

Michał NIEBYLSKI

Uniwersytet Opolski

Komunitariańska krytyka demokracji liberalnej

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest krytyczna ocena idei demokracji liberalnej w świetle ustaleń przyjmowanych na gruncie myśli komunitariańskiej. Komunitarianie rozpatrują problem demokracji liberalnej najpierw przez pryzmat założeń filozoficznych, a dopiero później pod kątem działania poszczególnych mechanizmów i instytucji demokratycznych. W tekście zostanie podjęta próba określenia jakie – zdaniem komunitarian – idee legły u podstaw projektu liberalnej demokracji i w jaki sposób odpowiadają one za wykryte przez nich nieprawidłowości w funkcjonowaniu poszczególnych instytucji i procedur. Przyjęta teza opiera się na założeniu, że problem niskiej partycypacji obywatelskiej we współczesnych demokracjach liberalnych ma swoje źródło w liberalnych koncepcjach jednostki, wolności i społeczeństwa pojmowanego jako wytwór umowy społecznej.

Słowa kluczowe: demokracja, komunitarianizm, teoria liberalna

Demokracja jako forma ustroju politycznego przechodziła przez wiele etapów rozwoju. Jej historia zaczyna się w ateńskiej *polis*, w której pełnoletni obywatele pochodzenia ateńskiego bezpośrednio uczestniczyli w sprawowaniu władzy (służyła temu instytucja Zgromadzenia Ludowego, tzw. Eklezja, obradująca na wzgórzu Pnyks) (Baszkiwicz, 2002). Końcowym efektem jej rozwoju jest model przedstawicielski, wyłaniający się w XVIII i XIX wieku. U jego podstaw leżały liberalne zasady społeczne i polityczne (trójpodział władzy, pluralizm, równość wobec prawa, wolność negatywna). Choć zaimplementowano w ten model zasady i rozwiązania kojarzone z demokracją 2.0, jednak nie zmieniły one jego fundamentalnych założeń ustrojowo-politycznych.

Związek demokracji i liberalizmu, choć dziś uznawany niemal powszechnie za oczywisty i naturalny, nie jest wolny od wewnętrznych napięć. Napięcia te niejednokrotnie dają podstawę badaczom i obserwatorom życia politycznego do formułowania diagnoz wskazujących na kryzys demokracji w wydaniu liberalnym.

Niecałe trzy dekady po ogłoszeniu końca historii, będącego w istocie sposobem na wyniesienie demokracji liberalnej do rangi najdoskonalsze-

go systemu politycznego w dziejach świata, nie ma już śladu po optymizmie autora tej koncepcji (Fukuyama, 1996). Kondycja demokracji liberalnej staje się przedmiotem zainteresowań coraz szerszych kręgów naukowych i intelektualnych. Ożywienie zainteresowania tą tematyką przekłada się na demaskowanie jej kolejnych zaburzeń i dysfunkcji. Jest z tym także skorelowana tendencja do formułowania mniej lub bardziej ambitnych programów naprawczych. Proponowane zmiany w istotnym stopniu różnią się od siebie. Powodem rozbieżności jest między innymi to, jakie założenia filozoficzne i ideologiczne przyjmują rzesznicy określonych zmian.

Dla współczesnych konserwatystów głównym problemem demokracji liberalnej jest przyczynianie się do degradacji tradycyjnych wartości i kultury narodowej (Legutko, 2005; Krasnodębski, 2003). Opierając się na zasadach neutralności światopoglądowej, rozdziału państwa i kościoła, odseparowania sfery publicznej od sfery prywatnej, demokracja liberalna – ich zdaniem – tworzy przestrzeń, w której za równouprawnione uważane są rozmaite systemy światopoglądowe, nawet te, które prowadzą to atomizacji wspólnoty politycznej i kwestionowania jej tożsamości kulturowej. Dla konserwatystów, demokracja liberalna, zasłaniając się neutralnością światopoglądową, *de facto* promuje relatywizm moralny i permissywizm, a więc antywartości, które podważają sens uczestnictwa w kształtowaniu spraw wspólnoty (Scruton, 2014).

