

Ariel Modrzyk

Ku wspólnocie posttradycyjnej.

Axel Honneth jako krytyk komunitariańskiej filozofii politycznej

Głównym celem poniższego tekstu jest próba rekonstrukcji i krytyki podstawowych założeń myśli komunitariańskiej, w której zagadnienie wspólnoty odgrywa kluczową rolę. Zróżnicowanie poglądów autorów objętych wspólnym mianem komunitarian sprawia, że przedsięwzięcie tego typu narażone jest na zarzut spłaszczenia i nieuzasadnionej redukcji często niesprowadzalnych do siebie postaw filozoficznych i politycznych. Do komunitarian należą bowiem zarówno myśliciele określający siebie jako socjaldemokraci, liberałowie czy republikanie. Można zatem uznać, że komunitarianizm lokuje się zasadniczo w centrum sceny politycznej¹. Istnieje wiele zbieżności między postulatami politycznymi komunitarianizmu i historią amerykańskiego neokonserwatyzmu, który przeszedł od zdecydowanie lewicowej orientacji w latach trzydziestych dwudziestego wieku aż do prawicowego skrzydła polityki centrowej².

Czytając *Komunitariańską platformę programową*, podpisaną przez najbardziej prominentnych przedstawicieli tego kierunku, nie sposób nie zauważyć dużej ogólności podnoszonych tam haseł³. Poniższy tekst, biorąc za punkt wyjścia uznanie zróżnicowania poglądów komunitarian, proponuje interpretację jedynie tych aspektów ich filozofii, które pozostają zasadniczo wspólne dla wszystkich jej przedstawicieli. Formułowane argumenty odnosić się zatem będą do zaproponowanej przeze mnie syntezy poglądów komunitariańskich. Tekst ten, mający charakter polemiczny, nie rości sobie tym samym prawa do wyczerpującego wykładu omawianej filozofii.

Komunitarianizm wyrósł z krytyki liberalizmu, dlatego też interpretacja zasadniczych idei komunitarian nie może obejść się bez krytycznego odniesienia do podstawowych założeń

¹ O właściwej amerykańskiemu komunitarianizmowi prawicowości pisze np. Andrzej Szahaj. Zob. tegoż, *Jednostka czy wspólnota?: spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

² W latach trzydziestych wielu przedstawicieli neokonserwatyzmu (który nazwę tę otrzymał później) propagowało politykę lewicową oraz deklarowało przyjazne stosunki z ZSRR. Następnie, po drugiej wojnie światowej, porzucili tak radykalne poglądy, pozostając jednak nadal lewicową frakcją liberalną. Dalsza historia neokonserwatyzmu to stały ruch na prawo do partii republikańskiej. Zob. J. Herman, *Neokonserwatyzm*, Poznań 2000. Ogólnie na temat neokonserwatyzmu i jego podobieństw do komunitarianizmu zob. A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą: przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Poznań 2001, s. 40-43.

³ *Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, tłum. P. Rymarczyk [w:] *Komunitarianie: wybór tekstów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk i T. Szubka, Warszawa 2004, s. 17-35.

liberalnych. Krótki zarys polemiki z liberalizmem będzie tematem części pierwszej. W części drugiej przedstawię podstawowe trudności teoretyczne, na które napotykamy w pismach autorów komunitariańskich. Najważniejsza z nich związana jest z rozdziwieniem między liberalnymi prawami w polityce a umiarkowanie konserwatywnymi założeniami w sferze kultury, co prowadzi do powstania szeregu problemów związanych z ujęciem kwestii istnienia i funkcjonowania wspólnot. W części trzeciej przedstawię koncepcję wspólnoty Axela Honnetha, współczesnego spadkobiercy tradycji krytycznej, którego podejście do poruszanych przez komunitarian problemów wydaje mi się najbardziej adekwatne w odniesieniu do współczesnych realiów społecznych. Postaram się wykazać, że normatywny model wspólnot posttradycyjnych stanowi odpowiednie narzędzie do ukazania braków w założeniach komunitarian. Obecne czasy intensyfikacji zmian kulturowych wymagają odejścia od utrzymywania wspólnot przy życiu za wszelką cenę. Potrzeba nam teorii, która będzie odzwierciedlała zarówno solidarnościowy, jak i konfliktowy aspekt funkcjonowania grup w społeczeństwie. W odróżnieniu od komunitariańskiej, propozycja Honnetha spełnia, jak sądzę, powyższe wymagania.

Polemika między liberalizmem a komunitarianizmem

Komunitarianizm jako nurt myśli politycznej wyszedł od negatywnych skutków jednostronnego praktykowania założeń liberalizmu⁴, które skutkowało osłabieniem wspólnot oraz życia wspólnotowego. W interesującej mnie dyskusji, zapoczątkowanej w latach siedemdziesiątych w USA, wyraźnie słychać było echa sporu z okresu powstawania amerykańskiej konstytucji⁵, toczącego się pomiędzy federalistami (bliższymi liberalizmowi) i antyfederalistami (bliższymi komunitarianizmowi). Współczesną krytykę liberalizmu z perspektywy komunitariańskiej streścić można w trzech punktach:

1. Krytyka zaniku pluralizmu i różnorodności: Jej najbardziej znanym przedstawicielem jest Michael Walzer, który wskazywał, że jednostronne podporządkowanie rzeczywistości społecznej zasadzie wolności indywidualnej prowadzi do niwelowania różnicy pomiędzy różnorodnymi sferami instytucjonalnymi. Według Walzera właściwe funkcjonowanie społeczeństwa wymaga wydzielenia względnie autonomicznych obszarów, z

⁴ Komunitariańska krytyka liberalizmu w warstwie teoretycznej odnosi się najczęściej do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Główny jej zarzut to zbyt sztywne oddzielenie sfery dobrego życia od przestrzeni politycznej. W warstwie aksjologicznej natomiast komunitarianie określają liberalizm w sposób ogólny, jako postawę, dla której główną wartością jest jednostka. Prowadzi to według nich do atomistycznej wizji społeczeństwa.

