur państwowych lub choćby tylko przeobrażenie istniejącego państwa. Europa Wschodnia była miejscem wyjątkowo sprzyjającym odrodzeniu się idei społeczeństwa obywatelskiego dlatego, że komunistyczna dyktatura, jak twierdzi autor, odtworzyła w pewnym sensie i stopniu klasyczny despotyzm, przeciwko któremu przemawiała niegdyś idea społeczeństwa obywatelskiego¹.

Założenia metodologiczne

1. Opisuując współczesne koncepcje społeczeństwa obywatelskiego należy dokonać analizy ich powstania. Ze względu na postawione cele pracy opisuję tradycję liberalną oraz komunitarystyczną. Stanisław Ossowski pisał, że: „Historia nauk społecznych jest historią wiedzy w określonym zakresie i równocześnie historią idei społecznych, a „idee społeczne”, gdy abstrahujemy od technicznych środków ich realizowania i od aparatury naukowej w ich uzasadnianiu, nie szeregują się w czasie po linii postępu, podobnie jak sztuka, jak literatura, jak mistyka religijna”². Ponadto, jak twierdzi autor, zagadnienia społeczne opisywane w naukach społecznych zdezaktualizowały się w znacznie mniejszym stopniu niż zagadnienia z innych dziedzin nauki, jak choćby w naukach przyrodniczych³. Społeczne idee posiadają swoją historię – zatem należy przyjąć założenie badawcze nakazujące opisanie genealogii idei społeczeństwa obywatelskiego oraz idei obywatelstwa. Barbara Skarga pisze, że „historia filozofii jest pewnym sposobem uprawiania samej filozofii przez zanurzenie się w źródle, przez odkrywanie własnych korzeni”⁴.

¹ J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. J. Szacki, tłum. B. Szacka, J. Szacki, A. Szymanowski, E. Woydyłło, Kraków 1997, s. 16-17. Zob. także A.B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New Jersey 1995, s. IX.

² S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1967, s. 300.

³ Tamże, s. 298.

⁴ B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987, s. 59.

2. Zajmując się historią idei spotykamy się z pewnymi problemami, które są wpisane w jej dzieje. Według J. Szackiego: „Historyk idei uprawia zarówno *historię*, jak i *mitologię*. Ustala fakty, które miały miejsce kiedyś, zarazem jednak utrwała wartości, których obecność w świadomości kolejnych pokoleń decyduje o istnieniu i tożsamości kultury. Historyk idei uświadamia nam, że nasi poprzednicy mówili różnymi i odmiennymi od naszego językami, ale jednocześnie poszukuje języka, w którym mógłby się toczyć abstrahujący od owej różności i inności dialog żywych z umarłymi. Umieszcza on dawnych myślicieli w kontekście historycznym i jednocześnie wyrывa ich z tego kontekstu, zadając im pytania, które w swojej dzisiejszej formie nie przyszły im i nie mogły przyjść do głowy”⁵. Autor uważa, że historyk idei uprawia jednocześnie historię i mitologię (tzn. dostarcza wiedzy o przeszłych wydarzeniach intelektualnych oraz stwarza on zarazem warunki swego rodzaju w nich uczestnictwa) sprawia, że pod jego adresem kieruje się dwa różne, sprzeczne ze sobą, rodzaje oczekiwań. J. Szacki uważa, że z jednej strony oczekuje się od historyka idei, iż pokaże poglądy badanego przez siebie myśliciela na tle jego czasów, umieści je w kontekście jedynej w swoim rodzaju sytuacji historycznej, odczyta jako odpowiedzi na swoiste pytania epoki, unikając przy tym grzechów anachronizmu i modernizacji. Z drugiej strony oczekuje się od historyka idei odpowiedzi na „wieczne pytania”, bez uwikłania się w kontekst historyczny⁶.

3. Badając historię idei społeczeństwa obywatelskiego należy dokonać interpretacji źródeł historycznych. Pełna interpretacja źródła historycznego, jak twierdzi Tadeusz Buksiński⁷, obejmuje cztery wymiary (zakresy): „syntaktyczny, semantyczny, pragmatyczny i dokonawczy”.

Interpretacja typu syntaktycznego pełni w historii myśli wyłącznie funkcje instrumentalne i dostarcza wstępnego rozeznania co do charakteru źródła. Na tym etapie następuje odtworzenie form językowych, ustalenie struktury formalnej tekstu, określenie typu źródła, jego gatunku historiograficznego (literackiego).

⁵ J. Szacki, *Dylematy historiografii idei*, w: *Dylematy historiografii*, Warszawa 1991, s. 12.

⁶ Tamże, s. 13-14.

⁷ T. Buksiński, *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*, Warszawa-Poznań 1992.

Interpretacja semantyczna źródła polega na ustaleniu problematycznych miejsc utrudniających rozumienie znaczeń semantycznych warstwy przedmiotowej przedstawionej w źródle oraz na wyłożeniu ich sensu w sposób zrozumiały i zgodny z innymi danymi uznanymi za pewne. W interpretacji semantycznej następuje przyporządkowanie wyrażeniom znaczeń semantycznych i odniesień, określony zostaje temat dzieła, dokonywana jest charakterystyka przedmiotów i faktów źródłowych. Interpretacja semantyczna ma podstawowe znaczenie dla badań historycznych.

Interpretacja pragmatyczna wykracza poza znaczenia semantyczne i odniesienia przedmiotowe po to, by dotrzeć do sensów podmiotowych. Na tym etapie odtwarzana jest perspektywa poznawcza, wartościująca oraz ideowa autora (autorów) źródła. Interpretator stara się też odtworzyć interesy i poglądy grup społecznych, które poprzez autora wpłynęły na powstanie i kształt źródła. Poza tym dąży do odtworzenia sytuacji, w której powstało źródło⁸.

Wymiar dokonawczy interpretacji obejmuje badanie recepcji źródła. Chodzi w nim o analizę funkcji jakie ono pełniło w przeszłości, o uwzględnienie zmian, jakie wywarło w sytuacji, w której powstało oraz o prześledzenie następstw, jakie spowodowało. Sam fakt różnorodnych interpretacji źródła poprzez dzieje jest oznaką jego oddziaływania i ma znaczenie dla zrozumienia źródła w terażniejszości⁹.

Zdaniem T. Buksińskiego „tekst źródłowy w pełni można zrozumieć tylko w jego powiązaniu z całym dziejami, zarówno z okresem, w którym powstał, jak również z następnymi okresami, będącymi rozwinięciem poprzednich, a także z poprzednimi, o których tekst traktuje. Każda pełna interpretacja źródeł zakłada dzieje, stanowiące jej zapośredniczenie. Bez usytuowania tekstu w dziejach nie ma pełnego jego zrozumienia. Zarazem jednak to usytuowanie jest zapośredniczone przez terażniejszość, w której dokonywane są procesy interpretacji. Interpretacja wiąże znaczenia i fakty źródła z terażniejszością. Otwiera je dla terażniejszości.

⁸ Tamże, s. 7.

⁹ Tamże, s. 8.

Przywraca źródło tradycji i historii, ujawnia jego wagę dla rozwiązywania teraźniejszych problemów o przeszłości”¹⁰.

4. Ważnym zagadnieniem w metodologii historii filozofii jest kwestia tego, czy wyklądać historię filozofii w sposób „autorski” czy „problemowy”. Za autorską wykładnią historii filozofii opowiadał się Władysław Tatarkiewicz, który w *Posłowie do pierwszego wydania* pisał, że „swą *Historię filozofii* przedstawił jako historię filozofów, a nie zagadnień. Uczynił to pomimo przekonania, że historia zagadnień jest doskonalszym rodzajem historiografii, który daje sposobność do samodzielniejszej pracy historyka, podczas gdy rodzaj tu stosowany nie może pominąć referowania poglądów i pisania tego, co dani filozofowie napisali już sami”¹¹. Jednakże zdaniem autora „wyższy rodzaj dziejopisarstwa filozoficznego może być stosowany jedynie na podstawie niższego, który dostarcza mu materiału faktycznego”¹² – a tego „niższego” brak w polskiej literaturze filozoficznej.

Włodzimierz Kaczochoa w książce pt. *Filozofia cywilizacji i kultury*¹³ dokonał przeglądu poglądów historyków filozofii, akceptujących problemowe badanie historia filozofii i wyróżnił dwa stanowiska. Pierwsze stanowisko, nazywane genetyczno-strukturalnym i porównawczym, reprezentują Stefan Swieżawski i Zdzisław Kuksiewicz. Autorzy ci głoszą, że problemy filozofii mają określoną strukturę logiczną oraz treść poznawczą, które drogą analiz porównawczych należy badać w kontekście danej epoki, a następnie, jak były one rozwijane w kolejnych okresach. Analizy problemów w zakresie genetycznym i porównawczym w ramach tego stanowiska są prowadzone najpierw na płaszczyźnie synchronicznej, a następnie na płaszczyźnie diachronicznej¹⁴.

Drugim stanowiskiem wyróżnionym przez W. Kaczochę, jest problemowe ujęcie historii filozofii w wersji strukturalno-porównawczej, w którym w ograniczonym zakresie uwzględnia się kwestie genetyczne faktów filozoficznych –

¹⁰ Tamże.

¹¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1995, s. 10.

¹² Tamże.

¹³ W. Kaczochoa, *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*, Poznań 1998.

¹⁴ Zob. tamże, s. 41.

uwzględnia się o tyle, o ile są konieczne do wyjaśnienia okoliczności pojawienia się problemu lub ze względu na odniesienie danego problemu filozoficznego do empirycznych sytuacji w kulturze. Analizy strukturalne przedstawiają teorie filozoficzne formułowane przez różnych myślicieli w ramach dających się ustalić orientacji filozoficznych, prezentują analizy porównawcze teorii rozstrzygające określone problemy, mieszczące się w poszczególnych działach filozofii, lub analizy porównawcze samych problemów. Analizy problemów prowadzi się przy tym na płaszczyźnie przede wszystkim synchronicznej, w mniejszym zakresie na diachronicznej¹⁵.

*

Zgodnie z przyjętymi od cytowanych autorów założeniami badawczymi analizuję dwa problemy. Pierwszy problem dotyczy aktualności idei społecznych – w szczególności idei i koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, a drugi odnosi się do interpretacji źródeł. Podejmuję próbę analiz zgodnie z sugestiami J. Szackiego, dotyczącymi oczekiwań wobec historyka idei, zamierzam zaprezentować koncepcje oraz idee społeczeństwa obywatelskiego klasyków filozofii społecznej, z jednej strony na tle sytuacji historycznej i - z drugiej strony - przedstawić to, co jest w owych koncepcjach aktualne dla dyskusji liberałów z komunitarystami.

Interpretację tekstów historycznych ograniczam do wymiaru dokonawczego, (a tam gdzie zachodzi taka konieczność również dokonuję interpretacji semantycznej oraz pragmatycznej) gdyż szczególnie interesuje mnie to, w jakim stopniu klasyczne koncepcje społeczeństwa obywatelskiego inspiruje współczesnych myślicieli liberalnych i komunitarystycznych. Z racji tego, iż pełna analiza tekstów, którą proponuje T. Buksiński, dotyczy tekstów *sensu stricto* historycznych, a badane przez mnie wypowiedzi są wyłącznie klasycznymi dziełami filozoficznymi – nie zachodzi potrzeba określania ich gatunku, ani struktury formalnej.

Z uwagi na wyraźną odmiennność stanowisk filozoficznych prezentowanych myślicieli i, tym samym, brak jednolitości w zakresie formułowania koncepcji

¹⁵ Zob. tamże, s. 42.

społeczeństwa obywatelskiego akceptuję autorsko – problemowy sposób wykładu – taki charakter mają rozdziały: I, II, III. Rozdział IV ma charakter porównawczy, w którym analizuję podobieństwa i różnice między liberalnymi a komunitarystycznymi koncepcjami społeczeństwa obywatelskiego.

Struktura i treść pracy

W **pierwszym rozdziale** zatytułowanym „Od idei obywatelstwa do idei społeczeństwa obywatelskiego” przeprowadzam interpretację semantyczną – w myśl jej założeń podejmuję zamiar dookreślenia znaczeń takich pojęć, jak: społeczeństwo obywatelskie, obywatel, państwo oraz prawo. Dokonuję także, o ile to będzie konieczne, interpretacji pragmatycznej. W rozdziale charakteryzuję lub rekonstruuje te koncepcje społeczeństwa obywatelskiego, które mają doniosłe znaczenie dla całej historii pojęcia, a w szczególności te, które mają wpływ na kształtowanie się liberalnych i komunitarystycznych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego.

Swoje rozważania rozpoczynam od przedstawienia starożytnych koncepcji państwa i obywatelstwa. Prezentację otwiera charakterystyka teorii idealnego państwa sformułowanej przez Platona – sądzę, że bez tego rozważania dotyczące starożytnych koncepcji państwa i obywatelstwa byłyby niekompletne. Następnie rekonstruuje poglądy Arystotelesa oraz Cyserona. Niektórzy autorzy¹⁶ przyjmują, że pierwszym filozofem, który sformułował koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, był Arystoteles, natomiast jego poglądy na temat prawa i cnót obywatelskich rozwinął Cyseron. Jednakże w niniejszej pracy przyjmuję, że poglądy Arystotelesa oraz Cyserona stanowią, by tak powiedzieć, prehistorię idei społeczeństwa obywatelskiego. Możemy doszukać się w poglądach wymienionych myślicieli pewnych intuicji, czy sugestii, które stały się przyczynkiem do ukształtowania się nowożytnych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, np. założenie o społecznej naturze człowieka, podkreślenie wagi czynnego udziału w

¹⁶ Zob. J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei...*, *op. cit.*, s. 8-9; Z. Kowalewski, *Społeczeństwo obywatelskie a politeia i res publica*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987, s. 13-18; W. Bokajło, *Społeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*, w: *Społeczeństwo obywatelskie*, red. W. Bokajło, K. Dziubka Wrocław 2001, s. 41-44.

życiu wspólnotowym, kryterium obywatelstwa akcentujące aktywny udział obywateli w rządzeniu polis.

Na przełomie XVII i XVIII wieku pojęcie „społeczeństwo obywatelskie” pojawiło się w kontekście szczególnej debaty, która toczyła się w Europie, a zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, między zwolennikami monarchii absolutnej a zwolennikami rządów konstytucyjnych. W tym okresie społeczeństwo obywatelskie było utożsamiane nie tyle z państwem, co raczej ze swoistym typem państwa czy związkiem politycznym, którego cechowały rządy prawa, ograniczona władza oraz aktywność obywateli.

W XIX wieku koncepcję społeczeństwa obywatelskiego rozwijał Alexis de Tocqueville. Francuski myśliciel ośrodkiem swego zainteresowania uczynił kształtujące się społeczeństwo amerykańskie, które dzięki stowarzyszeniom jest zdolne do samoorganizacji. Tocqueville wyraźnie odróżnił państwo od społeczeństwa obywatelskiego.

Inna intelektualna tradycja społeczeństwa obywatelskiego, kładąca nacisk na dominującą rolę państwa opierała się na zupełnie odmiennych założeniach filozoficznych i normatywnych. Twórcami tej tradycji byli: G.W.F. Hegel oraz K. Marks. Wedle nich społeczeństwo obywatelskie nie jest zdolne do samoorganizacji oraz rozwoju i dlatego musi być kształtowane przez świadome, racjonalne działania państwa – według Hegla lub przez rewolucyjne grupy kontrolujące państwo, jak to postulował w sensie normatywnym Marks. Mimo oczywistych różnic między myślicielami, obaj podzielali głęboką nieufność wobec społeczeństwa obywatelskiego i opowiadali się za prymatem silnego państwa (choć ich wizje państwa nie były zgodne). W XX wieku tę tradycję rozwijał Antonio Gramsci.

W rozdziale drugim pt. *Społeczeństwo obywatelskie w filozofii liberalnej* prezentuję poglądy dotyczące społeczeństwa obywatelskiego głoszone przez współczesnych filozofów zaliczanych do nurtu liberalnego.

Pojęcia „liberalizm” zaczęto używać w drugiej dekadzie XIX wieku, w zasadzie jednak historycy są zgodni, że jego desygnat pojawił się dużo wcześniej.

Niektórzy dopatrują się idei liberalnych już w czasach Peryklesa¹⁷ i traktują je jako trwałe składniki kultury zachodniej, jednakże najczęściej umieszczają ich początek w czasach nowożytnych, przeważnie w połowie XVII wieku¹⁸. Ponadto większość historyków filozofii uważa również, że zasadnicze znaczenie dla ukształtowania się liberalnego sposobu myślenia miało Oświecenie, natomiast jego praktyczne zastosowanie miało miejsce w wieku XIX.

Różnica zdań wśród historyków jest pochodną rozbieżności w pojmowaniu liberalizmu. Dla niektórych autorów jest on ponadczasową postawą wobec świata, cechującą się umiłowaniem wolności oraz poszanowaniem poglądów i sposobów życia odmiennych niż nasze własne, a dla innych jest ideą czy doktryną polityczną, która narodziła się dopiero wraz z nowożytnym „społeczeństwem otwartym” jak twierdził Karl R. Popper, będąc jego programem, legitymizacją oraz uzasadnieniem. Krótko mówiąc, dla jednych liberalizm to kwestia postawy wobec świata, a dla drugich historycznie uwarunkowanego światopoglądu i odpowiadającej mu praktyki politycznej. Podobna dwuznaczność występuje także w mowie potocznej, w której liberalizm oznacza wszelką negację jakichś ograniczeń, bądź określony projekt wolnego społeczeństwa.

Liberalizm charakteryzuje się wewnętrznym zróżnicowaniem, wyróżnia się np. liberalizm polityczny, ekonomiczny i kulturowy, z których każdy skupia uwagę na innych sprawach¹⁹. Moim zdaniem można jednak mówić o pewnej tożsamości poglądów, gdy weźmie się pod uwagę ogólne założenia filozoficzne, które poszczególni myśliciele wyrażali *expilcite*, bądź milcząco akceptowali.

1) Przede wszystkim liberałów wyróżnia swoiste pojmowanie wolności (od której liberalizm wzięła swoją nazwę). Wolność jest wartością autoteliczną, nie zaś czymś, co jest pożądane dlatego, że umożliwia osiągnięcie innych dóbr. Swoisty kult wolności znajduje wyraz w tezie głoszącej istnienie swobód podstawowych, takich jak wolność osobista, nietykalność cielesna, wolność wyznania, sumienia i stowarzyszania się oraz w niechęci wobec kolektywizmu, jako przekonania o

¹⁷ Zob. J. Shapiro, *Liberalism. Its Meaning and History*, Princeton 1958.

¹⁸ Zob. M. Salvadori, *Liberal Heresy. Orgins and Historical Development*, New York 1977, J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994.

¹⁹ Zob. Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.

dominacji tego, co wspólnotowe nad tym, co jednostkowe. Wolność dla liberałów jest po prostu wolnością od zewnętrznego przymusu, pozwalającą jednostce na wybór tego, co chce robić (wolność negatywna), nie zaś wolnością do robienia czegoś, co z góry zostaje uznane za dobre (wolność pozytywna).

2) Typowa dla liberałów jest także nieufność wobec państwa, jako potencjalnego narzędzia zniewolenia i opresji wszelkiej władzy, jako mogącej przekształcić się ze strażnika bezpieczeństwa i własności prywatnej jednostek w instancję ucisku i zniewolenia. Liberalizm nie poucza jaki użytek człowiek ma zrobić ze swojej wolności, lecz jedynie stwierdza, że ma on do niej prawo i sam jest odpowiedzialny za swoje czyny. Jedynym ograniczeniem wolności jednostki jest to, że nie może ona stać się zagrożeniem dla takich samych uprawnień innych ludzi;

3) Liberalne wyobrażenie wolności bardzo ściśle wiąże się z dążeniem do stworzenia jednostkom sfery prywatności, w której mogą robić to, co chcą – nie będąc narażone na kontrolę czy ingerencję ze strony państwa, instytucji religijnych czy sąsiadów. W liberalizmie, inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest stopień, w jakim jednostka wpływa na losy społeczeństwa, lecz to, czy wpływ społeczeństwa na jej losy został zredukowany do minimum. Moim zdaniem, liberałowie kładą nacisk na uprawnienia cywilne, a polityczne i społeczne traktują jako gwarancję realizacji tych pierwszych;

4) Zasadniczą sprawą dla ukształtowania się liberalizmu jako filozofii i jako praktyki politycznej było zagwarantowanie bezpieczeństwa własności prywatnej, zarówno wobec roszczeń innych jednostek, jak i instytucji państwowych;

5) Liberalizm jest orientacją indywidualistyczną, a jego rozwój był nierozłącznie związany z gwarancjami społecznymi dla indywidualizmu. Punktem wyjścia wszystkich liberalnych koncepcji społecznych jest człowiek, a nie zbiorowość; jednostka jest bytem nadrzędnym wobec wspólnoty, państwa lub jakiejś innej instancji ponadjednostkowej. To jednostce ludzkiej jako takiej z tytułu jej przynależności do rodzaju ludzkiego, niezależnie od zajmowanej pozycji czy pełnionej roli społecznej, bezwarunkowo przysługują pewne uprawnienia, których nie może się ona zrzec i których nie może ona zostać pozbawiona na mocy

arbitralnych decyzji politycznych. Podstawowym zadaniem organizacji społecznych i politycznych jest stworzenie ludziom optymalnych warunków korzystania z tych uprawnień. Domniemane dobro wspólnoty nie powoduje anulowania czy ograniczenia tych uprawnień, albowiem dobro wspólne będące czymś innym aniżeli dobro tworzących daną zbiorowość jednostek jest fikcją. Siła i trwałość zbiorowości zależą nie od tego, czy części są podporządkowane całości, lecz od tego, czy każda z nich ma w jej ramach możliwość pełnego rozwoju. Ideałem byłoby społeczeństwo funkcjonujące jako zbiorowość dobrowolnie stworzona przez jej członków, którzy kierują się racjonalnym rozpoznaniem własnych interesów;

6) Kolejnym założeniem liberalizmu jest egalitaryzm, a więc przekonanie, że jednostki są równe, co oznacza, iż żadna różnica pomiędzy nimi (wynikająca z urodzenia, talentów, bogactwa, urody itd.) nie może przesłonić zasadniczej i nadrzędnej wobec wszystkiego innego przyrodzonej równości;

7) Liberalów charakteryzuje wiara w rozum i w to, że człowiek może dzięki niemu dojść do prawd uniwersalnych, obowiązujących wszystkich ludzi bez wyjątku. Uniwersalizm, zakłada jedność natury ludzkiej i niezależność uprawnień jednostki od zmiennych historycznych, narodowych, kulturowych, rasowych itd. Stąd dość częsta krytyka ze strony liberalów tradycji i tradycjonalizmu;

8) Kolejnym założeniem liberalizmu jest melioryzm (wyrażenie stosowane m.in. przez Johna Graya w opisie liberalizmu), a więc przekonanie, że człowiek jest w stanie samodoskonalic się. Przekonanie to wiąże się z akceptowanym optymizmem antropologicznym liberalizmu, czyli z wiarą w przyrodzoną dobroć człowieka oraz z optymizmem historiozoficznym, tj. wiarą w postęp;

9) Zgodnie z ideałem liberalnym pozostawienie jednostkom swobody wyboru wyklucza możliwość przesądzania, co jest dla nich najlepsze. Liberalizm definiuje jedynie warunki, jakie muszą być spełnione, aby taka swoboda istniała, nie twierdząc, że istnieje wyłącznie jeden ustrój, który by ją zapewniał. Liberalowie wysuwają przede wszystkim dwa postulaty ustrojowe: pierwszy postulat, to rządy prawa, czyli podporządkowanie stosunków między obywatelami bezosobowym regułom wiążącym w jednakowym stopniu wszystkich członków społeczeństwa i

wykluczającym możliwość arbitralnego działania ze strony kogokolwiek; drugi postulat dotyczy pluralizmu i zapobiegania wszelkiej uniformizacji społeczeństwa, gdyż ta prowadzi do stłumienia inicjatywy indywidualnej i powstania społeczeństwa konformistycznego. Stąd liberalny kult bogactwa form życia społecznego – im więcej spontanicznych związków między ludźmi i krzyżujących się powiązań między obywatelami, tym większe prawdopodobieństwo, że postulat wolności zostanie zrealizowany – gdyż jak wykazywał Alexis de Tocqueville najbardziej niebezpieczna jest sytuacja, kiedy w obliczu państwa znajdują się osamotnione i izolowane od siebie jednostki.

Jak wynika z przedstawionych założeń liberalizmu - liberałowie - wbrew opiniom niektórych krytyków - nie są zwolennikami atomizacji społeczeństwa, gdyż kładą silny nacisk na konieczność współdziałania i samoorganizacji społecznej. Liberałowie postulują budowę (lub odbudowę) społeczeństwa obywatelskiego, albowiem tylko ono może zrównoważyć kierowany wobec jednostek nacisk państwa.

W rozdziale drugim mojej pracy prezentuję poglądy współczesnych filozofów liberalnych dotyczące społeczeństwa obywatelskiego oraz recepcję klasycznych idei społeczeństwa obywatelskiego (wymiar dokonawczy). Wobec wspomnianego już wewnętrznego zróżnicowania liberalizmu wybrałam poglądy tych filozofów, którzy - moim zdaniem - w sposób reprezentatywny oddają ten stan rzeczy, a są nimi: John Rawls (1921-2002), Michael Novak (ur. 1933) oraz John Gray (ur. 1948). Myśliciele ci akceptują w ogólności wspomniane założenia, lecz każdy prezentuje własną wizję społeczeństwa obywatelskiego. W skrócie można powiedzieć, iż J. Rawls umieszcza ideę społeczeństwa obywatelskiego w kontekście teorii sprawiedliwości, M. Novak próbuje uzgodnić liberalną ideę społeczeństwa obywatelskiego ze społeczną nauką Kościoła, J. Gray wykraczając poza klasyczny liberalizm proponuje postliberalną ideę społeczeństwa obywatelskiego.

W **rozdziale trzecim** pt. *Spoleczeństwo obywatelskie w filozofii komunitarystycznej* prezentuję poglądy filozofów zaliczanych do nurtu komunitarystycznego. Nazwa komunitaryzm pochodzi od angielskiego słowa

community – wspólnota. W języku polskim funkcjonują dwa określenia: komunitaryzm oraz – dosłowna kalka z angielskiej nazwy ruchu – komunitarianizm (*communitarianism*). W pracy używam terminu komunitaryzm. Bezpośrednią przyczyną powstania nurtu komunitarystycznego w latach siedemdziesiątych XX wieku była reakcja na sukcesy liberalizmu – zarówno na płaszczyźnie teoretycznej za sprawą publikacji książki Johna Rawlsa pt. *Teoria sprawiedliwości* (1971) oraz na płaszczyźnie politycznej za sprawą dominacji ideologii liberalnej.

Za twórców komunitaryzmu uważa się Alasdaira MacIntyre’a (ur. 1929), Michaela Sandela (ur. 1953), Charlesa Taylora (ur. 1931), Michaela Walzera (ur. 1935) oraz Amitai Etzioniego (ur. 1929).

Chociaż między wymienionymi myślicielami istnieją duże różnice teoretyczne i polityczne, to łączy ich sprzeciw wobec liberalnej filozofii człowieka oraz społeczeństwa. Jednym ze spornych zagadnień dla komunitarystów jest stopień akceptacji zróżnicowania, indywidualności i prawa jednostki do wyboru własnego sposobu życia.

Charles Taylor²⁰ wyróżnił cztery możliwe warianty relacji między tym, co indywidualne (jednostkowe), a tym, co wspólnotowe:

- 1) Indywidualizm atomistyczny, który znajduje odzwierciedlenie w poglądach Roberta Nozicka, a który polega na postrzeganiu społeczeństwa jako zbioru nieusytuowanych społecznie jednostek, zawdzięczających wszystko swoim swobodnym wyborom;
- 2) Holistyczny kolektywizm, który znajduje wyraz w poglądach Karola Marksa i sprowadza się do uznania ontologicznego pierwszeństwa wspólnoty przed jednostką przy jednoczesnym zanegowaniu ideału wolności i jednostkowej niezależności;
- 3) Holistyczny indywidualizm, który akceptował w szczególności Wilhelm von Humboldt, polegający na uznawaniu zakorzenienia jednostek w wartościach jakiejś wspólnoty (ich społecznego usytuowania) przy jednoczesnym docenianiu wartości wolności i odmienności (jednostki samostanowią o

²⁰ Ch. Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate*, w: *Liberalism and the Moral Life*, N. Rosenblum (ed.), Cambridge 1991, s. 163.

- sobie w granicach wyznaczonych przez zakorzenienie w wartościach wspólnotowych), za tym właśnie stanowiskiem opowiada się Charles Taylor;
- 4) Atomistyczny kolektywizm, będący odzwierciedleniem poglądów Burrhusa Skinera, którego projekt utopii społecznej zakłada istnienie kolektywu wykreowanego z wykorzenionych, a więc nieusytuowanych społecznie jednostek, pozbawionych możliwości samostanowienia w warunkach wolności, albowiem ich zachowanie jest manipulowane z zewnątrz.

Niektórzy z komunitarystów określają swoje poglądy filozoficzne jako próbę uszlachetnienia czy wprowadzenia pewnej korekty do liberalizmu, a nie odrzucanie go w całości (Ch. Taylor, M. Walzer), natomiast inni potępiają go całkowicie (A. MacIntyre, M. Sandel). Szczególne jest tutaj stanowisko MacIntyre'a, który opowiada się za odrzuceniem liberalizmu i powrotem do arystotelizmu oraz akceptacji pojęcia człowieka jako *zoon politikon*, do pojęcia cnoty oraz szacunku dla tradycji, społecznie uznanych praktyk oraz państwa jako odnowiciela dobra moralnego. Zdaniem tego autora tylko w taki sposób możliwe jest dokonanie odnowy życia społecznego i politycznego przesiąkniętego duchem egoizmu i subiektywizmu moralnego, przywrócenie znaczenia pojęciu dobra wspólnego oraz jedności życia ludzkiego podporządkowanego spójnym wymogom cnotliwego życia we wspólnocie.

Charles Taylor kierując się pragnieniem dokonania korekty liberalizmu, zmierza wyraźnie w stronę republikanizmu, jako teorii, w myśl której warunkiem zachowania przez jednostki liberalnych wolności jest troska o dobro wspólne, troska ta jest określana przez autora jako republikańska, bądź patriotyczna solidarność.

Poglądy komunitarystów znajdują także wyraz w konkretnych propozycjach działań mających przywrócić społeczeństwom zachodnim, a przede wszystkim społeczeństwu amerykańskiemu, zapomniany wymiar wspólnotowości, solidarności oraz odpowiedzialności za losy współobywateli. W roku 1990 w Waszyngtonie powstała organizacja *The Communitarian Network*. Powstanie tej organizacji zapoczątkowało spotkanie piętnastu wybitnych etyków, filozofów społecznych i

przedstawicieli innych nauk społecznych, które zorganizowali Amitai Etzioni oraz William Galston²¹. Organizacja wydaje kwartalnik „*The Responsive Community: Rights and Responsibilities*”, w którym propaguje idee komunitarystyczne. Etzioni nawołuje, by w życiu społecznym „przestawić się” z indywidualizmu na wspólnotowość, z konkurencji na współpracę, z naturalnych uprawnień jednostek na odpowiedzialność za los innych i całej wspólnoty, z wolności wyboru własnego stylu życia na pozostawanie przede wszystkim w zgodzie z podzielanymi wartościami moralnymi danej wspólnoty. Etzioni proponuje wprowadzenie w życie rozwiązań wzmacniających rodzinę, wspólnotę sąsiedzką, demokrację lokalną, partycypację w życiu wspólnoty.

Istnieje kilka różnych wersji komunitaryzmu zrelatywizowanych do określonego typu wspólnoty. Z uwagi na tę relatywizację Lech Morawski wyróżnia następujące wersje komunitaryzmu:

- komunitaryzm najniższego szczebla, czyli komunitaryzm małych grup nieformalnych, jak np. rodzina, grupa koleżeńska czy sąsiedzka;
- komunitaryzm średniego zasięgu, czyli komunitaryzm małych republik, którego punktem odniesienia są pojmowane jako elementarne jednostki życia publicznego, samorządowe wspólnoty terytorialne (gminy, regiony), kulturalne, etniczne, religijne, a także korporacje zawodowe;
- komunitaryzm państwowy, w którym państwo jest traktowane nie tylko jako wspólnota polityczna, ale także jako wspólnota narodowa i/lub wspólnota tradycji, kultury oraz wspólnota podzielanych wartości;
- komunitaryzm uniwersalny albo kosmopolityczny odnoszący się do wspólnoty wszystkich ludzi powiązanych ze sobą więzami solidarności w dziele zachowania gatunku ludzkiego, jego środowiska naturalnego i wspólnego dziedzictwa kulturowego. Na niższym szczeblu komunitaryzm

²¹ A. Etzioni, *Preface: We, the Communitarians*, w: *Rights and the Common Good. The Communitarian Perspective*, A. Etzioni (ed.), New York 1995, s. iii.

uniwersalny przyjmuje postać wielkich wspólnot ponadnarodowych takich na przykład jak Unia Europejska²².

W **rozdziale czwartym** pt. *Liberalizm versus komunitaryzm* prezentuję krytykę ze strony komunitarystów w stosunku do liberałów oraz próby ich odpowiedzi na te zarzuty, a także te zagadnienia, które nie budzą kontrowersji żadnej ze stron (a więc podobieństwa pomiędzy liberalizmem a komunitaryzmem).

Debata tocząca się między liberałami a komunitarystami²³ dotyczy w szczególności koncepcji człowieka oraz kontrowersji między indywidualistycznymi i kolektywistycznymi tendencjami w filozofii praktycznej²⁴. Zdaniem Marcina Króla ta dyskusja nadmiernie upraszcza problemy. „Kiedy którakolwiek ze stron zajmuje skrajne stanowisko, kiedy komunitarysta za wszystkie nieszczęścia naszego świata obciążą liberalizm, zaś liberał uważa, że komunitaryści są w zasadzie faszystami²⁵, to nie ma co mówić o debacie, lecz o braku jakiegokolwiek intencji zrozumienia argumentów drugiej strony. Postawa taka wydaje się szczególnie dziwna w wydaniu liberalnym, kiedy to równocześnie jako jedną z podstawowych cech liberalizmu wymienia się to, że żadna publiczna debata nie może być szkodliwa, a przeciwnie, zawsze jest korzystna, a zarazem określa się uczestników tej debaty mianem intelektualnych spadkobierców faszyzmu, co jednak w ramach europejskiej kultury stanowi wyjście poza ramy debaty lub sprowadzenie jej do poziomu inwektyw”²⁶.

Charles Taylor, biorący udział w owej debacie, sądzi, iż można wykazać rzeczywiste różnice dzielące filozofię społeczną liberałów i komunitarystów, niemniej jednak pojawiają się w tej debacie nieporozumienia i zwykle

²² L. Morawski, *Prawa jednostki a dobro wspólne. Liberalizm versus komunitaryzm*, „Państwo i Prawo”, z. 11, 1998, s. 33.

²³ Daniel Bell, uczestniczący w tej dyskusji, aby podkreślić, że między liberałami a zwolennikami komunitaryzmu toczy się debata, napisał swoją książkę w formie dialogu, Zob. D. Bell, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford 1993.

²⁴ W. Kersting, *Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte*, „Information Philosophie“, nr 3, 1993, s. 5.

²⁵ Stephen Holmes określa krytyków liberalizmu jako „spadkobierców wieku Hitlera i Stalina”. Zob. S. Holmes, *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, w: *Liberalism and the Moral...*, *op. cit.*, s. 228. Szczególnie ostro krytykuje MacIntyre’a nazywając go „postfaszystowskim antyliberałem”. Zob. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum., J. Szacki, Kraków 1998, s. 135.

²⁶ M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, s. 43-44.

zafałszowania. Jego zdaniem dzieje się tak dlatego, iż zazwyczaj utożsamia się ze sobą dwie różne kwestie: kwestię ontologiczną i kwestię preskryptywną. Kwestie ontologiczne dotyczą tych elementów rzeczywistości, które przywołuje się, gdy chcemy wyjaśnić życie społeczne, przy pomocy kategorii, które uznajemy za ostateczne w porządku wyjaśniania. Autor uważa, że na tym polu już od ponad trzech stuleci toczy się spór między „atomistami” i „holistami”. Atomistów często określa się mianem metodologicznych indywidualistów. Ich zdaniem w porządku wyjaśniania można, a nawet trzeba, eksplikować działania, struktury i warunki społeczne w kategoriach cech tworzących zbiorowość jednostek (jest to pogląd, który głosił Karl Popper), natomiast w porządku rozważania należy eksplikować dobra społeczne w kategoriach zespolonych dóbr indywidualnych.

Zdaniem Taylora kwestie preskryptywne dotyczą zajmowanych przez nas postaw w świecie moralności i polityki. Twierdzi że, mamy tu do czynienia z całym spektrum stanowisk - od stanowisk głoszących prymat uprawnień i wolności jednostkowych po koncepcje przyznające pierwszeństwo życiu wspólnotowemu i dobru wspólnemu. Autor sytuuje na jednym krańcu Roberta Nozicka, Milтона Friedmana i innych libertarian, zaś na drugim Albanię pod rządami Envera Hodży oraz Chiny w okresie rewolucji kulturalnej²⁷. Zdaniem autora związek między kwestiami ontologicznymi i preskryptywnymi jest złożony. Są one odrębne w tym sensie, że zajęcie jakiegoś stanowiska w jednej sferze nie pociąga za sobą automatycznych wyborów w drugiej z nich. Nie są one jednakże niezależne, gdyż decyzje ontologiczne stanowią istotne zaplecze naszych poglądów preskryptywnych. Jako przykład Taylor podaje książkę komunitarysty Michaela Sandela pt. *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), w której główna teza dotyczy kwestii ontologicznych, a którą liberalni krytycy potraktowali jako dzieło preskryptywne²⁸.

²⁷ Ch. Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, w: *Liberalism and...*, *op. cit.*, s. 159-160.

²⁸ Zob. tamże, s. 160.

Stephen Mulhall i Adam Swift w książce pt. *Liberals & Communitarians*²⁹ (1992), która podsumowuje dotychczasową dyskusję, wymieniają pięć głównych zarzutów wysuwanych przez komunitarystów wobec filozofii liberalnej. Pierwszy zarzut dotyczy izolowania jednostki od jej celów, rozpatrywania jej samej w sobie, wybierającej w dowolny sposób cele i wartości. Oddzielenie jednostki od dobra i wartości, do których dąży i które ją konstytuują jest, zdaniem komunitarystów, niezgodne z prawdą i tym samym nie do przyjęcia. Drugi zarzut odnosi się do ignorowania wpływu, jaki społeczeństwo wywiera na jednostkę. To właśnie społeczeństwo, w opinii komunitarystów, kształtuje cele i wartości swoich obywateli. Cele nie tworzą się niezależnie od niego i nie są także raz na zawsze ustalone. Świadomość tego, kim się jest i cele, które stawia sobie jednostka mają charakter wspólnotowy. Trzeci zarzut odnosi się do liberalnego uniwersalizmu. Zdaniem komunitarystów, tylko zrozumienie tego, w jaki sposób funkcjonują konkretne (a nie abstrakcyjne) społeczności czy kultury, może być podstawą do formułowania wniosków dotyczących tego, jak dane społeczeństwo powinno być urządzone. Zarzut czwarty odnosi się do subiektywizmu, który jest przypisywany liberalizmowi. Natomiast zarzut piąty kierowany jest do antyperfekcjonizmu, którego reprezentantem jest John Rawls. Antyperfekcjonizm sprowadza się do tezy, że państwo nie powinno w żaden szczególny sposób opowiadać się za szczegółowymi koncepcjami dobra; powinno jedynie stwarzać warunki do sprawiedliwego rozwoju wszystkich swoich obywateli. To, co wspólne w różnych odmianach komunitarystów to, zdaniem autorów, koncepcja społecznie zorientowanej osoby, która jest nierozzerwalnie związana z własną wspólnotą kulturową.

Cornelia Klinger uważa, że dyskusja między liberałami a komunitarystami jest osobliwym fenomenem – chętniej się tę dyskusję komentuje niż w niej faktycznie uczestniczy³⁰. Niektórzy komentatorzy tej debaty uważają, że obu tych stanowisk nie można uzgodnić, gdyż mają różne wizje człowieka oraz obie

²⁹ S. Mulhall, A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Cambridge 1992.

³⁰ C. Klinger, *Spór, którego nie ma? O dyskusji między „liberałami” i „komunitarystami” w USA*, tłum. A. i A. Klubowie, „Transit-Przegląd Europejski”, z. 1, 1996, s. 117.

koncepcje zakładają zupełnie odrębne pojęcie wolności i odpowiedzialności³¹. Zygmunt Bauman twierdzi, że komunitaryzm nie jest ani uzupełnieniem, ani „poprawką” powołaną do zalecenia przyrodzonych wad liberalizmu. Przeciwnieństwo między dwiema wizjami dobrego społeczeństwa jest rzeczywiste i zasadnicze – żadna ekwilibrystyka filozoficzna nie zdoła tego faktu zmienić³². Z kolei John Gray uważa, iż można mówić o liberalizmie komunitarystycznym. W aspekcie teoretycznym koncepcję tę można określić jako komunitarystyczną perspektywę liberalną, która unika zasadniczych błędów neoliberalizmu i wzbogaca standardową filozofię liberalną o pierwiastki swoiście komunitarystyczne³³.

Michael Walzer uważa, iż komunitarystyczna krytyka liberalizmu jest stałym elementem polityki i organizacji społecznej, żaden sukces liberalizmu nie pozbawi tej krytyki sensu. A równocześnie żadna, nawet najbardziej wnikliwa, krytyka komunitarystyczna nie będzie nigdy niczym więcej, jak towarzyszem liberalizmu. Walzer wyraża nadzieję, że być może kiedyś dojdzie do tego, że zarówno liberalizm, jak i jego krytycy staną się zbędni³⁴.

W rozdziale piątym pt. *Spółeczeństwo obywatelskie w Polsce* przedstawiam próbę charakterystyki społeczeństwa obywatelskiego w Polsce przed rokiem 1989 oraz obecnie. W rozdziale tym posługuję się pojęciami socjologicznymi, które mają charakter empiryczny i nie są przekładalne na terminy filozoficzne. Piotr Ogrodziński dokonał rozróżnienia czterech modeli społeczeństwa obywatelskiego osadzonego w historycznych doświadczeniach Europy Centralno-Wschodniej – które jest bardzo użyteczne w charakterystyce polskiego społeczeństwa obywatelskiego³⁵.

1. Klasyczny model społeczeństwa obywatelskiego

Klasyczne społeczeństwo obywatelskie jest pewnym zapisem nowożytności, z jej niebywałą dynamiką wywiedzioną ze sfery spartykularyzowanej, rozproszonej, ale

³¹ M. Turowski, *Suwerenność i odpowiedzialność. Liberalne i komunitarystyczne poszukiwania tożsamości jednostki*, „Principia”, XVI-XVII, 1996-1997, s. 239.

³² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 345.

³³ J. Gray, *Po liberalizmie*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 349.

³⁴ M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, „Political Theory”, vol. 18, 1990, s. 8.

³⁵ P. Ogrodziński, *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, Warszawa 1991, s. 66-79.

w końcu zazębiającej się aktywności ludzkiej. Idealem tego typu realności są pluralizm i negatywna wolność. Dynamika w pełni rozwiniętego społeczeństwa obywatelskiego cierpi na chroniczną sprzeczność u źródeł swej siły: między dążeniem do rozszerzenia przestrzeni negatywnej wolności z jednej strony a zakusami rozszerzenia sposobu egzekwowania niezbywalnych – konstytucyjnych – uwarunkowań tych przestrzeni, między indywidualizacją i uspołecznieniem. Utopia pełnego uspołecznienia stanowiła próbę zniesienia owych sprzeczności, próbę, która – zamiast osiągnąć stan pełnej kontroli – podkopała dynamiczność tego typu realności społecznej. Realny socjalizm nie stworzył oddzielnej cywilizacji materialnej – cywilizacyjna jedność świata doprowadziła w końcu do rozpadu tego systemu. Za sprawą owej cywilizacyjnej jedności z jednej strony a utopii nierealizowanej, lecz legitymizującej władzę, niezbywalne królestwo poziomych interakcji musiało przybierać formy ułomne. Ułomność ta stanowiła przede wszystkim odniesienie do w pełni rozwiniętego, klasycznego społeczeństwa obywatelskiego w poza- i przedsystemowej realności.

2. Ułomny model społeczeństwa obywatelskiego

Model ten jest skonstruowany w bezpośrednim związku z systemem komunistycznym. Nie ulega wątpliwości, że w założeniach komunistycznych w idealnej koncepcji „formacji socjalistycznej” nie mieściło się społeczeństwo obywatelskie. Syndrom pełnej kontroli wymagał odgórnego panowania nad wszelkimi poziomymi interakcjami. Powodowało to łamanie odgórnie narzuconych przepisów nie tylko w wyniku samoobronnych reakcji jednostek, ale także dlatego, że instytucje, by realizować zadania wyznaczone przez centrum, często były zmuszone do obchodzenia przepisów zadeklarowanych przez to właśnie centrum. W obliczu nieposłuszeństwa centrum mogło wybrać jedną z dwóch opcji: w drodze przemocy próbować odzyskać kontrolę albo starać się przechytryć podporządkowane podmioty i zwykłych ludzi. Pierwsza opcja przynosiła terror oparty na posiadanym przez komunistów monopolu zasobów władzy – fizycznym przymusie realizowanym przez policję i armię, informacyjnymi i ideologicznym

zniewoleniu za pomocą środków masowego przekazu oraz ekonomicznej zależności bazującej na państwowej własności środków produkcji.

W drugim przypadku centrum starało się zachować swą dominację przez projektowanie sposobu obchodzenia przez podwładne przedmioty przepisów, tak by w końcu uzyskać pożądane zachowania. Niewspółmierność potęgi środków przymusu pozostających w gestii komunistycznego suwerena i możliwości oporu ludzi jest tak wielka, że na krótką metę, centrum musiało odnosić sukcesy. Jednak w długofalowej perspektywie sytuacja rysowała się zgoła odmiennie. Dylemat kryje się w tym, że ekspansja dominacji centrum wprowadzie generuje system, ale wytwarza chaos. Jeśli jednak centrum powstrzymuje się od działań, pozwala to wprowadzić na odtworzenie niektórych zerwanych więzi kooperacji, ale zarazem zagraża pozycji komunistów. Jest to powód nieustannego zaciskania i popuszczania kontroli w trakcie całej historii państw komunistycznych – chociaż w różnych okresach jedna z opcji przeważała nad drugą. Zawsze jednak obecna była reszta – jako *residuum* niesystemowego (tj. międzyprywatnego) życia społecznego. Było to królestwo ułomnego społeczeństwa obywatelskiego. Do królestwa tego należą wszelkie formy na poły niezależnej aktywności (tj. formy nie zdefiniowane przez system), takie jak protesty dysydentów, niecenzurowane publikacje, podziemna kultura, życie religijne, drobnosąsiedzka pomoc, ale także czarny rynek i wegetatywna regulacja gospodarki.

3. Etyczny model społeczeństwa obywatelskiego

Model etyczny wiąże się z opozycją antykomunistyczną i strategiami jej działania:

- a) była to strategia działania samoograniczającego się, bądź inaczej – polityka antypolityczności, bowiem zaniechano bezpośredniego aspirowania do władzy. W zamian za to próbowano w sposób nieograniczony głosić prawdę „absolutną”, w opozycji do propagowanych „półprawd” władzy, i w ten sposób – poprzez przejęcie „rządu dusz” – podważyć negatywną legitymizację centrum;
- b) zwrócenie się ku wartościom etycznym nadawało silnie powinnościowy charakter działaniom opozycji demokratycznej. Mówienie głośno tego, co milcząca większość myślała było podstawową techniką tego działania. Tworzyło to w Polsce

wyjątkowe warunki dla sojuszu między opozycją, w przeważającym stopniu o lewicowym rodowodzie (tradycji aktywnego uczestnictwa w zmieniającym rzeczywistość społeczną) a Kościołem katolickim z jego funkcją obrony wartości etycznych. Szczególnie silna pozycja Kościoła katolickiego i ów specyficzny sojusz wyjaśnia wczesne i unikatowe w bloku ujawnienie się mocy etycznego społeczeństwa obywatelskiego w postaci „Solidarności”;

c) w systemie o tendencjach totalitarnych pozycja człowieka stale podlega redukcji do wymiaru trybiku w gigantycznym mechanizmie. Jest to kontekst, który w sposób naturalny prowokuje pytanie o godność człowieka i jego prawa obywatelskie – tak więc dla opozycji społeczeństwo obywatelskie było przede wszystkim społecznością obywateli. Usubtelnienie technik władzy polegało także na selektywnym stosowaniu represji. Jeśli jednak selektywne akty przemocy zostają upublicznione, to poszkodowani uzyskują nobilitację – utożsamienie z nim stanowi namiastkę odnajdywania własnej godności i drzemającej potrzeby sprzeciwu;

d) wracano zatem do źródeł tradycji walki o prawa człowieka i obywatela (raczej tradycji francuskiej niż anglosaskiej), co szczególnie uwrażliwiało na kwestię wywalczenia pola niezależnych działań w opozycji do państwa, czyli cech społeczeństwa obywatelskiego charakterystycznych dla pierwszej, wczesnonowożytnej fazy jego klasycznego modelu. Etyczne społeczeństwo stanowiło czytelną strategię mobilizacji protestu wyrosłego z deprivacji życia codziennego doświadczanego na poziomie indywidualnym i nadawało mu charakter publiczny, ogólnospołeczny. Moment etyczny mobilizował odruch buntu i przekształcał go w racjonalne działanie społeczne, trudne do opanowania przez komunistyczną władzę. Czytelność ta miała swój sens także wobec świata zachodniego – ułatwiała mobilizację opinii publicznej w obronie protestujących;

e) zwrot ku Zachodowi jako utraconej i wyidealizowanej normalności;

f) postulat urynkowania socjalizmu. Rynek przedstawiano jako czynnik dynamizujący gospodarkę, ale zasada samoograniczania uniemożliwiała postawienie przez opozycję demokratyczną problemu prywatyzacji. Brak własności prywatnej (bądź jej bardzo ograniczone występowanie) powodował, że opozycja nie

mogła oprzeć się na niezależnej gospodarce i bardziej korzystała z systemowych ułomności i zewnętrznej presji.

4. Transformacyjny model społeczeństwa obywatelskiego

Czwarty model społeczeństwa obywatelskiego stanowi swoisty powrót do modelu pierwszego. Model klasyczny pozostawał w tle jako właściwy kształt społeczeństwa obywatelskiego poddawanego wynaturzeniom w realnym socjalizmie (ułomne społeczeństwo obywatelskie) i manifestował – w formie wyidealizowanej – cel opozycji antykomunistycznej (etyczne społeczeństwo obywatelskie). Kiedy zaś proces transformacji przekroczył próg nieodwracalności i założeniowa rzeczywistość systemu komunistycznego utraciła swą moc, droga powrotu do punktu wyjścia wydała się szeroko otwarta. Jednakże to, co niegdyś było określonym i wyidealizowanym celem działania, teraz stało się przyziemnym zadaniem i pojawiły się nowe sprzeczności odradzającego się społeczeństwa obywatelskiego (transformacyjne społeczeństwo obywatelskie). Wydaje się, że najważniejszy problem tej rekonstrukcji to fakt, że musi ona opierać się na „ludzkich działaniach” (tj. na spontanicznych oddolnych działaniach ludzi, które trudno zaprogramować).

a) rozpad partii komunistycznych oznaczał koniec jedności etycznego społeczeństwa obywatelskiego. Zróżnicowanie interesów w okresie poprzednim pod presją systemu nie uzyskiwało swej manifestacji i w konfrontacji z komunistami było spychane na dalszy plan;

b) w wyniku pluralizacji społeczeństwa wiara w prawdę absolutną i we wspólne wartości utraciła moc przekonywania, ale jednocześnie ludzie aktywni politycznie ciągle jeszcze mają trudności w wypowiedaniu się w imię interesów partykularnych zamiast ogólnospołecznych. Społecznie ciągle jeszcze bardziej czytelna jest artykulacja symboliczna niż argumentacja w imię konkretnych interesów;

c) urynkowanie znoszące gospodarkę niedoboru i tworzące bezrobocie spowodowało gwałtowną polaryzację nie tylko między klasami i grupami społecznymi, ale przede wszystkim między jednostkami aktywnymi i umiejącymi wykorzystać szanse nowej sytuacji a ludźmi pasywnymi (tzw. wyuczona

bezradność). Na takim tle „rządy dusz” stają się trudne bądź zgoła niemożliwe. Wartością cenioną staje się profesjonalizm – zdolność do komercyjnie efektywnego działania, bądź mniej ambitnie – spryt, wola działania i życiowa zaradność;

d) rozpad jedności demokratycznej opozycji osłabił autorytet instytucji i osobistości publicznych, które w okresie poprzedzającym próg transformacji odgrywały główną rolę w stabilizacji społecznej (np. Kościół katolicki, który uległ pokusie zaangażowania się w partykularne interesy świata doczesnego);

e) rozpad bloku krajów komunistycznych oznaczał koniec uniformizacji narzuconego przez dominację imperium oraz ożywienie uprzednio uśpionych sprzeczności i konfliktów na tle etnicznym.

Zreferowane przeze mnie dokonane przez Ogrodzińskiego rozróżnienia czterech modeli społeczeństwa obywatelskiego są użyteczne przy próbie opisu ciągle jeszcze słabo rozwiniętego w Polsce społeczeństwa obywatelskiego, bierności społecznej (roz. 5).

W **Zakończeniu** mej pracy opisuję pozytywne strony społeczeństwa obywatelskiego, ale także pewne obawy, które ono ze sobą niesie.

Wykorzystana literatura podmiotowa

Dzieła klasycznych filozofów: Arystoteles, *Polityka*; John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*; Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*; G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*; Karol Marks, *Pzyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa, W kwestii żydowskiej*; Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*.

Dzieła twórców filozofii liberalnej: John Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (1971), *Liberalizm polityczny* (1993); Michael Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne* (1989), *Duch demokratycznego kapitalizmu* (1982); John Gray, *Dwie twarze liberalizmu* (2000), *Liberalizm* (1989), *Po liberalizmie* (2001).

Dzieła myślicieli z nurtu komunitarystycznego: Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty* (1981), Michael Sandel, *Liberalism and Its Critics* (1984), *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (1996); Charles Taylor, *Etyka autentyczności* (1991), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (1989), eseje: *Cross-*

Purposes: The Liberal-Communitarian Debate (1989) i *Kiedy mówimy społeczeństwo obywatelskie* (1989); Michael Walzer, *Sphers of Justice. Defence of Pluralism and Equality* (1983), *O tolerancji* (1997), eseje: *Liberalizm i sztuka wyznaczania granic* (2000), *Spór o społeczeństwo obywatelskie* (1997); Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society* (1994), *The Active Society* (1968), *Demonstration Democracy* (1970), *New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society* (1997) oraz *The Responsive Communitarian Platform. Rights and Responsibilities* (1999).

W rozdziale piątym, opisując i analizując stan społeczeństwa obywatelskiego w Polsce wykorzystałam raporty CBOS: *Ocena polskiej demokracji* (Komunikat z badań BS/123/2000), *Podmiotowość obywatelska Polaków. Poczucie wpływu na życie publiczne* (Komunikat z badań BS/97/1997), *Społeczeństwo obywatelskie? Między aktywnością społeczną a biernością* (Komunikat z badań BS/21/2000), *Przemiany grupowej aktywności społecznej w latach 1998-2002* (Komunikat z badań BS/22/2002) oraz *Kondycja społeczeństwa obywatelskiego* (Komunikat z badań BS/35/2002).

Rozdział 1. Od idei obywatelstwa do idei społeczeństwa obywatelskiego

1.1. Starożytne koncepcje państwa i kryteria obywatelstwa: Platon, Arystoteles, Cyceon

Filozofia społeczna Platona oraz jego poglądy polityczne są zrozumiałe dla współczesnego czytelnika jedynie wówczas, gdy uświadomi sobie sytuację polityczną, w jakiej żył filozof. Jego dzieciństwo i młodość przypadły na okres wojny peloponeskiej (431-404 p.n.e.), a więc był świadkiem nie tylko klęski Aten, lecz także upadku demokracji. Miał 24 lata, gdy krwawe rządy sprawowało „trzydziestu tyranów” (404-403 p.n.e.). W 399 roku, nauczyciel Platona, Sokrates został skazany na śmierć, a sam Platon musiał opuścić miasto. Polityczny chaos, skazanie wielu przyjaciół, a wśród nich ukochanego nauczyciela na śmierć, musiało wpłynąć na poglądy polityczne Platona, a także przyczyniło się do podejmowania prób czynnego uczestnictwa w życiu politycznym. W *Liście VII* pisał: „Ongiś w młodości przeżyłem to, co przeżywa wielu młodych ludzi. Zamierzałem, skoro tylko stanę się panem samego siebie, poświęcić się niezwłocznie służbie politycznej”³⁶. Znane są zabiegi Platona na dworze tyranów Syrakuz: Dionizosa I i Dionizosa II, aby zrealizować własne koncepcje polityczne.

Z dużym prawdopodobieństwem możemy przypuszczać, że owa sytuacja społeczno-polityczna miała wpływ na Platona, gdy formułował ideę państwa doskonałego. Oto w *Liście VII* pisał: „Psuło się ustawodawstwo i obyczajność publiczna, i to z siłą wzmagającą się w sposób wprost zdumiewający, tak iż ja, pełen będąc z początku wielkiego zapału do działalności publicznej, patrząc na to, i widząc jak wszystko wszędzie gna i pędzi na zatracenie, zacząłem wreszcie odczuwać, że mnie już ogrania zawrót głowy. [...] Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecne, wszystkie razem wzięte, ile ich jest, źle się rządzą.

³⁶ Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 324 b-c.

Prawa ich mianowicie, jeśli nie zastosować tu jakichś wprost nadzwyczajnych zabiegów i jeżeli los nie przyjdzie z pomocą, są już niemal w beznadziejnym stanie”³⁷.

Platon nie był pierwszym myślicielem, który sformułował ideę państwa doskonałego. Arystoteles wspomina w *Polityce* o dwóch poprzednikach Platona: o Faleasie z Chalcedonu i o Hippodamosie z Miletu. O Faleasie pisze Arystoteles, że „pierwszy wystąpił z pomysłem, że posiadłości obywateli powinny być równe”³⁸ i dodaje, że owa równość powinna dotyczyć także wychowania. Natomiast o Hippodamosie Arystoteles pisze, iż „był pierwszym, który nie będąc czynnym mężem stanu, pokusił się o to, by coś powiedzieć o najlepszym ustroju”³⁹.

Swoje poglądy dotyczące idealnego państwa Platon przedstawił w dziele pt. *Państwo*. Jako przyczynę powstania państwa autor wskazuje naturalną skłonność każdej jednostki do wspólnego życia: „państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych”⁴⁰. Brak samowystarczalności prowadzi, używając terminu Emilé Durkheime’a, do „społecznego podziału pracy”, o którym Platon pisze: „bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwalibyśmy imieniem państwa”⁴¹.

Według Platona podział pracy prowadzi do wyróżnienia w idealnym państwie trzech klas obywateli: rządzących, strażników oraz klasę obejmującą rzemieślników, rolników, kupców i innych. Filozof porównuje owe trzy klasy społeczne do trzech władz duszy: rozumu, odwagi i pożądania. Rządzący są rozumem państwa i dlatego autor porównuje ich do pasterzy ludzkiej trzody. To porównanie często pojawia się w różnych dialogach: rządzący są pasterzami,

³⁷ Tamże, 326 a-b.

³⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, 1266 a.

³⁹ Tamże, 1267 b.

⁴⁰ Platon, *Państwo* t. I, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994, s. 86.

⁴¹ Tamże.

strażnicy psami, a pozostała ludność stanowi trzodę. Platon pisze, że „rządzący i lud [...] wszyscy razem będą siebie nawzajem nazywali obywatelami”⁴².

Ważnym zagadnieniem dla Platona jest majątek, który dzieli ludzi na dwie klasy: bogatych i biednych, a co za tym idzie jest przyczyną demoralizacji i konfliktów oraz źródłem wojny. Posiadanie rodziny jeszcze bardziej komplikuje ten stan, obywatele zaczynają dbać bardziej o własny majątek i poświęcają się swojej rodzinie, zaniedbując sprawy państwowe. Zdaniem Platona warunkiem dobrze funkcjonującego państwa musi być zniesienie własności prywatnej i instytucji rodziny.

Wspólnota powinna objąć nie tylko dobra materialne, ale także kobiety i dzieci. Kobiety miałyby otrzymywać takie samo wychowanie i wykształcenie jak mężczyźni. Te spośród nich, które będą najdzielniejsze i najrozumniejsze, będą pełnić służbę żołnierską na równi z mężczyznami. A zatem kobiety w idealnym państwie będą pełnoprawnymi obywatelami i będą spełniać te same funkcje, co mężczyźni. Rodzicielska rola kobiet będzie kończyła się w momencie narodzin dziecka, po urodzeniu, dzieci będą odbierane matkom i wychowywane przez specjalnie przystosowane do tego celu instytucje państwowe. Chwilowy związek dwojga ludzi nie będzie oparty na uczuciu, lecz na losowaniu. Platon dopuszcza możliwość stosowania podstępów i oszustw, tak by łączyć w pary ludzi posiadających „najlepsze cechy”, a co za tym idzie, aby z takich związków rodziły się doskonałe dzieci.

Warunkiem istnienia idealnego państwa jest powstrzymanie wszelkich zmian. Sądzę, że ten warunek stawiał Platon na podstawie własnego doświadczeni. Szczególne dlań znaczenie miała z pewnością walka klasowa rozgrywająca się wówczas w Atenach, panujący chaos, a także przekonanie, że ówczesny świat się rozpada i dąży ku zagładzie. Stworzenie doskonałego państwa i utrzymanie *status quo* zatrzymałoby postępującą degenerację świata. Stąd osobliwy pomysł Platona, by wygnać z idealnego państwa poetów, których twórczość mogłaby przyczynić się do zmian obyczajowości, a ta z kolei prowadziłaby do rozkładu państwa.

⁴² Tamże, s. 235.

Platon uważa, że idealne państwo nie powinno być zbyt duże i ustala liczbę obywateli na 5040 osób, która będzie stosowna „dla potrzeb wojskowych, jak też przy zawieraniu w czasie pokoju wszelkich umów i układów, przy rozkładaniu podatków oraz przeprowadzaniu przydziałów różnych dostaw”⁴³. Kolejnym ważnym warunkiem funkcjonowania każdego państwa, a w szczególności państwa idealnego jest panowanie filozofów, o czym pisze Platon w *Liście VII*: „Widziałem się zmuszony hołd oddać prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyzryn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek; od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość [filozofowie] nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości”⁴⁴. Natomiast w V księdze *Państwa* Platon pisze, iż „Jak długo albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje: wpływ polityczny i umiłowanie mądrości, a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, kochany Glaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego”⁴⁵. Stwierdzenie to oznacza, że zarówno władca, który nie jest filozofem, bądź nie posiada takowego przygotowania, jak i filozof, który nie jest obeznany z tajnikami władzy, nie mogą dobrze sprawować władzy.

Platon stwierdza, że „O miłośniku mądrości [tj. o filozofie] powiemy, że on namiętnie pożąda mądrości i to nie: jednej tak, a drugiej nie, tylko wszelkiej”⁴⁶. Jest to człowiek, który miłuje mądrość i do niej dąży - tym różni się od innych ludzi, że posiada wiedzę, a inni tylko mniemanie. Wiedza odnosi się do bytu, czyli tego, co jest, bo to, co nie jest, nie może być przedmiotem żadnej wiedzy. Filozof, który poprzez swą duszę dostrzega poza różnymi zjawiskami ich idee, będzie lepiej od innych wiedział czym jest sprawiedliwość, dobro, szczęście. Wiedza ta pozwoli mu

⁴³ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 194.

⁴⁴ Platon, *List VII...*, *op. cit.*, 326 b.

⁴⁵ Platon, *Państwo...*, *op. cit.*, s. 252.

⁴⁶ Tamże, s. 255.

lepiej od innych obywateli kierować państwem i jego prawidłowym funkcjonowaniem.

Myśliciel podaje własną definicję sprawiedliwości, przyznając, że sprawiedliwe jest to, co jest zgodne z naturą i dlatego też „jednym to jest dane z natury [a więc sprawiedliwe]: być w kontakcie z umiłowanym mądrości i przewodzić w państwie, a innym ten kontakt nie jest dany; powinni tylko iść za tym, który prowadzi”⁴⁷.

