

Ks. Wojciech DERLUKIEWICZ

W OBRONIE WSPÓLNOTY

Filozofia polityczna komunitaryzmu, bardzo popularna na Zachodzie, nie odegrała znaczącej roli w krajobrazie polskich przemian politycznych dwudziestego wieku. Dopiero na przełomie tysiącleci stała się obszarem zagadnień intensywnie eksplorowanych przez polskich filozofów. Przyczyną owej nieobecności myśli komunitarystów w rodzimym środowisku politycznym i akademickim można upatrywać zarówno w powolnej recepcji dzieł klasyków tej dziedziny, jak i w specyficznym dla Polski kontekście burzliwych oddziaływań myśli socjalistycznej i konserwatywnej (w tym także chrześcijańskiej). W tym okresie zmagania z ideologią totalitarną, uwieńczonych tryumfem idei solidarnościowych, myśl komunitarystów, ich wizja jednostki i wspólnoty, nie znalazła w naszym kraju podatnego gruntu. Warto jednak zauważyć, że właściwą osnową tego nurtu była i nadal pozostaje dyskusja z liberalizmem (a raczej liberalizmami) prowadzona w kontekście żywych problemów społeczeństwa amerykańskiego. Z biegiem czasu na Zachodzie – jak zauważył Michael Walzer – komunitaryzm jako zainteresowanie wspólnotą stał się swoistą modą, jak moda na spodnie w kant, a według innego klasyka omawianego nurtu, Alasdaira MacIntyre’a – szansą na powstrzymanie pochodu barbarzyństwa przez powrót do refleksji nad wspólnotowym wymiarem ludzkiej egzystencji.

Książka Łukasza Dominiaka¹, filozofa polityki związanego ze środowiskiem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w To-

runiu, jest pierwszą w Polsce tak obszerną monografią poświęconą zagadnieniu filozofii komunitaryzmu, prezentującą poglądy czterech autorów uważanych dzisiaj za czołowych myślicieli tego nurtu: Alasdaira MacIntyre’a, Michaela Sandela, Charlesa Taylora i Michaela Walzera (wcześniej ukazała się tylko antologia tekstów *Komunitarianie*² oraz jedna książka w całości poświęcona komunitaryzmowi – praca Anety Gawkowskiej³).

Komunitaryzm nie jest zjawiskiem jednorodnym. Według Dominiaka początków i źródeł tego nurtu należy szukać jeszcze w dziewiętnastym wieku. Sam termin „komunitaryzm” został użyty około 1940 roku przez założyciela Universal Communitarian Association, Johna Barnby’ego, w odniesieniu do dziewiętnastowiecznych programów politycznych postulujących konieczność reform socjalnych. Od początku termin ten był bardzo popularny, odnoszono go do różnorodnych, niekiedy sprzecznych z sobą stanowisk – od programów stowarzyszeń promujących ideały rewolucyjne

¹ Łukasz D o m i n i a k, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, ss. 352.

² Zob. *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, wybór P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.

³ Zob. A. G a w k o w s k a, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

i socjalistyczne, poprzez program partii pan-komunitarystycznej uważającej całą Europę za jeden naród, po ujęcia personalistyczne, chrześcijańskie. Jednoznaczne ujęcie tego intelektualnego nurtu przedstawił Michael Sandel w swoim słynnym dziele *Liberalizm a granice sprawiedliwości*⁴. Odtąd komunitaryzm określany jest głównie jako antyliberalny nurt we współczesnej filozofii politycznej i społecznej, akcentujący pierwszorzędną i niezastąpioną rolę wspólnoty jako elementu konstytuującego tożsamość jednostki, a nawet warunkującego możliwość jej moralnego i osobowego rozwoju.

Łukasz Dominiak wzbrania się jednak przed poszukiwaniem wspólnego mianownika komunitaryzmu głoszonego przez różnych autorów. Z jednej strony zauważa, że istnieje szereg cech wspólnych łączących odmienne koncepcje komunitarystyczne – bo niemal wszystkie jednomyślnie krytykują negatywne aspekty życia w liberalnym społeczeństwie, w tym zanik wartości moralnych, egoistyczną rywalizację wynikającą z aspołecznego indywidualizmu czy ograniczenie udziału ubogich w debacie publicznej. Z drugiej strony proponuje zwrócenie uwagi na różnice w koncepcjach poszczególnych autorów, w sposobie traktowania przez nich problemu wspólnoty, by odnaleźć taką wersję komunitaryzmu, którą cechować będzie najgłębsza filozoficzna troska o wspólnotę.