⁵ Zob. S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty: republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997, s. 164-246.

których każdy posiadałby oddzielne zasady kierowania swymi wewnętrznymi procesami. Jego zdaniem należy skupić się szczególnie na tym, aby w społeczeństwie nie istniała wizja jednego, dominującego dobra (np. szacunku w społeczeństwach tradycyjnych lub kapitału ekonomicznego w rozwiniętych społeczeństwach kapitalistycznych), uprzywilejowującego grupy społeczne posiadające doń największy dostęp⁶:

Moralność targowiska ma swoje miejsce na targowisku. Rynek jest pewną sferą w mieście, nie całym miastem. Ale jest wielkim błędem, jak sądzę, gdy ludzie zaniepokojeni tyranią rynku dążą do jego całkowitej likwidacji⁷.

Przykładowo, negatywnym skutkiem ekspansji sfery ekonomicznej jest nadmierne zróżnicowanie w dochodach i możliwość zdominowania przez kapitał finansowy innych sfer: edukacyjnych, politycznych, urzędniczych etc. W sferze kulturowej Walzer opowiada się za pluralizmem grup w ramach społeczeństwa obywatelskiego⁸. Uważa, że nie można skupiać się wyłącznie na prawach jednostkowych, za wszelką cenę liberalizować wspólnot, które oparte są na innych tradycjach bądź normach kulturowych, regulujących ich funkcjonowanie w sposób hierarchiczny⁹. Nie chodzi w tym wypadku o przyzwalanie na praktyki opresyjne, lecz o to, że zasada indywidualnej wolności może być korygowana poprzez zasadę demokratycznego obywatelstwa. Zasada indywidualnej wolności nastawiona jest na rozbijanie ograniczających jednostkową wolność struktur grupowych. Natomiast zasada demokratycznego obywatelstwa ma na celu niwelowanie istniejących między grupami społecznymi nierówności, czyli wyrównywanie szans dostępu do różnego rodzaju dóbr, aktywizację jak największej liczby obywateli w życiu publicznym¹⁰, pomoc w utrzymaniu tożsamości kulturowej poprzez przeciwstawienie się homogenizującej niewrażliwości na różnice. Według Walzera nie ma tutaj idealnej recepty, lecz jedynie ciągły proces kompromisów i zorientowanego kontekstualnie oraz sytuacyjnie działania¹¹.

⁶ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości: obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2007, s. 21-56; tegoż, *Liberalizm a praktyka separacji*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 131-151.

⁷ Tamże, s. 173.

⁸ Walzer nie rozróżnia tutaj pomiędzy społeczeństwem obywatelskim (to określenie odnosi się do sfery ekonomicznej) a społeczeństwem cywilnym (określenie to dotyczy sfery partycypacji politycznej). Obie te sfery zamyka w pojęciu społeczeństwa obywatelskiego.

⁹ M. Walzer, *Polityka i namiętność: o bardziej egalitarny liberalizm*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2006, s. 72-100, 130-131.

¹⁰ Temat ten w kontekście dostępu do mediów poruszali Jeffrey Abramson i Elizabeth Bussiere. Zob. tychże, *Wolność słowa i prawo do swobodnego przekazu*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 375-389.

¹¹ M. Walzer, *Polityka i namiętność...*, s. 96-99.

2. Koncepcja jednostki: Jak słusznie zauważył Charles Taylor, w debacie tej często pojawiały się nieporozumienia spowodowane mieszaniem dwóch poziomów: ontologicznego, związanego z wyjaśnianiem rzeczywistości społecznej, oraz aksjologicznego (poziomu preferencji), związanego z zajmowaną przez autora postawą moralną. Jeżeli chodzi o kwestie ontologiczne, Taylor rozróżnia holizm oraz atomizm¹², natomiast w postawach moralnych indywidualizm oraz kolektywizm. Oba poziomy, choć są ze sobą powiązane, nie determinują się nawzajem. Można być więc holistycznym indywidualistą, holistycznym kolektywistą, atomistycznym indywidualistą lub atomistycznym kolektywistą. Wybory na poziomie ontologicznym co najwyżej sprzyjają pewnym interpretacjom ogólnych terminów indywidualizmu oraz kolektywizmu. Taylor zarzuca debacie między komunitarianami a liberałami to, że zbyt łatwo schodzi ona na temat preferencji politycznych przy całkowitym abstrahowaniu od kwestii ontologicznych. Takie podejście prowadzi do zbyt powierzchownych ataków na przeciwnika, bez odniesienia do ontologicznych założeń dotyczących ujęcia jednostki i jej tożsamości. To właśnie te kwestie ontologiczne prowadzą do pewnych moralnych postaw i dyrektyw dla działania politycznego na płaszczyźnie preferencji¹³. Zagadnienie tożsamości odsyła nas do pojęcia wspólnoty. Komunitarianie solidarnie krytykują liberalizm za monologiczną koncepcję „niezakorzenionej” jednostki¹⁴, w której abstrahuje się od zależności grupowych, przywiązania do wspólnot oraz nabywania wartości kulturowych, moralnych i etycznych w ramach konkretnych grup. Krytyka ta prowadzona jest na obu poziomach. W odniesieniu do problematyki ontologicznej liberałom zarzuca się fałszywą wizję społeczeństwa. Krytyka zbudowana jest na przeświadczeniu, że społeczeństwo nie stanowi zbioru odizolowanych, egoistycznych jednostek, ale zbiór osób będących ze sobą w relacjach, których nie da się wyzbyć tak łatwo, jak to przyjmuje się w myśli liberalnej. W warstwie preferencji podważane są propagowane przez liberałów wartości, które przyjmowane przez jednostki prowadzą do podupadania wspólnot będących fundamentem dobrze prosperującego społeczeństwa liberalnego. Propagowanie przez liberałów tego rodzaju indywidualizmu prowadzi również do osłabienia zaangażowania

