

Bogdan Szlachta

O problematyczności (niektórych) liberalnych prób ustanawiania uniwersalnie ważnych „zasad racjonalności współdziałań”

Autor zauważa problem częstego dziś upodmiotowienia liberalizmu jako swoistego nośnika racjonalności, przeciwstawianego religii jako jej wcześniejszemu nośnikowi; podmiot ten ma być przy tym racjonalny, ma racjonalność personifikować, wskazywać treść zasad racjonalnych a normatywnych, wiążących wszystkie podmioty. W związku z tym rozstrzygnięciem pozostaje nie tylko atak części autorów liberalnych na dziedzictwo Platona, w którym miała zostać podana treść racjonalności wiążącej każdą jednostkę, ale także ich własna propozycja „nowej racjonalności” czy „rozumności”, znoszącej lub poważnie ograniczającej partykularne punkty widzenia. Propozycja ta pozostaje w napięciu z inną, także uznawaną za liberalną, wiodącą do obrony przy pomocy tej normującej racjonalności powszechnej odrębności rozstrzygnięć wskazywanych przez poszczególne jednostki.

Słowa kluczowe: liberalizm, filozofia polityki, racjonalność, normatywność.

Francis Fukuyama, autor popularny również w naszym kraju, pisał: „Były czasy, kiedy religia odgrywała wszechpotężną rolę w polityce europejskiej, [kiedy] protestanci i katolicy organizowali się we frakcje polityczne i marnowali bogactwo Europy w wojnach wyznaniowych. Angielski liberalizm (...) powstał w bezpośredniej reakcji na fanatyzm religijny angielskiej wojny domowej. Wbrew tym, którzy wówczas sądzili, że religia jest koniecznym i trwałym elementem krajobrazu politycznego, liberalizm pokonał w Europie religię. Po wielu stuleciach konfrontacji z liberalizmem religie nauczono tolerancji” (Fukuyama 1997, s. 108). Pomijając interesujące zagadnienie, jaką rolę odgrywał wzmiankowany „fanatyzm religijny” w angielskiej wojnie domowej i dlaczego „liberalizm” nie zrodził się wcześniej, w okresie motywowanych daleko bardziej „fanatyzmem religijnym” mordów doby Tudorów, pomijając również kwestię, dlaczego liberalizm nie zrodził się w odpowiedzi na francuskie, trwające wiele dziesięcioleci mordy, jakich dopuszczali się i katolicy, i hugenoci we Francji XVI w., dostrzeżmy, że w przywołanym fragmencie Fukuyama niewątpliwie pragnie wyeksponować rolę, ja-

ką w Europie odegrał liberalizm: w jego opinii miał on wszak „nauczyć tolerancji religie”, miał je (ją) nawet „pokonać”, jak się wydaje przez usunięcie, jako nieistotnego, sądu tych, którzy głosili, że „religia jest koniecznym i trwałym elementem krajobrazu politycznego”.

Pomijając nawet kwestię zasadniczą obecności, w ujęciach niektórych liberałów, Boga i relacji do Niego jednostek jako kluczowych elementów rozumowań (dość przypomnieć Johna Locke’a), warto odnotować, że fragment ten jest interesujący co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, autor dokonuje swoistej „antropomorfizacji” liberalizmu i religii, i zdaje się sugerować, że ten pierwszy „nauczył czegoś” te drugie, że pierwszy jest „jednolity” i niesie pewne treści, których używając, pouczył (przekonał?) niby jakiś „podmiot pouczający” drugie, także jawiące się w roli jakichś „podmiotów podlegających pouczeniu” (przekonaniu?; dających się więc przekonać?). Należałoby jednak zapytać wspomnianego autora, czy świadomie stosuje zabieg polegający na przypisaniu „upodmiotowionemu liberalizmowi” pewnej rozumności „wyższego rzędu”, zdolnej przekonać „upodmiotowione religie” do czegoś, co sam przedstawia albo – co chyba na jedno wychodzi – zdolnej je „pokonać” (z pytaniem, czy w przypadku bardziej pokonania niż przekona-