Zdaniem Łukasza Dominiaka najlepiej warunek ten spełnia filozofia Alasdaira MacIntyre'a. Sam MacIntyre nie uważa siebie za komunitarystę, ponieważ nie godzi się, jak inni przedstawiciele tego nurtu, na korektę liberalizmu. Twierdzi, że istnieje tylko jeden sposób, by uratować wspólnotę – odrzucenie wszelkich projektów liberalnych. Dominiak nazywa więc MacIntyre'a

re'a komunitarystą bez kompromisu, który odcina się od nowoczesności, widząc w niej zagrożenie dla wspólnoty. Przypisuje mu jednak miejsce pierwszorzędne wśród przedstawicieli tego nurtu, ponieważ MacIntyre nie skupia się na jednym szczegółowym problemie lub polemice z określoną wersją liberalizmu, ale ogłasza alarm dla całej współczesnej myśli filozoficznej, wytykając nowożytności „zamęt moralny” (s. 92), czyli brak uporządkowania w teoretycznym i praktycznym rozumieniu moralności. Winą za ten stan rzeczy obarcza filozofię oświeceniową, a zwłaszcza: Machiavellego, Lutra, Kalwina, Hobbesa i Spinozę. Główny problem widzi w odejściu od klasycznej etyki Arystotelesa i Platona, a szczególnie w fakcie zanegowania przez reformatorów myśli moralnej znaczenia wspólnotowego wymiaru egzystencji człowieka. Doprowadziło to do „prywatyzacji dobra”, a także indywidualistycznego i kontraktualistycznego traktowania społeczeństwa, gdyż wymienieni przez niego autorzy nowożytni za punkt wyjścia własnych teorii przyjęli właśnie pojęcie jednostki ludzkiej. Odtąd dyskusję nad problemami etycznymi zdominowały liczne stanowiska jednostkowe nieprzystające do siebie, zmierzające raczej do wyrażania niezgody na coś niż do poszukiwania moralnych rozwiązań.

Niemniejszą rolę w degradacji moralności przypisuje MacIntyre pozytywistycznemu emotywizmowi, metaetycznej koncepcji, która – zgodnie z pozytywistyczną wizją nauki posiadającej cele praktyczne – odebrała sądom moralnym funkcję informującą i poznawczą. Według emotywizmu sądy te występują jedynie jako wykrzykniki wyrażające preferencje, skłonności i uczucia. Dodatkowo, jak stwierdza autor *Dziedzictwa cnoty*⁵, moralność pograżyły kolejne fazy pozytywizmu, związa-

⁴ Tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

⁵ Tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

ne między innymi z empiriokrytycyzmem, ograniczającym naukę do czystych faktów biologicznych, oraz z popularyzacją tak zwanej weryfikacyjnej teorii znaczenia, ogłoszonej przez nastawione antymetafizycznie środowisko Koła Wiedeńskiego. Zgodnie z tą teorią istnieje jednorodność strukturalna między zdaniem a doświadczaną rzeczywistością, co w konsekwencji oznacza, że zdania pozbawione treści empiryczno-sensualnej, w tym także sądy etyczne i estetyczne, niepoddające się empirycznej weryfikacji, są zdaniami bezsensownymi lub też wyrażeniami odnoszonymi się do problemów pozornych. Według neopozytywistów język moralny może wyrażać jedynie stany emocjonalne umysłu, niedające się podzielić na prawdziwe i fałszywe. Jak słusznie zauważa MacIntyre, takie podejście do moralności musiało stać się podstawą pewnego „utajonego” typu antropologii, zakładającej emotywistyczną jaźń i strukturę społeczną o manipulacyjnym charakterze, gdzie każda osoba traktuje inne istoty ludzkie przede wszystkim jako środek do własnych celów. Alasdair MacIntyre nazywa to zjawisko „pochodem nowego barbarzyństwa” (s. 108), degradującego kulturę zachodnią, który bezwzględnie należałoby powstrzymać, naprawiając błąd wyjściowy popełniony przez filozofów oświeceniowych. Starali się oni oprzeć moralność na pojęciu natury ludzkiej lub jakiejś jej cesze, nie mogąc poradzić sobie w etyce z klasycznym pojęciem celu (gr. telos), które wyparte zostało między innymi przez szybko spopularyzowaną mechanistyczną koncepcję nauki. MacIntyre wskazuje na potrzebę powrotu do wzorcowego schematu moralnego, jakim jest arystotelizm i przedstawia go jako najdoskonalszą tradycję dociekań moralnych w historii cywilizacji.