¹² Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno- komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 37-38.

¹³ Tamże, s. 42-69.

¹⁴ Na ten temat zob. P. Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 5-15; tegoż, *Obietnice demokracji*, Warszawa 2004, s. 59-67; M. Sandel, *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 71-91; D. Gauthier, *Liberalne indywiduum*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 115-131; M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 91-115; R. Prostak, *Liberalna autonomia, komunitarystyczna heteronomia: Charles Taylor jako krytyk teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa*, [w:] *Aktualność wolności: wybór tekstów, wybór i wstęp B. Misztal, M. Przychodzeń*, tłum. E. Bolińska, J. Malczewski, M. Przychodzeń, Warszawa 2005, s. 240-244. Próbe ukazania błędności i jednostronności zarzutów komunitarian podjął Will Kymlicka. Zob. tegoż, *Liberalizm a komunitarianizm*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 151-179.

obywatelskiego i zdolności samoorganizacji społeczeństwa, ogólnie rzecz biorąc – do spadku partycypacji w życiu publicznym.

3. Krytyka pozornej neutralności liberałów: Zdaniem komunitarian ta quasi-neutralność prowadzi do błędnych rozwiązań politycznych. Komunitarianie podkreślają znaczenie więzi emocjonalnych we wspólnotach rodzinnych i narodowych¹⁵. Celem jest tu wskazanie, że deontologiczne koncepcje liberalne w rzeczywistości są trudne do przyjęcia, ponieważ w realnym życiu napotykamy wartości głęboko zinternalizowane w jednostkowej świadomości, od których ciężko abstrahować, gdy funkcjonuje się w sferze publicznej. Zamiast fałszywego uniwersalizmu, który przykrywa partykularne wartości, komunitarianie proponują świadomy i kontrolowany partykularyzm¹⁶. Skupienie się na abstrakcyjnych regułach sugerują zastąpić spojrzeniem kontekstualnym. Zasady uniwersalne dopiero wtedy zyskują moc, gdy zaczynamy je stosować w odpowiednim kontekście, dostosowując je do partykularnej kultury i sytuacji historycznej¹⁷. Komunitarianie propagują tym samym patriotyzm, zaangażowanie obywatelskie, samopomoc opartą na emocjonalnych więzach, traktowanych przez liberalizm bardzo sceptycznie, ze względu na ich potencjalnie negatywne efekty. W koncepcji komunitariańskiej używa się często terminu „wspólne dobro” na oznaczenie wartości, które powinny przyświecać wszystkim jednostkom w państwie. Liberalowie wobec takiego podejścia pozostają zazwyczaj nieufni. Życie społeczne oznacza dla nich aktywność jednostek posiadających różne koncepcje dobra, różne zestawy wartości, a każda próba definiowania czegoś takiego, jak wspólne dobro, jest dla nich wstępem do ograniczenia jednostkowej wolności.

Zarysowanie powyższych trzech zarzutów, bez przedstawienia odpowiedzi liberałów, miało na celu ogólne wprowadzenie do stanowiska komunitarian. W części drugiej postaram się ukazać pewne niespójności w komunitariańskim podejściu do kwestii wspólnoty.

Napięcie w ideologii komunitariańskiej w odniesieniu do problematyki wspólnot

Do tej pory nie odpowiedzieliśmy na dwa podstawowe pytania: po pierwsze, czy komunitarianie są antyliberałami? I po drugie, jaka jest definicja wspólnoty w ich ujęciu?

¹⁵ P. Selznick, *Osobowość a zobowiązania moralne*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 263-282; A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, tłum. T. Szubka, [w:] *Komunitarianie...*, s. 285-304; M. Walzer, *Uwagi o nowym trybalizmie*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 305-320; D. Miller, *Państwo narodowe: umiarkowana obrona*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 321-350.

¹⁶ T. Bridges, *Kultura obywatelska*, tłum. E. Bolińska, M. Przychodzeń, [w:] *Aktualność wolności...*, s. 117-167.

¹⁷ O kontekstualnym podejściu do kwestii mniejszości: W. Kymlicka, W. Norman, *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach: problemy, konteksty, pojęcia*, tłum. J. Malczewski, [w:] *Aktualność wolności...*, s. 83; M. Walzer, *Uwagi o nowym...*, s. 320.

Jeżeli chodzi o pytanie drugie, to można stwierdzić, że komunitarianie w swych książkach i esejach nie definiują, czym wedle nich jest wspólnota, posługują się raczej jej zdroworozsądkowym pojęciem. Społeczeństwo uznają za złożone ze wspólnot, za wspólnotę wspólnot¹⁸, lub też związek związków bądź republik republik¹⁹. Pewnej próby zdefiniowania tego pojęcia dokonał Amitai Etzioni, pisząc, że wspólnota składa się z afektywnych relacji, że występuje w niej identyfikacja ze wspólnymi wartościami oraz stosunkowo wysoki stopień responsywności, tzn. wrażliwości na potrzeby jej członków²⁰. Definicja ta pozostaje na tyle ogólna, że można ją, jak sądzę, przypisać większości przedstawicieli komunitarianizmu.