nia wciąż mamy do czynienia z „posiadaniem rozumności wyższego rzędu”, czy raczej innych niż rozumowe racji, w imię urzeczywistniania których doszło do owego „pokonania”. Nie wchodząc w polemikę nad co najmniej uproszczonym sądem o dziejach liberalizmu, podkreślmy tę osobliwość wyводу Fukuyamy, jako że jest on dość często przedstawiany w rozmaitych odmianach, wciąż wiążąc się z problemem już postawionym: traktowania jako swoistych jedności, i do tego „jedności upodmiotowionych”, zarówno „liberalizmu”, jak i „religii” (w liczbie mnogiej; zapewne chodzi o rozmaite warianty religii chrześcijańskiej, jakie istniały w Europie, bo o niej mowa, od XVI w.; to przecież „protestanci i katolicy” organizujący się we „frakcje polityczne” mieli marnować „bogactwo Europy w wojnach wyznaniowych”).

Druga przyczyna jest bardziej interesująca, dotyka bowiem zagadnienia wspólnych wszystkim ludziom (a przynajmniej wszystkim Europejczykom z wolna poddającym się wpływowi „uczącego tolerancji” liberalizmu) kryteriów, za pomocą których określimy to, czego można (należy) nauczać i czego nauczał (i uczą) liberalizm (raz jeszcze, traktowany jako swoista „upodmiotowiona jedność”). Postawmy sprawę mocniej: być może kryteria te mają jakiś „racjonalny” walor, którego swoistym „upodmiotowionym nośnikiem” miałby być liberalizm, zwracający się krytycznie wobec „fanatyków religijnych” marnujących „bogactwo Europy w wojnach religijnych”. Znów: nie idzie o miałość lub fałsz tego sądu, lecz raczej o dostrzeżenie założeń wstępnych tkwiących u jego podstaw; wydaje się przecież, że doszło do zmagania dwóch „podmiotów”, jednego będącego nośnikiem racji i drugiego, który racji tych nie znał lub nie chciał ich realizować, ostatecznie jednak został przekonany lub pokonany przez „podmiot” pierwszy. Wydaje się, że właśnie takie założenie przyjmowane jest milcząco przez Fukuyamę i jemu podobnych autorów twierdzących, że racje, zapewne racjonalności lub „racjonalne”, niesione były przez liberalizm, który ostatecznie, **po wie-
lu stuleciach konfrontacji**, zwyciężył (marginalną uczynimy kwestię, czy zwyciężył wszystkie „religie”, czy tylko zwolenników wyznań chrześcijańskich, nie poruszając już zagadnienia, czy pokonał „religie” jako swoiste, ponoszące porażki

własne „podmioty”; mordowanie dziś chrześcijan w różnych miejscach świata zdaje się problematyzować sąd Fukuyamy, który – zauważmy po raz kolejny – odnosił się głównie do Europy, ale nie odnalazł podobnych przykładów choćby na Bałkanach lat dziewięćdziesiątych XX w.).

Dostrzeżmy interesujące problemy, na które – być może bezwiednie – naprowadza czytelnika Fukuyama: w pierwszej kolejności jest to problem „upodmiotowienia liberalizmu” jako swoistego kogoś (?), zapewne zdolnego coś poznawać, a może i o czymś decydować, z pewnością zaś – przynajmniej zdaniem Fukuyamy – jakoś (i to celowo) działać; w drugiej kolejności jest to problem treści „racjonalności”, którą ongiś – w tym przypadku chyba wbrew Fukuyamie – wiązano z religią, później zaś (tu z pewnością zgodnie z jego sądem) połączono z liberalizmem. Ten niby „podmiot” miał, realizując te treści, zmusić inny „podmiot”, religię, do przyjęcia tolerancji, zapewne jako jednego z głównych „momentów” rozeznanej przez siebie treści „racjonalności”.

Mamy oto dwa interesujące problemy: jeden, nazwijmy go „podmiotowym”, i drugi, nazwijmy go „treściowym”. Oba są ciekawe choćby dlatego, że obecnie wyraźnie dominuje (i to nie tylko w dziedzinie szczególnie interesującej piszącego te słowa, zwanej filozofią polityki) podejście określane mianem metodologicznego indywidualizmu, wykluczające albo co najmniej problematyzujące poważne zainteresowanie istnieniem „podmiotów zbiorowych” właściwej im nie tylko pozycji ontycznej, lecz i treści mentalnej, eksponujące zaś rolę jednostki i jej partykularne treści mentalne. Podejście to prowadzi zasadniczo do tezy, że realnie istnieją tylko poszczególne jednostki z im właściwymi preferencjami, upodobaniami, pretensjami czy roszczeniami – ogólniej: treściami przez nie ustalonymi, a „istniejące” grupy zawsze pozostają grupami jednostek, zatem treści w nich dominujące współustalają członkowie tych grup, nie są natomiast przez grupy te „niesione”. W obszarze filozofii polityki podejście to sprawia, że we wszystkich trzech dominujących dzisiaj sposobach myślenia o demokracji (agregacyjna, zatem zestawiająca głosy różne, partykularne, i ustalająca wspólne treści za pomocą „mechanizmu większościowego”, jak-
że bliska trywialnemu czy potocznemu myśleniu

