

Agnieszka Szczap

IDEA SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO W KOMUNITARYZMIE

Komunitaryzm (ang. *community*) jest koncepcją w filozofii społecznej i politycznej uznającą pierwotność wspólnoty wobec jednostki. Koncepcja ta wyrosła z krytyki filozofii liberalnej, a zrodziła się stosunkowo niedawno, bo na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zeszłego wieku. Polemika liberałów ze zwolennikami komunitaryzmu toczy się głównie w krajach anglosaskich, a najwięcej emocji wzbudza w Stanach Zjednoczonych. Za najwybitniejszych komunitarystów uchodzą tacy współcześni myśliciele polityczno-filozoficzni, jak Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer oraz Amitai Etzioni.

Głównym przedmiotem sporu jest wyrażana przez komunitarystów negatywna ocena ważnego dla liberałów przekonania, iż punktem wyjścia wszelkich rozważań w obszarze etyki społecznej powinno być pojęcie jednostki. Komunitaryzm wychodzi z założenia, że to pojęcie wspólnoty jest najważniejszą wartością, wokół której powinna koncentrować się uwaga i dyskusja.

Zdaniem komunitarystów u podstaw filozofii liberalnej tkwi błędna koncepcja człowieka. Liberalizm postrzega jednostkę w izolacji, w oderwaniu od społecznych relacji, w jakie jednostka jest uwikłana i od więzi, jakie łączą ją z innymi jednostkami. Komunitaryzm natomiast przyjmuje, że jednostkę należy traktować przede wszystkim jako członka grupy i wspólnoty. Dla komunitarystów ważnym pojęciem jest tradycja, gdyż istoty ludzkie zwykle są osadzone w pewnych kontekstach, które nadają znaczenie ich życiu.

MacIntyre zwraca uwagę na tradycję wywodzącą się od Arystotelesa, gdyż może ona przywrócić racjonalność naszemu życiu społecznemu – dzięki temu, iż nie ujmuje faktów w oddzieleniu od wartości i ma perspektywę ludzkiego *telos*. Arystoteles pojmuje wspólnotę polityczną jako wspólne przedsięwzięcie obywateli będące uznaniem i dążeniem do wspólnego dobra. Tradycja arystotelesowska zakłada, że ludzie są istotami społecznymi z natury, posiadającymi zbiorową tożsamość. Polityczny charakter istoty ludz-

kiej jest jej wyróżnikiem, nie atrybutem dodanym do osoby. Wspólnota jest konieczna dla dobrego życia, gdyż dostarcza tradycji, czyli tła potrzebnego do samookreślenia, i daje obywatelom możliwość praktykowania cnót obywatelskich. Zdaniem MacIntyre'a więzi przyjaźni i miłości, które tworzyły wspólnotę, zostały w tradycji liberalnej zepchnięte do sfery prywatnej.

Autor głosi, iż tradycja arystotelesowska jest nadal atrakcyjna, a już na pewno lepiej opisuje ludzką naturę niż tradycja liberalna. Liberalizm – pomimo iż przyjmuje, że nie ma jednej koncepcji dobra, to musi posiadać własne rozumienie dobra, którym jest utrzymanie liberalnego porządku społecznego i politycznego (MacIntyre 1988, 345). Najwyższą wartością staje się autonomia jednostki, która dzięki oddzieleniu sfery prywatnej od publicznej może realizować swoje dobra jako dobra wyłącznie prywatne. Jednakże zdaniem MacIntyre'a, jednostka nie potrafi w odosobnieniu poszukiwać dobra. Do zrealizowania celów potrzebna jest jej wspólnota. Cnoty osoby żyjącej we wspólnocie składają się na cnoty tej wspólnoty. Pod pojęciem cnót autor rozumie cechy jednostki o „teleologicznym uporządkowaniu” (MacIntyre 1996, 306), a więc nakierowane na osiągnięcie konkretnego celu. Cechy te mają charakter sprawności i są „wynikiem systematycznego ćwiczenia” (tamże, 274), a zatem są mocno związane z empirią i doświadczeniem o charakterze wspólnotowym.