Pierwotnie schemat Arystotelesowski miał charakter teleologiczny, akcentujący rozbieżność między tym, jaki człowiek faktycznie jest, a tym, jaki mógłby się stać,

realizując swój własny telos. Etyka Stagiryty była właśnie próbą pokonania tej rozbieżności – przejścia od stanu pierwszego do drugiego (od potencjalności do aktualności) przez odkrycie zasad moralnych na drodze dociekania, co jest dobre dla mnie oraz co jest najwyższym dobrem dla człowieka w ogóle, i przez stosowanie tych zasad. To poszukiwanie jednak nie może się odbywać poza sferą wspólnotową, która jest wpisana w ciągłość ludzkiego życia. MacIntyre mówi o specyficznej narracji, na którą składają się poszczególne role społeczne w określonym historycznym punkcie tych wspólnot, z których przecież każdy człowiek-jednostka wywodzi swoją tożsamość. Dopiero w tej perspektywie człowiek jawi się jako ktoś, kto w zasadzie spędza swoje całe życie na poszukiwaniach dobrego życia w tym, co dziedziczy z tradycji, w której żyje i którą przekazuje kolejnym pokoleniom. Tak rozumiana tradycja okazuje się rozciągniętym w czasie sporem wokół najważniejszych pytań ludzkiej egzystencji: „kim jest człowiek?”, a dokładniej „kim sam jestem jako człowiek?”, i „czym jest moje największe dobro?”. W tym też kontekście nowego znaczenia nabiera pojęcie cnót, będących osobowymi cechami pozwalającymi jednostkom i wspólnotom wytrwać w owych poszukiwaniach dobrego życia.

W zupełnie innej, już nie tak rozległej kulturowo perspektywie, pojawił się komunitaryzm Michaela Sandela, kolejnego autora omawianego w książce Łukasza Dominiaka. Ten rodzaj komunitaryzmu odbił się głośnym echem w dyskusji nad *Teorią sprawiedliwości* Johna Rawlsa⁶. Podobnie jak poprzednio przedstawiony myśliciel, Michael Sandel podkreślał znaczenie wspólnoty dla ludzkiej tożsamości, nie czynił jednak tego w ogniu radykalnej dyskusji z liberalizmem, ale w próbie krytycznej

⁶ Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

analizy epistemologicznych i ontologicznych założeń szczególnego przypadku liberalizmu – Rawlowskiego liberalizmu deontologicznego, zmierzając do poprawienia go w wielu punktach. Odnosił się między innymi do wspólnej dla komunitarystów kwestii antropologicznej – rozumienia wspólnoty. Sandel nie uważa się za myśliciela skupionego wyłącznie na negacji tezy o moralnym priorytecie jednostkowych uprawnień czy też na forsowaniu pierwszeństwa wspólnoty wobec wolności indywidualnej. Widzi natomiast siebie jako komunitarystę w tym sensie, że podaje w wątpliwość tezę o możliwości uzasadnienia sprawiedliwości i jej pierwotnych zasad stojących na straży porządku społecznego bez odniesienia do dobra. Dominiak określa Sandela mianem komunitarysty-perfekcjonisty, gdyż dokonuje on rewizji założeń antropologicznych Rawlowskiego liberalizmu. Odkrywa między innymi wewnętrzną sprzeczność priorytetu sprawiedliwości w kategoriach sensu, odsłania utajoną w teorii Rawlsa koncepcję osoby zredukowanej do podmiotu antecedentnie zindywidualizowanego (jaźni nieuwarunkowanej, która jest uprzednia względem swoich celów), czyli podmiotu niedoświadczającego w pełni moralnego wymiaru egzystencji, polegającej na przeżywaniu rozdarcia między wykluczającymi się wartościami czy koncepcjami dobrego życia. Powyższe sprzeczności antropologiczne wskazują na błędne zinterpretowanie przez Johna Rawlsa koncepcji wspólnoty, która w tym ujęciu pozostaje jedynie echem indywidualistycznej filozofii politycznej. Sandel bardzo mocno podkreśla konstytutywne znaczenie wspólnoty jako rzeczywistości decydującej o tożsamości każdego człowieka, z uwzględnieniem różnych rodzajów wspólnotowych więzów – rodzinnych, plemiennych czy narodowych, których ewentualna utrata mogłaby skutkować w życiu jednostki wykorzeniem, a nawet samozatrą.