o demokracji; agoniczna, wzywająca do uznania, iż demokracja jest nieustanną walką, zmaganiem różnych partykularnych mniemań, nie prowadzi zatem nigdy do konkluzywnego ustalenia wspólnych treści, nawet w oparciu o mechanizm większościowy; wreszcie deliberacyjna czy deliberatywna, której zwolennicy wierzą w możliwość współustalania wspólnych treści nie na bazie „mechanizmu większościowego”, lecz dzięki deliberowaniu, zgłaszaniu partykularnych rozszczeń i ich skutecznemu uzgadnianiu gwoili uzyskania rozwiązania „najbardziej racjonalnego”) za punkt wyjścia obiera się partykularne jednostki z ich mniemaniami, a nie jakieś treści np. kulturowe (ewentualnie wsparte na wspólnej tradycji rozwijającej się przez długi czas) albo religijne (o ile wyłączone i różnicowane względem kulturowych) jakoby bliskie członkom jakiejś zbiorowości, „narzucające się” jednostkom do niej należącym. Podejście to sprawia jednak zarazem, że na przykład dyskusje o wielokulturowości, jak ongiś o „wieloklasowości” i zmaganiach między klasami, stają się problematyczne, ponieważ niektórzy ich uczestnicy zdają się o nim zapominać i przyjmować wbrew niemu tezę o realnym istnieniu jakichś grup konstytuowanych ze względu na wspólność (jak mawia się niekiedy: tożsamość) kulturową, a czasem nawet płciową. Pomijam jednak szersze omówienie tego zagadnienia, jako że jego wprowadzenie ma jedynie unaocznić potrzebę zachowywania ostrożności przy każdej z prób personifikowania tego, co niejednostkowe¹; jeśli ostrożność taka jest potrzebna przy przechodzeniu od jednostki w stronę grupy społecznej, to tym bardziej przy przechodzeniu od jednostki z właściwymi jej, partykularnymi przeświadczeniami ku temu, co Fukuyama zwie liberalizmem, a do pewnego stopnia także ku temu, co zwie religią (religiami).

„Podmiotowy” problem nie wydaje się jednak tak interesujący, jak problem „treściowy”; ten pierwszy wart jest, owszem, odnotowania,

bo stanowi wyraz osobliwości humanistyki (i nie tylko) współczesnej, w której aż roi się od osobliwych niekiedy „personifikacji” (problem ten jest też bardzo widoczny w popularnej refleksji politycznej, gdzie „personifikuje się” i państwo, i partie polityczne, i – jak widzieliśmy u Fukuyamy – kierunki myśli politycznej); drugi jednak dopiero problem wprowadza nas w kwestie naprawdę ważne, a być może kluczowe dla refleksji nie tylko XXI w. Już przysłowiowi „starożytni Grecy” podnosili przecież kwestie związane z treściami wspólnymi jakoś występującymi i/lub uobecniającymi się w każdym z podmiotów. W sporze z sofistami, zwłaszcza z Protagorasem, Platon wykazywał, że zainteresowanie oponentów „sprawami praktycznymi” prowadzi ich do przekonania, iż każdy żyje w świecie własnych doznań i nawet wspólny wszystkim świat przedmiotowy jest dostępny tylko przez pryzmat własnych, partykularnych postrzeżeń; w jego opinii miało to sprawiać, że nie jest możliwe ocenianie jednego sposobu patrzenia na świat jako prawdziwego, innego zaś jako fałszywego, a co dla nas znacznie bardziej interesujące – jednego jako racjonalniejszego, a drugiego jako mniej racjonalnego, a to z racji nieobecności „racjonalności jako takiej”, której treści byłyby wspólne poszczególnym (wszystkim) jednostkom. Protagoras pozwalał wierzyć każdemu w to, co uważał za słuszne wedle własnego mniemania, a odrzucając tezę, jakoby istniało „pojęcie prawdy obiektywnej”, przyjmował w jego miejsce znane jednostkom (jakby im „immanentne”) kryterium korzyści i pożytku: to, co korzystne dla danego człowieka, miało być traktowane jako prawdziwe, lecz prawdziwe dla niego, a to sprawiało, że poszczególne jednostki przyjmowały „różne prawdy”. Wraz z tą „relatywizacją” następowała relatywizacja dobra: ta sama rzecz lub postęp mogły być dobre dla jednej osoby (tak długo jednakowoż, jak długo uznawała je ona za takie), dla innej zaś mogły być one złe (z podobnym zastrzeżeniem). Koncepcja ta, zastosowana do kwestii politycznych, prowadziła Protagorasa do tezy, że prawa i obyczaje uznawane przez „państwo” są dla niego (i tylko dla niego) słuszne tak długo, jak długo za takie ono je uznaje (wiele zależy jednak od tego, kto, występując w imieniu i na rzecz państwa, orzeka o tym, co jest dla niego dobre); sprawiedliwość została utożsamiona