Platon odróżnia politykę prawdziwą od fałszywej. Ta pierwsza zajmuje się duszą, a więc troszczy się o prawdziwego człowieka, natomiast ta druga troszczy się o ciało, a więc zjawiskową, przemijającą powłokę człowieka. Konsekwencją poglądu, że jedynie filozofia dba o duszę, jest utożsamienie jej z polityką, a tym samym utożsamienie polityka z filozofem. Współczesne rozumienie polityki jest odmienne od platońskiego rozumienia polityki. Dla starożytnego Greka państwo i prawa wyznaczały cały horyzont życia człowieka. Jednostka była w swej istocie obywatelem, a wartości i cnoty jednostki były tożsame z wartościami i cnotami obywatela. Dziś nikt nie powiedziałby, że celem polityki jest troska o duszę człowieka. Państwo nie ma aspiracji, by być źródłem wszystkich norm regulujących życie ludzi, a jednostka nie utożsamia się z obywatelem. Życie ludzkie toczy się w wielu różnych kontekstach społecznych, a kontekst polityczny czy publiczny jest tylko jednym z wielu kontekstów.

Odczytując myśl Platona w kategoriach współczesnych ideologii politycznych możemy znaleźć wątki charakterystyczne zarówno dla totalitaryzmu, jak i demokracji. Szczególnie znane są zarzuty, jakie stawia Platonowi Karl R. Popper w dziele pt. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*⁴⁸. Autor pisze w nim, że „Program Platona nie tylko nie jest wyższy moralnie od totalitaryzmu, ale jest z nim zasadniczo identyczny. Myślę, że sprzeciwy, jakie ten pogląd budzi, mają swe

⁴⁷ Tamże, s. 253.

⁴⁸ Dzieło Poppera wywołało żywą dyskusję na temat wątków totalitarnych w filozofii politycznej Platona. Dyskusję tę przedstawia: R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge-New York 1967.

źródło w odwiecznym i głęboko zakorzenionym przesądzie idealizującym Platona”⁴⁹.

Popper uważał Platona za zdecydowanego wroga społeczeństwa otwartego, czyli społeczeństwa opartego na wolnym wyborze i wolnych decyzjach jednostek. Platon jest przedstawiony jako zwolennik społeczeństwa zamkniętego i wróg demokracji, a platońskie państwo to zaprzeczenie wolności. Zdaniem Poppera: „Platońska teoria sprawiedliwości w formie, jaką nadał jej w *Państwie* oraz w pracach późniejszych, jest świadomą próbą przełamania egalitarnych, indywidualistycznych i protekcyjnych tendencji jego czasów i restaurowania postulatów trybalizmu przez stworzenie totalitarnej teorii moralnej. [...] Przywileje klasowe, powiada Platon, są nieodzowne dla utrzymania państwa, a zatem one stanowią istotę sprawiedliwości. W konsekwencji dochodzimy do tego, że sprawiedliwość służy potędze mego narodu, mojej klasy czy mojej partii”⁵⁰.

Także tłumacz dialogów Platona, Władysław Witwicki, uważał, że „wiele myśli i marzeń politycznych Platona doczekało się spełnienia w Europie w wieku XX, kiedy się zaczęły tworzyć państwa totalne”⁵¹.

*

Orientacja antyindywidualistyczna cechująca stanowisko Platona, była charakterystyczna również dla jego ucznia Arystotelesa, który w VIII księdze *Polityki* pisał, iż „nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa”⁵². Arystoteles patrzy na człowieka jako na obywatela państwa i państwo stawia całkowicie ponad rodziną, i ponad poszczególną jednostką: indywiduum jest ze względu na państwo, a nie państwo ze względu na jednostkę. W *Polityce* autor pisał: „Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście polis należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być

⁴⁹ K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. I, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 109-110.

⁵⁰ Tamże, s. 141-142.

⁵¹ W. Witwicki, *Platon jako pedagog*, Warszawa 1947, s. 36.

⁵² Arystoteles, *Polityka...*, *op. cit.*, 1337 a.

wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo”⁵³. Natomiast w *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles przedkłada dobro państwa nad dobro jednostkowe: „Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską dla narodu i dla państwa”⁵⁴.

Platona i Arystotelesa zasadniczo różniła stosowana metoda badawcza oraz teoria społeczeństwa jako całości. Platon był przede wszystkim wizjonerem, a Arystoteles badaczem, którego stosunek do zjawisk społecznych był podobny jak jego stosunek do zjawisk przyrody, które studiował z wielką skrupulatnością. Potwierdzeniem tej postawy była m.in. praca nad analizami ustrojów poszczególnych państw greckich, z których zachowało się tylko dzieło *Ustrój polityczny Aten*. Nie ulega wątpliwości, że Arystoteles, tak jak Platon, poszukiwał ustroju doskonałego, jednakże uważał, że „dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu powinien znać zarówno najlepszy ustrój, jak i możliwie najlepszy w istniejących okolicznościach”⁵⁵. W rezultacie swoich badań doszedł do wniosku, że nie istnieje ustrój idealny, można jedynie stworzyć ustrój zbliżony do najlepszego. „Jaki jest najlepszy ustrój i jakie najlepsze jest życie dla większości państw i większości ludzi [...] da się rozstrzygnąć w ten tylko sposób, że się ma na oku życie, które dla większości jest możliwe do osiągnięcia, i ustrój, który w większości państw może znaleźć zastosowanie”⁵⁶.

Podstawowe założenie, na którym Arystoteles opiera swoją *Politykę*, wyraża się w poglądzie, że człowiek jest istotą społeczną. Oznacza ono, że człowiek ma wrodzoną dyspozycję do życia w zbiorowości, do współżycia z innymi ludźmi. Człowiek potrzebuje innych, ponieważ nie jest samowystarczalny (podobny pogląd głosił Platon), potrzebuje żyć we wspólnocie, która zaspokoi jego potrzeby. „Kto

⁵³ Tamże, 1324 a.

⁵⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. V, Warszawa 2000, 1094 b.

⁵⁵ Arystoteles, *Polityka...*, *op. cit.*, 1288 b.

⁵⁶ Tamże, 1295 a.

zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo wcale jej nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”⁵⁷.

Każdy człowiek ma właściwe sobie przeznaczenie, którego realizację zapewnia dopiero związek z innymi: mężczyzna nie może istnieć bez kobiety, kobieta bez mężczyzny; pan, aby był panem potrzebuje niewolnika, z kolei niewolnik, by móc pełnić swoją rolę potrzebuje pana. Istoty, które bez siebie istnieć nie mogą „łączą się w rodzinę, która zaspokaja podstawowe, codzienne potrzeby ludzkie. Rodziny łączą się w gminę wiejską i tworzą wspólnotę „dla zaspokojenia potrzeb wychodzących poza dzień bieżący”. I dalej Arystoteles pisze, że: „Pełnia w końcu wspólnot stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre. Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu”⁵⁸.

Potrzeby, które człowiek zaspokaja we wspólnocie, są nie tylko potrzebami materialnymi („wymiana towarów i przymierze zaczepno-obronne”), ponieważ wspólnota ma również wymiar moralny, zespala ją wspólne dążenie do cnoty. Arystoteles pisze, że „wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki”⁵⁹. Zdaniem autora mowa jest czynnikiem sprzyjającym życiu we wspólnocie, służy do określenia tego, co pożyteczne i szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. W państwie dopiero człowiek może zaspokoić wszystkie potrzeby od biologicznych do psychologicznych, jednostka staje się w pełni człowiekiem, urzeczywistnia swoje ludzkie właściwości. Natura więc nie jest tylko wyjściową dyspozycją człowieka do życia w społeczeństwie, jest także celem, który poprzez życie we wspólnocie zostaje osiągnięty.

⁵⁷ Tamże, 1253 a.

⁵⁸ Tamże, 1252 b.

⁵⁹ Tamże, 1281 a.

Założenie, że człowiek jest z natury istotą społeczną, które poczynił Arystoteles, miało doniosłe znaczenie w dziejach myśli społecznej. Sam autor polemizował z poglądami sofistów, którzy przyjmowali, że jednostka jest bytem samoistnym, a stosunki społeczne należą do sfery konwencji a nie natury. Arystotelesowskie założenie o społecznej naturze człowieka wydaje się być znacznie bliższe współczesnemu myśleniu o naturze człowieka, niż XVII i XVIII-wieczne poglądy dotyczące ludzi żyjących w stanie natury. Toczący się spór o naturę ludzką pomiędzy myślicielami przyjmującymi, że człowiek w stanie przedspołecznym rodził się z dyspozycjami egoistycznymi (Hobbes) lub miał wrodzony pęd do towarzyskości i skłonności altruistyczne (Locke) opierał się na założeniu, że natura ludzka jest stała, niezmienna, jest czymś, co jest człowiekowi wrodzone. Natomiast Arystoteles przyjmował, że człowiek nie jest czymś gotowym, statycznie określonym – wręcz przeciwnie – uważał, że człowiek jest istotą, która staje się i urzeczywistnia w miarę swojego rozwoju. Owo urzeczywistnienie człowieczeństwa, rozwinięcie swoiście ludzkich cech jest możliwe we wspólnocie, w społeczeństwie. Mówiąc językiem współczesnej socjologii, ten proces, kiedy istota ludzka staje się człowiekiem to socjalizacja.

Stwierdzenie, że „państwo jest tworem natury, i że jest pierwszej od jednostki”⁶⁰ świadczy o teleologicznym pojmowaniu przez Arystotelesa natury, zgodnie z którym „proces, który prowadzi do istnienia rzeczy, pozostaje w odwrotnym stosunku do jej istoty. Co bowiem jest późniejsze w porządku stawania się jest wcześniejsze w porządku natury, a co jest pierwsze z natury, jest ostatnie w porządku powstania. W rzeczy samej, nie dom jest zbudowany dla cegieł i kamieni, lecz one są utworzone dla domu”⁶¹. Arystoteles pisząc, że „państwo należy do tworów natury” nie miał na myśli tego, że istnieje ono w taki sam sposób jak kamienie, gwiazdy, zjawiska atmosferyczne i jest stworzone przez przyrodę, lecz sądził, że wrodzona skłonność człowieka nieuchronnie dąży do stworzenia państwa, bo tylko w nim człowiek może zaspokoić wszystkie swoje potrzeby.

⁶⁰ Tamże, 1253 a.

⁶¹ Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, t. III, Warszawa 1992, 646 a.

Arystoteles, w przeciwieństwie do Platona, nie uważał, aby dążenie do jedności oraz spójności w państwie było czymś dobrym i pożądanym. Pisał, że „państwo postępujące i rozwijające się ku coraz ściślejszej jedności, przestanie w ogóle być państwem. Państwo bowiem z natury jest pewną wielością, jeśli więc rozwijać się będzie ku coraz większej jedności, to z państw powstanie rodzina, z rodziny zaś jednostka. Rodzina bowiem, jak każdy uzna, przedstawia ściślejszą jedność aniżeli państwo, a jednostka ściślejszą niż rodzina. Także gdyby nawet ktoś potrafił to skutecznie, to nie powinien tego czynić, zniweczy bowiem państwo”⁶².

Jeżeli obaj myśliciele traktowali państwo jako swoisty organizm, to Platon kładł nacisk na to, by wszystkie części tworzyły całość i były jej podporządkowane, natomiast Arystoteles skupiał raczej uwagę na współdziałaniu owych części, które działając zgodnie ze swoją naturą, tworzą tym samym harmonię całości. W ten sposób części nie tracą swojej względnej niezależności, ale dzięki niej właśnie należycie wypełniają właściwe dla siebie funkcje. Poprzez fakt, że części owego organizmu (państwa) są od siebie różne, uzupełniają się i są względem siebie komplementarne.

Arystoteles podkreślał wagę życia czynnego, uznawał je za rzecz istotną dla wspólnoty: „czynne życie jest najlepsze zarówno dla każdego państwa jako wspólnoty, jak i dla każdej jednostki. [...] Celem życia jest owocna działalność, a więc pewna aktywność”⁶³. Oczywiście, autor nie ma tu na myśli czynności, które wykonują niewolnicy czy ludzie wolni, jeżeli owa aktywność ogranicza się do pracy na roli lub do zarobkowania w rzemiośle czy w handlu. Arystoteles bierze pod uwagę działalność społeczną, poznawczą i kulturową, która jest udziałem tylko niektórych ludzi. Z działalnością taką związane jest pojęcie obywatelstwa. Autor rozważając kryteria uznawania jednostki jako obywatela eliminuje miejsce zamieszkania oraz bierny udział w wymiarze sprawiedliwości. Obywatelem nie zostaje się przez to, że zamieszka się na określonym terytorium, nie wystarcza także być pozywanym lub pozywającym w sądzie. Arystoteles stwierdza stan rzeczy, jaki ma miejsce w znanych mu polis - w owych polis ani metojkowie, ani niewolnicy,

⁶² Arystoteles, *Polityka...*, *op. cit.*, 1261 a.

⁶³ Tamże, 1325 b.

mimo że zamieszkiwali i pracowali na obszarze polis, nie byli uznawani za obywateli. Podobnie sprawa wyglądała z przybyszami, którym prawa pozwalały na stanie przed sądem, a mimo to nie nabywali oni obywatelskich uprawnień. Szeroko stosowaną praktyką w polis było uznawanie za obywateli tych, którzy urodzili się z rodziców obywateli. To kryterium Arystoteles uznał za nieuzasadnione, ponieważ nie można byłoby wówczas uznać za obywateli pierwszych osadników i założycieli polis.

Uznawszy negatywne kryteria obywatelstwa za niewystarczające, Arystoteles formułuje następujące: „Pojęcie obywatela w istotnej jego treści nie bezwzględnie trafniej nie określa niż prawo udziału w sądach i rządzie”⁶⁴. Autor ma na myśli czynny udział w sądzie i w rządzeniu. Jest oczywiste, że tylko ludzie majątni i wolni od troski o utrzymanie mogą pozwolić sobie na udział w sądach i rządzeniu.

Arystoteles uznaje, że cnota dobrego obywatela nie musi pokrywać się z cnotą dobrego człowieka. Obywatela cechuje zdolność i umiejętność bycia przedmiotem i podmiotem władzy, a więc umiejętności bycia rządzonym i zdolność do tego, by samemu rządzić, czyli raz być podwładnym, a raz władcą. Człowiek dobry, który nie jest obywatelem nie musi mieć zdolności rządzenia innymi. Obywatel może wybierać osoby na różne ważne urzędy, a także sam być na nie wybierany - a zatem kryterium obywatelstwa jest dostęp do życia publicznego i rzeczywiste w nim uczestnictwo.

Arystoteles w swej koncepcji człowieka jako obywatela domaga się aktywności – taka sugestia jest zgodna z jego poglądami na temat natury człowieka, która wyraża się zawsze we współdziałaniu z innymi wolnymi jednostkami.

Arystoteles pisał, że „państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda musi być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującego rodziny i rody, dla celów

⁶⁴ Tamże, 1275 a.

doskonałego i samowystarczalnego bytowania. [...] Stąd właśnie powstały w państwach i powiernictwa, i bractwa [fratrie], i związki ofiarnicze, i zrzeszenia towarzyskie. Są one tworem przyjaźni, bo przyjaźń jest wówczas, gdy się zamierza współżyć ze sobą”⁶⁵.

Przytoczony fragment wskazuje na pewne intuicje autora dotyczące społeczeństwa obywatelskiego. Trudno mówić o jakiejś koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, ale sformułowane przez Arystotelesa zagadnienie obywatelstwa – ujmujące obywatela jako osobę biorącą czynny udział w sądzeniu i rządzeniu – oraz rozważania na temat polis stały się podstawą do ukształtowania nowożytnych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Zwrócenie uwagi na przyjaźń, jako podstawę wspólnoty sugeruje, że ludzie działając we własnym interesie, zaspokajając własne potrzeby, także troszczą się o innych, przyczyniają się do zaspokojenia ich potrzeb i działają także na rzecz szerszej społeczności a dobro jednostek staje się dobrem całej wspólnoty.

*

Arystotelesowskie rozważanie na temat państwa podjął Marek Tulliusz Cynceron (106-43 p.n.e.). Przypisywał człowiekowi „wrodzony pęd do życia zbiorowego”, oraz „wrodzoną potrzebę bytowania wśród innych”. Ludzie wybierają życie we wspólnocie, nie dlatego, że byliby niezdolni do życia w samotności, lecz dlatego, że dostrzegają korzyści płynące ze wspólnego życia. Zdaniem Cyncerona państwo jest dobrem wspólnym, gdyż „jest z definicji rzeczpospolitą, o którą obywatele troszczą się pospołu”⁶⁶. Oznacza to, że obywatele nie tylko czerpią z dobrodziejstw państwa, lecz powinni się dla niego poświęcać. Cynceron pisze: „Ojczyzna wszystkich powołała do życia i kształtowała nie po to, by rezygnować z naszej pomocy i służyć tylko wygodzie, gwarantując spokojny, beztroski żywot oraz zaciszne schronienie. Celem naszego istnienia jest wykorzystanie

⁶⁵ Tamże, 1280 b.

⁶⁶ M.T. Cynceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 27.

najważniejszych przymiotów ducha i umysłu z myślą o kraju; wolno nam je spożytkować dla siebie jedynie wówczas, gdy jego potrzeby są zaspokojone”⁶⁷.

Autor przyznaje, że każdemu bliska jest „mała ojczyzna”, rodzinne strony - mówiąc współczesnym językiem – społeczność lokalna. Jednakże pierwszeństwo przyznaje państwu, w skład którego wchodzi wszystkie mniejsze wspólnoty. Cynceron pisze, że „nie ulega jednak wątpliwości, że wyżej stawiać należy wspólnotę obywateli, którą nazywamy rzeczpospolitą. Za nią powinniśmy umrzeć, poświęcić siebie bez reszty, wszystko jej oddać i dla niej ofiarować”⁶⁸.

Pierwszą powinnością człowieka ma być życie czynne, zaś jego podstawowym przejawem – życie w służbie państwa, któremu należy podporządkować wszystkie dążenia i indywidualne działania. Natomiast głównym celem państwa jest zapewnienie obywatelom szczęśliwego i pięknego życia.

Sądzę, że wielką zasługą starożytnych Rzymian było rozbudowanie systemu prawa, a w szczególności tej jego części, w której sprecyzowaniu uległy nie tylko normy określające status jednostki jako obywatela, lecz przede wszystkim normy wyznaczające obowiązki obywatelskie. Uznanie jednostki za podmiot stosunków prawnych oznaczało nabycie przez nią takich praw i obowiązków, które potwierdzałyby jej pozycję jako jednostki wolnej, posiadającej rzymskie obywatelstwo oraz zajmującej określoną pozycję w rodzinie. Cynceron pisał: „Jeżeli zatem prawo jest najważniejszym spoiwem obywatelskiej wspólnoty i obowiązuje wszystkich jednakowo, jaka ustawa pozwoli utrzymać więzi społeczne, gdy uprawnienia obywateli nie są równe? Skoro nie życzymy sobie równego podziału dóbr materialnych, skoro rozmaite bywają zdolności, to przynajmniej niech wszyscy obywatele danego państwa mają równe prawa. Czymże bowiem jest społeczeństwo, jeśli nie wspólnotą jednoczoną prawem...”⁶⁹,

Rzymska koncepcja obywatelstwa wiązała się z tym, że moc obowiązywania prawa nie opierała się (jak w przypadku greckich polis) na zasadzie terytorialności, czyli podległości prawu obowiązującemu na terytorium danego państwa, lecz

⁶⁷ Tamże, s. 13.

⁶⁸ Tamże, s. 125.

⁶⁹ Tamże, s. 30.

obowiązywania prawa tylko wobec obywateli danego państwa, niezależnie od tego, gdzie się znajdują.

*

Zapoczątkowane przez Arystotelesa, a następnie rozwijane przez Cyncerona, rozważania dotyczące natury ludzkiej oraz rozróżnienia pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co sztuczne i konwencjonalne znalazły kontynuację w filozofii Tomasza Hobbesa, Johna Locke'a, Davida Hume'a.

1.2. Zagadnienia stanu natury, władzy, państwa i społeczeństwa obywatelskiego w filozofii XVII i XVIII wieku

Urodzony w 1588 roku Hobbes żył w bodaj najbardziej burzliwych czasach w historii Anglii. Był świadkiem buntu przeciwko królowi Karolowi i wynikłej z tego wojny domowej w 1642 roku. Został zmuszony do wyjazdu na kontynent, gdzie na wygnaniu przebywał jedenaście lat. Jego dzieła zostały potępione w Anglii jako wywrotowe, a w roku 1662, grożąc uwięzieniem, nakazano mu powstrzymanie się od pisania na tematy społeczne i polityczne. Znając życie Hobbesa, zrozumią się stąd, dlaczego tak bardzo obawiał się braku społecznej stabilizacji oraz chaosu i przedkładał zło absolutnej władzy nad zło związane z życiem w społeczeństwie, które nie posiadało takiej władzy.

Zdaniem Hobbesa stan natury był stanem przyrodzonym, w odróżnieniu od sztucznego stanu państwowego, utworzonego przez ludzi. W stanie natury wzajemna nieufność i lęk prowadziły do wrogości, wywołującej ciągłą walkę wszystkich ze wszystkimi. Walki tej nie powściągały ani nie regulowały żadne normy, ponieważ takie jeszcze nie istniały. Rozum, nakazujący pokojowe współżycie między ludźmi, nie był w stanie zagwarantować nikomu osobistego bezpieczeństwa. Ludzie obdarzeni niemal całkowitą wolnością naturalną nie mieli żadnych wzajemnych zobowiązań, toteż wszystko było dozwolone. W stanie tym nie było ogólnych praw, ponieważ każdy sam dla siebie określał swe partykularne prawa. Nie było w nim również moralności publicznej, obowiązywała jedynie moralność poszczególnych jednostek, cechująca się zmiennością i nietrwałością - zależnie od ich egoistycznych pragnień. Nie było własności, gdyż każdy mógł każdemu odebrać wszystko – jeśli tylko dysponował dostateczną siłą. Nie było też

w tym stanie anarchii żadnego władcy, bo każdy uzurpował sobie władzę. Hobbes pisał, że „w takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na obrabianie ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa, nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani piśmiennictwa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”⁷⁰.

Moim zdaniem przedstawiony przez Hobbesa stan natury należy traktować jako stan idealny. Można powiedzieć, że stan natury wyprzedza państwo nie w sensie historycznym, ale logicznym. Nie mamy żadnych dowodów, że taki stan historycznie istniał, gdyż informacje, które posiadamy o pierwszych społeczeństwach, dotyczą czasów, gdy ludzie osiągnęli dość wysoki stopień organizacji społecznej. Nie wiemy, jak wyglądało życie przed uformowaniem się społeczeństw. Wydaje mi się, że trafniej jest interpretować poglądy Hobbesa nie jako historyczną czy antropologiczną koncepcję na temat rozwijania się społeczeństw, lecz próbę przedstawienia filozoficznego usprawiedliwienia pewnego typu rządów oraz politycznego posłuszeństwa. Istotna jest analiza natury ludzkiej, jakiej dokonuje Hobbes, odrzucając założenie Arystotelesa, że człowiek jest istotą społeczną – uważa, że strach przed gwałtowną śmiercią i potrzeba bezpieczeństwa są właściwościami ludzkiej natury. Dlatego życie w stanie natury było życiem strasznym, a jedyną szansą dla ludzi jest wyjście z tego stanu i zawarcie umowy społecznej. Hobbes pisze - „[...] na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienie do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny. Gdy to się stanie, wielość ludzi, zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem,

⁷⁰ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 110.

po łacinie *civitas*”⁷¹. W ten sposób drogą umowy każdego z każdym powstaje państwo, zwane przez Hobbesa - Lewiatanem bądź śmiertelnym bogiem, „któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”⁷².

Nawiązując do stwierdzenia o idealizacyjnym statusie Hobbesowskiego stanu natury, należy przyjąć pogląd, że słowne wyrażenie woli, tak aby każdy z każdym mógł ją rzeczywiście zawrzeć, jest idealizacyjnym warunkiem zawarcia umowy. W rzeczywistości większość członków społeczeństwa obywatelskiego nie zamieniła ze sobą nigdy ani słowa.

Z całą pewnością Hobbes nie uważał państwa za organizację doskonałą. Przyjmował jedynie, że państwo jest mniejszym złem niż stan natury. Stan państwowy zapewnia ład, bezpieczeństwo i porządek społeczny, ale jednocześnie znosi równość społeczną z okresu przedpaństwowego i wprowadza nierówności – dzieli ludzi na tych, którzy posiadają władzę i tych, którzy jej nie posiadają. Prawa są przestrzegane i skuteczne, gdy zostają wymuszone. „Nie ma państwa bez władzy i uprawnienia do wywierania przymusu”⁷³. Zdaniem Hobbesa wymusić posłuszeństwo wobec prawa może tylko ktoś, kto posiada władzę absolutną. Dlatego też władza suwerena musi być właśnie władzą absolutną. Autor *Lewiatana* przedkładał monarchię nad oligarchię czy arystokrację z kilku powodów. Po pierwsze, jeśli władzę sprawuje grupa, to może dojść do konfliktów w niej samej i wówczas zamiast pokojowego społeczeństwa zrodzą się nowe konflikty. Monarcha zaś nie może być w konflikcie sam ze sobą. Po drugie, władca sam może utrzymać swoje zamiary dłużej w tajemnicy, niż grupa osób. Jeśli zamiary oraz istotne informacje przedostaną się do ludu mogą powodować niesnaski czy zamieszki. Po trzecie, błędy w decyzjach, wynikające z subiektywizmu władzy, są w monarchii nieliczne, zaś w innych formach państwa potęgują się stosownie do liczby ludzi sprawujących władzę.

Zawarcie umowy społecznej, według Hobbesa, polegało na wzajemnym porozumieniu każdego z każdym, jednakże z wyłączeniem tego, komu powierzano

⁷¹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 151.

⁷² Tamże.

⁷³ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 334.

władzę – suwerena. Wyłączenie suwerena z umowy społecznej dawało mu nieograniczoną władzę nad obywatelami. Sam sposób powoływania władzy wskazuje na władzę absolutną – a zatem żaden z poddanych nie może zawrzeć nowej umowy czy też zbuntować się przeciwko suwerenowi (jeśli wywiązuje się on ze swoich obowiązków). Niemożliwe jest złamanie umowy przez władcę, bowiem on nie układał się z poddanymi. Suweren tworzy prawa, obsadza urzędy państwowe, wypowiada wojny i zawiera pokój, rozdziela nagrody i kary. Do jego głównych obowiązków należy troska o „dobro ludu” rozumiane jako zapewnienie poddanym bezpieczeństwa i zadowolenia z życia. Jeśli suweren nie dba o „dobro ludu” może dojść do wybuchu rebelii i unicestwienia państwa.

Hobbes pisał: „I choć suwerenność w intencji tych, którzy ją ustanawiają, jest nieśmiertelna, to przecież z samej swej natury podlega ona śmierci gwałtownej nie tylko w wojnie z obcymi, lecz również wskutek niewiedzy i namiętności ludzkich, ma ona w sobie od samego jej ustanowienia wiele zarodków naturalnej śmiertelności wskutek niezgody wewnętrznej”⁷⁴. A zatem „Lewiatan jest śmiertelny i może ulec rozkładowi, jak wszelkie istoty ludzkie”⁷⁵.

Zdaniem Hobbesa obywatele nie mogą legalnie wpływać na zmianę porządku publicznego i decyzje suwerena. Nie mogą oni krytykować ani suwerena, ani jego praw, a publiczne wypowiedanie myśli powinno pozostawać w zgodzie z wolą władcy. Obywatele mogą jedynie w myślach mieć odmienne zdanie niż suweren, wypowiadając je podlegają, tak jak każdy czyn, kontroli prawa. Państwo nie kontroluje jedynie myśli, które pozostają wolne, dopóki nie zostaną wygłoszone. Państwo może natomiast poprzez pouczenia czy ideologię oddziaływać na świadomość obywateli. Konflikt pomiędzy poglądami obywateli a poglądami suwerena prowadzi do buntów, a nawet wojny domowej, a w swej konsekwencji grozi powrotem do stanu natury. Zreferowane poglądy nasuwają przekonanie, że Hobbes nie dopuszczał wolności obywatelskiej, a zatem i społeczeństwa obywatelskiego.

⁷⁴ T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 196.

⁷⁵ Tamże, s. 285.

John Locke w *Dwóch traktatach o rządzie* (1690) prezentuje przyczyny powstania społeczeństwa i podobnie jak Hobbes, rozpoczyna swoje rozważania od opisu stanu natury. W przeciwieństwie do Hobbesa przyjął Arystotelesowskie założenie, że człowiek jest istotą społeczną. Locke dowodzi, że każdemu człowiekowi przysługują niezbywalne prawa dane ludziom przez Boga za pośrednictwem natury. Prawa natury dotyczą wolności dysponowania własnym ciałem i życiem, ponadto wolności swobodnego myślenia i wyboru religii, a także do posiadania własności i rozporządzania nią. Indywidualna własność musi pochodzić z własnej pracy, dziedziczenia lub darowizny, gdyż tylko taka własność jest chroniona ze strony prawa stanowionego oraz posiada akceptację etyczną. Bóg obdarza każdego człowieka równą miłością, co oznacza, że każdy człowiek jest równy innemu człowiekowi i w związku z tym wszyscy ludzie muszą być równi wobec prawa stanowionego. Człowiek, będąc istotą społeczną, interesuje się drugim człowiekiem nie jako potencjalnym podmiotem lub przedmiotem agresji, a raczej jako podobną do siebie istotą, z którą można nawiązać korzystną dla obu stron współpracę w zakresie realizacji praw natury. Człowiek walczy o przeżycie nie z innymi ludźmi, lecz z przyrodą, którą opanowuje dzięki swojej pracy. Zatem stan natury nie musi być stanem permanentnej wojny każdego z każdym, może być stanem, w którym ludzie żyją ze sobą w zgodzie.

Locke pisał, że „skoro wszyscy ludzie są [...] wolni, równi i niezależni w stanie natury, nikt nie może bez własnej zgody zostać tego stanu pozbawiony i poddany władzy politycznej innego. Jedyne sposoby, w jakie można oddać naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nim w społeczność, zawartą dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia, a także dla zabezpieczenia prawa korzystania z ich własności oraz lepszej ochrony przed wszystkimi, którzy nie należą do wspólnoty. Taka grupa ludzi, zawiązując wspólnotę, nie narusza wolności pozostałych, gdyż ci trwają, jak poprzednio, w

wolności stanu natury. Kiedy jakaś grupa ludzi porozumiała się co do zawiązania wspólnoty bądź powołania rządu, wówczas przyłączają się oni do niej równocześnie i tworzą jedno ciało polityczne, w którym większość posiada uprawnienie do działania i pociągnięcia za sobą reszty”⁷⁶. A zatem społeczeństwo obywatelskie powstaje na drodze umowy społecznej, a powstaje dlatego, iż „tym wielkim i naczelnym celem, dla którego ludzie łączą się we wspólnotach i sami podporządkowują się rządowi, jest zachowanie ich własności”⁷⁷.

W ramach dobrowolnej umowy społecznej, jak głosi Locke, ludzie tworzą dwie formy społeczeństwa obywatelskiego. Pierwszą formą jest cywilne społeczeństwo obywatelskie, w ramach którego ludzie stowarzyszą się, by wspólnie osiągnąć istotne dla siebie partykularne dążenia związane z realizacją praw natury. Działanie stowarzyszeń powinno być zgodne z prawem, lecz niezależne do państwa. Drugą formą społeczeństwa obywatelskiego jest polityczne społeczeństwo obywatelskie. W jego ramach jednostki, poprzez wybór władzy politycznej i powierzenie jej określonych uprawnień, stają się obywatelami. Zdaniem Włodzimierza Kaczochoy właśnie w politycznym społeczeństwie obywatelskim Locke upatrywał właściwy stan realizacji obywatelskości, ponieważ w tej formie, która jest trwała, czyli urzeczywistnia się w długim okresie, ludzie stają się prawdziwymi obywatelami. W cywilnym społeczeństwie obywatelskim, wraz z realizacją bądź zmianą partykularnych celów, jednostki odstępują od stowarzyszeń lub zakładają nowe. Jednakże, jak podkreśla autor, to cywilne społeczeństwo obywatelskie jest najlepszą okazją przygotowywania ludzi do uczestnictwa w politycznym społeczeństwie obywatelskim⁷⁸.

W poglądach Locke’a i w poglądach Hobbesa występują pewne podobieństwa: zagrożenie podstaw egzystencji skłania ludzi do upolitycznienia, zaś akt powołania społeczeństwa obywatelskiego jest oparty na umowie zawartej między wolnymi osobami i pociąga za sobą ograniczenie praw naturalnych.

⁷⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 230-231.

⁷⁷ Tamże, s. 251.

⁷⁸ W. Kaczocho, *Lokalne społeczeństwo obywatelskie jako „siła przeciwważna” wobec globalizacji gospodarczej oraz medialnej*, w: red. R. Piekarski, M. Graban, *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Kraków 2003, s. 216.

Wprawdzie centralna władza chroni obywatela, ale kosztem uszczuplenia jego majątku (najczęściej w postaci podatków). I tu podobieństwa się kończą, dalej mamy do czynienia z wieloma rozbieżnościami. Ponieważ Locke, w przeciwieństwie do Hobbesa, zakłada istnienie naturalnej społeczności, zatem ufundowanie społeczeństwa obywatelskiego wiąże się z wyodrębnieniem części z całości ludzkości, i to nie tylko w sensie terytorialnym, ale także ze względu na obowiązującą lojalność. Przystaje ona obowiązywać w stosunku do wszystkich, a zachowuje swą moc w odniesieniu do nowej wspólnoty. Jest to związane z korzyściami, jakie jednostka czerpie, pomocy, pracy i towarzystwa innych członków społeczności oraz ochrony zapewnionej przez całe społeczeństwo obywatelskie.

Locke głosił, że członkowie nowo powstającego społeczeństwa obywatelskiego nie zawierają umowy z rządem. Akt umowy społecznej jest tylko jeden⁷⁹ – ten, na mocy którego, za powszechną zgodą zostaje ukonstytuowane społeczeństwo obywatelskie, gdzie ma obowiązywać zasada rozstrzygania większością głosów. Władza polityczna, czyli rząd, jest kreowana w inny sposób. Społeczność nadaje rządowi mandat powiernictwa (tj. władzę polityczną), po to by odnieść korzyść z tego aktu. Natomiast rząd, obdarzony zaufaniem, podejmuje jednostronne zobowiązanie. Rząd posiada wyłącznie zobowiązania, a nie ma uprawnień, lud zaś ma uprawnienia, ale nie ma względem rządu zobowiązań. W ten sposób Locke podkreśla służebną rolę rządu wobec społeczeństwa. Lud ma prawo domagać się od rządu sprawozdania ze swojej działalności. Jeśli rząd nadużył zaufania, którym został obdarzony, lud ma prawo domagać się rozwiązania rządu

⁷⁹ Frederick Copleston przyjmuje, że u Hobbesa istnieje jedna umowa, na mocy której grupa ludzi przekazuje suwerenowi „prawa”, jakie posiadali w stanie natury. Tak więc społeczeństwo obywatelskie i rząd zostają utworzone równocześnie, na mocy tej samej natury. Natomiast, jak twierdzi Copleston, Locke przyjmuje milcząco – gdyż nie pisze o tym nigdzie *explicite* – dwie umowy. Jedna z umów służy do utworzenia społeczeństwa obywatelskiego, a druga – rządu. Mocą pierwszej umowy człowiek zobowiązuje się do wstąpienia do określonego społeczeństwa i przestrzegania decyzji większości, mocą drugiej – większość lub wszyscy członkowie nowo utworzonego społeczeństwa zgadzają się rządzić sami, czy też utworzyć oligarchię lub monarchię elekcyjną bądź dziedziczną. Zdaniem Coplestona, u Hobbesa obalenie suwerena oznacza automatyczne rozwiązanie społeczeństwa obywatelskiego, u Locke’a natomiast tak nie jest, gdyż społeczeństwo obywatelskie zostało utworzone mocą oddzielnej umowy i rozwiązanie go wymaga zgody jego członków. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, tłum. J. Pasek, P. Józefowicz, Warszawa 1997, s. 152.

oraz wybrać nowy rząd. W przypadku, gdy rządzący odmawiają zgody na podporządkowanie się orzeczeniu tego najwyższego arbitra, jakim jest wola ludu, powraca stan natury.

Locke, odwrotnie niż Hobbes, projektował podział władzy państwowej - na: legislatywę (władzę ustawodawczą), egzekutywę (władzę wykonawczą) i władzę federatywną. Najwyższą władzą jest legislatywa, która jest nienaruszalna i nie może zostać obalona przez nikogo, bez zgody tych, którzy ją powołali. Jej zadaniem jest ustanowienie praw mających obowiązywać w państwie – żadne inne prawo nie ma mocy obligującej, jeśli nie uzyska jej sankcji.

Zadaniem władzy wykonawczej jest realizacja praw uchwalonych przez legislatywę. Władza ta powinna urzędować stale, w przeciwieństwie do władzy ustawodawczej, która z reguły składa się z wielu członków i powinna zbierać się od czasu do czasu. Legislatywa wyznacza osoby wchodzące w skład egzekutywy i może je odwołać, bądź ukarać, jeśli uzna, że przekraczają prawo. Gdyby te same osoby brały udział w obu władzach, nie byłoby nad nimi żadnej kontroli i mogłoby dojść do nadużycia władzy oraz wykorzystywania jej do własnych interesów, a wtedy społeczeństwo obywatelskie przekształciłoby się w despotię.

Władza ludu, w myśl umowy społecznej, jest władzą najwyższą w sensie faktycznym, nie może przekształcić się w formę rządu, a ujawnia się dopiero, gdy rząd zostaje rozwiązany. Działalność legislatywy musi respektować prawa natury, a zatem nie wolno jej decydować w sposób arbitralny w sprawach życia, wolności i dobytku ludu, nie wolno nikogo pozbawić nawet części jego własności bez jego osobistej zgody – albowiem własność jest nienaruszalna. Po to przecież ludzie powołali władzę polityczną - by lepiej realizowała prawa natury - ochraniała ich życie, wolność oraz własność. Istnienie rządu pociąga za sobą wielkie wydatki, dlatego członkowie społeczeństwa obywatelskiego muszą wносить swój wkład na jego utrzymanie w formie podatków.

Trzecią władzą, którą wyróżnił Locke, jest władza federatywna, do której należy podejmowanie decyzji o wszczynaniu wojny oraz zawieraniu pokoju i zawieraniu przymierzy z innymi państwami. W stanie natury każdy człowiek

posiadał tę władzę, a po zawiązaniu społeczeństwa obywatelskiego przeszła ona w całości na państwo. Zdaniem Locke'a władza federatywna, mimo iż jest różna od władzy wykonawczej (bo jej zadaniem jest czuwać nad bezpieczeństwem i interesami państwa na zewnątrz, a władzy wykonawczej – egzekwowanie prawa państwowego wewnątrz społeczeństwa), jest i zawsze powinna być powierzana osobie lub osobom, które sprawują władzę wykonawczą.

Locke nie wyodrębnił władzy sądowniczej, gdyż uważał ją za generalny atrybut władzy państwowej. Ostatecznie więc, chociaż rozróżnił trzy funkcje władzy państwowej, władzę tę dzielił tylko na dwa organy: organ ustawodawczy i organ wykonawczy, przy czym podkreślał, że zachodzi między nimi stosunek podporządkowania⁸⁰.

Podobnie jak w teorii umowy społecznej Hobbesa, tak samo u Locke'a, nie jesteśmy w stanie wskazać na historyczne przykłady zawierania takich umów. Locke twierdził, że faktycznie nie ma dowodów przekonujących, iż ludzie w stanie natury zebrali się i zawarli umowę o utworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. Jednakże autor przyjmuje, że założenie Rzymu i Wenecji oraz niektórych wspólnot w Ameryce, można uznać za przykłady umowy społecznej. Ale nawet gdybyśmy nie mieli tych przykładów, to zdaniem Locke'a, ich brak nie obalałby jego koncepcji, gdyż: „Obecność rządu wszędzie wyprzedzała wzmianki o nim, piśmiennictwo bowiem rzadko powstawało przed istnieniem ludu, pojawiało się po długim okresie istnienia społeczeństwa obywatelskiego, gdyż wyprzedzały je

⁸⁰ Podział władz opisywany przez Locke'a bywa często porównywany z podziałem Monteskiusza. W dziele *O duchu praw* Monteskiusz wyróżnia trzy władze państwa: władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą rzeczy należących do prawa narodów i władzę wykonawczą rzeczy należących do prawa cywilnego, zwaną inaczej władzą sądenia. Zestawiając podział władz Locke'a i Monteskiusza można dojść do wniosku, że są one zbieżne. Monteskiusza władza wykonawcza rzeczy należących do prawa narodów odpowiadałaby władzy federatywnej Locke'a; władza wykonawcza rzeczy należących do prawa cywilnego to Locke'a władza wykonawcza, która obejmuje także władzę sądenia. Jednakże zdaniem Zbigniewa Ogonowskiego podział Monteskiusza i Locke'a są tylko pozornie ze sobą zbieżne. Monteskiusza władza wykonawcza rzeczy należących do prawa nie jest władzą odpowiadającą Lockowskiej egzekutywie, lecz władzą sądowniczą w naszym dzisiejszym rozumieniu, której Locke w ogóle nie wyodrębnił; zaś władza wypowiedzenia wojny i zawierania pokoju łączy się u Monteskiusza – tak jak i według dzisiejszych pojęć – z władzą wykonawczą w ogóle. Obejmowałaby więc swym zakresem zarówno Lockowską egzekutywę, ale bez władzy sądenia, jak i władzę federatywną. Poza tym Monteskiusz mówi wyraźnie, że aby uniemożliwić despotyzm i zagwarantować wolność, trzeba trzy władze państwowe zupełnie i całkowicie rozdzielić. Każda z trzech władz powinna być sprawowana przez inne osoby lub organy. Władze są sobie równe. Zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 194-196.

inne, bardziej niezbędne umiejętności zapewniające mu bezpieczeństwo, wygody i obfitość dóbr. Pierwszy raz zatem zaczęto interesować się historią swych założycieli i badać własne początki, gdy już zatarły się one w pamięci”⁸¹.

Jeżeli przyjmiemy, że faktycznie takie zdarzenie miało miejsce, że jacyś nasi przodkowie zawarli umowę społeczną, to powstaje pytanie o prawomocność współczesnych społeczeństw obywatelskich. Locke pisał, że „każdy zaciąga zobowiązanie czy składając obietnicę mu podlega [tj. rządowi – A. Sz], ale nie może nigdy przez umowę zobowiązywać do tego własnych dzieci czy potomstwa”⁸². Autor wyróżnił zgodę jawną od zgody niejawnej. Jawną zgodę złożyli twórcy społeczeństwa obywatelskiego, natomiast ich potomkowie dziedzicząc ich własność, korzystając z przywilejów obywateli, dali co najmniej milczącą zgodę na swe członkostwo w społeczeństwie. Jeżeli ktoś nie wyraża swojej zgody może opuścić wspólnotę, przenieść się do innej lub powrócić do stanu natury.

Piotr Ogrodziński twierdzi, że po opublikowaniu przez Bernarda Mandeville’a *Bajki o pszczołach* (1714) teoria umowy społecznej, przynajmniej w Wielkiej Brytanii⁸³, zostaje stopniowo zaniechana.

Zdaniem Mandeville’a nie ma żadnych świadectw empirycznych, iż człowiek jest z natury istotą społeczną, ani że dla społeczeństwa korzystne są tylko działania altruistyczne. Autor twierdził, że jest wręcz odwrotnie, to właśnie uczucia i działania egoistyczne przynoszą społeczeństwu korzyść. Postęp dokonuje się wówczas, gdy ludzie, poszukując własnego szczęścia i wygody stają się twórcami najróżniejszych wynalazków. Potrzeba życia w luksusie przyczynia się do rozwoju ekonomicznego całego społeczeństwa. Mandeville pisał: „W pierwszych wiekach ludzkości człowiek żywił się niewątpliwie płodami ziemi bez żadnego uprzedniego ich przyrządzenia i wypoczywał nagi – jak inne zwierzęta – na łonie wspólnej

⁸¹ J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 234.

⁸² Tamże, s. 246.

⁸³ Autor twierdzi, że angielska i szkocka myśl społeczna wyprzedzała o cały wiek filozofię kontynentalną – jeszcze u schyłku stulecia Rousseau i Kant posługiwali się pojęciem umowy społecznej. Zob. P. Ogrodziński, *Spółczesność obywatelska w brytyjskiej literaturze filozoficznej (1640-1830)*, „Studia Filozoficzne” nr 9, 1987, s. 39-40.

rodzicielki. Cokolwiek od tej pory przyczyniło się do większej wygody życia, to musiało być wynikiem myśli, doświadczenia i pracy, a zatem w większym lub mniejszym stopniu zasługiwać na miano zbytku w zależności od tego, czy mniej, czy więcej wymagało trudu i odchyłało się od pierwotnej prostoty”⁸⁴. Zdaniem Mandeville’a ludzie łączą się w społeczeństwo po części by przetrwać, a po części dlatego, że ulegają wpływom polityków, którzy grają na ludzkiej próżności oraz dumie i są w stanie przekonać ludzi do działań bezinteresownych i altruistycznych. Pogląd Mandeville’a, że prywatny egoizm i dobro publiczne nie są ze sobą sprzeczne stał się jednym z poglądów, które leżą u podstaw teorii politycznej i ekonomicznej liberalizmu.

Krytykę umowy społecznej podjął David Hume. Uważał, że zorganizowane społeczeństwo zostało powołane do życia dlatego, że jest pożyteczne dla człowieka. Jest ono środkiem zaradczym na niedogodności życia bez społeczeństwa. Pisał, że „społeczeństwo daje lekarstwo na [...] niedogodności. Przez to, że łączymy swe siły, moc nasza się wzmacnia; dzieląc zatrudnienia, zwiększamy naszą sprawność; pomagając sobie wzajemnie, mniej jesteśmy wystawieni na los i przypadek. Dzięki tej dodatkowej mocy, sprawności i bezpieczeństwu życie społeczne staje się korzystne dla człowieka”⁸⁵.

Zdaniem autora żyjąc w społeczeństwie człowiek kompensuje swoje braki. Jednakże ludzie nie od razu, i nie zawsze zauważają korzyści wynikające ze współdziałania społecznego. Takiej korzyści nie dostrzegają ludzie pierwotni. Tym bardziej nie byłoby oni w stanie, nie zdając sobie sprawy z korzyści wynikających z życia w społeczeństwie obywatelskim, powołać takie społeczeństwo na drodze umowy społecznej czy na drodze jakiegokolwiek innego porozumienia. By powstało społeczeństwo konieczne jest nie tylko to, by było ono korzystne, ale także to, że ludzie muszą być świadomi wzajemnej korzyści. Pierwotni ludzie powołali zatem społeczeństwo w inny sposób niż umowa społeczna. Stało się to dzięki naturalnemu popędowi płciowemu, który powoduje, że ludzie łączą się w pary. Wraz z pojawieniem się potomstwa wytwarza się nowa więź, która łączy

⁸⁴ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, Warszawa 1957, s. 171.

⁸⁵ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 280.

rodzinę – Hume pisał, że „w krótkim czasie nawyki i przyzwyczajenie, działając na czułe umysły dzieci, dając im świadomość tych korzyści, jakie mogą osiągnąć z życia społecznego, a jednocześnie kształtują je stopniowo i przystosowują do tego życia, przecierając chropowate kandy i uczucia niespołeczne, które stoją na przeszkodzie ich zrzeszeniu”⁸⁶. W ten sposób popęd płciowy, a w jego konsekwencji rodzina staje się podstawą społeczeństwa. Dalszy rozwój społeczeństwa jest wynikiem zaspokajania potrzeb, a nie świadomym kalkulowaniem i rozważaniem korzyści, jakie przynosi życie w społeczeństwie. Potrzeby ludzkie istnieją od początku pojawienia się człowieka i człowiek zawsze dążył do ich zaspokojenia, zatem Hume uważał, że nie istniał stan przedspołeczny. „Jest zupełnie niemożliwe, iżby ludzie pozostawali przez znaczny czas w tym stanie dzikości, który poprzedza społeczność, i że pierwszym i początkowym stanem człowieka, słusznie możemy mniemać, jest stan społeczny. [...] Ten stan natury więc należy uważać za czystą fikcję”⁸⁷.

Powodem powstania rządu, podobnie jak społeczeństwa obywatelskiego, jest korzyść, jaką ma przynieść obywatelom. Hume pisał: „Jest rzeczą oczywistą, że gdyby organizacja państwowa miała być całkiem bezużyteczna, to nie istniałaby wcale, i że obowiązek posłuszeństwa wobec władz ma za sobą jedyną podstawę korzyści, jaką przynosi społeczeństwu dzięki temu, iż utrzymuje wśród ludzi pokój i ład”⁸⁸.

Zdaniem Hume’a rząd powstaje dlatego, że przynosi korzyści dla członków społeczeństwa obywatelskiego, jednakże jesteśmy w stanie wyobrazić sobie społeczeństwa, które mogą funkcjonować bez rządu – mimo, że są pozbawione korzyści, jakie on ze sobą niesie. Przykładem takich społeczeństw są wspólnoty indiańskie. „Stan społeczeństwa bez władzy państwowej jest jednym z najbardziej naturalnych stanów, w jakich mogą żyć ludzie; i musi pozostać niezmienny długo jeszcze po tej pierwszej generacji, w której łączy się ze sobą wiele rodzin. Jedynie wzrost bogactw i rzeczy posiadanych mógł zmusić ludzi do tego, iżby wyszli z tego

⁸⁶ Tamże, s. 281.

⁸⁷ Tamże, s. 290.

⁸⁸ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 46.

stanu”⁸⁹. Niewątpliwą korzyścią, jaką przynosi rząd jest wprowadzenie prawa, ochrona ludzi i ich własności. Społeczeństwa, które nie mają rządu a są w stanie wojny muszą powołać władzę, by obronić się przed wrogiem. Hume pisał, że „pierwsze zaczątki władzy powstają z waśni nie między ludźmi, którzy należą do tej samej społeczności, lecz między członkami różnych społeczności”⁹⁰.

Hume nie popiera występowania przeciwko władzy, bo „w zwykłym biegu spraw ludzkich nic nie może być bardziej zgubne i zbrodnicze niż taki opór, i że poza wstrząsami, które zawsze towarzyszą rewolucjom, taki opór prowadzi wprost do podważenia wszelkiej władzy i że wywołuje powszechną anarchię i naruszenie porządku życia społecznego”⁹¹. Władza według Hume’a nie powinna być jednak absolutna, bo rodzi tyranie i ucisk, a to doprowadza do przewrotu, i w następstwie do ustanowienia republiki (która cechuje się niepewnością i zamętem). Zdaniem autora najlepszą formą władzy jest monarchia konstytucyjna. W przypadku pogwałcenia praw obywateli przez władcę „jest dopuszczalne przeciwstawiać się mu, a nawet go detronizować”⁹². Na miejsce zdetronizowanego władcy, należy wybrać innego, gdyż jest to zgodne z przyjętym prawem.

Adam Smith, przyjaciel i uczeń (w dziedzinie filozofii społecznej) Hume’a, w dwóch pracach: *Teoria uczuć moralnych* (1759) i *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776) dowodził, że idea umowy społecznej jest hipostazą. Rozwojem społecznym nie kierują żadne prawa – dokonuje się on w „formie samorozwoju”. Ludzie podejmując działania gospodarcze kierują się wyłącznie pragnieniem zdobycia zysku - jako egoiści chcą osiągnąć własne cele. Nie istnieją żadne ogólne prawa, które przymuszałyby ludzi do jakiegoś celowego rozwoju, albowiem nie ma celów społecznych (czasami istnieją cele grupowe rozpoznawane ze względu na tożsamość celów jednostkowych). Jednakże ludzie kierowani własnymi celami oraz „posiadający uczucie sympatii” podejmują indywidualne działania, które przysparzają w efekcie bogactwa dla innych ludzi.

⁸⁹ D. Hume, *Traktat o naturze...*, *op. cit.*, s. 352.

⁹⁰ Tamże, s. 350-351.

⁹¹ Tamże, s. 369.

⁹² Tamże, s. 382.

Uczucie sympatii polega na tym, że „smutek innych staje się naszym smutkiem”⁹³ - uczucie takie żywią nie tylko ludzie wrażliwi i litościwi, ale w pewnym stopniu odczuwają wszyscy ludzie. W *Teorii uczuć moralnych* Smith głosił, że każdy człowiek może wyobrazić sobie jak sam znajduje się w sytuacji nieszczęścia innych ludzi⁹⁴ i wówczas jest skłonny nieść pomoc bezinteresownie lub przynajmniej za obniżoną cenę. Przyczyną bogacenia się społeczeństw i narodów oraz jednostek jest „podział i specjalizacja pracy”, która przyczynia się do potaniaenia produktów, zwiększenia płac i poziomu konsumpcji. Interes jednostkowy przyczynia się w praktyce do realizacji osiągnięcia celów innych ludzi⁹⁵.

A. Smith sformułował metaforę o „niewidzialnej ręce rynku”, która „z ukrycia” kieruje działalnością ludzi uczestniczących w wolnym rynku tzn. że nie podlega on, jako forma gospodarki kapitalistycznej, żadnym prawom, które by kierowały działaniem uczestniczących w nim podmiotów. Te działania wyrażają się jedynie w zawieraniu umów cywilnych, które potwierdzają związki gospodarcze między poszczególnymi ludźmi. Te relacje chroni prawo cywilne oraz sankcje etyczne – o ile ludzie je akceptują.

Zdaniem Smitha, chociaż celem działań jednostkowych jest dążenie do zysku, to w ramach wolnego rynku, każdy musi się liczyć z prawem podaży i popytu. Poza taksonomicznym wyliczaniem zysku dla siebie każdy uwzględnia także pewne motywy etyczne. Dzieje się tak dlatego, iż za sprawiedliwe ceny, uczciwość w zakresie zawieranych umów cywilnych, sprawiedliwe płace, każdy zostaje nagrodzony przez Boga, który błogosławi takie postępowanie i „nagradza każdego bogactwem” (wpływ etyki protestanckiej). A zatem przez etyczną działalność każdy dochodzi do zysku.

Podsumowaniem rozważań na temat społeczeństwa obywatelskiego w brytyjskiej literaturze filozoficznej jest esej Adama Fergusona pt. *An Essay on the History of Civil Society* (1767). Ferguson odrzucił ahistoryczną koncepcję natury ludzkiej, twierdząc, że człowiek jest tym, czym się staje i czym się w swych

⁹³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum D. Petsch, Warszawa 1989, s. 5.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 6.

⁹⁵ Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, tłum. A. Prejbisz, B. Jasińska, Warszawa 1954, s. 46.

dziejach okazuje. To, co „naturalne”, przyrodzone, nie daje się odróżnić w toku dziejów od tego, co przez ludzi stworzone, sztuczne, wytworzone. Ferguson pisał: „Jeśli nas przeto spytają, gdzie można znaleźć człowieka w stanie natury, możemy odpowiedzieć: on jest tutaj. I jest to zupełnie obojętne, czy oznaczać to będzie Wielką Brytanię, Przylądek Dobrej Nadziei czy też Cieśninę Magellana. Gdy ta aktywna istota jest w trakcie uczenia się używania swych talentów i kształtowania przedmiotów wokół siebie, wszystkie sytuacje są równie naturalne. [...] Jeśli przyznajemy, że człowiek ma zdolność do doskonalenia się, że sam w sobie zawiera zasadę postępu i pragnienie doskonałości, to niestosowne jest mówić, że wkraczając na drogę postępu, opuścił stan swej natury”⁹⁶.

Spółeczeństwo rozwija się w trzech etapach: „pierwotnym, barbarzyńskim i ogładzonym”. Dzieje ludzkości to historia rozwoju zdolności ludzkich, nieustannych prób i błędów. Zaspokojenie jednych potrzeb powoduje pojawienie się nowych potrzeb – potrzeb wyższego rzędu. Rozwój społeczny stanowi efekt bezwiednych działań ludzkich. Rozwój ma charakter kumulatywny, a więc kolejne pokolenia pomnażają przejęte dziedzictwo. „Każdy krok i ruch społeczeństw, nawet w tak zwanych oświeconych czasach, dokonuje się zawsze bezwiednie; a narody mają do czynienia z instytucjami, które są rzeczywiście efektami ludzkich działań, lecz nie są realizacją żadnych ludzkich zamierzeń”⁹⁷. Realizacja dobra wspólnego dokonuje się bezwiednie za pośrednictwem realizacji interesów jednostkowych.

Ferguson uważał, że społeczeństwo, w którym wolność, swoboda są nadane jest zagrożone, ponieważ bez aktywności, mobilizowania talentów i pragnienia wolności ludzie popadną w stagnację, postęp zostanie zatrzymany, a społeczeństwo ulegnie rozkładowi. „Jeżeli instytucje społeczeństwa obywatelskiego, pomyślane dla zachowania wolności, zamiast domagać się od obywatela działania dla siebie i utrzymania swych praw, zapewniają mu bezpieczeństwo, nie żądając w zamian ani uwagi, ani wysiłku, to owa pozorna doskonałość rządu może osłabić więzi społeczne oraz podzielić te stany, które rząd ten miał pojednać”⁹⁸. A zatem

⁹⁶ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1966, s. 8-9.

⁹⁷ Tamże, s. 122.

⁹⁸ Tamże, s. 191.

społeczeństwo musi być w ciągłym ruchu, jednostki „muszą dorosnąć do wolności, zechcieć wziąć na siebie ciężar samorządności i aktywnie działać, a nie oddawać się wygodnemu lenistwu⁹⁹.

⁹⁹ Por. tamże, s. 266.

1.3. Alexis de Tocqueville: demokracja lokalna w Ameryce

Alexis de Tocqueville jest autorem dwóch ważnych dzieł: *O demokracji w Ameryce* (1835-1840) oraz *Dawny ustrój i rewolucja* (1856), w których, jako jeden z niewielu ówczesnych filozofów, przedstawił własną interpretację dziejowego przełomu. Pisał, że: „Chociaż daleko jeszcze do końca rewolucji, która dokonuje się w układzie społecznym, prawach, ideach i odczuciach ludzi, już w tej chwili jej rezultaty nie daje się porównać z niczym, co wydarzyło się dotąd na świecie.”¹⁰⁰. Tocqueville podjął próbę wyjaśnienia genezy i istoty nowego społeczeństwa, które wówczas się tworzyło – społeczeństwa demokratycznego oraz konfrontacji tego społeczeństwa, z tym które odchodziło w przeszłość – ze społeczeństwem arystokratycznym.

Autora interesowało szczególnie nowo kształtujące się społeczeństwo amerykańskie, gdyż „Ameryka jest jedynym krajem, w którym udało się śledzić spokojny i naturalny rozwój społeczeństwa, a także określić piętno, jakie pochodzenie Stanów wycisnęło na ich dalszych losach”¹⁰¹. Tocqueville twierdził, że tylko śledząc życie dziecka od samego początku jego istnienia, jesteśmy w stanie zrozumieć czym kieruje się w życiu dorosłym, uznał więc początkowy okres socjalizacji za najistotniejszy dla całego życia ludzkiego. Przez analogię przyjął, że gdybyśmy mieli okazję przyjrzeć się początkom społeczeństwa „dałoby się odczytać pierwszą przyczynę przesądów, zwyczajów i głównych namiętności, słowem wszystkiego, co składa się na całość zwaną charakterem narodowym”¹⁰².

¹⁰⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976, s. 480.

¹⁰¹ Tamże, s. 49.

¹⁰² Tamże, s. 48.

Analizując sytuację społeczną i polityczną pierwszych osadników w Ameryce, Tocqueville dochodzi do wniosku, że pomimo wielu różnic, ludzi tych łączyło bardzo wiele. Autor wskazuje na pięć najważniejszych cech łączących ówczesnych pionierów. Po pierwsze, najsilniejszym i najtrwalszym związkiem, jaki może łączyć ludzi jest wspólnota języka - pionierzy posługiwali się językiem angielskim. Po drugie, zdaniem autora bardzo istotne dla całej przyszłości Stanów Zjednoczonych był fakt, że pierwsi emigranci byli obywatelami jednego państwa, w którym od stuleci toczyła się walka między stronnictwami i frakcjami politycznymi, gdzie „odebrali polityczną edukację w twardej szkole, a pojęcie prawa oraz zasad prawdziwej wolności było wśród nich bardziej rozpowszechnione niż u większości narodów Europy. W czasach pierwszych emigracji system gmin miejskich, ten płodny załóżek wolnych instytucji, przeniknął już głęboko do angielskich obyczajów, a dogmat suwerenności ludu leżał u podstaw monarchii Tudorów”¹⁰³. Do tych początków samorządności lokalnej dochodził jeszcze jeden, trzeci, czynnik: „emigranci nie żywili w zasadzie przekonania o wyższości jednych ludzi nad innymi”¹⁰⁴.

Po czwarte, na emigrację, czy jak to określa Tocqueville „wygnanie” udawali się ludzie ubodzy i nieszczęśliwi, a świadomość wspólnej niedoli jest najskuteczniejszą „rękojmią równości”. Oczywiście także arystokraci, w wyniku walk politycznych czy religijnych docierali do Ameryki, lecz znana dotychczas stratyfikacja społeczna nie miała szans adaptacji na nowym gruncie. Powód był bardzo prozaiczny, świeżo karczowana ziemia nie była w stanie wyżywić właścicieli ziemskich i ich służby, dlatego też ziemia została podzielona na małe farmy, w których musieli pracować wszyscy. I tak – po piąte - trudne warunki ekonomiczne wymusiły zrównanie wszystkich obywateli.

Tocqueville wyróżnił dwa procesy w kształtowaniu się społeczeństwa amerykańskiego – inaczej rozwijało się Południe, a inaczej Północ. Pierwszy proces związany był z „gorączką złota”, która przyciągnęła na Południe ludzi „biednych i nieokrzesanych, których niespokojny i nieokiełznany duch zakłócił dziecięce lata

¹⁰³ Tamże, s. 49.

¹⁰⁴ Tamże.

koloni i czynił niepełnym jej rozkwit”¹⁰⁵. W koloniach tych wprowadzono niewolnictwo, które zdaniem autora, wprowadza „próżniacze obyczaje”, a także usypia ludzką aktywność. Inaczej wyglądał rozwój Północy, zwanej Nową Anglią. Osiedlili się tam ludzie zamożniejsi, wykształceni, „było to społeczeństwo bardziej oświecone od kogokolwiek ze współczesnych narodów europejskich”¹⁰⁶. Emigranci osiedlający się na Północy, w przeciwieństwie do osiedlających się na Południu „bezdolnych poszukiwaczy przygód”, przybywali wraz z całymi rodzinami, a ponadto byli członkami sekty religijnej, którą ze względu na surowość reguł nazwano purytańską. Tocqueville uznawał, że purytanizm nie był jedynie doktryną religijną, gdyż w wielu poglądach zbliżał się do najbardziej skrajnych teorii demokratycznych i republikańskich. Właśnie to było, z jednej strony, powodem prześladowań ze strony rządu angielskiego, a z drugiej strony, wolność wewnętrzna i większa niezależność polityczna w koloniach Nowej Anglii, niż w koloniach zakładanych przez inne narodowości, przyczyniła się do ich pomyślnego rozwoju. Oprócz bardzo surowego prawa, które wynikało z charakteru sekty, przyjęto bez sporów podstawowe zasady demokracji, jakich nie wprowadzono wówczas jeszcze na kontynencie europejskim w XVII wieku: „wpływ ludu na sprawy publiczne, prawo wyborcze nie ograniczone cenzusem majątkowym, odpowiedzialność wykonawców władzy, wolność osobista i sąd przysięgłych”¹⁰⁷.

Tocqueville zwraca uwagę, że w większości narodów europejskich życie polityczne rozpoczynało się w wyższych warstwach społecznych i dopiero stamtąd, szczątkowo, docierało do warstw niższych. Natomiast w Ameryce „gmina powstała tam, zanim istniało hrabstwo, hrabstwo – zanim istniał stan, stan zaś był wcześniejszy od Unii”¹⁰⁸. Wszystkie sprawy rozstrzygano i załatwiano na najniższym szczeblu, tj. na poziomie gminy. Do obowiązków gminy należało zapewnienie wszystkim dostępu do oświaty, zapewnienie bezpieczeństwa życia oraz ochrona własności.

¹⁰⁵ Tamże, s. 50.

¹⁰⁶ Tamże, s. 51.

¹⁰⁷ Tamże, s. 54.

¹⁰⁸ Tamże, s. 55.

Tocqueville szczególnie wyróżnia wśród warunków ludzkiej działalności warunki społeczne i polityczne, przy czym kładzie nacisk na te społeczne - twierdził, że ludzie tworzą społeczeństwo nie przez sam fakt uznania tego samego władcy lub posłuszeństwo tym samym prawom; społeczeństwo istnieje tylko wtedy, kiedy o wielu sprawach ludzie mają takie same opinie, kiedy te same fakty wywołują u nich takie same wrażenia i myśli. Wówczas społeczeństwo tworzy wewnętrznie spójną całość, funkcjonującą na wzór organizmu. Zdaniem autora takie funkcjonowanie społeczeństwa amerykańskiego jest konsekwencją działania stowarzyszeń - fenomenu charakterystycznego tylko dla tego społeczeństwa amerykańskiego. Pisał: „Wszędzie tam, gdzie na czele jakiegoś przedsięwzięcia ujrzyście we Francji rząd, a w Anglii wielkiego pana, w Stanach Zjednoczonych spodziewajcie się ujrzeć stowarzyszenie”¹⁰⁹.