W rozdziale poświęconym Michaelowi Sandelowi, obok omówienia jego komunitarystycznych poglądów, odnaleźć możemy cenne odniesienia do szczegółowych kwestii życia politycznego i społecznego, którym Sandel poświęcał wiele uwagi w publicznej debacie, w tym do zagadnień bioetycznych czy problemu homoseksualizmu. Dominiak podejmuje ciekawą polemikę z Sandelem – umiarkowanym zwolennikiem legalizacji homoseksualizmu i zdecydowanym propagatorem ułatwionego dostępu do aborcji. Sandel przeciwstawia się liberalnej tendencji do brania w nawias wszelkich kontrowersji natury moralnej i popiera drogę poszukiwania racjonalnych rozwiązań, które pomogą dokonać moralnej oceny tych społecznie dyskutowanych zjawisk, a może nawet doprowadzą do przyjęcia odpowiednich formuł prawa państwowego. Następnie Sandel przytacza – zgodnie z głoszoną przez niego ideą publicznej debaty – zdania przeciwników (m.in. Johna Finnisa) oraz zwolenników (czyli w głównej mierze siebie samego) praw związków tej samej płci. Podważa między innymi argument wskazujący na niedoskonałość praktyk homoseksualnych w związku z brakiem możliwości osiągnięcia w nich najwyższego dobra seksualności, jakim jest prokreacja. Uważa, że dotyczy to także bezpłodnych małżeństw heteroseksualnych, i stawia pytanie, czy takie relacje należałoby również ocenić negatywnie. Dominiak słusznie zauważa, że ten gorąco dyskutowany problem nie dotyczy wcale braku wyrozumiałości dla prywatnych koncepcji dobrego życia czy szacunku dla homoseksualistów. Jest to raczej problem wynikający z błędnego odczytania argumentacji zwolenników prawa naturalnego. Zdaniem autora monografii Sandel nie docenia coraz częściej wysuwanego w przestrzeni publicznej argumentu personalistycznego, mówiącego o naturze aktu małżeńskiego jako dowodu najgłębszego oddania się małżonków, który w wersji jednopłciowej nie mógłby

być wyrazem jedności dwojga osób. W tej optyce akceptowanie związków homoseksualnych może być jedynie uznaniem ludzkich czynności seksualnych za narzędzia gratyfikacji, a nie znak międzyosobowej komunii.

Nie mniej nieporozumień pojawia się również w jednej z ostatnich publikacji Michaela Sandela – *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering* [„Przeciwko doskonałości. Etyka w dobie inżynierii genetycznej”]⁷, poświęconej problematyce bioetycznej; dotyczą one zwłaszcza kwestii początku życia ludzkiego. Jak powszechnie wiadomo, kwestia ta wiąże się z wieloma podejmowanymi współcześnie problemami, takimi jak aborcja, badania prenatalne, badania nad komórkami macierzystymi czy zapłodnienie „in vitro”. W związku z tym, zdaniem Sandela, nieuniknione jest zaangażowanie się w dyskusje z różnymi stanowiskami, a zwłaszcza z substancjalistycznymi doktrynami moralnymi i religijnymi, czego – w imię postulowanej neutralności, czyli niewnikania w kontrowersje moralne – chcieliby uniknąć liberałowie. O ile jednak słusznie Sandel pragnie włączyć się w debatę publiczną uwzględniającą wszystkie istotne poglądy na sprawę statusu embrionu ludzkiego, o tyle przedstawiane przez niego argumenty – przemawiające zdecydowanie na niekorzyść dziecka poczętego – wydają się groteskowe. Dominiak w związanej refleksji krytycznej obnaża słabość rozumowania tego wybitnego komunitarysty. Pierwszy błąd widzi w próbie poszukiwania konkretnego momentu w rozwoju embrionu, w którym miałyby pojawić się osoba ludzka. Kolejne dotyczą stosowania nieadekwatnych analogii, na przykład porównania człowieka do dębu, zaś embrionu do żółędzia, który nie jest tym samym co drzewo. Autor monografii odpira także