Populiści, zyskujący coraz większą popularność w państwach rozwiniętych gospodarczo (m.in. Francji, USA, Holandii, Danii), choć różnią się pod względem stosunku do wielu zagadnień społeczno-gospodarczych (głoszone przez nich idee mają bowiem charakter reakcyjny wobec zastanego porządku społecznego), to gdy idzie o ocenę demokracji liberalnej, ich stanowiska są niemal identyczne. Do idei demokracji liberalnej zachowują daleko idący sceptycyzm, widząc w niej przede wszystkim nierówno rozłożony dostęp do władzy. Występujący w niej podział na tych, którzy rządzą i na tych, którzy są rządzeni – ich zdaniem – kwestionuje jej demokratyczność. Dostrzegają oni we współczesnych demokracjach tendencję do zawłaszczania przestrzeni politycznej przez wąsko rozumiane elity oraz zamykania systemu politycznego przed społeczeństwami i ich instytucjonalnymi reprezentacjami (ruchami społecznymi, organizacjami pozarządowymi, stowarzyszeniami) (Taggart, 2007, s. 111). Obserwowane przez populistów zmiany prowadzą do osłabiania legitymizacji systemu demokratycznego i ograniczania partycypacji obywatelskiej. Dla populistów, obecnie realizowane projekty demokratyczne są zaprzecze-

niem istoty demokracji, które – ich zdaniem – trafnie uchwycił Abraham Lincoln w tzw. Mowie Gettysburskiej, w której stwierdził, że demokracja to „rządy ludu, przez lud i dla ludu”. Reforma systemu demokratycznego powinna zatem iść w kierunku tworzenia kanałów umożliwiających bezpośredni udział obywateli w życiu politycznym (referenda, konsultacje, wysłuchania publiczne).

Z szerokiego spektrum poglądów na temat demokracji liberalnej, szczególnie interesująco prezentują się spostrzeżenia sformułowane przez współczesnych komunitarian. Ich wkład w rozwój debaty nad źródłami kryzysu demokracji w wydaniu liberalnym polegał na wskazaniu wadliwych założeń filozoficznych, które legły u jej podstaw, i pokazaniu w jaki sposób założenia te odpowiadają za nieprawidłowe działanie mechanizmów demokratycznych we współczesnych państwach. Z uwagi na stworzenie przez nich programu pozytywnego, obejmującego szereg propozycji naprawy systemu demokratycznego, tym większe zainteresowanie budzi ich dorobek teoretyczny, zwłaszcza w warunkach pozornej bezalternatywności, kiedy elitom politycznym zdarza się coraz częściej przyzywać oczy na defekty demokracji liberalnej oraz koszty społeczne (np. rozpowszechniające się w społeczeństwach zachodnich przekonanie na temat braku realnego wpływu na kształtowanie rzeczywistości politycznej), jakie związane są z jej funkcjonowaniem.

Komunitarianizm jest prądem w filozofii społecznej i politycznej (choć wiele przesłanek przemawia za tym, że jest on także doktryną polityczną), który opowiada się za koniecznością oparcia stosunków społecznych na wspólnotach. Pojemność konotacyjna pojęcia „wspólnota” obejmuje zarówno wspólnoty sąsiedzkie, jak też wspólnoty lokalne i polityczne. Nie da się ich zdefiniować *in abstracto*, ponieważ w zależności od warunków historycznych albo charakteru kultury, która je kształtuje, ich definicja musi prezentować się odmiennie. Termin „komunitarianizm” jest związany etymologicznie z łacińskim *communitas* – oznaczającym zbiorowość, wspólnotę. Pojęcie to ma szeroki zakres znaczeniowy, głównie z tego powodu, iż jako pojęcie pochodzenia dziewiętnastowiecznego, posiadało walor deskryptywny jedynie w odniesieniu do orędowników teorii komunistycznych, natomiast dziś jest ono pozbawione takiej konotacji. Swe współczesne znaczenie, czyli „to, co odnoszące się do wspólnoty”, termin ten – jak podaje Amitai Etzioni – uzyskał na przełomie XIX i XX wieku (Etzioni, 1998, s. 9).

Narracja komunitariańska we współczesnym dyskursie filozoficznym i politycznym, artykułowana przez intelektualistów tego autoramentu, co

Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer czy Michael Sandel, nie wspominając już o A. Etzionim (choć niektórzy z nich polemizowali by z taką klasyfikacją) wychodzą z założenia, iż życie współczesnych społeczeństw w niewielkim stopniu opiera się na wymiarze wspólnotowym. Społeczeństwa obywatelskie są podzielone (czego dowodem są liczne spory etyczno-moralne rozrywające poczucie wspólnoty) i niezdolne do określania, czym jest dla nich dobro wspólne. Jak tłumaczy A. MacIntyre, wynika to z występowania w społeczeństwach zachodnich równoważnych aksjologii, które oferują skrajnie odmienne koncepcje dobra wspólnego (MacIntyre, 1996, s. 29). Komunitarianie, dzięki wypracowaniu osobnej koncepcji jednostki, wolności i państwa, stworzyli nowe podstawy dla życia wspólnotowego.