Tocqueville opisywał stowarzyszenia polityczne oraz społeczne. Stowarzyszenia polityczne stanowią jedynie część wielkiego systemu stowarzyszeń, jaki istnieje w Stanach Zjednoczonych. Mimo, że autor nigdzie wprost nie pisze o społeczeństwie obywatelskim, to można przyjąć, że sieć stowarzyszeń społecznych, „których cele nie mają nic wspólnego z polityką” tworzy społeczeństwo obywatelskie. Amerykanie bez względu na swoją pozycję społeczną, wykształcenie czy wiek należą do wielu stowarzyszeń. Zakładają je dla osiągnięcia różnych celów - od ekonomicznych i gospodarczych do religijnych i moralnych. Na podstawie obserwacji społeczeństwa amerykańskiego Tocqueville wysuwa wniosek, że nie ma takiej czynności społecznej, takiego działania, dla którego nie można byłoby powołać stowarzyszenia. Zasadnicza odmienność społeczeństwa angielskiego od amerykańskiego polega na tym, że „Anglicy uważają stowarzyszenia za skuteczny środek działania, Amerykanie wydają się widzieć w nich jedyny środek, jaki istnieje”¹¹⁰.

Gdy chodzi o różnicę pomiędzy społeczeństwem arystokratycznym a demokratycznym, jaką zauważa autor, polega ona na tym, że demokracja udoskonala sztukę zbiorowego dążenia do wspólnego celu. Natomiast w

¹⁰⁹ Tamże, s. 343.

¹¹⁰ Tamże, s. 346.

społeczeństwach arystokratycznych tylko niewielu obywateli jest w stanie realizować swoje cele na wielką skalę, nie muszą się oni stowarzyszać, wystarczy, że wydają polecenia ludziom, którzy są im podlegli oraz w różny sposób są od nich uzależnieni. W społeczeństwach demokratycznych „wszyscy obywatele są niezależni i słabi; sami nie mogą dokonywać prawie niczego, a żaden z nich nie jest w stanie zmusić innych do współdziałania. Wszyscy są więc bezradni, o ile nie nauczą się pomagać sobie dobrowolnie”¹¹¹. Aby ludzie mogli wspólnie działać potrzebują ośrodka, który kształtowałby opinię publiczną. Taką rolę pełni prasa – „tylko gazeta może w tym samym momencie zaszcześcić jedną myśl w tysiącach umysłów”¹¹². Prasa zabezpiecza społeczeństwo przed atomizacją, pobudza odizolowane, samotne jednostki do wspólnego działania, wskazuje im, że są pewne cele, dla których realizacji warto współdziałać z innymi.

Wedle Tocqueville’a społeczeństwo demokratyczne jest społeczeństwem egalitarnym, ale nie ma w nim równych ludzi, albowiem będą zawsze różnili się talentem, zdolnościami, wykształceniem czy zamożnością - jednakże w społeczeństwie demokratycznym są to jedyne istotne różnice indywidualne, które dzielą ludzi. W społeczeństwie demokratycznym większość statusów społecznych jest osiąganym, a nie przypisanym. Jednostki nie dziedziczą pozycji społecznych – wszystkie stanowiska są dla nich dostępne - i tylko od ich aktywności, pracowitości oraz sprytu zależy czy je zajmą. Społeczeństwo nie stwarza żadnych nieprzekraczalnych barier, to że komuś dobrze czy źle się powodzi, to tylko dlatego, że jego cechy jednostkowe o tym decydują.

W społeczeństwie demokratycznym ludzie odwołują się do własnego rozumu, przestają natomiast słuchać autorytetów. Nie ma uprzywilejowanych miejsc w społeczeństwie, nie ma więc niechęci pomiędzy klasami społecznymi. Mimo że więzi społeczne, zależności są słabsze niż w społeczeństwie arystokratycznym, to ludzi może łączyć wzajemna sympatia, respektowanie uprawnień oraz uznanie wartości wzajemnej pomocy i poczucie braterstwa.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 349.

Zdaniem Tocqueville'a wyraźnie widać dwie tendencje, które występują w społeczeństwie demokratycznym: jedna tendencja prowadzi do zbliżania się ludzi do siebie, dzięki przynależności do stowarzyszeń, druga tendencja prowadzi do izolacji, czyli skłonność do zamykania się we własnym kręgu rodzinnym i towarzyskim. Oto „Amerykanie, którzy tak chętnie jednoczą się w politycznych zgromadzeniach i w trybunałach, dzielą się jednak skwapliwie na wiele małych, bardzo odmiennych kręgów towarzyskich, by w odosobnieniu kosztować radość życia prywatnego. Każdy obywatel uznaje wszystkich innych za równych sobie, ale bardzo niewielu zalicza do przyjaciół i przyjmuje we własnym domu”¹¹³.

Tocqueville zwraca uwagę na niebezpieczeństwo jakie niesie ze sobą demokracja. Głosił, że wprowadzenie równości nie jest wcale gwarancją wolności, lecz wręcz przeciwnie, jest przyczynkiem do wprowadzenia despotyzmu. „Rzec by można, że każdy krok europejskich narodów ku równości jest krokiem ku despotyzmowi”¹¹⁴. Autor w dziele pt. *Dawny ustrój i rewolucja*¹¹⁵ odwołuje się do historycznego przykładu Francji, w której demokratyczna rewolucja dwukrotnie zrodziła bonapartyzm. Charakterystyczny dla demokracji indywidualizm powoduje, z jednej strony, że jednostka zostaje wyzwolona z zależności grupowych czy klasowych, także od uświęconych tradycją autorytetów, ale z drugiej strony, wyrwana z hierarchicznego społeczeństwa arystokratycznego, wykorzeniona z tradycji, pozostawiona sama sobie, szuka w swej bezradności oparcia w państwie. Osamotnione jednostki z łatwością poddają się władzy centralnej. Demokracja dążąc do równości likwiduje dawną organizację społeczną, która ograniczała inicjatywę jednostek, ale była dla nich jednocześnie oparciem i zabezpieczeniem przed tyranią władzy centralnej. Zdaniem Tocqueville'a rewolucje niszcząc tę hierarchiczną organizację stwarzają warunki do powstania nowego despotyzmu. Władza despotyczna nie narusza równości, presja państwa oddziałuje na wszystkich jednakowo, dlatego – jak twierdzi autor – jednostki nie buntują się przeciwko niej.

¹¹³ Tamże, s. 395.

¹¹⁴ Tamże, s. 459.

¹¹⁵ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumińska-Grossowa, Kraków 1996.

Tocqueville pisał w dziele pt. *O demokracji w Ameryce*, że w społeczeństwach demokratycznych większość może tyranizować jednostkę. Jednakże przed ową tyranią mniejszość chroni zasada nieposłuszeństwa obywatelskiego. Zgodnie z istotą demokracji, wprawdzie wola większości kształtuje reguły, którymi rządzi się społeczeństwo, ale nie może ona zmieniać praw, które są człowiekowi przyrodzone. A zatem jeśli większość narusza prawa jednostki to działa niesprawiedliwie, a w takiej sytuacji protest jest uprawomocniony. Protest ten byłby jednak skazany na niepowodzenie, gdyby nie wolność prasy oraz wolność stowarzyszania się. Osamotniona jednostka niewiele by mogła uczynić bez stowarzyszeń o charakterze politycznym. „Jest rzeczą jasną – pisał Tocqueville – że gdyby w miarę osłabiania się indywidualnego znaczenia obywateli, a w konsekwencji i ich zdolności do samodzielnej ochrony własnej wolności, każdy z nich nie uczył się sprzymierzać w tym samym celu z bliźnim, tyrania wzrastałaby nieuchronnie wraz z równością”¹¹⁶.

Stowarzyszenia polityczne służą przede wszystkim wyrażaniu opinii mniejszości i poddaniu jej pod publiczną dyskusję, co może w ostatecznym rachunku mieć wpływ na poglądy obywateli, a więc i na ukształtowanie większości w następnych wyborach.

Niebezpieczeństwo przerodzenia się demokracji w tyranię minimalizuje aktywne uczestnictwo obywateli w życiu publicznym. Członkowie społeczeństwa demokratycznego o tyle tylko są naprawdę suwerenem, o ile uczestniczą w świecie polityki. „Gdyby ludzie żyjący w demokratycznym kraju nie mieli ani prawa, ani ochoty do jednoczenia się w celach politycznych, ich niezależność narażona byłaby na wielkie ryzyko, ale mogliby długo zachować swój majątek i wykształcenie. Gdyby zaś nie mieli nawyku stowarzyszania się celach społecznych, w niebezpieczeństwie znalazłaby się sama cywilizacja. Społeczeństwo, w którym ludzie straciliby możliwość indywidualnego dokonywania wielkich rzeczy nie

¹¹⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, *op. cit.*, s. 345.

zyskując możliwości osiągnięcia ich wysiłkiem zbiorowym, szybko powróciłoby do stanu barbarzyństwa”¹¹⁷.

Tocqueville analizując amerykańskie społeczeństwo rozpatrywał najróżniejsze jego aspekty: politykę, gospodarkę, prawa, obyczaje, życie rodzinne, teatr, literaturę, sposoby prowadzenia badań naukowych itp. Przyglądał się także manierom, twierdząc że „w krajach demokratycznych maniery są zazwyczaj mało wytworne, ponieważ takie jest i codzienne życie. Często są pospolite, ponieważ myśl niewiele ma okazji, by wznieść się ponad poziom domowych trosk”¹¹⁸. Jednakże w stowarzyszeniach zarówno społecznych, jak i politycznych, ludzie obcując ze sobą nabierają pewnej ogłady i towarzyskiego obycia¹¹⁹.

¹¹⁷ Tamże, s. 346.

¹¹⁸ Tamże, s. 397.

¹¹⁹ Stanisław Filipowicz wskazuje na bardzo ważną sprawę, a mianowicie, że: *civil, civility* – to pojęcia, które w języku angielskim oznaczają przede wszystkim ogładę oraz gładkość manier. Synonimem słowa *civil* jest przymiotnik *polite*, oznaczający wyrafinowanie, grzeczność, elegancję stylu połączoną z kurtuazją. *Polite* to, inaczej mówiąc, *polished in manners*. Chodzi więc o szlifowanie stylu bycia. A zatem *civil society* jest społeczeństwem ludzi obdarzonych manierami. Tłumacząc *civil society* jako „społeczeństwo obywatelskie” tracimy niezmiernie istotny aspekt utożsamiania, dokonanego przez twórców tego pojęcia, stopniowego udoskonalania politycznej kondycji człowieka z przemianami w obyczajowości. Przemiany te oznaczają kres okrucieństwa, przemocy oraz ugruntowują wolność. S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997, s. 198.

1.4. Relacje pomiędzy społeczeństwem obywatelskim a państwem w interpretacji G.W.F. Hegla

G.W.F. Hegel przedstawił swoją koncepcję społeczeństwa obywatelskiego i państwa w *Zasadach filozofii prawa* (1821). Koncepcję tę należy rozpatrywać w ramach jego systemu filozofii, a szczególnie, w ramach jego filozofii prawa. Zastosowana przez Hegla metoda dialektyczna wyznaczała tok analizy, który autor rozpoczyna od pojęcia osoby prawnej posiadającej zdolność dysponowania własnym ciałem, swym majątkiem oraz posiadającej zdolność zawierania umów. Następnie Hegel rozwija problem sfery moralności powiązanej z sumieniem, poczuciem powinności i moralnym złem; dzięki rozwinięciu pojęcia moralności i w jej przeciwstawieniu się wszelkim obiektywnym zasadom ujawniła się indywidualność jednostki; dopiero w następnej fazie rozważań pojawia się u Hegla sfera etyczności (*Sittlichkeit*), czyli ponadindywidualnych struktur takich, jak: rodzina, społeczeństwo obywatelskie oraz państwo.

Zasadniczym zagadnieniem dla tematu i zadań badawczych mej pracy jest opisywany przez Hegla stosunek jednostki do społeczeństwa, a także postawione przezeń pytanie o to, co konstytuuje społeczną całość. Hegel uznał za nieuprawnione poglądy, że społeczeństwo czy państwo istnieją dlatego, iż tak chcą należące do niego jednostki, po to, aby zaspokoić swoje potrzeby. Zakwestionował zatem wszelkie teorie umowy społecznej pisząc: „Państwo musi dać zezwolenie na to, by doń wstąpić czy je opuścić; nie jest to zależne od arbitralnej woli jednostki, toteż państwo nie opiera się wobec tego na umowie, która zakłada arbitralną wolę. Fałszywe jest twierdzenie, że od arbitralnej woli wszystkich zależy to, by założyć państwo; przeciwnie, dla każdego jest rzeczą konieczną, by żył w państwie. Wielki

postęp państwa w czasach najnowszych polega właśnie na tym, że państwo jest celem samo w sobie i dla siebie i nikt nie może, tak jak w średniowieczu, postępować z nim podług swych prywatnych chęci”¹²⁰.

Zdaniem Hegla błędem jest budowanie społecznej całości na tak niepewnej i nietrwałej podstawie jak wola i interesy jednostek. Można stwierdzić, że podkreślanie przez Hegla priorytetu państwa względem jednostek stawiało jego koncepcję społeczeństwa obywatelskiego w opozycji do tych koncepcji umowy społecznej (np. wobec koncepcji Locke’a), które traktowały państwo jako instytucję zabezpieczającą życie, wolność oraz własność jednostek. Hegel pisał: „Jeśli miesza się państwo ze społeczeństwem obywatelskim, a za przeznaczenie państwa uważa się zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę własności oraz osobistej wolności, to *interes jednostek jako takich* okazuje się ostatecznym celem, w imię którego jednostki te ze sobą się połączyły; wynika z tego również to, że być członkiem państwa jest czymś zależnym od własnego widzimisię. – Ale stosunek państwa do jednostki jest zupełnie inny. Ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa. *Połączenie się* jako takie jest samo prawdziwą treścią i celem, a przeznaczeniem jednostek jest prowadzenie życia ogólnego”¹²¹.

Według Hegla państwo jest bytem samoistnym, który określa sens własnego istnienia oraz konieczność istnienia swych składników, jest ustrukturalizowaną całością złożoną z władzy politycznej, instytucji wykonujących decyzje władzy oraz egzekwujących prawo, do całości owej należą również zasady prawne. Składnikiem państwa jest osobowość prawna jednostki, także jej świadomość moralna – ich istnienie staje się zrozumiałe i sensowne tylko wówczas, gdy istnieje państwo. Hegel przyznaje priorytet państwa w stosunku do jednostki zarówno w hierarchii znaczenia, jak też w porządku egzystencjalnym oraz logicznym, w tym sensie, że to co ogólne musi poprzedzać to, co jednostkowe. Autor rozumiał przez to, że jednostka zawdzięcza państwu świadome istnienie swych celów oraz

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 365-366.

¹²¹ Tamże, s. 239.

spełnianie funkcji społecznych, prawnych i politycznych. Krótko mówiąc, człowiek jako podmiot prawny i polityczny istnieje tylko w państwie.

Zbigniew Kuderowicz twierdzi, że Hegel przeciwstawił indywidualistycznym, liberalnym stanowiskom pogląd o nieredukowalności sfery politycznej do zjawisk indywidualnych czy zbiorowych oraz przekonanie o zależności całości życia jednostki od państwa. Zdaniem autora, stanowisko Hegla jest bliskie poglądom Arystotelesa o primacie – pod względem wartości – państwa przed jednostką, a także bliskie przekonaniom Machiavellego o odrębności sfery polityki od moralności. Z. Kuderowicz podkreśla, że jednak Hegel nie restaurował żadnego z tych poglądów, gdyż miał znacznie większą świadomość złożoności życia społecznego niż ta, jaką dysponował Arystoteles czy nawet Machiavelli¹²². Owa świadomość złożoności życia społecznego państwa sprawia, że jednostka podporządkowuje się własnemu rozumowi.

Moim zdaniem racjonalne, pojęciowe uzasadnienie funkcjonowania państwa pozwalało Heglowi na dokonanie rozróżnienia między państwami historycznymi a filozoficznym modelem państwa (w terminologii Hegla „idei państwa”). Mimo że nie każde historyczne państwo można, według Hegla, uznać za państwo racjonalne i zgodne z filozoficznym modelem państwa, to jednak nie wykluczał, że takie państwo jest możliwe. Hegel uważał, że nowoczesne państwo pruskie jest zbliżone do „idei państwa”, do której treści należy zasada monarchii konstytucyjnej. Pisał, że: „rozwinięcie państwa w monarchię konstytucyjną jest dziełem świata nowożytnego, w którym idea substancjalna zyskała nieskończoną formę”¹²³.

Hegel akceptując sformułowaną przez Machiavellego koncepcję państwa niezależnego od wartości moralnych przyjmował zasadę suwerenności państwa. Odróżnił suwerenność wewnętrzną i suwerenność zewnętrzną. Wyrazem suwerenności wewnętrznej jest społeczeństwo obywatelskie, które powstaje z woli ludzi, ale pod kierunkiem państwa – żadna zewnętrzna siła ze strony innego państwa nie może utworzyć społeczeństwa obywatelskiego. Zewnętrzna suwerenność państwa, rozumiana jako niezależność od innych państw i wszelkich

¹²² Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 126.

¹²³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, *op. cit.*, s. 267.

międzynarodowych instytucji, jest zrealizowana jedynie wtedy, gdy monarcha, państwo oraz obywatele posiadają suwerenność wewnętrzną. Obie suwerenności się uzupełniają. Praworządność i konstytucyjny charakter państwa stanowią niezbywalne warunki jego wewnętrznej suwerenności. Suwerenność wewnętrzną symbolizuje monarcha¹²⁴, który nie jest władcą absolutnym, gdyż jego działalność ogranicza konstytucja. Monarcha powołuje urzędników i doradców, podejmuje decyzje w sprawach wypowiedzenia wojny i zawarcia pokoju, korzysta także z prawa ułaskawiania przestępców. Monarcha wyraża wolę i interes całości narodu. Hegel nie dopuszczał możliwości rozbieżności pomiędzy decyzjami monarchy a interesem państwa. Można przypuszczać, iż uważał, że konstytucja i świadomość znaczenia suwerenności politycznej zapobiegają takiej sprzeczności.

Inną formę realizacji suwerenności wewnętrznej Hegel widział w systemie biurokratycznym państwa, który jest odpowiedzialny za urzeczywistnienie wszystkich zadań państwa: za dobrobyt ekonomiczny, integrację społeczną, poczucie wspólnoty i edukację moralną, a także za strzeżenie interesów narodowych na arenie międzynarodowej. Wierzył, że urzędnicy państwowi właściwie pojmują interes publiczny i są moralnie zobowiązani (mają etyczną wolę) do działania na rzecz dobra wspólnego, a także potrafią wypełnić to zadanie. Hegel dostrzegał jednak niebezpieczeństwo wyobcowania się biurokracji i sprzeniewierzenia się ogólnym interesom państwa. Antidotum na owe zjawiska znalazł w hierarchii urzędniczej i odpowiedzialności urzędników wobec ich zwierzchników oraz w uprawnieniach korporacji, które troszczą się o interesy różnych grup społecznych i mogą protestować przeciw nadużyciom urzędników państwowych.

Należy dodać, że według Hegla racjonalne państwo nie tylko zapewnia realizację interesu ogólnego, ale zarazem gwarantuje jednostkom, w majestacie prawa, realizację celów prywatnych i korzystanie z nadanych uprawnień.

Pomiędzy państwem a jednostkami znajdują się instytucje, które zespalają jednostki w ugrupowania, w których panuje duch wspólnoty i które zarazem

¹²⁴ Zob. tamże, s. 314.

spełniają w państwie określone zadania ułatwiające jego funkcjonowanie. Hegel określa również państwo jako organizm, by podkreślić wielość elementów państwa oraz wielorakość instytucji, z którymi związane są jednostki. Strukturą organizmu rządzi „stosunek organiczny”, który polega na tym, że każdy jego element „realizując to, co należy do *jego własnej* sfery, utrzymuje zarazem wszystkie inne”¹²⁵. Instytucje zapewniają taką realizację grupowych interesów, aby nie naruszyć interesu całości państwa ani innych ugrupowań, lecz aby sprzyjać ich rozwojowi.

Karl R. Popper w *Społeczeństwie otwartym* nazywa Hegla organicystą i kolektywistą, który - tak jak Platon - wyobrażał sobie państwo na wzór organizmu. Popper pisał: „W ślad za Rousseau, który zaopatrzył ten organizm w kolektywną >>wolę powszechną<<, Hegel zaopatrzył go w świadomą i myślącą istotę, jej >>rozum<<, czyli >>Ducha<<. Duch, którego >>prawdziwą istotą jest aktywność<< (co pokazuje zależność Hegla od Rousseau), jest jednocześnie kolektywnym Duchem narodu, który tworzy państwo”¹²⁶.

W ramach swej organicystycznej koncepcji państwa Hegel opisuje państwo jako całość wewnętrznie zróżnicowaną, w której występują warstwy społeczne i korporacje zawodowe. One wyznaczają formę udziału jednostek w życiu politycznym. Udział jednostki w państwie jest zapośredniczony przez różnorodne instytucje, które działając na mocy prawa i respektują interesy różnych ugrupowań. Można zatem powiedzieć, że Hegel był przeciwnikiem demokracji bezpośredniej, opowiadając się za takim ustrojem przedstawicielskim, w którym wobec rządu występuje reprezentacja grup o określonych interesach, potrzebach oraz funkcjach.

Shlomo Avineri twierdzi, że społeczeństwo obywatelskie, tak jak je rozumie Hegel, nie jest tylko sferą osiągania celów partykularnych. Równowaga interesów nie tworzy samoistnie interesu wspólnego, ani nie może być jego gwarantem. Społeczeństwo obywatelskie nie jest dla Hegla tylko *bellum omnium contra omnes*, nie jest też zwykłym skupiskiem jednostek – właścicieli stale rywalizujących ze sobą ekonomicznie. Dla Hegla – w odróżnieniu od Smitha – żadna „niewidzialna

¹²⁵ Tamże, s. 284.

¹²⁶ K. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, *op. cit.*, s. 45.

ręka” nie może stworzyć ogólności z samego tylko konfliktu interesów jednostkowych¹²⁷.

Hegel twierdził, że w państwie prawo gwarantuje ludziom wolność poglądów i dlatego tworzy się opinia publiczna. Zdaniem Włodzimierza Kaczochoy – Hegel niezbyt wyraźnie zasugerował, że opinia publiczna, która kształtuje się samorzutnie w ramach państwa może być uznana za przejaw cywilnego społeczeństwa obywatelskiego, albowiem ludzie zawiązują stowarzyszenia albo regularnie spotykają się w pewnych miejscach, żeby głosić swoje uwagi dotyczące realizacji prawa przez instytucje państwa, celem owych uwag i postulatów powinno zawsze być dobro państwa, które akceptują wszyscy obywatele¹²⁸.

W rozumieniu Hegla społeczeństwo obywatelskie jest przede wszystkim zespołem instytucji: stanów, korporacji, systemem sądów, edukacji. Aby osiągnąć swoje indywidualne cele jednostka musi w tej konkretnej sieci zapośredniczeń współpracować z innymi ludźmi, należącymi do jej własnego stanu. Hegel pisze: „W tej wzajemnej zależności między pracą i zaspokajaniem potrzeb *subiektywny egoizm* przechodzi w *przyczynianie się do zaspokojenia potrzeb wszystkich innych ludzi*, zamienia się w dialektyczny ruch zapośredniczania tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne, tak iż każdy zarabiając na sobie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje dla pożytku wszystkich innych”¹²⁹. Można w duchu Heglowskim stwierdzić, że w partykularności immanentnie zawarte jest to, co ogólne oraz, że jednostka dążąc do swoich indywidualnych celów musi uczyć się współpracować z innymi, dzięki temu społeczeństwo obywatelskie jest zarówno sferą rywalizacji, jak i kooperacji.

Hegel wiązał powstanie i istnienie stanów z podziałem pracy. Wyróżnił trzy podstawowe stany: rolniczy (zajmujący się przyswajaniem społeczeństwu wytworów przyrody), przemysłowy (zajmujący się produkcją przemysłową) i stan „myślący” (którego zajęciem i zadaniem jest koordynowanie całości i dbanie o interesy ogólnospołeczne). Według Hegla podział społeczeństwa na stany jest

¹²⁷ S. Avineri, „Ja”, *działalność gospodarcza i dialektyczna społeczeństwa obywatelskiego u Hegla*, tłum. A. Romaniuk, w: red. M.J. Siemek, *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 236.

¹²⁸ W. Kaczocho, *Lokalne społeczeństwo...*, *op. cit.*, s. 218.

¹²⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, *op. cit.*, s. 199.

konieczny oraz nieuchronne są konflikty pomiędzy poszczególnymi stanami. Każdy stan posiada odrębną, swoistą świadomość grupową, która odpowiada szczególnym warunkom życia oraz miejscem, które w społeczeństwie zajmuje określony stan. Każda jednostka musi należeć do któregoś z wymienionych stanów, przy czym owa przynależność nie jest zdeterminowana przez dziedziczenie i całkowicie zależy od uzdolnień i pracowitości samej jednostki.

Strefa stosunków ekonomicznych, która jest formą społeczeństwa obywatelskiego, posiada względną autonomię wobec władzy państwowej, lecz nie jest zdana na żywioł i przypadkowość. Hegel podkreślał możliwość i niezbedność prawnych regulacji stosunków ekonomicznych za pomocą wymiaru sprawiedliwości, a także przy pomocy policji, która czuwa nad bezpieczeństwem obywateli i ich własności, oraz korporacji, które regulują działalność jednostki w obrębie stanu. W ten sposób Hegel kojarzył idee ekonomii politycznej broniącej gospodarki wolnokonkurencyjnej z instytucjami, jakie wypracowało państwo napoleońskie (jak policja i system wymiaru sprawiedliwości) i budował model państwa dostosowanego do kapitalistycznej gospodarki.

Inną instytucją chroniącą jednostkę przed staniem się ofiarą wolnego rynku jest „korporacja, w której wzięty w swojej szczegółowości obywatel jako człowiek prywatny znajduje zabezpieczenie swojego majątku o tyle, o ile wycofuje się on w niej ze swojego jednostkowego prywatnego interesu i rozwija świadomą działalność na rzecz pewnego relatywnie ogólnego celu”¹³⁰. Zdaniem Światosława Nowickiego zasada korporacji wykracza w pewnym ograniczonym zakresie poza stosunki właściwe społeczeństwu obywatelskiemu nie naruszając jednak jego istoty. W dalszym ciągu chodzi bowiem o własny interes osoby, tyle tylko że w miejsce ścierających się ze sobą jednostkowych egoizmów, gdzie jak gdyby każdy walczy z każdym, pojawia się pewna oparta na wspólnym interesie wspólnota o zasięgu ograniczonym do jakiejś określonej branży¹³¹. W ramach korporacji oprócz kategorii „ja”, „moje” dochodzi do głosu kategoria „my”, „nasze”, a tym samym manifestuje się w niej, podobnie jak w rodzinie, moment etyczny. To właśnie

¹³⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1992, s. 525.

¹³¹ Ś.F. Nowicki, *Hegłowskie pojęcie społeczeństwa obywatelskiego*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987, s. 78.

sprawia, że Hegel upatruje w korporacji pewien początek przechodzenia społeczeństwa obywatelskiego w państwo, które jest dla niego urzeczywistnieniem właśnie idei etycznej.

Można powiedzieć, że w koncepcji Hegla stosunek jednostki do państwa jest zapośredniczony przez formy społeczeństwa obywatelskiego (opina publiczna, reprezentacja polityczna stanów, korporacje zawodowe i organizacje gospodarcze oraz wolny rynek), które istnieją po to, by godzić partykularyzm indywidualny i grupowy z dobrem państwa, gdyż to, co ogólne (państwo) musi być dobrem wspólnym, któremu powinno być podporządkowane to, co jest partykularne (jednostkowe). Z uwagi na takie stanowisko - Marek Siemek, twierdzi, że uniwersalna racjonalność państwa, w koncepcji Hegla, w żaden sposób nie przekreśla bogactwa partykularnych i w sobie irracjonalnych zróżnicowań społeczeństwa obywatelskiego, lecz właśnie z nich bezpośrednio wyrasta¹³².

Hegel dostrzegał pewne niebezpieczeństwa związane z istnieniem społeczeństwa obywatelskiego. Pisał: „Kiedy społeczeństwo obywatelskie znajduje się w stanie nie znającej przeszkód działalności, zostaje ono w obrębie siebie samego ogarnięte *stałym procesem wzrostu ludności i przemysłu*. – Dzięki temu, że związek między ludźmi, wynikający z ich potrzeb i sposobów przygotowywania i dostarczania środków do ich zaspokojenia, nabiera *charakteru ogólnego*, rośnie po jednej stronie *nagromadzenie bogactw* (gdyż z tej podwójnej ogólności czerpie się bardzo duże zyski), podobnie jak po drugiej stronie wzrasta *jednostkowość i ograniczoność* pracy szczegółowej, a wraz z tym *zależność i nędza* przypisanej do tej pracy klasy, z czym wiąże się niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie”¹³³. Wydaje się, że Hegel miał świadomość, iż nie można radykalnie rozwiązać tych problemów¹³⁴, można jednak złagodzić sprzeczności społeczeństwa

¹³² M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, s. 36.

¹³³ Tamże, s. 229.

¹³⁴ Świadczy o tym dość cynicznie brzmiąca Uwaga do § 245: „Doświadczenie dowiodło (zwłaszcza w Szkocji), że najbardziej bezpośrednim środkiem zarówno przeciw ubóstwu, jak i przeciw utracie wstydu i honoru – tych subiektywnych podstaw społeczeństwa – oraz przeciw lenistwu i marnotrawstwu itd., z których wywodzi się motłoch, jest pozostawienie biednych ich losowi i zdanie ich na publiczną zebralinę.” G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, *op. cit.*, s. 230-231.

obywatelskiego dzięki policji i korporacjom. Zgodnie z optymistycznym założeniem, na którym opiera się społeczeństwo obywatelskie, harmonia ekonomiczna ma się wytwarzać sama, ogólność ma się wyłaniać samorzutnie z gry momentów jednostkowych, wolna gra sił ekonomicznych sama przez się prowadzi do rozumnych stosunków między ludźmi. Jednakże w praktyce teoria ta sprawdza się tylko częściowo. Zadaniem policji jest nie tylko stanie na straży prawa, przeciwstawianie się przestępstwom, co w niczym nie narusza zasady społeczeństwa obywatelskiego, lecz przeciwnie, stanowi warunek jego funkcjonowania, policja także ma za zadanie ingerencję w sferę prawnie dozwolonych działań, o tyle, o ile mogą one prowadzić do negatywnych społecznie skutków. Hegel uznaje zatem zasadę interwencjonizmu państwowego.

Victor Pérez – Diaz uważa, że Hegel nie wzbogacił teorii społeczeństwa obywatelskiego, wprowadził tylko terminologiczny i pojęciowy zamęt. Jego orędownictwo za wizją społeczeństwa obywatelskiego, w którym główną rolę odgrywa państwo, pociągnęło za sobą nadmierny krytycyzm wobec nowoczesnego społeczeństwa i nadzwyczajną łaskawość wobec państwa¹³⁵. Gloryfikowanie państwa przez Hegla krytykował także Popper. Pisał: „Heglizm jest renesansem trybalizmu. Jego historyczne znaczenie przejawia się w fakcie, że reprezentuje on >>brakujące ogniwo<< między Platonem i nowożytnymi formami totalitaryzmu. Większość nowoczesnych totalitarystów nie jest świadoma, że ich idee można odnaleźć u Platona. Ale wielu wie o swym długu wobec Hegla, bowiem wszyscy zostali wychowani w atmosferze heglizmu. Nauczono ich czcić państwo, historię i naród”¹³⁶.

¹³⁵ V. Pérez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1996, s. 91.

¹³⁶ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, *op. cit.*, s. 39.

1.5. Koncepcje społeczeństwa obywatelskiego Karola Marksa oraz Antonio Gramsciego

Spółeczeństwo obywatelskie jest ujmowane przez Hegla jako społeczeństwo ekonomiczne, społeczeństwo właścicieli i jednocześnie społeczeństwo rodzin. Podobnie ujmuje społeczeństwo obywatelskie Karol Marks. Obydwaj autorzy, inaczej niż przedstawiciele klasycznego liberalizmu, utożsamiają społeczeństwo obywatelskie ze sferą prywatną i przeciwstawiają je znacznie doskonalszej formie - sferze publicznej. Dla Hegla taką doskonałą formę stanowi państwo, dla Marksa – polityczne społeczeństwo obywatelskie w systemie społecznym, w którym została zniesiona prywatna własność środków produkcji.

Józef Orzeł twierdzi, że zarówno Hegel, jak i Marks są zgodni co do tego, że państwo podtrzymuje niesamoistną sferę ekonomiczną społeczeństwa obywatelskiego, jest warunkiem jej reprodukcji. U Marksa jednak ta rola państwa jest warunkiem realizacji interesu partykularnego klasy kapitalistycznej, zaś u Hegla państwo czyni to w interesie ogólnospołecznym (takiego interesu wedle Marksa nie ma, interesy poszczególnych klas są sprzeczne; albo inaczej, interesem ogólnospołecznym dla Marksa jest socjalizm, dla Hegla – zachowanie kapitalizmu).¹³⁷

Marks przedstawił koncepcję społeczeństwa obywatelskiego w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* i w *W kwestii żydowskiej* (obie prace z 1843 roku). W pracach tych Marks radykalnie skrytykował pogląd Hegla, iż konflikty wewnątrz społeczeństwa obywatelskiego są racjonalnie powściągane i

¹³⁷ J. Orzeł, *Relacja pomiędzy państwem a społeczeństwem obywatelskim u Hegla i Marksa*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987, s. 84.

syntetyzowane przez nadrzędną, niezależną od partykularnych interesów wolę państwa. Zdaniem Marksa synteza społeczeństwa obywatelskiego i państwa politycznego jest niemożliwa. Państwo w swojej obecnej formie nie jest mediatorem partykularnych konfliktów, lecz narzędziem w rękach egoistycznych jednostek.

Marks odróżnia człowieka jako obywatela od człowieka prywatnego, jednakże wydaje się, że tylko człowiek prywatny, uczestnik społeczeństwa obywatelskiego, jest rzeczywistym, konkretnym bytem. „Rozdwojenie” jednostki wiąże się także z podziałem praw i swobód na prywatne i polityczne. Społeczeństwo zostaje przez to rozbite na jednostki i staje się społeczeństwem zatomizowanym. Prawo cywilne odgranicza jednostkę od innych, jest prawem do egoizmu, a nie do współpracy z innymi. Jednostka popada w sprzeczność sama ze sobą jako obywatel i członek państwa. Marks pisał: *„Ukonstytuowanie się państwa politycznego i rozszczepienie się społeczeństwa obywatelskiego na niezależne jednostki – których stosunki określa prawo, tak jak stosunki członków stanu i cechu określa przywilej – dokonuje się w jednym i tym samym akcie. Lecz człowiek, taki jakim jest jako członek społeczeństwa obywatelskiego, a więc człowiek niepolityczny, jest siłą rzeczy człowiekiem naturalnym. (...) A wreszcie człowiek, taki jakim jest jako członek społeczeństwa obywatelskiego, uchodzi za tego właściwego człowieka, za tego homme w odróżnieniu od citoyen, ponieważ jest człowiekiem w swym konkretnym, indywidualnym, bezpośrednim bycie, podczas gdy człowiek polityczny jest tylko wyabstrahowanym, sztucznym człowiekiem, jest osobą alegoryczną, osobą prawną”*¹³⁸.

Marks twierdził, że anatomii społeczeństwa obywatelskiego należy szukać w ekonomii politycznej. Konflikt społeczny jest spowodowany starciem się ekonomicznie zdeterminowanych klas, definiowanych jako grupa członków społeczeństwa, których życie jest określone przez pozycję w ramach produkcji materialnej, która warunkuje powstanie określonej struktury społeczeństwa. Status społeczny jednostki zdeterminowany jest przez rolę, jaką spełnia ona w procesach

¹³⁸ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, tłum. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 446-447.

produkcji i ich poziomami rozwoju na danym etapie. Działalność ludzi wynika z ich stosunków ekonomicznych łączących ich z pozostałymi członkami społeczeństwa, bez względu na to, czy są tego świadomi, czy też nie. Isaiah Berlin twierdzi, że „Marks przyjmuje za Saint-Simonem, iż najpotężniejsza z relacji społecznych wynika z własności środków utrzymania – najpilniejszą ze wszystkich potrzeb jest potrzeba przetrwania”¹³⁹.

Zdaniem Zdzisława Cackowskiego Marks upatrywał przyczynę powstania państwa właśnie w ekonomicznych stosunkach społecznych¹⁴⁰. Tym źródłem jest konflikt materialnych interesów różnych klas społecznych, z których jedna panuje ekonomicznie nad drugą, a panowanie to jest względem panowania państwowego pierwotne. Panowanie polityczne jest tylko nadbudową nad panowaniem bardziej podstawowym – ekonomicznym. Autor formułuje wniosek, że państwo, wbrew pozorom, nie jest samodzielny podmiotem władzy politycznej, jest tylko podmiotem pośrednim, najważniejszym zaś podmiotem jest klasa sprawująca władzę ekonomiczną. A zatem nie abstrakcyjny lud jednoczony przez ideę wspólnego dobra stanowi ostateczny podmiot władzy państwowej, faktycznie panującym „ludem” jest panująca klasa¹⁴¹.

Moim zdaniem Hegel nie dostrzegł tego, że państwo kieruje się partykularnym interesem klasy panującej ekonomicznie. Przypomnijmy, że państwo w teorii Hegla jest bezinteresowne, a aparat państwowy utożsamiany jest z interesem ogólnym społeczeństwa. Autor odróżniał interesy partykularne członków społeczeństwa od interesu ogólnego, którego rzecznikami są urzędnicy państwa. Wykład teorii państwa i prawa Hegla prowadzi do apoteozy, mocniej ujmując do idealizacji państwa i jego urzędników. Marks krytykował owe poglądy Hegla wskazując na nieuchronną sprzeczność między interesem ogólnym, któremu musi służyć biurokracja państwa, a jej interesami partykularnymi - pisał:

¹³⁹ I. Berlin, *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, tłum. W. Orliński, Warszawa 1999, s. 109.

¹⁴⁰ Stosunki społeczne, które zawiązują się w procesie gospodarczym, różnią się tym od innych rodzajów stosunków społecznych, że powstają za pośrednictwem przedmiotów materialnych, służących do zaspokojenia potrzeb: za pośrednictwem środków produkcji albo dóbr konsumpcyjnych. Takie stosunki społeczne, które powstają za pośrednictwem dóbr materialnych, czyli rzeczy nazywamy *stosunkami ekonomicznymi*. O. Lange, *Ekonomia polityczna*, t. I, Warszawa 1978, s. 21.

¹⁴¹ Z. Cackowski, *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1977, s. 402.

„Jeżeli chodzi o poszczególnego biurokrate, to cel państwowy zamienia się dla niego w cel prywatny, w *pogoń za wyższym stanowiskiem, w robienie kariery*”¹⁴². Ponadto Marks uważał, że: „Zniesienie biurokracji możliwe jest tylko wówczas, kiedy interes ogólny staje się interesem partykularnym w *rzeczywistości*, a nie tylko w myśli, w *abstrakcji*, jak u Hegla: a to z kolei możliwe jest tylko wówczas, kiedy interes *partykularny* staje się rzeczywiście interesem *ogólnym*. Hegel wychodzi z nierzeczywistego przeciwieństwa i dlatego dochodzi tylko do urojonej tożsamości, która w rzeczy samej jest znów przeciwieństwem. Taką tożsamością jest biurokracja”¹⁴³.

Reasumując można powiedzieć, że dla Marksa skonfliktowane i zatomizowane społeczeństwo oraz podporządkowane klasowym interesom państwo stanowią przedmiot etycznego potępienia. Społeczeństwo jest utożsamione ze sferą prywatnych interesów. Jednostka zaś istnieje w społeczeństwie jedynie jako byt izolowany, załatwiający swe egoistyczne interesy w konflikcie z innymi. Zbudowanie prawdziwej wspólnoty i ukształtowanie sfery publicznej jest, zdaniem Marksa, możliwe tylko w politycznej sferze obywatelstwa, po zniesieniu prywatnej własności środków produkcji. Polityczne społeczeństwo obywatelskie staje się wspólnotą wolnych obywateli wówczas, gdy działania społeczne przestają być determinowane przez egoistyczne interesy właścicieli.

Prezentowane poglądy na temat społeczeństwa obywatelskiego dotyczą tzw. „młodego” Marksa, po roku 1843 „dojrzały” Marks tym zagadnieniem się nie zajmował.

*

Antonio Gramsci jako pierwszy marksista docenił polityczną rolę społeczeństwa obywatelskiego. W przeciwieństwie do Marksa, który opisywał

¹⁴² K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, tłum. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 300.

¹⁴³ Tamże, s. 301-302.

społeczeństwo obywatelskie w związku z rozwojem stosunków ekonomicznych utożsamiając je z bazą ekonomiczną, Gramsci łączy społeczeństwo obywatelskie z nadbudową oraz tworzy z niego stopień pośredni między bazą ekonomiczną a państwowymi instytucjami politycznymi.

Norberto Bobbio pisał, że „społeczeństwo obywatelskie obejmuje u Gramsciego już nie całokształt stosunków produkcji, lecz całokształt stosunków ideologiczno-kulturowych, już nie całość życia handlowego i przemysłowego, lecz całość życia duchowego, intelektualnego. Jeśli, jak powiada Marks, społeczeństwo obywatelskie jest prawdziwym ogniskiem, teatrem wszelkiej historii, to czy owo semantyczne przesunięcie, jakiego dokonuje Gramsci, nie każe nam przypuszczać, że umieścił on może gdzie indziej ów punkt ogniskujący? Można ująć stosunek Marks (Engels) – Gramsci i w taki sposób: zarówno u Marksa, jak i u Gramsciego to społeczeństwo obywatelskie, a nie państwo, jak u Hegla, reprezentuje aktywny i pozytywny aspekt historii”¹⁴⁴.

Gramsci odróżniał „dwa główne >>poziomy<< nadbudowy: ten, który można by nazwać poziomem >>społeczeństwa obywatelskiego<<, to jest ogółu organizmów zwanych potocznie >>prywatnymi<<, oraz poziomem >>społeczeństwa politycznego, czyli państwa<<; poziomy te odpowiadają funkcji >>hegemonicznej<<, jaką grupa panująca sprawuje nad całością społeczeństwa, oraz >>władzy bezpośredniej<<, czyli rozkazodawczej, wyrażającej się w państwie i organizacji prawnej. Obie te funkcje są ściśle ze sobą związane”¹⁴⁵. Rozróżnienie na społeczeństwa na obywatelskie i polityczne jest rozróżnieniem abstrakcyjnym, ponieważ w rzeczywistości do ogólnego pojęcia państwa wchodzi pewne elementy, „które dają się odnieść do pojęcia społeczeństwa obywatelskiego (w tym sensie można powiedzieć, że państwo = społeczeństwo polityczne + społeczeństwo obywatelskie, czyli hegemonia opancerzona przymusem)”¹⁴⁶.

Gramsci nie utożsamia państwa z bezpośrednią działalnością polityczną, lecz przedstawia je jako organizatora pośredniczącego w pewnych elementach polityki,

¹⁴⁴ N. Bobbio, *Gramsci a pojęcie społeczeństwa obywatelskiego*, tłum. J. Ugniewska, „Miesięcznik Literacki”, nr 6, 1982, s. 128.

¹⁴⁵ A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. I, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa 1961, s. 694.

¹⁴⁶ Tamże, s. 643.

wyodrębnionych i podporządkowanych, przez te elementy - i w nich, rozwija się społeczeństwo obywatelskie. Państwo korzysta z „prywatnych” stowarzyszeń politycznych jako narzędzi porozumienia w celu oddziaływania na społeczeństwo.

Państwo, a konkretnie - w jego imieniu – rząd, urabia sobie opinię publiczną, kształtuje ją za pomocą środków masowego przekazu. Rozbudowany system szkolnictwa wytwarza kategorie intelektualistów dysponujących niezbędną wiedzą specjalistyczną do obsługi całego systemu kompleksu ideologicznego, jednocześnie kształtuje odpowiednie dyspozycje i postawy tych, wobec których jest sprawowana hegemonia. Natomiast partie polityczne są nie tylko organizacjami politycznymi przetwarzającymi „organiczny światopogląd” w określoną ideologię, ale też są „zbiorowymi intelektualistami”, w których wytwarzają się historycznie nowe formy ideologiczne. Historycznie opinia publiczna zrodziła się w toku walki burżuazji o hegemonię polityczną i o zdobycie władzy, i jak pisał Gramsci, „jest treścią polityczną zbiorowej woli politycznej, która mogłaby być niezgodna, dlatego właśnie istnieje walka o monopol organów opinii politycznej – prasy, partii, parlamentu – po to, aby jedna i ta sama siła kształtowała opinię, a zatem wolę polityczną narodu, a punkty niezgody, aby rozproszyły się w indywidualny i nieorganiczny pył”¹⁴⁷.

W *Zeszytach filozoficznych* Gramsci opisuje mechanizm wpływania „intelektualistów” na świadomość szerokich mas społecznych. S. Krzemień-Ojak interpretując pogląd Gramsciego pisze, że „w fazie poprzedzającej zdobycie władzy partia (...) jako >>kolektywny intelektualista<< (>>nowoczesny książę<<) jest narzędziem pozwalającym proletariatu opanowywać >>społeczeństwo obywatelskie<< oraz kruszyć spójność >>społeczeństwa politycznego<<. Po zdobyciu władzy zaś zadaniem proletariatu jest utrzymanie trwałej dominacji w obu tych typach instytucji”¹⁴⁸.

Poziom społeczeństwa obywatelskiego wiąże się funkcją hegemoniczną, jaką grupa dominująca sprawuje nad społeczeństwem, poziom społeczeństwa politycznego – z władzą bezpośrednią, czyli rozkazodawczą. Obie te funkcje są

¹⁴⁷ Tamże, t. II, s. 418.

¹⁴⁸ S. Krzemień-Ojak, *Antonio Gramsci. Filozofia-teoria kultury-estetyka*, Warszawa 1983, s. 159-160.

zazwyczaj mocno ze sobą związane, obie są sprawowane przez wyspecjalizowanych „funkcjonariuszy inteligentów”. Jeśli trzymać się takiego podziału funkcji, to hegemonia przybiera postać „kierowania”, sprawowania „rządu dusz”, często opartego na kompromisie. Panowanie wiąże się głównie z działaniami aparatu władzy, przymusu państwowego. Zdaniem Gramsciego w czasach najnowszych szczególnie ważną formą zdobywania i sprawowania kierownictwa stały się partie polityczne, które kształtują intelektualistów związanych z daną grupą społeczną, co więcej – przeobrażają wszystkich swych członków w „inteligentów”, co znacznie przyczynia się do wzmożenia efektywności hegemonii.

Bogusław Ponikowski twierdzi, że Gramsci odnosi pojęcie hegemonii do społeczeństwa obywatelskiego, natomiast pojęcie dyktatury do społeczeństwa politycznego. Utożsamienie państwa ze społeczeństwem politycznym wskazuje na przemoc i władzę rozkazodawczą jako konstytutywne cechy państwa. W tym ujęciu termin „dyktatura” wskazuje na nierozłączność władzy państwowej i przemocy. Takie ujęcie, zdaniem Ponikowskiego, pokrywa się z definicją władzy politycznej Locke’a jako uprawnienia do tworzenia prawa, włącznie z karą śmierci, w celu obrony wolności i własności obywateli¹⁴⁹.

Zdaniem Eugeniusza Górskiego pojęcie hegemonii Gramsci przejął od Lenina, lecz inaczej je interpretował. Gramsci kładł większy nacisk na rolę nadbudowy w procesie sprawowania władzy przez klasę hegemoniczną niż na bezpośrednią władzę sprowadzaną do funkcji przymusu i administrowania. Według Górskiego, u Lenina hegemonia ma charakter głównie polityczny, a u Gramsciego także ideologiczny i odnosi się również do okresu przed zdobyciem bezpośredniej władzy politycznej przez daną klasę lub blok przez nią tworzony. W takim ujęciu kryzys jawi się jako kryzys hegemonii, w którym następuje rozdzielenie panowania politycznego dawnej klasy od kierowania intelektualnego i moralnego. W takiej sytuacji utrzymująca się u władzy dawna klasa sprawuje władzę w społeczeństwie za pośrednictwem tylko dyktatury, wyłącznie za pomocą przymusu. Gramsci kładł

¹⁴⁹ B. Ponikowski, *Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego i społeczeństwa politycznego w myśli politycznej Antonia Gramsciego*, w: *Spółeczeństwo obywatelskie*, red. W. Bokajło, K. Dziubka, Wrocław 2001, s. 170.

większy nacisk niż Lenin na znaczenie consensusu, przyzwolenia mas wyzyskiwanych na sprawowanie w ich imieniu władzy i nie ograniczał funkcji państwa do narzędzia represji i rady administracyjno – prawnej klasy panującej¹⁵⁰.

Zdaniem niektórych interpretatorów Gramsciego - hegemonia, rozumiana jako zorganizowana zgoda, jaką uzyskuje klasa robotnicza w obrębie społeczeństwa obywatelskiego, nie przekreśla pluralizmu. Giuseppe Prestipino nie widzi żadnej sprzeczności między hegemonią a pluralizmem „dlatego, że hegemonia jest stosunkiem funkcji między państwem (albo klasą – państwem w stadium początkowym) i społeczeństwem obywatelskim, czyli stosunkiem pomiędzy dwoma poziomami polityki, gdy tymczasem pluralizm jest niezbędnym sposobem istnienia poziomu pierwszego (tego samego społeczeństwa obywatelskiego). Oznacza to: hegemonia hipotetycznego państwa, tworzonego na zapleczu inicjatywy historycznej inspirowanej przez klasę robotniczą, jest zgodna nie tylko z pluralistyczną strukturą społeczeństwa obywatelskiego, ale również z głębokimi zmianami takiej pluralistycznej struktury”¹⁵¹.

Zdaniem Leszka Kołakowskiego pojęcie hegemonii używane przez Gramsciego jest bardzo niejasne – bardzo rzadko Gramsci utożsamia hegemonię z władzą polityczną sprawowaną środkami przymusu. Kołakowski podkreśla, że najczęściej Gramsci określa hegemonię jako panowanie środkami czysto kulturalnymi nad życiem duchowym całego społeczeństwa. Każda klasa usiłuje zdobyć dla siebie pozycję kierowniczą nie tylko w instytucjach władzy, ale także w rzeczywistości wyznawanych opiniach, wartościach i normach większości społeczeństwa. Klasy uprzywilejowane zdobyły sobie pozycję hegemoniczną i duchową, nie tylko politycznie, podporządkowały sobie wyzyskiwanych. Co więcej, panowanie duchowe jest warunkiem panowania politycznego¹⁵².

¹⁵⁰ E. Górski, *Kategoria społeczeństwa obywatelskiego u Gramsciego i jej recepcja*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987, s. 98.

¹⁵¹ G. Prestipino, *Państwo i „społeczeństwo obywatelskie” w myśli Antonia Gramsciego*, tłum. M. Ernst, w: *Filozofia i kultura włoska. Zagadnienia współczesne*, red. M. Nowaczyk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980, s. 217.

¹⁵² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 982.

Gramsci prognozował, że społeczeństwo obywatelskie stopniowo wchłonie państwo polityczne i w ten sposób państwo przestanie istnieć. Proces ten będzie miał charakter globalny. W procesie tym zawiera się istota rewolucji socjalistycznej jako społecznej emancypacji człowieka, a tym samym likwidacji antynomii między jednostką ludzką jako człowiekiem prywatnym a obywatelem. Zdaniem Gramsciego proces ten zainicjował Marks, który „dokonuje intelektualnego otwarcie nowej epoki historycznej, która prawdopodobnie potrwa wieki, aż do zniknięcia społeczeństwa politycznego i nadejścia społeczeństwa uregulowanego”¹⁵³. Przez społeczeństwo uregulowane Gramsci rozumie takie społeczeństwo, w którym „zarządzanie” zostanie zamienione na „samo-rządzenie”. Warunkiem istnienia owego społeczeństwa jest stworzenie nowego typu kultury i rozwój wiedzy politycznej skierowanej na powszechną emancypację obywatelską mas.

¹⁵³ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, tłum. B. Sieroszevska, J. Szymanowska, Warszawa 1991, s. 456.

Rozdział 2. Idea społeczeństwa obywatelskiego w filozofii liberalnej

2.1. John Rawls: teoria sprawiedliwości a społeczeństwo obywatelskie

Jednym z najbardziej wpływowych współczesnych filozofów politycznych jest John Rawls, którego dzieło *Teoria sprawiedliwości* (1971) stało się jedną z najważniejszych książek ostatnich dekad. O rozmiarach zainteresowania, jakie wywołały prace Rawlsa, świadczy chociażby ten fakt, że już po dziesięciu latach od opublikowania pracy, spis książek i artykułów komentujących koncepcje Rawlsa został zawarty w osobnej książce¹⁵⁴.

Głównym zadaniem, jakie stawia sobie autor *Teorii sprawiedliwości* jest sformułowanie reguł, na których powinna opierać się organizacja życia społecznego, aby w możliwie największym stopniu można było zrealizować zasady sprawiedliwości dla wszystkich ludzi, którzy zechcieli wyrazić zgodę na zamieszkanie w projektowanym społeczeństwie. Rawls pisze: „Jak prawda w systemach wiedzy, tak sprawiedliwość jest pierwszą cnotą instytucji. Teorię nieprawdziwą, choćby nawet wielce ekonomiczną i elegancką, trzeba odrzucić albo zrewidować; podobnie prawa i społeczne instytucje, nieważne jak sprawne i dobrze zorganizowane, muszą zostać zreformowane bądź zniesione, jeśli są niesprawiedliwe. (...) Prawda i sprawiedliwość, jako cnoty naczelne ludzkiej działalności, są bezkompromisowe”¹⁵⁵.

Rawls nawiązuje do tradycyjnej idei umowy społecznej, która dzięki niemu, przeżywa swoisty renesans. Nie traktuje jednak „pierwotnej umowy” jako czegoś, co ma dać początek jakiemuś konkretnemu społeczeństwu lub ustanowić szczególną formę rządów. Przedmiotem pierwotnej ugody, w ujęciu Rawlsa, są zasady sprawiedliwości dla podstawowej struktury społeczeństwa. Są to zasady, jakie ludzie wolni i rozumni, mając na uwadze swoje własne korzyści, przyjęliby w

¹⁵⁴ J.H. Wellbank, *John Rawls and His Critics. A Annotated Bibliography*, New York 1982.

¹⁵⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 13.

wyjściowej sytuacji równości jako definicję podstawowych warunków swego stowarzyszenia. Zasady te mają regulować wszelkie dalsze porozumienia, określać możliwe rodzaje społecznej kooperacji i formy rządów. Dla tak rozumianych zasad sprawiedliwości Rawls przyjmuje określenie „sprawiedliwość jako bezstronność”¹⁵⁶.

W koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności pierwotna sytuacja równości jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. Oczywiście Rawls nie utożsamia sytuacji pierwotnej z historycznym stanem rzeczy, lecz ujmuje ją jako czysto hipotetyczną sytuację, skonstruowaną w celu wprowadzenia pewnej koncepcji sprawiedliwości. Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani statusu społecznego, nikt też nie wie, jakie naturalne uzdolnienia i talenty przypadną mu w udziale. Jednostki zawierające umowę nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych preferencjach. Zasady sprawiedliwości są wybierane za zasłoną niewiedzy. Zdaniem autora uniemożliwia to uprzywilejowanie bądź upośledzenie kogokolwiek w wyniku działania przypadku lub wpływu społecznych okoliczności. Jeśli wszyscy są w podobnej sytuacji i nikt nie może zaprojektować zasad faworyzujących jego własną pozycję, zasady te są rezultatem uczciwego porozumienia bądź przetargu. Sytuacja pierwotna jest stanem wyjściowym, a fundamentalne porozumienia osiągnięte w jej warunkach są uczciwe i bezstronne. Określenie „sprawiedliwość jako bezstronność” wyraża ideę uzgodnienia zasad sprawiedliwości w bezstronnej sytuacji¹⁵⁷.

Dzięki pierwotnej sytuacji wyjściowej oraz wstępnej niewiedzy, co do swego przyszłego miejsca w społeczeństwie, Rawls formułuje zasady sprawiedliwości, jakie powinny stosować się do podstawowej struktury społeczeństwa. Pierwsza zasada polega na tym, że każda osoba powinna mieć równe prawo do jak najszerszego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. Druga zasada dotyczy tego, by nierówności społeczne i ekonomiczne były tak ułożone, aby były z największą korzyścią dla

¹⁵⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op. cit.*, s. 23.

¹⁵⁷ Tamże, s. 24-25.

najbardziej upośledzonych, pozostających w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania i jednocześnie, aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans¹⁵⁸.

Obu tym zasadom towarzyszą dwie inne zasady, których celem jest ustalenie pierwszeństwa między nimi; pierwsza z nich stwierdza, że zasady sprawiedliwości powinny być zestawione w porządku linearnym, co ma oznaczać, iż wolność poszczególnych jednostek może być ograniczona tylko w imię większej wolności całego systemu społecznego, obejmującego wszystkie jednostki. Odpowiednio do tego pomniejszony zakres niektórych swobód dotyczący pewnych osób musi mieć na celu wzmocnienie całościowego systemu wolności, która jest udziałem wszystkich, a ponadto pomniejszony zakres wolności powinien być do zaakceptowania dla tych, których owo pomniejszenie dotyczy¹⁵⁹. Druga reguła priorytetu stwierdza, że druga z wyżej wymienionych zasad sprawiedliwości – zwana również zasadą nierówności lub *maximin*, gdyż ma ona na celu maksymalizację dóbr dostępnych osobom znajdującym się w najmniej korzystnej sytuacji – ma pierwszeństwo wobec zasady efektywności i maksymalizowania sumy korzyści, natomiast zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady nierówności. Dotyczy to dwóch przypadków: nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają mniejsze szanse oraz nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie¹⁶⁰. Swoje rozważania Rawls podsumowuje ogólną koncepcją sprawiedliwości, która brzmi: „Wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba, że nierówna dystrybucja któregokolwiek z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”¹⁶¹.

W koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności podstawowa idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji zostaje rozwinięta w powiązaniu z dwiema ideami towarzyszącymi: z ideą obywateli jako wolnych i

¹⁵⁸ Tamże, s. 414-415.

¹⁵⁹ Tamże, s. 415.

¹⁶⁰ Tamże, s. 415-416.

¹⁶¹ Tamże, s. 416.

równych osób oraz z ideą społeczeństwa skutecznie regulowanego przez jakąś publiczną, polityczną koncepcję sprawiedliwości¹⁶².

Autor *Teorii sprawiedliwości* uważa, że obywatele są wolni pod trzema względami. Po pierwsze, ze względu na to, że pojmują siebie samych i siebie nawzajem jako wyposażonych w moralną władzę wyboru jakiejś koncepcji dobra. Nie oznacza to, iż postrzegają samych siebie jako nieustannie dążących do realizacji określonej koncepcji dobra, którą wyznają. Rawls przyjmuje raczej, że są jednostkami, które są zdolne do rewidowania i zmieniania tej koncepcji na rozumnej i racjonalnej podstawie – mogą to zrobić, jeśli tylko pragną. Jako osoby wolne, obywatele roszczą sobie prawo do traktowania ich jako niezależnych od wszelkiej szczególnej koncepcji dobra. Nie ma jakiejś jednej przyjętej arbitralnie koncepcji dobra. Jeśli jednostki mają moralną władzę kształtowania, rewidowania i racjonalnego dążenia do jakiejś koncepcji dobra, to ich publicznej tożsamości jako wolnych osób nie zmieniają zachodzące w czasie zmiany ich konkretnej koncepcji tego dobra.

Drugą okolicznością, ze względu na którą obywatele uważają się za wolnych, jest to, że uważają się za samouwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń. Oznacza to, że uważają się za uprawnionych do wysuwania roszczeń wobec swych instytucji i przeprowadzania w ten sposób własnych koncepcji dobra (pod warunkiem, że te koncepcje mieszczą się w zakresie dozwolonym przez publiczną koncepcję sprawiedliwości). Roszczenia te obywatele uważają za ważne same przez się, nie zaś za wywiedzione z obowiązków i zobowiązań określonych przez polityczną koncepcję sprawiedliwości, na przykład z obowiązków i zobowiązań wobec społeczeństwa.

Po trzecie, obywateli uważa się za wolnych, wtedy gdy uważa się ich za zdolnych do brania odpowiedzialności za własne cele, a to z kolei wpływa na sposób oceny ich różnych roszczeń. Rawls tłumaczy to w ten sposób, że jeśli dane są sprawiedliwe instytucje otaczające i sprawiedliwy indeks dóbr pierwotnych (wymaganych przez zasady sprawiedliwości) dla każdej osoby, to obywateli uważa

¹⁶² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 73.

się za zdolnych do dostosowania swoich celów i aspiracji tak, by „dało się do nich dążyć przy użyciu środków, które mogą rozsądnie spodziewać się nabyć w zamian za wkład, jaki mogą rozsądnie spodziewać się wnieść. Idea odpowiedzialności zawiera się domyślnie w publicznej kulturze politycznej i można ją odczytać z jej praktyk. Ideę tę wyraża polityczna koncepcja osoby i włącza ją ona do idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji”¹⁶³.

Drugą ideą towarzyszącą sprawiedliwości jako bezstronności jest idea społeczeństwa dobrze urządzonego. Mówiąc, iż społeczeństwo jest dobrze urządzone Rawls ma na myśli trzy sprawy: po pierwsze (co zawiera się w idei publicznie uznanej koncepcji sprawiedliwości), jest to społeczeństwo, w którym każdy uznaje, i wie, że inni uznają, te same zasady sprawiedliwości. Po drugie (co zawiera się w idei skutecznej regulacji przez taką koncepcję), jest publicznie wiadome, czy też są dobre racje po temu, by sądzić, że podstawowa struktura społeczeństwa – czyli jego główne instytucje polityczne i społeczne oraz to, jak się one układają w jeden system korporacji – czyni zadość tym zasadom. I po trzecie, jego obywatele mają poczucie sprawiedliwości, z reguły skutkujące w praktyce, a więc na ogół stosują się do podstawowych instytucji społeczeństwa, które uważają za sprawiedliwe. W takim społeczeństwie publicznie uznana koncepcja sprawiedliwości tworzy wspólny punkt widzenia, z którego można osądzać roszczenia obywateli wobec społeczeństwa.

Spółeczeństwo dobrze urządzone nie jest, zdaniem Rawlsa, ani wspólnotą, ani stowarzyszeniem. Autor głosi, iż istnieją dwie różnice między demokratycznym społeczeństwem a stowarzyszeniem. Po pierwsze, społeczeństwo demokratyczne, jak każdą społeczność polityczną, należy rozumieć jako pełny i zamknięty system społeczny. Jest on zamknięty w tym sensie, iż jest samowystarczalny oraz w jego ramach wszyscy mogą realizować cele życia. Jest też zamknięty w tym sensie, że należy się do niego tylko przez urodzenie i opuszcza się go dopiero przez śmierć. Nie przystępujemy do społeczeństwa, gdy osiągamy wiek rozumu – jak możemy przystąpić do stowarzyszenia – lecz rodzimy się w nim i przeżywamy w nim całe

¹⁶³ Tamże, s. 71-72.

życie. Dlatego też Rawls postuluje, by myśleć o zasadach sprawiedliwości jako o zasadach mających ukształtować świat społeczny, w którym dopiero kształtujemy nasz charakter i przyswajamy sobie naszą koncepcję siebie samych jako osób, a także nasze rozległe poglądy i przynależne do nich koncepcje dobra, i w którym muszą się zrealizować nasze władze moralne, jeśli w ogóle mają się zrealizować. Te zasady muszą dawać pierwszeństwo podstawowym wolnościom i możliwościom wpisanym w instytucje otaczające społeczeństwa obywatelskiego, pozwalającym nam przede wszystkim stać się wolnymi i równymi obywatelami i rozumieć naszą rolę jako osób o tym statusie¹⁶⁴.