koronny argument Sandelowskiej kazuistyki, zawarty w przykładzie niesienia ratunku istotom uwięzionym w płonącej klinice leczenia bezpłodności (Sandel pyta, czy w pierwszej kolejności próbowalibyśmy ratować pięcioletnie dziecko, czy tacę z dwudziestoma zamrożonymi embrionami).

Kolejnym myślicielem zaprezentowanym w książce Łukasza Dominiaka jest Michael Walzer, który podobnie jak Sandel, próbuje w pewnych aspektach poprowadzić liberalizm. W liberalizmie dostrzega on wiele pozytywnych cech, istotnych dla społeczeństwa demokratycznego. Według Walzera niektóre liberalne postulaty trzeba uznać za historycznie doniosłe osiągnięcia całej ludzkości, na przykład ograniczenie wpływu władzy państwowej i jej dominacji w wielu dziedzinach, takich jak: religia, edukacja, gospodarka, przestrzeń publiczna czy życie prywatne. Należy pamiętać o zasługach liberalizmu dla współczesności, gdy chodzi o ubieganie się o fundamentalne prawa równości obywatelskiej. Zdaniem Walzera myśl liberalna nie ma jednak żadnej ponadczasowej wartości. Co więcej, autor książki *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*⁸ przestrzega przed odnoszeniem idei liberalizmu do innych kultur, gdyż mogłoby to być wyrazem braku szacunku dla tych społeczeństw, które nie osiągnęły konkretnego momentu politycznego rozwoju, cechującego cywilizowany Zachód. Nie zawsze i nie wszędzie liberalizm jest najodpowiedniejszym rozwiązaniem, nie jest też jedyną, idealną teorią społeczną. Mimo że myśl liberalna wydaje się głęboko zakorzeniona w kulturze wielu społeczeństw, Walzer skłania się ku odebraniu mędrcom liberalizmu mandatu nieomyślności i uniwersalności. Pierwszym i głównym adresem tej uwagi jest John Rawls – w dużej mierze odpowiedzialny za przyklejenie li-

⁷ The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007.

⁸ Tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

beralizmowi etykiety teorii uniwersalnej, odpornej na wszelki partykularyzm kulturowo-historyczny.

Łukasz Dominiak słusznie nazywa Walzera komunitarystą kompromisowym. Traktuje on bowiem moralność jako rzeczywistość podlegającą ciągłej społecznej interpretacji, łącząc ją z określoną wspólnotą. Twierdzi, że w odkrywaniu zasad moralnych wiążących wszystkie jednostki w społeczeństwie biorą udział intuicje moralne ludzkości, istniejące w „gęstym, wielowspółnotowym, aktualnie istniejącym świecie moralnym” (s. 312). Przy takim założeniu otrzymujemy zupełnie inną wizję moralności, gdzie głównym problemem okazują się nie sposoby ustalania podstawowych zasad, ale ocena rzetelności interpretacji moralnych. Właśnie ten problem Michael Walzer przyjmuje za najistotniejsze wyzwanie dla filozofów, którym powierza prowadzenie dyskusji nieraz przeradzającej się w spór, mający na celu osiągnięcie optymalnego rozwiązania, a z czasem powszechnej zgody. Poszukiwanie racjonalnych argumentów w obliczu spiętrzonych dylematów moralnych powinno być źródłem niewyczerpanych pokoleniowych konwersacji, odradzających się stale w różnych momentach kulturalnego i politycznego rozwoju.