Celem niniejszego artykułu jest krytyczna ocena idei demokracji liberalnej w świetle ustaleń przyjmowanych na gruncie myśli komunitariańskiej. Skupimy się na omówieniu fundamentalnych zasad, na których opiera się demokracja liberalna, z uwzględnieniem uwag krytycznych zgłoszonych pod ich adresem przez komunitarian. Teza przyjęta w niniejszym tekście zakłada, że problem niskiej partycypacji obywatelskiej we współczesnych demokracjach liberalnych ma swoje źródło w liberalnych koncepcjach jednostki, wolności i społeczeństwa pojmowanego jako wytwór umowy społecznej.

Teoria demokracji liberalnej – założenia i recepcja

Demokracja w wydaniu ateńskim gwarantowała wszystkim obywatelom bezpośredni udział w kształtowaniu spraw dotyczących całej polis. Każdego obywatela wyposażono w zestaw uprawnień, dzięki którym mógł on angażować się w życie swojej wspólnoty i wносить twórczy wkład w jej funkcjonowanie. Uprawnienia te tworzyły następujące zasady: *izonomia* (równość wszystkich wobec prawa), *isegoria* (równe prawo do zabierania głosu podczas zgromadzeń ludowych) oraz *isotimia* (równy dostęp do zajmowania stanowisk urzędniczych w polis) (Baszkiewicz, 2002, s. 55). I choć prawa polityczne należały do wąskiej grupy osób (pełnoletnich mężczyzn będących rodowitymi Ateńczykami), a przed reformami Peryklesa (444–429 r. p.n.e.) trudno było mówić o pełnej równości w dostępie do urzędów, kiedy uboższe warstwy Ateńczyków były wyłączone z piastowania wyższych godności w polis. Mimo tego, przykład starożytnych Aten niejednokrotnie ukazywany jest jako wzorcowy model demokracji bezpośredniej.

Model liberalnej demokracji zaczął wyłaniać się ponad dwa tysiąclecia po reformach Solona, Klejstenesa i Peryklesa (przełom XVIII i XIX wieku), by uzyskać w I połowie XX wieku rozwiniętą formę, jaka jest nam dzisiaj znana. Próbując najkrócej jak to możliwe scharakteryzować liberalną demokrację, trzeba sięgnąć po idee o liberalnej proveniencji, albowiem to właśnie dorobek klasyków myśli liberalnej (Johna Locke'a, Johna Stuarta Milla, Monteskiusza i innych), a także ich dwudziestowiecznych epigonów (m.in. Johna Rawlsa), odcisnął największe piętno na jej rozwoju. Komunitarianie, odnosząc się do teorii demokracji liberalnej, najczęściej podnoszą zarzuty wobec czterech założeń wpisanych w jej rdzeń.

Największe polemiki wywołuje koncept umowy społecznej, którą proponował już J. Locke, a następnie wykorzystał J. Rawls w swoim klasycznym już dziele *Teoria sprawiedliwości*. Kontrowersje wzbudzała również idea praw naturalnych. Za szkodliwą dla demokratycznego ładu uznano liberalną koncepcję jednostki, jak też model wolności negatywnej. Zdaniem komunitarian, obecność wymienionych wyżej składników przekreśla szanse demokracji liberalnej na wytworzenie kultury politycznej, która byłaby zdolna pobudzać aktywność obywatelską oraz wzmocniać więzi między obywatelami a instytucjami demokratycznymi (Walzer, 2004, s. 102). Warto dokładniej przeanalizować argumentację komunitarian wymierzoną przeciwko liberalnym ideom wpisany w nowoczesny model demokratyczny i zastanowić się, czy przedstawione przez nich racje rzeczywiście deprecjonują przydatność tych idei w kontekście dyskusji nad kształtem modelu demokratycznego.

Z konceptem umowy społecznej po raz pierwszy spotykamy się w dziele Tomasza Hobbesa pt. *Lewiatan*. Angielski myśliciel polityczny wyszedł z teorią kontraktualną, aby wyjaśnić źródła powstania państwa i władzy politycznej. Istniejące wcześniej podejścia oferowały zupełnie inny pogląd na ten temat. W starożytności wskazywano, że powstanie organizacji państwowej jest procesem naturalnym, wynikającym – jak twierdził Arystoteles – z samej natury istot ludzkich rozumianych jako *zoon politicon*, a więc istot posiadających naturalną skłonność do organizowania się we wspólnoty polityczne. Myśl średniowiecza, zdominowana przez teologię chrześcijańską, źródeł powstania państwa ziemskiego upatrywała w woli boskiej, czyniąc z monarchy pomazańca boskiego, który za swoje decyzje może odpowiadać jedynie przed obliczem Stwórcy (Baszkiewicz, 1998, s. 45). Teoria kontraktualna tym różni się od wcześniej skonstruowanych teorii wyjaśniania fenomenu władzy politycznej, że czynnikiem