Odpowiedź na pierwsze pytanie możemy z kolei znaleźć w eseju Walzera *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, w którym stwierdza on, że komunitarianizm jest korektą liberalizmu²¹. Jak to ujmuje Albrecht Wellmer, „właściwie rozumiany komunitaryzm jest właściwie rozumianym liberalizmem”²². Chodzi tutaj o to, że komunitarianizm nie rości sobie prawa do bycia ideologią osobną względem liberalizmu. Komunitarianie w aspekcie formalnym przyznają zasadniczo rację założeniom liberalnym. Ich zadaniem jest jednak, według Walzera, pokazywanie liberałom, że wiele z ich zasad sprzeniewierza się przesłankom, na jakich się opierają. Liberalizm jest doktryną wewnętrznie sprzeczną, ponieważ jednym z jego założeń jest dobrze prosperujące społeczeństwo obywatelskie oparte na stabilnych wspólnotach, którą to stabilność nieustannie podważają transcendentalne zasady liberalizmu. Potrzebuje on zatem korekty komunitariańskiej, zaś komunitaryzm funkcjonuje jako swego rodzaju sumienie liberalizmu.

Po tych wstępnych rozważaniach dotyczących relacji między omawianymi tutaj ideologiami²³ należałoby przejść do rekonstrukcji poglądów komunitarian w odniesieniu do polityki, ekonomii oraz kultury. Na płaszczyźnie politycznej komunitarianizm w pełni utożsamia się z liberalnymi zasadami wolnościowymi, tzn. wolnością słowa, zrzeszania się, wolnościami prywatnymi i publicznymi etc. Na płaszczyźnie redystrybucji ekonomicznej komunitarianie przeważnie propagują wartości socjaldemokratyczne, tożsame z założeniami stojącymi za koncepcją państwa dobrobytu. Popierają umiarkowaną interwencję państwa, która powinna być wspierana przez samopomoc wspólnot obywatelskich, kościołów, organizacji charytatywnych, stowarzyszeń trzeciego sektora itp. Na płaszczyźnie kulturowej

¹⁸ A. Etzioni, *Wspólnota responsywana: perspektywa komunitariańska*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie...*, s. 200-202.

¹⁹ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka...*, s. 110.

²⁰ A. Etzioni, *Wspólnota responsywana...*, s. 190-191.

²¹ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka...*, s. 109-113.

²² A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej: przyczynek do debaty „liberałów” z „komunitarystami”*, tłum. A. Klaja, [w:] *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994, s. 218.

²³ Słowo ideologia używam tu w znaczeniu potocznym, określając w ten sposób zespół wartości politycznych.

preferują umiarkowany konserwatyzm, sprzeciwiając się nadmiernemu indywidualizmowi, permisywizmowi moralnemu oraz transgresyjności, jaką niosą z sobą zasady liberalizmu w sferze obyczaju i kultury.

Skonfrontowanie postulatów socjaldemokratycznych z założeniami wolności politycznej nie stanowi w wypadku komunitarian problemu. Przyjmuje się, że zasady redystrybucji powinny być ustalane w ramach wspólnoty obywatelskiej tak, aby każdy z jej członków mógł podtrzymać swą przynależność²⁴, tzn. posiadać taką ilość środków, która jest niezbędna do partycypacji obywatelskiej. Decydująca jest tutaj kwestia przynależności grupowej i jej kultywowania, co oczywiście w wypadku Walzera pozostaje zależne od kontekstu kulturowego i historycznego.

W relacji sfery ekonomicznej z kulturową napięcie rozładowywane jest na wiele sposobów, np. poprzez zabezpieczenia ekonomiczne, pomoc społeczną dla wspólnot i mniejszościowych grup kulturowych, poprzez zapewnienie możliwości kształcenia w szkołach w języku mniejszościowym, zapewnianie oznaczenia produktów komercyjnych w języku mniejszości, zwiększoną autonomię samorządów w sprawach dystrybucji środków²⁵.

Problem pojawia się, gdy próbujemy łączyć liberalizm na poziomie wartości politycznych z konserwatyzmem w sferze kultury. Konserwatyzm ten przejawia się w krytyce kultury liberalnej oraz związanych z nią: indywidualizmu, relatywizmu obyczajowo-moralnego, egoizmu – nastawienia na własny interes i zapominaniu o interesie wspólnym. Z jednej strony mamy zgodę co do wartości liberalnych w sferze polityki, z drugiej jednak krytykę wartości liberalnych przenoszonych z polityki do kultury. Uznanie praw jednostkowej wolności zderza się z krytyką stosowania tejże wolności w codziennym życiu. Występuje tu wyraźny konflikt między wolnościami indywidualnymi a koniecznością utrzymania pluralizmu grupowego. Mamy do czynienia z podstawowym napięciem w debacie liberalno-komunitariańskiej, odzwierciedlającym problem opozycji wspólnota-jednostka. Napięciu temu towarzyszą liczne istotne problemy dotyczące praktyki politycznej.

Pojawia się tutaj problem indywidualnej wolności wyboru w odniesieniu do utrzymania pluralizmu grupowego. Poruszał go Honneth przy okazji rozważań nad koncepcją

²⁴ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości...*, s. 128.