Łukasz Dominiak, kończąc referowanie poglądów Walzera, słusznie postawił mu zarzut moralnego subiektywizmu. Skoro moralność i związane z nią wszelkie dobra nie posiadają żadnego przedspołecznego obiektywnego znaczenia, a ich poprawna ocena zależy wyłącznie od interpretacji zmian zachodzących w historii i kulturze danego społeczeństwa, to czyż konsekwencją takiego poglądu nie będzie chwiejna teoria moralności? Oczywiście w Walzerowskiej teorii można by znaleźć pewne sugestie przynajmniej w części odpierające ten zarzut. Sam Walzer jednak zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa subiektywizmu i wydaje się zapewniać, że nie jest zwolennikiem nieograniczonego relatywi-

zmu. Na obronę swego stanowiska przywołuje tezę o możliwości istnienia podstawowej „moralności minimalnej”, która byłaby wspólnym mianownikiem wszystkich ethosów tworzonych przez wolne i racjonalne istoty. Na ten fundament moralności miałyby się składać między innymi podstawowe prawa człowieka, pokojowe współzycie oraz elementarne zakazy i uprawnienia (np. zakaz zabijania lub prawo do wolności sumienia).

Kompromisu z liberalizmem na próżno szukać u kolejnego myśliciela zaliczanego do komunitarystów-kłasyków, Charlesa Taylora, autora książki *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*⁹. Taylor z jednej strony pozytywnie odnosi się do osiągnięć filozofii nowożytnej, zwłaszcza w dziedzinie antropologii i moralności, z drugiej zaś dość krytycznie charakteryzuje rozwój myśli zachodniej, wytykając jej pominięcie wielu istotnych „źródeł moralnych” (s. 258), zapomnianych lub zlekceważonych przez przedstawicieli moderny. Podobnie zresztą jak MacIntyre, przedmiotem swych badań czyni on dzieje moralnej kultury zachodu, ale w odróżnieniu od autora *Dziedzictwa cnoty*, spogląda na nie z wielką nadzieją, widząc we współczesnej koncepcji podmiotowości wiele niedocenionych walorów.

Taylor zaczyna od wykazania problemów będących źródłem licznych nieporozumień, szczególnie wśród obrońców „modernitas”. Pierwszy z nich dotyczy nędzy filozoficznego języka, nieudolnie wyrażającego rzeczywistość moralną. Drugim ważkim problemem są atomistyczne uprzedzenia wygenerowane we współczesnej ontologii wprost z założeń z liberalizmu. Na pierwszy plan Taylor wysuwa kontrowersję związaną ze współczesnym pojmowaniem dobra wspólnego, które przecież – wbrew tendencjom atomistycznym – nie

⁹ Tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

zawsze jest sumą dóbr indywidualnych. Podobnie ma się rzecz z samym pojęciem wspólnoty, którego bogactwo znaczeniowe zostaje zaprzepaszczone wskutek utożsamiania go z pojęciem zbiorowości kolektywnej.

Według Taylora znaczący wpływ na ukształtowanie się takiej tendencji w pojmowaniu wspólnoty miały koncepcje Locke'a, Benthama i Hobbesa, którzy w swoich filozoficznych dociekaniach zagubili właściwy sens uczestnictwa, patriotyzmu, a przede wszystkim przestrzeni publicznej jako naturalnego warunku dialogu przybliżającego człowieka człowiekowi. Jak słusznie zauważa Dominiak, autor *Źródła podmiotowości*, będąc zwolennikiem dialogicznej natury człowieka, często powołuje się na tradycję filozofii dialogu, która zwraca uwagę na sprawczą rolę słowa jako siły stwarzającej pośród jednostek sferę „między” – czyli rzeczywistość wielu istotnych wspólnotowych dóbr dotąd niedostrzeganych w liberalizmie. Nie są to tylko tak zwane dobra zbieżne: bezpieczeństwo, dostatek czy zewnętrzne warunki sprzyjające indywidualnemu rozwojowi jednostek, ale nade wszystko dobra wspólnie przeżywane (należy do nich m.in. sztuka) oraz dobra najbardziej wartościowe, czyli „bepośrednio wspólne” (s. 263), do których zalicza się miłość bądź przyjaźń. Ponadto liberalizm nie docenia wystarczająco cnoty patriotyzmu. Dla Taylora zaś, podobnie jak dla Sandela, istnienie więzi patriotycznej jest warunkiem wolnego społeczeństwa jako wspólnoty historycznej.