Druga różnica między dobrze zarządzonym społeczeństwem demokratycznym a stowarzyszeniem polega na tym, że owo społeczeństwo nie ma żadnych ostatecznych celów tego rodzaju, jakie mają osoby czy stowarzyszenia. Rawls rozumie przez to, iż obywatele nie uważają, by istniały jakieś uprzednio dane społeczne cele, które usprawiedliwiają postrzeganie pewnych ludzi jako mających większą lub mniejszą wartość dla społeczeństwa niż inni i przyznawanie im odpowiednio do tego innych podstawowych praw i przywilejów. W przeciwieństwie do tego, społeczeństwo demokratyczne ze swą polityczną koncepcją sprawiedliwości w ogóle nie traktuje siebie jako stowarzyszenia. Nie jest upoważnione, jak są na ogół stowarzyszenia działające wewnątrz społeczeństwa, do proponowania swoim członkom (czyli tym osobom, które się w nim urodziły) różnych warunków zależnie od wartości ich potencjalnego wkładu do społeczeństwa jako całości czy do realizacji celów tych, którzy są już jego członkami. Jak twierdzi Rawls, takie postępowanie może być dozwolone w przypadku stowarzyszeń, gdyż w ich przypadku obecni i przyszli członkowie mają już zagwarantowany status wolnych i równych obywateli, a instytucje sprawiedliwości w społeczeństwie zapewniają, że otwarte są dla nich inne możliwości¹⁶⁵.

Ponadto Rawls uważa, że społeczeństwo dobrze zarządzane, oprócz tego, iż nie jest stowarzyszeniem, nie jest także wspólnotą - jeśli przez wspólnotę rozumie

¹⁶⁴ Tamże, s. 80-81.

¹⁶⁵ Zob. tamże, s. 81-82.

się społeczeństwo rządzone przez jakąś wspólną rozległą doktrynę religijną, filozoficzną czy moralną. Zdaniem autora jest to najistotniejszy fakt dla właściwej społeczności idei publicznego rozumu. Myślenie o demokracji jako tak definiowanej wspólnocie pomija fakt ograniczonego zasięgu jej publicznego rozumu, ufundowanego na politycznej koncepcji sprawiedliwości. Błędne, według Rawlsa, jest także myślenie o jedności, do jakiej zdolny jest reżim konstytucyjny bez naruszania najbardziej podstawowych zasad demokratycznych. Gorliwość w dążeniu do całej prawdy rodzi w ludziach pokusę szerszej i głębszej jedności niż ta, którą może uzasadnić rozum publiczny.

Za błędne uważa także Rawls myślenie o społeczeństwie demokratycznym jako o stowarzyszeniu i zakładanie, że jego publiczny rozum obejmuje cele i wartości niepolityczne. Taki sposób myślenia prowadzi do przeoczenia pierwszej i fundamentalnej roli podstawowych jego instytucji w ustanawianiu świata społecznego, w ramach którego dopiero możemy dzięki opiece, wsparciu i edukacji, a także dzięki pomyślności losu, stać się wolnymi i równymi obywatelami. Sprawiedliwe tło tego społecznego świata jest dane przez treść koncepcji politycznej, tak że posługując się rozumem publicznym wszyscy obywatele mogą w ten sposób rozumieć jego rolę i podzielać jego publiczne wartości¹⁶⁶.

Naturę rozumu publicznego Rawls tłumaczy poprzez różnice między nim a rozumami niepublicznymi. Przede wszystkim, istnieje wiele rozumów niepublicznych i tylko jeden rozum publiczny. Wśród rozumów niepublicznych są rozумы stowarzyszeń wszelkiego rodzaju: kościołów, uniwersytetów, towarzystw naukowych i grup zawodowych. Ciała zbiorowe, tak samo jak jednostki, by działać rozumnie i odpowiedzialnie, potrzebują jakiegoś sposobu rozumowania na temat tego, co trzeba zrobić. Ten sposób rozumowania jest publiczny ze względu na ich członków, ale niepubliczny ze względu na społeczeństwo polityczne i ogół obywateli. Rozummy niepubliczne to wielość rozumów społeczeństwa obywatelskiego, które należą do tego, co Rawls nazywa „kulturą podłoża”, w

¹⁶⁶ Tamże, s. 83.

odróżnieniu od publicznej kultury politycznej. Rozumy te są społeczne, i z pewnością nie są prywatnymi rozumami¹⁶⁷.

Treść publicznego rozumu znajduje sformułowanie w „politycznej koncepcji sprawiedliwości”, która jak przyjmuje Rawls, ma charakter liberalny. Rozumie on przez to trzy rzeczy; po pierwsze, wyszczególnia ona pewne podstawowe prawa, wolności i możliwości (takie, jakie znamy z konstytucyjnych reżimów demokratycznych); po drugie, nadaje tym prawom, wolnościom i możliwościom specjalne pierwszeństwo, zwłaszcza względem roszczeń dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych; i po trzecie, akceptuje kroki zapewniające wszystkim obywatelom dostateczne uniwersalne środki pozwalające skutecznie wykorzystywać ich podstawowe wolności i możliwości.

Mówiąc, że koncepcja sprawiedliwości jest polityczna, Rawls ma na myśli również trzy sprawy; pierwsza – koncepcja sprawiedliwości musi być ukształtowana tak, by stosowała się tylko do podstawowej struktury społeczeństwa, do jego głównych instytucji politycznych, społecznych i ekonomicznych jako harmonijnego systemu społecznej kooperacji; druga - została przedstawiona niezależnie od jakiegokolwiek szerszej, rozległej doktryny religijnej czy filozoficznej; i trzecia sprawa - jest opracowana w kategoriach podstawowych idei politycznych traktowanych jako domyślnie zawarte w publicznej kulturze społeczeństwa demokratycznego¹⁶⁸.

Istotą ideału publicznego rozumu jest to, że obywatele mają prowadzić swoje zasadnicze dyskusje w ramach tego, co każdy uważa za polityczną koncepcję sprawiedliwości opartą na wartościach, co do których można rozumnie spodziewać się, że inni je poprą, a każdy będzie gotowy, w dobrej wierze, bronić tak rozumianej koncepcji. Oznacza to, iż każdy musi mieć, i być gotowym wyjaśnić, kryterium tego, co do jakich zasad i wytycznych można rozumnie oczekiwać, że inni obywatele (którzy są wolni i równi) wraz z nami je poprą. Potrzebny jest jakiś „sprawdzian”, który ludzie byliby gotowi sformułować, unaoczniający, kiedy ten warunek jest spełniony. Posiadanie takiego kryterium samo narzuca publicznej

¹⁶⁷ Tamże, s. 303.

¹⁶⁸ Tamże, s. 307.

dyskusji dyscyplinę. Nie o każdej wartości można rozumnie twierdzić, że spełnia to kryterium, czy że jest wartością polityczną; i nie każde wyważenie wartości politycznych jest rozumne. Nieuniknionym i często pożądanym faktem jest to, że obywatele mają odmienne poglądy na to, jaka koncepcja polityczna jest najwłaściwsza; publiczna kultura polityczna musi zawierać różne podstawowe idee, które można rozwijać na różne sposoby. Uporządkowany spór, który się między nimi toczy jest niezawodną drogą do odkrycia, która z nich, jeśli o którejś da się to powiedzieć, jest najrozumniejsza¹⁶⁹. Idea publicznego rozumu na najgłębszym poziomie określa podstawowe wartości moralne i polityczne, które mają wyznaczać relacje między konstytucyjnym rządem demokratycznym i obywatelami. W skrócie dotyczy ona tego, jak powinna być rozumiana relacja polityczna¹⁷⁰.

Można powiedzieć, iż teorii Rawlsa cechą politycznej koncepcji sprawiedliwości, jest to, że jej treść zostaje wyrażona w terminach pewnych podstawowych idei, które są zawarte w kulturze politycznej demokratycznego społeczeństwa. Rawls pisze, że „publiczna kultura obejmuje instytucje polityczne ustroju konstytucyjnego i publiczne tradycje ich interpretowania (...), a także historyczne teksty i dokumenty, stanowiące wspólną wiedzę. Rozległe doktryny wszelkiego rodzaju – religijne, filozoficzne i moralne – należą do tego, co możemy nazwać „kulturą podłoża”, kultury społeczeństwa obywatelskiego. Jest to kultura sfery społecznej, nie politycznej, kultura życia codziennego, wielu jego stowarzyszeń”¹⁷¹. W społeczeństwie demokratycznym istnieje tradycja myśli demokratycznej, której treść jest znana i zrozumiała – przynajmniej dla ogółu wykształconych obywateli kierujących się zdrowym rozsądkiem. Główne instytucje społeczeństwa i uznawane formy ich interpretacji uważa się za pewien wspólny zasób domyślnie podzielanych idei i zasad.

*

¹⁶⁹ Tamże, s. 311-312.

¹⁷⁰ J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum., M. Kozłowski, Warszawa 2001, 188-189.

¹⁷¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, *op. cit.*, s. 45-46.

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls próbuje, jak sam stwierdził w swej późniejszej pracy *Liberalizm polityczny* (1993) dać opis sprawiedliwości politycznej i społecznej, który byłby bardziej zadowalający niż znane dotąd koncepcje. Autor milcząco akceptuje ideę budowania (odbudowania) społeczeństwa obywatelskiego. Rawls nie formułuje zasad funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, a jedynie warunki, jakie muszą być spełnione, aby społeczeństwo obywatelskie się rozwijało. Społeczeństwo obywatelskie może funkcjonować tylko w ramach społeczeństwa dobrze urządzonego, a więc takiego, w którym wolne jednostki akceptując zasady sprawiedliwości mogą realizować swoje partykularne cele i własną koncepcję dobrego życia.

2.2. Michaela Novaka koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jako projekt uzgodnienia filozofii liberalnej ze społeczną nauką Kościoła

Michael Novak próbuje pogodzić filozofię liberalną ze społeczną nauką Kościoła katolickiego. Szczególną uwagę poświęca zagadnieniu dobra wspólnego w obu nurtach filozoficznych. Stwierdza, że „zestawia nowe pojęcie dobra wspólnego, jakie pojawiło się w historii dzięki społeczeństwu liberalnemu (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych), z dawniejszą katolicką koncepcją dobra wspólnego. (...) W sprawach realizmu instytucji tradycja liberalna dokonała odkryć, których tradycja katolicka pilnie potrzebuje; i na odwrót – co się tyczy niektórych koncepcji filozoficzno – teologicznych, tradycja katolicka osiągnęła pewną wiedzę (np. wgląd w naturę osoby ludzkiej, ludzkiej wspólnoty, instytucje pośredniczące), stanowiącą dziś przedmiot zainteresowania znacznej części liberalnej tradycji ekonomicznej. Te dwie tradycje potrzebują siebie nawzajem; silne strony każdej z nich odpowiadają słabszym stronom drugiej”¹⁷².

Novak analizuje amerykańską tradycję wspólnotową - pisze, że „kiedy pierwsi koloniści opuszczali Lejdę wyruszając do Nowego Świata, nie czekały na nich zajazdy, nie było zgromadzonych w stodołach zbiorów, nie było domów ani kościołów. Musieli je wspólnie zbudować. Od początku głównym zadaniem Amerykanów było tworzenie nowych wspólnot. Dokonaliśmy tego i nadal to czynimy przede wszystkim dzięki samopomocy i współpracy. Najbardziej uderzającym faktem, który w 1831 roku poruszył Tocqueville’a było to, że Amerykanie żyją, działają i trwają w różnego rodzaju stowarzyszeniach. Nawet dzisiaj Amerykanie prawie zawsze współpracują z innymi. Większość z nas tkwi po uszy w komitetach. (Także nasze dzieci, jeszcze przed ukończeniem dziewiątego

¹⁷² M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 7-8.

roku życia, należą do wielu ugrupowań, biorą udział w różnych rodzajach działalności i uczęszczają na spotkania częściej, niż nakłaniają ich do tego rodzice). Naszymi ulubionymi sportami są sporty drużynowe. Od czasów pierwszych osadników zawsze pracowaliśmy wspólnie. Musieliśmy”¹⁷³.

Novak twierdzi, iż wraz ze wspólnotowym nastawieniem Amerykanie musieli ciągle utrzymywać niezależność, rozwijać przedsiębiorczość oraz cenić indywidualne działania ludzi. Takie wartości i postawy musiały się kształtować samorzutnie albowiem nie istniał żaden chroniący obywateli porządek społeczny – sami dla siebie musieli stworzyć wspólnotę. Tworzyli ją najpierw na wsiach, potem w parafiach, w hrabstwach, a później w stanach – dopiero po 250 latach w jednym, reprezentującym wszystkich rządzie federalnym. Zdaniem Novaka „dla Amerykanów wspólnota i niezależność idą w parze. Być wolnym to znajdować upodobanie w podejmowaniu ryzyka, chwytaniu szansy i szukaniu przygody w tworzeniu nowych wspólnot. Wspólnota może być celem, lecz aby go ziścić, jednostka musi wprowadzić rzeczy w ruch. Gdy nie ma liderów, panuje bezwład”¹⁷⁴.

Jednakże, pisząc w roku 1971 książkę pt. *Przebudzenie etnicznej Ameryki* Novak twierdzi, że imigranci z krajów katolickich na ogół mają mniejsze poczucie odpowiedzialności obywatelskiej niż Anglosasi, rzadziej należą do obywatelskich stowarzyszeń, mają mniejszy wkład w programy działań obywatelskich. Autor tłumaczy ten fakt tym, że dopóki katolik nie jest w pełni zamerykanizowany, to troszczy się tylko o integralność życia jednostki oraz systemu wartości bez względu na rezultaty, nie dowierza ani polityce, ani pragmatyzmowi. Ta „katolicka odmienność” stanowi przeciwwagę dla mitu osobistego sukcesu, zarówno dzięki przekonaniu o społecznej współzależności, jak i uświęconemu pojęciu społeczeństwa. Według tego pojęcia społeczeństwo nie jest maszyną złożoną z pojedynczych atomów, ale organizmem, który daje życie rodzinom, a przez rodziny – jednostkom. Społeczeństwo musi się troszczyć o własne cele i własne czyny, jest to bowiem organizm zmierzający w jakimś kierunku. Nie może jedynie pozwalać

¹⁷³ M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993, s. 16.

¹⁷⁴ Tamże, s. 17.

na to, by samolubne działania jednostek nakładały się w wyniku jakiegoś bezosobowego rachunku, i wierzyć, że to wszystko wyjdzie na dobre¹⁷⁵.

Podobnie ocenia liberalną koncepcję życia społecznego ksiądz Stanisław Kowalczyk. Twierdzi, że gdy w człowieku ceni się bardziej indywidualność, to brak przekonujących przesłanek dla społecznej integracji. Społeczność ujmowana jako suma jednostek ludzkich kierujących się egoizmem, nie jest w stanie wytworzyć wspólnoty. Społeczeństwo w liberalizmie jest ujmowane jako energetyczny interakcjonizm – wymiana usług, wzajemne respektowanie swych interesów, sprawna socjotechnika pozbawiona aksjologicznych podstaw. Społeczna integracja jest wyjaśniana w oparciu o ekonomię jako „gra interesów”. Takiej społeczności, zdaniem Kowalczyka, brak jest tego, co najbardziej ludzi łączy – wspólnych wartości i celów. Samo zabezpieczenie prywatnych interesów, choć jest warunkiem niezbędnym sprawnie funkcjonującej społeczności, nie wystarcza do wytworzenia wspólnoty osób. Wolny rynek nie zastąpi wspólnoty wyższych wartości. Ekonomiczno – egoistyczna interpretacja życia społecznego, charakterystyczna dla liberalizmu, prowadzi do duchowego wykorzenienia człowieka ze społeczności naturalnych, takich jak rodzina, naród oraz społeczności ideowo-religijnych. Kowalczyk krytykuje także liberalną koncepcję państwa jako koncepcję jednostronną, gdyż uwzględnia tylko niektóre jego funkcje. Państwo jest czymś więcej niż „stróżem nocnym” czy „policjantem”, jest ono dobrem wspólnym chroniącym istnienie, suwerenność i tradycyjne wartości narodu¹⁷⁶.

Novak nie krytykuje tak ostro liberalizmu, wychodzi jednak z założenia, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Twierdzi, iż każdy z nas zaczyna działać i myśleć w ożywionym społecznym świecie. Przychodzimy na świat w rodzinie. Moralne i estetyczne wartości, jakie przechowujemy w naszych uczuciach i myślach nie pochodzą od nas samych, ale z tradycji, społecznych instytucji i narodu, których nie wybraliśmy sami. Dopiero później zaczynamy się zastanawiać, rozróżniać i krytykować – akceptować lub odrzucać – nasze społeczne dziedzictwo. Ludzie postrzegają się najpierw jako istoty społeczne, ukształtowane przez tradycję

¹⁷⁵ M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, tłum. H. Pawlikowska, Warszawa 1985, s. 154-156.

¹⁷⁶ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 207-208.

i żywiące się symbolami, językiem i ideami przejętymi od społeczeństwa – nasza indywidualność wyłania się dużo później. Przez większość życia bardziej jesteśmy kształtowani niż kształtujemy. Indywidualizm odgrywa ważną rolę w uwalnianiu jednostek od nadmiernej zależności, jednakże posunięty za daleko, z pewnością nie jest adekwatny wobec życia¹⁷⁷.

Istoty ludzkie, zdaniem Novaka, żyją w środowisku kształtowanym przez instytucje, tak jak ryby żyją w wodzie. Tylko dzięki szczególnego rodzaju instytucjom wolne osoby mogą praktykować swe wolności. Zrozumienie i ożywienie tych instytucji jest jedynym godnym wolnych osób sposobem realizacji dobra wspólnego. Istotną cechą dobra wspólnego są „korzyści współpracy”. Wolne społeczeństwa, jak twierdzi autor, nie wymuszają współpracy, lecz nauczyły się z doświadczenia, w jaki sposób ją wywoływać. Istoty ludzkie są z natury zwierzętami współpracującymi i nie trzeba ich zmuszać do współpracy. Istoty ludzkie potrzebują się nawzajem, gdyż ich losy są wzajemnie uwarunkowane. Novak twierdzi, iż można zaprojektować instytucje w taki sposób, aby uczynić kwestią własnego interesu każdego człowieka dążenie do współpracy i wzgląd na innych, bez względu na motywację. Oznacza to, że można liczyć na naturalną ludzką skłonność do współpracy, jednak można również dokonać czegoś znacznie więcej. Do naturalnych, instynktownych motywów ludzi można dołączyć inne korzyści skłaniające ich do współpracy – nawet w przypadku ludzi, dla których najsilniejszym czynnikiem motywującym jest egoizm.

Jako przykład takiej instytucji Novak podaje partie liberalne, które były historycznie ukierunkowane przez ludzkie doświadczenia. Projektowanie ekonomii politycznej dla aniołów czy świętych jest niedorzeczne. Jedynie projektowanie ekonomii politycznej dla ludzi takich, jakimi są, oznacza projektowanie tej jedynej formy ekonomii politycznej, która ma szansę na sukces – każda efektywna ekonomia polityczna musi być zaprojektowana dla grzeszników. Umiejętność trzymania w ryzach najgorszych instynktów ludzkich i sprzyjania najlepszym z nich (za pomocą bodźców i nagród) jest ważnym elementem sztuki projektowania

¹⁷⁷ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Stanek, Poznań 2001, s. 78-79.

instytucji, które mają w praktyce przyczyniać się do wspólnego dobra. Osiągnięcie dobra wspólnego jest, według Novaka, zadaniem przede wszystkim politycznym, ponieważ jego koniecznym warunkiem jest zaplanowanie właściwej struktury instytucjonalnej¹⁷⁸.

W książce pt. *Duch demokratycznego kapitalizmu* Novak pisze, że demokratyczny kapitalizm¹⁷⁹ nadał wielką rangę dobrowolnemu stowarzyszeniu na rzecz działalności gospodarczej – korporacji. Podłoże tego wynalazku jest społeczne a nie indywidualistyczne. Według autora rozumiano, że działalność gospodarcza jest zasadniczo zbiorowa, daleko przekraczająca możliwości pojedynczej jednostki. Wymaga ona działalności zespołowej, przerastających siłę i długość życia jednostki. Zasada współpracy ludzi jest jedną z głównych podstaw kapitalistycznego systemu gospodarczego¹⁸⁰.

Novak jako autor pozostający w kręgu tradycji katolickiej przyznaje się do tego, że nauczono go we wszystkim doszukiwać się Boga, także w ekonomii. Ekonomię pojmuje jako zróżnicowaną jedność, składającą się z autonomicznych systemów, które są od siebie współzależne. Każdy system ma swoje własne metody, reguły, sposoby i każdy hamuje, poprawia i wzmacnia pozostałe systemy. Tak zróżnicowane systemy tworzą społeczeństwo obywatelskie, w którym istnieją różnego rodzaju wspólnoty. Novak głosi, iż z całą pewnością formy tych wspólnot: rodzin, grup sąsiedzkich i lokalnych, grup interesu, dobrowolnych stowarzyszeń, kościołów korporacji, gildii, społeczności szkolnej – ulegają w demokratycznym kapitalizmie zmianom w kierunku nieznanym dotychczas w historii. Status, urodzenie i pokrewieństwo są w coraz mniejszym stopniu ich ostoją. Stały się one bardziej dobrowolne, elastyczne, ruchome. Nadal jednak pozostają wspólnotami.

¹⁷⁸ M. Novak, *Wolne osoby...*, .op. cit., s. 161-162.

¹⁷⁹ Przez demokratyczny kapitalizm Novak rozumie połączenie trzech systemów: gospodarki w przeważającej mierze rynkowej; państwowej polityki szacunku wobec praw jednostki do życia, wolności i dążenia do szczęścia; oraz systemu instytucji kulturalnych, opartego o ideały powszechnej wolności i sprawiedliwości. Inaczej mówiąc, trzy zbieżne, dynamiczne systemy funkcjonujące w ramach jednego ustroju: demokratyczna administracja państwowa, gospodarka oparta na rynku i bodźcach ekonomicznych, oraz moralno – kulturalny system cechujący się pluralizmem i – w najszerszym sensie – liberalizmem. Ten rodzaj ustroju obrazują, zdaniem autora, systemy społeczne Stanów Zjednoczonych, Niemiec i Japonii, a także kilkunastu innych państw świata. Zob. M. Novak, *Duch demokratycznego...*, op. cit., s. 26.

¹⁸⁰ Tamże, s. 156.

Autor twierdzi, iż filozofowie demokratycznego kapitalizmu zbyt długo je zaniedbywali i skupiali się wyłącznie na dwóch dominujących zjawiskach: na jednostce i państwie. Tymczasem te wspólnoty pośredniczące faktycznie umożliwiają istnienie jednostek i państwa. Silne jednostki potrzebują silnych struktur pośredniczących zarówno po to, by stać się tym, czym są, jak i po to, by działać efektywnie. Państwa potrzebują silnych struktur pośredniczących po to, by dokonać taniej, wydajniej i z większym uczuciem tego, czego państwo albo nie może zrobić wcale, albo co może uczynić, ale źle i za przerażającą cenę. Gdy niszczy się wspólnoty pośredniczące, uszczerbek ponosi zarówno jednostka, jak i państwo.

Zdaniem Novaka fakt, że w demokratycznym kapitalizmie jednostka ma więcej wolności niż w jakiegokolwiek innej formie ustrojowej znanej ludzkości, skłonił niektórych uczonych do mówienia o anomii, wyobcowaniu, rozczłonkowaniu. Autor uważa, że takie abstrakcje robią na nas wrażenie wtedy, gdy widzimy innych, jako obce, pojedyncze, nie związane z nami istoty. Jednakże uczeni, którzy piszą takie rzeczy, nie sprawiają wrażenia wyobcowanych, anomicznych, rozczłonkowanych. Również nie sprawiają takiego wrażenia ich czytelnicy, nasze rodziny, najbliżsi i wspólnoty pośredniczące. Novak przyznaje, że we wszystkich społeczeństwach spotyka się ludzi zagubionych, ale nie ma dowodów, że ich liczba wzrasta w warunkach nowoczesności. Jest oczywistą prawdą, że stare formy wspólnoty wymierają i że wszystkie formy wspólnoty powoli się zmieniają. Jest także oczywiste, że nowe formy przynoszą swoje własne wątpliwości, trudy, problemy, niepewności. Ale w demokratycznym kapitalizmie wspólnoty pośredniczące mnożą się i żyją, stają się przedmiotem wyboru i stanowią olbrzymią różnorodność. W strukturach zbiorowego i indywidualnego życia przejawiają się najwyższe ideały społeczeństwa. Ideały wspólnoty nieprzerwanie wzywają nas do lepszego działania¹⁸¹.

W społeczeństwie obywatelskim ważnym problemem jest pluralizm grup interesu, który służy poszukiwaniu realizmu poprzez gromadzenie wielu

¹⁸¹ Tamże, s. 385-386.

odmiennych punktów widzenia rzeczywistości. Jeśli większość grup zgadza się na pewien rodzaj polityki, to musi mieć ona jakiś związek z rzeczywistością – jest mało prawdopodobne, by była całkowicie błędna. Poza tym, twierdzi Novak, program wypracowany jako wypadkowa różnych perspektyw i poglądów ma większe szanse zbliżenia się do dobra, prawdy i rzeczywistości, niż jakikolwiek inny, stworzony przez tylko jedno stronnictwo, bez względu na to, jak wysokie mniemanie miałoby ono o swojej szlachetności i bezinteresowności.

Novak podkreśla pewien aspekt rynków, który zwykle jest zaniewany przez teoretyków. Rynki wydobywają jednostki z izolacji i wciągają je w racjonalną, obywatelską i dobrowolną wzajemną wymianę. Autor przytacza badania historyczne Maxa Weбера, który zauważał, iż „atmosfera miasta wyzwala”, rynki „pełne są krzątanim”, a zachowanie się na rynku jest wielkim przebiegiem wiedzy, nowych umiejętności pobudzającym odkryciem szerszych horyzontów. Ponadto, twierdzi Novak, rynki przejawiają siłę dośrodkową – ich wewnętrzna dynamika popycha ku wzajemnym, obywatelskim i racjonalnym umowom. Rynki nie powodują alienacji, wręcz przeciwnie, skłaniają ludzi do nawiązywania ściślejszych kontaktów z innymi ludźmi, nawet jeśli pochodzą oni z drugiego końca świata. Rynki są w szczególnie dużym stopniu instytucjami społecznymi, pełnymi milczącego porozumienia, tradycji, konwencji i cennej wiedzy. Będąc otwartymi na świat, łączą ludzi tysiącami widocznych i niewidocznych nici wyboru¹⁸².

Chrześcijańska koncepcja wolności, której zwolennikiem jest Michael Novak, wyraźnie stwierdza, że każda wolna osoba jest „opiekunem swego brata” i że głodny powinien być nakarmiony, nagi przyodziany itd. Według chrześcijańskich standardów każda społeczność musi być oceniona pod względem moralnym z uwagi na to, czy dobrze dba o swych najsłabszych członków. By tak czynić, jak twierdzi autor, nie jest rzeczą konieczną uznanie doktryny wolności pozytywnej, to znaczy, osiągnięcie społecznej identyczności wskutek podporządkowania się władzy państwowej. Wręcz przeciwnie – trzeba stale mieć na uwadze prawo ludzkiej godności. Każdy człowiek jest stworzony na obraz i

¹⁸² M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja...*, op. cit., s. 25-26.

podobieństwo Boga, dlatego jest odpowiedzialny za własne życie i panowanie nad własnymi potrzebami. Zadaniem dobrego społeczeństwa jest umożliwienie zdrowym na ciele obywatelom spełniania tego obowiązku, w taki sposób, by nie wyręczało ich w tym państwo, pozbawiając ich osobistej odpowiedzialności i osobistej godności.

W przypadku, gdy wskutek choroby, niezdolności czy nieszczęścia ludzie nie są w stanie sami sobie poradzić, innym nadarza się stosowna okazja, by przyjść im z pomocą. Byłoby najlepiej, gdyby zasadniczy strumień tej pomocy wypływał z wolnej woli i ducha obywatelskiego ich rodzin, sąsiadów i współobywateli, działających mniej lub bardziej niezależnie od państwa. Jeżeli brakuje takich źródeł, jest rzeczą właściwą zwrócić się ostatecznie o pomoc państwa – najpierw do instytucji lokalnych, potem regionalnych, a następnie państwowych.

Zgodnie z tą zasadą, zwaną zasadą pomocniczości, problemy powinny być rozwiązywane na najbardziej lokalnym i konkretnym szczeblu, w najściślejszym związku z indywidualną odpowiedzialnością, zaś na wyższych szczeblach organizacji społecznej tylko wówczas, gdy zawiodą niższe. Za tą zasadą kryje się dwojakie rozumowanie: z jednej strony, należy chronić zarówno zasadę indywidualnej odpowiedzialności i konkretny związek ze szczegółami danego przypadku, z drugiej strony – kontrolować skłonności władzy państwowej do podporządkowywania ludzi i lokalnych wspólnot odległym władzom i nadmiernego uzależnienia od nich.

Novak przyznaje, że bardziej odpowiada mu trzecia koncepcja wolności niż znane dotychczas koncepcje wolności pozytywnej i negatywnej. Trzecia koncepcja wiąże ściśle wolność z indywidualną odpowiedzialnością. Jest to, zdaniem autora, pojęcie moralnie wyższe, zdrowsze politycznie i bardziej zdadne do tworzenia zarówno dobra publicznego, jak i prywatnego¹⁸³.

Zdaniem Novaka najgłębszy charakter społeczeństwa obywatelskiego wyznacza racjonalna dyskusja; społeczeństwo to powstaje na tej podstawie, że każdy z jej członków posiada zdolność refleksji i dokonywania wyboru i dlatego

¹⁸³ Tamże, s. 43-44.

jest osobiście odpowiedzialny za swój własny los. Każdy jest twórczym źródłem inicjatywy moralnej, politycznej, ekonomicznej. Dobre społeczeństwo musi stworzyć dla tej inicjatywy szerokie możliwości. Zapewnienie szerokich możliwości podejmowania osobistych decyzji jest o wiele ważniejszym, jak twierdzi Novak, upoważnieniem niż uczestnictwo w decyzjach kolektywnych. Wkład każdego obywatela służy całej wspólnocie. Każdy powinien nie tylko czerpać zyski ze wspólnoty, lecz także przyczyniać się do jej rozwoju jako całości i stąd czerpać swą zasadniczą satysfakcję. By urzeczywistnić ten stan rzeczy, Novak proponuje, by sięgnąć po metody (a jeśli ich nie ma to wymyślić je i stworzyć) pomagania ludziom ubogim i niesprawnym w uznawaniu takich odpowiedzialności, gdyż właśnie w obliczu tych odpowiedzialności doświadczają oni tego, czego nie mogliby doświadczyć w żaden inny sposób, a mianowicie – usprawiedliwienia swej własnej godności obywatelskiej. Złe i bardzo szkodliwe jest myślenie o ludziach chorych czy ubogich jako o klientach, ofiarach, biernych odbiorcach zasiłków otrzymywanych od innych ludzi. Należy rozwinąć struktury, dzięki którym mogliby oni uczyć się pomagać sobie nawzajem, te zaś powinny ich skutecznie zespolać w szerszą społeczność jako jej pełnowartościowych i aktywnych członków. W sprzyjających okolicznościach ludzie ubodzy są najlepszymi poplecznikami swojej własnej pomyślności – jednakże nie w izolacji od innych, lecz właśnie w ścisłym zespoleniu¹⁸⁴.

Michael Novak w książce pt. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła* tak pisze o związkach liberalizmu ze społeczną nauką Kościoła: „Twierdzę, że liberalne społeczeństwo służy katolickiej myśli społecznej najlepiej spośród wszystkich społeczeństw znanych, istniejących obecnie i dających się urzeczywistnić w przyszłości: najskuteczniej podnosi poziom życia ubogich, sankcjonuje godność osoby ludzkiej, umożliwia wzrost i wielorakie działania wszelkiego rodzaju stowarzyszeń i przyczynia się do stworzenia bardziej

¹⁸⁴ M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja...*, op. cit., s. 47-48.

dobrowolnej, otwartej i wspólnotowej formy życia niż jakiegokolwiek społeczeństwo przeszłe, współczesne lub przyszłe”¹⁸⁵.

¹⁸⁵ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993, s. 77.

2.3. „Postliberalna” koncepcja społeczeństwa obywatelskiego Johna Graya

W latach 80-tych ubiegłego wieku John Gray był jednym z najgłośniejszych współtwórców brytyjskiego liberalizmu. Współtworzył ruch tzw. Nowej Prawicy, a intelektualnie wspierał program rządów Margaret Thatcher. Odmienne stanowisko zajął w opublikowanej w 1989 roku książce pt. *Liberalizm*, w której krytykuje uniwersalistyczny, wywodzący się z Oświecenia, projekt zachodniej filozofii politycznej. Obecnie stanowisko Graya najczęściej określa się mianem filozofii postliberalnej.

Zdaniem S. Michalika autor *Liberalizmu* radykalnie krytykuje współczesne doktryny liberalne, gdyż cechuje je dążenie do ugruntowania twierdzeń opartych na fundamentalnych zasadach, posiadających uniwersalną ważność. Liberalizmowi przypisuje się status globalnie obowiązującej teorii, która obiera za swoją podstawę uniwersalne człowieczeństwo. Uniwersalna ważność liberalizmu uzasadnia roszczenie do wyższości liberalnego modelu organizacji społecznej nad wszelkimi innymi (czyli nieliberalnymi), co w konsekwencji legitymizuje go jako niekwestionowany standard światowej poprawności politycznej¹⁸⁶.

Zdaniem Graya wielkim osiągnięciem liberalizmu jest rozwinięcie i upowszechnienie idei tolerancji. Choć nigdzie nie jest zakorzeniona tak głęboko, by jej istnienie uznać za przesądzone, jest osiągnięciem, którego nie sposób przecenić. Według autora nie możemy się obyć bez tego „wczesnonowożytnego” ideału, lecz nie jest w stanie pokierować nami w warunkach ponowożytnych, albowiem ideał tolerancji, który odziedziczyliśmy, ucieleśnia dwie nie dające się ze sobą pogodzić

¹⁸⁶ S. Michalik, *Iluzje Oświecenia? – rozważania nad książką „Po liberalizmie” Johna Graya*, „Res Publica Nowa” nr 6, 2002, s. 54.

filozofie. Patrząc z jednej strony na liberalną tolerancję postrzegamy ją jako ideał racjonalnego konsensusu w kwestii najlepszego sposobu życia. Ze strony drugiej jest przekonaniem, iż ludzie mogą osiągnąć samorealizację na wiele sposobów, a zatem konsensus staje się zbędny. Wobec tego dla Graya jest oczywiste, że jeśli liberalizm ma mieć przed sobą przyszłość, musi zrezygnować z poszukiwań racjonalnego konsensusu w kwestii najlepszego sposobu życia. Oto bowiem w konsekwencji masowych migracji, rozwoju nowych technologii komunikacyjnych i ustawicznie przeprowadzanych eksperymentów kulturowych niemal we wszystkich dzisiejszych społeczeństwach spotykamy się z różnorodnością sposobów życia. Liberalny ideał tolerancji, oparty na oczekiwaniu na racjonalny konsensus w kwestii najlepszego życia, narodził się w społeczeństwach podzielonych co do prymatu jakiegoś jednego modelu życia. Nie może on pokazać nam, jak wspólnie żyć w zróżnicowanych społeczeństwach.

Według Graya liberalizm posiada zawsze „dwie twarze”. Z jednej strony widać, że tolerancja pozwala poszukiwać idealnej formy życia, a z drugiej jest poszukiwaniem warunków umożliwiających pokojową koegzystencję odmiennych sposobów życia. Zgodnie z pierwszym punktem widzenia liberalne instytucje są postrzegane jako ucieleśnienie uniwersalnych zasad. Zgodnie z drugim są one środkami służącymi pokojowej koegzystencji. W pierwszym wypadku liberalizm jest receptą na system uniwersalny, w drugim – jest projektem koegzystencji, do której można dążyć w wielu systemach¹⁸⁷.

Zdaniem myśliciela celem filozofii liberalnej nie może być zniesienie konfliktu wartości, a przystosowanie ludzi wyznających sprzeczne wartości do wspólnego życia w ramach społeczeństwa. Nie musimy mieć wspólnych wartości, aby żyć razem w pokoju. Potrzebujemy tylko wspólnych instytucji, w ramach których mogą ze sobą koegzystować różnorodne formy życia. Wielość form dobrego życia nie może zostać zredukowana do jakiegokolwiek pojedynczej wspólnoty czy tradycji. Z tego samego powodu dobrego życia nie można przypisać żadnemu konkretnemu systemowi politycznemu. Współczesna liberalna tolerancja

¹⁸⁷ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 7-8.

powinna być zbliżona, zdaniem Graya, do historycznego faktu pluralizmu wartości. Fundamentalna teza owego pluralizmu głosi, że istnieje wiele sprzecznych rodzajów ludzkiej samorealizacji, a należą do nich też i takie, których wartości nie da się porównać. Pośród wielu rodzajów dobrego życia ludzi są też i takie, które nie są względem siebie ani lepsze, ani gorsze, ani też równe co do wartości, lecz są wartościowe w sposób niewspółmierny¹⁸⁸.

Rolą filozofii – komentuje poglądy Graya Andrzej Waśkiewicz – będzie teraz uzasadnienie tego konfliktogennego zróżnicowania, i to nie tylko przed zbrodniczymi bajdurzeniami totalitaryzmu, ale też przed nadmiernymi roszczeniami ideologii liberalnej. Postliberalna filozofia będzie bronić teraz tego, co najcenniejsze w liberalnej tradycji – społeczeństwa obywatelskiego¹⁸⁹.

Szczególne miejsce w twórczości Graya zajmują rozważania poświęcone wpływowi gospodarki na życie społeczne. Jak podkreśla S. Michalik, są one o tyle ważne, że najpełniej dokumentują zmianę w sympatiach politycznych Graya, co widoczne jest najlepiej w ocenie państwa opiekuńczego i gospodarki wolnorynkowej. Początkowo państwo opiekuńcze zostaje przez Graya obciążone winą za niewydolną walkę z ubóstwem i jego instytucjonalizację, bezradność obywateli oraz zanik aktywności publicznej. W następnych jednak esejach funkcje socjalne zostały przez Graya docenione jako mechanizmy przeciwdziałające wykluczaniu niektórych grup społecznych, zapewniające poczucie bezpieczeństwa w obliczu ogromnej dynamiki współczesnych sił rynkowych, ucieleśniające solidarność społeczną, a przede wszystkim chroniące spójność życia wspólnotowego. Podobną ewolucję w poglądach autora *Liberalizmu* dostrzega Michalik w jego ocenie wolnego rynku. W początkowych esejach Gray odnajduje w nim możliwości spontanicznej aktywności ludzi i zarazem kooperacji, ostoję elementarnych jednostkowych swobód, a tym samym niezbywalną podstawę społeczeństwa obywatelskiego. Jednakże w późniejszych tekstach krytykuje nieograniczone siły rynkowych, które w latach 80-tych zostały uwolnione przez Margaret Thatcher i Ronalda Regana. Gray podkreśla, iż deregulacja rynków

¹⁸⁸ Tamże, s. 13-14.

¹⁸⁹ A. Waśkiewicz, *Liberalne rozrachunki*, „Res Publica Nowa” nr 6, 2002, s. 61.

doprowadziła w Wielkiej Brytanii do pozbawienia legitymizacji tradycyjnych instytucji, rozbudzenia agresywnego i egoistycznego indywidualizmu, a ostatecznie do śmierci Anglii torysów, czyli bogatej sieci wzajemnie powiązanych interesów, więzi szacunku społecznego i odziedziczonych instytucji¹⁹⁰.

Zdaniem Graya globalizacja ekonomiczna, musi prowadzić do podobnych konsekwencji, jeśli nie będzie podlegać kontroli politycznej i prawnej, co deregulacja rynków krajowych, z tym, że jeszcze gorzej, bo w skali ogólnoświatowej. Kontynuuje ona oświeceniową koncepcję dziejów i właściwy dla filozofii Oświecenia uniwersalizm. Gray podkreśla, że światowy wolny rynek jako cel procesów globalizacyjnych jest ostatnią formą oświeceniowego projektu cywilizacji uniwersalnej. Politycznym nośnikiem tego projektu okazują się Stany Zjednoczone, które nazywa „ostatnim wielkim reżimem Oświecenia”. Globalizacja w swoim barbarzyńskim dążeniu do realizacji absurdalnej utopii uniwersalnego wolnego rynku musi prowadzić do dewastacji wszystkiego co lokalne – narodowych rynków, regionalnych wspólnot i więzi, rodzin i państw. Światowy wolny rynek spowoduje zatem zniszczenie wszelkiej różnorodności kulturowej. Ponadto globalna liberalizacja ekonomiczna wytwarza niewyobrażalne nierówności w dochodach, pozbawia ludzi elementarnej bezpieczeństwa socjalnego, a w konsekwencji prowadzi do światowej destabilizacji, aktywizując poparcie dla populistycznych, ksenofobicznych, fundamentalistycznych czy neokomunistycznych ruchów sprzeciwu¹⁹¹.

Gray uważa, że wolny rynek może sprzyjać hedonizmowi i „konsumeryzmowi”, które osłabiają cnoty, które ukształtowałyby się w ramach wolnego rynku. Podobnie liberalny indywidualizm podważa instytucję stabilnej rodziny, a przecież instytucja ta była jednym z fundamentów porządku liberalnego. Według Graya jesteśmy jednakże skazani na „świat liberalny”, bo jest on naszym dziedzictwem, ale nie mamy żadnych gwarancji, że uda nam się go ochronić przed wszystkimi siłami odśrodkowymi i dezintegracyjnymi, jakie on wyzwala oraz przed

¹⁹⁰ S. Michalik, *Iluzje Oświecenia?...*, op. cit., s. 54-55.

¹⁹¹ Tamże, s. 55.

wszystkimi jego słabościami – ponieważ one również stanowią część tego samego dziedzictwa¹⁹².

Gray głosi, iż idea społeczeństwa obywatelskiego, obecna m.in. w myśli Hegla czy Locke'a, nie była zbyt często dyskutowana w zachodniej teorii politycznej. W ostatnim czasie idea ta jest przypominana, m.in. z powodu, odradzających się społeczeństw obywatelskich w Europie Wschodniej. Autor twierdzi, że przyjmuje się dziś na Zachodzie, iż podstawą liberalnego porządku oraz wolności, muszą być instytucje pośredniczące, odrębne od państwa, prawnie chronione, które tworzą społeczeństwo obywatelskie. Wchodzą tu w grę m.in. prywatna własność, wolność umów, rządy prawa, wolności i swobody obywatelskie, czyli różne rodzaje ramowych instytucji, które były uważane za oczywiste do tego stopnia, iż nie były przedmiotem dyskusji. Obecnie – przyznaje autor – problematykę tę podejmują niemal wszyscy myśliciel poczynając od nielicznych marksistów, którzy usiłują wcielić w życie idee społeczeństwa obywatelskiego do własnych idei, poprzez socjaldemokratów, którzy obecnie przyznają, iż rynku nie da się zastąpić centralnym planowaniem, aż po neoliberalów i konserwatystów.

Gray oceniając idee polityczne lewicy we współczesnej kulturze angloamerykańskiej, twierdzi, iż jej przedstawiciele dążą do rozwinięcia pewnej egalitarnej perspektywy, która akceptując główne instytucje rynkowego społeczeństwa obywatelskiego, nie widzi już siebie w roli radykalnej dla nich alternatywy. Zwolennicy lewicy dążą do restrukturyzacji tych instytucji, są ukierunkowani na osiągnięcie pewnych celów redystrybucyjnych. W obecnym świecie, mocno podkreśla Gray, nie ma alternatywy dla instytucji rynkowych, nie ma alternatywy dla społeczeństwa obywatelskiego, nie ma także alternatywy dla liberalizmu. Jednakże Gray komentując poczynania zwolenników lewicy twierdzi, iż nie są oni skłonni przyjąć tych instytucji wraz ze wszystkim, co ze sobą niosą,

¹⁹² Por. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 68.

chęcią zająć się dystrybucją dóbr i otoczyć opieką ubogich, ludzi starszych, niepełnosprawnych – ludziom trzeba stworzyć szansę¹⁹³.

Gray uznaje „projekt totalitarny” za projekt zdławienia społeczeństwa obywatelskiego, czyli tej sfery chronionych przez prawo autonomicznych instytucji, w ramach których mogą pokojowo współistnieć jednostki i wspólnoty wyznające różne wartości i poglądy. Wprowadzenie w życie tego projektu zakłada podjęcie innego, zakrojonego na jeszcze większą skalę zamysłu – przebudowania tożsamości ludzi, którzy znaleźli się w sferze działania władzy totalitarnej. Gray dowodzi, że choć projekt totalitarny w wielu przypadkach skutecznie zniszczył społeczeństwo obywatelskie, to nigdzie nie doprowadził do powstania nowej formy człowieczeństwa. Zniszczenie społeczeństwa obywatelskiego Gray uważa za najważniejszą konsekwencję historyczną totalitaryzmu - zdławienie społeczeństwa obywatelskiego, które jest nie tyle następstwem czy skutkiem ubocznym totalitaryzmu, ile jest jego istotą¹⁹⁴.

Instytucje społeczeństwa obywatelskiego wymagają ochrony i zdefiniowania ze strony prawa, a tym samym nie mogą rozkwitać pozbawione ochrony władzy politycznej. Istnieje jednak, twierdzi Gray, wiele ustrojów politycznych, które pozwalają na istnienie społeczeństwa obywatelskiego – nie mniej ustrojów autorytarnych niż demokratycznych. Ze społeczeństwem obywatelskim nie da się pogodzić jedynie rząd totalitarny, na który nie nałożono żadnych ograniczeń. Z tego powodu mogą powstawać rozmaite formy ustrojów nietotalitarnych czy posttotalitarnych, z których jednym tylko jest demokracja liberalna. Jednak we wszystkich swoich formach posttotalitaryzm oznacza odwrócenie porządku totalitarnego, a nie ostateczną fazę jego rozwoju. Aby totalitarny ustrój przestał być totalitarny, to według Graya, musi być on w stanie odnowić życie obywatelskie, które zdławił, albo też zbudować od nowa instytucje społeczeństwa obywatelskiego¹⁹⁵.

¹⁹³ B. Polanowska-Sygulska, *Koniec ery liberalizmu? Rozmowa z Johnem Grayem*, w: *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Gray, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, Kraków 2003, s. 49-50.

¹⁹⁴ J. Gray, *Po liberalizmie*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 71-72.

¹⁹⁵ Tamże, s. 74.

Gray twierdzi, iż jest rzeczą oczywistą, że w wielu państwach byłego Związku Radzieckiego warunkiem koniecznym udanego przejścia od postkomunistycznej anarchii do prawdziwego społeczeństwa obywatelskiego powinien być „Hobbesowski pokój”. Przez Hobbesowski pokój autor rozumie taką sytuację, w której ład obywatelski jest umacniany pod rządami prawa, co oznacza, że biegowi codziennych spraw nie zagraża przemoc i tylko państwo może posługiwać się przymusem. To z kolei pociąga za sobą wymóg poskromienia bądź dokooptowania przez państwo sił, będących źródłem pozaprawnej przemocy – mafii i nieregularnych armii – oraz usytuowania gospodarki w granicach określonych przez prawo. W niektórych przypadkach, tam gdzie konflikty etniczne nie dadzą się inaczej stłumić, prawo to może być prawem stanu wyjątkowego. Gray głosi, że w całym postkomunistycznym świecie, niezbędnym warunkiem wstępnym stabilnego społeczeństwa obywatelskiego jest Hobbesowski pokój narzucony przez państwo, które nie głosi totalitarnej ideologii i które jest gotowe podejmować zdecydowane działania dla mediacji bądź stłumienia ostrych konfliktów etnicznych¹⁹⁶.

Nowy „dylemat Hobbsowski”, który występuje zdaniem Graya we wszystkich krajach zachodnich, jest związany z faktem, że państwo staje się przedmiotem zdobyczy wpływowych grup interesów, które następnie używają go do wydzierania zasobów innym grupom interesów, w efekcie zmusza te ostatnie do podejmowania działań samoobronnych. W ten sposób dochodzi do powszechnego współzawodnictwa w zakresie sprawowania kontroli nad państwowymi środkami. Autor twierdzi, iż niestety nie da się całkowicie wyeliminować Hobbesowskiego dylematu. Z całą pewnością nie uda się tego zrobić na drodze objęcia dostępu do państwowych zasobów konstytucyjnymi restrykcjami. Dylemat ten można jedynie załagodzić poprzez powolne i żmudne budowanie konwencji i tradycji, dotyczących reguł gry politycznej. Konwencje te opierają się na wiedzy, iż błędem jest oczekiwać zbyt wiele od państwa; a co więcej, iż żywiołowa rywalizacja o zasoby

¹⁹⁶ J. Gray, *Od postkomunizmu do społeczeństwa obywatelskiego: powrót historii i zmierzch zachodniego modelu*, tłum. B. Szacka, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, op. cit., s. 264-265.

prowadzona za pośrednictwem państwa, jest szkodliwa dla wszystkich¹⁹⁷. Zasady liberalne nakazują ograniczenie roli państwa i rządu za pomocą surowych przepisów. Rząd liberalny może być jedynie rządem ograniczonym, skoro wszystkie nurty tradycji liberalnej przyznają jednostkom prawa do sprawiedliwości, które rząd musi uznawać i respektować, i które mogą nawet być wykorzystywane przeciwko rządowi¹⁹⁸.

Autor wyróżnia trzy zasadnicze cechy społeczeństwa obywatelskiego, które decydują o ich charakterze i czynią je dialektycznym przeciwieństwem marksistowskiego totalitaryzmu i islamskiego (czy też jakiegokolwiek innego) fundamentalizmu. Jedną jest to, że ich instytucje polityczne nie są instytucjami państwa światopoglądowego, nie ucieleśniają jedynego światopoglądu, ale umożliwiają pokojowe współistnienie rozmaitych perspektyw i wartości. Drugą jest to, że w przeciwieństwie do tradycyjnych despotyzmów w społeczeństwach obywatelskich panują rządy prawa, które jednakże mogą mieć różną postać, a niekiedy honorowanie go przejawia się w jego łamaniu. Trzecią cechą jest to, że we wszystkich społeczeństwach obywatelskich przeważająca część życia gospodarczego toczy się w autonomicznych instytucjach, prawnie określonych i chronionych przez prawo – w dobrowolnych stowarzyszeniach, instytucjach pośredniczących i na rynku – działających w ramach instytucji własności prywatnej i swobodnie zawieranych umów. Gray podkreśla, że społeczeństwa obywatelskie są bardzo zróżnicowane, a zachodni kapitalizm demokratyczny jest tylko jedną z ich postaci. Społeczeństwa obywatelskie mogą, jak to wielokrotnie w historii bywało, istnieć pod osłoną autorytarnego ustroju politycznego, w którym swobody obywatelskie są prawnie chronione, nie ma natomiast swobody w zakresie uczestnictwa w demokratycznym życiu politycznym. Jako przykład Gray wymienia Prusy pod rządami Fryderyka Wielkiego, carską Rosję w ostatnich sześciu dziesięcioleciach jej istnienia, a za naszych czasów Singapur i Hongkong. W takich społeczeństwach obywatelskich mogą występować inne formy własności prywatnej

¹⁹⁷ B. Polanowska-Sygulska, *Potrzebny wam łut szczęścia i ...olej w głowie. Rozmowa z Johnem Grayem*, w: *Oblicza liberalizmu... op. cit.*, s. 69.

¹⁹⁸ J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 91.

i swobody zawierania umów niż te, które obowiązują w zachodnim kapitalizmie korporacyjnym. Może też pobudzać je całkiem inna kultura moralna niż liberalny indywidualizm, którym jest przesiąknięte społeczeństwo obywatelskie Zachodu¹⁹⁹.

Podsumowując rozważania o społeczeństwie obywatelskim w ujęciu Johna Graya można przytoczyć jego słowa: „Za trzon liberalizmu uważam pewien ideał wolnej istoty ludzkiej, żyjącej w autonomicznych instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, chronionych przez prawo, lecz wolnych od dominacji państwa. Akceptacja tego rdzenia nie prowadzi jednak do pojedynczego, neoliberalnego modelu w stylu Hayeka, Friedmana, Nozicka czy nawet Rawlsa. Rezultaty będą w wysokim stopniu zróżnicowane w zależności od miejsca. Co jest możliwe w Szwecji nie jest możliwe na Ukrainie. (...) Myślę, że tym, czego liberalizm powinien unikać jest idea, iż teoria może całkiem po prostu powiedzieć ludziom, co należy robić”²⁰⁰.

¹⁹⁹ J. Gray, *Od postkomunizmu do społeczeństwa obywatelskiego...*, op. cit., s. 264-265.

²⁰⁰ B. Polanowska-Sygulska, *Koniec ery...* op. cit., s. 57.

Rozdział 3. Społeczeństwo obywatelskie w filozofii komunitarystycznej

3.1. Michael Sandel: wspólnota jako podstawa społeczeństwa obywatelskiego

Michael Sandel jest filozofem, który najbardziej przyczynił się do rozpropagowania idei komunitarystycznych. Kwestionuje on wartość liberalizmu, ponieważ jego podstawa filozoficzna budzi wątpliwości. Jego zdaniem liberalizm, szczególnie w ujęciu Johna Rawlsa, przyjmuje istnienie racjonalnych jednostek, niezależnych od swych moralnych przekonań i celów. To założenie nie wytrzymuje krytyki, gdyż każdy człowiek jest tak silnie uwarunkowany, przekazanymi przez tradycję, normami etycznymi i życiowymi celami, iż w ogóle nie może bez nich istnieć. Podobnie jak Alasdair MacIntyre - Sandel, w swych rozważaniach odwołuje się do Arystotelesa (ale także do Hegla i tradycji republikańskiej)²⁰¹. Nawiązuje do jego pojęcia *telos*, rozumianego jako ukierunkowane działanie człowieka. Sandel traktuje to pojęcie jako składnik tożsamości człowieka. Człowiek nie może istnieć bez celów, do których dąży - każda jednostka jest taka, jakie są jej cele życiowe.

Sandel odrzuca proponowaną przez Johna Rawlsa koncepcję wspólnoty, nazywając ją „sentymentalną”. Jego zdaniem koncepcja ta ma charakter indywidualistyczny, uznaje pierwszeństwo „ja” nad celami „ja”. Rawlsowska jednostka, nawet uczuciowo oddana wspólnocie, pozostaje niezależnym bytem. Z własnego, niezależnego wnętrza podejmuje ewentualnie decyzje o związku uczuciowym ze wspólnotą, tak jak przyjmuje ewentualnie cele swego działania. Sandel odrzuca liberalne nieskrępowane „ja”, a w jego miejsce proponuje „ja” usytuowane we wspólnocie, albowiem wspólnota jest równie ważna dla jednostki jak jej własne „ja” - oba te elementy (wspólnota i jednostkowe „ja”) wzajemnie się

²⁰¹ M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford 1984, s. 7.

współtworzą. Tak rozumiana wspólnota jest podstawą życia społecznego²⁰². W koncepcji Sandela „wspólnota określa, kim są owe jednostki wchodzące w jej skład, a także opisuje przywiązanie, które odkrywają, jako konstytutywny element ich tożsamości”²⁰³. Natomiast według Rawlsa więź wspólnotowa powstaje samorzutnie i może ona być związkiem z gruntu opartym na innych założeniach niż te, na których oparte jest całe społeczeństwo. Wspólnota opiera się na tym, co istnieje „wewnątrz” podmiotu, czyli na jego dążeniach oraz interesach. Tak sformułowana wspólnota może istnieć jedynie na obrzeżach społeczeństwa, musi więc zależeć sobie miejsce w ramach wyznaczonych przez sprawiedliwość. Będzie ona zawsze dodatkiem do społeczeństwa, nigdy zaś elementem je budującym. Jest oczywiste, że znaczenie tego związku dla całości społecznej jest raczej niewielkie²⁰⁴.

Zdaniem Sandela liberałom nie wolno lekceważyć wspólnot. W artykule pt. *Democrats and Community: A Public Philosophy for American Liberalism*, opublikowanym w roku 1988 nawiązuje do wypowiedzi Ronalda Regana twierdząc, iż ze wszystkiego, co głosił prezydent na temat jednostkowej wolności i rozwiązań rynkowych, najbardziej przekonujące były odwołania do wartości wspólnotowych, czyli do wartości rodziny i grupy sąsiedzkiej, religii i patriotyzmu. Regan budził tęsknotę do sposobu życia, który wydaje się już zanikać – do wspólnego życia w grupach mniejszych niż naród czy odpersonalizowane państwo. Demokraci w minionych latach, twierdzi Sandel, nie mówili przekonująco o samorządności i wspólnotach. Nie jest to tylko i wyłącznie kwestia retoryki, ponieważ przyczyna tkwi głęboko w liberalnej teorii polityki. W przeciwieństwie bowiem do konserwatyizmu, współczesnemu liberalizmowi brakuje drugiego wątku – wątku wspólnotowego. Siłą napędową liberalizmu jest indywidualizm. Sandel zarzuca liberałom, że jeśli nawet mówią już o wspólnocie, to mówią o niej w odniesieniu do całego narodu. Jednak, jak twierdzi autor, tęsknoty za wspólnotą nie da się zaspokoić opisywaniem narodu jako rodziny czy grupy sąsiedzkiej. Metafora ta jest

²⁰² Por. Sz. Krzyżaniak, *Komunitarystyczna krytyka liberalizmu*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, T. Buksiński (red.), Poznań 1995, s. 104-105.

²⁰³ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982, s. 150.

²⁰⁴ Por. S. Krzyżaniak, *Jednostka, wspólnota, społeczeństwo. Dyskusje wokół współczesnego uporządkowania społecznego*, Zielona Góra 2003, s. 75.

dziś już zbyt naciągana, by mogła być przekonująca. Naród jest zbyt rozległy, by utrzymać coś więcej niż minimalne poczucie wspólnoty; zbyt odległy, by utrzymać coś więcej niż sporadyczne momenty uczestnictwa w jego życiu. Więzy lokalne mogą przysłużyć się samorządności poprzez wciąganie obywateli we wspólne życie, które wykracza poza ich indywidualne dążenia. Ponadto owe więzi lokalne mogą wpoić obywatelom nawyk interesowania i zajmowania się sprawami publicznymi²⁰⁵.

Sandel wprowadza pojęcie „działania w kognitywnym sensie” (łac. *cognitino* – poznanie) jako szersze od „działania w woluntarystycznym sensie”. Działanie jednostki w kognitywnym sensie „polega w mniejszym stopniu na mobilizowaniu woli, a w większym stopniu na szukaniu samozrozumienia”²⁰⁶. Jednostka nie może poznać swego „ja” w pełni, gdyż ono ciągle się zmienia, jest ono konstytuowane przez życie jednostki, jej egzystencję, w tym – jej egzystencję w różnych wspólnotach, ma ono charakter empiryczny, a nie transcendentálny. Jednostka jest uwikłana, osadzona we wspólnocie, która ją tworzy; jednostka jest obciążona balastem, który pochodzi właśnie ze wspólnoty²⁰⁷. Przywiązanie jednostki do wspólnoty wynika z jej egzystencji w tej wspólnocie, faktu tego nie musi ona sobie w pełni uświadamiać - owo przywiązanie do wspólnoty jednostka może sobie uświadomić dopiero po opuszczeniu danej wspólnoty. Działanie w sensie kognitywnym polega również na szukaniu samozrozumienia przez czyny, towarzyszy temu etyka kognitywna. Jest to etyka, której zasady człowiek poznaje dopiero w trakcie realizacji czynów. Działaniu zaś pojmowanemu tylko jako wyraz arbitralnej woli jednostki towarzyszy etyka woluntarystyczna, czyli etyka, której zasady są znane, a jej zadanie polega na mobilizowaniu woli człowieka do kierowania się tymi zasadami. Zdaniem Sandela kulminację etyki woluntarystycznej stanowi etyka Kanta, na którą powołują się liberałowie. W ujęciu myśliciela etyka woluntarystyczna jest etyką „płytką” dlatego, iż opiera się na

²⁰⁵ M. Sandel, *Democrats and Community: A Public Philosophy for American Liberalism*, “The New Republic”, 9 February, 1988, s. 21-22.

²⁰⁶ M. Sandel, *Liberalism and the Limits....*, *op. cit.*, s. 153.

²⁰⁷ M. Sandel, *The Political Theory of the Procedural Republic*, w: *The Power of Public Ideas*, R.B. Reich (ed.), Cambridge 1988, s.115.

racjonalistycznie przyjętych zasadach. Etyka kognitywna swoją głębię zawdzięcza opieraniu się na empirii. Niezwykle istotnym dla tej etyki składnikiem ludzkiej empirii są formułowane przez człowieka cele. W formułowaniu i dążeniu do celów zawiera się wysiłek, jaki wkłada człowiek w poszukiwania moralnego kompasu dla swojego życia.

Ważnym pojęciem w filozofii Sandela jest „dobro”. Dobro jest empirycznym obiektem lub stanem, uznawanym przez człowieka za wartościowy. Sandel przedkłada dobro nad prawo. Zasadnicze rysy ludzkich problemów moralnych są wyznaczane zjawiskami związanymi z dążeniem do określonych dóbr, a nie zjawiskami, które mają związek z respektowaniem czy nierespektowaniem czyichś praw. W teorii Rawlsa i tradycji kantowskiej prawa moralne są elementami o najwyższym statusie epistemologicznym, są powszechne i nieprzekraczalne przez rozum ludzki. Dobra, jako stany empiryczne, są czymś przypadkowym, niekoniecznym. Chcąc budować teorię moralności – uważa Rawls za Kantem – musimy oprzeć się w pierwszej kolejności na prawach, gdyż tylko ich znajomość może uporządkować świadomość etyczną. Zdaniem Sandela akceptacja powszechnych praw uwolniła jednostki od wpływu wspólnot. Taki stan krytykuje Sandel, uważa że „deontologiczne „ja” pozbawione więzi z konkretnymi ludźmi, wspólnotami, celami działania, jest mniej wyzwolone, a bardziej pozbawione mocy, „ja” związane z zasadami, a nie konkretną rzeczywistością jest osobą całkowicie pozbawioną charakteru, pozostaje bez moralnej głębi”.

Według autora – jednostka jest konstytuowana przez cele, które wybiera, i wspólnoty, do których należy i w których te cele realizuje. To samo dotyczy zasad sprawiedliwości – konstruują je wspólnoty, podejmujące dążenia do określonych celów w określony, uznawany za sprawiedliwy sposób. Zasady sprawiedliwości znajdują granice swojej stosowalności we wspólnotach. Abstrakcyjne zasady sprawiedliwości muszą ustąpić empirycznemu doświadczeniu przez wspólnoty trudów dążenia do celów.

W swych rozważaniach Sandel sięga do tradycji republikańskiej, przyjmując za wzór model politycznej wspólnoty istniejącej w XVIII wieku w Stanach

Zjednoczonych. Uważa, iż wówczas sądzono, że wolność obywatelska nie polega na gromadzeniu praw osobistych, lecz na współudziale w rządzeniu. Wolność obywatelska była, podobnie jak w greckiej *polis*, wolnością polityczną. Pomędzy jednostką a państwem znajdowały się różnorodne formy zdecentralizowanych stowarzyszeń politycznych oraz instytucje kształtujące opinię publiczną. Życie publiczne było szkołą republikańskich cnót obywatelskich. Obywatele byli podporządkowani wspólnym normom postępowania i zasadom sprawiedliwości, uważali je za prawomocne, gdyż były wyrazem wspólnego wyobrażenia na temat tego, co dobre, a co złe.

Sandel analizując rozpad tradycji republikańskiej opartej na społecznościach, dochodzi do wniosku, iż należałoby rozproszyć zbyt skupioną władzę w państwie narodowym. Najbardziej obiecującą alternatywą – pisze – dla suwerennego państwa jest wielość wspólnot i politycznych ciał – jednych bardziej, drugich mniej rozległych niż narody – pomiędzy którymi suwerenność jest rozproszona. Państwo narodowe nie musi całkowicie zniknąć, musi jedynie odstąpić od swych roszczeń do wyłącznego posiadania suwerennej władzy i bycia pierwszym obiektem politycznego odniesienia. Zarządzać różnymi sferami życia i angażować różne aspekty naszych tożsamości powinny różne formy stowarzyszeń politycznych²⁰⁸.

Powstawanie ponadnarodowych stowarzyszeń politycznych jest konieczne, by zrównoważyć powstawanie ponadnarodowych stowarzyszeń ekonomicznych i nie dopuścić do ich dyktatu. W odpowiedzi na zagrożenie dyktatury formujących się ponadnarodowych stowarzyszeń ekonomicznych powstaje w Stanach Zjednoczonych nurt kosmopolityczny. Twórcy i zwolennicy owego nurtu, z Marthą Nussbaum na czele²⁰⁹, postulują formowanie ponadnarodowych stowarzyszeń politycznych wspieranych rozwojem globalnej społeczności obywatelskiej, wzmacnianiem poczucia związku z całą ludzkością. Sandel docenia intencje tego nurtu, ale uważa, że skoro państwo narodowe ma problem z utrzymaniem poczucia przywiązania i utożsamiania się obywateli z jego interesem, to formowanie

²⁰⁸ M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge 1996, s. 345.