¹ Szerzej problem ten starałem się omówić na XLI Konferencji Teoretycznoliterackiej „Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura – kultura – język” (Szlachta 2013), zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich PAN, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego i Instytut Literatury Czeskiej Akademii Nauk Republiki Czeskiej. Tekst wystąpienia ma się ukazać w materiałach z tego spotkania.

z „tym, co jest zgodne z prawem”, a pożytek państwa skojarzono z postępowaniem lub obyczajem przynoszącym państwu większe korzyści².

Problem, na jaki zwracamy uwagę, został postawiony czytelnie: treści „racjonalności”, przynajmniej jeśli chodzi o poziom normatywny, a na taki zwracał głównie uwagę Fukuyama, ujawniając jedną z zasad („wartości”?) uczonych przez „liberalizm” także przy użyciu rozstrzygnięć prawnych, winna być znajdowana najpierw w jednostkach, następnie zaś w „państwach”: zarówno partykularyzm jednostek, jak i partykularyzm „państw” należy brać pod uwagę, by dociec, jaka jest treść tego, co pozostaje najwyższej „względnie powszechnej”, co obowiązuje w danym państwie (pomijamy w tym miejscu również interesującą kwestię, czy to, co sprawiedliwe, tkwi uprzednio w prawie, jest przez nie określone; jeśli jednak to, co sprawiedliwe skojarzymy z tym, co racjonalne dla porządku współdziałań w ramach danej wspólnoty politycznej, to uprzedniość prawa wobec tego, co racjonalne, ujawni się również i zbliży nas do pewnych ujęć prawdopodobnie obcych nawet Fukuyamie).

Platon, który wspominał, że nasze poznanie nie odnosi się do tego tylko, co zmysłowo uchwytne, lecz nade wszystko do tego, co zdolny jest rozróżnić jedynie intelekt, szedł w innym kierunku niż sofisci; głosił, że mniemania dotyczące tego, co jawi się w polu zmysłowości, nie mają większego znaczenia, i jeśli stanowią jedyny materiał, na którego podstawie podmioty poznające, moralne i polityczne zarazem dochodzą do ustalenia treści i zobowiązują się honorować normy przez te treści określone, to mamy do czynienia z zasadami współdziałań o charakterze ulotnym, uwarunkowanymi historycznie i wspólnotowo, z pewnością w każdym razie względnymi. Rzetelne poznanie nie jest też procesem stopniowego uogólniania przez intelekt danych zmysłowych, lecz przypominania

² Wraz z sofistami rodzi się ważny dla współczesnych dyskusji toczonych w obrębie filozofii polityki problem funkcji języka, skoro przyjmują oni konwencjonalistyczne przekonanie, że język jest jedynie instrumentem o wielorakich możliwych zastosowaniach, użyciach i że nie każda wypowiedź musi wyrażać prawdę lub odsłaniać treść sprawiedliwości jako takich, jako istniejących niezależnie od opinii lub poczuć dobra poszczególnych jednostek czy poszczególnych obywateli.