Dla MacIntyre'a stan współczesnego dyskursu moralnego jest katastrofalny. Jediną nadzieję upatruje w tworzeniu nowych wspólnot opartych na wartościach, które przetrwały z czasów przedliberalnych.

Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji (tamże, 466).

Nowoczesny etos liberalny jest do tego stopnia przesiąknięty indywidualizmem, że nie pozwala na stworzenie autentycznej wspólnoty. Traktowanie tradycji i moralności jako czegoś, co w swej istocie jest irracjonalne, pozbawia współczesne struktury polityczne wszelkich podstaw etycznych. Emotywistyczne jednostki oderwane od swego *telos* nie mogą rozwinąć się w pełni.

Każdy z nas jest członkiem jakiejś wspólnoty, czyimś synem lub córką, mieszkańcem takiego lub innego miasta, członkiem jakiegoś plemienia, klanu lub narodu i poprzez sam fakt urodzenia się, mieszkania gdzieś lub przynależenia do czegoś jest związany

z określoną wspólnotą, a tym samym jest związany z określonym systemem wartości i zobowiązań normatywnych, które regulują jej egzystencję (MacIntyre 1984, 142).

Liberalne założenie neutralności wobec wspólnego dobra pozbawia jednostki możliwości praktykowania cnót obywatelskich w sferze publicznej. W zamian wytwarza atomistyczne społeczeństwo i aspołecznych ludzi. Zdaniem MacIntyre'a państwo nie może być moralnie neutralne, powinno ono być zaangażowane w promowanie cnót obywatelskich i kształtowanie charakteru obywateli. Niemożliwe jest realizowanie dobra bez wciągnięcia w tę czynność państwa jako wspólnoty politycznej, czyli bez przejścia od sfery społecznej do sfery politycznej.

Podobnie jak w *Dziedzictwie cnoty* MacIntyre snuł swe rozważania nad kondycją współczesnej kultury, tak Taylor w książce *Źródła podmiotowości* (2001) prowadzi szczegółowe studia nad tym problemem. Jednakże koncepcje człowieka obu tych autorów różnią się od siebie. MacIntyre poszukuje sposobów, by oddalić zagrożenia relatywizmu dla współczesnej moralności, Taylor natomiast sądzi, iż człowiek jest wpisany w kontekst rzeczywistości, działań i idei, które same w sobie wykluczają relatywizm. Życie człowieka stanowi pewien ciąg zdarzeń, które są zorganizowane wokół jakiegoś celu. Postrzegamy „nasze życie jako narrację” (Taylor 2001, 94), czyli jako opowieść, która ma początek, rozwinięcie i zakończenie. Aby narracja była spójna, musi rozgrywać się w jakiejś wspólnocie, wspólnocie z innymi ludźmi.

Michael Sandel (1996) kwestionuje wartość liberalizmu, ponieważ jego podstawa filozoficzna budzi wątpliwości. Zdaniem autora 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. Sandel, tak jak i MacIntyre, nawiązuje do Arystotelesowskiego pojęcia *telos*, bez którego nie sposób opisać jednostki; człowiek jest taki, jakie są jego cele; cel staje się elementem tożsamości jednostki.

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, podobnie jak w greckiej *polis*, była wolnością polityczną. Pomiędzy 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 uważa, że władza jest zbyt skupiona w państwie narodowym, a przeciwwagą dla tego problemu może być pluralizm.

Najbardziej obiecującą alternatywą dla autonomicznego państwa jest różnorodność wspólnot i ciał politycznych – mniej lub bardziej rozległych niż narody – pomiędzy którymi suwerenność jest rozproszona. Państwo narodowe nie musi całkowicie zniknąć, musi jedynie odstąpić od swych pretensji do wyłącznego posiadania suwerennej władzy i bycia najważniejszym obiektem politycznego przywiązania. Różne formy politycznego stowarzyszenia zarządzałyby różnymi sferami życia i angażowałyby różne aspekty naszych tożsamości (Sandel 1996, 345).