²⁰⁹ Zob. W. Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt-New York 1994, s. 106.

poczucia obywatelstwa świata będzie napotykało jeszcze większe problemy spotęgowane o skalę wielkości nowego, postulowanego obiektu przywiązania. Poczucie lojalności ludzi rodzi się w mniejszych wspólnotach. Większe całości będą w stanie pozyskiwać przywiązanie ludzi nie bezpośrednio, ale pośrednio, wzmacniając ich przywiązanie do mniejszych struktur, przyzwyczajając do respektowania tych struktur i budowania swego makrodziałania tylko na podstawie autonomicznych struktur pośrednich²¹⁰.

Sandel widzi potrzebę przywrócenia życiu politycznemu moralnego wymiaru i publicznemu. Nie jest to jednak stanowisko bliskie moralizatorskiej postawie konserwatywnych republikanów, którzy – jego zdaniem – chcą formować grono obywatelskie w drodze bądź ekskluzywności (na przykład według kryterium majątkowego), bądź w warunkach demokratycznych w drodze „przymusowego formowania duszy” szerokich rzesz przyszłych obywateli, posługując się w tym celu machiną propagandową i edukacyjną. Zdaniem autora: „obywatelski element wolności nie musi być koniecznie ekskluzywny lub wspierający się na przymusie, może on znaleźć pluralistyczny, demokratyczny wyraz”²¹¹. Ośrodkami kształtującymi cnotę obywatelską nie byłyby wtedy elity sprawujące władzę demokratyczną ani elity kulturotwórcze, lecz demokratyczne masy. W Stanach Zjednoczonych od lat sześćdziesiątych zeszłego wieku funkcjonują Community Development Corporations (Korporacje Rozwoju Wspólnot). Korporacje te nie są nastawione na zysk, są zaprojektowane, aby pomóc wspólnotom o niskich dochodach w kształtowaniu swych ekonomicznych celów. Ich zadaniem jest organizowanie kursów zawodowych, pomoc przy powstawaniu nowych firm, wspieranie budownictwa mieszkaniowego. Zarządzają nimi sami mieszkańcy i są one alternatywą dla rządowych programów na wielką skalę. Sandel uważa, że: „jeżeli samorzady lokalne i miejskie nie są już miejscem dla realizacji idei republikańskiego obywatela, to należy szukać tego miejsca wśród instytucji społeczeństwa obywatelskiego, takich jak: szkoły, miejsca pracy, kościoły i

²¹⁰ Zob. P. Skudrzyk, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice 2001, s. 142.

²¹¹ M. Sandel, *Democracy's Discontent...*, *op. cit.*, s. 321.

synagogi, związki zawodowe i ruchy społeczne”²¹². Kultura moralna, o której intensywniejszą obecność postuluje Sandel, ma wypływać ze wspólnotowego życia na dole piramidy społecznej.

Według Sandela istnieją dwa najpoważniejsze zagrożenia dla współczesnej demokracji: upadek idei samorządu oraz kryzys tradycyjnych wspólnot będących podstawą życia społecznego i politycznego. We współczesnym świecie dominującą rolę odgrywa przemysł, biurokracja, nauka i technika, a to powoduje, że obywatele przestają interesować się sprawami publicznymi i władza przechodzi z ich rąk w ręce zawodowych polityków i ekspertów. Z zanikającą partycypacją obywateli w życiu publicznym wiąże się upadek tradycyjnych więzi międzyludzkich. Alternatywą dla tradycyjnej rodziny stają się nieformalne i krótkotrwałe związki, coraz bardziej popularny staje się model bezdzietnego małżeństwa lub życia w pojedynkę. Opiekę nad dziećmi i osobami starszymi przejmują wyspecjalizowane instytucje opiekuńcze. Biurokratyzacja życia powoduje wypieranie nieformalnych więzi międzyludzkich przez uregulowane stosunki formalne, powoduje to zanik więzi sąsiedzkich, anonimowość życia we współczesnych miastach. Zdaniem komunitarystów odpowiedzialny za taki stan rzeczy jest liberalizm, który usprawiedliwia tego rodzaju zjawiska, głosząc, iż są one ceną, którą płacą ludzie za życie w państwie dobrobytu, rozwój gospodarczy, niezależność i wolność jednostek. Liberalizm prowadzi do powstania społeczeństwa, w którym ludzie raczej rywalizują ze sobą niż współpracują, nie czują się związani ze społeczeństwem i nie ponoszą za nie żadnej odpowiedzialności. Podkreślanie wolności negatywnej przez liberałów, bez jednoczesnego odnoszenia się do wolności pozytywnej powoduje, że jednostki stają się samotne i wyizolowane ze społeczeństwa. Nadmierne akcentowanie prawa do prywatności sankcjonuje samotność, a to sprawia, że współczesne społeczeństwa cechuje anomia, bezosobowość więzi międzyludzkich i brak poczucia wspólnoty z innymi ludźmi. Komunitaryści podkreślają, że indywidualizm nie jest uniwersalną cechą natury ludzkiej, a jedynie sposobem organizacji życia społecznego w kulturze Zachodu.

²¹² Tamże, s. 348.

Jako przykład autorzy podają społeczeństwa przedliberalne, a także współczesne społeczeństwa Azji i Afryki, w których model indywidualistycznego społeczeństwa nie jest powszechnie akceptowany²¹³.

*

Zdaniem Sandela państwo dobrobytu nie jest w stanie poradzić sobie z aktualnymi problemami społecznymi „jest bowiem uderzającą cechą państwa dobrobytu, że obiecuje ono swoim obywatelom ogromne prawa, domagając się zarazem od nich daleko idącego zaangażowania. Tymczasem koncepcja człowieka, która towarzyszy tym prawom, nie daje podstaw do takiego zaangażowania”²¹⁴.

Sądzę, że Sandel obawia się, iż jednostka pozbawiona swojego zakorzenienia we wspólnocie, oderwana od niej, zaczyna popadać w zależności, od których próbowała się uwolnić. Jednostka „wyzwolona” spod wpływu wspólnoty, bierna, nie uczestnicząca w życiu społeczeństwa obywatelskiego, popada w całkowitą zależność od państwa. Posiadanie jakiegoś prawa (np. do wolności słowa) nie może być zależne od aktualnych priorytetów na szczeblu lokalnym, lecz musi zostać zagwarantowane na najbardziej ogólnym poziomie życia politycznego. A zatem, wraz z rozszerzeniem się praw i uprawnień, polityka przenosi się ze szczebla małych zbiorowości na szczebel wyższy – na szczebel państwa. Towarzyszy temu utrata władzy przez instytucje społeczeństwa obywatelskiego i poczucie, że jednostka sama nie ma wpływu na życie polityczne.

Można wyciągnąć z tego wniosek, że poszerzając nasze granice wolności stajemy się coraz bardziej zniewoleni. Wydaje się, że Sandel widzi jedyną możliwość, by zatrzymać ten proces – wrócić do tradycji republikańskiej, odnowić więzi wspólnotowe. Społeczeństwo obywatelskie ma szansę odrodzić się jedynie poprzez oddolną aktywizację całego społeczeństwa.

²¹³ S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, s. 19.

²¹⁴ M. Sandel, *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 89.

3.2. Charles Taylor – społeczeństwo obywatelskie jako podstawa tożsamości jednostek

W centrum zainteresowań Charlesa Taylora znajduje się historia współczesnej tożsamości indywidualnej i grupowej. Jest to kluczowe zagadnienie, którym posługuje się Taylor - a dotyczy ono całości rozumienia tego, *kim jest człowiek*; czym jest jego wewnętrżność, wolność, indywidualność oraz co to znaczy, że jest on zakorzeniony w danej tradycji i historycznej wspólnoty. Zdaniem myśliciela tożsamość indywidualna i tożsamość grupowa stanowią równoległe poziomy, które zarazem są splecione ze sobą. Grupa może zachować swoją tożsamość tylko tak długo, jak długo wielu jej członków odwołuje się do niej w procesie samookreślenia. W przeciwnym razie tożsamość zbiorowa przeradza się w fikcję, którą autor porównuje do „socjalistycznej ojczyzny”, którą legitymowały się reżimy komunistyczne.

Jednostki często utożsamiają się ze swoją grupą społeczną, gdyż tożsamość stanowi horyzont moralny, który pozwala im ulokować się w przestrzeni znaczeń, za pomocą uniwersalnych kategorii moralnych. Równie często ludzie utożsamiają się ze swoją wspólnotą historyczną. Dzieje się tak, dlatego twierdzi Taylor, że „taka grupa dostarcza horyzontu, a w ramach jej kultury i przyjętego sposobu życia pewne sprawy są ważniejsze od innych. Większość współczesnych ludzi posiada złożoną tożsamość: częściowo uformowaną przez lojalności uniwersalne i częściowo przez więzy historyczne. Istotna rola tych ostatnich w procesie kształtowania tożsamości jest tym bardziej naturalna, że proces ten przebiega w odniesieniu do „znaczących innych”, którzy często są członkami naszej wspólnoty

historycznej”²¹⁵. Między dwoma poziomami tożsamości - jednostkowej i grupowej – istnieje wzajemne oddziaływanie. Udział w grupie dostarcza jednostce ważnych „dokumentów tożsamości”, a jednocześnie, jeśli wystarczająco wiele osób identyfikuje się wystarczająco mocno z jakąś grupą, rodzi się tożsamość grupowa, która dostarcza historycznego uzasadnienia wspólnym przedsięwzięciom.

Należy przyjąć w ogólności, że filozofia Taylora mieści się w nurcie krytyki współczesnej kultury. Autor twierdzi, że mimo iż wyzbyliśmy się wielu złudzeń typowych dla Oświecenia, to wciąż jednakże żyjemy wśród wielu jego ideałów. Na dobre i na złe związaliśmy swe losy z nauką i sprzężoną z nią technologią, podzielamy też wiele ideałów moralnych, które w tamtej epoce wywalczyły sobie prawo obywatelstwa w naszej kulturze. Jednym z takich ideałów, uważanych za oczywiste i dlatego na ogół nie poddawanych krytyce, jest ideał autentyczności, pojmowany jako niezbywalne prawo jednostki do swobodnego kreowania swego „ja”, do realizowania odrębnego, jej tylko właściwego stylu życia. Pojęcie „etyka autentyczności”, jak zauważa Agata Bielik-Robson, nawiązuje do eseju Teodora Adorno pod tytułem *Żargon autentyczności* – choć różnica w pierwszym słowie decyduje tu o bardzo ważnej opozycji. Dla Adorno pojęcie „autentyczność” stanowiło w istocie kryptonim pewnej ideologicznej iluzji: jednostka, której zachodnia mieszczańska kultura pozwoliła uwierzyć, że jest ona rzeczywiście izolowanym społecznie indywiduum, żyje w złudnym przeświadczeniu, iż ów głęboki kontakt, w jakim sama ze sobą pozostaje, to unikalne doświadczenie samego siebie, jest całkowicie bezpośredni, a więc nie zapośredniczony przez kategorie i struktury społeczeństwa. Tymczasem, według Adorno, ta bezpośrednia pewność to nic innego jak tylko ucieczka od rzeczywistego uwikłania: społeczna alienacja jednostki przez ideologiczny „żargon autentyczności” upozowana na zaletę. A więc, to, co wiąże się ze słowem „autentyczność”, jest bardzo dalekie od prawdziwej autentyczności – jest sztuczne i umowne jak żargon.

Taylor nie używa słowa „żargon”, lecz „etyka” i rozumie jako refleksję nad tym, co jest rzeczywiście ważne, a w szczególności nad tym, co czyni życie wartym

²¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, K. Michalski (red.), Kraków 1995, s. 15.

życia. Sednem etyki jest rozważanie sensu egzystencji, roztrząsanie pojęcia Dobra, które nie ogranicza się tylko do powinności w interakcjach z innymi, lecz stanowi o samej jakości życia, o tym, czy jest ono, czy też nie jest – dobrym życiem. A zatem „etyka autentyczności” sugeruje, iż autentyczność jest w zachodniej kulturze tą właśnie ideą, wokół której można zbudować etykę jako pewien wzorzec dobrego życia. Najpierw jednak trzeba oczyścić to pojęcie z pewnych chorób, które sprawiają, że pojecie autentyczności straciło swoje pierwotne odniesienie i stało się „żargonem”²¹⁶.

Jako pierwszą z „bolączek nowoczesności” Taylor wymienia indywidualizm, który jest uznawany przez wielu myślicieli liberalnych za najwspanialsze osiągnięcie współczesnej cywilizacji. Przyznaje także, że żyjemy świecie, w którym ludzie mają prawo sami wybierać własny styl życia, w głębi sumienia decydować o swoich przekonaniach, kształtować własne życie na wiele sposobów, niedostępnych dla ich przodków. Te możliwości są powszechnie chronione przez systemy prawa. A zatem, twierdzi autor, nie podporządkowuje się już ludzi wymogom hierarchii, które ich przerastają. Nowoczesna wolność odniosła zwycięstwo, ponieważ wykroczyliśmy poza dawne horyzonty moralne. Wcześniej ludzie postrzegali siebie jako element szerszego ładu. Jako przykład takiego ładu Taylor podaje ład kosmiczny – „wielki łańcuch bytu” – w ramach którego istoty ludzkie zajmowały stosowne miejsce obok aniołów, ciał niebieskich oraz towarzyszących im ziemskich stworzeń. Ten hierarchiczny porządek wszechświata znajdował swoje odzwierciedlenie w hierarchiach ludzkiego społeczeństwa. Ludzie byli często przywiązani do jakiegoś miejsca – pewnej roli i pozycji społecznej, która była im przypisana i której porzucenie było niemal nie do pomyślenia. Nowoczesna wolność narodziła się dzięki zdyskredytowaniu takich hierarchii. Hierarchie takie ograniczały jednostkę, ale zarazem nadawały sens światu i wydarzeniom życia społecznego. Otaczające jednostkę przedmioty nie były jedynie potencjalnymi surowcami czy narzędziami przydatnymi do realizacji jej planów, lecz miały samodzielne znaczenie wynikające z ich miejsca w łańcuchu bytów.

²¹⁶ A. Bielik-Robson, *Pusty żargon, wielki ideał: Charles Taylor i jego spór o autentyczność*, „Res Publica Nowa”, nr 9, 1996, s. 52-53.

Znaczenie obrzędów i norm społecznych nie ograniczało się do ich czysto instrumentalnej roli. Dyskredytację tych hierarchii Taylor, za Maxem Weberem, określa mianem „odczarowania” świata, które doprowadziło w swej konsekwencji do tego, iż rzeczy utraciły część swojej magii. Ponadto ludzie wraz z utratą szerszych horyzontów utracili poczucie wyższego celu. Jednostki utraciły szerszą wizję rzeczywistości, ponieważ skupiły się na swoim własnym, indywidualnym życiu. To z kolei sprawiło, iż życie stało się mniej znaczące i mniej związane z innymi ludźmi czy społeczeństwem²¹⁷.

Sądzę, że odczarowanie świata wiąże się jeszcze z innym fenomenem nowoczesności, który dla Taylora stanowi drugą bolączkę nowoczesności – prymatem rozumu instrumentalnego. Przez rozum instrumentalny autor rozumie pewien rodzaj racjonalności, którym posługujemy się, by osiągnąć maksymalną efektywność w dążeniu do celu. Usunięcie dawnych hierarchii powiększyło domenę rozumu instrumentalnego. Kiedy społeczeństwo traci uświęconą strukturę, a instytucje społeczne i sposoby postępowania przestają być zakorzenione w porządku rzeczy albo w woli Bożej, w pewnym sensie stają się niczyje. Można je przekształcać i manipulować nimi, mając na względzie szczęście i dobrobyt jednostek. Jako analogię Taylor podaje, że gdy towarzyszące nam stworzenia utracą znaczenie przysługujące im w ramach łańcucha bytów, nic nie stoi na przeszkodzie, by traktować je jako surowce albo narzędzia służące naszym celom²¹⁸.

W swoich rozważaniach poświęconych konsekwencjom indywidualizmu i rozumu instrumentalnego Taylor odwołuje się do poglądów Tocqueville’a przedstawionych w cytowanym dziele pt. *O demokracji w Ameryce*. W społeczności, w której ludzie wyrastają na jednostki „zamknięte we własnych sercach”, niewielu będzie chciało brać czynny udział w samorządzie. Ludzie będą woleli zostać w domu i korzystać z dobrodziejstw życia prywatnego, o ile tylko rząd zapewni im środki wystarczające na zaspokojenie tych potrzeb i zagwarantuje ich powszechną dystrybucję. W takiej sytuacji grozi nam nowa, swoista dla współczesności forma despotyzmu, którą Tocqueville nazwał „łagodnym”

²¹⁷ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 10-12.

²¹⁸ Tamże, s. 12.

despotyzmem. Nie będą to rządy terroru i ucisku jak w dawnych czasach. Władza będzie dobrotliwa i paternalistyczna. Może nawet zachowa formę demokratyczną – z okresowymi wyborami. W istocie jednak wszystko będzie sterowane przez niezwykle potężną władzę, nad którą obywatele nie będą właściwie sprawować kontroli. Zdaniem Tocqueville’a jedynym środkiem zaradczym jest ożywienie kultury politycznej, w której aktywne uczestnictwo – na różnych poziomach władzy, a także w prywatnych stowarzyszeniach – będzie niezwykle ważne. Jest to jednak sprzeczne z atomizmem pochłoniętych sobą jednostek. Gdy znika aktywność obywatelska, kiedy zamierają stowarzyszenia stanowiące jej podłoże, wtedy pojedynczy obywatel zostaje pozostawiony samemu sobie w obliczu ogromnej, biurokratycznej maszyny państwa i czuje się bezradny. Taki stan rzeczy demobilizuje go jeszcze bardziej i tym sposobem zamyka się zakłęty krąg łagodnego despotyzmu²¹⁹.

Współczesna kultura autentyczności jest często krytykowana za to, że zachęca ona do czysto indywidualnego rozumienia samorealizacji i tym samym przyznaje rozmaitym stowarzyszeniom i wspólnotom, w których jednostka uczestniczy, znaczenie czysto instrumentalne. Na płaszczyźnie życia społecznego podejście to jest antytezą głębokiego zaangażowania jednostki w życie wspólnoty. Sprawia ono zwłaszcza, iż postawa obywatelska – zakotwiczona w poczuciu obowiązku i lojalności w stosunku do wspólnoty politycznej – staje się coraz rzadsza²²⁰.

Taylor twierdzi, że w nowoczesnych demokracjach zachodnich, które wzorują się na osiemnastowiecznym modelu anglosaskim bądź francuskim, jak zestawienie konsekwencji życia politycznego opartego na założeniach atomistyczno – instrumentalnych, z jednej strony, i wymogów stawianych przez aktywne uczestnictwo w życiu publicznym, z drugiej, jest źródłem nieustannego napięcia. Pierwsza z tych pozycji jest uprzywilejowana i odgrywa w tym sporze wielką rolę, jednakże perspektywa obywatelska, choć porzucona, wykoślawiona i osłabiona,

²¹⁹ Tamże, s. 16-17.

²²⁰ Tamże, s. 46.

nadal jest nam potrzebna, jeśli chcemy zrozumieć istotną część naszej praktyki w ramach republik obywatelskich²²¹.

Zachodnie społeczeństwa liberalne zawdzięczają swoją ewolucję formom społecznym, które umożliwiają całemu społeczeństwu funkcjonowanie poza domeną państwa. Owe formy to społeczeństwo obywatelskie rozumiane w sensie „postheglowskim” jako coś odrębnego od państwa. Sądzę, że Taylor przyjmuje, że społeczeństwo obywatelskie, obejmuje wolne stowarzyszenia istniejące poza strukturami oficjalnymi i na ogół realizujące cele, które uznaje się powszechnie za niepolityczne. Żadnego społeczeństwa, w którym nie mogą one funkcjonować, nie można nazwać wolnym; wszędzie tam gdzie takie stowarzyszenia nie powstają spontanicznie, tętno wolności jest bardzo wolne.

W sensie mocnym społeczeństwo obywatelskie istnieje dopiero tam, gdzie obok różnorodnych stowarzyszeń – lub dzięki ich konfiguracji – społeczeństwo może funkcjonować jako całość poza domeną państwa. Taylor rozumie przez to sposoby, dzięki którym społeczeństwo może działać – lub generować czy też podtrzymywać pewien stan – bez udziału rządu. Jak twierdzi autor sama idea takich ogólnospołecznych typów pozapolitycznego działania albo podtrzymywania pewnych struktur była obca bardzo wielu cywilizacjom, np. tradycyjnemu społeczeństwu chińskiemu czy starożytnej *polis*²²².

Według Taylora istnieją dwie główne formy społeczeństwa obywatelskiego: „sfera publiczna i gospodarka rynkowa”. Przestrzeń publiczna, to przestrzeń dyskusji świadomie postrzegana jako sfera oddzielona od władzy. Mimo iż sądzi się, że władza ma być jej posłuszna, sama w sobie nie jest ona sposobem sprawowania władzy. Jest pozapolityczna, a dzięki temu, iż opinia publiczna nie sprawuje władzy, może aspirować do ideału bezstronności i racjonalności²²³. W sferze publicznej dokonuje się społeczne dochodzenie do wspólnoty poglądów bez pośrednictwa sfery politycznej, za pomocą odrębnej władzy racjonalnej dyskusji,

²²¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, Warszawa 2001, s. 367.

²²² Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, tłum. A. Pawelec, w: *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Kraków 1996, s. 20-21.

²²³ Tamże, s. 29.

której konkluzje mają jednak władzę obligować²²⁴. Ponadto sferę publiczną można określić jako świecką, co oznacza, że pozostaje w opozycji nie tylko do idei boskiego ładu społecznego, ale również do każdego stanowiska przedstawiającego społeczeństwo jako coś wykraczającego poza bieżące, wspólne działanie. Jak twierdzi Taylor świeckość stoi w opozycji nie tylko do ustanowionych przez Boga Kościołów czy „wielkiego łańcucha bytów”. Jest również odmienna od stanowiska, które przedstawia współczesne społeczeństwo jako ugruntowane od niepamiętnych czasów w prawie. Dlatego, że w tym przypadku działania jednostek zostają umiejscowione w pewnej strukturze, która wiąże je i łączy w społeczność, a zarazem wykracza poza ich wspólne działanie.

Sfera publiczna jest rodzajem stowarzyszenia, które sprowadza się do wspólnego działania podejmowanego w ramach tego stowarzyszenia: uzgadniania stanowisk, gdzie to możliwe, dzięki wymianie idei. Istnienie tego stowarzyszenia to wspólne działanie jednostek w określony sposób. Wspólne działanie nie jest efektem struktury, którą trzeba ukonstytuować w jakimś wymiarze wykraczającym poza działanie: czy to w decyzji Boga, czy to w „wielkim łańcuchu bytów”, czy to w prawie pochodzącym z niepamiętnych czasów. Dlatego właśnie sferę publiczną Taylor określa jako radykalnie świecką²²⁵.

Sfera publiczna charakteryzuje się jeszcze jedną cechą. Wykracza ona ponad przestrzenie tematyczne, które powstają, gdy ludzie wspólnie skupiają się na czymś, schodzą się razem w dowolnym celu – czy to by uczestniczyć w rytuale, przeżyć sztukę, wziąć udział w rozmowie, uczcić jakieś ważne wydarzenie czy cokolwiek innego. Sfera publiczna zespala wiele takich przestrzeni tematycznych w jedną większą przestrzeń, która nie jest zgromadzeniem. Przyjmujemy, iż ta sama publiczna debata toczy się zarówno w trakcie dzisiejszej naszej dyskusji, jak i czyjejs jutrzejszej poważnej rozmowy, opublikowanego w czwartek przez gazetę wywiadu itd. Taylor nazywa tę większą, nie zlokalizowaną wspólną przestrzeń „metatematyczną”²²⁶.

²²⁴ Tamże, s. 30.

²²⁵ Tamże, s. 32-33.

²²⁶ Tamże, s. 26.

Kolejną formą społeczeństwa obywatelskiego, którą analizuje Taylor jest gospodarka rynkowa. W istocie, nie jest to jednak wspólna przestrzeń, tzn. nie jest ona postrzegana jako miejsce wspólnego działania. Od czasów Adama Smitha panuje pogląd, że jest to sfera wzajemnych oddziaływań, gdzie miriady małych, dwustronnych, wspólnych przedsięwzięć generują za plecami uczestników, dzięki „niewidzialnej ręce”, całościową strukturę. Jednak jak twierdzi Taylor ekonomia jest podobna do sfery publicznej pod tym względem, że stanowi pozapolityczną arenę dla czysto świeckiego działania, na której społeczeństwo potrafi wygenerować całościową strukturę bez udziału polityki. Jest to oczywiście typ idealny, gdyż rynek zawsze jest do pewnego stopnia sterowany, kontrolowany i ograniczany przez państwo. Zupełnie nie kontrolowana gospodarka rynkowa uległaby gwałtownej samodestrukcji. Jest rzeczą oczywistą, iż w sferze publicznej znajdują się rozmaici aktorzy, w tym także ci, którzy chcieliby zbić polityczny kapitał, a także ci, którzy są powiązani z władzą polityczną. Mimo więc, iż granice tych sfer są w praktyce naruszane, to fakt, że funkcjonują one samoistnie i tak są postrzegane, miał zasadnicze znaczenie dla ograniczenia władzy, a w konsekwencji dla zachowania wolności na nowoczesnym Zachodzie²²⁷.

Taylor wyróżnia dwa obozy istniejące w zachodnich demokracjach a dotyczące sfery politycznej i gospodarki rynkowej. Pierwszy obóz utrzymuje, że zasadniczo ich rola sprowadza się do powstrzymywania potencjalnie wszechobecnej władzy państwowej, a zatem funkcjonują one najsprawniej, gdy zbliżają się do postaci idealnej, tzn. w pełni niezależnej. Gospodarka rynkowa powinna być tak wolna od interwencjonizmu państwowego, jak to tylko możliwe. Natomiast sfera publiczna winna być możliwie najostrzej oddzielona od polityki – w przypadku krańcowym zawierałaby wyłącznie media, które deklarowałyby pełną neutralność polityczną.

Drugi obóz głosi tezę, iż próby ograniczenia władzy nie mogą być jedynym zadaniem. Liberalizm musi także troszczyć się o samorząd, czyli musi zmierzać do tego, by władza – mówiąc ogólnie – wszystko, co wpływa na warunki naszego

²²⁷ Tamże, s. 38-39.

życia, podlegała decyzjom kolektywnym. Ponadto drugi nurt troszczy się także o zdrowie demokracji pojmowanej jako system kolektywnego samorządu. Z tej perspektywy rola sfery publicznej nie ogranicza się jedynie do hamowania i ostrzegania. Może ona również wpływać (pozytywnie lub negatywnie: podnosząc lub obniżając jej poziom, ułatwiając ją lub utrudniając) na wspólną debatę i wymianę poglądów, która jest kluczowym elementem świadomego i uwzględniającego odmienne racje procesu kolektywnego podejmowania decyzji.

Tym, co odróżnia od siebie te obozy, jest uznawanie za ważniejsze dwóch głównych dóbr, do których aspiruje społeczeństwo liberalne: indywidualnej wolności i samorządu. Ci, którzy przede wszystkim dążą do ograniczenia władzy, kładą większy nacisk na pierwsze dobro. Oba obozy wchodzą też często w spór na temat tego, jakie są wymogi równości. Taylor wskazuje również na ważne różnice w ocenie warunków zapewniających stabilność i legitymizację w społeczeństwach liberalnych.

Taylor za Tocqueville'm głosi, iż samorząd stał się jednym z centralnych ideałów współczesnego społeczeństwa liberalnego. Te same przemiany kulturowe i polityczne, które doprowadziły do powstania sfery publicznej jako pozapolitycznej przestrzeni wspólnego działania, której władza jest zobligowana słuchać, wystarczyło tylko poprowadzić nieco dalej, by przyjąć twierdzenie, że obywatele powinni rządzić, a suwerenna władza jest w rękach ludu. Jeśli ten ideał jest przyjmowany we współczesnym społeczeństwie, to atrofia samorządu stanowi niebezpieczeństwo dla stabilności społeczeństwa liberalnego, a w konsekwencji również dla chronionej przez nie wolności, dlatego też jest to dodatkowy powód, zdaniem Taylora, by zgłosić swój akces do drugiego obozu i troszczyć się o jakość naszych decyzji kolektywnych²²⁸.

Taylor prezentuje trzy definicje społeczeństwa obywatelskiego. W sensie najszerszym społeczeństwo obywatelskie istnieje wszędzie tam, gdzie istnieją wolne stowarzyszenia poza kuratelą władzy państwowej. W węższym sensie – istnieje ono tylko tam, gdzie społeczeństwo jako całość może się organizować i

²²⁸ Tamże, s. 39-40.

koordynować swoje działania poprzez owe stowarzyszenia wolne od państwowego nadzoru. W alternatywnym sensie albo uzupełniającym do poprzedniego, Taylor mówi o społeczeństwie obywatelskim wszędzie tam, gdzie stowarzyszenia mogą znacząco wpłynąć na kształt albo zmianę kursu polityki państwa²²⁹.

Autor sięga do tradycji społeczeństwa obywatelskiego i wyróżnia dwa nurty, które ukształtowały nasze dzisiejsze rozumienie tego pojęcia. Pierwszy nurt pochodzi od Locke'a a drugi od Montesquieu. Syntezy obu tych nurtów dokonuje Hegel i do jego właśnie stanowiska skłania się Taylor. Głosi, iż „jeśli wariant Locke'a odwołuje się do idei pozapolitycznego wymiaru społeczeństwa, to wkładem Montesquieu jest wizja społeczeństwa definiowanego przez jego polityczną organizację, w którym władza jest konstytucyjnie zróżnicowana, rozdzielona pomiędzy wiele niezależnych podmiotów. Ważne jest również to, iż istnieją niezależne stowarzyszenia powołane do celów niepolitycznych. Ich znaczenie polega nie na tym, że konstytuują pozapolityczny obszar życia społecznego, ale na dostarczeniu podstawy do podziału i zróżnicowania władzy w obrębie systemu politycznego. Chodzi więc tutaj nie o ich samoistną wartość, ale o to, jak są zintegrowane ze strukturami politycznymi i jak wielki wywierają na nie wpływ”²³⁰. Elementy społeczeństwa politycznego odgrywają ważną rolę w życiu państwa i tworzą podstawę rozproszonej struktury władzy. Taylor, podobnie jak inni komunitaryści, rozumie społeczeństwo obywatelskie jako przeciwwagę władzy państwowej.

W wymiarze społecznym teoria Taylora przyjmuje kształty wyraźnie lewicowe. Według niego, główne zagrożenie społeczne polega dzisiaj na tym, że „kapitalizm odbiera władzę instytucjom uczestnictwa, aby przekazać ją biurokratycznym organizacjom”²³¹. To właśnie „niczym nieskrępowany kapitalizm, bardziej niż cokolwiek innego, przyczynił się do upadku historycznych wspólnot i

²²⁹ Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, tłum. A. Pawelec, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (red.), Kraków 1994, s. 59.

²³⁰ Tamże, s. 77.

²³¹ Ch. Taylor, *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji*, tłum. Sz. Krzyżaniak, w: *Wspólnotowość wobec wyzwania liberalizmu*, T. Buksiński (red.), Poznań 1995, s. 64.

panowania atomizmu”²³². Mobilizacja „bezpośredniego uczestnictwa obywateli, czyli ruchów, w których obywatele sami się organizują”²³³, jest szansą na przeciwstawienie się temu niebezpieczeństwu. „Ruchy te świadczą o poczuciu siły obywatelskiej, są przykładami działania wspólnotowego w zdążaniu do celów”²³⁴.

²³² Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*, *op. cit.*, s. 76.

²³³ Ch. Taylor, *Jak wiele wspólnoty...*, *op. cit.*, s. 62.

²³⁴ Tamże.

3.3. Michael Walzer: amerykańskie społeczeństwo obywatelskie

Zdaniem Michaela Walzera liberalizm nakreśla granice, odgradza murem różne sfery i tworzy mapę społecznego i politycznego świata. Wcześniej społeczeństwo postrzegane było jako organiczna i zintegrowana całość. Można je było rozpatrywać w różnych aspektach: religii, polityki, ekonomii, rodziny, jednakże wszystkie te aspekty składały się na jedną całość. Kościół i państwo, powiązane z Kościołem państwo i uniwersytet, społeczeństwo obywatelskie i wspólnota polityczna, dynastia i władza państwowa, urząd i własność, życie publiczne i prywatne były, w skryty lub jawny sposób, połączone ze sobą w pary – były nierozłączne²³⁵. Oddzielenie społeczeństwa obywatelskiego od wspólnoty politycznej stworzyło sferę rywalizacji ekonomicznej i swobodnej przedsiębiorczości: rynek towarowy, rynek pracy i rynek kapitałowy. Granica ta miała oddzielać sferę przymusu od sfery wolnej wymiany. Dlatego też zakazano sprzedaży urzędów, a dawne prawo arystokracji do wymierzania sprawiedliwości zostało przekazane przedstawicielom państwa. Z tego samego powodu przedstawicielom państwa odmówiono prawa do ingerencji w transakcje rynkowe. Jednakże, zdaniem Walzera, utrzymywanie, że wszystko, co dzieje się na rynku, oparte jest na zasadzie wolnej wymiany i że przymus nigdy nie wchodzi tam w grę, jest sprzeczne ze stanem faktycznym. Sukces rynkowy wykracza poza granice wolnego rynku na trzy sposoby. Po pierwsze – ogromne nierówności majątkowe tworzą własne formy przymusu, tak że wiele aktów wymiany jest jedynie z pozoru i tylko formalnie wolnych. Po drugie – na rynku istnieją różne typy władzy, które są zorganizowane w korporacje i to one tworzą wzorce panowania i

²³⁵ M. Walzer, *Liberalizm i sztuka wyznaczania granic*, tłum. P. Rymarczyk, „Res Publica Nowa”, nr 6, 2000, s. 96.

podporządkowania, w ramach których nawet ta jedynie formalnie swobodna wymiana ustępuje miejsca czemuś, co do złudzenia przypomina władzę państwową. Wreszcie po trzecie, wielka własność i wielkie bogactwo, a także kontrola nad siłami produkcyjnymi łatwo zmieniają się we władzę w ścisłym tego słowa znaczeniu – kapitał regularnie i skutecznie korzysta z państwowego przymusu²³⁶.

W związku z przedstawionymi poglądami Walzer szczególne znaczenie przywiązuje do sprawiedliwości dystrybtywnej - jest to kwestia właściwego nakreślenia linii demarkacyjnych. Jednakże nie może być tak, jak chcą tego liberałowie, że każda jednostka jest odseparowana od innej jednostki. Walzer pisze: „Liberałowi wydaje się, że jeśli budujemy, poczynając od jednostki, budujemy od podstaw. Ale w istocie rzeczy podstawy mają zawsze charakter społeczny: są nimi osoby-w-społeczeństwach, a nie osoby-jako-takie. Osób-jako-takich nigdy nie napotyamy, a próby wynalezienia takiej jednostki, w istocie żmudne przedsięwzięcie, nie doprowadziły do ogólnie akceptowanych rezultatów”²³⁷. Jednostki są wolne, gdy żyją w ramach autonomicznych instytucji.

Walzer uznaje, że praktyka separacji jest źródłem nie tylko wolności, ale i równości. Nowoczesne społeczeństwo cieszy się wolnością i równością wówczas, gdy sukces w ramach jednego układu instytucjonalnego nie jest przekładalny na sukces w ramach innego. Na przykład, wysoko postawiony polityk nie powinien z tego tytułu uzyskiwać żadnych przywilejów w sferze opieki zdrowotnej czy edukacji dzieci. Niesprawiedliwość społeczna i będąca jej konsekwencją nierówność wynikają, zdaniem Walzera, nie tyle z nierównego podziału pieniędzy, ile z braku autonomii różnych sfer dóbr, z dominacji pośród nich sfery pieniądza. Owa dominacja polega na tym, że właściciel pieniędzy ma uprzywilejowany dostęp do dóbr we wszelkich innych sferach.

Autor wyróżnia „równość prostą”, która powstałaby w wyniku wyrównania dochodów pieniężnych (jest to jednak niemożliwe do przyjęcia) oraz „równość złożoną”, opierającą się na autonomii różnicy sfer wartości. Walzer głosi, że mimo iż w poszczególnych sferach będzie istniało wiele małych nierówności, to nie będą

²³⁶ Zob. tamże, s. 102.

²³⁷ Tamże, s. 105.

one zwielokrotnione w procesie zamiany dobra z jednej sfery na dobro z innej sfery. Nierówności nie będą się sumowały przez różne dobra, ponieważ autonomia dystrybucji będzie prowadziła do wytwarzania różnorodności lokalnych i monopoli, znajdujących się w posiadaniu różnych grup mężczyzn i kobiet²³⁸. Oznacza to, że słaba pozycja w sferze pieniądza będzie mogła zostać zrekompensowana osiągnięciem lepszej pozycji w innej sferze dystrybucji dóbr.

Walzer opisuje sferę polityczną jako regulującą wszystkie inne sfery. Obywatel, w jego koncepcji, jest – na sposób liberalny – przede wszystkim posiadaczem praw, jednakże obywatel musi być aktywny. Powinien angażować się aktywnie we wszystkie sfery, nie tylko polityczną, by obronić własne prawa i prawa innych obywateli, gdy zajdzie taka potrzeba. Głównymi oznakami cnoty obywatelskiej jest zainteresowanie sprawami publicznymi i poświęcenie się nim²³⁹. Aby taka aktywna postawa mogła być realizowana niezbędna jest decentralizacja władzy politycznej we wszystkich sferach działalności społecznej.

Według Walzera społeczeństwo obywatelskie oznacza niewymuszoną przestrzeń ludzkich stowarzyszeń, a także sieć stosunków, nawiązanych w imię rodziny, wiary, interesu oraz ideologii, ażeby tę przestrzeń wypełnić²⁴⁰. Tak rozumiane społeczeństwo obywatelskie przeżywa dzisiaj kryzys. Ten niepokojący stan rzeczy mógł zostać spowodowany tym, że za mało rozmyślano w przeszłości nad problemem: jak właściwie generować i reprodukować niezbędne dla ducha obywatelskiego społeczne wartości, takie jak solidarność i zaufanie.

Zdaniem Walzera największym błędem nowożytnych myślicieli politycznych była ich jednostronność. Każdy chciał dać jedynie słuszną odpowiedź na pytania: „Jakie jest najlepsze siedlisko dla dobrego życia i co najbardziej mu sprzyja? Jakie instytucje powinniśmy popierać?”²⁴¹ I tak Rousseau uznał wspólnotę polityczną za jedyne miejsce, w którym można dobrze żyć, a człowiek żyjący w tej wspólnocie to przede wszystkim cnotliwy obywatel. Marks widział takie miejsce w

²³⁸ M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equqlity*, New York 1983, s. 17.

²³⁹ M. Walzer, *Civility and Civic Virtue in Contemporary America*, w: *Radical Principles*, M. Walzer (ed.), New York 1980, s.64.

²⁴⁰ M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, *op. cit.*, s. 84.

²⁴¹ Tamże, s. 85.

kooperatywnej ekonomii, a człowiek w jego teorii to producent (*homo faber*). Dla modelu liberalno-kapitalistycznego czymś takim jest rynek: człowiek to przedsiębiorca i konsument. W modelach narodowych miejscem dobrego życia jest historycznie i kulturowo określony naród, a człowiek w nim żyjący to lojalny członek wspólnoty narodowej. W tych czterech wyobrażeniach na temat dobrego życia i dobrego człowieka zawarte są, według Walzera, bardzo ważne aspekty życia, jednakże jednostronne absolutyzowanie któregoś z tych aspektów obraca się przeciwko człowiekowi (czego dowodem jest komunizm, faszyzm)²⁴².

Wyżej wymienionym poglądom Walzer przeciwstawia koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, które jest uzupełnieniem państwa prawa i cechuje się pluralizmem politycznym, gospodarczym i kulturalnym, mającym na względzie wolność swych obywateli w odniesieniu do wszystkich sfer życia społecznego. Autor opowiada się za tym, żeby państwo i społeczeństwo obywatelskie uznać za konieczne i wzajemnie się uzupełniające elementy każdego demokratycznego społeczeństwa. Społeczeństwo obywatelskie nie może być autonomiczną i niezależną sferą samookreślania się obywateli – musi współistnieć razem z władzą państwową i biurokracją.

Walzer jest przeciwny „rynkowemu imperializmowi”. Rynek we wszystkich społeczeństwach kapitalistycznych tworzy nierówności, im większy sukces rynkowego imperializmu, tym owe nierówności są większe. Jest to cena jaką płać jednostki za swoją autonomię. Szansę na ograniczenie nierówności Walzer upatruje w zakorzenieniu rynku w społeczeństwie obywatelskim. Nie byłby to już wolny rynek, lecz politycznie skrępowany, otwarty dla inicjatyw zarówno prywatnych, jak i komunalnych.

Problem nierówności polega nie tylko na prostym podziale na ludzi bogatych i biednych. Jest to znacznie bardziej skomplikowane, gdyż pociąga za sobą pewne zależności, nierówność pociąga za sobą panowanie i deprivację. Zdominowane i ubogie jednostki czują się zazwyczaj osamotnione i pozbawione oparcia. Gdyby jednak rynek był osadzony w społeczeństwie obywatelskim, te jednostki miałyby

²⁴² Zob. B. van den Brink, *Sprawiedliwość i solidarność. Dyskusja wokół liberalizmu i komunitaryzmu w filozofii politycznej*, tłum. A. i A. Klubowie, „Transit-Przegląd Europejski” z. 1, 1996, s. 109.

silne oparcie we wspólnotach, rodzinach, związkach zawodowych, partiach politycznych czy stowarzyszeniach religijnych. Mimo iż nadal istniałyby nierówności (nie jest możliwe ich całkowite zniesienie, gdyż rynek musi nagradzać jednostki, które odniosły sukces) to ci, którym się nie udało na rynku, nie pozostawaliby sami i nie czuliby się bezradni. Zdaniem Walzera nawet na rynku takie jednostki nie muszą być osamotnione. Kapitalistyczne rozwiązanie zakłada, iż dobre życie, będące wynikiem inicjatywy przedsiębiorcy i wyboru konsumenta, to nade wszystko życie jednostki. Społeczeństwo obywatelskie obejmuje wszakże lub może obejmować rozmaite podmioty rynkowe: przedsiębiorstwa rodzinne, państwowe lub komunalne; komuny pracownicze; spółdzielnie spożywców; nie nastawione na zysk organizacje wszelkiego rodzaju. One wszystkie funkcjonują na rynku, chociaż ich źródło leży poza nim. I tak jak doświadczenie demokracji poszerza się i umacnia dzięki grupom, które działają w państwie, ale nie są jego częścią, możliwość dokonywania wyboru przez konsumenta ulegają poszerzeniu i umocnieniu dzięki grupom, które są na rynku, ale nie mają rynkowego charakteru²⁴³.

Społeczeństwo demokratyczne, zdaniem Walzera, samo z siebie nie może istnieć – potrzebuje państwa. Wprawdzie duch obywatelski kształtuje się w niezależnych stowarzyszeniach, jednakże te stowarzyszenia istnieją dzięki demokratycznemu państwu. Państwo nie jest, tak jak chcą rozumieć jego rolę liberałowie, tylko ramą dla społeczeństwa obywatelskiego. W przypadku zaburzenia we wzajemnej relacji państwo – społeczeństwo obywatelskie, obywatele muszą mieć możliwość walki w obronie niezależności stowarzyszeń, rynku, lokalnych samorządów, będących przejawem zdecentralizowanej władzy. Państwo jest także, według Walzera, narzędziem walki o określony kształt wspólnego życia. Dlatego bycie obywatelem jest niezwykle ważne, mimo iż każdy człowiek angażuje się w różne sfery życia, a polityką zajmuje się od czasu do czasu. Podobnie jest ze stowarzyszeniami - nie musimy bez przerwy być zaangażowani w ich działalność.

²⁴³ M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie...*, *op. cit.*, s. 97.

Wizja społeczeństwa, w którym każdy obywatel jest cały czas zaangażowany w działalność polityczną, jest trudna do przyjęcia.

Jednakże społeczeństwo obywatelskie wymaga, by ludzie brali czynny udział w państwie, gospodarce, a także w grupach wyznaniowych, rodzinach, grupach sąsiedzkich oraz innych stowarzyszeniach. Nie jest to jednak wcale takie łatwe jakby się mogło wydawać. Liberalne społeczeństwo, o czym przekonują wszyscy komunitaryści, sprzyja bierności i apatii.

Walzer zastanawia się nad współczesnym społeczeństwem amerykańskim, które jest szczególnie pluralistyczne i wielokulturowe. Zdaniem autora to, co uniwersalne jest „rozmyte”, natomiast kultura z całą swoją tradycją jest „zwarta”. Wspólnoty są zawsze lokalne, posiadają zdolność definiowania dobra i zasad sprawiedliwości²⁴⁴. Stowarzyszenia, które mogłyby skupiać członków mniejszości narodowych, etnicznych i pomóc w asymilacji, przechodzą poważny kryzys. Większość stowarzyszeń opiera się na niepewnych podstawach, korzysta ze skromnych funduszy i jest stale zagrożona ryzykiem upadku. Mają one znacznie mniejszy zasięg niż kiedyś. Liczba Amerykanów, którzy nie są zrzeszeni, bierni i pozbawieni jakiegokolwiek obrony stale rośnie. Dzieje się tak, gdyż w amerykańskim społeczeństwie istnieje nie tylko pluralizm grup, ale także pluralizm jednostek; amerykańska forma rządów tolerancji jest skupiona raczej na prywatnych wyborach i stylach życia jednostek niż na grupowych formach życia różnych wspólnot. Każdy może sam układać swój los, planować swoje własne życie, wybierać karierę zawodową, życiowego partnera (lub szereg partnerów, bądź też wybrać życie w pojedynkę), wyznanie (czy brak wyznania), postawę polityczną (albo postawę antypolityczną) – każdy może robić, co mu się podoba. Niestety nie wszyscy mają środki i możliwości, które by im pozwalały robić, to na co mają ochotę, a niektórzy nie posiadają prawie niczego, z czego mogliby zrobić taki użytek. Stworzenie takich możliwości jest znacznie częściej osiągnięciem rodzin i wspólnot niż poszczególnych jednostek. Zasoby materialne muszą być gromadzone wspólnym

²⁴⁴ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994, s. 8-11.

wysiłkiem członków grup, przez całe pokolenia. Bez tych zasobów osamotnione jednostki borykają się z ogromnymi problemami i najczęściej zamykają się w sobie.

Wielokulturowe społeczeństwo amerykańskie składa się z grup (etnicznych, rasowych, religijnych), które są dobrowolnymi stowarzyszeniami. Jądrzem takich grup są żarliwi wyznawcy, działacze i bojownicy, jednakże największą część zajmują peryferia wypełnione jednostkami znacznie mniej aktywnymi. Ludzie ci przypisują sobie pewną tożsamość, która przeważnie nie jest efektem świadomego wysiłku ani nie jest zinternalizowana. Dlatego grup kulturowych nie otaczają żadne granice. Każdy może uczestniczyć w życiu wspólnoty lub w nim nie uczestniczyć, przyłączyć się do wspólnoty, bądź z niej odejść. Wolność z jednej strony jest oczywiście dobrodziejstwem, ale z drugiej, nie stwarza ona sprzyjających warunków do powstawania silnych i skonsolidowanych stowarzyszeń.

Statystyki alarmują, iż wskaźniki odchodzenia od kulturowych stowarzyszeń i tożsamości są obecnie tak wysokie, że wszystkie grupy zastanawiają się jak zatrzymać mniej zaangażowanych członków. Grupy zajmują się zbieraniem funduszy, werbowaniem nowych członków, zabiegają o nowych pracowników, sojuszników i poparcie dla różnorodnych instytucji, ogłaszają apele przestrzegające przed niebezpieczeństwami asymilacji, mieszanych małżeństw, odchodzenia od własnej wspólnoty, bierności. Niektóre z tych grup domagają się programów państwowych, które pozwoliłyby im dyscyplinować swoich członków, gdyż same są pozbawione władzy opartej na przymusie i niepewne skuteczności swego oddziaływania.

Niepokojące dla Walzera są procesy przyczyniające się do rozpadu więzi społecznych oraz ich skutki. Jako najgroźniejsze wymienia: rosnącą liczbę rozwodów, wzrost liczby dzieci wychowywanych przez samotne (i coraz młodsze) matki, eskalację przemocy w rodzinie, rosnącą liczbę ludzi żyjących samotnie. Poza tym do niepokojących zjawisk Walzer zalicza także: spadek liczby członków związków zawodowych, stowarzyszeń religijnych, towarzystw filantropijnych, komitetów rodzicielskich i klubów sąsiedzkich. Wyróżnia także długotrwały spadek liczby obywateli oddających głosy w wyborach i zmniejszanie się poparcia dla

partii politycznych (w najbardziej jaskrawej postaci tendencja ta uwidocznia się w wyborach lokalnych). Do tych czynników dochodzą jeszcze wysokie wskaźniki przestrzennej ruchliwości społecznej, prowadzące do rozpadu trwałych więzi sąsiedzkich, pojawienie się rzeszy ludzi bezdomnych oraz nasilająca się fala przypadkowej przemocy. Utrzymywanie się wysokiego poziomu bezrobocia i niepełnego zatrudnienia wśród młodych ludzi i członków grup mniejszościowych nasilają wszystkie te procesy i zaostrzają ich skutki. Bezrobocie niszczy więzi rodzinne, odcina dostęp do związków zawodowych, prowadzi do alienacji politycznej i wycofywania się oraz zwiększa pokusę wejścia na drogę przestępczą.

Walzer głosi, iż pluralizmu wspólnot nie da się usunąć, tak jak nie da się usunąć pluralizmu dóbr i ich dysharmonii²⁴⁵. Widzi on możliwość wykorzystania owego pluralizmu grup do ocalenia pluralizmu społecznie odizolowanych jednostek. Jednostki stają się mocniejsze, pewniejsze siebie, gdy uczestniczą w życiu wspólnoty, gdy czują się odpowiedzialne za i wobec innych ludzi. Należy zatem podtrzymywać i umacniać więzi wspólnotowe. Najważniejszą rolę widzi Walzer tu dla programów rządowych, które tworzą nowe miejsca pracy oraz finansują i wspierają akcję organizowania związków zawodowych. Jego zdaniem to właśnie bezrobocie jest najbardziej niebezpieczną postacią rozpadania się więzi społecznych, a związki zawodowe są praktyczną szkołą demokratycznej polityki, a poza tym są formą lokalnej solidarności i wzajemnej pomocy. Równie istotne są programy, które umacniają życie rodzinne i to nie tylko w jego tradycyjnych formach, ale również i tych niekonwencjonalnych, jeśli tylko przyczyniają się do trwałych związków międzyludzkich.

Walzer podaje przykład pakietu programów federalnych obejmujących zwolnienia podatkowe, przyznawanie subsydiów oraz przekazywanie uprawnień, które pozwalają wspólnotom religijnym prowadzić własne szpitale, domy starości, szkoły i ośrodki pomocy społecznej. Pieniądze z podatków są wykorzystywane do wspierania organizacji dobroczynnych w taki sposób, aby wzmocnić różnorodne

²⁴⁵ M. Walzer, *What It Means To Be An American. Essays on the American Experience*, New York 1992, s. 7-8.

formy wzajemnej pomocy i reprodukcji kulturowej, które spontanicznie powstają w społeczeństwie obywatelskim.

Autor proponuje także, aby stworzyć również programy innego rodzaju, w ramach których rząd mógłby udzielać pośredniego wsparcia obywatelom, którzy działają bezpośrednio we wspólnotach lokalnych. Mogłyby one obejmować szkoły posiadające własne statuty, zaprojektowane i prowadzone przez nauczycieli i rodziców; samorządy lokatorów, lokalne inicjatywy budowlane czy projekty zwalczania i zapobiegania przestępczości; muzea tworzone przez lokalne społeczności, kluby młodzieżowe, rozgłośnie radiowe i ligi sportowe²⁴⁶. Tego rodzaju programy mogłyby prowadzić do odnowy i umacniania się społeczeństwa obywatelskiego.

²⁴⁶ Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 123-131.

3.4. Amitai Etzioni: aktywność obywateli jako warunek funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego

Amitai Etzioni jest nie tylko współtwórcą filozofii komunitarystycznej, ale także podejmuje działania organizacyjne – współtworzył The Communitarian Network. Często na łamach gazet i książek nawołuje wprost do przyłączenia się do ruchu komunitarystycznego: „Zostań komunitarystą - dołącz do ruchu”²⁴⁷; „Potrzebujemy cię, twoich przyjaciół, sąsiadów, by razem tworzyć ruch komunitarystyczny”²⁴⁸; zależy mu na rozpowszechnianiu ideałów komunitarystycznych oraz włączaniu się do społecznego dialogu: „Nie poprzestawaj tylko na przeczytaniu tej książki. Proszę, spróbuj się do tego odnieść. Chcemy cię usłyszeć w ruchu komunitarystycznym, mamy także nadzieję, że opowiesz innym o nas”²⁴⁹. Etzioni jest świadomy, że: „nie mamy wszystkich odpowiedzi [na problemy społeczne – A. Sz.], (...) może usłyszymy je od ciebie?”²⁵⁰.

Zdaniem Etzioniego państwo, powinno bezpośrednio służyć społeczeństwu. Jego teoria sterowania w „społeczeństwie aktywnym” wskazuje na szukanie takich źródeł społecznej zmiany, które posiadają akceptacją społeczną, a realizowane są przez państwo, zdolne wykształcić odpowiednie systemy kontroli społecznej²⁵¹. Według autora silna władza centralna zdolna do mobilizacji społeczeństwa jest niezwykle potrzebna, zwłaszcza w pluralistycznych społeczeństwach zachodnich,

²⁴⁷ A. Etzioni, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, A Touchstone Book, New York 1994, s. 18.

²⁴⁸ Tamże, s. 20.

²⁴⁹ Tamże, s. 19.

²⁵⁰ Tamże, s. 250.

²⁵¹ Zob. A. Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Process*, New York 1968, s. 466-467.

gdzie większość społecznych zasobów znajduje się pod kontrolą jednostek, a nie pod kontrolą społeczeństwa²⁵².

Ważnym zagadnieniem w twórczości filozoficznej Etzioniego jest kwestia definiowania pojęcia wspólnoty. Wspólnota ma trzy cechy definicyjne:

- 1) warunkiem jej funkcjonowania jest istnienie sieci afektywnych relacji w obrębie grupy jednostek; relacji, które często krzyżują się i wzmacniają nawzajem (zamiast przybierać jedynie formę relacji jednostki z jednostką lub łańcucha relacji między jednostkami);
- 2) zaistnienie wspólnoty wymaga również identyfikacji jednostek ze wspólnymi wartościami, normami i znaczeniami, a także ze wspólną historią i tożsamością – ze wspólną kulturą; nie tylko wybitne jednostki, lecz także kolektywy są aktorami wydarzeń historycznych; wspólnoty nie są jedynie zbiorowiskami nieskrępowanie działających osób, ale również kolektywami, które mając własne tożsamości i cele, mogą działać jako całości – w rezultacie same wspólnoty są często motorem historycznych przemian i ustanawiają konteksty dla indywidualnych działań w społeczeństwie;
- 3) wspólnoty cechuje stosunkowo wysoki poziom responsywności – cecha ta wyklucza te społeczności, które uciskają swych członków; za częściowe wspólnoty każe ona uznać te, które są wrażliwe na potrzeby niektórych swoich członków lub podgrup, ale nie wszystkich, a za nieautentyczne te wspólnoty, które reagują raczej na fałszywe niż na prawdziwe potrzeby swych członków²⁵³.

Zdaniem Etzioniego ludzkie wspólnoty istnieją dzięki „złotej regule”, czyli równowadze między podporządkowaniem się a autonomią. Na owym podporządkowaniu się zasadom panującym w grupie opiera się ład i porządek społeczny. Zaangażowanie obywateli w budowę i funkcjonowanie społecznego

²⁵² Por. A. Etzioni, *Demonstration Democracy*, New York 1970.

²⁵³ A. Etzioni, *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wbór tekstów...*, op. cit., s. 190-191.

porządku jest dla nich korzystne, gdyż wzbogaca ich możliwości korzystania z tego porządku w postaci bezpieczeństwa, wymiany doświadczeń, dóbr i usług. „Złota zasada” została sformułowana przez autora następująco „Jeżeli chcesz, by społeczeństwo respektowało i wspierało twoją autonomię, to respektuj i wspierają porządek społeczeństwa”²⁵⁴. Jednakże równowaga ta może zostać zaburzona, jeśli obywatele przedłożą jedną wartość nad drugą, może wtedy dojść do zdominowania jednostki przez wspólnotę lub do wyizolowania się jednostek, co z kolei może doprowadzić do upadku wspólnoty.

Dla Etzioniego jest oczywiste, że każdy człowiek funkcjonuje w wielu wspólnotach, takich jak: rodziny, wspólnoty sąsiedzkie, religijne, etniczne, stowarzyszenia społeczne, związki zawodowe, grupy pracownicze, a także partie polityczne. Jednostka nie może istnieć bez wspólnoty, tak jak i wspólnota nie może istnieć bez jednostek. Pogoń wyłącznie za interesem prywatnym niszczy sieć społecznych zależności, wpływa także destrukcyjnie na nasze wspólne doświadczenie, jakim jest demokratyczny samorząd. Perspektywa wspólnotowa uznaje zarówno ludzką godność, jaki i społeczny wymiar ludzkiej egzystencji, uznaje także, że zachowanie ludzkiej wolności zależy od aktywnego udziału w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, gdzie obywatele uczą się zarówno szacunku dla innych, jak i dla siebie. Dzięki społeczeństwu obywatelskiemu osiągamy praktyczne spełnienie naszej indywidualnej i obywatelskiej odpowiedzialności na równi z realizacją praw. To właśnie w społeczeństwie obywatelskim uczymy się czym jest samorząd i samorządność, tu także uczymy się służyć innym, a nie tylko sobie²⁵⁵.

Podstawowe postulaty komunitaryzmu, zalecają zachowanie równowagi pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co wspólne, pomiędzy prawami a obowiązkami, pomiędzy instytucjami państwa, rynku i społeczeństwa obywatelskiego, są w ciągłym ruchu. Stosują się one do różnych okresów historii i kontekstów społecznych. Jednak ocena tego, co jest słuszne, a co nie jest, różni się

²⁵⁴ A. Etzioni, *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1997, s. XVIII.

²⁵⁵ Zob. *The Responsive Communitarian Platform. Rights and Responsibilities*, The Communitarian Platform, February 1999, s. 1.

w zależności od okoliczności, czasu i miejsca. Będąc we współczesnych Chinach komunitaryści domagaliby się stanowczo więcej praw dla jednostek, jednakże we współczesnej Ameryce kładą nacisk na obowiązki, zarówno indywidualne, jak i społeczne.

Zwolennicy komunitaryzmu uważają, że sukces demokratycznego eksperymentu nie zależy od przymusu albo od siły, lecz od budowania wspólnych wartości, zwyczajów, praktycznego zabezpieczania praw i spełnienia osobistych, obywatelskich i wspólnotowych obowiązków. Konkretna polityka jest bardziej akceptowana dlatego, iż jest uznana za słuszną, nie zaś dlatego, że jest narzucona. Narzucanie obywatelskich czy etycznych wartości, polegające na tłumieniu oporu w imię religii, patriotyzmu lub czegokolwiek innego jest niszczycielskie i moralnie nie do utrzymania. Różne opcje moralne nie muszą wcale prowadzić do moralnego chaosu. Dzięki rzetelnemu dialogowi można doprowadzić do ustalenia jasnych poglądów, a wspólne aspiracje mogą być wyartykułowane i wprowadzone w życie.

Należy zacząć od odbudowy fundamentów moralności, by doprowadzić do zdrowszych relacji pomiędzy poglądami na jednostkę i jej prawa a poczuciem indywidualnej i społecznej odpowiedzialności. Tę odbudowę trzeba rozpocząć od wszystkich instytucji tworzących społeczeństwo obywatelskie.

Najlepiej zacząć tam, gdzie nowa generacja przyjmuje wartości moralne, czyli w domu i rodzinie. Należy kłaść nacisk na to, że wychowywanie dzieci nie ogranicza się wyłącznie do obowiązków materialnych, ale obejmuje także odpowiedzialność za edukację moralną i formowanie charakteru. Niestety wiele rodzin nie jest w stanie zapewnić moralnej edukacji, dlatego szkoły powinny im w tym pomagać. Edukacja wymaga udziału ogółu obywateli, a nie tylko tych których dzieci uczą się w szkołach. Wszystkie instytucje edukacyjne, począwszy od przedszkola, a na uniwersytetach skończywszy, muszą uznać obowiązek moralnej edukacji i traktować go bardzo poważnie.

Zdaniem Etzioniego antyczni Grecy dobrze rozumieli, że człowiek, który pogrąża się tylko w prywatności jest stracony dla życia obywatelskiego. Wyłączna pogoń za egoistycznym interesem nie jest dobrą receptą nawet na sukces rynkowy,

ponieważ żaden porządek czy to społeczny, polityczny, ekonomiczny czy moralny nie może przetrwać w ten sposób. Pewien zakres starań, pomocy a nawet wzajemnego pilnowania się jest konieczny, jeżeli nie chcemy popaść w zależność od jeszcze bardziej rozrośniętego państwa, zbiurokratyzowanych agencji pomocy, policji, sądów i więzień.

Żadne zadanie społeczne nie powinno być osiągnięte przez instytucję większą niż taką, która jest do jego wykonania niezbędna. To, co może być wykonane przez rodziny, nie powinno być cedowane na grupy średniego zasięgu – np. szkoły. To, co może być zrobione na szczeblu lokalnym, nie może być przerzucane na szczebel stanowy czy federalny. Istnieją oczywiście zadania i problemy, które wymagają narodowych, a nawet międzynarodowych działań, jak choćby na przykład ochrona środowiska. Jednakże przenoszenie zadań na poziom wyższy niż jest to potrzebne osłabia podstawowe wspólnoty. Zasada ta ma zastosowanie wobec dzieci, osób wymagających opieki, bezdomnych, nowych imigrantów, bezpieczeństwa publicznego, dbania o środowisko naturalne - od wspólnot sąsiedzkich strzegących przed włamywaczami po sortowanie śmieci. Rząd powinien wkraczać tylko wtedy, kiedy mniejsze systemy nie dają sobie rady, a nie próbować je zastępować.

Zdaniem Etzioniego społeczności słabsze powinny mieć możliwość korzystania z pomocy społeczności bardziej zasobnych, jeżeli nie mogą same sobie poradzić ze społecznymi obowiązkami, jakie są na nie nałożone. Jednakże wiele celów społecznych wymaga współdziałania pomiędzy instytucjami publicznymi i prywatnymi. Mimo iż rząd nie powinien dążyć do zastąpienia lokalnych społeczności, to może im pomóc poprzez dzielenie się dochodami i pomoc techniczną. Zdaniem autora istnieje ogromne pole do eksperymentowania i twórczego wykorzystywania instytucji obywatelskich oraz do współpracy pomiędzy sektorem prywatnym i publicznym, szczególnie w dziedzinie zdrowia, edukacji i pomocy społecznej.

Etzioni podkreśla, że nie powinniśmy się wahać przed wyrażaniem naszych ocen moralnych w kwestiach i zagadnieniach dotyczących nas wszystkich. Jak twierdzi: „Jest być może dyskusyjne czy powinniśmy zachęcać naszych sąsiadów

do utrzymywania swych trawników w dobrym stanie, ale nie powinniśmy mieć wątpliwości, że mamy od nich oczekiwać zainteresowania dziećmi i słabszymi członkami wspólnoty. Ci, którzy zaniedbują te obowiązki, powinni być uznani jednoznacznie za łamiących reguły wspólnoty. Narodowa i lokalna służba oraz praca ochotnicza, powinny być uznane za pożądany sposób wyrażania obywatelskiego zaangażowania. Takie zaangażowanie, jednoczące ludzi wywodzących się z różnych korzeni, ułatwia wspólną pracę i buduje wspólnotę oraz rozwija wzajemny szacunek i tolerancję²⁵⁶.