²⁵ Na ten temat w odniesieniu do problemów frankofońskiej mniejszości w Quebecu pisał Taylor. Zob. tegoż, *The Politics of Recognition*, [w:] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, red. i wstęp A. Gutmann, Princeton 1994, s. 54-61. O typach polityk mniejszościowych interesująco pisze Jennifer Jackson Preece. Zob. tejże, *Prawa mniejszości*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007.

wolności pozytywnej i negatywnej u Isaiaha Berlina²⁶, przenosząc to słynne rozróżnienie na dyskusję pomiędzy liberałami i komunitarianami w kwestiach pluralizmu kulturowego. Liberalna koncepcja różnorodności kulturowej opiera się na wolności negatywnej, pozwalającej na niezakłócony wybór pomiędzy zróżnicowanymi systemami wartości. Komunitariańska koncepcja wolności pozytywnej polega natomiast na uznaniu wartości zachowania i przetrwania kultur jako wartości samej w sobie. Od samego początku występuje między tymi podejściami wyraźna sprzeczność. Wedle zasady niezakłóconego wyboru, gwarantem indywidualnej autonomii jednostki jest przynależność do grup kulturowych, dzielących ten sam zestaw wartości i styl życia. Wedle komunitariańskiej zasady kulturowej przynależności (*cultural belonging*), to właśnie zapewnienie w pierwszej kolejności przetrwania grupom kulturowym umożliwia w dalszej kolejności indywidualną autonomię²⁷. Pierwsze podejście wychodzi od jednostki do wspólnoty, umożliwiając niwelowanie pluralizmu grup poprzez wolny wybór jednostek, drugie zaś, wychodząc od wspólnoty do jednostki, może, poprzez umacnianie struktur wspólnotowych, częściowo naruszać ten wybór.

Powyższa sprzeczność prowadzi nas do zagadnień dotyczących konkretnych działań politycznych związanych z kwestią niedemokratycznych, mniejszościowych wspólnot kulturowych i religijnych w ramach społeczeństw liberalnych.

Jak zauważa Harry Brighouse, po pierwsze nie możemy zakładać, że każda grupa jest dobra, ponieważ w wielu z nich dochodzi do praktyk opresyjnych wobec ich członków, a szczególnie wobec kobiet i dzieci. Po drugie, przyznawanie praw grupowych może osłabić działanie reformistyczne kierowane zarówno z zewnątrz, jak i z wnętrza grup, poprzez uprawomocnienie tychże problematycznych praktyk²⁸. W tym wypadku utrzymanie pluralizmu kulturowego umacnia negatywne zjawiska wewnątrzwspólnotowe.

Kwestia praw przyznawanych mniejszościowym, fundamentalistycznym grupom religijnym prowadzi do innego typu problemów. Tolerancja religijna oraz oddzielenie sfery religii od sfery politycznej stanowią podstawowy fundament współczesnych liberalnych demokracji. Często jednak fundamentalistyczne grupy religijne o integralistycznej wizji świata wkraczają do sfery polityki. Ich główną troską jest przywrócenie jedności moralności i

²⁶ Zob. A. Honneth, *Negative Freedom and Cultural Belonging: an Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin*, [w:] tegoż, *Disrespect: the Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge 2007, s. 240-254.

²⁷ Tamże, s. 248-251.

²⁸ H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007, s. 182-183. Podobne zarzuty formułuje Seyla Benhabib. Zob. tejże, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York 1992, s. 73-74.

polityki. Mamy tutaj do czynienia z trzema typami integralizmu: pierwszy nastawiony jest na jakość moralną relacji społecznych, drugi na typowo obywatelskie role, na wymiar instytucjonalny, trzeci zaś, fundamentalistyczny, nakierowany jest na przejmowanie władzy. Pierwsze dwa są względnie nieszkodliwe, a nawet mogą w pozytywny sposób aktywizować dotychczas bierną społeczność, trzeci natomiast stanowi zagrożenie dla demokracji²⁹.

Procesy społeczne dotyczące zarówno mniejszości kulturowych, jak i religijnych, stanowią poważny argument przeciwko komunitariańskiej zasadzie pluralizmu grupowego. Walzer stwierdza, że przy tego typu problemach mamy do czynienia z dwoma strategiami działania politycznego: praktyką emancypacji i wzmocnienia. Praktyka emancypacji polega na ostatecznym opuszczeniu upośledzonej grupy, co jest równoznaczne z uzyskaniem awansu ekonomicznego³⁰. Model wzmocnienia pozycji (*empowerment*) odnosi się natomiast do utrzymania spójności w grupach rasowych, etnicznych czy religijnych. Celem w tym wypadku jest pozostanie w grupie³¹. Walzer uznaje, że nie ma jednej i niezawodnej recepty na rozwiązywanie konfliktów związanych z przetrwaniem grup mniejszościowych. Prawidłowe działanie wymaga niekończącego się procesu negocjacji oraz wzajemnych kompromisów:

Przechylenie szali na stronę liberalizmu to tylko wskazówka dla podejmujących decyzję w warunkach politycznego kryzysu. Nie rozwiązuje problemu codziennego współistnienia, nie ma dla niego bowiem teoretycznego rozwiązania wyprowadzonego z pewnego zbioru zasad, możliwy jest tylko długi i niestabilny ciąg kompromisów. Z punktu widzenia obywateli kompromisy te wynikają z uznania realiów niedobrowolnego zrzeszenia oraz wartości, jakie mogą zeń wynikać. Bódcem do zawarcia kompromisu jest nadzieja na większą równość i łagodniejszą koegzystencję. Nie uszczęśliwi on, rzecz jasna, ani członków wspólnoty, ani obywateli. Szczęście powszechne nie jest jednak wiarygodnym projektem politycznym; teoria polityki też nie musi zajmować się dążeniem do szczęścia³².