Powstanie ponadnarodowych ciał politycznych jest niezbędne, by zrównoważyć powstawanie ponadnarodowych ciał ekonomicznych i nie dopuścić do ich dyktatu. Sandel zdaje sobie sprawę, iż takie ponadnarodowe ciała polityczne będą miały poważne problemy z poczuciem przynależności i lojalności obywateli, skoro te problemy pojawiają się już na poziomie państw narodowych. Większe całości będą musiały pozyskać przywiązanie ludzi nie bezpośrednio, ale pośrednio, poprzez mniejsze struktury pośrednie.

Zdaniem Sandela ośrodkami kształtującymi cnotę obywatelską nie są ani elity władzy, ani elity kulturalne; społeczeństwa obywatelskiego nie kształtuje się poprzez machinę propagandową czy przymusową edukację. Takimi ośrodkami, według autora, są demokratyczne masy. Jako przykład podaje istniejące od lat sześćdziesiątych zeszłego wieku Community Development Corporations (Korporacje Rozwoju Wspólnot). Organizacje te to „nieprzynoszące zysku korporacje, które zostały powołane, by dać wspólnotom o małych dochodach głos w sprawie kształtowania swych ekonomicznych interesów” (Sandel 1996, 333). Ich zadaniem jest pomoc przy powstawaniu nowych firm, wspieranie budownictwa mieszkaniowego, organizowanie różnorodnych kursów zawodowych, popieranie wszelkich inicjatyw obywatelskich. Korporacje te wychodzą naprzeciw potrzebom małych wspólnot, są zarządzane przez samych mieszkańców przy pewnej pomocy ze strony przedsiębiorców i lokalnych biznesmenów. Są one alternatywą dla przygotowywanych dla całego społeczeństwa programów rządowych, które nie odpowiadają na rzeczywiste problemy obywateli. Sandel pisze, że „jeśli samorządy lokalne przestały być odpowiednim miejscem dla idei republikańskiego obywatelstwa, to należy szukać tego miejsca wśród instytucji społeczeństwa obywatelskiego – w szkołach, kościołach, miejscach pracy, związkach zawodowych i wszelkich ruchach społecznych” (Sandel 1996, 348). Autor powołu-

je się na słowa Martina Luthera Kinga, który głosił, iż „należy zmienić getto w szkołę, ulicę w forum publicznej debaty, gospodynie domowe i robotników w uczestników demonstracji, głoszących obywateli i aktywnych działaczy politycznych” (tamże, 349). Sandel postuluje odrodzenie politycznej kultury moralnej, szansę na to jednak upatruje nie w elitach, lecz w społeczeństwie obywatelskim.

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 dominujące role odgrywają przemysł, biurokracja, nauka i technika, co powoduje, że obywatele przestają interesować się sprawami publicznymi i władza przechodzi z ich rąk w ręce zawodowych polityków i ekspertów. Z zanikającym udziałem 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, co powoduje 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, lecz jedynie sposobem organizacji życia społecznego w kulturze Zachodu. Jako przykład autorzy podają społeczeństwa przedliberalne, a także współczesne społeczeństwa Azji i Afryki, w których model indywidualistycznego społeczeństwa nie jest powszechnie akceptowany (Mulhall, Swift 1992, 19).

Charles Taylor krytykuje dominującą odmianę liberalizmu, którą określa mianem liberalizmu „proceduralnego” (Taylor 1989, 164). Koncepcja ta opisuje społeczeństwo jako stowarzyszenie jednostek, z których każda ma