sobie treści dostępnych intelektowi przed zetknięciem się z ciałem, przed spotkaniem z jego zmysłami; treści składających się na wiedzę uzyskaną dzięki kontemplowaniu odwiecznych, niezmiennych idei pozostających poza zmieniającym się światem. Dusza lub intelekt, tuż przed spotkaniem z ciałem zapoznająca treść wiedzy nabytej dzięki kontemplacji, pod wpływem bodźców dochodzących do niej za pośrednictwem niedoskonałych zmysłów miała je sobie „odpomiąć”. Każdy podmiot miał szansę na wszczęcie i prowadzenie procesu poznawczego zmierzającego aż do dającego się pomyśleć stanu, w którym każda jednostka „odzyskiwałaby” taki sam zasób wiedzy dotyczącej treści odwiecznych i niezmiennych, w żadnym razie niepoddających się jej dyspozycji (mówiąc wprost: nie od niej pochodzących) i przekraczających wszelkie dające się pomyśleć partykularyzmy (mówiąc wprost: wszelkie uwikłanie historyczne, kulturowe, społeczne, płciowe, klasowe czy jakiegokolwiek inne dające się pomyśleć). Dzięki takiemu „powszechnemu odpomnieniu” miał się pojawić stan (choć dający się pomyśleć, to przecież nierealizowalny), w którym wszyscy mieliby takie same przeświadczenia i odpowiedzi na te same pytania, skoro dostępna intelektowi „doskonała wiedza” miała ściśle określoną treść, a zróżnicowanie mogło wynikać tylko z opinii lub mniemań. W tym stanie, w którym pozaracjonalne „momenty zmysłowe” zostałyby „zneutralizowane”, każdy z ludzi stałby się bytem doskonale rozumnym, dzięki czemu zostałby uchylony problem relatywizmu epistemicznego, a nawet moralnego, wreszcie – poprzez ów drugi – „relatywizmu politycznego”, związanego z zapowiadaniem przez sofistów istnieniem partykularyzmów jednostkowych i grupowych pozostających w zasadniczym, względnie tylko rozstrzygalnym konflikcie (podobnie w pewnym zakresie, jak u współczesnych postmarksowskich demokratów agonicznych).

Stanowisko Platona wciąż jest przedmiotem ataków m.in. ze strony tzw. liberalnych filozofów polityki, którzy – obawiając się „totalitarnych” skutków tezy o „jedyną prawdzie” i możliwości jej poznania przez człowieka dostatecznie sprawnego lub zdolnego epistemicznie, a przy tym w pewnym zakresie w nawiązaniu do sofistów – wymagają, by każda jednostka mogła

swobodnie wyrażać treści, które sama ustala³. Być może istotnie każda jednostka tkwi w swym