Problem mniejszościowych grup kulturowych wskazuje na nierozładowane w doktrynie komunitariańskiej napięcie między uznaniem wolności liberalnych w sferze politycznej a konserwatyzmem w sferze kulturowej. W następnej części postaram się przedstawić pozytywną próbę pokonania tej sprzeczności, którą możemy odnaleźć w koncepcji wspólnot posttradycyjnych Honnetha.

²⁹ N. L. Rosenblum, *Pluralizm, integralizm i polityczne teorie akomodacji religii*, [w:] *Aktualność wolności...*, s. 107-116. Na temat fundamentalistycznych grup islamskich i protestanckich oraz walk o prawa pod szyldem pokrzywdzonych mniejszości zob. S. Bruce, *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

³⁰ M. Walzer, *Polityka i namiętność...*, s. 50-51.

³¹ Tamże, s. 56-59.

³² Tamże, s. 99.

Koncepcja wspólnot posttradycyjnych Axela Honnetha jako alternatywa wobec komunitariańskiej idei wspólnoty

Można uznać, że przedstawione powyżej immanentne problemy ideologii komunitariańskiej wynikają z trzech zasadniczych przyczyn. Po pierwsze, w samo pojęcie wspólnoty wpisana jest ambiwalencja związana z podziałem na „my – oni”, która pozwala na manipulacyjne wykorzystanie etosu wspólnotowości przez władzę. Pojęcie solidarności, jak w swej refleksji nad komunitaryzmem i solidaryzmem zauważyła Maria Hirszowicz, było narzędziem zarówno budowy państw liberalnych, jak i totalitarnych³³. Honneth odnosił się do zagadnienia kontrkultury przemocy, opisując powstawanie zamkniętych wspólnot ludzi marginalizowanych, pozbawionych poza tymi wspólnotami wsparcia i solidarności³⁴. Richard Sennett ukazywał wpływ nadmiernej orientacji wspólnotowej na destrukcję życia publicznego³⁵. W innym miejscu podkreślał również destruktywny wpływ manipulacyjnych technik świata pracy, opartych na tworzeniu zespołów pracowniczych³⁶. Wszystkie te przykłady świadczą o ambiwalencji pojęcia wspólnoty, które pod tym względem nie różni się od krytykowanego przez komunitarianizm indywidualizmu. Konieczne zatem staje się posiadanie pewnej liczby normatywnych założeń pozwalających na diagnozowanie patologicznych zjawisk w obrębie wspólnot.

Po drugie, komunitarianie w swojej refleksji marginalizują przestrzeń wewnątrzwspólnotową. Głównym polem ich zainteresowań są relacje między wspólnotami oraz wpływ szerszych procesów społecznych na grupy. Szereg koncepcji (np. wspólnota responsywna Etzioniego) stara się zadośćuczynić równowadze w opisie procesów wewnętrznych i zewnętrznych, są to jednak próby rzadkie i zbyt powierzchowne.

Po trzecie, komunitariańskie ujęcie wspólnoty jest statyczne, co po części wynika z braku refleksji nad czynnikami wewnątrzgrupowymi. Komunitarianie, pomijając ten zespół problemów, ukazują swoją niechęć wobec zjawisk transgresji i konfliktu wewnątrzgrupowego. Nie zwracają tym samym uwagi na dwa jakościowo odmienne, ale jednocześnie powiązane ze sobą, rodzaje zmian. Pierwszym z nich jest naturalna ewolucja wspólnot. Brighouse zauważa, że komunitarianie, podkreślając znaczenie praktyk politycznych mających na celu utrzymywanie przy życiu wspólnot, nie zwracają uwagi na

³³ M. Hirszowicz, *Stąd, ale dokąd?: społeczeństwo u progu nowej ery*, Warszawa 2007, s. 260.

³⁴ A. Honneth, *The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today*, [w:] *Habermas: a Critical Reader*, red. P. Dews, Oxford 1999, s. 335-336.

³⁵ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2009, s. 475-505.

³⁶ Tegoż, *Korozja charakteru: osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa 2006, s. 144-161.

nieuchronność dwóch jakościowo różnych procesów. Po pierwsze, dowodzi, że gdybyśmy porównali każdą teraźniejszą kulturę z jej stanem sprzed kilkunastu lub kilkudziesięciu lat, zobaczylibyśmy diametralną zmianę. W wyniku naturalnej ewolucji mamy do czynienia z upodobnianiem, różnicowaniem oraz upadaniem kultur. Po drugie, prawa grupowe narzucane odgórnie mogą utrudniać autonomię w kierowaniu zmianami życia grupowego przez samych członków wspólnot. Tym samym takie działania administracyjne, jak prawa grupowe, mogą ostatecznie doprowadzić do nienaturalnego konserwowania kultur, często wbrew woli ich członków³⁷.

Oprócz braku ewolucyjnego ujęcia zmiany, komunitarianie nie podkreślają w dostatecznym stopniu problemu konfliktu, który ma istotne znaczenie wspólnototwórcze. W warunkach wielokulturowości, intensywnych migracji, zderzania się różnych kultur oraz, co jest tego konsekwencją, wewnątrzgrupowych tendencji emancypacyjnych związanych z pojawieniem na horyzoncie nowych wzorów kulturowych, konflikt pozostaje nieuniknionym składnikiem życia społecznego. Mając na uwadze trzy powyższe zarzuty, można wskazać na inne, lepiej wpisujące się we współczesnych realia teorie tożsamości, m.in. teorię kosmopolitycznego federalizmu Seyli Benhabib, odnoszącą się do procesów migracji i obywatelstwa³⁸, czy też koncepcję wspólnot posttradycyjnych Honnetha. Poniżej skupię się na propozycji rozwijanej przez autora *Das Andere der Gerechtigkeit*.