własną koncepcję dobrego i wartościowego życia oraz odpowiedni do niej plan życiowy; celem społeczeństwa powinno być maksymalne ułatwienie realizacji tych planów na mocy zasady równości. Zasada ta zostałaby złamana, gdyby samo społeczeństwo przyjęło jakąś koncepcję dobrego życia. Zawsze istniałyby jednostki, którym nie odpowiadałoby przyjęte stanowisko, a to oznaczałoby ich dyskryminację. Ci, których punkt widzenia nie znalazłby oficjalnej akceptacji, byłiby traktowani z mniejszym szacunkiem niż utożsamiająca się z publicznym stanowiskiem reszta społeczeństwa. Liberalowie głoszą, iż moralnym fundamentem społeczeństwa powinna być etyka słuszności, a nie etyka dobra. Oznacza to, że podstawowe zasady takiego społeczeństwa powinny dotyczyć tego, w jaki sposób państwo ma reagować na oczekiwania jednostek i rozstrzygać konflikty między nimi. Najważniejszą zasadą – obok gwarancji jednostkowych uprawnień i swobód – byłaby zasada maksymalnego i równego ułatwienia realizacji własnej wizji dobrego życia. Zasada ta nie określa, które dobra społeczeństwo będzie promować, lecz wskazuje, w jaki sposób dobra te zostaną wyłonię, biorąc pod uwagę aspiracje i oczekiwania tworzących wspólnotę jednostek. Najistotniejsze w tej odmianie liberalizmu są procedury decyzyjne i dlatego też Taylor określa ją jako liberalizm „proceduralny”. Przeciwstawia jej koncepcję tradycji republikańskiej, powołując się na takich filozofów jak Montesquieu i Tocqueville.

Każda wspólnota polityczna wymaga pewnych poświęceń i narzuca swoim członkom jakąś dyscyplinę: trzeba płacić podatki, odbywać służbę wojskową i generalnie – przestrzegać pewnych ograniczeń. W systemach despotycznych dyscyplina jest egzekwowana za pomocą przymusu, aby społeczeństwo można było uważać za wolne, należy ów przymus zastąpić czymś innym. Może to być jedynie dobrowolne utożsamianie się obywateli z państwem – poczucie, że instytucje polityczne, którym podlegają, są ich własnym tworem. Prawa muszą gwarantować obywatelską godność i być jej odzwierciedleniem. Tak rozumiane instytucje publiczne, mające za zadanie tworzyć wspólny wał ochronny dla godności obywatela, są podstawą tego, co Montesquieu nazwał *vertu*, czyli patriotyzmu (Taylor 1989, 165).

Rozumiany na sposób republikański patriotyzm wykracza poza egoizm, ponieważ obywatele kierują się w swoim postępowaniu dobrem wspólnym, ideą wolności wszystkich obywateli. Jednocześnie nie jest to zasada uniwersalna, która stanowi fundament współczesnej etyki rządów prawa. Zdaniem Taylora różnica polega na tym, że patriotyzm jest związany z identyfikacją z innymi ludźmi w ramach konkretnego, wspólnego przedsięwzięcia: „Moje uczucia nie zobowiązują mnie do obrony wolności każdego człowieka, jednakże odczuwam więzy solidarności łączące mnie z rodakami w naszym wspólnym przedsięwzięciu, które jest wyrazem naszej indywidualnej godno-

ści” (Taylor 1989, 166). Patriotyzm sytuuje się gdzieś pomiędzy przyjaźnią czy uczuciami rodzinnymi a altruistycznym poświęceniem. Gdyby był uczuciem przyjaźni, to łączyłby jednostkę z konkretnymi osobami, z kolei gdyby był poświęceniem – jednostka byłaby gotowa działać dla dobra kogokolwiek i gdziekolwiek. „Tymczasem patriotyzm nie wiąże mnie na sposób rodzinny z konkretnymi ludźmi – nie znam większości moich rodaków i wcale nie muszę się chcieć z nimi przyjaźnić, nawet z tymi, których spotykam. Jednakże pojawia się tu konkret, gdyż więzy łączące mnie z innymi ludźmi są skutkiem naszego uczestnictwa we wspólnocie politycznej” (Taylor 1989, 166). Małe republiki przypominają rodziny z tego powodu, iż w republikach, tak jak i w rodzinach, wzajemny związek ludzi jest w pewnym stopniu rezultatem ich wspólnej historii. To, co ludzie wspólnie przeżywają, łączy ich, stanowi ich wspólną tożsamość.