Proponując poprawki do liberalizmu, Taylor nie mógł pominąć antropologii filozoficznej, będącej w liberalizmie głównym miejscem nieporozumień, zwłaszcza gdy chodzi o koncepcję „jaźni”, czyli podmiotu moralnego. Zdaniem Taylora podmiotowość nie jest ontologicznie pierwotna, lecz pozostaje w ścisłym związku ze wspólnotą, z której częściowo się wywodzi. Jaźń każdego człowieka posiada dialogiczną natu-

rę, a swoją tożsamość uzyskuje on w rozmowie z innymi osobami. Wynika stąd, że podmiotem nie można być samodzielnie, ale zawsze w relacji z innymi. Pogląd ten sugeruje poniekąd sama funkcja i struktura języka, który powstaje i egzystuje w określonej wspólnocie. Dzięki językowi każda osoba posługująca się nim może dopiero wtórnie określić „kim”, „gdzie” i „dlaczego w ogóle jest”, a także „dokąd zmierza” (s. 274). To ostatnie pytanie, pytanie o kierunek ludzkiego życia, pozwoliło Taylorowi zaakcentować jeszcze jedną ważką cechę nowożytniej koncepcji podmiotowości, niedocenioną przez liberalizm – mowa tu o przestrzennym i temporalnym aspekcie ludzkiej tożsamości. Autor *Źródła podmiotowości* nazywa życie osoby opowieścią, dającą się obrazowo wyrazić w metaforze „życiowej mapy” (s. 227) i tę właśnie opowieść uważa za integralną biografię, którą należy czytać jako narrację, jako historię poszukiwania siebie – istoty, która rozwija się i staje.

Łukasz Dominiak w swojej monografii zaprezentował szerokie spojrzenie na problematykę komunitaryzmu; w pięciu obszernych rozdziałach przybliżył polskiemu czytelnikowi odmienne, ale też niezupełnie rozbieżne, poglądy czterech klasyków tego filozoficznego nurtu dotyczące wartości wspólnoty w dzisiejszej polityce, tak bardzo zdominowanej przez myśl liberalną, i niezadowolającej kondycji relacji społecznych we współczesnym świecie. Ci czterej komunitaryści zgodnie twierdzą, że choć żyjemy w sytuacji kulturowego i technicznego postępu, mając za sobą bogatą tradycję myśli filozoficznej, która utarowała drogę do przełomowych reform ustrojów politycznych i proklamacji nowoczesnych praw wolnościowych, to jednak rodzina ludzka coraz częściej doświadcza nowych kryzysów, zakorzenionych w określonych metafizycznych lub antropologicznych koncepcjach filozoficznych. Stąd też zrodziła się komunitariańska kry-

tyka. Z czasem dostrzeżono też potrzebę sformułowania nowych programów politycznych osadzonych w filozofii. Filozofia bowiem od zarania cywilizacji wywierała istotny wpływ na kształt stosunków między państwem a jednostką, między różnymi narodami, a także między jednostkami, organizującymi się i doświadczającymi złożonej rzeczywistości, jaką są społeczeństwa. Z pewnością nieodzowne jest właściwe rozumienie filozoficznych podstaw każdej epoki i każdego systemu politycznego – nie tylko w wymiarze funkcjonalnym, ale też teoretycznym. Dlatego publikacje komunitarystów są milowym krokiem zarówno w obywatelskiej korek-

cie panującego ustroju, jak też próbą dwubiegunowej – krytycznej i afirmującej interpretacji liberalizmu. Rozprawa Łukasza Dominiaka posiada jeszcze jeden istotny walor – porządkuje dotychczasową wiedzę o komunitaryzmie zawartą zarówno w polskich, jak i zagranicznych publikacjach, nierzadko przybliżając całkowicie nieznane dotąd wątki. Autor swobodnie porusza się po bogatej literaturze z zakresu omawianej tematyki, a prezentując poglądy czterech czołowych myślicieli politycznych przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, ukazuje, jak fascynująca jest komunitarystyczna myśl amerykańska.