Honneth wychodzi od porównania modelu „liberalnej wspólnoty” w ujęciu komunitarian i liberałów. Zauważa, że pomiędzy tymi dwoma orientacjami istnieje pewien konsens co do wartości, które powinny wyznaczać standardy życia grupowego. Chodzi tu przede wszystkim o zasady pluralizmu, liberalizmu, demokracji etc. Różnice pojawiają się natomiast wtedy, gdy obie strony starają się uzasadnić konieczność istnienia takich wspólnot. Dla liberałów wspólnoty liberalne są konieczne, ponieważ stanowią warunek wstępny dobrze funkcjonującej demokracji. Indywidualne wolności mogą zostać zachowane i kultywowane tylko w kulturowych praktykach danego społeczeństwa. Hegel powiedziałby w tym miejscu, że moralność odnawia się we wspólnotowej etyczności. Natomiast dla komunitarian liberalne wspólnoty stanowią warunek dla legalnie gwarantowanych wolności indywidualnych³⁹. Honneth zaznacza, że komunitarianie mają problem z uzasadnieniem, jak intersubiektywne praktyki połączone są z indywidualnymi prawami do samorealizacji. Proponuje w tym miejscu swoją koncepcję, mającą na celu rozwiązanie tego problemu.

³⁷ H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, s. 154.

³⁸ S. Benhabib, *Kryzys państwa narodowego: granice tożsamości obywatelskiej*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 62/63, s. 159-161.

³⁹ A. Honneth, *Post-traditional Communities: a Conceptual Proposal*, [w:] tegoż, *Disrespect...*, s. 254-255.

W pierwszym kroku autor *Disrespect* tworzy minimalny normatywny wzorzec koncepcji wspólnoty. W sensie minimalnym opiera się ona na intersubiektywnie uznanym, wspólnym dobru lub też zespole poważanych wartości. We wspólnocie takiej podstawą jest wzajemny szacunek oparty na uznawanych prawach i cechach przypisywanych jednostkom⁴⁰. We wspólnocie w sensie ścisłym natomiast powstają relacje solidarności, które oparte są nie tylko na tolerancji i szacunku (jak w przypadku wspólnoty w szerokim sensie), ale także na wzajemnym poważaniu opartym o partykularne zdolności i cechy, które stanowią podstawę dla wspólnego stylu życia. Pozytywne wartościowanie między członkami wspólnot (w węższym sensie) daje jednostkom zaufanie co do swej wartości i posiadanych zdolności. Honneth ukazuje w ten sposób, jak indywidualne prawa do samorealizacji połączone są z życiem wspólnotowym. Rozwój jednostkowy wymaga uczestnictwa w grupach, gdzie potwierdzana zostaje indywidualna tożsamość⁴¹.

W drugim kroku Honneth lokuje koncepcję wspólnoty w wąskim sensie w realiach współczesności. W tym wypadku określa wewnętrzne interakcje z perspektywy zewnątrz- i wewnątrzgrupowej. Zewnątrzgrupowa perspektywa jest mniej problematyczna. Wedle myśliciela interakcje we wspólnocie muszą być w tej perspektywie spójne z postkonwencjonalną moralnością, której podstawą jest szacunek dla autonomii wszystkich jednostek, wolność wyboru, możliwość opuszczenia wspólnoty oraz brak fizycznego i psychicznego przymusu. Te minimalne, opierające się na powszechnie uznanych zasadach moralnych założenia, podkreśla w swej koncepcji Walzer. Równie ważne, a często pomijane, są mechanizmy rozwojowe wewnątrz wspólnot, gdzie głównym procesem jest wzajemne wartościowanie i poważanie poprzez uznanie. Posttradycyjne wspólnoty powinny mieć maksymalnie otwarty horyzont wartościowania z symetrycznymi i zindywidualizowanymi relacjami oraz możliwością konkurencji o uznanie⁴².

W trzecim kroku Honneth dokonuje historycznej rekonstrukcji powyższego modelu. Porównuje ze sobą społeczeństwa oparte na grupowym honorze oraz społeczeństwa nowoczesne oparte na zindywidualizowanej estymie. W tych pierwszych jednostki były oceniane ze względu na grupę, do której należą, i przypisany tej grupie status. Każda warstwa

⁴⁰ Tamże, s. 256.

⁴¹ Tamże, s. 257.