sprawczym czyni ludzką wolę opartą na racjonalnej kalkulacji, co najlepiej służy interesom jednostki. T. Hobbes, przyjmując pesymizm antropologiczny wyrażający się w formule „ludzie są źli z natury”, opisuje hipotetyczny stan pierwotny (przedspołeczny, przedpaństwowy) jako „wojnę wszystkich ze wszystkimi” (*bella omnium contra omnes*) (Hobbes, 2005, s. 132). Chaos, brak poczucia bezpieczeństwa i niekorzystne warunki do wzbogacania się, stały się przesłanką do zawarcia kontraktu społecznego, w którym zgodzono się zrzec części swojej wolności i uznać konieczność istnienia państwa jako *conditio sine qua non* spokojnego, bezpiecznego i dostatniego życia. Angielski myśliciel wyrażał przekonanie, że skutki kontraktu społecznego są nieodwracalne. Oznacza to, że raz przekazany mandat do kierowania państwem nie może być już cofnięty. Bez względu na to, jaka polityka jest realizowana przez rządzących, lud nie może wypowiedzieć posłuszeństwa władzy. Ponieważ T. Hobbes popierał ustrój monarchii absolutnej było jasnym, że od ludu – po ustaniu stanu pierwotnego – nie oczekuje się brania udziału w kształtowaniu spraw państwa. Obszar ten jest bowiem całkowicie zarezerwowany dla monarchy. A jego wola nie powinna być poddawana ocenie przez rządzących.

J. Locke – podobnie jak T. Hobbes – poszukiwał genezy państwa w teorii umowy społecznej. Inaczej jednak niż autor *Lewiatana* postrzegał relacje między państwem a społeczeństwem po uzgodnieniu treści umowy społecznej. J. Locke twierdził, że skoro to właśnie lud złożony z rozumnych jednostek jest źródłem władzy, to z tego faktu wynikają określone zobowiązania nakładane na państwo. Dobro ludu powinno bowiem stanowić naczelny cel działania państwa. Można więc powiedzieć, że państwo pełni rolę służebną wobec społeczeństwa, które je powołało. Jeśli więc rządzący nie spełniają pokładanych w nich oczekiwań i łamią warunki zapisane w kontrakcie, wówczas lud ma prawo wypowiedzieć posłuszeństwo takiej władzy i wznieść bunt. Rozważania przedstawione w rozprawie *Dwa traktaty o rządzie* posłużyły J. Locke’owi do usprawiedliwienia Chwalebnej Rewolucji (*Glorious Revolution*), w wyniku której usunięto z tronu Jakuba II z dynastii Stuartów i ustanowiono monarchię konstytucyjną, na czele której stanęli Wilhelm III i Maria II (Heywood, 2007, s. 54).

Z teorią kontraktualną można się spotkać nie tylko na gruncie klasycznego liberalizmu, ale także w dwudziestowiecznych próbach reinterpretacji zasad liberalnych. Z taką próbą wystąpił w latach 70. XX wieku przywołany już wcześniej J. Rawls. Posłużył się on konceptem umowy społecznej jednak nie po to, ażeby skonceptualizować państwo jako

wytwór społecznego porozumienia, lecz po to, aby wypracować reguły sprawiedliwości, które mogłyby obowiązywać w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych. W projekcie jego autorstwa, od przyjętych zasad sprawiedliwości miały zależeć prawa i obowiązki, a także sposób, w jaki przebiegać miała dystrybucja społecznych i ekonomicznych dóbr. Z uwagi na doniosłe znaczenie zasad sprawiedliwości, ich wybór powinien odbywać się w warunkach sytuacji pierwotnej za „zasłoną niewiedzy” (*veil of ignorance*). Zasady tworzone w takich warunkach nie będą wyrażały arbitralnej woli ani nie będą stronnicze. Jak przekonywał J. Rawls: „jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swojego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła etc., przypadną mu w udziale. Przyjmuję nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach” (Rawls, 1994, s. 24). System społeczny projektowany przez amerykańskiego filozofa opierał się na dwóch zasadach sprawiedliwości. Pierwsza głosi, że każdy członek społeczeństwa powinien mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. Druga z nich, zwana zasadą *maximin*, przewiduje, że nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, aby przysparzały najwięcej korzyści najbardziej upośledzonym, a nadto, by dostęp do urzędów i stanowisk państwowych opierał się na autentycznej równości szans (Rawls, 1994, s. 122). Widać wyraźnie, że propozycje zaprezentowane przez autora *Teorii sprawiedliwości* mają *stricte* redystrybucyjny charakter i nie przypadkiem uważa się je za najdalej posunięty wyraz sojuszu pomiędzy liberalizmem a socjaldemokracją.