Wobec ludzi nastawionych wspólnotowo pada zarzut, że wyrzekają się prawdziwej etyki na rzecz etyki panującej w danej wspólnotocie, że wyrzekają się swego indywidualnego sumienia. Teoretykom wspólnotowości zarzuca się, że nie widzą żadnego źródła etyki poza interesem grupowym. Etycznym fundamentem indywidualistycznej krytyki kultury wspólnotowej jest pogląd, że jedynie indywidualna psychika potrafi odczuwać dobro i zło. Jednakże Etzioni jednoznacznie odrzuca relatywizm, pisze, że: „wartości to nie są brokuły”²⁵⁷, aby kwestia gustu czy własne upodobanie decydowało, które wartości przyjąć, a które odrzucić. Wybieramy wartości, ale nasz wybór podlega osądowi. Pierwszym sędzią jest wspólnota i jej „wewnętrzna demokracja”²⁵⁸. Ocena formułowana przez wspólnoty to pierwsze kryterium weryfikacji wyznawanych przez członków wartości, jednak wspólnoty „nie mogą być brane za ostatecznych arbitrow swoich wartości”²⁵⁹. Wspólnoty funkcjonują w większej całości społecznej, która powinna sformułować dla siebie pewne „moralne ramy”²⁶⁰, najczęściej przyjmujące postać konstytucji, wyrażające wspólnie podzielane najgłębsze wartości. Moralne ramy są drugim kryterium weryfikowania wartości, mają one być mechanizmem, za pomocą którego społeczeństwo chce stabilizować zmienne nastroje, zmienne wyniki bardziej lub mniej demokratycznych wyborów. Trzecim kryterium weryfikacji wartości, proponowanym przez Etzioniego, są „moralne dialogi między

²⁵⁶ Tamże, s. 10.

²⁵⁷ A. Etzioni, *The New Golden Rule...*, *op. cit.*, s. 217.

²⁵⁸ Tamże, s. 221.

²⁵⁹ Tamże, s. 224.

²⁶⁰ Tamże.

społeczeństwami”²⁶¹, czyli między narodami. Czwarte kryterium odnosi się do poziomu globalnego. Polega ono na „moralnych ramach” kultur (tj. kultury zachodniej, azjatyckiej, łacińskiej i afrykańskiej), czyli pewnych „rdzennych wartościach podzielanych w skali globalnej”²⁶². Etzioni uważa, że „łączenie w pewną całość uniwersalnych zasad i partykularyzmu, jest nie tylko możliwe, ale nawet konieczne”²⁶³. Jednakże najwyższym kryterium moralności okazuje się indywidualna intuicja moralna, posiadana przez każdą jednostkę niezależnie od epoki, w której żyje, klasy społecznej, do której przynależy, wspólnoty; niezależnie od wychowania i środowiska kulturowego, w jakim się ta jednostka rozwinęła. „Wspólnota zaopatruje jednostkę w moralne podstawy, punkt wyjściowy, kulturę, tradycję, współtowarzyszy, miejsce dla moralnego dialogu, ale nie jest ostatecznym sędzią moralnym. Ostatecznymi sędziami są członkowie wspólnoty”²⁶⁴.

Etzioni uważa, że jeśli wspólnota ma rzeczywiście odpowiadać swoim członkom – nie tylko elicie, mniejszości czy nawet większości, ale wszystkim jej uczestnikom i ich potrzebom – musi rozwinąć wartości moralne, które spełniają następujące kryteria: muszą być pozbawione dyskryminacji i stosowane na równi wobec wszystkich członków, zamiast żądań bazujących na zachciankach jednostek czy grup obywatele muszą mieć wspólne poczucie sprawiedliwości, które musi uwzględniać pełną listę rzeczywistych potrzeb i wartości, a nie skupiać się na jednej kategorii, takiej jak: indywidualizm, autonomia, wzajemna pomoc czy sprawiedliwość społeczna²⁶⁵.

Zdaniem Etzioniego w centrum komunitariańskiego pojmowania sprawiedliwości społecznej leży pojęcie wzajemności: każdy członek wspólnoty jest coś winny wspólnocie, a wspólnota jest coś winna każdemu jej członkowi. Członkowie wspólnoty mają obowiązek w możliwie największym stopniu świadczyć uczciwą pracę na rzecz siebie i swoich rodzin, na rzecz wspólnego dobra i wspólnych zadań. Poza dbaniem o siebie, członkowie wspólnoty ponoszą

²⁶¹ Tamże, s. 227.

²⁶² Tamże, s. 237.

²⁶³ Tamże, s. 248.

²⁶⁴ Tamże, s. 257.

²⁶⁵ *The Responsive Communitarian...*, op. cit., s. 4.

odpowiedzialność za moralny i materialny stan innych członków wspólnoty. Nie oznacza to heroicznych poświęceń, oznacza natomiast ciągłą świadomość faktu, że nikt z nas nie jest samotną wyspą, niezależną od losu innych²⁶⁶.

Komunitaryści jak sami głoszą - mimo iż może się to wydać utopijne, wierzą w to, że istnienie coraz bardziej demokratycznych wspólnot na całym świecie stanowi najlepszą gwarancję dla powstania wspólnoty światowej, która mogłaby zaradzić globalnym zagrożeniom dla naszego gatunku jako całości: wojnie i konfliktom, łamaniu podstawowych praw, degradacji środowiska, a także materialnej destabilizacji, która prowadzi do degradacji ciał, umysłów i ducha u dzieci i młodych ludzi. Komunitaryzm musi zaczynać się w nas samych i w naszych rodzinach, i dalej rozciągać się na całą wspólnotę rodzaju ludzkiego.

²⁶⁶ Tamże, s. 14.

Rozdział 4. Liberalowie versus komunitaryści

4.1. Sprawiedliwość

Jedną z naczelnych zasad życia społecznego jest sprawiedliwość. Mimo iż liberalowie i zwolennicy komunitaryzmu zgadzają się co do konieczności funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, to jednak różnią ich koncepcje sprawiedliwości, na których społeczeństwo obywatelskie ma być ufundowane. MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty* pisze: „Wychwalając sprawiedliwość jako pierwszą cnotę życia politycznego, Arystoteles chciał dać do zrozumienia, że we wspólnocie, w której nie ma praktycznej zgody co do pojęcia sprawiedliwości, nie będzie również koniecznej podstawy wspólnotowego życia politycznego. Brak takiej podstawy musi zatem zagrażać również naszemu społeczeństwu”²⁶⁷.

Zdaniem MacIntyre’a w indywidualistycznej kulturze liberalnej niemożliwa jest zgoda wobec poszczególnych obowiązujących zasad. Autor twierdzi, że jest to zjawisko najbardziej widoczne – a jego konsekwencje najbardziej niebezpieczne – w przypadku sprawiedliwości. Ten stan odczuwamy na co dzień, prowadzi on w swojej konsekwencji do tego, że nasze życie pełne jest fundamentalnych kontrowersji o nierozstrzygalnym charakterze. Jedną z tych kontrowersji MacIntyre przedstawia za pomocą dwóch fikcyjnych postaci: A i B.

Osoba A jest pracownikiem lub drobnym przedsiębiorcą, który za zgromadzone oszczędności pragnie zrealizować swoje plany życiowe (kupić dom, zapewnić dzieciom dobrą szkołę itp.). Jednak realizacja jego zamiarów zostaje zagrożona z powodu rosnących podatków. Uważa on, że to zagrożenie dla jego planów życiowych jest przejawem niesprawiedliwości i twierdzi, że ma prawo do tego, co zarobił oraz że nikt nie ma prawa zabierać mu tego, co zdobył w zgodzie z obowiązującym prawem i do czego jest w uzasadniony sposób uprawniony.

²⁶⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 433.

Zamierza głosować w wyborach na takich kandydatów, którzy ochronią jego własność, jego plany życiowe oraz jego pojęcie sprawiedliwości.

Druga osoba – B – jest przedstawicielem wolnego zawodu lub kimś, kto odziedziczył majątek. Uważa on, że wszelkie nierówności (w dystrybucji dóbr, dochodu, możliwości) muszą być uzasadnione i że jedynym możliwym sposobem uzasadnienia nierówności jest poprawa warunków życia osób biednych i upośledzonych, np. poprzez wspomaganie wzrostu ekonomicznego. Wyciąga wniosek, że w obecnych okolicznościach opodatkowanie o charakterze redystrybutywnym, dzięki któremu będzie można sfinansować opiekę socjalną, jest zgodne z wymogami sprawiedliwości. Zamierza głosować na kandydatów, którzy będą bronić podatków.

Zdaniem MacIntyre'a w przypadku, kiedy warunki ekonomiczne zmuszają A do poświęcenia planów na rzecz planów B, lub odwrotnie, wówczas A i B wyznają poglądy na sprawiedliwość, które nie tylko logicznie są niezgodne, ale także implikują rozważania niewspółmierne z głoszonymi przez rzeczników strony przeciwnej. A uważa, że zasady sprawiedliwego nabywania dóbr i uprawnień ustanawiają granice dla możliwości redystrybucyjnych. Jeżeli skutkiem zastosowania zasad sprawiedliwego nabywania bogactwa i uprawnień jest nierówność (i to czasem wielka nierówność), tolerowanie takiej nierówności jest ceną, jaką należy zapłacić za sprawiedliwość. Z kolei B sądzi, że zasady sprawiedliwej dystrybucji ustanawiają granice prawomocnego nabywania bogactw i uprawnień. Jeżeli wynikiem zastosowania zasad sprawiedliwej dystrybucji jest ingerencja (za pomocą opodatkowania lub podobnych narzędzi) w to, co w danym porządku społecznym uważano dotąd za prawomocny proces nabywania bogactw i uprawnień, tolerowanie takiej ingerencji jest ceną, jaką należy zapłacić za sprawiedliwość. A i B są zatem zwolennikami zasad, które prowadzą do sprzecznych wniosków praktycznych.

MacIntyre głosi, że pojęcia sprawiedliwości, którymi posługują się A i B są tak od siebie różne, iż pytanie o to jak i czy w ogóle można rozstrzygać racjonalnie spór między nimi, zaczyna sprawiać trudności. Dzieje się tak dlatego, iż A dąży do

ugruntowania pojęcia sprawiedliwości w określonej koncepcji tego, do czego dana osoba jest uprawniona dzięki temu, co nabyła i zyskała; B natomiast dąży do ugruntowania pojęcia sprawiedliwości w określonej koncepcji równości roszczeń każdej osoby ze względu na podstawowe potrzeby i środki ich zaspokajania. W odniesieniu do określonej własności lub zasobów A uważa, że słusznie należą one do niego – ponieważ jest ich właścicielem i nabył je w prawomocny sposób – zapracował na nie. Z kolei B twierdzi, iż ta sama własność słusznie należy się komuś innemu, ponieważ bardziej jej potrzebuje i bez niej jego potrzeby nie zostaną zaspokojone.

Według autora pluralistyczna kultura liberalna nie dysponuje żadną metodą oceniania wagi takich roszczeń (jakie wysuwają A i B), nie ma żadnego racjonalnego kryterium rozstrzygnięcia pomiędzy roszczeniami opartymi na powoływanie się na prawomocny tytuł własności a roszczeniami opartymi na potrzebach. Zdaniem MacIntyre'a oba te rodzaje roszczeń są rzeczywiście niewspółmierne. Jednakże współczesna filozofia dąży wypracowania racjonalnych zasad, do których mogą się odwoływać rzecznicy spierających się stron o sprzecznych interesach.

Wprowadzenie osób A i B służy MacIntyre'owi do zaprezentowania dwóch koncepcji sprawiedliwości: racjonalnym uzasadnieniem dla stanowiska A jest koncepcja sprawiedliwości Roberta Nozicka, natomiast artykulacją fundamentalnych elementów stanowiska reprezentowanego przez B jest koncepcja sprawiedliwości Johna Rawlsa.

MacIntyre dokonuje zestawienia obu koncepcji sprawiedliwości. Dla Rawlsa pierwszorzędne znaczenie ma zasada równości potrzeb. Jego pojęcie tej części wspólnoty, która jest „najmniej uprzywilejowana” odnosi się do tych, którzy mają największe potrzeby pod względem dochodu, bogactwa i innych dóbr. Nozick pierwszeństwo nadaje zasadzie równości uprawnień. Według Rawlsa nie jest ważne w jaki sposób ci, którzy są w największej potrzebie znaleźli się w takiej sytuacji; sprawiedliwość pojmuje jako zagadnienie aktualnych wzorców dystrybucji zasobów i z tego punktu widzenia przeszłość nie jest dla niego istotna. Według Nozicka

istotne jest tylko świadectwo uprawnionego nabycia dóbr w przeszłości, zaś aktualne sposoby dystrybucji same w sobie nie mają nic wspólnego ze sprawiedliwością. Oznacza to, zdaniem MacIntyre'a, że priorytety Rawlsa nie dają się pogodzić z priorytetami Nozicka. Według autora, gdyby Rawls twierdził, że każda osoba znajdująca się za zasłoną niewiedzy, która wskutek tego, że nie wie, czy i jak zostaną zaspokojone jej potrzeby, powinna w racjonalny sposób wybierać raczej zasadę respektującą priorytet potrzeb ludzkich, aniżeli zasadę respektującą priorytet uprawnień, to natychmiast nasuwa się odpowiedź, że my nigdy nie znajdujemy się za zasłoną niewiedzy, a także, że takie stwierdzenie w niczym nie obala przesłanek Nozicka przyjmujących istnienie niezbywalnych praw. Z kolei, gdy Nozick argumentuje, że narzucenie jakiejkolwiek zasady dystrybucyjnej stanowi pogwałcenie wolności, do której każdy człowiek jest uprawniony, natychmiast nasuwa się odpowiedź, że taka interpretacja niezbywalności podstawowych praw z góry przesądza debatę na korzyść jego własnego argumentu, nie obalając przy tym przesłanek przyjętych przez Rawlsa.

Zdaniem MacIntyre'a to, co łączy koncepcje Rawlsa i Nozicka (mimo iż ten element ma charakter negatywny) to fakt, iż żaden z nich nie powołuje się na pojęcie zasługi. Obaj filozofowie nie mogą się na to pojęcie powołać, gdyż groziłoby im popadnięcie w sprzeczność. Inaczej jest z osobami A i B, które powołują się na zasługi: A głosi, że jest uprawniony do tego, co posiada, ponieważ na to zapracował i zasługuje na to dzięki swojej ciężkiej pracy; z kolei B twierdzi, że nędza biednych i nieuprzywilejowanych osób jest przez nich niezasłużona i tym samym nieuprawniona.

MacIntyre głosi, że zarówno dla Nozicka, jak i Rawlsa, społeczeństwo składa się z jednostek kierujących się w swym postępowaniu własnym interesem, które następnie zbierały się razem i sformułowały zasady wspólnego życia. Według Nozicka istnieje dodatkowe ograniczenie w postaci zbioru podstawowych praw człowieka. Natomiast według Rawlsa jedynymi ograniczeniami są ograniczenia wynikające z wyrachowanej racjonalności. A zatem MacIntyre dochodzi do wniosku, że w obu koncepcjach jednostki są pierwotne, a społeczeństwo jest

wtórne, zaś identyfikacja jednostkowych interesów dokonuje się uprzednio i niezależnie od jakichkolwiek konstrukcji moralnych czy społecznych więzi między nimi.

Pojęcie zasługi, o jakim mówi MacIntyre, jest sensowne tylko w kontekście wspólnoty, której pierwotnym związkiem jest wspólne rozumienie dobra ludzkiego oraz dobra wspólnoty, w której jednostki identyfikują swe najważniejsze interesy poprzez odnoszenie się do tych dóbr. MacIntyre podkreśla, że Rawls z góry zakłada, że jesteśmy zmuszeni popadać w niezgodę z innymi co do tego, na czym polega dobre życie i dlatego musimy wykluczyć wszelkie jego rozumienia, które mogłoby wynikać z naszego sformułowania zasad sprawiedliwości. Również koncepcji Nozicka MacIntyre zarzuca brak pojęcia wspólnoty, która jest niezbędna, aby można było w sensowny sposób posługiwać się pojęciem zasługi.

MacIntyre krytykuje koncepcje Rawlsa i Nozicka, gdyż z ich koncepcji wyłania się wizja społeczeństwa, które przypomina zbiorowisko rozbitków na bezludnej wyspie – jednostki są sobie obce. Jednakże zostały wypracowane pewne zasady, które umożliwiają ludziom uzyskanie możliwie największego zabezpieczenia w takich sytuacjach. Autor twierdzi, że przesłanka Nozicka dotycząca praw jednostek wprowadza zbiór mocnych ograniczeń, a ponadto Nozick wierzy, że określone typy stosunków pomiędzy ludźmi są absolutnie zakazane. Jednakże istnieje granica wyznaczająca pole możliwych, wzajemnie sprzecznych interesów. MacIntyre przyznaje, że pogląd ów posiada pewną dozę racjonalizmu w odniesieniu do nowoczesnych społeczeństw.

Ponadto MacIntyre zarzuca koncepcjom Rawlsa i Nozicka, że pojęcie zasługi ulega wykluczeniu również z innego powodu. Zasady sprawiedliwości dystrybutywnej Rawlsa wykluczają jakiegokolwiek odniesienie do przeszłości, a więc także do twierdzeń o zasługach, opartych na minionych czynach i cierpieniach. Podobnie Nozick wyklucza pojęcie przeszłości, na którym można byłoby oprzeć takie twierdzenia, uznając troskę o prawomocność uprawnień za jedyny powód do zainteresowania przeszłością w kontekście rozważań o sprawiedliwości. Dla Nozicka istotne są prawomocne akty pierwotnego nabycia. MacIntyre twierdzi, że

istnieje niewiele, jeżeli w ogóle istnieją, prawomocnych uprawnień. W nowoczesnym świecie właściciele nie są prawowitymi dziedzicami, którzy zgodnie z Locke'owskimi zasadami nabyli prawo do własności. Są oni dziedzicami tych, którzy posiadają swoją własność m.in. dlatego, że nabyli ją drogą kradzieży i posługiwali się przemocą, aby ukraść wspólne ziemie Anglii ludowi angielskiemu czy ziemie Ameryki Północnej rodowitym Amerykanom. MacIntyre dodaje, iż taka historyczna rzeczywistość jest w ideologiczny sposób skrywana przez tezy typu lockowskiego. Brak jakiegokolwiek zasady wyrównawczej nie jest więc drobną czy poboczną kwestią dla koncepcji takiej, jaką proponuje Nozick. Ów brak sprawia, że, zdaniem MacIntyre'a, cała teoria zaczyna się chwiać – nawet gdyby pominąć bardzo istotne zastrzeżenia, jakie można wytoczyć przeciwko każdej teorii niezbywalnych praw człowieka.

Te wszystkie problemy, które wynikają z koncepcji Rawlsa i Nozicka, MacIntyre podsumowuje stwierdzeniem, że w społeczeństwie liberalnym nie możemy mieć nadziei na zgodę moralną. Przyznaje w tym miejscu rację Marksowi, gdyż polemizując w latach sześćdziesiątych XIX wieku z angielskimi związkowcami, przekonywał ich, że skoro istnieją obok siebie rywalizujące pojęcia sprawiedliwości, które zostały ukształtowane przez życie rywalizujących ze sobą grup społecznych, to owe grupy mają wpływ na pojęcie sprawiedliwości, a ono z kolei na owe grupy (relacja zwrotna). MacIntyre podkreśla, że Marks mylił się sądząc, że takie spory dotyczące sprawiedliwości są zjawiskiem jedynie wtórnym oraz, że stanowią jedynie odbicie interesów rywalizujących ze sobą klas ekonomicznych. Akceptacja pojęć sprawiedliwości jest w pewnym stopniu czynnikiem konstytutywnym dla życia grup społecznych, a interesy ekonomiczne są często w pewnej mierze definiowane w kategoriach takich koncepcji, a nie odwrotnie. Niemniej jednak MacIntyre przyznaje Marksowi rację, gdy twierdzi, że w centrum nowoczesnej struktury społecznej sytuuje się nie zgoda, lecz konflikt. Różnorodne, oderwane od siebie pojęcia służą do wyrażania wzajemnie sprzecznych ideałów społecznych i programów politycznych, a także wyposażają

jednostki w pluralistyczną retorykę polityczną, której celem jest ukrywanie głębi i powagi konfliktów²⁶⁸.

Michael Sandel podjął się krytyki fundamentalnych twierdzeń Rawlsa. Rawls formułując zasady sprawiedliwości był przekonany, że są one obiektywne, ostateczne i nie dające się podważyć. Jednakże Sandel dostrzegł w koncepcji Rawlsa elementy utylitarne, które świadczą o tym, że koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności nie jest całkowicie bezstronna i neutralna, jak deklaruje Rawls. Rawls krytykuje utylitaryzm za to, że „nie bierze poważnie różnic między poszczególnymi osobami”²⁶⁹ oraz za to, że koncepcje utylitarne pojmują dobro jako zaspokojenie potrzeb nie konkretnych, równych sobie jednostek, lecz zbiorowości, które składają się z jednostek połączonych w jeden system pragnień.

Nozick zarzucił Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości, że implikuje ona – tak samo jak utylitaryzm – fakt, iż jednostki bardziej zdolne, zaradne, uprzywilejowane powinny służyć i pomagać tym jednostkom, którym się nie powiodło i znajdują się na samym dole społecznej stratyfikacji. Sandel podejmuje krytykę zasady zróżnicowania społecznego, jednak wychodzi od innych złożań niż Nozick. Zdaniem Sandela zasada zróżnicowania społecznego, którą przyjmuje Rawls zakłada, iż wszelkie zasady, którymi kierują się jednostki są jedynie przygodnie uwarunkowane. Osoby posiadające szczególne zdolności czy talent posiadają je nie dlatego, że na nie zasłużyły (w sensie moralnym), lecz przypadkowo – dzięki naturze – stało się to ich udziałem. A zatem zasada sprawiedliwego zróżnicowania w traktowaniu równych sobie osób okazuje się stwierdzać, że arbitralność rozdziału cech lub talentów odbiera prawo do wyłącznego korzystania z nich przez ich posiadaczy. Zasada sprawiedliwości nakazuje więc, tak samo, jak to się dzieje na gruncie utylitaryzmu, aby ludzie bardziej utalentowanie dzielili się swoimi uzyskanymi korzyściami. Sandel stawia sobie pytanie czy jest to moralnie uprawnione. Dochodzi do wniosku, że takie roszczenia można uzasadnić na gruncie koncepcji Rawlsa analogicznie do twierdzeń utylitarystycznych, gdzie możliwie

²⁶⁸ Zob. tamże, s. 433-449.

²⁶⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op. cit.*, s. 43.

największe szczęście największej liczby ludzi ma pierwszeństwo wobec indywidualnego szczęścia czy posiadania prywatnych dóbr.

Sandel porównuje Rawlowską zasadę sprawiedliwości z pojęciem sprawiedliwości, które formułował Hume. Powodem, dla którego ludzie ustanawiają dla siebie zasady sprawiedliwości i ich przestrzegają, jest ich egoizm oraz troska o własne potrzeby w obliczu ograniczonej liczby dóbr. Sprawiedliwość staje się więc cnotą wywiedzioną z oświeconego ludzkiego egoizmu. U Rawlsa, jak twierdzi Sandel, sprawiedliwość nie ma bezpośredniego związku z ludzkimi dążeniami, lecz ze strachem. Zbliża to stanowisko Rawlsa do Hobbesa. Ludzie boją się, że po podniesieniu zasłony niewiedzy, może się okazać, że nie otrzymali oni wysokiej pozycji społecznej od swoich przodków, ani nie zostali wyposażeni w talenty czy szczególne zdolności. Sprawiedliwość nie jest cechą ludzkiej natury, ani cnotą obywatelską, w którą są wyposażone jednostki, lecz jest zasadą nadrzędną wobec dążeń i samych jednostek.

Zdaniem Sandela w koncepcjach Rawlsa i Hume'a jednostki potrzebują sprawiedliwości, gdyż są one samodzielnymi bytami, odseparowanymi do siebie do tego stopnia, że ich indywidualne cechy i jednostkowe dążenia nie są możliwe do poznania. Potrzebujemy sprawiedliwości, gdyż nie możemy poznać się wzajemnie na tyle dobrze, by ze sobą współpracować.

Sandel krytykuje wolność wyboru, którą rzekomo jednostki posiadają w projektowanej przez Rawlsa pozycji wyjściowej. Zdaniem Rawlsa pozycja wyjściowa jest tak zaprojektowana, by zagwarantować bezstronność i sprawiedliwość każdej wypracowanej w niej ugodzie społecznej. Okazuje się jednak, iż mimo, że jednostki teoretycznie mają wolność wyboru dowolnych zasad sprawiedliwości, sytuacja pierwotna prowadzi do tego, że będą one chciały przyjąć tylko pewne zasady, na które wyrażą zgodę w jednomyślny sposób.

Rawls pisze w *Teorii sprawiedliwości*: „...akceptacja tych zasad [sprawiedliwości – A. Sz.] nie jest pojmowana na kształt prawa czy prawdopodobieństwa psychologicznego. Idealnie rzecz biorąc, chciałbym pokazać, że ich uznanie jest dedukcyjne. Niewątpliwie do osób w sytuacji pierwotnej odnosi

się pewna psychologia, skoro czyni się różne założenia o ich przekonaniach i celach. Założenia te pojawiają się wraz z innymi przesłankami w opisie sytuacji wyjściowej; lecz, oczywiście, dowodzenie na podstawie takich przesłanek może być w pełni dedukcyjne, jak o tym świadczą teorie polityczne i ekonomiczne. Powinniśmy starać się dojść do swego rodzaju geometrii moralnej, z całym rygoryzmem, jaki niesie ze sobą to określenie²⁷⁰. Zdaniem Sandela oznacza to, że w sytuacji pierwotnej właściwie nie ma miejsca na autentyczne negocjacje i zawieranie kompromisów. Do tego potrzebne są różnice w wiedzy, w interesach, preferencjach osób, które uczestniczą w negocjacjach. W pierwotnej sytuacji, którą konstruuje Rawls, jednostki są pozbawione różnic, są racjonalnymi podmiotami (na wzór kantowski), których rzeczywiste różnice zostały zawieszony. Skoro Rawls przyjmuje, że każda jednostka rozumuje w ten sam racjonalny sposób i wyprowadza (na wzór logiki dedukcyjnej, bądź „geometrii moralnej”) dokładnie te same wnioski – to autentyczna dyskusja nie jest możliwa między takimi jednostkami. A więc dochodzimy w ten sposób do paradoksu: w pozycji wyjściowej, która ma być miejscem rzeczywistych negocjacji pomiędzy racjonalnymi podmiotami, nie jest to możliwe, gdyż został w niej zawieszony pluralizm i zróżnicowanie jednostek i ich interesów.

Michael Walzer formułując swoją koncepcję sprawiedliwości zaznacza, że każdy, kto pisze o sprawiedliwości musi odnieść się do koncepcji Rawlsa. Walzer przyznaje, że podziwia Rawlsa, którego dzieło *Teoria sprawiedliwości* wywarło największy wpływ na jego książkę *Spheres of Justice*. Zasadnicza część koncepcji sprawiedliwości Walzera została już zaprezentowana w rozdziale dotyczącym komunitarystycznej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego (roz. 3.4.), w tym miejscu przedstawię ten fragment jego koncepcji, w którym Walzer polemizuje z liberalną koncepcją sprawiedliwości (Rawlsa i Nozicka).

Walzer przyjmuje, że dobra, których dzielenie mają normować zasady sprawiedliwości dystrybutywnej, są różnorodne: począwszy od żywności, przez władzę, aż po łaskę Boską. Z każdym z tych dóbr jest związana inna procedura

²⁷⁰ Tamże, s. 171.

dystrybucji. Różnorodność dzielonych dóbr oraz różnorodność sposobów i kryteriów podziału ma swoją przyczynę w tym, że są one do siebie niesprowadzalne. Pieniądz też nie jest uniwersalnym przelicznikiem, gdyż są dobra, których nie można kupić (np. szacunek).

Uniwersalne podejście do sprawiedliwości nie jest możliwe, ponieważ prowadzi do monopolu (tyrarii), w którym osoba posiadająca jedno dobro (np. władzę) posiada wszystkie inne dobra. Zdaniem Walzera istnienie różnorodnych dóbr powinno pociągać za sobą wiele sfer sprawiedliwości, w których z konieczności powinny być stosowane różne metody podziału, kierujące się przy tym różnymi zasadami. Sprawiedliwość jest ściśle powiązana ze społecznym znaczeniem dóbr. W każdym społeczeństwie różnorodne dobra mają różne znaczenie, jedne cieszą się większym uznaniem, a inne mniejszym. Te znaczenia są uwarunkowane kulturowo, ale także historycznie zmienne. Poza tym, jednostki uzyskują konkretną tożsamość w zależności od tego, jakie dobra posiadają.

Liczni filozofowie i ideologowie próbowali zwalczać monopol w imię równości, jednak tylko nieliczni występowali przeciwko dominacji pewnych dóbr, czyli przeciwko samej zasadzie wymienialności wyróżnionego dobra na pozostałe dobra. Walzer sądzi, iż to o co chodziło egalitarystom (czyli zwalczenie sytuacji, w której jedni ludzie, dzięki temu, że są w posiadaniu pewnych dóbr, panują nad innymi ludźmi), można uzyskać, gdy zakwestionuje się samą dominację. Przestrzegając odrębność sfer sprawiedliwości zapobiegniemy dominacji jednego dobra nad innymi. Nawet jeżeli dojdzie do monopolizacji dóbr swoistych dla poszczególnych sfer, a tym samym wytworzą się nierówności w poszczególnych sferach – to będą to znacznie mniejsze nierówności. Taki system, zwany przez Walzera systemem złożonej równości, swoją stabilność uzyska dzięki temu, że kompetentne osoby w poszczególnych sferach będą stale dbać o przestrzeganie zasady niewymienialności dóbr z jednej sfery na dobra z innej sfery – dzięki temu nie będzie potrzebna interwencja państwa.

Pod wpływem krytyki ze strony komunitarystów Rawls w artykule *Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical*²⁷¹ przyznaje, że jego koncepcja sprawiedliwości i będąca jej założeniem koncepcja osobowości, zostały tak zaprojektowane, aby spełnić określoną funkcję polityczną, a nie wikłać się w kwestie ontologiczne, tj. odpowiadać na pytanie czym jest istota sprawiedliwości oraz istota człowieka. Rawls wyjaśnia, iż jego celem było pokazanie, w jaki sposób pewne fundamentalne intuicje dotyczące sprawiedliwości jako bezstronności łączą się w polityczną koncepcję sprawiedliwości, która ma funkcjonować w demokracji konstytucjonalnej. Rawls przyznaje, że wadą *Teorii sprawiedliwości* jest brak dostatecznego podkreślenia właśnie tego, że sprawiedliwość jako bezstronność została zamierzona jako polityczna koncepcja sprawiedliwości, a nie teoria metafizyczna.

²⁷¹ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political, Not Mataphysical*, "Philosophy and Public Affairs", vol.14, 1985.

4.2. Słuszność oraz dobro

Rawls twierdzi w *Teorii sprawiedliwości*, że zasady sprawiedliwości (ogólniej rozumiane jako zasady słuszności) byłyby wybierane w sytuacji pierwotnej, natomiast zasady racjonalnego wyboru i kryteria refleksyjnej racjonalności nie są w ogóle wybierane. Podstawowym zadaniem teorii sprawiedliwości jest takie określenie sytuacji wyjściowej, ażeby wynikające z niej zasady wyrażały poprawną, z filozoficznego punktu widzenia, koncepcję sprawiedliwości. Oznacza to, że typowe cechy tej sytuacji powinny stanowić racjonalne ograniczenia nałożone na argumentację za przyjęciem zasad oraz, że uwzględnione zasady rozpatrywane w stanie refleksyjnej równowagi powinny pokrywać się z naszymi przemyślanymi przekonaniem dotyczącymi sprawiedliwości. Rawls twierdzi, że w przypadku teorii dobra nie powstaje analogiczny problem. Autor tłumaczy to tym, że nie ma konieczności uzyskania zgody co do zasad racjonalnego wyboru. Jeżeli każdy może zaplanować swoje życie w taki sposób, jaki mu odpowiada (pod warunkiem, że jego zamierzenia są zgodne z zasadami sprawiedliwości), to jednomyślność co do standardów racjonalności nie jest konieczna. Teoria sprawiedliwości jedynie zakłada, że przy wąskim ujęciu dobra oczywiście kryteria racjonalnego wyboru wystarczają do objaśnienia preferowania prymarnych dóbr, a różnice pomiędzy pojęciami racjonalności nie mają wpływu na przyjęte w sytuacji pierwotnej zasady sprawiedliwości.

Rawls zakłada, że ludzie jednak uznają pewne zasady oraz standardy i gdy dokona się ich zestawienia w postaci listy dóbr prymarnych (wąska koncepcja dobra), wtedy mogą one zastąpić pojęcie racjonalności. Jeżeli ludzie kierują się własnymi skłonnościami, to można utworzyć dowolną listę i dołączyć do niej

dowolną wiarygodną zasadę wyboru w warunkach niepewności, jednakże tylko wtedy, gdy nie istnieją argumenty, które kazałyby ją odrzucić. Dotyczy to tylko wąskiej teorii dobra, w której pojęcie racjonalności musi być tak interpretowane, by ustalić, że wszyscy ludzie pragną dóbr prymarnych, i by uzasadnić wybór zasad sprawiedliwości. Rawls zaznacza, że nawet w tym przypadku przyjęta koncepcja sprawiedliwości nie zależy od rozumienia pojęcia racjonalności. Po dokonaniu wyboru zasad sprawiedliwości dysponujemy już pełną teorią dobra i nie ma potrzeby konstruowania opisu dobra, który wymuszałby jednomyślność co do wszystkich standardów racjonalnego wyboru. W istocie przeczyłoby to wolności wyboru, którą sprawiedliwość jako bezstronność zapewnia - w ramach sprawiedliwych instytucji - jednostkom i grupom.

Drugą różnicą pomiędzy dobrem a słusnością Rawls upatruje w tym, że dobrze jest, gdy koncepcje dotyczące dobra jednostek różnią się w istotny sposób, a nie jest dobrze, jeśli w istotny sposób różnią się ich koncepcje słusności. W dobrze urządzonym społeczeństwie jednostki uznają te same zasady słusności w konkretnych przypadkach i dążą do uzgodnienia swych ocen. Zdaniem Rawlsa zasady te powinny w ostateczny sposób porządkować niezgodne roszczenia nawet jeśli w praktyce trudno mu będzie go zaakceptować. Z drugiej strony autor zaznacza, że ludzie dochodzą różnymi drogami do ustalenia tego, co dla nich jest dobre oraz że to, co jest dobrem dla jednej osoby wcale nie musi być dobrem dla kogoś innego. Ponadto, powszechnie akceptowane ustalenia dotyczące dobra konkretnych jednostek nie są sprawą pierwszej potrzeby. To, co stanowi powód, dla którego ustalenia takie są nieodzowne w przypadku sprawiedliwości, nie odnosi się do sądów wartościujących.

W dobrze urządzonym społeczeństwie, o jakim mówi Rawls, plany życiowe jednostek różnią się od siebie, jednostki kładą nacisk na różne cele, ludzie mogą określać swobodnie swoje dobra, traktując poglądy innych w tej sprawie jedynie jako porady. Tak rozumiana różnorodność koncepcji dobra sama stanowi dobro, tzn. że jest racjonalne, by członkowie dobrze urządzonego społeczeństwa chcieli, aby ich plany były różne. Trudno wyobrazić sobie, żeby wszyscy ludzie posiadali

takie same plany życiowe i dążyli do tego samego dobra. Jest to niemożliwe, ponieważ ludzie posiadają różne zdolności i talenty, które wykorzystują, by osiągnąć swoje cele. Rawls twierdzi, że czerpiemy korzyści z komplementarnego charakteru naszych skłonności, a także znajdujemy przyjemności w działaniach innych. Inni ludzie w pewien sposób urzeczywistniają tę część nas samych, o którą nie bylibyśmy w stanie się zatroszczyć, ponieważ nie możemy robić wszystkiego i musimy dokonywać wyborów między celami najważniejszymi. W przypadku sprawiedliwości jest odwrotnie, ponieważ żądamy wspólnych zasad, ale także podobnego stosowanie ich w konkretnych przypadkach. Sądy dotyczące sprawiedliwości tylko w wyjątkowych okolicznościach mają charakter rad.

Trzecia różnica pomiędzy dobrem a słusnością, którą opisuje Rawls, polega na tym, że wiele zastosowań zasady sprawiedliwości ulega ograniczeniu przez zasłonę niewiedzy, podczas gdy ocena dobra danej osoby może opierać się na pełnej znajomości faktów. Oznacza to, że zasady sprawiedliwości muszą być wybierane w sytuacji braku informacji pewnego rodzaju, a koncepcja dobra jednostki musi być od samego początku dostosowana do jej konkretnej sytuacji. Racjonalny plan życia uwzględnia szczególne zdolności, zainteresowania i okoliczności, a zatem jest we właściwy sposób zależny od miejsca, jakie dana osoba zajmuje w strukturze społecznej oraz od jej naturalnych możliwości. Jest oczywiste, że dostosowujemy racjonalne plany do tych okoliczności, gdyż zasady sprawiedliwości zostały już wybrane i narzucają ograniczenia na treść planów, ich cele i środki ich realizacji. Natomiast, jak zaznacza Rawls, w przypadku sądów dotyczących sprawiedliwości jakiegokolwiek limitowanie informacji odrzuca się tylko w stadium sądowym i administracyjnym, gdzie rozstrzyga się konkretne przypadki w świetle pełnej wiedzy na temat istotnych faktów²⁷².

Liberalny prymat słusności nad dobrem potwierdza Ronald Dworkin, który w publicystycznym tekście *Nieznosna cena wolności*²⁷³ ustosunkowuje się do głośnej sprawy lidera faszystowskiej Narodowej partii Demokratycznej – Güntera Deckerta, który propaguje w Niemczech pogląd, iż w Oświęcimiu nigdy nie doszło

²⁷² Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op. cit.*, s. 608-612.

²⁷³ R. Dworkin, *Nieznosna cena wolności*, „Gazeta Wyborcza”, 15-16 lipca 1995.

do mordowania Żydów gazem, a oskarżanie hitlerowców o takie czyny jest wyrazem spisku przeciwko narodowi niemieckiemu. Deckert wzywał Niemców do wyzwolenia się z „kompleksu holokaustu” i został za to postawiony przed sądem i skazany za szerzenie nienawiści rasowej. Wyrok sądu był oparty na specjalnych uchwałach Bundestagu, przewidujących kary za negowanie zbrodni hitlerowskich wobec Żydów i wcześniejszych orzeczeniach sądu konstytucyjnego, który stwierdził, że wolność słowa nie dotyczy negowania zbrodni holokaustu. Dworkin stwierdził, że nie można akceptować zasady, głoszącej, iż jakiś pogląd może stać się przedmiotem zakazu publikacji, nawet jeśli rządzący są przekonani, że jest on fałszywy i wysoce obraźliwy dla jakiegokolwiek grupy społecznej.

Dworkin w książce *Taking Rights Seriously*²⁷⁴ (1977) twierdzi, że prawa jednostki są najlepszą gwarancją sprawiedliwego traktowania wszystkich obywateli. Autor odrzuca teleologiczne sposoby uzasadniania owego prymatu prawa, ponieważ stawiają one wspólnotowe, ponadindywidualne dobra wyżej niż zasadę szacunku dla każdej osoby. Dodaje także, że wszystkie deontologiczne próby uzasadniania szacunku dla jednostki muszą kończyć się niepowodzeniem. Dworkin proponuje trzecie rozwiązanie, którego punktem wyjścia byłoby skonstruowanie, w oparciu o metodę równoważącej refleksji, wyobrażenie o fundamentalnej równości wszystkich osób. Instytucjonalnie wprowadzone w życie prawa, ugruntowane w tym wyobrażeniu, z perspektywy indywidualnie wyznaczanych celów byłyby instrumentalne. W pragmatycznym sensie Dworkinowi chodzi o to, że prawa są po prostu konieczne, by móc skutecznie koordynować funkcjonowanie jednostek, które mają różne interesy. Nie oznacza to jednak, że zasady prawa nie miałyby mieć charakteru moralnego. Jednakże autor wychodzi z założenia, że owego moralnego charakteru nie można ugruntować przy pomocy argumentów deontologicznych i teleologicznych, lecz że moralne zasady sprawiedliwości trzeba zbudować tak, by wszyscy, których one dotyczą, mogli je zaakceptować.

²⁷⁴ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard 1977.

W zbiorze tekstów pt. *The Philosophy of Law*²⁷⁵ (1977) Dworkin potwierdza konieczność odróżnienia w filozofii i polityce prawa od moralności. Koncepcja sprawiedliwości nie może być powiązana z prawodawstwem włączającym w zakres swoich orzeczeń zasady moralne. Ponadto Dworkin wiąże powinności, obowiązki i nakazy, które ciążą na członkach społeczeństwa demokratycznego z prawem a nie z etyką. Moralny standard rozważania kwestii powinności jest nieistotny dla kształtu państwa. W następnej książce pt. *Law's Empire*²⁷⁶ (1986) Dworkin podkreśla, że idea równych praw i wolności jest zakotwiczona w wyobrażeniu, że różne jednostki posiadają rozmaite cele oraz interesy, i że wszystkim jednostkom w jednakowym stopniu przysługuje prawo pilnowania i obrony indywidualnych interesów. Dworkin przyjmuje koncepcję integralności, którą wyprowadza z normatywnego wyobrażenia o podstawowej wspólnotcie, która charakteryzuje się przyjęciem przez jej członków postaw wzajemnej akceptacji. Zarówno solidarność obywateli będąca ufundowana na takiej wartości jak integralność, jak i instytucjonalne zakotwiczenie idei równych praw i wolności są dla Dworkina równym i wspólnym warunkiem prawomocności i funkcjonowania liberalnego porządku państwa.

Moim zdaniem takie podkreślenie ważności wspólnoty wydaje się zbliżać Dworkina do stanowiska komunitarystów. Jednakże odrzuca on możliwość wyprowadzenia pozytywnych określeń sprawiedliwości bezpośrednio z wyobrażeń na temat dobra właściwych konkretnym realnym wspólnotom.

Tadeusz Buksiński twierdzi, że przeciwstawienie sprawiedliwości dobrom, to tylko inny sposób wypowiedzania idei polityki neutralności. Jeśli przyjmiemy, że praktycznym instytucjonalnym wyrazem sprawiedliwości jest prawo stanowione, to wpływa stąd wniosek, że absolutyzacja sprawiedliwości prowadzi do absolutyzacji prawa stanowionego, co prowadzi do osłabienia zachowań spontanicznych, skierowanych na tworzenie więzi wspólnotowych oraz lekceważenie nie tylko etyczności, ale również moralności w życiu. Postawa taka sprzyja dominacji instytucji, reguł oraz praw. Obywatele zamiast dążyć do dobra ćwiczą się w

²⁷⁵ R. Dworkin, *The Philosophy of Law*, Oxford 1977.

²⁷⁶ R. Dworkin, *Law's Empire*, London 1986.

interpretacji i omijaniu prawa. Społeczeństwo zaś poddane zostaje władzy prawników²⁷⁷.

Prymat sprawiedliwości nad dobrami ma, jak twierdzi Buksiński, Janusowe oblicze. Uczestnicy sytuacji pierwotnej tworzą zasady i prawa z myślą o korzyściach grup ludzkich. Zakładają więc podporządkowanie zasad sprawiedliwości dobrom-interesom. Sprawiedliwość jest potrzebna, ponieważ ludzie są zbyt egoistyczni i zachłanni w dążeniu do nich. W rezultacie więc sprawiedliwość sprowadza się do narzędzia w służbie interesów politycznych i ekonomicznych - to one dominują. Wszystko inne zostaje pominięte jako obszar prywatności. Sandel zarzuca Rawlsowi utylitaryzm, ponieważ podporządkował on zasady sprawiedliwości zasadzie korzyści zbiorowej. Wszak sprawiedliwość wyrównuje nierówności naturalne tylko w takich granicach, w jakich to jest korzystne dla społeczeństwa²⁷⁸.

Taylor interpretując koncepcje zawarte w *Teorii sprawiedliwości* twierdzi, że Rawls proponuje koncepcję sprawiedliwości wychodzącą jedynie od „wąskiej teorii dobra”, która jest niespójna. Rawlsowi udaje się wywieść dwie zasady sprawiedliwości, ale sam przyznaje, że jesteśmy skłonni je zaakceptować jako zasady sprawiedliwości, ponieważ zgadzają się z naszymi intuicjami. Zdaniem Taylora, aby wyartykułować to, co leży u podstaw owych intuicji, należałoby przedstawić bardzo „szeroką” teorię dobra. Według niego teoria sprawiedliwości, która wychodzi od wąskiej teorii dobra, okazuje się być teorią, która nie artykułuje swych najbardziej podstawowych założeń, co ujawnia się np. w krytyce przeprowadzonej przez Michaela Sandela²⁷⁹.

Zdaniem Taylora jeśli „dobro” oznacza tylko główny cel jakiejś teorii, a o słuszności rozstrzyga się jedynie w kategoriach instrumentalnej użyteczności do osiągnięcia tego celu, wówczas istotnie należy kłaść nacisk na fakt, że to, co słuszne, może być ważniejsze od tego, co dobre. Lecz jeśli używamy słowa „dobro” tak jak rozumie je Taylor, czyli, że oznacza ono coś, co pewne jakościowe

²⁷⁷ T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996, s. 174.

²⁷⁸ Tamże, s. 175.

²⁷⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, *op. cit.*, s. 175-176.

rozdzielenie charakteryzuje jako coś wyższego, wówczas można powiedzieć, że jest dokładnie na odwrót, że w pewnym sensie to, co dobre, jest ważniejsze od tego, co słuszne. Nie dlatego, że stanowi bardziej podstawową rację w zdefiniowanym wyżej sensie, lecz dlatego, że dobro jest tym, co nadaje sens zasadom, które określają, co jest słuszne²⁸⁰.

Według Sandela neoliberalowie wpadają w zastawione przez siebie sidła. Odrzucają bowiem ideę głębszego zakotwiczenia dóbr w tożsamości jednostek i społeczeństw uznając ich przypadkowość. Zarazem wydają się głęboko zakotwiczać w tożsamości społecznej zasady sprawiedliwości. A przecież zasady sprawiedliwości zależą od pragnień, celów i dóbr jednostek reprezentujących określone grupy społeczne. Jednostki o odmiennej racjonalności i odmiennej hierarchii interesów niż te przyjmowane za zasłoną niewiedzy ustanowią inne zasady sprawiedliwości. Sprawiedliwość zależy więc od innych dóbr i jest jednym z dóbr, stanowi, podobnie jak pozostałe dobra, określony przedmiot ludzkich pragnień i zainteresowań. W czasie wychowania i wrastania w kulturę nabywamy poczucia sprawiedliwości, uczuć moralnych oraz innych wartości i norm.

Sama idea neutralnej sprawiedliwości i systemu politycznego na niej opartego nie jest wcale neutralna wobec dóbr i wartości partykularnych. Sprawiedliwość liberalna sprzyja wartościom liberalnym i umacnia je. A przecież, jak twierdzi Buksiński, one nie są uniwersalne. Nie wszystkie z nich są wymieniane *expressis verbis* przez teoretyków liberalizmu. Na pewno obok wolności negatywnej i dobrobytu – najczęściej przywoływanych – należą do nich: indyferentyzm religijny, indyferentyzm moralny, równość wobec prawa, dominacja w życiu politycznym i publicznym jednostek najsilniejszych ekonomicznie, tolerancja. Operacjonalizacja zasad sprawiedliwości w praktyce politycznej siłą rzeczy polega na popieraniu indywidualizmu w szkołach i urzędach, tolerancji dla odmienności w masmediach, obojętności na problemy wspólnotowe, rodzinne, krytycyzmu wobec religii i moralności „tradycyjnej”, ćwiczenia w racjonalności

²⁸⁰ Tamże, s. 176.

użytecznej. Polityka neutralnej sprawiedliwości ma sprzyjać rozwojowi cnót liberalnych²⁸¹.

Z powyższych względów komunitaryści zarzucają liberałom hipokryzję, bądź ignorowanie wagi politycznej wspólnot (takich chociażby, jak rodzina) i ich problemów oraz niedostrzeganie faktu, że związki między obywatelami a społeczeństwem mogą zadziergać się na innej podstawie niż interesy i wolności polityczne. Obywatele mogą określać sens swojego życia za pomocą dzielanych dóbr, wartości bądź zasad innych niż te, które Rawls uznał za podstawowe. Jednostki egoistyczne, racjonalnie użyteczne nie uosabiają uniwersalnego typu człowieka, a jedynie człowieka nowoczesnej gospodarki rynkowej typu zachodniego²⁸².

Nozick, w swojej koncepcji sprawiedliwości, sprzeciwia się „moralnemu przymusowi” w organizacji dystrybucji. Podporządkowanie dystrybucji zasadom moralnym jest równoznaczne z traktowaniem roszczeń jednostki jako czegoś wtórnego. Na plan pierwszy wysuwa się wówczas wspólny interes, dobro wspólne, a państwo staje się „państwem celu” i w imię tego celu unicestwia prawa jednostki. Zapobiec temu może, jak twierdzi Nozick, całkowite oddzielenie moralności od polityki. Wówczas obywatele nie będą postępowali według norm, celów czy wspólnego dobra, lecz w swych działaniach będą kierowali się przestrzeganiem prawa. W ten sposób każdy będzie miał pewność, że nie zostanie zastosowana wobec niego przemoc.

Charles Taylor uważa, że reakcja liberałów na krytykę komunitarystów, sprowadzała się do stwierdzenia, że kwestie tożsamości i wspólnoty są nieistotne w debacie na temat sprawiedliwości. Jednakże zdaniem Taylora kwestie te są szczególnie istotne, natomiast wersja liberalna obciążona „atomistycznymi przesądami” jest fałszywa. W rezultacie liberalizm pozostaje ślepy na pewne ważne pytania.

Autor głosi, że szczególnie w świecie anglojęzycznym istnieją dominujące koncepcje liberalne, które określa mianem „proceduralnych”. Opisują one

²⁸¹ T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań...*, op. cit., s. 176.

²⁸² Tamże, s. 177.

społeczeństwo jako stowarzyszenie jednostek, których każda ma koncepcję dobrego albo wartościowego życia oraz odpowiedni plan życiowy. Celem społeczeństwa powinno być maksymalne ułatwienie realizacji tych planów w zgodzie z jakąś zasadą równości. To ułatwienie nie może wiązać się z dyskryminacją. Taylor stwierdza, że wielu myślicieli liberalnych zgadza się co do tego, że zasada równości czy neutralności zostałyby złamane, gdyby samo społeczeństwo przyjęło jakąś koncepcję dobrego życia. Oznaczałoby to dyskryminację, gdyż liberałowie zakładają, że we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym istnieje szeroka gama stanowisk w kwestii dobrego życia. Jakikolwiek stanowisko przyjęte przez społeczeństwo jako całość wyrażałoby więc poglądy jedynie części obywateli. Osoby, których punkt widzenia nie znalazłby oficjalnej akceptacji, byłyby gorzej traktowane i z mniejszym szacunkiem niż osoby utożsamiające się ze stanowiskiem publicznym. Dlatego właśnie liberałowie twierdzą, że społeczeństwo nie może opierać się na jakiegokolwiek koncepcji dobrego życia. Moralnym fundamentem liberalnego społeczeństwa powinna być etyka słuszności, a nie etyka dobra. Oznacza to, że podstawowe zasady takiej wspólnoty powinny dotyczyć tego, jak państwo ma reagować na oczekiwania jednostek i rozstrzygać konflikty między nimi. Jedną z tych zasad jest zagwarantowanie jednostkowych uprawnień i swobód, jednak kluczową rolę w każdym zestawie reguł liberalnych odgrywa zasada maksymalnego i równego ułatwienia. Zasada ta nie określa, które dobra społeczeństwo będzie promować, jedynie wskazuje, w jaki sposób dobra te zostaną zidentyfikowane, biorąc pod uwagę aspiracje i oczekiwania tworzących wspólnotę jednostek. Najistotniejsze są tu procedury decyzyjne i dlatego tę odmianę liberalizmu Taylor określa mianem „proceduralnego”²⁸³.

Proceduralny liberalizm cierpi, zdaniem Taylora, na poważne dolegliwości, które dostrzega się wówczas, gdy rozstrzyga się ontologiczne kwestie tożsamości i wspólnoty.

²⁸³ Ch. Taylor, *Qui pro quo. Debata między liberałami a komunitarianami*, tłum. A. Pawelec, „Znak” czerwiec 1998, s. 97-98.

4.3. Jednostka a wspólnota

Kwestia możliwości funkcjonowania liberalnej wspólnoty była rozpatrywana przez myślicieli, których Taylor zalicza do nurtu obywatelsko – humanistycznego. Pisarze starożytni i nowożytni próbowali opisać warunki istnienia wolnego społeczeństwa w kategoriach kultury politycznej, która umożliwiałaby rozwój ustroju partycypacyjnego. Prezentacje te, przyjmujące różne odmiany, opierały się na pewnych przesłankach.

Każda wspólnota polityczna wymaga pewnych poświęceń i narzuca swoim członkom jakąś dyscyplinę (podatki, służba wojskowa, przestrzeganie pewnych ograniczeń). W państwach despotycznych dyscyplina ta jest egzekwowana za pomocą przymusu. Jednakże, aby społeczeństwo było wolne, przymus należy zastąpić czymś innym. Może to być jedynie dobrowolne utożsamienie się obywateli z państwem – poczucie, że instytucje polityczne, którym podlegają jednostki, są emanacją ich samych. Prawa muszą być postrzegane jako odzwierciedlenie i gwarancja obywatelskiej godności, co oznacza, że w pewnym sensie muszą być niejako tożsame z obywatelami. Założenie, że instytucje polityczne tworzą wspólny wał ochronny dla godności obywatela, jak głosi Taylor, stanowi fundament tego, co Montesquie nazwał *vertu*, czyli patriotyzmem. Wykracza on poza egoizm, ponieważ obywatele w rzeczywistości kierują się dobrem wspólnym, ideałem wolności wszystkich obywateli. Zdaniem Taylora dyspozycja ta nie przypomina zasady uniwersalnej, którą propagowali stoicy i która stanowi fundament współczesnej etyki rządów prawa.

Różnica polega na tym, że patriotyzm jest ufundowany na identyfikacji z innymi w ramach konkretnego, wspólnego przedsięwzięcia. Patriotyzm lokuje się pomiędzy przyjaźnią czy uczuciami rodzinnymi a altruistycznym poświęceniem.

Jeżeli chodzi o altruizm, to wiąże się on z ogólnym rozumieniem dobra, jednostka kierująca się altruizmem jest gotowa działać dla dobra kogokolwiek i gdziekolwiek. Natomiast przyjaźń i rodzina łączą jednostkę z konkretnymi osobami. Patriotyzm nie wiąże jednostki z konkretnymi ludźmi w taki sposób jak przyjaźń, jednakże pojawia się tu także konkret, gdyż więzy łączące jednostkę z innymi osobami są skutkiem wspólnego uczestnictwa we wspólnym bycie politycznym. Taylor twierdzi, iż istniejące republiki przypominają rodziny w tym sensie, że wzajemny związek ludzi jest w pewnej mierze rezultatem ich wspólnej historii. Republiki, tak jak rodziny czy wieloletnie przyjaźnie, posiadają głębokie więzy i stanowią jedność dzięki historii i przełomowym wydarzeniom.

Zdaniem Taylora patriotyzm w okresie przednowoczesnym był „bezproblemacyjny intelektualnie”. Jednakże ekspansja atomistycznych nurtów w ciągu ostatnich trzech stuleci zburzyła ten ład. Zgodnie z atomistycznym światopoglądem istnieją jednostki, które mają pewne skłonności, cele oraz plany życiowe. Wśród tych skłonności znajdują się uczucia, dzięki którym rodzą się więzi. Jest to poziom rodzin i przyjaźni, powyżej którego wspólne struktury instytucjonalne należy pojmować jako instrumenty kolektywnego działania. Wspólnoty polityczne (tak, jak pojmowali je: Hobbes, Locke, Bentham i „współczesny rozsądek” ukształtowany przez tych myślicieli) są wytworem jednostek, które dzięki wspólnemu działaniu nabywają korzyści, których by nie osiągnęły pojedynczo. A zatem działanie jest kolektywne, jednak cel pozostaje indywidualny. Dobro wspólne stanowi sumę dóbr indywidualnych²⁸⁴.

Sandel, podobnie jak Taylor, krytykuje podstawy liberalizmu, gdyż nie uwzględniają „polityki dobra ogółu”, w której refleksja na temat konstytutywnych wyobrażeń wartości uwzględnia zarówno jednostkę, jak i wspólnotę. Dla Sandela wzorem jest model wspólnoty politycznej, który kształtował się w momencie powstawania republiki Stanów Zjednoczonych w XVIII wieku. Szczególnie cenne, dla Sandela, jest to, że obywatele nie byli skupieni na tym, by posiadać jak najwięcej praw, lecz zależało im na współdziałaniu w rządzeniu. Autor twierdzi, że

²⁸⁴ Ch. Taylor, *Qui pro quo...*, *op. cit.*, s. 98-100. Zob. także: Ch. Taylor, *Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada*, Montreal 1985, s. 98.

wolność obywatelska była, na wzór greckiej *polis*, wolnością publiczną i polityczną. Przestrzeń pomiędzy jednostką a państwem wypełniały zdecentralizowane formy stowarzyszeń politycznych i instytucji kształtujących opinię publiczną. Zdaniem Sandela ówczesne życie publiczne spełniało funkcje „szkół republikańskich cnót obywatelskich”. Normy postępowania i obowiązujące zasady sprawiedliwości, których obywatele przestrzegali i uważali za prawomocne wyrażały wspólne poczucie tego, czym jest dobro. Sandel uważa, że ten wzór republikańskiej wspólnoty może być atrakcyjny dla budowania współczesnego społeczeństwa obywatelskiego²⁸⁵.

MacIntyre zarzuca liberałom, że odrzucają pojęcie patriotyzmu. Uważa, że „przyjmują oni często negatywną, a nawet wrogą postawę wobec patriotyzmu, do pewnego stopnia ze względu na wartości, które doktryna ta uznaje za uniwersalne, nie zaś lokalne i partykularne, a po części ze względu na dobrze uzasadnione podejrzenie, że w nowoczesnym świecie patriotyzm jest często tylko fasadą, za którą kryje się szowinizm i imperializm”²⁸⁶. Zwolennicy liberalizmu, jak twierdzi MacIntyre, rzekomo dążąc do przekroczenia wszelkich tradycji i ich ograniczeń (co ma doprowadzić do wyzwolenia się z zaścianowości tradycjonalizmu, etnocentryzmu, lokalności i partykularyzmu) sami, wbrew swoim mniemaniom, tworzą jeszcze jedną wspólnotę o ściśle określonej tradycji, dalekiej od uniwersalności i jedynej słuszności, którą sobie przypisują. Uniwersalizm i racjonalizm liberałów jest silnym, lecz bardzo niebezpiecznym złudzeniem²⁸⁷.

Zdaniem autora patriotyzm jako cnota nie może istnieć we współczesnych społeczeństwach w taki sposób, w jaki to miało miejsce w przeszłości. W żadnym społeczeństwie, w którym rząd nie wyraża ani nie reprezentuje moralnej wspólnoty obywateli i jest faktycznie zbiorem instytucjonalnych urzędów służących narzucaniu zbiurokratyzowanej jedności na społeczeństwo pozbawione autentycznej zgody moralnej, ulega zaciemnieniu natura politycznego zobowiązania. Autor głosi, iż patriotyzm jest (lub był) cnotą opartą na przywiązaniu

²⁸⁵ M. Sandel, *The Political Theory of The procedural Republic*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, vol, 93, 1988, s. 57-68.

²⁸⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, *op. cit.*, s. 451.

²⁸⁷ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, s. 326-348.

przede wszystkim do wspólnoty politycznej i moralnej, a dopiero wtórnie do rządu tej wspólnoty, mimo że jest okazywany poprzez spełnianie zobowiązań wobec tego rządu. W przypadku, gdy związek rządu ze wspólnotą moralną ulega zakwestionowaniu wskutek zmian, jakim uległa natura rządu, jak również ze względu na brak zgody moralnej w społeczeństwie, zachowanie jasnego, prostego i dającego się przekazać pojęcia patriotyzmu staje się trudne. Wówczas lojalność jednostki wobec swojego kraju, wspólnoty – gdyż lojalność nadal pozostaje centralną cnotą – ulega oderwaniu od posłuszeństwa rządowi, który przypadkiem sprawuje nad nią władzę²⁸⁸.

Według MacIntyre'a głoszony przez liberalnych ideologów indywidualizm moralny wywiera niszczące działanie 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, a także prowadzi do zastąpienia chrześcijańskiego czy Marksowskiego pojęcia sprawiedliwości ideami sprawiedliwości jako użyteczności (Bentham i Mill), jako sprawiedliwej umowy społecznej (Rawls) czy sprawiedliwego nabywania dóbr (Nozick).

MacIntyre twierdzi, że wspólnoty są niezwykle ważne, gdyż w nich nabywamy przekonania etyczne. Ludzkie wspólnoty nie składają się z autonomicznych jednostek, lecz jednostki obdarzone pewnym stopniem autonomii są wytworem wspólnot, w których przychodzą na świat, uczą się reguł mówienia o swym otoczeniu i o sobie samych, zasad postępowania wobec członków swej wspólnoty i wobec innych osób. We wspólnocie jednostka uczy się wykonywania czynności niezbędnych dla jej przetrwania jako członka danej wspólnoty, a także poprzez to, że pracuje na rzecz przetrwania i kontynuacji własnej wspólnoty. Jednym z warunków bycia członkiem danej wspólnoty jest opanowanie jej języka

²⁸⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, *op. cit.*, s. 451-452.

oraz charakterystycznych dla niej sposobów narracji, które zawierają opowieści o przeszłości tej wspólnoty oraz dopuszczalnych i niedopuszczalnych sposobach zachowanie jednostek, jakie muszą respektować, jeżeli mają wchodzić w jej skład.

Narracyjna koncepcja osobowości MacIntyre'a ma charakter antyindywidualistyczny i wychodzi od zakwestionowania nietzscheańskiego przekonania o autokreacyjności i dowolności indywidualnych sposobów mówienia o sobie. Możliwości autokreacji muszą być najpierw wspólnotowo zaszczerpione i kultywowane w przyszłej jednostce, zanim będzie zdolna podjąć je sama i rozwijać mniej lub bardziej „autonomicznie”, zawsze jednak w konkretnej sieci uformowanych przez tradycję społecznych stosunków – w kooperacji z nimi lub przeciw nim²⁸⁹. Ze zdaniem MacIntyre'a zgadza się Etzioni, który głosi, iż „byłoby czymś nierealistycznym polegać w sprawach słuszności wyłącznie na wewnętrznym głosie jednostek i ich wyczuciu. Ten radykalnie indywidualistyczny pogląd nie bierze pod uwagę naszego społecznego zakorzenienia i ważnej roli, jaką pełni wspólnot w podtrzymywaniu naszych moralnych zobowiązań”²⁹⁰.

Szczególne miejsce w filozofii MacIntyre'a zawiera pojęcie tradycji. To właśnie świadomość własnej tradycji, czyli historii własnej wspólnoty, jest niezbędnym warunkiem świadomości ludzkiej. Każda praktyka, działanie ma swoją historię; tak jak życie ludzkie – i jak opowieść ludzi o swym życiu – mają one swój początek, rozwinięcie, a także zakończenie.

Z kolei Michael Walzer krytykuje liberałów za to, że lekceważą wagę historii. Historię zastępują fikcyjnymi stanami natury lub tworzenia społeczeństwa *ex nihilo* w nierzeczywistej sytuacji przez jednostki uwolnione od tradycji, religii, wartości wspólnotowych, obyczajów, upodobań, dyskusji o dobrym życiu. Krytykuje umowę społeczną, na której opiera się Rawlsowska teoria sprawiedliwości. Każdy kontrakt społeczny musi spełniać pewne warunki. Dotyczą one statusu stron, technik negocjacyjnych i innych czynników określających przebieg i wynik kontraktu. Samo pojęcie umowy społecznej zakłada istnienie

²⁸⁹ A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, w: MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, *op. cit.*, s. XVII-XXXII

²⁹⁰ A. Etzioni, *The Spirit of...*, *op. cit.*, s. 36.

jakiegoś kontekstu, w którym owa umowa się dokonuje, i którą ów kontekst uprawomocnia. Zdaniem Szymona Krzyżaniaka, jeżeli uzmysłowimy sobie, że Rawlsowska sytuacja pierwotna jest miejscem, w którym dokonuje się kontrakt, to widzimy, że nie może ona być punktem oparcia, pierwotnym (tj. nie potrzebującym dalszych uzasadnień) źródłem formułowania zasad sprawiedliwości. Nie możemy nic powiedzieć o ważności kontraktu, jeżeli nie znamy warunków, w jakich on się dokonuje. Fakt, że Rawlsowski kontrakt zawierany jest między podmiotami abstrakcyjnymi jeszcze pogłębia tę trudność. W sytuacji, kiedy kontrakt ma charakter hipotetyczny, a podmioty są tylko abstrakcyjne, pytanie o przebieg i warunki kontraktu nie ma właściwie sensu. Te wątpliwości wskazują na słabość pojęcia sytuacji pierwotnej jako źródła uprawomocnienia zasad sprawiedliwości²⁹¹.