⁴² Tamże, s. 258-259. Koncepcję tę można porównać z teorią rozwoju społeczeństw liberalno-kapitalistycznych jako kompatybilną z omawianą koncepcją wspólnoty posttradycyjnej. W teorii rozwoju społeczeństw Honneth przewiduje jego dwie podstawowe cechy: maksymalną inkluzję opartą o uniwersalne zasady oraz maksymalną indywidualizację, wrażliwą na kontekst i różnicę. Zob. tegoż, *Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, tłum. J. Anderson, Cambridge 1995, s. 176-177, oraz N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie?: debata filozoficzno-polityczna*, red. A. Orzechowski, wstęp M. Bobako, tłum. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław 2005, s. 169.

społeczna była wartościowana w inny sposób, jeżeli chodzi o wkład we wspólne dobro społeczne. Symetryczność wzajemnego poważania zachowywano jedynie w poszczególnych warstwach, pomiędzy warstwami zaś miała miejsce sytuacja sztywnej asymetrii, która nie pozwalała na poważanie poszczególnych jednostek w odniesieniu do równych zasad. Podziały te podtrzymywały religia wspólna z tradycją metafizyczną. Wszystko to uległo zmianie wskutek emancypacyjnych działań burżuazji, która podważyła obiektywność wcześniejszego porządku opartego na grupowym wartościowaniu. Doprowadziło to do możliwości mówienia o poważaniu także w odniesieniu do indywidualnej biografii. Asymetria grupowa zmieniła się w ten sposób w asymetrię indywidualną. Jednostki, będąc nadal członkami grup i działając zgodnie z wartościami grupowymi, zaczęły być wartościowane w wyniku tych zmian za sprawą indywidualnego wkładu w ramach szerszego społeczeństwa⁴³. Proces taki nie mógł się dokonać bezkonfliktowo. Członkowie grup, którzy uznają się za niedowartościowanych, walczą o społeczne uznanie. Proces ten zdaniem Honnetha, poprzez wzajemne uczenie się doceniania innych, powinien prowadzić do radykalnego otwarcia zakresu społecznego wartościowania indywidualnych osiągnięć. Nie oznacza to samej tylko tolerancji, ale także emocjonalne zaangażowanie w partykularność innych osób. Relacje te są symetryczne, ale nie w sensie równej miary estymy. Symetryczność w tym wypadku oznacza szansę bycia docenionym za własne zdolności i osiągnięcia, bez doświadczenia pogardy⁴⁴.

Powyższa teoria wspólnot czyni zadość zarzutom kierowanym wcześniej przeciwko komunitarianom. Po pierwsze, mamy tutaj rozróżnienie na normatywne kryteria oceny z perspektywy zewnątrzgrupowej i wewnątrzgrupowej. Jak podkreśla Honneth, komunitarianie (w tym wypadku Walzer, ale myślę, że można tą obserwacją objąć też innych autorów) skupiają się wyłącznie na ogólnych, powszechnie uznawanych zasadach moralnych, które muszą być spełniane we wspólnotach, zaniebując jednocześnie normatywną koncepcję dotyczącą życia wewnętrznego.

Po drugie, podejście to łączy dynamikę wewnątrzgrupową z szerszymi wydarzeniami w społeczeństwie. Wspólnoty w tym wypadku nie są traktowane statycznie. Honneth poprzez swą analizę historyczną ukazuje emancypacyjny potencjał kreowania nowych wzorów transgresji kulturowej. Komunitarianie natomiast większy nacisk kładą na obszar tradycji, konieczność utrzymywania istnienia wspólnot. Niemiecki filozof akcentuje z kolei element innowacji i proces intersubiektywnego uczenia się wzajemnego poważania. Wspólnota w jego

⁴³ A. Honneth, *Post-traditional...*, s. 260-261.

⁴⁴ Tamże.

ujęciu powinna być otwarta na możliwie jak najszerszy zakres wartościowania i tolerancji dla różnicy. Odróżnia go to od komunitarian, którzy bardziej podkreślają element „swojskości”.

Normatywny obraz wspólnoty komunitarian jest skierowany na integrację – brak w nim elementu konfliktowego. Model wspólnot posttradycyjnych obejmuje zarówno aspekt solidarnościowy, jak i konfliktowy. Ten pierwszy odnajdujemy w procesie wzajemnego wartościowania i dochodzenia do porozumienia w kwestiach: co jest wspólnym dobrem, co jest wartościowe itd. Drugi uobecnia się w procesie walk o uznanie zarówno w szerszym społeczeństwie, jak i wewnątrz składających się na nie grup.

Członkowie wspólnot mogą domagać się uznania dla partykularnych cech i osiągnięć danej grupy oraz dla swej indywidualnej biografii w jej ramach. Koncepcja Honnetha tym samym nie wskazuje wprost na polityki grupowe, mające na celu utrzymanie wspólnot na podobieństwo zagrożonych gatunków zwierząt. Skupia się raczej na tym, że grupy powinny być otwarte na rewizje i zmiany w wyniku kontaktu z nowymi wzorami kulturowymi. Honneth nie zaprzecza możliwości stosowania świadczeń kolektywnych, wzmacniających wspólnoty w celu umożliwienia członkom dyskryminowanych grup rzeczywistego korzystania z należnych im podstawowych praw. Nie chodzi jednak w tym wypadku o świadczenia mające na celu afirmację pluralizmu grup i o różnicę kulturową jako samoistne dobro⁴⁵.

Po trzecie, tak otwarty wzorzec wspólnot pozwala na uniknięcie ambiwalencji związanych z samym zjawiskiem wspólnotowości, o jakim pisałem powyżej. W zamian za brak stabilności i zmienność zyskujemy możliwość uniknięcia zagrożeń ze strony wspólnot totalitarno-fundamentalistycznych.

Ariel Modrzyk, *Towards post-traditional community. Axel Honneth as critic of communitarian philosophy of politics*

Summary: This paper addresses basic assumptions of communitarian philosophy and it points out contradictions in communitarian reflection. Article concludes that conception of Axel Honneth's post-traditional community is positive alternative for communitarian idea of community.

Key Words: community, communitarianism, post-traditional community, liberalism, conception of the individual, minority groups, Honneth, Walser, Taylor.

⁴⁵ N. Frazer, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie...*, s. 151-158.