Proceduralizm, zdaniem Taylora, okazuje się zafałszowaniem rzeczywistości, ponieważ ukrywa to, co autentycznie obecne jest w życiu jednostek – człowiek identyfikuje się z tym, co robi, buduje na tym swoją tożsamość, mimo iż działa wśród instytucji, opierając się na systemie formalnych zasad. Jako przykład Taylor podaje wydarzenia z najnowszej historii Stanów Zjednoczonych, kiedy to ujawniona przez dziennikarzy afera Watergate doprowadziła do ustąpienia prezydenta Nixona. Według Taylora Nixon stanął nie tylko wobec kompromitujących jego partię dowodów, ale także wobec opinii publicznej, przed uczuciami obywateli, którzy zrozumieli, że zasady, na których opiera się społeczeństwo amerykańskie, zostały podważone. Dlatego obywatele stanęli w obronie tych zasad i prezydent musiał oddać władzę. Autor wyprowadza z tego zdarzenia wnioski. „Świadomość republikańska” oznacza, iż nikt nie ma prawa do podważenia istniejącego ustroju społecznego, gdyż demokracja jest wartością samą w sobie. Jednakże nie możemy jej rozumieć jedynie jako formalnej konstrukcji prawno-instytucjonalnej. Konstytucyjnie zagwarantowana neutralność odnosi się do religii czy preferencji seksualnych, ale nigdy nie do kwestii patriotyzmu (Taylor 1989, 173).

Zdaniem Taylora współczesne społeczeństwa cierpią na „bólączki nowoczesności” (Taylor 1996, 9). Pierwszą chorobą jest indywidualizm. Jednostka staje się sama dla siebie dobrem najwyższym, zostaje pozbawiona szerszego kontekstu, moralnego horyzontu. Współczesne jednostki są skoncentrowane wyłącznie na sobie, pragną coraz większych obszarów swobody i wolności. Kosztem tej rosnącej indywidualnej wolności jest rozluźnienie więzi społecznej. Drugą chorobą nowoczesności jest utrata więzi jednostki z jakąkolwiek transcendencją. Instrumentalny rozum zaczyna kierować się wyłącznie zasadami pragmatyzmu i wydajności. Jednostka przestaje się zastanawiać nad kwestiami etycznymi, nad sensem życia i własną egzystencją. Pytania, na

które nie można dać jednoznacznej i prostej odpowiedzi, po prostu przestają być zadawane. Trzecie zagrożenie ma charakter polityczny i wynika z połączenia obu powyższych czynników. Skoncentrowane na sobie, narcystyczne jednostki, żyjące w technokratycznym społeczeństwie, nie wykazują same żadnego politycznego zaangażowania, całą władzę przekazując w ręce biurokratycznych instytucji.

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 rozumiane jako obowiązek obywatelski uczestnictwo w życiu społecznym ograniczałoby się do udziału w wyborach raz na kilka lat. Zdaniem komunitarystów jest to stanowczo za mało, gdyż w takim społeczeństwie bardzo szybko zaniknie przekonanie, iż 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 bezpośredni udział wszystkich, a przynajmniej większości obywateli, jest w stanie sprawić, by społeczeństwo stało się społeczeństwem obywatelskim. Aby demokracja była systemem względnie stabilnym, musi być zakorzeniona w społeczeństwie obywatelskim, które staje się publicznym medium. Społeczeństwo obywatelskie powinno, według komunitarystów, spełniać funkcję regulacyjną wobec gospodarki, państwa i podmiotów prywatnych.

Taylor wyróżnia 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 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 państwa (Taylor 1994, 59).

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:

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 (Taylor 1994, 77).

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.

Dużo miejsca w swoich pracach poświęca sprawiedliwości rozdzielczej (dystrybucyjnej) Michael Walzer. 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. „Kościoł 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 nierozłączne” (Walzer 2000, 96). 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 kolei 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 wykacza 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 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 przymusu (zob. Walzer 2000, 102).

Sprawiedliwość dystrybucyjna jest kwestią właściwego nakreślenia linii demarkacyjnych. Jednakże nie może być tak, jak chcą tego liberałowie, że każda jednostka jest odseparowana od innej jednostki. „Liberałowi – pisze Walzer – 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 napotykamy, a próby wynalezienia takiej jednostki, w istocie zmuszone przedsięwzięcie, nie doprowadziły do ogólnie akceptowanych rezultatów” (Walzer 2000, 105). 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.

Chociaż w poszczególnych sferach będzie istniało wiele małych nierówności, to nie będą 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 kobiet (Walzer 1983, 17).