Walzer zgadza się z Taylorem, że liberalne społeczeństwo ma tylko jeden cel, a mianowicie zabezpieczenie egoistycznych interesów i jeden środek do tego prowadzący – ustalenie procedur postępowania. Liberalne społeczeństwo składa się z jednostek wzajemnie obcych, a państwa potrzebuje, by zastąpiło wspólnotę w funkcjach umożliwiających jednostkom realizację swoich celów, bez szkody dla innych jednostek. Zdaniem Walzera każda dobra teoria społeczna mówi językiem określonej wspólnoty, respektuje jej praktyki i tradycję oraz dokonuje ich krytyki.

Według Tadeusza Buksińskiego - Walzer różnie określa zakres ważnego politycznie obszaru życia wspólnotowego, podobnie jak niejasne są relacje między uniwersalnością a partykularnością wartości i norm. Z jednej strony Walzer podkreśla, że granice socjalne pewnej wspólnoty politycznej spełniają rolę wyznacznika przynależności do pewnej wspólnoty historycznej i kulturowej wspólnoty losów. Polityczne i społeczne formy życia są zależne od wspólnotowych form życia i udział w tych pierwszych zobowiązuje do respektowania drugich. Stąd też uzasadnia konieczność ograniczenia prawa do imigracji dla tych jednostek, które mogą zagrażać wspólnotowym formom życia czy mogą być nielojalne wobec wartości i kultury wspólnotowej. Z drugiej strony jednak wiele wypowiedzi Walzera wskazuje, że jest skłonny ograniczyć wymiar dobra wspólnego, które ma

²⁹¹ Sz. Krzyżaniak, *Komunitarystyczna krytyka liberalizmu*, w: *Wspólnotowość wobec...*, *op. cit.*, s. 101-102.

stanowić podstawę integracji społecznej i legitymizacji władzy do wartości i postaw publicznych i politycznych, bez konieczności zakładania wspólnych pozapolitycznych tradycji, kultury, obyczajów i udziału w ich umacnianiu czy przestrzeganiu. W tym ostatnim przypadku „wspólnota” zostałaby zastąpiona w swojej funkcji integracyjnej oraz legitymizacji władzy „społeczeństwem obywatelskim” i ideą demokracji dialogowej, czy komunikacyjnej. Życie polityczne w takim ujęciu przestaje być miejscem dobrego życia, a obywatelstwo staje się niezależne od udziału w życiu wspólnoty.

Buksiński dostrzega także brak konsekwencji w stosunku Walzera do uniwersalności. Walzer wielokrotnie deklarował, że jego zasady sprawiedliwości mają charakter partykularny, są sformułowane, by bronić wspólnotowych form życia. Jednakże zostały one wyrażone w języku uniwersalnym, bez wyznaczników czasoprzestrzennych. Walzer nie odrzuca uniwersalnych praw człowieka i obywatela. Zależy mu bardziej na tym, by były zrozumiane i zastosowane w życiu społecznym. Zwalcza abstrakcyjność ich liberalnych interpretacji²⁹².

Will Kymlicka głosi, że liberalna koncepcja podmiotu opiera się na założeniu, iż jednostkom przysługuje swoboda kwestionowania swojej roli w ramach istniejących praktyk społecznych i porzucania jej, jeśli nie wydaje im się już godna uwagi. W konsekwencji jednostki nie są zdefiniowane przez udział w określonych relacjach gospodarczych, religijnych, seksualnych czy hobbistycznych, ponieważ wolno im zakwestionować i porzucić każdą z nich. „Ja” jest uprzednie w stosunku do „celów”, które mu przyświecają, co oznacza, iż jednostka zawsze może się zdystansować wobec danego przedsięwzięcia i rozważyć czy nadal chce brać w nim udział. Zdaniem autora nie ma takiego celu, który nie mógłby podlegać rewizji ze strony „ja”²⁹³.

Komunitaryści uważają, że liberalna koncepcja podmiotu i jego celów jest fałszywa z trzech powodów. Po pierwsze jest to koncepcja pusta, ponieważ całkowita wolność byłaby niemożliwa, choćby z tego powodu, że wówczas nic nie miałoby wartości, żadna wartość nie byłaby na tyle istotna, by o nią zabiegać, nie

²⁹² T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań...*, *op. cit.*, s. 189-190.

²⁹³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998, s. 231.

byłoby celów, które warto byłoby zrealizować. Po drugie liberalna koncepcja podmiotu jest sprzeczna z naszym samooglądem. Komunitaryści twierdzą, że „ja” nie jest uprzednie wobec swoich celów, lecz jest przez nie ukonstytuowane – nie można odróżnić „mnie” od „moich” celów. Zdaniem Sandela Rawlowska koncepcja „czystego ja” nie jest zgodna z naszym „najgłębszym samopojmowaniem”, czyli z naszym samooglądem. Gdyby „ja” było uprzednie wobec swoich „celów”, to dzięki introspekcji powinniśmy wykroczyć poza konkretne cele i dotrzeć do czystego „ja”. Sandel twierdzi, że skoro nie postrzegamy siebie w introspekcji jako czystej jaźni, lecz odkrywamy jakieś motywacje, to oznacza to, iż pewne cele są konstytutywne dla „ja”, a tym samym oznacza to, że koncepcja Rawlsa jest fałszywa. Jako trzeci zarzut przeciwko liberalnej koncepcji podmiotu komunitaryści podnoszą kwestię lekceważenia przez liberałów naszego usytuowania w praktykach wspólnotowych. Zdaniem Sandela naszych ról społecznych nie wybieramy, ani nie odrzucamy (a przynajmniej nie powinniśmy tego robić), lecz odkrywamy. Powiada, iż mogę doczytywać sens ról, które wypełniam, lecz nie mogę ich odrzucać, tak samo jak nie mogę odrzucać ich celu. Ponieważ konstytuują one mnie jako osobę, to w momencie, gdy podejmuję decyzje o swoim życiu, muszę je traktować jako dane, a pytanie o dobro w moim życiu może być jedynie kwestią najlepszej interpretacji ich znaczenia. Stwierdzenie, iż nie mają one dla mnie wartości, jest pozbawione sensu, ponieważ nie kryje się za nimi żadne „ja” uprzednie w stosunku do tych konstytutywnych relacji²⁹⁴. Podobnie twierdzi Taylor, według którego poznanie siebie może dokonać się jedynie przez odniesienie do miar i kryteriów otoczenia. Głos wspólnoty moralnej, wspólnoty pamięci, jest nieodzowny w życiu publicznym.

W artykule *The Priority of Right and Idea of the Good*²⁹⁵ (1988) Rawls przyznaje, że człowiek jest przede wszystkim obywatelem. Jego osobowość jest

²⁹⁴ Zob. tamże, s. 232-240.

²⁹⁵ J. Rawls, *The Priority of Right and Idea of the Good*, „Philosophy and Public Affairs”, vol. 17, 1988.

tworzona w ramach wspólnego obywatelskiego życia, gdzie jednostka jest nastawiona na interes publiczny²⁹⁶.

Will Kymlicka w książce *Liberalism, Community, and Culture*²⁹⁷ (1989) podjął próbę podsumowania debaty między liberałami a komunitarystami, a także ponownego zdefiniowania liberalizmu, uwzględniając krytykę komunitarystów. Zdaniem autora liberalizm zawsze akcentował relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem, a ponadto określa zasady, w oparciu o które odbywa się uczestnictwo we wspólnocie i kulturze. Kymlicka twierdzi, że liberalni myśliciele nie formułowali koncepcji jednostki, w której byłaby przedstawiona jako absolutnie autonomiczny podmiot. Liberalizm jest koncepcją polityczną, która określa zasady sprawiedliwości i porozumienie społeczne. Autor twierdzi, że takie rozumienie liberalizmu wcale nie wyklucza zasadności istnienia wspólnot. We współczesnym świecie tradycyjne idee liberalne ulegają przekształceniu. Jednostka nie jest już pojmowana jako atom, lecz jest wpisana w grupy, w których funkcjonuje: grupy polityczne, religijne, etniczne, kulturowe. W obliczu wielokulturowości i pluralizmu nie można dopuścić do dezintegracji grup społecznych, wspólnot. Idea praw mniejszości najlepiej zapewnia takie rozłożenie kosztów w społeczeństwie, które zapewni maksymalny ogólny zysk. Zasady sprawiedliwości formułowane przez liberałów, które pierwotnie były nakierowane na jednostkę, powinny być tak sformułowane, by nie prowadziły do nierówności społecznych. Największym osiągnięciem liberalizmu, zdaniem Kymlicki, jest jak najlepsze określenie praw dla jednostek, uwzględniające ich funkcjonowanie we wspólnotach²⁹⁸.

Stephen Holmes zarzuca komunitarystom gloryfikowanie wspólnot oraz społecznej natury człowieka. Powiedzenie, że jakieś działanie lub jakiś motyw jest

²⁹⁶ Tamże, s. 267. Rawls po komunitarystycznej krytyce odchodzi od metafizycznych uzasadnień swoich koncepcji. Podobnie Richard Rorty dokonuje odwrotu od poszukiwania uniwersalnego, filozoficznego uzasadnienia liberalnej teorii w jakimś wyobrażeniu prawdy. Autor odchodzi również od leżącej u podstaw teorii koncepcji człowieka. Zob. R. Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy*, w: R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1991, s. 176. Dzięki temu Rorty zrywa więzy łączące prawdę z możliwością jej uzasadnienia. Autor przyznaje, że wspólnota jest jedynie czymś przypadkowym, absolutne miary wartości i prawdy muszą zostać odrzucone. Utratę pewności naszej wiedzy czy wiary rekompensuje nam większa przestrzeń wolności. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge-New York 1989, s. XIII.

²⁹⁷ W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford 1989.

²⁹⁸ Tamże, s. 150-157.

„społeczny”, nie implikuje, zdaniem Holmesa, faktu że jest koniecznie dobry. Podczas gdy niektóre cele społeczne są moralnie godne pochwały, inne (takie jak czystość rasowa) są moralnie ohydne. Autor twierdzi, że z niekontrowersyjnej przesłanki, że „człowiek jest zwierzęciem społecznym”, komunitaryści wyciągają wysoce kontrowersyjny wniosek, że „ciepły” i solidarystyczny porządek społeczny jest nakazem moralnym. Holmes twierdzi, iż wniosek ten jest fałszywy, gdyż komunitaryści wywodzą „wartość” z „faktu” jedynie dzięki zręcznej manipulacji myślowej. Zarzuca komunitarystom, że zapominają o tym, że społeczeństwo jest bardzo niebezpiecznym miejscem. Jako przykład podaje, iż tylko drogą intensywnej interakcji społecznej ludzie dochodzą do najgorszych szaleństw i fanatyzmów: zdolność do nietolerancji czy rasizmu nigdy nie rozwinęłaby się w warunkach przedspołecznej izolacji²⁹⁹.

Liberalizm praw, według Graya, to marny przewodnik dla społeczeństw rozdartych między przeciwstawnymi przekonaniem etycznymi. Filozofia komunitarystyczna także, zdaniem autora, nie udziela lepszych wskazówek w tej mierze. Tak jak i standardowe odmiany myśli liberalnej, nie pojęła ona, że gdy mamy do czynienia z różnorodnością sposobów życia w społeczeństwie, wszechogarniający konsensus w kwestii wartości jest niemożliwy i niepożądany.

Gray rozpatrując komunitarystyczną krytykę liberalizmu wskazuje na fakt, że komunitaryści wytykali liberałom, że autonomiczna jednostka rodem z liberalnej filozofii jest zerem pozbawionym historii czy jakiegokolwiek tożsamości. Zdaniem autora jest to prawda, która także odnosi się do komunitarystycznej koncepcji społeczności.

Gray głosi, iż najnowszy liberalny punkt widzenia na ludzki podmiot jest punktem widzenia znikąd. Tym, co myśl liberalna przedstawiła w formie teoretycznej, nie jest ludzkie doświadczenie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, ale intuicje liberalnych filozofów. Wskazując na nierealność tego liberalnego punktu widzenia, myśliciele komunitarystyczni zrobili myśli politycznej ceną przysługę. Jednocześnie, jak zauważa autor, idea społeczności, którą rozwinęli

²⁹⁹ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu...*, *op. cit.*, s. 244-245.

komunitaryści, jest tak samo odległa od jakiegokolwiek ludzkiej rzeczywistości. Nie jest to idea, którą ludzie kiedykolwiek by znali – tu również mamy do czynienia z punktem widzenia znikąd.

Spółeczność, którą przedstawiają komunitaryści, jest według Graya, społecznością noumenalną równie odległą od codziennych doświadczeń, co transcendentálny podmiot Kanta. Odizolowana od przypadkowości języka, terytorium czy przynależności religijnej, jest pozbawiona lokalnych historii, które definiują realnie istniejące społeczności. Konflikty interesów czy wartości nie dotyczą idealnej społeczności rodem z teorii komunitarystycznej, tak samo jak jednostkowego podmiotu w liberalnych teoriach sprawiedliwości.

Myśliciele komunitarystyczni – tak jak i myśliciele liberalni, których atakują – przyjmują taką koncepcję ludzkiego podmiotu, z której konflikt został wymazany. Taki pogląd na ludzkie życie, zdaniem Graya, był zawsze błędny. Obecnie powiązany jest z ukrywaniem faktu, że hybrydalność – sytuacja, za sprawą której jednostki należą nie do jednego, ale do kilku sposobów życia, ze wszystkimi konfliktami między nimi – zaczęła kształtować tożsamości wielu ludzi.

Zdaniem Graya kontakt z różnorodnymi sposobami życia, zapewniony dzięki masowej imigracji i nowym technologiom komunikacyjnym, uczynił zdolność do przyjmowania dysonansowych wartości i poglądów na świat zasadniczą częścią życia wielu ludzi. Świat, w którym człowiek definiowany jest przez przynależność do jednej społeczności, jest nie tylko nader odległy od tego, w którym teraz żyjemy – tak naprawdę jest dla nas niewyobrażalny.

W swej obronie wspólnotowego życia myśliciele komunitarystyczni powracają do poglądów krytyków Oświecenia m.in. odwołują się do krytyki Gottfrieda Herdera. Utrzymywał on wbrew oświeceniowej koncepcji uniwersalnego człowieczeństwa, że dla tożsamości jednostek najbardziej istotne, jest to, co jest w nich najbardziej przypadkowe. Według Herdera ludzie nie są kształtowani przez to, co jest im wspólne, ale przez dzielące ich różnice. Według jego filozofii państwo nie może być prawomocne, jeśli nie odzwierciedla indywidualnych historii i tożsamości swych obywateli. Jednakże, jak twierdzi Gray, niewiele złudzeń może

być bardziej niebezpiecznych niż to, którego ucieleśnieniem jest romantyczne marzenie Herdera o świecie harmonijnych, organicznych społeczności, rozkwitających obok siebie w pokoju. Zdaniem Graya niektóre spośród najgorszych krzywd wyrządzonych ludziom w XX stuleciu popełnionych zostało nie przez reżimy uniwersalistyczne, ale przez władze przywiązane do ideałów wspólnoty organicznej. Jak twierdzi autor, jeśli naziści mieli jakikolwiek spójny światopogląd intelektualny, nie wywodził się on z żadnej odmiany uniwersalizmu – jego rodowodu należy szukać w kontroświeceniu, z jego odrzuceniem idei jakiegokolwiek wspólnej ludzkiej natury i odwoływaniem się do wyjątkowości ludów i do ich indywidualnych historii.

Gray twierdzi, że kontroświeceniowe przekonanie, iż nie istnieje nic takiego jak ludzka natura, jest w takiej samej mierze iluzją, w jakiej jest nią oświeceniowa idea uniwersalnego człowieczeństwa. Ludzie, tak jak i inne istoty, mają wspólną naturę, której potrzeby są dość niezmiennie. To owa wspólna natura leży u podstaw uniwersalnych form dobra i zła. To ona również tłumaczy ich uniwersalne konflikty. Uniwersalny charakter konfliktów wartości wynika z tego, że potrzeby ludzi są niezgodne, a nie z tego, że ich opinie moralne są sprzeczne. Współistnienie różnych sposobów życia jest niezmiennym faktem. Poszczególne zbiorowości nie są odizolowane od siebie, nie są też w mniejszym stopniu niż kiedyś trapione konfliktami. Ludzkie tożsamości, zdaniem Graya, słabiej niż w przeszłości są kształtowane przez wartości należące do jednego sposobu życia. Przeciwnie – są kształtowane przez konflikty między społecznościami i w ich obrębie. Dziś – tak jak na przestrzeni całych dziejów – ludzkie tożsamości mają przede wszystkim taki charakter, który został im przypisany, a nie taki, który wybrał człowiek. Przynależność do społeczności jest niemal zawsze sprawą losu, a nie wyboru.

Zdaniem Graya w filozofii komunitarystycznej w dużej mierze nieobecne są od dawna powszechnie znane fakty, takie jak to, że: społeczności definiują się same i są definiowane przez inne w kategoriach konfliktów politycznych i terytorialnych; wszystkie realnie istniejące społeczności są nurtowane ciągłymi wewnętrznymi konfliktami i walkami; w silnych społecznościach przynależność i tożsamość nie są

sprawami wyboru i samoświadomości, ale losu i społecznego postrzegania; w realnym świecie historii cieniami wspólnot są hierarchia, podporządkowanie i wykluczenie, a w najgorszych wypadkach podziały wewnętrzne i wojna. Rezultatem nieobecności tych faktów jest to, że komunitarystyczna krytyka liberalizmu nie przybliży nam, według Graya, konfliktów interesów i wartości, które stanowią właściwy przedmiot myśli politycznej.

Gray głosi, iż tym czego współczesne społeczeństwa potrzebują, nie jest konsensus w kwestii wartości, który komunitaryści, wedle swoich wyobrażeń, odnajdują w dawnych społecznościach. Tym czymś są wspólne instytucje, w ramach których konflikty interesów i wartości mogą być negocjowane. Wspólne życie nie może, zdaniem autora, oznaczać dla nas życia w społeczeństwie zjednoczonym przez wspólne wartości. Oznacza posiadanie wspólnych instytucji, za pośrednictwem których można mediować na temat rozwiązania konfliktów konkurencyjnych wartości.

Wspólne instytucje występują w wielu odmianach. Jak twierdzi Gray nie jest tak jednak dla tego, że – jak sądzą niektórzy teoretycy komunitaryzmu – powinno być tyle systemów, ile jest odrębnych społeczności. Jest tak dlatego, że warunki koegzystencji społeczności są zbyt zróżnicowane, by wszędzie pożądanym był jeden system.

Gray przyznaje rację komunitarystom, gdy głoszą, iż polityczna prawomocność nie może opierać się wyłącznie, ani nawet w głównej mierze, na abstrakcyjnych zasadach sprawiedliwości czy zasadach prawnych. Państwa – jeśli mają zostać zaakceptowane przez swych obywateli jako prawomocne – muszą uznawać wspólne tożsamości swych obywateli. Jednakże twierdzi, iż komunitarystyczni myśliciele, podobnie jak Herder, są w błędzie, gdy wierzą, że polityczna prawomocność zależy od odzwierciedlenia przez państwo wartości jakiegokolwiek społeczności czy jednego sposobu życia.

Ideał władzy odzwierciedlającej wartości pojedynczej wspólnoty jest niebezpieczny, ponieważ wynika z niego, że pluralistyczne tożsamości mają charakter patologiczny, natomiast jednoznaczne tożsamości są czymś normalnym.

Sugeruje to, że nieusuwalne konflikty wartości są wynikiem błędu czy też złej woli, a zatem, że na drodze do świata harmonijnych społeczności nie stoi nic więcej niż głupota i zepsucie. Pogląd taki, według Graya, jest tylko niebezpieczną fantazją Rousseau, anachronicznie wymyśloną na nowo przez myślicieli, których historia XX wieku niczego nie nauczyła.

Gray prognozuje, że w przyszłości, której nadejścia możemy się realistycznie spodziewać, państwa będą prawomocne jedynie wówczas, gdy odzwierciedlać będą pluralistyczny i hybrydalny charakter wspólnych tożsamości. Przy spełnianiu tego warunku pojawia się trudność. Jak twierdzi autor, myśl komunitarystyczna ma w tej kluczowej kwestii niewiele do powiedzenia. W istocie, ze swym naciskiem kładzionym na homogeniczność wartości w społeczeństwie, oderwała ona refleksję polityczną od poważnego namysłu nad aktualnymi potrzebami.

Gray docenia użyteczność filozofii komunitarystycznej jako „korekty ekscesów liberalnego indywidualizmu”, jednakże dodaje, że kwestią, która powinna kształtować program myśli politycznej, nie jest to, w jaki sposób można by odbudować silne społeczności. Kwestią tą, zdaniem autora, powinno być to, jak występujące w późnonowoczesnych społeczeństwach różnorodne jednostki i społeczności mogą koegzystować w ramach wspólnych instytucji, które uznają za prawomocne³⁰⁰.

Wspólnota jest potrzebna komunitarystom do realizacji jednostkowych dóbr, ale przede wszystkim do realizacji dobra wspólnego³⁰¹. Komunitaryści opierają się na założeniu, że istnieje coś takiego jak dobro wspólne i w dodatku jest to szersze pojęcie niż w teoriach liberalnych.

³⁰⁰ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu...*, *op. cit.*, s. 189-195.

³⁰¹ Por. A. Gawkowska, *Wspólnoty u komunitarystów. Refleksje o ich charakterze, wzajemnym oddziaływaniu i zagrożeniach*, w: R. Piekarski (red.), *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*, Kraków 2002, s. 50.

4.4. Dobro wspólne

W obszarze praktyki politycznej komunitaryści przeciwstawiają liberalnej idei „neutralnego uczestnictwa politycznego” - ideę „polityki wspólnego dobra”.

Zdaniem komunitarystów teorie liberalne nie są zorientowane na utrzymanie jedności społecznej, co stanowi bezpośrednie zagrożenie dla demokracji. Liberalne postawy sprzyjają bierności obywateli, nie zachęcają do aktywności politycznej oraz samorządności. Liberalizm, zdaniem komunitarystów, sprzyja temu, że ludzie przyzwyczajają się do tego, że biurokratyczne instytucje wszystko załatwią. Taylor, jak pisałam uprzednio, powołuje się na pogląd Tocqueville’a, który głosił, że w takich sytuacjach może dojść do „łagodnego” despotyzmu. Taylor uważa, że w sytuacjach kryzysu może dojść do łatwego obalenia demokracji przez zwolenników ustroju totalitarnego.

Komunitaryści sądzą, że demokracja proceduralna – za którą opowiadają się liberałowie - tworzy zasady i instytucje, ograniczające aktywność działań i zakres możliwości samookreślenia obywateli. Taka demokracja stwarza wielorakie zależności instytucjonalne, których obywatele w istocie nie akceptują. Demokracja proceduralna nie sprzyja małym wspólnotom, a stwarza możliwości działania dla wielkich biurokratycznych instytucji, zamienia spontaniczne podmiotowe relacje międzyludzkie na przedmiotowe związki przymusowe. Zdaniem komunitarystów, taki stan rzeczy jest wynikiem dążeń liberałów do stworzenia porządku prawnego, w którym w sposób proceduralny i instytucjonalny zapewnione mają być zasady demokracji i wolności człowieka. W konsekwencji ideologia i polityka liberalna prowadzą do odwrotnych od zamierzeń rezultatów. W zamian za dobrobyt oraz wolności są coraz bardziej ograniczane i stają się iluzoryczne. Jednostki są

poddawane coraz większej kontroli państwa, kapitału i biurokracji, bez których nie mogą już funkcjonować.

Komunitaryści traktują wolność, prawa i instytucje jako części składowe dóbr etycznych. Państwo i inne instytucje społeczne stanowią dobra społeczne, dzięki którym wartości wspólnotowe są wcielane w życie. Obywatele swoimi działaniami mają je wspierać. Prawo i instytucje państwowe muszą więc odpowiadać godności i wartościom obywateli, a nie być neutralne wobec nich. A. Wellmer stwierdza, że: „Żadna, akceptująca różnorodność, polityka nie może być realizowana bez zaplecza uniwersalnych zasad moralnych i prawnych, które stanowią uniwersalne dobro wspólne”³⁰².

Zdaniem komunitarystów samo prawo, zasady sprawiedliwości oraz instytucje społeczne nie wystarczają, by zapewnić stabilizację społeczną i legitymizację polityczną. Zdaniem komunitarystów do tego potrzebna jest przede wszystkim aktywność obywateli. Ludzie muszą chcieć tworzyć związki oparte na przyjaźni, stosunkach sąsiedzkich, czy stowarzyszać się w przeróżnych organizacjach, partiach, związkach zawodowych i muszą swoim zaangażowaniem podtrzymywać ich działalność. Samorządność lokalna umożliwia kształtowanie aktywnych postaw obywatelskich, odkrywanie dobra wspólnego i dbałość o nie. Niezbędny jest także etos konkretnej wspólnoty, czyli wspólne kształtowanie poglądów na dobro w sferze pozapolitycznej i pozapublicznej, a więc wspólne zwyczaje i obyczaje, wspólna kultura. Identyfikacja jednostek w wymiarze politycznej partycypacji, jak i w sferze aktywności pozapolitycznej i pozapublicznej.

Wspólnoty są wartościami samymi w sobie i ich podtrzymywanie i rozwijanie należy do obowiązków polityki. Polityka ma obowiązek tworzenia warunków materialnych, instytucjonalnych i innych sprzyjających udziałowi obywateli w życiu wspólnym, wymianie myśli i doświadczeń oraz pracy na rzecz zbiorowości. Władza odgórna, instytucje biurokratyczne zostały przez komunitarystów zredukowane do funkcji administracyjnych i wykonawczych.

³⁰² A. Wellmer, *Warunki kultury demokratycznej. W sprawie debaty między „liberałami” i „komunitarystami”*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 233.

Ważne decyzje mają być podejmowane i wykonywane „u dołu”, we wspólnotach. Akcent jest położony na podstawową rolę wspólnotowych form życia społecznego w tworzeniu zasad i praw funkcjonowania zbiorowości: zebrań, dyskusji członków, współdziałań. Natomiast rola organów odgórnie zarządzających powinna być ograniczona.

Zdaniem Buksińskiego teorie partycypacji odrzucają możliwość zewnętrznego oparcia swoich koncepcji dobra i życia wspólnotowego na prawie natury, umowie społecznej zawartej w jakimś szczególnym stanie, czy na uniwersalnym prawie. Wspólnoty są odpowiedzialne tylko przed sobą i realizują aktywnie partykularną wizję dobrego życia zbiorowego. Do wartości i norm, które są kultywowane we wspólnotach należą: odpowiedzialność, współdziałanie, braterstwo, dobroczynność, pokój, przyjaźń, altruizm, kierowanie się obyczajami i zwyczajami, rozwijanie moralności, jedności grupowej. Tożsamość etniczna, religijna czy narodowa wspólnoty oraz jej dobro stoją wyżej niż swobody i interesy jednostkowe³⁰³. Zakres interesów jednostkowych jest ustalany w drodze dyskursu, uzgadniania opinii, przy uwzględnieniu dobra wspólnego. Dzieje się tak, ponieważ poglądy, opinie na temat wartości i dobra wspólnego oraz postawy i działania wartościujące tworzą solidarność grupową oraz międzyludzką, niezależną od państwa i władzy instytucjonalnej³⁰⁴.

Zdaniem Roberta Dahla w dużym państwie demokratycznym pluralizm jest nieuchronny, jednak nie zapewnia on, by decyzje zbiorowe służyły dobru wszystkich. Dlatego Dahl zastanawia się czy skoro nie można pluralizmu wyeliminować, to czy można choćby złagodzić jego wady.

Jedną z odpowiedzi na to pytanie miałby być powrót do starej koncepcji cnót obywatelskich i wspólnego dobra, znajdującej wyraz w tradycji Arystotelesowej, inaczej zwanej tradycją republikańską, której zwolennikiem jest MacIntyre.

³⁰³ Etzioni głosi, że w liberalnych teoriach zbyt wielki nacisk kładzie się na swobody i prawa jednostkowe, a zaniedbuje się sferę dotyczącą obowiązków, jakie jednostka ma wobec grupy, wspólnoty czy całego społeczeństwa. Zob. A. Etzioni, *Old Chestnuts and New Spurs*, w: A. Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking, Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville-London 1996, s. 20. Ponadto Etzioni twierdzi, że jednostki powinny zrezygnować z części prywatności, jeśli może przynieść to korzyść dla dobra wspólnego. Zob. A. Etzioni, *The Limits of Privacy*, New York 1999, s. 42.

³⁰⁴ T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań...*, *op. cit.*, s. 191-198.

Zgodnie z tym stanowiskiem, jak twierdzi Dahl, gdzieś i kiedyś istniał Złoty Wiek, kiedy to życiem publicznym rządziło oddanie obywateli wspólnemu dobru. Jednakże owa wiara we wspólne dobro osłabła lub całkiem zanikła i została zastąpiona przez egoizm, radykalny moralny relatywizm, pozytywizm oraz inne koncepcje wrogie wierze we wspólne dobro.

Według Dahla, mimo iż zwolennicy tego stanowiska namawiają nas do powrotu do starych tradycji cnót obywatelskich i wspólnego dobra, to nie dysponują oni żadnym świadectwem, iż nowożytne życie polityczne w krajach demokratycznych jest mniej oddane wspólnemu dobru niż w stuleciach, kiedy owe tradycje panowały w życiu intelektualnym.

Dahl, zgadza się z MacIntyre'm, że budowanie nowych małych społeczności w burzliwych czasach nowożytnych i postnowożytnych może być pomysłem atrakcyjnym. Jednakże z punktu widzenia problemu wspólnego dobra koncepcja ta natrafia na dwie trudności. Jako pierwszą trudność wymienia fakt, że w świecie nowożytnym małe jednorodne, bezkonfliktowe społeczności nie mogą zapewnić najbardziej elementarnych warunków godziwego życia. Wspólnota polityczna dość duża, by życie polityczne w niej było doniosłe dla jej obywateli, musiałaby być tak duża, że obejmowałaby różne stowarzyszenia, a jej obywatele żywiliby sprzeczne poglądy na temat wspólnego dobra oraz sposobów jego osiągnięcia.

Zdaniem Dahla nawet gdyby większość obywateli krajów demokratycznych mieszkała w małych, demokratycznych, jednorodnych i bezkonfliktowych wspólnotach sprzeczne poglądy na temat wspólnego dobra i sposobów jego osiągnięcia wymagałyby rozwiązania przez nadrzędne jednostki polityczne, w których ramach istniałyby owe wspólnoty. Według autora w świecie tak gęsto zaludnionym jak nasz, powiązanym przez komunikację, technikę, życie gospodarcze, ekologię, stojącym wobec zagrożeń nuklearnych, absurdem byłoby założenie, iż życie polityczne toczyć się może wyłącznie w małych, autonomicznych wspólnotach. Ich przetrwanie wymagałoby nieuchronnie poparcia i ochrony większych jednostek politycznych. Nadal nie rozwiązane pozostałyby pytania: Z czym dobrem liczyć się mają demokratycznie podejmowane decyzje? W

jaki sposób demokratyczne procedury mają się przyczyniać do zapewnienia wspólnego dobra wszystkim?³⁰⁵

Will Kymlicka głosi, że zarówno liberalna idea „neutralnego uczestnictwa politycznego”, jak i komunitarystyczna „polityka partycypacji” prowadzą do zbudowania dobra wspólnego. W przypadku koncepcji liberalnej dobro wspólne byłoby poszukiwaniem optymalnego rozwiązania dla wszystkich uczestników życia społecznego, składałoby się z różnych koncepcji dobra. Idealnym rozwiązaniem byłoby tu oczywiście, gdyby na dobro wspólne składały się wszystkie koncepcje dobra poszczególnych jednostek³⁰⁶. Zdaniem komunitarystów wadą takiego dobra wspólnego mógłby być fakt, iż dobro to, mimo że jest wspólne, ze swej natury byłoby wciąż „indywidualistyczne”, bo pochodzące z koncepcji dobra wyznawanych przez jednostki.

Komunitarystyczne dobro wspólne, jak twierdzi Kymlicka, wyrażałoby tę koncepcję dobra, która już istnieje we wspólnocie, jest jej własnością i definiuje wspólnotowy sposób życia. Rola dobra wspólnego polegałaby na tym, że tworzyłoby ono porządek społeczny poprzez przyznawanie każdej jednostce miejsca stosownie do stopnia jej zgody na owo dobro wspólne lub względnie do stopnia, w jakim przyczyniałaby się ona do współtworzenia owego dobra.

Szymon Krzyżaniak przyznaje, że interpretacja dobra wspólnego, którą prezentuje Will Kymlicka wskazuje na to, że autor ignoruje istotę obu ujęć. Pomysł, że liberalizm mógłby wypracować dobro wspólne, które w dużym stopniu odzwierciedlałoby indywidualne koncepcje dobra jednostek, jest tyleż optymistyczny, co nierealny. Nie występuje on w żadnej teorii liberalnej. Koncepcje dobra jednostek są po prostu zbyt rozbieżne, by tworzyć z nich wspólną koncepcję dobra na obszarze praktyki politycznej. Podobnie jest z dobrem wspólnym, o którym mówią komunitaryści. Dobro wspólne w myśli komunitarystycznej nie jest czymś gotowym, istniejącym już we wspólnocie – jest dobrem dynamicznym,

³⁰⁵ R.A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1995, s. 414-418.

³⁰⁶ W. Kymlicka, *Liberalism...*, *op. cit.*, s. 76.

tworzonym wspólnym wysiłkiem. Granica między dobrem wspólnoty a dobrem jednostek byłaby płynna, jeśli w ogóle by istniała³⁰⁷.

Komunitaryści zarzucają liberałom przedkładanie dobra jednostkowego nad dobrem wspólnym. Stephen Holmes obrońca liberalizmu, twierdzi, że liberałowie są nieufni wobec idei dobra wspólnego, gdyż chętnie i często przywołuje się ją dla podejrzanych celów. Politycy i ideolodzy powołują się na wyższe racje, na mgliście zdefiniowany interes narodowy czy dobro wspólne, by w ten sposób uzasadnić swoją politykę³⁰⁸. W imię dobra zbiorowego, jak argumentują liberałowie, zrobiono tyle złego, popełniono tyle nadużyć, że nie wolno ufać nikomu, kto żąda dla siebie władzy nieograniczonej dla zrealizowania nawet najpiękniej brzmiących zasad. Jednakże Holmes przyznaje, że liberałowie popierają to, co Madison nazywał „dobrem publicznym, rzeczywistym dobrem całego narodu”³⁰⁹. Adam Smith pisał, że rząd musi aktywnie promować ogólny interes kraju, czyli dbać o korzyści bardzo wielu ludzi³¹⁰. Zdaniem Holmesa prawo do bycia innym nie musi się kłócić z tworzeniem wspólnego życia. Klasycy liberalizmu częściej wykorzystywali interes publiczny jako wzorzec stosujący się do władców niż jako argument na rzecz podległości czy posłuszeństwa, ale nigdy nie wątpili, że wspólne dobro istnieje. Jednym z ich praktycznych wniosków było to, że rząd jest zobowiązany do utrzymywania i doskonalenia konkretnych dóbr publicznych, takich jak sieć dróg, edukacja, i pewne mechanizmy, konieczne do rozsądzenia spraw obywateli³¹¹.

³⁰⁷ Sz. Krzyżaniak, *Jednostka, wspólnota...*, *op. cit.*, s. 82-83.

³⁰⁸ S. Holmes, *The Permanent Structure of...*, *op. cit.*, s. 240.

³⁰⁹ J. Madison, *Federalista nr 45*, tłum. A. Jaraczewski, w: *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, W. Osiatyński (red.), Warszawa 1977, s. 426.

³¹⁰ Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Warszawa 1954.

³¹¹ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu...*, *op. cit.*, s. 269-270.

4.5. Społeczeństwo polityczne oraz społeczeństwo obywatelskie

Podsumowując debatę między liberałami a komunitarystami trzeba przyznać, że komuniarystyczna koncepcja sprawiedliwości oraz państwa przyjmuje partycypacyjne rozumienie demokracji i obywatelstwa. Komunitaryści bronią praw jednostek, lecz podkreślają, fakt, iż by bronić własne prawa oraz prawa innych obywateli, należy aktywnie angażować się we wszystkie sfery życia społecznego, a nie tylko w sferę polityczną. Najwyraźniej pisze o tym Walzer: „Obywatel musi być gotowy, kiedy zajdzie taka potrzeba, dyskutować z innymi członkami społeczeństwa – słuchać i być słuchanym, wziąć odpowiedzialność za to co mówi i co czyni. Musi być do tego gotowy nie tylko jako obywatel swojego państwa, mieszkaniec swojego miasta czy gminy, musi działać wszędzie tam, gdzie funkcjonuje: w stowarzyszeniach, zakładzie pracy, związkach zawodowych”³¹².

Zdaniem Walzera, aby możliwa była aktywna rola obywatela w państwie, niezbędna jest decentralizacja władzy politycznej we wszystkich sferach działalności społecznej. Autor podkreśla, że do tego, by zrealizować demokratyczne wyobrażenia dotyczące politycznego samookreślenia, nieodzowne są stowarzyszenia o charakterze przedpaństwowym. Walzer stawia diagnozę, że we współczesnych społeczeństwach demokratycznych takie przedpaństwowe stowarzyszenia przechodzą głęboki kryzys. Ten stan rzeczy może być spowodowany tym, że zarówno obywatele, jak i teoretycy, zbyt mało dyskutowali i rozmyślali nad tym, w jaki sposób tworzyć i utrzymywać niezbędne dla istnienia takich stowarzyszeń i ducha obywatelskiego społeczne wartości, takie jak: solidarność, lojalność oraz zaufanie. Za taki stan rzeczy jest odpowiedzialne także zbytne akcentowanie, w koncepcjach liberalnych, wolności negatywnej.

³¹² M. Walzer, *Spheres of Justice...*, *op. cit.*, s. 310.

Konsekwencją stanowiska komunitarystów jest krytyka liberalnego stanowiska Isaiaha Berlina, autora rozróżnienia na dwa pojęcia wolności: wolności pozytywnej i wolności negatywnej, oraz przekonania o nadrzędności wolności negatywnej w społeczeństwie liberalnym.

Istnieją dwie doktryny, których zwolennicy głoszą, z jednej strony, że istotą wolności jest niezależność jednostek od jakiegokolwiek wpływu i interferencji ze strony innych ludzi lub zbiorowości; a z drugiej strony istnieją teorie głoszące, że niemożliwe jest uzyskanie prawdziwej wolności bez zbiorowej kontroli nad życiem społecznym. Oba te poglądy mają swoich skrajnych reprezentantów. Adam Chmielewski zalicza do pierwszej z tych tendencji koncepcje formułowane przez skrajnych indywidualistów i liberałów jak: Robert Nozick, Milton Friedman, a także Thomas Hobbes czy Jeremy Bentham. Skrajne poglądy drugiego typu wywodzą się od J.J Rousseau i Karola Marksa³¹³.

Taylor uznaje, że doktryny pierwszego typu wspierają się na pojęciu wolności jako sposobności, natomiast doktryny drugiego rodzaju zakładają pojęcie wolności jako samorealizacji. Taylor twierdzi, że zwolennicy wolności negatywnej bronią linii Maginota, czyli pozycji, które nie dają się już obronić: „Doktryny głoszące wolność pozytywną prezentują taką wizję wolności, jaka odnosi się w szczególności do kontroli nad własnym życiem. Zgodnie z tym stanowiskiem, wolni jesteśmy o tyle, o ile udało nam się określić siebie samych i kształt naszego życia. Pojęcie wolności wiąże się więc z doświadczeniem wolności. Natomiast doktryny głoszące wolność negatywną opierają się na pojęciu sposobności (*opportunity*), a nie na doświadczeniu. Oznacza to, że wolność zależy od tego, co możemy zrobić, co stoi przed nami otworem – niezależnie od tego, czy te szanse wykorzystujemy”³¹⁴.

Taylor uważa, że wolność negatywna nie jest do utrzymania, gdyż szansa na realizację wolności jest zawsze uzależniona do tego, jak sami siebie pojmujemy. W zasadzie samorealizacja nie ma nigdy pełnego wymiaru, co oznacza, że szansa nie

³¹³ A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001, s. 263.

³¹⁴ Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty*, w: Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, t. II, Cambridge 1985, s. 221.

jest w pełni wykorzystana i zawsze mamy do czynienia z granicą oraz z wolnością pojmowaną jako wolność wykorzystana, a nie tylko z wolnością negatywną.

Spółeczeństwo polityczne, zdaniem komunitarystów, musi być zakorzenione w społeczeństwie obywatelskim, które odwołuje się do pewnego rodzaju świadomości kolektywnej, jaką podziela większość jego członków, kierujących się nie tylko celami partykularnymi, ale przede wszystkim dobrem wspólnym. Demokracja musi odwoływać się do zmysłu obywatelskiego mieszkańców danego państwa. Owego zmysłu obywatelskiego nie można utrzymać w wysoce zbiurokratyzowanym społeczeństwie, w którym uczestnictwo w życiu społecznym, rozumiane jako obowiązek obywatelski, ograniczałoby się do udziału w wyborach raz na kilka lat. Zdaniem komunitarystów to stanowczo za mało, gdyż w takim społeczeństwie bardzo szybko zaniknie przekonanie, że instytucje prawa są dobrem, które należy chronić i o które należy dbać. Demokracja polega na czymś więcej niż tylko na uchwaleniu konstytucji czy wyborze parlamentu. Jedynie bezpośrednia partycypacja wszystkich, a przynajmniej większości obywateli, jest w stanie sprawić, by społeczeństwo stało się społeczeństwem obywatelskim. Pozwolę sobie powtórzyć wyrażony wcześniej pogląd, że aby demokracja była systemem względnie stabilnym, musi być zakorzeniona w społeczeństwie obywatelskim, które staje się publicznym medium³¹⁵. Według komunitarystów społeczeństwo obywatelskie powinno spełniać funkcję regulacyjną wobec gospodarki, państwa i podmiotów prywatnych, wówczas możemy powiedzieć, że jest ono społeczeństwem cywilnym (*civil society*). Do wspólnej świadomości społeczeństwa obywatelskiego należy szczególna troska o dobro ogółu. „Zmysł obywatelski” czy „obywatelskość”³¹⁶ jest charakterystycznym światopoglądem i sposobem myślenia oraz zachowania w społeczeństwie obywatelskim. Owa „obywatelskość” manifestuje się w tym, że jednostki realizując własne interesy i cele, biorą pod uwagę także dobro innych osób. Upowszechnione myślenie obywatelskie gwarantuje (do pewnego stopnia) określony stan równowagi między różnymi

³¹⁵ A. Szczap, *Idea społeczeństwa obywatelskiego w komunitaryzmie*, w: M. Kwiatkowski (red.), *Wartości i interesy a społeczeństwo obywatelskie*, „Rocznik Lubuski”, nr 29, cz. I, Zielona Góra 2003, s. 82.

³¹⁶ E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, tłum. D. Lachowska, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie...*, *op. cit.*, s. 11.

rywalizującymi i reprezentującymi swoje własne interesy częściami społeczeństwa. Inaczej mówiąc społeczeństwo obywatelskie charakteryzuje się istnieniem autonomicznych organizacji i instytucji, ujętych jako organa woli ludu, które nie są centralnie, ani w inny sposób kierowane przez państwo.

Zdaniem komunitarystów, aby urzeczywistnić wolność człowieka w społeczeństwie potrzebne jest współdziałanie zarówno politycznych instytucji demokratycznych, które umożliwiają zmianę władzy bez rozlewu krwi, jak i społecznych instytucji, które umożliwiają autonomiczne przejawianie się interesów, wartości i partykularnych skłonności (społeczeństwo obywatelskie). Demokracja i społeczeństwo muszą być ze sobą związane, aby urzeczywistnić ideał wolności człowieka. Aby zagwarantować stabilność demokracji potrzebny jest system prawa, który ogranicza różne partykularne interesy, partycypacja większej części społeczeństwa, ich aktywny udział we współrządzeniu. Ponadto ważne jest właściwe określenie stosunku społeczeństwa politycznego do społeczeństwa obywatelskiego.

Według Taylora do warunków urzeczywistniania ideału wolności politycznej i suwerenności należą nie tylko prawnie zabezpieczone zasady sprawiedliwości, wolności i równości, ale także obywatelsko-republikańskie rozumienie polityki.

Komunitaryści traktują społeczeństwo obywatelskie jako przeciwwagę dla władzy państwowej, dlatego też większe znaczenie przypisują właśnie społeczeństwu obywatelskiemu niż społeczeństwu politycznemu.

Polityczne społeczeństwo obywatelskie, którego istnienie postulują liberałowie, opierając się wyłącznie na realizacji zasad sprawiedliwości, staje się podstawą demokracji proceduralnej, której procedury regulują nie tylko wybieranie władzy, lecz także sposoby legalizowania dążeń i działań zmierzających do realizacji dóbr partykularnych. W praktyce oznacza to, jak uważa Włodzimierz Kaczocha, że silne organizacyjnie i bogate finansowo stowarzyszenia, korporacje zawodowe i gospodarcze wygrywają swoje interesy materialne, spychając na margines słabsze organizacje. Istniejąca w parlamentach instytucja lobbingu wspomaga silnych, gdyż posłowie rzadko tworzą lobby dla słabszych obywateli. W

ramach demokracji proceduralnej powstaje wielka grupa zawodowa prawników, która doradza, jak w ramach procedur prawnych uzyskać przewagę w stosunku do instytucji państwa w zakresie omijania płacenia podatków na świadczenia publiczne, jak wygrywać walkę o realizację interesów partykularnych. Stowarzyszenia nie posiadające wystarczająco dużo środków finansowych, nie mogą wynajmować doradców prawnych, wspomagać parlamentarnego lobby. Brak świadomości dobra wspólnego, charakterystyczny dla społeczeństw liberalnych, prowadzi do pogorszenia elementarnych warunków życia społecznego, co przejawia się w takich zjawiskach jak: kryzys szkolnictwa oraz służby zdrowia, wzrost bezrobocia, przestępczości itp³¹⁷.

W takiej sytuacji wydaje się, że komunitarystyczne propozycje odnowienia społeczeństwa obywatelskiego i lokalnych wspólnot akceptujących tradycję tradycji republikańską, może być remedium na kryzys współczesnego społeczeństwa liberalnego. Jednak nie można zbyt naiwnie wierzyć, że jest to zadanie proste i przynoszące natychmiastowe efekty.

³¹⁷ W. Kaczocho, *Lokalne społeczeństwo...*, op. cit., s. 217.

Rozdział 5. Społeczeństwo obywatelskie w Polsce

5.1. Społeczeństwo obywatelskie przed 1989 rokiem

W państwie totalitarnym, z samego założenia, społeczeństwo obywatelskie nie istnieje. Między jednostkami, rodzinami i grupami społecznymi państwem nie ma instytucji mediujących, lub są one całkowicie kontrolowane przez państwo. Państwo dociera do jednostki albo bezpośrednio, albo właśnie za pośrednictwem kontrolowanych przez siebie instytucji i organizacji. Sfera pośrednia jednak istnieje (zarówno związki zawodowe, jak i związki innego rodzaju np. twórcze), choć jest zakresowo i ilościowo znacznie uboższa w porównaniu z państwami liberalnej demokracji. Jednakże owa sfera pośrednia podlega tak daleko idącej kontroli ze strony aparatu państwowego, że jej instytucje można uznać wręcz za agendy totalitarnego państwa.

Państwa totalitarne tworząc się zastawały społeczeństwa obywatelstwa w różnym stopniu rozwoju i swojej aktywności i pierwszym ich krokiem była po części eliminacja czy delegalizacji organizacji społeczeństwa obywatelskiego, po części kontrola lub nadzór nad nimi, a wreszcie zakładanie własnych organizacji będących jego agendami. Powszechna reglamentacja sfery obywatelskiej unicestwiała jej podstawową cechę – spontaniczność. Żadna organizacja nie mogła powstać spontanicznie, z woli jej założycieli, wymagana była zawsze zgoda państwa.

Spontaniczne organizowanie się jest sprzeczne z celami totalitarnego państwa. Jeżeli jednak przyjrzymy się bliżej praktyce politycznej w Polsce po 1956 roku, to zobaczymy, że nie było to tak bardzo oczywiste. Ludzie mogli powoływać pewne organizacje np. stowarzyszenia artystyczne, koła zainteresowań, w sposób spontaniczny, zachowując pewną swobodę programową i organizacyjną. Niektóre stowarzyszenia musiały uzyskać pozwolenie na działalność np. kluby inteligencji katolickiej, ale w ramach różnych ograniczeń cieszyły się jakąś wewnętrzną

swobodą. Jednakże nie była to taka sama spontaniczność i swoboda, jaką cieszyły się podobne organizacje w zachodnich demokracjach. Członkom stowarzyszeń zawsze towarzyszyło pewne poczucie zagrożenia, niekoniecznie nawet uświadamiane, ludzie mieli obawę czy nie przekroczyli pewnych granic (mimo, że czasem nie było wiadomo, gdzie one przebiegają), i czy przynależność do danej organizacji nie narazi ich na represje ze strony państwa.

Podobnie wygląda sprawa dobrowolności członkostwa – w niemal wszystkich organizacjach było ono dobrowolne. Jednakże znaczenie tej dobrowolności było zupełnie inne niż w krajach demokratycznych. Szczególnie ważną rolę w tym odegrała motywacja, jaką kierowali się wstępujący do danej organizacji, najczęściej nie wstępowano ze względu na ich cele, by wspólnie czegoś dokonać, lecz by uzyskać inne dobra. Do partii komunistycznej (PZPR) wstępowano ze względu na karierę zawodową czy uzyskanie jakichś dodatkowych korzyści – przynależność do partii była po prostu „dobrze widziana” przez władzę, kierownictwo zakładów itp. Oczywiście, nie można wykluczyć autentyczności dobrowolności w przypadku organizacji zawodowych, towarzystw naukowych, kulturalnych, klubów sportowych. W interesie państwa totalitarnego leżało popieranie organizowania się obywateli, ale pod jego nadzorem – wówczas łatwiej było ich kontrolować.

W roku 1976 powstała jawna i zinstytucjonalizowana opozycja (KOR), działając nieprzerwanie przez dłuższy okres czasu, co w Europie Wschodniej było zjawiskiem wyjątkowym. W latach następnych powstawało wiele innych organizacji opozycyjnych o bardzo różnym statusie organizacyjnym i programowym, np. partie polityczne (KPN), instytucje edukacyjne (np. Latający Uniwersytet) czy związki zawodowe – składały się one na polski ruch opozycji demokratycznej. Uwieńczeniem tego procesu było powstanie oraz działalność „Solidarności” w latach 1980-1981. Większość autorów jest zgodna, że renesans

(czy przypomnienie) idei społeczeństwa obywatelskiego zaczął się w Polsce razem z oporem przeciwko komunistycznej władzy³¹⁸.

„Solidarność” – z nielicznych grup działaczy wolnych związków zawodowych, wspomaganych przez działaczy demokratycznej opozycji, przekształciła się najpierw w ogromny ruch społeczny, a następnie w ciągu roku, od września 1980 do września 1981 roku dokonała pełnej instytucjonalizacji. Ogromna mobilizacja w początkowej fazie była możliwa dzięki nagromadzonemu potencjałowi sprzeciwu wobec jednego – dobrze zlokalizowanego przeciwnika (wroga) – państwa komunistycznego.

Ruch społeczny czy „Solidarność” nie powstały w wyniku lokalnej spontaniczności. Istniały zasoby ludzkie i sieci komunikacji, dzięki którym możliwe było zbudowanie w ciągu paru miesięcy sprawnie funkcjonującej wielomilionowej organizacji. Instytucjonalizacja „Solidarności” miała swoje cechy – dbanie o demokratyczność procedur, wysoki poziom partycypacji i innowacyjności, mające zapewnić nie tylko formalną, ale także rzeczywistą demokrację w budowaniu i funkcjonowaniu związku. Znalazło to wyraz w wieloszczeblowych procedurach wyborczych władz związku, które były akceptowane przez wszystkich członków. Długo pracowano nad statutami komisji zakładowych, w których zaprojektowano procedury rzeczywiście gwarantujące realizację ducha demokracji.

Powstałe w latach 1976-1980 różnorodne instytucje opozycji demokratycznej stanowiły przełom zarówno we wzorach, jak i w skali działania społecznego w porównaniu ze wszystkim, co można było zaobserwować w Polsce od roku 1949. Naturalnie, nowe instytucje nie powstały w zupełnej próżni, opierały się na sieci już wcześniej istniejących kontaktów, przeważnie o charakterze środowiskowym, towarzyskim, i korzystały ze wsparcia takich instytucji jak kluby inteligencji katolickiej czy struktury Kościoła katolickiego. Można powiedzieć, że instytucje opozycji demokratycznej stworzyły autentyczne sieci wzajemnych kontaktów i współpracy między opozycyjnymi grupami działającymi lokalnie, regionalnie, a nawet w skali całego kraju. Te sieci kontaktów przyczyniły się najpierw do sukcesu

³¹⁸ Zob. J. Zakrzewska, *Prawo w społeczeństwie obywatelskim*, w: *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, B. Markiewicz (red.), Warszawa 1993, s. 98.

strajków w sierpniu 1980 roku, a następnie do szybkiego powstania kół i struktur „Solidarności” w całym kraju. Struktury demokratycznej opozycji były też niewątpliwie normatywnie zintegrowane: normy solidarności, wolności, sprawiedliwości nie tylko spajały wewnętrznie różne grupy, ale stanowiły też podstawę międzygrupowych solidarności i współpracy. Ponadto budowały zaufanie społeczne, gdyż zaufanie do drugiego człowieka było podstawą tych struktur – było to o tyle trudne, ponieważ zaufanie okazywano sobie w sytuacji ciągłego zagrożenia ze strony aparatu państwa. „Solidarność” przejęła sieci kontaktów po opozycji demokratycznej i zbudowała własne sieci kontaktów poziomych. Inaczej wyglądał problem normatywnej integracji – oprócz solidarności i opozycji w stosunku do państwa realnego socjalizmu dominowały w „Solidarności” tradycyjne wartości: patriotyzm, religijność i antykomunizm. Wartości zaś i normy demokratycznej opozycji nie stały się dominujące, pozostały charakterystyczne dla węższych grup i kręgów wewnątrz związku. Lata 1980-1981 wygenerowały pewien kapitał zaufania społecznego, który znacznie stopniał w latach 1982-1989 – częściowo pod wpływem represji w latach 1982-1986, a częściowo pod wpływem zniechęcenia i apatii po załamaniu się nadziei wzbudzonych w latach 1980-1981.

W Polsce w latach 1956-1989 nie było możliwe prowadzenie badań stowarzyszeń obywatelskich, tak jak czynił to np. Putnam we Włoszech³¹⁹. Socjologowie nie zajmowali się poziomem przynależności do różnorodnych organizacji, aktywnością społeczną – nie czynili tego, gdyż mieli świadomość, że badania takie nie miałyby większego sensu. Owszem prowadzono różne badania na użytek władz, ale nie można ich dziś traktować poważnie, jako wiarygodnych źródeł. Badanie stopnia uczestnictwa w organizacjach miało się z celem, gdyż większość organizacji nastawionych na masowe uczestnictwo miały większość członków nominalnych, a nie rzeczywistych. A zatem socjologowie radzili sobie na inne sposoby niż badanie przynależności do dobrowolnych stowarzyszeń. Takim sposobem było badanie subiektywnej ważności różnych grup i instytucji społecznych dla jednostki. Badania takie prowadził Stefan Nowak, z których

³¹⁹ D. Putnam, *Demokracja w działaniu*, tłum., J. Szacki, Warszawa-Kraków 1995.

wynika, że w latach siedemdziesiątych najważniejsze dla Polaków były rodzina i więzi rodzinne oraz przyjaciele i więzi przyjacielskie, a potem była próżnia (określana przez Nowaka pojęciem „próżni socjologicznej”) i następnie tylko naród. Nowak pisał: „(...) pomiędzy poziomem grup pierwotnych a poziomem narodowej społeczności istnieje – z punktu widzenia identyfikacji ludzi i ich emocjonalnego zaangażowania – rodzaj próżni socjologicznej. (...) ludzie nie posiadają poczucia dostatecznego wpływu na sprawy dziejące się w instytucji, w której pracują lub do której należą, czują się w nich wyalienowani, nie mając poczucia uczestnictwa w określaniu jej działań. (...) instytucje są często postrzegane jako nieprzyjazne, niechętne, nierzetelne, a czasem wręcz zagrażające”³²⁰.

Z późniejszych badań Krystyny Siellawy – Kolbowskiej³²¹ wynika, że inicjatywy społeczne w latach osiemdziesiątych można opisywać przy pomocy trzech kryteriów różnicujących.

Pierwsze kryterium – aksjologiczne - zróżnicowanie wynikało z charakteru wartości, którym działanie grupowe było podporządkowane. Wokół wartości instrumentalnych budowały się wspólnoty potrzeb, wokół wartości autotelicznych – wspólnoty etosu. Te pierwsze można określić również mianem grup samopomocowych, te drugie – grup etosowych. Pierwsze zaspokajały deficyty w wielu ważnych dla Polaków dziedzinach. Drugie służyły bądź poszukiwaniu, budowie nowych tożsamości społecznych (np. ruch ekologiczno-pacyfistyczny „Wolę Być”), bądź ochronie ważnych tradycji i tożsamości społecznych: obywatelskich, religijnych, kulturowych i historycznych.

Drugie kryterium to stopień niezależności od władzy państwowej. Z badań autorki wynika, że zaplecze instytucjonalne było różne – świadoma i deklarowana opozycyjność wobec systemu władzy bardziej była właściwa grupom etosowym niż samopomocowym, które były skazane na utrzymywanie pewnych relacji z agendami państwa, stawiającymi różnego rodzaju warunki i ograniczenia dla ich

³²⁰ S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne”, 1979, nr 4, s. 161.

³²¹ K.E. Siellawa-Kolbowska, *Niezależne inicjatywy społeczne w Polsce końca lat osiemdziesiątych*, w: *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), Warszawa 2002.

działalności. Niezależność była wówczas wysoko cenioną wartością, była jedną z gwarancji społecznej wiarygodności³²².

Trzecie kryterium różnicujące odnosi się do stopnia instytucjonalizacji ówczesnych działań społecznych. Obserwacje pokazywały przede wszystkim jej słabość, wynikającą z warunków działania wymuszanych przez państwo i jego prawo. Status nieformalnej grupy – nie gwarantował jej rozwoju czy stabilizacji, skazywał najczęściej na los społecznej efemerydy. Status agendy afiliowanej przy oficjalnej organizacji społecznej, bądź państwowej ograniczał niezależność, podważał jej społeczną wiarygodność w szerszym otoczeniu społecznym. Status grupy działającej w formule ruchu społecznego pokazywał przede wszystkim słabość wewnętrznej komunikacji międzygrupowej oraz niestabilność konsensu w zakresie realizowanego programu³²³.

Inicjatywy samopomocowe można uznać za przejawy społecznego instynktu samozachowawczego, natomiast aktywność grup etosowych dowodzi społecznego wysiłku poszukiwania tożsamości – świadczy o istnieniu społeczeństwa obywatelskiego i to szczególnego rodzaju, bo etycznego społeczeństwa obywatelskiego. Etyczny wymiar społeczeństwa obywatelskiego w tym szczególnym okresie był widoczny nie tylko w motywacjach uczestników grup etosowych oraz jako podstawa wzajemnych relacji, był także, (o czym pisałam wcześniej), ważnym aspektem działania opozycji demokratycznej. W odniesieniu do takiej sytuacji Zbigniew Rau pisał, że „[...] warunkiem istnienia społeczeństwa obywatelskiego jest normatywny konsens jego członków. Ten konsens dotyczy ładu moralnego i społecznego, jakiemu podlegają. Dotyczy to zarówno centralnych

³²² Przykładem jest ruch „Wolę Być”, który akceptował jedynie dotacje nie obwarowane żadnymi warunkami. Jednocześnie ruch ten często zmieniał sponsorów, by nie popaść w uzależnienie od jednego ośrodka. Zob. P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996, s. 162.

³²³ Krystyna Siellawa-Kolbowska podaje jako przykład sytuację zaobserwowaną w jednej z warszawskich grup wspomnianego ruchu ekologiczno-pacyfistycznego „Wolę Być” – oficjalne deklaracje programowe ruchu nie do końca oddawały rzeczywiste motywacje uczestników grupy. Ruch deklarował takie cele, jak: ochrona środowiska, pacyfizm, ale faktycznie dużo ważniejszym celem była realizacja hasła będącego nazwą ruchu. Młodzi ludzie potrzebowali być we wspólnocie, odczuwać więź łączącą ich z podobnymi do nich ludźmi. Akcje ekologiczno-pokoju odbywały się jakby „przy okazji” realizowania nadrzędnego celu. „Miękki” sposób liderowania, nie tłumiący a trafiający w potrzeby młodych ludzi przesądzał o atrakcyjności i powodzeniu ruchu w środowisku młodzieży, w odróżnieniu od ruchu Czystych Serc, inicjatywy Marka Kotańskiego, która poniosła całkowite fiasko, będąc przykładem nieudanej próby odgórnie sterowanej mobilizacji młodzieży. Zob. K.E. Siellawa – Kolbowska, *Niezależne inicjatywy społeczne...*, op. cit., s. 82-83.

wartości moralnych, na jakich opiera się społeczeństwo obywatelskie, jak i reguł postępowania jego członków, które mają sprzyjać wdrażaniu owych wartości. To właśnie ten normatywny konsens wiąże ze sobą członków społeczeństwa obywatelskiego i czyni ich wspólnotą moralną, zdolną do działania jako całość”³²⁴.

Jerzy Szacki twierdzi, że społeczeństwo pod rządami komunistów nie tylko było zniewolone jak pod każdą inną dyktaturą – ale był to rodzaj szczególnego zniewolenia, który sprawił, że społeczeństwo zatracą w jakimś stopniu cechy społeczeństwa. Społeczeństwo realnego socjalizmu było nie tylko zamknięte, ale i puste, zubożone o fundamentalne wartości społeczne – stąd też problem polegał nie tylko na tym, by zerwać nałożone przez państwo więzy, lecz również na tym, by przywrócić do życia zniszczoną przez nie wspólnotę, odnowić autentyczne więzi między ludźmi. Autor pisze, że: „Kiedy więc przeciwstawia się sobie dwa typy organizacji życia zbiorowego, z których jeden uosabia społeczeństwo obywatelskie, drugi zaś komunistyczne państwo, ma się na uwadze nie tylko represyjność tego drugiego, lecz również to, że jest ono organicznie niezdolne do generowania prawdziwej wspólnoty. Organizacji państwowej przeciwstawia się nie po prostu stosunki zawiązywane oddolnie, dobrowolnie i świadomie, lecz stosunki mające nadto tę cechę, że są mocne i wszechstronne”³²⁵.

Zdaniem Barbary Lewenstein ruch „Solidarność” tworzył dwa rodzaje wspólnot. Po pierwsze, stanowił ważną płaszczyznę integracji społecznej w tym znaczeniu, że był miejscem zawiązywania się typowych więzi przyjacielskich, jakie łączyły członków ruchu, w różnych okresach działania. Wiele z nich zawiązywało się w okresie powstawania „Solidarności”, głównie jednak na poziomie zakładu pracy (część z nich przetrwała po 1981 r. w tzw. podziemiu). Wybory parlamentarne w 1989 roku spowodowały, że „Solidarność” wyszła poza zakłady pracy i wąskie kręgi zaufanych działaczy, dopuszczając do swych szeregów szersze grupy obywatelskie. Zawiązały się wówczas więzi w sytuacji zbiorowego działania w życiu publicznym, nie tylko na terenie zakładu pracy i wąskich kręgów opozycji,

³²⁴ Z. Rau, *Introduction*, w: *The Reemergence of Civil Society in Eastern Europe and the Soviet Union*, Z. Rau (ed.), Westview Press, Boulder Co. 1991, s. 6, cyt. za: J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 127.

³²⁵ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie...*, *op. cit.*, s. 122.

ale także na terenie miejsca zamieszkania. W drugim znaczeniu rola „Solidarności” polegała na tym, że była również bazą tworzenia sieci kontaktów między ludźmi skupionymi wokół pewnych idei społecznych. Byli to więc ludzie, których łączył wspólny cel działania, podzielane wartości, uogólniony i uwspólniony interes polegający na zmianie *status quo*. Byli to ludzie tworzący symboliczną wspólnotę wartości, ale i zarazem pewną strukturę społeczną wokół nich. Była to zarówno sieć powiązań nieformalnych – między członkami „Solidarności”, ale także załączki pewnej organizacyjnej struktury, której bazą były zakładowe koła „Solidarności” oraz Region Mazowsze i jego lokalne struktury. Obok zatem powiązań o charakterze przyjacielsko - koleżeńskim, istniały formy powiązań organizacyjnych, które, mimo że funkcjonowały w ułomnym instytucjonalnym kształcie, stworzyły jednak pewne zależności funkcjonalne, a także system hierarchii³²⁶.