Komunitarianie wnieśli do dyskursu filozoficznego wiele uwag do konceptu umowy społecznej. Najczęściej podnoszonym zarzutem pod adresem umowy społecznej jest to, że przedstawiając w sytuacji pierwotnej jednostki jako podmioty rozumne, w pełni ukształtowane, świadome swoich interesów, koncepcja ta promuje indywidualistyczną tożsamość jednostek i deprecjonuje rolę formatywnych struktur takich jak wspólnoty w kształtowaniu tożsamości jednostek. Ch. Taylor przekonuje, że nie możemy budować tożsamości istot ludzkich bez odniesienia do porządkującego sensy horyzontu społecznego. „Stajemy się pełnymi podmiotami – zdolnymi zrozumieć siebie i dzięki temu określić swoją tożsamość – w wyniku przyswojenia bogatych języków ekspresji człowieka” (Taylor, 2002, s. 37). Komunitarianie nie zgadzali się na opis przedstawiony przez

teorię liberalną, zgodnie z którym egzystencja rozumnych jednostek poprzedza istnienie wspólnoty. W ich ujęciu, jednostka jest tworem wspólnoty, w której dojrzewa i wychowuje się. Zatem liberalna idea, w myśl której istota ludzka dobrowolnie wyraża zgodę na akces do społeczności, widząc w tym osobistą korzyść, jest fałszywa i zasługuje na odrzucenie.

Komunitarianie mieli świadomość, że liberalna koncepcja jednostki jest nie do pogodzenia z wymogami stawianymi przez demokrację. O ile demokracja opiera się na niepodzielnym *demosie* i milcząco lub otwarcie zakłada istnienie wspólnego dobra (od członków wspólnoty oczekuje się więc przedkładania dobra wspólnoty ponad własne, wąsko pojęte dobro), o tyle teoria liberalna, jak pisze A. MacIntyre, „lansuje wizję świata społecznego jako areny, na której każda jednostka w dążeniu do tego, co uważa za swe dobro, wymaga ochrony przed innymi takimi jednostkami poprzez nadanie indywidualnych praw” (MacIntyre, 2009, s. 231). Podmiot komunitariański – w przeciwieństwie do podmiotu promowanego przez teorię liberalną – nie jest niezależną monadą, nie jest odarty ze wszelkich właściwości kulturowych, wreszcie nie jest „czystą kartką”, która sama decyduje, jakimi treściami ma się wypełnić. Podmiot ten wyodrębnia się, nabiera kształtu, rozwija się, osiąga samoartykulację w obrębie wspólnoty, w granicach porządku społecznego, jakiej ona strzeże. Jak przekonuje Ch. Taylor: „moja tożsamość określona jest przez więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam. Innymi słowy, tylko wewnątrz tego horyzontu potrafię zająć jakiegokolwiek stanowisko” (Taylor, 2001, s. 51).

M. Sandel w książce pt. *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, stanowiącej krytyczną odpowiedź na *Teorię sprawiedliwości* J. Rawlsa udowodnił fałszywość tezy przyjmowanej przez jego interlokutora, że moralne cele, obierane przez autonomiczne jednostki, nie stanowią konstytutywnego elementu ich tożsamości i że cele te mogą być dowolnie i w zasadzie bez ograniczeń obierane przez jednostki. Przekonywał także, że sytuacja pierwotna – wbrew intencjom J. Rawlsa – ze swej istoty nie wykazuje nachylenia w stronę żadnego systemu społeczno-politycznego. Zatem z sytuacji pierwotnej trudno wywieść zasady, które mogłyby leć u podstaw porządku liberalnego. Nie formułuje żadnych kryteriów, jakimi podmiot mógłby się posilkować przy dokonywaniu wyboru. Przede wszystkim jednak nie formułuje żadnych przeciwwskazań względem zasad i wartości o nieliberalnych inklinacjach (Sandel, 2009, s. 110). Legi-

tymizacja ładu demokratycznego jest zatem niemożliwa, jeśli środkiem do tego prowadzącym mają być odwołania do koncepcji umowy społecznej i kontraktu zawartego między jednostkami.