Oznacza to, że słaba pozycja w sferze pieniądza będzie mogła zostać zrekomensowana 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. Aby taka aktywna postawa mogła być realizowana, niezbędna jest decentralizacja władzy politycznej we wszystkich sferach działalności społecznej.

Dla Walzera społeczeństwo obywatelskie oznacza niewymuszoną przestrzeń ludzkich stowarzyszeń, a także sieć stosunków nawiązanych w imię rodziny, wiary, interesu oraz ideologii, ażeby tę przestrzeń wypełnić (Walzer 1997, 84). 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.

Największym błędem nowożytnych myślicieli politycznych, zdaniem Walzera, była ich jednostronność. Każdy z nich chciał dać jedną jedyną odpowiedź na pytania: „Jakie jest najlepsze siedlisko dla dobrego życia i co najbardziej mu sprzyja? Jakie instytucje powinniśmy popierać?” (Walzer 1997, 85). 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. Z kolei Marks widział takie miejsce w 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 są komunizm i faszyzm) (zob. Van den Brink 1996, 109).

Jednostronnym modelom 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 płacą jednostki za swoją autonomię. Szansę na ograniczenie nierówności Walzer upatruje w zakorzenieniu rynku w społeczeństwie obywatelskim. Nie byłby to już wolny rynek, lecz politycznie skrepowany, 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 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 pozostawałyby sami i nie czuliby się bezradni. Jak pisze Walzer:

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; nienastawione 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, możliwości dokonywania wyboru przez konsumenta ulegają poszerzeniu i umocnieniu dzięki grupom, które są na rynku, ale nie mają rynkowego charakteru (Walzer 1997, 97).

Społeczeństwo demokratyczne, zdaniem Walzera, samo z siebie nie może istnieć – potrzebuje państwa. Wprawdzie duch obywatelski kształtuje się w niezależnych stowarzyszeniach, stowarzyszenia te jednak 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. 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 w innych stowarzyszeniach. Nie jest to jednak wca-

le 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. Stowarzyszenia, które mogłyby skupiać członków mniejszości narodowych lub 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 są niezrzeszeni, 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 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 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, największą jednak część zajmują peryferie 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 różnorodnych instytucji, ogłasza-

ją 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 uwidoczniła 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 nasila wszystkie te procesy i zaostrza 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 widzi możliwość wykorzystania 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 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, 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 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 sportowe (Walzer 1999, 123–131). Tego rodzaju programy mogłyby prowadzić do odnowy i umacniania się społeczeństwa obywatelskiego.

Komunitaryści nie tylko zajmują się teoretycznymi rozważaniami na temat społeczeństwa obywatelskiego; niektórzy z nich próbują aktywnie propagować tę ideę. Do nich należy Amitai Etzioni, były doradca w Białym Domu. Jest uważany za „guru” ruchu komunitarystycznego (*The Communitarian Network*), który powstał w roku 1990 w Waszyngtonie. Ruch ten opublikował swój manifest zatytułowany *The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities*, wydaje także kwartalnik „The Responsive Community”.

Etzioni w swoich licznych publikacjach zaprasza wszystkich do podjęcia społecznego dialogu oraz przyłączenia się do ruchu komunitarystycznego, który skupia nie tylko profesorów filozofii czy socjologii, ale także zwykłych obywateli, którym bliskie są problemy poruszane przez komunitarystów.

Państwo, zdaniem Etzioniego, powinno bezpośrednio służyć społeczeństwu. Jego teoria sterowania w „społeczeństwie aktywnym” wskazuje na szukanie takich źródeł społecznej zmiany, które od samego początku cieszą się akceptacją społeczną, a które realizowane są przez państwo, zdolne wykształcić odpowiednie systemy kontroli społecznej (zob. Etzioni 1968, 466–467). Według autora silna władza centralna, zdolna do mobilizacji społeczeństwa, jest niezwykle potrzebna, zwłaszcza w pluralistycznych społeczeństwach zachodnich, gdzie większość społecznych zasobów znajduje się pod kontrolą jednostek, a nie pod kontrolą społeczeństwa (por. Etzioni 1970).