Uważam, że funkcjonujące w latach siedemdziesiątych, a szczególnie w latach osiemdziesiątych społeczeństwo obywatelskie, ze względu na swój wspólnotowy charakter, bliższe jest postawie komunitarystycznej niż liberalnej. Kładziono mocny nacisk na potrzebę bycia we wspólnocie, poczucia więzi z innymi ludźmi, słabszy natomiast na niezależność jednostki od społeczeństwa czy wolność negatywną. Adam Seligman pisał, że: „Na Wschodzie społeczeństwo obywatelskie ma charakter wspólnotowy. Oddalone od państwa jest tak samo dalekie od idei autonomicznej i zależnej tylko od siebie jednostki, na której opiera się zachodnia idea społeczeństwa obywatelskiego”³²⁷.

Na koniec rozważań dotyczących społeczeństwa obywatelskiego przed rokiem 1989, chcę postawić pytanie o to, która tradycja społeczeństwa obywatelskiego – Locke’a czy Hegla bardziej odpowiada polskiej rzeczywistości.

Przypomnijmy, że dla Locke’a pytanie o społeczeństwo obywatelskie było pytaniem o konstytutywny wymiar uspołecznienia. Jak wiadomo, Locke odwoływał się do zasad prawa naturalnego, twierdząc, że naturalnym stanem dla człowieka jest wspólnota polityczna oparta na zasadzie konsensusu społecznego, czyli właśnie

³²⁶ B. Lewenstein, *Wspólnota społeczna a uczestnictwo lokalne. Monografia procesów uczestnictwa w samorządzie terytorialnym w pierwszych latach transformacji w Polsce*, Warszawa 1999, s. 59.

³²⁷ A.B. Seligman, *The Idea...*, *op.cit.*, s. 202.

społeczeństwo obywatelskie. Przedmiotem umowy wedle Locke'a były zasady samoorganizacji społecznej, w tym przypadku dotyczącej sfery polityki, a więc dystrybucji władzy i zasad ustalania porządku publicznego, nie zaś zobowiązania społeczeństwa i stojącego ponad nim władcy. Społeczeństwo obywatelskie samo stanowi swoje prawa i samo powołuje władze, ma ono prawo przyjąć taką formę rządów, jaka mu się wydaje najlepsza. Ma więc także prawo buntu przeciw tyranii i każdej władzy, którą uzna za szkodliwą dla zapewnienia sobie życia, wolności i swobody szukania szczęścia. Społeczeństwo obywatelskie ma wyraźną konotację wolnościową, jednocześnie kładzie nacisk na sferę obowiązków obywatelskich.

Lockowska tradycja społeczeństwa obywatelskiego miała duże znaczenie dla odrodzenia społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, ponieważ taka koncepcja społeczeństwa obywatelskiego daje legitymizację opozycji przeciw narzuconemu systemowi komunistycznemu, w imię naturalnych praw politycznych społeczeństwa. W tym sensie, społeczeństwo obywatelskie to różne formy organizowania się, które przełamują monopol narzuconego systemu władzy w imię postulatów demokratycznych – rządów prawa i reprezentatywności władzy.

Jednakże istnieje także inny kierunek myślenia związany ze społeczeństwem obywatelskim – koncepcja Hegla, według której społeczeństwo obywatelskie zostaje przeciwstawione państwu. I paradoksalnie, ta zupełnie odmienna tradycja okazała się także atrakcyjna dla artykułowania oporu wobec systemu totalitarnego, uderza bowiem w narzuconą siłą dyktaturę – czyniąc to w imię alternatywnej organizacji społecznej. Dla Hegla społeczeństwo i państwo to dwie różne formy uspołecznienia. Społeczeństwo obywatelskie oparte na indywidualnych partykularyzmach jest czymś innym niż uniwersalistyczne państwo – traktowane jako wspólnota rozumna, znosząca wynaturzenia opartych jedynie na grze egoistycznych interesów. Państwo jest tworem absolutnym.

Inspiracje Hegłowską koncepcją społeczeństwa obywatelskiego wydają się potwierdzać poglądy Krishana Kumara, który pisał, że: „Wyniesienie społeczeństwa obywatelskiego oznaczało nie tyle ustanowienie nowego systemu stosunków między państwem i społeczeństwem, ile ich realne rozłączenie. Nie

chciano bezpośrednio atakować państwa: chciano je zignorować. Społeczeństwo obywatelskie odwróciło się do państwa plecami i usiłowało zbudować demokratyczny pluralistyczny ład w takim zakresie, w jakim było to możliwe w obrębie wciąż jeszcze potężnego partii-państwa. Społeczeństwo obywatelskie aspirowało do stania się społeczeństwem alternatywnym, „paralelnym”, współistniejącym, w każdym razie tymczasowo, z pozbawionym prawomocności i osłabionym państwem oficjalnym”³²⁸. Podobny pogląd formułował Bronisław Geremek, który pisał, że: „Program społeczeństwa obywatelskiego był w tych warunkach nie tylko formą masowego oporu wobec systemu komunistycznego, ale także formą jawnego wyizolowania władzy, bez której i przeciw której społeczeństwo podejmowało pracę nad samoorganizowaniem się. Przeciwwstawiając w ten sposób społeczeństwo obywatelskie pozbawionemu legitymizacji państwu, mieliśmy nadzieję, że zamkniemy ten nie chciany twór w swoistym kokonie, doprowadzimy do stopniowego wyobcowania struktur państwa, a potem – do jego marginalizacji”³²⁹.

Krzysztof Murawski twierdzi, że niezgodne w swych zasadniczych punktach dwie tradycje społeczeństwa obywatelskiego obrazują działalność dominującej części opozycji demokratycznej w Polsce, opozycja była również obciążona podobną sprzecznością. Zdaniem autora nie miało to większego znaczenia przed upadkiem systemu, nabrało wagi dopiero w doświadczeniu rządu nie pozwalając prędko uporać się z dziedzictwem systemu sowieckiego. W efekcie, tworząc państwo, działając za pośrednictwem instytucji *par excellence* politycznych, wielu dawnych opozycjonistów przeżywało trudny do przewyciężenia, choć zrozumiały, to trudny do uniknięcia konflikt poznawczy. Konflikt ten charakteryzował również postawy wobec polityki przeważającej części społeczeństwa. Trudno bowiem oczekiwać od ludzi, którzy żyli w wewnętrznej, a często i faktycznej opozycji do otaczającej ich rzeczywistości politycznej,

³²⁸ K. Kumar, *Społeczeństwo obywatelskie: rozważania na temat użyteczności historycznego terminu*, tłum. J. Szacki, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, *op. cit.*, s. 311.

³²⁹ B. Geremek, *Społeczeństwo obywatelskie i współczesność*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie...*, *op. cit.*, s. 238.

pozbawionych wszelkich podstaw politycznej niezależności, aby ich stosunek do polityki zmienił się w jednej chwili³³⁰.

³³⁰ Zob. K. Murawski, *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989-1997*, Kraków 1999, s. 50-54.

5.2. Społeczeństwo obywatelskie po 1989 roku

Społeczeństwo obywatelskie po roku 1989 napotkało wiele przeszkód w swoim rozwoju. „Transformacyjny model społeczeństwa obywatelskiego”, który się wówczas kształtował natrafił na dwa rodzaje blokad, które spowolniły czy wręcz uniemożliwiły jego rozwój. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych Joanna Kurczewska, Katarzyna Staszyńska i Hanna Bojar³³¹ dokonały analizy podstawowych ograniczeń dla formowania się społeczeństwa obywatelskiego, będących wynikiem instytucjonalnych i strukturalnych słabości państwa (blokady egzogenne), jak i samoorganizującego się społeczeństwa (blokady endogenne).

Blokady egzogenne dotyczą relacji między państwem a społeczeństwem obywatelskim, relacji ustalanych na poziomie realnych instytucji. Blokady te są wynikiem relacji między społecznością lokalną a instytucjami państwa zarówno szczebla centralnego, jak lokalnego. Autorki wyróżniają sześć blokad egzogennych, z którymi mamy do czynienia, gdy:

1. Władza centralna buduje niezależnie od społeczeństwa obywatelskiego doktrynę całości ładu społecznego oraz gdy proponuje gotowe recepty, jak tę doktrynę przełożyć na zasady działania samorządów lokalnych i sejmików samorządowych.

2. Stare struktury państwowej administracji lokalnej oraz utrwalane przez nie podziały terenowe stanowią gorset dla podejmowanych na danym terenie inicjatyw gospodarczych, kulturalnych i politycznych.

³³¹ J. Kurczewska, K. Staszyńska, H. Bajor, *Blokady społeczeństwa obywatelskiego: czyli słabe społeczeństwo obywatelskie i słabe państwo*, w: *Społeczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, A. Rychard, M. Federowicz (red.), Warszawa 1993.

3. Istnieją niedoskonałości rozwiązań legislacyjnych projektowanych przez państwo dla różnego typu i różnych poziomów agregacji społeczności lokalnych. Te niedoskonałości natury prawnej przejawiają się na co najmniej trzy istotne sposoby:

a) z pierwszym mamy do czynienia wówczas, gdy przy wydawaniu gminom masowych zezwoleń na działalność gospodarczą istnieje niebezpieczeństwo powielania starych układów personalnych i rozwiązań instytucjonalnych, co może powodować, że gmina zamiast stać się inspiratorem wielu zróżnicowanych inicjatyw gospodarczych innych podmiotów społecznych, sama staje się głównym, a często i jedynym pracodawcą na danym terenie. Często towarzyszy temu rozdawnictwo przywilejów nowym ludziom i nowym grupom, ale wedle zastanych zasad.

b) drugi wyrażał się w braku możliwości samodzielnego uchwalania przez gminy podatków lokalnych; zamiast tego do lutego 1993 roku musiały one korzystać ze zunifikowanego podatku lokalnego ustalanego w całości przez władze centralne.

c) trzecim przejawem niedoskonałości legislacyjnej jest brak możliwości prawno-organizacyjnych dla stworzenia względnie trwałej ogólnokrajowej reprezentacji samorządów lokalnych, co utrudnia koordynowanie zasad współdziałania na różnych szczeblach społecznych i zmniejsza ogólnopolską widoczność ich funkcjonowania.

4. Daje się zauważyć przenoszenie na poziom lokalny konfliktów i podziałów politycznych, właściwych strukturom państwa. Prowadzi to z jednej strony do blokady współdziałania między poszczególnymi segmentami społeczeństwa obywatelskiego oraz państwa, także do blokady każdej formy konkretnej współpracy zadaniowej usytuowanej na poziomie lokalnym.

5. Następną blokadę stanowi nieprzejrzystość kompetencyjna, brak jasno określonych reguł rozdziału kompetencji między władzami administracji lokalnej i centralnej z jednej strony, a organami samorządowymi z drugiej.

6. Jednym z najważniejszych przejawów blokad jest atrofia więzi sąsiedzkich i atomizacja w miejscu zamieszkania. Słabość „prywatnych ojczyzn” to nie tylko

skutek uniwersalnych procesów cywilizacyjnych. lecz przede wszystkim konsekwencja założonej przez dawne planujące państwo uniformizacji wielkich grup społecznych oraz tendencji do umieszczania na pewnym określonym terytorium luźnych zbiorowości nie powiązanych ani charakterystyką społeczną, ani określonym zadaniem. Słabość środowisk sąsiedzkich w zakresie kontroli społecznej i działań opiniotwórczych w porównaniu z okresem sprzed 1989 roku nie uległa radykalnej zmianie, jednakże oddziaływanie ideologii konkurencji i ideologii o nastawieniu skrajnie indywidualistycznym może jeszcze pogłębiać tę odziedziczoną po realnym socjalizmie atrofię więzi sąsiedzkich.

Blokady typu endogennego są wytworem samego społeczeństwa obywatelskiego i dotyczą wewnętrznych relacji między różnymi kategoriami tego społeczeństwa.

Zdaniem Joanny Kurczewskiej i jej zespołu, blokady endogenne mogą przejawiać się na dwóch poziomach: na poziomie uzewnętrznionym, zobiektywizowanych, różnych – pod względem ilości elementów składowych oraz intensywności – form samoorganizacji i samoregulacji społecznej oraz na poziomie świadomości jednostkowych i zbiorowych, czyli poziomie różnie utrwalanych sposobów postrzegania rzeczywistości społecznej, np. nawyków, zwyczajów.

Blokady endogenne różnią się tym od blokad egzogennych, że w przypadku blokad egzogennych procesy i warunki charakteryzujące struktury państwowe względnie szybko i bezpośrednio kształtują społeczeństwo obywatelskie, w drugim typie blokad taka szybkość reakcji nie jest możliwa, gdyż zasady konstruowania więzi społecznych nie podlegają natychmiastowym zmianom. Można wyróżnić następujące blokady endogenne:

1. Wyniesione z poprzedniego systemu „przyzwyczajenie” czy oczekiwanie bezpieczeństwa socjalnego i postawa roszczeniowa wobec państwa. Większość społeczeństwa uważa, że państwo powinno pełnić swoje dawne funkcje opiekuńcze: powinno każdemu obywatelowi zapewnić pracę zgodnie z jego wykształceniem i kwalifikacjami, powinno zapewnić każdemu opiekę zdrowotną, szkoły wszystkich szczebli powinny być bezpłatne. Ostatnie wybory prezydenckie i parlamentarne, w

których wygrała partia „Prawo i Sprawiedliwość” obiecująca „państwo opiekuńcze” potwierdza istnienie tej blokady.

2. Zdecydowana większość form samoorganizacji nie weszła w formę instytucjonalizacji lub – jeśli jest w jakimś zakresie zinstytucjonalizowana – ogranicza się do wyrywkowych problemów społecznych, pozostaje na terenie ściśle lokalnym, albo też objawia charakter doraźny. Znaczna część samoorganizacji to szybka reakcja, najczęściej w formie spontanicznego protestu, na bardzo konkretne wydarzenie. Przykładami mogą tu być fale protestów przeciwko budowaniu domów opieki dla ludzi chorych na AIDS czy narkomanów. Ten typ samoorganizacji wyzwała się wówczas, gdy pojawia się jakieś „zagrożenie” i zanika, gdy „problem” zostaje rozwiązany (w tym wypadku, gdy zaniechane zostanie umieszczenie ludzi chorych czy uzależnionych w danej społeczności lokalnej). W zeszłym roku podobny przypadek zaistniał, gdy władze niektórych miast polskich zakazały organizowania „Parad Równości”, organizowane były wówczas protesty i marsze przeciwko łamaniu praw obywatelskich. Pojawiły się wówczas komentarze, że oto rodzi się społeczeństwo obywatelskie, budzi się świadomość praw obywatelskich. Jednakże w momencie wydania wyroku sądu, iż zakaz organizowania „Parad Równości” był niezgodny z prawem – a więc po osiągnięciu swojego celu – zanikło zaangażowanie społeczne w tę sprawę (a tym samym nadzieja na przebudzenie społeczeństwa obywatelskiego).

Organizowanie się na podstawie więzi negatywnej nie sprzyja temu, aby jednostki i grupy biorące udział w jakimś proteście potrafiły wykorzystując w tym celu poprzednie formy organizacji i nabyte doświadczenie konsolidowania się wokół przez siebie samych stworzonych zadań przekształcić się w grupę jakiegoś afirmatywnego działania.

3. Do jeszcze innego typu blokad prowadzi organizowanie się społeczeństwa obywatelskiego według modelu wspólnot pierwotnych. Ten sposób organizowania się ma charakter całościowy i ekskluzywny, obejmuje wszelkie identyfikacje jednostki z otoczeniem, a więc identyfikacje polityczne, wyznaniowe i inne. Kurczewska przyznaje, że ten sposób organizacji przejawiał się już w latach

osiemdziesiątych w tworzeniu się grup etosowych, wyróżniających się z otoczenia społecznego tym, że ich wartości działania były skierowane zarówno przeciwko wartościom opresywnego państwa, jak i przeciw normalnemu społeczeństwu.

4. Do ostatniej grupy blokad endogennych należy utrata przez społeczeństwo obywatelskie jego elit lokalnych, regionalnych. Liderzy raczej odchodzą do Sejmu, do urzędów wojewódzkich, do struktur partyjnych, aniżeli stają się przywódcami jakichś innych nowych zrzeszeń lub konfederacji stowarzyszeń na poziomie ogólnopolskim czy regionalnym. Tego rodzaju trudnościom sprzyja nieprzejrzystość struktur instytucjonalnych społeczeństwa obywatelskiego oraz państwa³³².

Socjologowie są zgodni, że Polacy są społeczeństwem biernym. Poziom grupowej aktywności Polaków jest stabilny i od kilku lat utrzymuje się na tym samym poziomie. W ostatniej części mojej pracy przyjrę się zaangażowaniu Polaków w działalność społeczną i poczuciu wpływu na sprawy publiczne.

Zdaniem Mirosławy Grabowskiej najogólniejsze wskaźniki stanu społeczeństwa obywatelskiego w Polsce po 1989 roku nie dają podstaw do optymizmu. Frekwencja w wyborach parlamentarnych i prezydenckich w latach 1989-1995 – najważniejszy przejaw obywatelskiego zaangażowania w systemie demokratycznym – wahała się w granicach 42-68% (w ostatnich latach jeszcze drastycznie spadła), ale w wyborach parlamentarnych była niższa średnio o około dwudziestu punktów procentowych w porównaniu z krajami Europy Zachodniej. Aktywny udział w kampanii wyborczej, w postaci wspierania jakiegoś polityka lub partii, miało za sobą 19% badanych, ale jeśli pominąć „podpisanie poparcia” lub „udzielenie wsparcia finansowego”, a więc działania nie wymagającego własnej inicjatywy, a weźmiemy pod uwagę działania rzeczywiście wymagające osobistego zaangażowania (rozdawanie materiałów, zbieranie podpisów czy pieniędzy), to ten odsetek spada do 4%³³³.

³³² Zob. J. Kurczewska, K. Staszyńska, H. Bojar, *Blokady społeczeństwa obywatelskiego...*, op. cit., s. 84-96.

³³³ M. Grabowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Warszawa 2001, s. 155.

Sądę, że apatia polityczna stanowi systemową, immanentną właściwość modelu funkcjonowania procedur i instytucji polskiej demokracji. Rejestrowany w badaniach sondażowych krytycyzm wobec jakości polskiej demokracji (piętnowanie upartyjnienia państwa, stylu uprawiania polityki, patologii elit politycznych itp.³³⁴) nie wpływa mobilizująco na działania, gdyż dominuje w nim pogłębiające bierność poczucie braku reprezentacji, alienacji struktur i elit politycznych nowego systemu³³⁵.

Z badań przeprowadzonych przez CBOS³³⁶ wynika, że Polacy najczęściej angażują się w pracę na rzecz szkolnictwa i oświaty, związków zawodowych oraz wspólnot parafialnych i ruchów religijnych. W zbliżonym wymiarze poświęcamy swój wolny czas na działalność w organizacjach sportowych, stowarzyszeniach działkowiczów, hodowców, wędkarzy i myśliwych, a także w organizacjach charytatywnych. Kolejnym, ze względu na stopień zaangażowania, polem naszej działalności są organizacje młodzieżowe, turystyczne oraz ratownicze. Na czele drugiej dziesiątki organizacji, w których działa relatywnie najwięcej osób, znajdują się natomiast stowarzyszenia artystyczne, proekologiczne oraz kobiece.

Różnorodność organizacji, w których działają Polacy, jest bardzo duża. W żadnym z wymienionych (ok. 30) typów organizacji nie działa jednak więcej niż 5,5% badanych.

Powszechnie wiadomo, jak niskie jest zaangażowanie Polaków w pracę samorządów lokalnych – nie tylko wojewódzkich i powiatowych, ale także gminnych, dzielnicowych oraz osiedlowych. Równie marginalnym zjawiskiem jest aktywne uczestnictwo w partiach lub stowarzyszeniach politycznych.

Z badań wynika, że pomimo licznych barier stojących na drodze do aktywności, pewne środowiska cechuje ponadprzeciętne zaangażowanie w pracę społeczną na niektórych polach życia społecznego. Dotyczy to przede wszystkim ludzi legitymujących się wyższym wykształceniem, szczególnie zaś przedstawicieli kadry kierowniczej i inteligencji, którzy reprezentowani są we wszystkich

³³⁴ CBOS, *Ocena polskiej demokracji*, Komunikat z badań nr 123/2000.

³³⁵ CBOS, *Poczucie reprezentacji interesów i wpływu na sprawy publiczne*, Komunikat z badań nr 8/2000.

³³⁶ CBOS, *Spoleczeństwo obywatelskie? Między aktywnością a społeczną biernością*, Komunikat z badań nr 21/2000.

wymienionych wyżej typach organizacji. Ponad 1/4 tej grupy jest zaangażowana w działalność na rzecz szkolnictwa i oświaty, ponad 1/7 poświęca swój wolny czas na pracę w związkach zawodowych, a także w towarzystwach naukowych. Co siódmy jej przedstawiciel aktywnie wspiera organizacje charytatywne działające na rzecz potrzebujących dzieci. Aktywność tej grupy przejawia się również w uczestnictwie w pracy innych organizacji charytatywnych, a także stowarzyszeń działkowców, hodowców, wędkarzy i myśliwych, organizacji sportowych, turystycznych, młodzieżowych i artystycznych. Na czele drugiej dziesiątki organizacji, w których stosunkowo często działają przedstawiciele kadry kierowniczej i inteligencji, znajdują się stowarzyszenia i samorządy zawodowe, samorządy dzielnicowe i osiedlowe oraz partie lub stowarzyszenia polityczne.

Ponadprzeciętną aktywność odnotowujemy także w przypadku innych grup społecznych, z tym że jej zakres jest znacznie węższy. Zazwyczaj koncentruje się ona na pracy w organizacjach odpowiadających interesom danej grupy. Na przykład ponad 1/8 uczniów i studentów działa aktywnie w organizacjach sportowych, młodzieżowych, a co jedenasty przedstawiciel tej grupy angażuje się w pracę organizacji turystycznych. Ponadto ucząca się młodzież stosunkowo często poświęca swój wolny czas na pracę w organizacjach charytatywnych (5% na rzecz dzieci, 8% - na rzecz innych potrzebujących), a także religijnych (6%). Należy jednak podkreślić, że organizacje religijne i kościelne zdecydowanie najczęściej są domeną działalności osób najbardziej aktywnych religijnie, które zazwyczaj kilka razy w tygodniu uczestniczą w praktykach religijnych (28%). Z kolei w pracę związków zawodowych częściej niż inni angażują się robotnicy wykwalifikowani (18%), a organizacji emeryckich i kombatanckich – emeryci (5%).

Charakterystyka ta potwierdza, że w biernym społeczeństwie, występują wyraźne enklawy aktywności społecznej. Jak wykazują analizy socjologiczne³³⁷, „enklawowość” ta ma niejako podwójny wymiar – dotyczy określonych, szczególnie aktywnych grup społecznych oraz specyficznych problemów, na rzecz których działają osoby zaangażowane w pracę społeczną.

³³⁷ P. Gliński, H. Polska, *Cztery wymiary aktywności obywatelskiej*, w: *Elementy nowego ładu*, H. Domański, A. Rychard (red.), Warszawa 1997, s. 371-378.

Bardzo ważnym wskaźnikiem postawy nastawionej na współtworzenie świata wokół siebie jest działanie na rzecz społeczności lokalnej, w której żyjemy. W ciągu ostatnich kilku lat ponad jedna piąta Polaków (22%) próbowała zrobić coś konkretnego dla swojego środowiska. Inicjatywy takie częściej podejmowali mężczyźni (28%) niż kobiety (17%).

Ankietowani zapytani o to, co konkretnego próbowali zrobić dla swojej społeczności lokalnej, najczęściej wymieniali działania na rzecz czystości otoczenia oraz komunikacji publicznej i prywatnej, działalność w sferze społeczno-kulturalnej (np. ośrodek zdrowia, komisariat, remiza, sklep, dom kultury), oświaty (szkoły, przedszkola, organizowanie zajęć pozalekcyjnych dla dzieci i młodzieży), działania na rzecz parafii, ochrony środowiska oraz charytatywne (pomoc ludziom potrzebującym wsparcia społecznego).

Zróznicowane zaangażowanie kobiet i mężczyzn w działalności środowiskowej, różne są także dziedziny ich aktywności. Kobiety częściej niż mężczyźni troszczą się o czystość otoczenia, działają na rzecz oświaty, organizują pomoc dla potrzebujących oraz podejmują działalność w obszarze osobistego bezpieczeństwa mieszkańców. Mężczyźni natomiast częściej niż kobiety dbają o rozwiązanie problemów komunikacyjnych, społeczno-kulturalnych, chętniej też zajmują się ochroną środowiska, budową urządzeń komunalnych (gazyfikacja, wodociągi, kanalizacja) oraz telefonizacją, bardziej pociąga ich także działalność samorządowa i stowarzyszeniowa na rzecz swojej miejscowości i jej mieszkańców.

Oczywiste jest, iż zaangażowanie w niektóre sfery życia społecznego zależy także od wielkości miejsca zamieszkania. Im mniejsza miejscowość, tym na ogół częściej jej mieszkańcy podejmują działalność w celu zapewnienia urządzeń komunalnych, telefonizacji oraz komunikacji. Natomiast w większych miejscowościach częstsze są działania na rzecz czystości otoczenia i ochrony środowiska.

Podobnie jak zbiorowa aktywność społeczna, również zaangażowanie w działania na rzecz społeczności lokalnej wiąże się przede wszystkim z poziomem wykształcenia i statusem zawodowym – im wyższe wykształcenie i status, tym

więcej osób deklaruje, że udziela się w pracy na rzecz swojego środowiska. Tego rodzaju działalności sprzyjają też dobre warunki materialne rodziny. Blokują je natomiast trudna sytuacja życiowa badanych (bezrobocie, trwale zły stan zdrowia, brak własnych dochodów – np. gospodynie domowe). Do najmniej zaangażowanych w pracę na rzecz swojego środowiska należą też uczniowie i studenci, co może się wiązać z oderwaniem części z nich od rodziny, od społeczności, w której się wychowywali. Zwraca uwagę fakt, że osoby pracujące na własny rachunek, które należą do grup najrzadziej włączających się w pracę organizacji, są jednymi z najbardziej aktywnych (po kadry kierowniczej i inteligencji), gdy chodzi o działania na rzecz swojej społeczności lokalnej. Widać więc, że grupa ta – tak ważna dla tworzącej się klasy średniej – ma swój wyraźny udział, obok kadry kierowniczej i inteligencji, w misji społecznikowskiej.

Z badań CBOS³³⁸ wynika, że biorąc pod uwagę jakąkolwiek społeczną działalność (w co najmniej jednej organizacji lub na rzecz swojej społeczności lokalnej), to okazuje się, że ponad 1/3 Polaków poprzez swoją aktywność włącza się w tworzenie społeczeństwa obywatelskiego.

Spółeczeństwo obywatelskie częściej współtworzą mężczyźni (43%), choć i wśród kobiet prawie 30% jest zaangażowana społecznie. Zadania prospołeczne najczęściej podejmują ludzie lepiej wykształceni i najlepiej sytuowani, o wyższej pozycji społecznej. Spośród wszystkich grup społecznych swoim zaangażowaniem najbardziej wyróżnia się kadra kierownicza i inteligencja – w świadomości tej grupy wciąż żywy jest etos pracy społecznikowskiej. Aktywność przedstawicieli nowej klasy średniej utrzymuje się natomiast na przeciętnym poziomie. Uczestnictwo w społeczeństwie obywatelskim wyraźnie blokowane jest przez niskie wykształcenie, niską pozycję zawodową (robotnicy niewykwalifikowani, rolnicy) i dochody oraz trudna sytuacja życiowa – bezrobocie, brak własnych dochodów (gospodynie domowe), trwale zły stan zdrowia (renciści).

³³⁸ CBOS, *Spółeczeństwo obywatelskie? Między aktywnością a społeczną biernością...*, op. cit.

Za jedną z barier aktywności społecznej uznawany jest brak wiary w skuteczność działań obywatelskich oraz brak poczucia wpływu na sprawy kraju i swojego środowiska.

Z cytowanych badań wynika, że ponad połowa Polaków (50%) nie wierzy w skuteczność działań obywatelskich podejmowanych za pośrednictwem organizacji społecznych. Jedynie niespełna 1/3 podziela opinię (i to w większości z wahaniem), że stowarzyszenia i ruchy społeczne mają rzeczywisty wpływ na sprawy kraju.

Większość dorosłych Polaków nie ma również poczucia podmiotowości obywatelskiej. Dominuje opinia, że zwykły obywatel nie ma obecnie możliwości oddziaływania na bieg spraw publicznych. Zaledwie co szósty badany uznaje, że ludzie tacy jak on mają wpływ na to, co się dzieje w kraju (16%) i w województwie (17%). Około 1/3 badanych ma takie poczucie w odniesieniu do spraw powiatu i gminy (31%), zakładu pracy (33%), a także parafii (36%). Zdecydowanie najczęściej ankietowani dostrzegają możliwość kształtowania życia swojej miejscowości lub osiedla (43%), jednak i w tym przypadku przeważa poczucie braku wpływu.

Zaangażowanie w pracę społeczną w znacznym stopniu zależy od poczucia wpływu na sprawy publiczne. Badani, którzy mają poczucie podmiotowości obywatelskiej lub są przekonani o skuteczności działań za pośrednictwem organizacji społecznych, częściej niż inni przyjmują aktywną postawę wobec rzeczywistości, tzn. częściej działają przynajmniej w jednej organizacji społecznej lub podejmują działania na rzecz swojej społeczności lokalnej.

Z badań CBOS³³⁹ wynika również, że większość badanych zdaje sobie sprawę z tego, że w dzisiejszej Polsce konieczne jest umocnienie solidarności międzyludzkiej. Ponad 3/5 respondentów (61%) uważa, że trzeba być bardziej wrażliwym i gotowym do pomocy innym ludziom. Prawie 1/3 (30%) odrzuca jednak wartości prospołeczne uznając, że obecnie trzeba bardziej koncentrować się na walce o swoje sprawy nie zważając na innych.

³³⁹ CBOS, *Kondycja polskiego społeczeństwa obywatelskiego*, Komunikat z badań nr 35/2002.

Podsumowując badania nad aktualnym stanem społeczeństwa obywatelskiego możemy przyjąć, że źródeł społecznej bierności Polaków należy poszukiwać w czynnikach kulturowych odziedziczonych po realnym socjalizmie, obejmujących m.in. wykorzenienie tradycji obywatelskich i demokratycznych, skompromitowanie pojęcia pracy społecznej, pozbawienie umiejętności organizacyjnych i menedżerskich niezbędnych w działalności gospodarczej. Do czynników blokujących aktywność należy zaliczyć także czynniki świadomościowe: niski poziom świadomości obywatelskiej, brak poczucia wpływu na sprawy kraju i swojego środowiska, brak wiry w skuteczność działań obywatelskich wzmocnione dodatkowo negatywną społeczną oceną polskiej sceny politycznej. Wśród czynników makrostrukturalnych, niesprzyjających aktywności obywatelskiej, można wymienić brak „nowej klasy średniej”, która w dojrzałych demokracjach stanowi społeczne i finansowe zaplecze organizacji pozarządowych. Należy także podkreślić brak wystarczającego prawnego, finansowego i organizacyjnego wsparcia dla tych organizacji przez administrację państwową. Widać to przede wszystkim w systemie podatkowym, który nie sprzyja wspieraniu stowarzyszeń i fundacji zakładanych przez obywateli. Wykształcenie się aktywności społecznej jest hamowane także przez zbyt późne wprowadzenie reformy administracyjnej, która z założenia wspiera rozwój samorządności, oraz reformy oświaty uwzględniającej m.in. program edukacji obywatelskiej, a także przez niedoinwestowanie nauki. Winę za bierność społeczeństwa, w pewnym stopniu, ponoszą również środki masowego przekazu, które wskazują, że aktywność obywatelska związana na ogół z ideą pracy organicznej i pracy u podstaw jest ze swej istoty zbyt mało atrakcyjna, by zawładnąć masową wyobraźnią i stać się elementem kultury masowej.

Zakończenie

Na podstawie przeprowadzonych przeze mnie analiz dotyczących idei i koncepcji społeczeństwa obywatelskiego wynika, że zarówno liberałowie, jak i komunitaryści zgadzają co do ważności istnienia i rozwijania takiego społeczeństwa dla utrzymania funkcjonowania i rozwoju demokracji. Istniejące pomiędzy nimi różnice w poglądach na kształt owego społeczeństwa nie umniejszają ważności problemu, a wręcz czynią ideę społeczeństwa obywatelskiego bogatszą i ciekawszą.

Jednakże nie wszyscy autorzy są tak entuzjastycznie nastawieni do społeczeństwa obywatelskiego, wskazują oni na pewne zagrożenia z jego strony.

Krishan Kumar, zajmujący się badaniem historii idei społeczeństwa obywatelskiego pisze, że „społeczeństwo obywatelskie, tak samo jak władza państwowa, nie jest dobre na wszystko. Jego podziały i rozgoryczenia pozostają źródłem nierówności i niestabilności. Dostrzeżenie tego faktu było główną przyczyną anatomii społeczeństwa obywatelskiego przeprowadzonej przez teoretyków XVIII i XIX wieku, od Fergusona do Durkheima: odkryli oni, że może ono być równie patologiczne jak państwo. Tego nade wszystko uczył Marks i to zapewne z aż nazbyt dobrym skutkiem. Z pewnością nie jest to jednak lekcja, którą należałoby zlekceważyć dzisiaj, kiedy państwa zarówno zachodnie, jak i wschodnie, gotowe są oddać ochoczo przodownictwo społeczeństwu obywatelskiemu i dać się im ponieść”³⁴⁰.

Zdaniem Gaspara Tamasa społeczeństwo obywatelskie, jest podobnie jak komunizm, opowieścią (mitem) o porządku politycznym bez przymusu. Instytucje społeczeństwa obywatelskiego są, w odróżnieniu od instytucji politycznych, dobrowolnymi stowarzyszeniami opartymi na umowie, a zatem nietrwałe – zależnie od chęci możemy przyłączać się do nich i je swobodnie opuszczać. Autor uważa, że

³⁴⁰ K. Kumar, *Społeczeństwo obywatelskie: rozważania na temat użyteczności historycznego terminu*, tłum. J. Szacki, w: *Ani książkę, ani kupiec...*, *op. cit.*, s. 316-317.

członkowie społeczeństwa obywatelskiego wyzbywają się balastu przeszłości, polityczne zobowiązanie jest często dziedziczone, natomiast umowa nie jest. Brak przymusu oznacza, iż każdy akt dopełniania warunków umowy w społeczeństwie obywatelskim jest potwierdzeniem od nowa woli jednostki, zaangażowaniem się i rozpoczęciem na nowo. Obywatelskie stowarzyszenia muszą być dobrowolne w więcej niż jednym znaczeniu. Są one rezultatami swobodnego wyboru, ale dalsze w nich uczestnictwo wymaga odnawialnego wysiłku woli. Członkostwo w tego rodzaju dobrowolnym obywatelskim stowarzyszeniu jest tylko „ostrożnym” szeregiem nie powiązanych ze sobą aktów woli. Instytucje społeczeństwa obywatelskiego są bezkształtnym nagromadzeniem decyzji wiążących ze sobą udzielające zgody osoby prywatne, czyli, inaczej mówiąc, nie są instytucjami.

Zaskakująca dla zwolenników społeczeństwa obywatelskiego jest opinia G. Tamasa, że współczesne idee społeczeństwa, którego podstawą są dobrowolne stowarzyszenia obywatelskie, jest odnowioną ideą anarchistyczną. Społeczeństwo obywatelskie korzysta milcząc z państwa oraz z tego, że niedostatek zmusza ludzi do skupienia całej uwagi na zapewnianiu sobie środków do życia i na pracy. Społeczeństwo obywatelskie rozumie się wtedy jako ideę regulatywną, do której można zbliżyć się asymptotycznie przez ciągłe ograniczanie siły państwa, tradycji i konieczności ekonomicznej³⁴¹.

Zdaniem Tamasa nietrwałość i nieograniczony woluntaryzm to podstawowe zasady społeczeństwa obywatelskiego. Nietrwałość zaś w ogóle uniważnia prawo i własność prywatną, a przecież prawo i własność poprzedzają „narodziny” obywateli i umożliwiają ich uczestnictwo w procesie społecznym. Autor pisze, że „wyznawcy mitu społeczeństwa obywatelskiego ukrywają to przed publicznością, niemniej jednak ich logika jest jasna. „Przepływ” jest wrogi ładu politycznemu”³⁴².

Kolejną wadą społeczeństwa obywatelskiego, jaką wymienia Tamas, jest brak hierarchii. Dobrowolna zgoda nie oznacza posłuszeństwa, a ciągła wymiana ról między przywódcą i tym, któremu on przewodzi, uchodzi za gwarancję

³⁴¹ G. Tamas, *Rozprawa o społeczeństwie obywatelskim*, tłum. J. Szacki, w; *Ani książkę, ani kupiec...*, *op. cit.*, s. 332.

³⁴² Tamże.

funkcjonalnej jedności i zatarcie naturalnej różnicy. Dobrowolne stowarzyszenie jest wyrazem preferencji. Autor twierdzi, że preferencja jest pochodna od mniemania, a subiektywna preferencja może przemawiać za niewolnictwem, które ma charakter czysto osobisty, bo zależy wyłącznie od dokonanego przez jednostkę wyboru. Autor pisze, że w społeczeństwie obywatelskim „równość ma być zapewniona przez wielość indywidualnych wyborów, tworzących jedyny rodzaj dającej się pomyśleć subordynacji czy dobrowolnych ustępstw. Arbitralne rządy zostają odbudowane – tyle tylko, że tym razem nie kryją ich wzniosłe ideały społeczne. Arbitralnego podporządkowania nie uważa się jednak za niebezpieczne, jeśli bowiem zechcesz, będzie ono tymczasowe. Symetrię i wzajemność można przywrócić w dowolnej chwili”³⁴³.

Marcin Król zwraca uwagę na pewne niebezpieczeństwa, do których może prowadzić bezkrytyczna akceptacja lub choćby złudne mniemanie, że społeczeństwo obywatelskie zastąpi inne instytucje życia publicznego. Autor wyróżnia trzy zagrożenia ze strony społeczeństwa obywatelskiego.

Po pierwsze, społeczeństwo obywatelskie nie tylko uzupełnia działanie państwa, ale w znacznej mierze zastępuje państwo, sprowadzając funkcję władz centralnych do minimum. Prowadzi to w teorii, ale także w praktycznym życiu publicznym, do traktowania państwa uosabianego przez instytucje centralne jako zła koniecznego, a także powoduje zanik samej idei państwa. Stąd coraz większy problem z określeniem, co to znaczy lojalność wobec państwa, czy też na czym polega tajemnica państwowa lub interes państwa, czyli tak zwana racja stanu³⁴⁴.

Po drugie, współczesne rozumienie społeczeństwa obywatelskiego ma najczęściej charakter silnie liberalny, a więc nie komunitarystyczny, co oznacza, że instytucje tak pojmowanego społeczeństwa obywatelskiego muszą uwzględniać radykalnie pojmowaną wolność jednostki, a wobec tego z założenia nie są to instytucje zmierzające do budowania trwałych wspólnot lub trwałych afiliacji. Zdaniem Króla nie ma nic złego w samym fakcie rozwoju takich właśnie instytucji, ale niebezpieczeństwo polegające na tym, że wypierają one z życia publicznego

³⁴³ Tamże, s. 333.

³⁴⁴ M. Król, *Liberalizm odwagi czy liberalizm strachu*, Kraków 1996, s. 67-68.

wszystkie inne instytucje lub nadają im wyraźnie odmienny kształt. Problemem jest tu antypolityczność i przekonanie o racjonalnym charakterze życia społecznego, a więc i jego aktorów, czyli zarówno jednostek, jak i najrozmaitszych grup społecznych.

Antypolityczność to nadzieja na uniknięcie konfliktu. Upowszechnienie społeczeństwa obywatelskiego to w istocie wizja społeczeństwa demokratycznego, które pozbyło się ciężaru konfliktów i wobec tego nie potrzebuje już instytucji, które pomagałyby rozwiązywać konflikt, a zatem instytucji politycznych (przede wszystkim państwowych).

Natomiast optymizm racjonalistyczny, na jakim pojęcie społeczeństwa obywatelskiego jest mocno oparte, wydaje się całkowicie nieusprawiedliwiony i nieuzasadniony, a ponadto prowadzi do dalszego lekceważenia instytucji, które mają charakter autorytetu, więc także instytucji państwa (państwa rozumianego szerzej niż tylko jako władza i administracja). Współczesne społeczeństwo obywatelskie to także społeczeństwo, które odrzuca autorytet tradycji. Życie społeczne, zdaniem Króla, jest niemożliwe bez tradycji, zaś jeżeli jest możliwe, to jedynie w postaci nieustającej dekonstrukcji, jak nie dopuszcza możliwości budowania społeczeństwa obywatelskiego³⁴⁵.

Zdaniem Króla kiedy mówimy o społeczeństwie obywatelskim, to nie mówimy o grupach interesu, na których elementarnie racjonalne postępowanie można liczyć właśnie dlatego, że są grupami interesu. Jednak skoro znamy ludzi, którzy nie potrafią skutecznie działać dla realizacji własnych jasno sformułowanych interesów, to dlaczego mielibyśmy sądzić, że grupy interesu będą z tego punktu widzenia postępowały bardziej racjonalnie. Ponadto bardzo często dochodzi do konfliktu między krótko i długofalowym interesem danej grupy i wtedy trzeba mówić o wyborze racjonalnego postępowania, często o wyborze nie umotywowanym racjonalnymi przesłankami, a co najmniej nie nadającym się do racjonalnego sformułowania. Takie grupy określane bywają mianem wspólnot i, jak

³⁴⁵ Tamże.

zaznacza Król, kryterium dobrowolności nie odróżnia wystarczająco wspólnoty od społeczeństwa obywatelskiego.

Według Króla idea społeczeństwa obywatelskiego zakłada nie tylko racjonalność działania jednostek i grupy, ale także podstawową racjonalność życia społecznego i publicznego w ogóle. Z działań społeczeństwa obywatelskiego, czyli z działań poszczególnych grup, stowarzyszeń itd. całość ma się złożyć sama. Król zwraca uwagę, że mówimy zawsze o społeczeństwie obywatelskim jako o pewnej całości, podobnie jak mówimy o społeczeństwie konsumpcyjnym czy społeczeństwie polskim. Ta całość stanowi w tym przypadku niewątpliwą fikcję, bo sformułowania: społeczeństwo masowe czy konsumpcyjne to sposób na określenie pewnych cech dotyczących w mniejszym lub większym stopniu wszystkich pojedynczych i zbiorowych członków tego społeczeństwa, natomiast jeżeli nawet społeczeństwo obywatelskie istnieje, to na pewno nie wszyscy do niego należą i nie wszyscy chcą do niego należeć. Niektóre grupy religijne, polityczne czy etniczne ze względu na swoje założenia ideowe stawiają się poza zasięgiem udziału potencjalnego społeczeństwa obywatelskiego. Jednostki odmawiające udziału w zbiorowym i bezinteresownym wysiłku, czasem ze szkodą dla siebie, a czasem po prostu w wyniku braku odpowiedniego rozeznania, także nie należą do społeczeństwa obywatelskiego. Po bliższej analizie może się okazać, iż społeczeństwo obywatelskie to jedynie teoretyczny twór przydatny dla myśli na temat życia publicznego, lecz nie dla jego praktyki³⁴⁶.

Wydaje się, że powyższe opinie dotyczące społeczeństwa obywatelskiego są zbyt surowe. Możemy wyróżnić pewne istotne zalety społeczeństwa obywatelskiego.

Po pierwsze, społeczeństwo obywatelskie zakłada wzajemne uznanie prawa do inności, tolerancję wobec innych ludzi, poszanowanie odmiennych poglądów, także tych pozostających ze sobą w konflikcie. Do istoty demokracji należy spór, rywalizacja, konkurencja oraz konflikty, lecz dzięki społeczeństwu obywatelskiemu nie dochodzi do dezintegracji społecznej.

³⁴⁶ Tamże, s. 69-71.

Po drugie, istnienie społeczeństwa obywatelskiego zapobiega izolacji instytucji politycznych od społeczeństwa. Z analiz Tocqueville'a wynika, że jeżeli ludzie nie będą działali wspólnie, nie będą realizowali wspólnych celów, to społeczeństwo ulegnie atomizacji. Bierne jednostki zajęte swoimi egoistycznymi sprawami nie będą zrzeszały się w żadne stowarzyszenia czy organizacje. Niewiele osób będzie chciało brać czynny udział w samorządach. Wówczas odizolowane od rzeczywistych problemów obywateli państwo przejmie nad nimi kontrolę i stanie się tyranem.

Po trzecie, struktury społeczeństwa obywatelskiego tworzą środowisko, w którym ludzie - jak chcą tego komunitaryści - „uczą się czym jest samorząd i samorządność, uczą się jak służyć innym, a nie tylko sobie”³⁴⁷. Dobrowolne stowarzyszenia są źródłem nowych opinii niezależnych od państwa i środkiem komunikacji tych nowych poglądów znacznej części obywateli.

Ponadto instytucje społeczeństwa obywatelskiego wykształcają umiejętności polityczne i zwiększenie faktycznego uczestnictwa obywateli w organizacjach politycznych.

Podsumowując można stwierdzić, że istnienie dobrowolnych stowarzyszeń konkurujących ze sobą w różnych sferach i wymiarach życia społecznego jest warunkiem trwania porządku demokratycznego, zmniejsza opór wobec nieoczekiwanych zmian, uczy zachowań innowacyjnych i sprzyja takim zachowaniom.

³⁴⁷ *The Responsive Communitarian Platform...*, op. cit., s. 1.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. V, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.
- Bambrough R. (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge-New York 1967.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bell D., *Communitarianism and Its Critics*, Oxford 1993.
- Berlin I., *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, tłum. W. Orliński, Warszawa 1999.
- Bielik-Robson A., *Pusty żargon, wielki ideał: Charles Taylor i jego spór o autentyczność*, „Res Publica Nowa”, nr 9, 1996.
- Bobbio N., *Gramsci a pojęcie społeczeństwa obywatelskiego*, tłum. J. Ugniewska, „Miesięcznik Literacki”, nr 6, 1982.
- Brink B. van den, *Sprawiedliwość i solidarność. Dyskusja wokół liberalizmu i komunitaryzmu w filozofii politycznej*, tłum. A. i A. Klubowie, „Transit-Przegląd Europejski” z. 1, 1996.
- Buksiński T. (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994.
- Buksiński T. (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995.
- Buksiński T., *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*, Warszawa-Poznań 1992.
- Buksiński T., *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996.
- Cackowski Z., *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1977.

- CBOS, *Kondycja polskiego społeczeństwa obywatelskiego*, Komunikat z badań nr 35/2002.
- CBOS, *Ocena polskiej demokracji*, Komunikat z badań nr 123/2000.
- CBOS, *Poczucie reprezentacji interesów i wpływu na sprawy publiczne*, Komunikat z badań nr 8/2000.
- CBOS, *Spółczesność obywatelska? Między aktywnością a społeczną biernością*, Komunikat z badań nr 21/2000.
- Chmielewski A., *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. V, tłum. J. Pasek, P. Józefowicz, Warszawa 1997.
- Cyeron M.T., *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Dahl R.A., *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1995.
- Domański H., Rychard A. (red.), *Elementy nowego ładu*, Warszawa 1997.
- Drozdowicz Z., *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.
- Drozdowicz Z., Puślecki Z. (red.), *Adaptacje przez transformację*, Poznań 2001.
- Dworkin R., *Law's Empire*, London 1986.
- Dworkin R., *Nieznośna cena wolności*, „Gazeta Wyborcza”, 15-16 lipca 1995.
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Harvard 1977.
- Dworkin R., *The Philosophy of Law*, Oxford 1977.
- Etzioni A. (ed.), *New Communitarian Thinking, Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville-London 1996.
- Etzioni A. (ed.), *Rights and the Common Good. The Communitarian Perspective*, New York 1995.
- Etzioni A., *Demonstration Democracy*, New York 1970.
- Etzioni A., *The Limits of Privacy*, New York 1999.
- Etzioni A., *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1997.

- Etzioni A., *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, New York 1994.
- Etzioni A., *The Active Society: A Theory of Societal and Political Process*, New York 1968.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1966.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997.
- Gliński P., Lewenstein B., Siciński A. (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Warszawa 2002.
- Gliński P., *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996.
- Górski E., *Kategoria społeczeństwa obywatelskiego u Gramsciego i jej recepcja*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987.
- Grabowska M., Szawiel T. (red.), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Warszawa 2001.
- Gramsci A., *Pisma wybrane*, t. I, tłum. B. Sieroszevska, Warszawa 1961.
- Gramsci A., *Zeszyty filozoficzne*, tłum. B. Sieroszevska, J. Szymanowska, Warszawa 1991.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Gray J., *Liberalizm*, Kraków 1994.
- Gray J., *Po liberalizmie*, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1992.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, tłum., J. Szacki, Kraków 1998.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa 1975.

- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Kaczocha W., *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*, Poznań 1998.
- Kersting W., *Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte*, „Information Philosophie“, nr 3, 1993.
- Klinger C., *Spór, którego nie ma? O dyskusji między „liberałami” i „komunitarystami” w USA*, tłum. A. i A. Klubowie, „Transit-Przegląd Europejski”, z. 1, 1996.
- Kołodowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kowalewski Z., *Społeczeństwo obywatelskie a politeia i res publica*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987.
- Król M., *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996.
- Krzemień-Ojak S., *Antonio Gramsci. Filozofia-teoria kultury-estetyka*, Warszawa 1983.
- Krzyżaniak Sz., *Jednostka, wspólnota, społeczeństwo. Dyskusje wokół współczesnego uporządkowania społecznego*, Zielona Góra 2003.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford 1989.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998.
- Lange O., *Ekonomia polityczna*, t. I, Warszawa 1978.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- Lewenstein B., *Wspólnota społeczna a uczestnictwo lokalne. Monografia procesów uczestnictwa w samorządzie terytorialnym w pierwszych latach transformacji w Polsce*, Warszawa 1999.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, Warszawa 1957.
- Markiewicz B. (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Warszawa 1993.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. I, Warszawa 1962.
- Michalik S., *Iluzje Oświecenia? – rozważania nad książką „Po liberalizmie” Johna Graya*, „Res Publica Nowa” nr 6, 2002.
- Michalski K. (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994.
- Michalski K. (red.), *Spoleczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1996.
- Michalski K. (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Kraków 1995.
- Murawski K., *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989-1997*, Kraków 1999.
- Morawski L., *Prawa jednostki a dobro wspólne. Liberalizm versus komunitaryzm*, „Państwo i Prawo”, z. 11, 1998.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals & Communitarians*, Cambridge 1992.
- Novak M., Rauscher A., Zięba M., *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993.
- Novak M., *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Stanek, Poznań 2001.
- Novak M., *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993.
- Novak M., *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, tłum. H. Pawlikowska, Warszawa 1985.
- Novak M., *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Nowaczyk M. (red.), *Filozofia i kultura włoska. Zagadnienia współczesne*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.
- Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, 1979.
- Nowicki Ś.F., *Heglowskie pojęcie społeczeństwa obywatelskiego*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987.

- Ogonowski Z., *Locke*, Warszawa 1972.
- Ogrodziński P., *Pięć tekstów o społeczeństwie obywatelskim*, Warszawa 1991.
- Ogrodziński P., *Społeczeństwo obywatelskie w brytyjskiej literaturze filozoficznej (1640-1830)*, „Studia Filozoficzne” nr 9, 1987.
- Orzeł J., *Relacja pomiędzy państwem a społeczeństwem obywatelskim u Hegla i Marksa*, „Studia Filozoficzne”, nr 9, 1987.
- Osiatyński W. (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, Warszawa 1977.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1967.
- Pérez-Díaz V., *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1996.
- Piekarski R. (red.), *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*, Kraków 2002.
- Piekarski R. Graban M. (red.), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Kraków 2003.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo* t. I, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Popper K., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993.
- Putnam D., *Demokracja w działaniu*, tłum., J. Szacki, Warszawa-Kraków 1995.
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs”, vol.14, 1985.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001.
- Rawls J., *The Priority of Right and Idea of the Good*, „Philosophy and Public Affairs”, vol. 17, 1988.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

- Reese-Schäfer W., *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt-New York 1994.
- Rorty R. (ed.), *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1991.
- Rosenblum N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1991.
- Rychard A., Federowicz M. (red.), *Spółeczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, Warszawa 1993.
- Salvadori M., *Liberal Heresy. Origins and Historical Development*, New York 1977.
- Sandel M. (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford 1984.
- Sandel M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge 1996.
- Sandel M., *Democrats and Community: A Public Philosophy for American Liberalism*, "The New Republic", 9 February, 1988.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.
- Sandel M., *The Political Theory of The procedural Republic*, "Revue de Métaphysique et de Morale", vol, 93, 1988.
- Sandel M., *The Political Theory of the Procedural Republic*, w: *The Power of Public Ideas*, R.B. Reich (ed.), Cambridge 1988.
- Seligman A.B., *The Idea of Civil Society*, New Jersey 1995.
- Shapiro J., *Liberalism. Its Meaning and History*, Princeton 1958.
- Siemek M.J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995.
- Siemek M.J. (red.), *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, Warszawa 1994.
- Skarga B., *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987.
- Skudrzyk P., *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice 2001.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, tłum. A. Prejbisz, B. Jasińska, Warszawa 1954.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum D. Petsch, Warszawa 1989.
- Sygulska B., *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Gray, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, Kraków 2003.

- Szacki J. (red.), *Ani książe, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, tłum. B. Szacka, J. Szacki, A. Szymanowski, E. Woydyłło, Kraków 1997.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei*, w: *Dylematy historiografii*, Warszawa 1991.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t. I, Warszawa 1983.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994.
- Kwiatkowski M. (red.), *Wartości i interesy a społeczeństwo obywatelskie*, „Rocznik Lubuski”, nr 29, cz. I, Zielona Góra 2003.
- Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1995.
- Taylor Ch. (ed.), *Philosophical Papers*, t. II, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada*, Montreal 1985.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Qui pro quo. Debata między liberałami a komunitarianami*, tłum. A. Pawelec, „Znak” czerwiec 1998.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, Warszawa 2001.
- The Responsive Communitarian Platform. Rights and Responsibilities*, The Communitarian Platform, February 1999.
- Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumińska-Grossowa, Kraków 1996.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976.
- Turowski M., *Suwerenność i odpowiedzialność. Liberalne i komunitarystyczne poszukiwania tożsamości jednostki*, „Principia”, XVI-XVII, 1996-1997.
- W. Bokajło K. Dziubka (red.), *Spoleczeństwo obywatelskie*, Wrocław 2001.
- Walzer M. (ed.), *Radical Principles*, New York 1980.
- Walzer M., *Liberalizm i sztuka wyznaczania granic*, tłum. P. Rymarczyk, „Res Publica Nowa”, nr 6, 2000.

- Walzer M., *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Walzer M., *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equqlity*, New York 1983.
- Walzer M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, "Political Theory", vol. 18, 1990.
- Walzer M., *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994.
- Walzer M., *What It Means To Be An American. Essays on the American Experience*, New York 1992.
- Wańkiewicz A., *Liberalne rozrachunki*, „Res Publica Nowa” nr 6, 2002.
- Wellbank J.H., *John Rawls and His Critics. A Annotated Bibliography*, New York 1982.
- Witwicki W., *Platon jako pedagog*, Warszawa 1947.

Indeks nazwisk

- Adorno T. 124
Amsterdamski S. 189
Arystoteles 11, 28, 30, 31, 35-41, 43,
48, 70, 115, 151, 187
Avineri S. 72, 73

Bambrough R. 34
Baszniak T. 142
Bauman Z. 23
Bell D. 20
Bentham J. 174, 192
Berlin I. 79, 111, 192
Bielik-Robson A. 124, 125
Bobbio N. 81
Bojar H. 207, 211
Bokajło W. 11, 83
Brink van den B. 137
Büchner W. 97, 105
Buksiński T. 7, 8, 10, 116, 132, 166,
167, 168, 176-177, 186-187

Cackowski Z. 79
Chmielewski A. 152, 175, 192
Copleston F. 50
Cyceron 11, 30, 41-43

Dahl R. 187-188
Dekert G. 164-165
Dionizos I 30
Dionizos II 30
Domański H. 213
Drozdowicz Z. 13
Durkheim E. 31, 218
Dworkin R. 164-166
Dziubecka R. 113
Dziubka K. 11, 83

Einfeld O. 190
Engels F. 78, 80, 81
Ernst M. 84
Etzioni A. 17, 19, 29,
143-149, 175

Faleas z Chalcedonu 31
Federowicz M. 207
Ferguson A. 57-58, 218
Filipowicz S. 67
Friedman M. 21, 114, 192
Fryderyk Wielki 113

Galston W. 19
Geremek B. 205

Glaukon 33
 Gliczanka A. 54
 Gliński P. 200, 201, 213
 Górski E. 83, 84
 Graban M. 49
 Grabowska M. 211
 Gramsci A. 12, 28, 77, 80-85
 Gray J. 13, 15, 16, 23, 28,
 106-114, 180-184
 Gromska D. 36
 Gruszyński M. 128

 Hayek F. 114
 Hegel G.W.F. 12, 28, 68-77, 79, 80,
 81, 110, 115, 203-204
 Herder G. 181-182
 Hippodamos z Miletu 32
 Hitler A. 20
 Hobbes T. 3, 43, 44, 51,
 112, 158, 192
 Hochfeld A. 55
 Hodża E. 21
 Holmes S. 20, 179, 180, 190
 Humboldt von W. 17
 Hume D. 43, 54-56, 158

 Jaraczewski A. 190
 Jasińska B. 57
 Józefowicz P. 50

 Kaczocha W. 9, 49, 73, 194,195
 Kant I. 53, 117, 181
 Klinger C. 22
 Klubowie A. i A. 22, 137
 Kołakowski L. 84
 Kotański M. 201
 Kowalczyk S. 98
 Kowalewski Z. 11
 Kozłowski M. 94
 Krahelska H. 35
 Kresting W. 20
 Król M. 20, 60, 220-222
 Krzemień-Ojak K. 82
 Krzyżaniak Sz. 116, 132, 190
 176, 189,
 Kuderowicz Z. 70
 Kuksiewicz Z. 9
 Kumar K. 204, 318
 Kurczewska J. 207, 209, 211
 Kwiatkowski M. 193
 Kymlicka W. 177, 179, 189

 Landman A. 69
 Lange O. 79
 Latek O. 128
 Legutko R. 110
 Lenin W. 83, 84
 Lewnstein B. 200, 202, 203
 Locke J. 28, 38, 43, 48-53, 69,
 110, 132, 203-204

Lukes S. 111
 Łuczkiewicz G. 96

 Machiavelli N. 70
 Maciejko P. 23, 111
 MacIntyre A. 17, 18, 20, 28, 115,
 151-156, 173-175, 187-188
 Madison J. 190
 Mandeville B. 53, 54
 Markiewicz B. 198
 Marks K. 12, 17, 28, 77-81,
 85, 156, 192, 218
 Maykowska M. 30, 33
 Michalik S. 106, 108, 109
 Michalski K. 124, 128, 137
 Mill J.St. 174
 Monteskiusz 52, 132
 Morawski L. 19, 20
 Mulhall S. 22, 122
 Murawski K. 205-206

 Novak M. 16, 28, 96-105
 Nowaczyk M. 84
 Nowak S. 200
 Nowicki Ś. 74
 Nozick R. 17, 21, 114, 153-157,
 159, 169, 174, 192

 Ogonowski Z. 52
 Ogrodziński P. 23, 53

 Orliński W. 79
 Orzeł J. 77
 Osiatyński W. 190
 Ossowski S. 6

 Panufnik M. 86
 Pasek J. 50, 86
 Pawelec A. 124, 126, 132, 170, 177
 Pawlikowska H. 98
 Peréz-Diaz V. 76
 Perykles 13
 Petsch D. 57
 Piekarski R. 49, 184
 Piotrowicz L. 31
 Platon 11, 30-36, 39, 76
 Polanowska-Sygulska B. 111,
 113, 114
 Polska H. 213
 Ponikowski B. 83
 Popper K.R. 13, 21, 34-35, 72, 76
 Prejbisz A. 57
 Prestipino G. 84
 Putnam D. 199

 Rau Z. 49, 202
 Rauscher A. 97, 102, 104
 Rawls J. 16, 17, 28, 86-95, 114-116,
 118, 153-159, 161, 162-164,
 167, 169, 176, 178
 Raz J. 111

Reese-Schäfer W. 119
 Regan R. 108, 116
 Romaniuk A. 86, 89
 Rorty R. 179
 Rosenblum N. 17
 Rousseau J.J. 53, 192
 Rychard A. 207, 213
 Rymarczyk P. 23, 107, 111, 122,
 134, 144

 Salvadori M. 13
 Sandel M. 17, 18, 21, 28, 115-122,
 157-159, 167, 168,
 172-173, 178
 Seligman A.B. 6, 203
 Shapiro J. 13
 Shils E. 195
 Siciński A. 200
 Siellawa-Kolbowska K. 200-201
 Siemek M.J. 73, 75
 Sieroszevska B. 81, 85
 Siwek P. 38
 Skarga B. 6
 Skinner B. 18
 Skudrzyk P. 120
 Smith A. 56-57, 172, 130, 190
 Sokrates 30
 Stalin J. 20
 Stanek T. 99
 Staszyńska K. 207, 211

 Swieżawski S. 9
 Swift A. 22, 122
 Szacka B. 6, 112
 Szacki J. 6, 7, 11, 20, 199,
 202, 203, 218
 Szawiel T. 211
 Szczap A. 193
 Szumińska-Grossowa H. 65
 Szymanowska J. 85
 Szymanowski A. 6

 Śpiewak P. 122

 Tamas G. 218-219
 Tatarkiewicz W. 9
 Taylor Ch. 17, 18, 20, 21, 28, 123-
 133, 167, 169-172, 192, 194
 Thatcher M. 106, 108
 Tocqueville de A. 12, 28, 60-67, 96,
 126, 127, 131, 185, 223
 Turowski M. 23

 Ugniewska J. 81

 Walzer M. 17, 18, 23, 29, 134-142,
 159-160, 175, 177, 191
 Waśkiewicz A. 108
 Wellbank J.H. 86
 Wellmer A. 186
 Witwicki W. 31, 35

Wolff G. 190

Woydyło E. 6

Zabłudowski T. 78, 80

Zakrzewska J. 198

Zięba M. 97, 102, 104

Znamierowski Cz. 45, 46, 54

Żółtowska I. 41

Indeks pojęć

- Anglia 44, 63
antyindywidualizm 35
Ateny 32, 36
- Chiny 21
Community Development Corporations
(Korporacje Rozwoju Wspólnot) 120
- demokracja 5, 60, 66, 130, 185
despotyzm 6, 63
dobro wspólne 5, 15, 20, 58, 75,
96, 171, 172, 185-190
dyktatura 6
- Europa 5, 61
Europa Wschodnia 6
- Francja 63
- globalizacja 109
- hegemonia 82-84
historia 6, 7, 9, 11, 76, 123, 145
indywidualizm 17, 19, 44, 70, 109
- jednostka 14, 15, 17, 36, 42, 49,
66, 69, 73, 78, 87, 111, 125
126, 145, 163-165, 171-182
- kapitalizm 100, 101, 137
kolektywizm 13, 17
komunizm 5, 24, 25, 27
Kościół 16, 28, 96, 104, 198
kultura 13, 22, 109, 124, 179
- melioryzm 15
- obywatel 5, 11, 16, 22, 32, 35, 39,
40, 43, 47, 50, 66, 89, 93,
138, 142, 144, 166, 191, 193
- optymizm
antropologiczny 15
historiozoficzny 15
- Oświecenie 106, 181
- państwo 11, 12, 14, 18, 30-43, 45-
46, 51, 65, 68-85, 98, 112,
122, 134, 138, 186, 187
- patriotyzm 173-174
polis 35, 39, 42

prawo 12, 14, 47, 48, 56, 73, 186, 222
przymus 14, 24, 83

rewolucja 60

równość 15, 66, 160
 prosta 135
 złożona 135

„Solidarność” 26, 198-199, 202

sprawiedliwość 5, 17, 33, 34, 86, 134, 149,
 151-161, 167, 179
 - jako bezstronność 87-93

stan natury 44-45

Stany Zjednoczone 5, 60

stowarzyszenie 12, 13, 90-91, 119, 127-129,
 136, 139, 191

suweren 47

sytuacja pierwotna 87

tożsamość 119, 123-126, 168, 169, 182, 200

tradycja 6, 175, 200, 203

umowa społeczna 5, 45-55, 86, 175, 187

Unia Europejska 20

utopia społeczna 18

władza 12, 44, 50, 56, 74, 186, 200
 federatywna 51-52
 ludu 51
 państwowa 51

sądownicza 52

ustawodawcza 51-52

wykonawcza 51-52

wolność 13, 14, 19, 48, 58, 103,
 122, 131, 191, 194

wspólnota 5, 17, 18, 37, 48, 80, 90,
 100, 104, 111, 115-121, 127,
 137, 141, 144-150, 155, 166,
 169, 171-184, 186, 195, 203

zasłona niewiedzy 87