Teoria kontraktualna nie służy projektowi demokratycznemu także z tego powodu, że przedstawia potrzebę powołania do życia wspólnoty jako wtórną wobec potrzeb jednostkowych. Utrzymywanie w ramach demokracji liberalnej takiej hierarchii wartości skazuje na porażkę próby obudzenia u obywateli skłonności do aktywniejszego angażowania się na arenie publicznej. Komunitarianie obserwują tendencję obecną we współczesnych demokracjach do wykorzystywania bierności społeczeństwa przez elity, do umacniania swojej pozycji w systemie politycznym i zdobywania większej kontroli nad procesami decyzyjnymi. Jak zauważa Ch. Taylor, „apatia obywateli umożliwiła rozrastanie się niekontrolowanej władzy, co z kolei wzmagą poczucie bezradności, a to z kolei utwierdza apatię” (Taylor, 1996, s. 51). System demokratyczny, w takim ujęciu, coraz bardziej zamienia swoje pierwotne znaczenie „rządu ludu” w wydumską, zaś przymiotnik „demokratyczny”, używany dla takiego sposobu sprawowania władzy, staje się z wolna nadużyciem terminologicznym. Mając na uwadze opisany wyżej problem, komunitarianie przewidują, że współczesne demokracje liberalne mogą w dłuższej perspektywie czasowej zmierzyć się z sytuacją, w której, pomimo istnienia instytucji demokratycznych, brakować będzie ludu o kulturze demokratycznej, który będzie chciał używać tych instytucji do udziału w sferze polityki. Wraz z odrzuceniem koncepcji umowy społecznej i indywidualistycznego poglądu na jednostkę ludzką, komunitarianie otworzyli sobie drogę do krytyki pojęcia wolności ludzkiej zdefiniowanej w sposób negatywny, głoszonej już od czasów J. Locke’a i J. Stuarta Milla, a następnie rozwijanej m.in. przez Karla Poppera. Rozróżnienie na wolność negatywną i pozytywną wprowadził do słownika filozoficznego Isaiah Berlin. O ile pierwsza koncepcja wolności ma tworzyć przestrzeń, w której jednostka może swobodnie decydować o sobie i sprawach ją dotyczących (wolność od przymusu, wolność od ingerencji władzy w sferę prywatną), o tyle druga pozwala jednostce uczestniczyć w życiu wspólnoty politycznej (wolność słowa, wolność do zgromadzeń, wolność do uczestnictwa w wyborach) (Berlin, 1991, s. 45).

Charakterystyczne dla filozofii J. Locke’a było twierdzenie, że każdy rodzi się wolnym człowiekiem i żadna instytucja nie powinna ograniczać wolności ludzkiej, chyba że sama jednostka dobrowolnie zgodzi się na uszczuplenie posiadanych przez nią swobód. Egzemplifikacją takiej

sytuacji jest dobrowolne przystąpienie przez jednostkę do danej wspólnoty politycznej i zrzeczenie się na jej rzeczy części przysługujących jej w stanie pierwotnym uprawnień. Jak twierdził jednak J. Locke, mimo iż określone prerogatywy są przekazywane w ręce władzy państwowej (dzięki nim władza ma monopol na użycie przemocy), to dzięki stworzeniu ładu społecznego opartego na systemie praw, będących w zgodzie z prawami naturalnymi, wolności ludzkie uzyskują pełniejszy wymiar. Angielski filozof ujął to w sposób następujący: „wolność znaczy to być wolnym od przymusu i gwałtu ze strony innych, a to jest niemożliwe tam, gdzie nie ma prawa” (Locke, 1992, s. 201).

Powoływanie się na wolność negatywną w sposób oczywisty rodzi pytanie, jakie są jej granice i czy w ogóle można limitować tak pojętą wolność. Odpowiedź na to pytanie dał J. S. Mill w eseju *O wolności*. Stwierdził w nim, że „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych” (Mill, 2003, s. 102). Krótko mówiąc, idzie o taką sytuację, w której maksymalizowanie czyjejś wolności skutkuje ograniczeniem wolności (krzywdą) drugiej osoby. W odniesieniu zaś do czynności niemających związku z innymi ludźmi, jednostka powinna dysponować nieskrępowanym prawem do decydowania o sobie samej.

Afirmacja wolności negatywnej w demokracji liberalnej odpowiada w ocenie komunitarian za lokowanie się jednostek w opozycji do wspólnoty politycznej, a w konsekwencji wyparowanie z ich świadomości re-sponsywności za losy demokracji. A. MacIntyre konstatuje: „liberalizm pod nazwą wolności narzuca pewny rodzaj nienazwanej dominacji, która w dłuższej perspektywie zmierza do rozluźnienia tradycyjnych ludzkich związków i osłabienia społecznych i kulturowych relacji” (cyt. za: Borradori, 1999, s. 167). Z kolei, jak zauważa Aneta Gawkowska, streszczając myśl komunitariańską w kontekście sporu z liberałami, „nacisk położony na uprawnienia negatywne, które są uprzednie wobec każdego prawa stanowiącego powód, że pojęcie obowiązku staje się dość mgliste. Jednostka nie jest wzywana przez państwo do spełniania swoich obowiązków wobec wspólnoty” (Gawkowska, 2004, s. 127). Problematyczne jest także to, że wolność negatywna wyodrębnia jednostki ze społeczeństwa, tworząc wyraźne granice między nimi, których przekroczenie uniemożliwiają stworzone w tym celu zabezpieczenia prawne. Tworząc opozycję