Według 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 porządku jest dla nich korzystne, gdyż wzbogaca ich możliwości korzystania z tego porządku w postaci bezpieczeństwa, wymiany doświadczeń, dóbr i usług. „Złota zasada” wyraża się w słowach: „Jeżeli chcesz,

by społeczeństwo respektowało i wspierało twoją autonomię, to respektuj i wspieraj porządek społeczeństwa” (Etzioni 1997, XVIII). 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 szacunku zarówno 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, co znaczy samorząd i samorządność, tu także uczymy się służyć innym, a nie tylko sobie (zob. *The Responsive...* 1999, 1).

Podstawowe postulaty komunitaryzmu, czyli równowaga 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 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 zależy nie 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 dialogo-

wi 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 pograża 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 taka, 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 insty-

tucjami 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.

Poza tym Etzioni podkreśla, że nie powinniśmy się wahać przed wyrażaniem naszych ocen moralnych w kwestiach i zagadnieniach dotyczących nas wszystkich:

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 tolerancję (*The Responsive...* 1999, 10).

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 ciała, 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.

Problemy, o których wspominają komunitaryści, nie omijają Polski. Niektóre z tych problemów są znacznie bardziej nasilone, inne nie występują na taką skalę, jak w wysoko rozwiniętych państwach Zachodu. Trudno nie zgodzić się z komunitarystami, którzy mówią nam, że nie jesteśmy samoistnym bytem, a każdy z nas przynależy do najróżniejszych wspólnot. Nie powinniśmy pozostawać zatem sami ze swoimi kłopotami i problemami, ale także nie możemy zostawiać innych z ich niepowodzeniami. Komunitarystyczna wrażliwość na losy innych ludzi zasługuje na wielką uwagę, szczególnie w naszym społeczeństwie, gdzie niektóre problemy społeczne, jak np. bardzo wysoki poziom bezrobocia i coraz większa liczba osób żyjących w ubóstwie są zjawiskiem stosunkowo niedawnym (przynajmniej na taką skalę). Nie twierdzę, że komunitaryzm ma szansę przyjąć się na polski grunt, ale na pewno byłby dla nas atrakcyjny. Podstawowy problem wynika

z małej wiedzy na ten temat; debata liberałów z komunitarystami właściwie ominęła Polskę. Dopiero od kilku lat polscy myśliciele dyskutują nad tą koncepcją. Może wtedy, gdy nasza świadomość idei komunitarystycznych będzie większa, przyjdzie czas na prognozy co do możliwości upowszechnienia i praktycznej realizacji tych idei.

Literatura

- ANI książę, ani kupiec: obywatel (1997), red. J. Szacki, Kraków.
- ETZIONI A. (1968), *The Active Society: A Theory of Societal and Political Process*, New York.
- (1970), *Demonstration Democracy*, New York.
- (1997), *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, New York.
- EUROPA i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo, red. K. Michalski, Kraków.
- LIBERALISM and Its Critics (1984), red. M. Sandel, Oxford.
- LIBERALISM and the Moral Life (1989), red. N. Rosenblum, Cambridge.
- MACINTYRE A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame.
- (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa.
- MULHALL S., SWIFT A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford.
- SANDEL M. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge.
- TAYLOR Ch. (1989), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, [w:] *Liberalism and the Moral Life*, red. N. Rosenblum, Cambridge.
- (1994), *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków.
- (1996), *Etyka autentyczności*, Kraków.
- (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa.
- THE RESPONSIVE Communitarian Platform. Rights and Responsibilities (1999), „The Communitarian Platform” luty.
- VAN DEN BRINK B. (1996), *Sprawiedliwość i solidarność. Dyskusja wokół liberalizmu i komunitaryzmu w filozofii politycznej*, „Transit – Przegląd Europejski” z. 1.
- WALZER M. (1983), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equqlity*, Basic Books, New York.
- (1997), *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Ani książę, ani kupiec: obywatel*, red. J. Szacki, Kraków.
- (1999), *O tolerancji*, Warszawa.
- (2000), *Liberalizm i sztuka wyznaczania granic*, „Res Publica Nowa” nr 6.