na jednostkę i społeczeństwo czy, mówiąc inaczej, wspólnotę polityczną, wolność negatywna tworzy warunki do tego, aby jednostki uciekały od odpowiedzialności za wspólnotę i skupiały się na własnym, wąsko rozumianym dobru. Odbija się to negatywnie na kondycji demokracji liberalnej, trwałości więzi obywatelskich i jakości stosunków społecznych. Jak zauważa jednak Ch. Taylor, wolność traci sens, gdy erozji ulega środowisko społeczne, w jakim miała funkcjonować. W podobnym tonie wypowiada się M. Walzer, kiedy wyraża przekonanie, że ciągle poszerzanie zakresu wolności negatywnej nie jest źródłem oczekiwanego szczęścia. Amerykański filozof przekonuje, że „wolność podcina swoje korzenie, jeśli nie podejmuje się wspólnego wysiłku w celu zaradzenia jej efektom: w celu tworzenia i odtwarzania stabilnych siedlisk społecznych – rodzin i wspólnot – produkujących silne jednostki i dostarczających im poważnie i interesująco zróżnicowanych możliwości” (Walzer, 1998, s. 48).

Dla sprawnego funkcjonowania demokracji potrzebna jest, jak twierdzą komunitarianie, nie negatywnie pojmowana wolność, a wolność rozumiana w kategoriach pozytywnych. Idzie im o taką wolność, która może być realizowana poprzez działania na rzecz wspólnoty politycznej. Zależy im na takiej sytuacji, w której dobro indywidualne jednostki będzie skorelowane z dobrem wspólnoty. Osiągnięcie takiego stanu możliwe jest jednak dopiero wówczas, gdy uczestnictwo w życiu publicznym postrzegane będzie przez obywateli jako powinność, ale – co ważniejsze – jako konieczny warunek do osiągnięcia pełnego wymiaru bycia obywatelem danej wspólnoty.

Ostatnim elementem wniesionym przez teorię liberalną do modelu demokracji jest rozbudowany katalog praw zabezpieczających wolność negatywną jednostek. Także wobec tego elementu krytycznie ustosunkowali się przedstawiciele nurtu wspólnotowego. Według A. MacIntyre’a, jednostkowa egzystencja opisywana jest przez teorię liberalną w dwóch filozoficznych językach – języku korzyści i języku praw. O ile język korzyści kieruje uwagę jednostek w stronę konsumpcjonizmu, hedonizmu i chciwości, powodując spustoszenie w sferze duchowej i rodzinnej, o tyle język praw wyznacza linie demarkacyjne, oddzielające prywatne życie jednostek od spraw społeczności i stawiając interes jednostek w opozycji do interesów wspólnoty. W ocenie szkockiego filozofa, jest to opis zarówno fałszywy, jak i odpowiadający za szereg negatywnych zjawisk społecznych, zaczynając od zamykania się jednostek w swojej prywatności, orientowanie się przez nie na osobistym sukcesie, a kończąc na rozbiciu więzi społecznych. Również Ch. Taylor nie zgadza się z libe-

ralną tezę o priorytetowym charakterze praw, gdyż uważa, że prowadzi ona na mielizny relatywizmu typu „wszystko jest tak samo dobre”. Jeśli bowiem wszyscy posiadają prawo do swobodnego wyboru celów życiowych, to oczywistym jest, że wszystkie wybory są w równym stopniu zgodne z zasadą wolności, a to powoduje, że żaden wybór nie może być uznany za gorszy czy lepszy (Taylor, 1985, s. 188). Realizowanie różnych koncepcji dobra w ramach demokracji liberalnej zaciemnia obraz kolektywnego dobra wspólnego jako kategorii, która powinna jednoczyć wszystkich członków wspólnoty politycznej i zachęcać ich do włączania się w działania służące jego osiągnięciu. Komunitarianie akcentują, że trwałość ładu demokratycznego zależy w mniejszym stopniu od obowiązującego prawa, a bardziej istotna okazuje się rola kultury politycznej. Jest to teza szczególnie ważna dla Roberta Bellaha, który czerpiąc inspirację z dorobku Alexis de Tocqueville’a, użył jego formuły „ład serca”, ażeby wskazać na niezbędność partycypacji obywatelskiej do podtrzymywania i rozwoju ducha demokratycznego (Bellah, 2007, s. 50).

Zakończenie

W niniejszym tekście podjęto próbę scharakteryzowania myśli komunitariańskiej pod kątem stosunku do idei demokracji liberalnej. Zdiagnozowane przez przedstawicieli tego nurtu problemy związane z funkcjonowaniem demokracji obejmowały: kryzys uczestnictwa obywateli w życiu publicznym, wytworzenie się kultury politycznej sprzyjającej społecznej apatii i bierności (R. Bellah określa ją mianem indywidualistycznej kultury separacji) oraz elityzację polityki, polegającą na przejmowaniu kontroli nad procesami decyzyjnymi przez wąską grupę elit. Przyczyn wystąpienia tych zjawisk komunitarianie upatrują w teorii liberalnej i wykorzystaniu kluczowych idei o tej właśnie proweniencji do budowania nowoczesnego modelu demokratycznego. Reprezentanci komunitarianizmu są świadomi sprzeczności występujących między demokracją a liberalizmem. Ich zdaniem, liberalna koncepcja indywidualizmu, wolności negatywnej, praw zabezpieczających tę wolność oraz społeczeństwa jako wytworu dobrowolnego porozumienia między jednostkami, nie przystają do modelu demokratycznego, opierającego się na pojęciu dobra wspólnego, partycypacji obywatelskiej i nierozzerwalnej więzi między obywatelem a wspólnotą, z której pochodzi. Oparcie modelu demokratycznego na ideach liberalnych jest źródłem napięć destabilizujących współczesne

demokracje. Zatem projekt naprawczy nie może ograniczać się do reformy procedur czy instytucji, ale całościowej zmiany podejścia do relacji między państwem a obywatelem. Choć komunitarianie zaproponowali cały szereg rozwiązań, które przedstawiano jako receptę na bolączki demokracji, to opis tych propozycji i ocena ich przydatności wymaga poświęcenia osobnego artykułu.

Bibliografia

- Baszkievicz J. (1998), *Mysł polityczna wieków średnich*, Wyd. Poznańskie, Poznań.
- Baszkievicz J. (1998), *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk.
- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. S., Swidler A., Tipton S. M. (2007), *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Wyd. Res Publica, Warszawa.
- Borradori G. (1999), *Rozmowy amerykańskie*, Wyd. W Drodze, Poznań.
- Etzioni A. (1998), *Introduction*, w: *The Essential Communitarian Reader*, red. A. Etzioni, Rowman & Littlefield Publishers, Boston.
- Fukuyama F. (1996), *Koniec historii*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Gawkowska A. (2004), *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Heywood A. (2007), *Ideologie polityczne: wprowadzenie*, Wyd. PWN, Warszawa.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Krasnodębski Z. (2003), *Demokracja peryferii*, Wydawca Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Legutko R. (2005), *Raj przywrócony*, WSE im. ks. J. Tischnera, Kraków.
- Locke J. (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, Wyd. PWN, Warszawa.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, Wyd. PWN, Warszawa.
- MacIntyre A. (2009), *Etyka i polityka*, Wyd. PWN, Warszawa.
- Mill J. S. (1999), *O wolności*, Wyd. Akme, Warszawa.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, Wyd. PWN, Warszawa.
- Sandel M. (2009), *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Scruton R. (2014), *Co znaczy konserwatyzm*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Taggart P. (2007), *Populizm i patologie polityki przedstawicielskiej*, w: *Demokracja w obliczu populizmu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Taylor Ch. (1985), *Atomism*, w: *Philosophy and the Human Sciences Philosophical. Philosophical papers 2. Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor Ch. (1996), *Polityka liberalna, a sfera publiczna*, w: *Spoleczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Wyd. Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wyd. PWN, Warszawa.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, Wyd. Znak, Kraków.
- Walzer M. (2004), *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, oprac. P. Śpiewak, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- Walzer M. (1998), *Pluralism and Social Democracy*, „Dissent” vol. 45, s. 48.
-

The Communitarian critique of liberal democracy

Summary

The article approaches at critical review of liberal democracy idea in regard to findings of communitarian thought. Its representatives perceive liberal democracy through the lens of philosophical assumptions, while particular mechanisms and democratic institutions play secondary role. Hereby text is an attempt of pointing out the ideas, which according to communitarians lie at the base of liberal democracy project and are responsible for functional anomalies of particular institutions and procedures. The thesis is founded on assumption that problem of low level of civil participation in contemporary liberal democracies has its roots in liberal concepts of individual, freedom and society understood as creation of social contract.

Key words: democracy, communitarianism, liberal theory

Nota o Autorze

Michał Niebylski, mgr [michal.niebylski@gmail.com] – asystent w Instytucie Politologii Uniwersytetu Opolskiego.