³ Karl R. Popper, jeden z najbardziej znanych krytyków nie tylko Platona, lecz i pozytywizmu, przekonuje, że każda jednostka, każdy twórca teorii naukowych, z konieczności pozostaje w „intelektualnym więzieniu”, a zarazem głosi on optymistyczną tezę o możliwości porzucenia przez każdą jednostkę ograniczeń dzięki przyjęciu „poprawnej metody krytyki”, porzuceniu pytań, w jaki sposób można wykazać słuszność teorii (bo z konieczności popadniemy w dogmatyzm), i poprzestaniu na pytaniach o to, jakie są konsekwencje teorii, czy jest ona **dla nas** akceptowalna, **dla nas** lepsza. Z tym partykularnym punktem widzenia wiąże jednak Popper nie umysł poszczególnego podmiotu, lecz „uniwersalny moment racjonalności”. Uwydatnia to tezę o niejaki paradoksalności, przynajmniej pewnego rodzaju, stanowiska liberalnego, skoro broniąc przeciwko dogmatykom idei racjonalnej krytyki, Popper, kojarzony – co warto podkreślić – z tendencjami liberalnymi, zbliża się do stanowiska zajmowanego przez epistemologicznych, a nie tylko językowych i moralnych, relatywistów (anty-racjonalistów); zob. szerzej Adam Chmielewski (1997). Odwołując się m.in. do krytyki Williama W. Bartleya III – nie tylko konfrontuje on dwie dominujące w dyskursie europejskim, zwłaszcza liberalnym, tradycje: chrześcijańską (w ujęciu protestanckim) i „filozoficznie-racjonalistyczną”, lecz także zauważa niejaki paradoksalność stanowiska zwolenników drugiej z nich („motywy dążenia do obrony racjonalności jest ich nieracjonalna wiara w racjonalność. Ten fakt ostatecznego ugruntowania ich racjonalności na nieracjonalnej wierze w racjonalność podważa bowiem samą racjonalność, której chcą bronić: racjonalista jest skazany na wspieranie swojej racjonalności irracjonalną wiarą” [s. 228]). Nawet typowy „krytyczny racjonalista” w rodzaju Poppera ma rezygnować z „racjonalnego uzasadniania swojego racjonalizmu w ogóle”, odrzucając ideę uzasadnień i stara się wesprzeć swój racjonalizm w sposób jawnie irracjonalny „poprzez osobiste, moralne zaangażowanie na rzecz racjonalności” (ibidem, s. 230). Argumenty Poppera nie bronią przed relatywizmem, kierują natomiast do pozycji wyznaczanej przed dwoma i pół tysiącem lat przez Protagorasa. Inne racje skierowane przeciwko relatywizmowi epistemologicznemu wysunął Donald Davidson w bliskiej Popperowi krytyce kategorii schematu pojęciowego, zauważając, że relatywizm schematów pojęciowych da się sformułować jedynie przy założeniu istnienia neutralnej, niezależnej od jakichkolwiek schematów rzeczywistości empirycznej, złożonej z czystych faktów, rzeczy samych w sobie, organizowanej w rozmaite „siatki pojęciowe”. Jednak w przekonaniu krytyka tego rodzaju rzeczywistość nie istnieje realnie, a pojęcie neutralnej, biernej rzeczywistości może być co najwyżej postulatem czystego rozumu pozbawionym konkretnej, praktycznej treści. Wobec tego nieistnienia, niepodobna zasadnie formułować tezy o relatywizmie schematów pojęciowych.

„językowym więzieniu”, a biorąc udział w politycznej grze językowej, nie jest w stanie jej przekroczyć. Warto jednak zwrócić uwagę, że przyjmowane przez liberalnych krytyków Platona relatywistyczne konkluzje epistemologiczne są niekiedy przez nich samych uzupełniane zastrzeżeniami dotyczącymi zagrożenia, jakie ich własne stanowisko niesie dla najcenniejszej ludzkiej władzy, tj. dla rozumu. Dość bowiem wskazać, że stanowisko radykalnie relatywistyczne prowadzi do osłabienia roli rozumu jako „władzy” zdolnej dostarczyć człowiekowi treści normatywnych obowiązujących powszechnie, a być może nawet treści dotyczących przedmiotów poznania usytuowanych w polu zmysłowości, w świecie fenomenalnym. Dość dodać, że wielcy twórcy podejścia liberalnego, przynajmniej jednej z jego odmian, niekiedy nazywanej „racjonalistyczną”, odwołują się do koncepcji tzw. prawa natury, przyjmując, że normatywne treści wspólne wszystkim jednostkom rozpoznawane są przez ich umysły (tak, jak się wydaje, Locke) albo wskazywane przez ten osobliwy „podmiot – państwo” (tak, jak się wydaje, Thomas Hobbes, wbrew licznym podręcznikom zaliczany przez wielu badaczy do grona prekursorów przynajmniej wspomnianego podejścia⁴; na marginesie

⁴ Warto przypomnieć, że wyborny krytyk podejścia racjonalistyczno-liberalnego David Hume, niekiedy uważany za konserwatystę, uznawał już za źródło sprawiedliwości, zasad racjonalizujących współdziałania, nie rozum czy umysł jednostek zawierający treści wspólne, powszechnie ważne (jak u Locke’a), lecz osobliwy proces kształtowania takich zasad na poziomie przedrefleksyjnym; zasady te, „niewynikające” z umysłu, ale go wiążące, zostały wyraźnie skojarzone nie tyle z „materialną”, raz na zawsze określona treścią, ile z „proceduralną” stroną, z procesem ich kształtowania. Miały się pojawiać dzięki „przyzwyczajaniu się” jednostek do ich honorowania jako będących, pod warunkiem wzajemności, w interesie poszczególnych (także danej) jednostek. Z pewnością nie wiązały się one zatem z zespołem jakichś skłonności przyrodzonych ludzi jako przedstawicieli tego samego gatunku, jak w krytykowanej przez liberałów tradycji arystotelesowskiej i – prawdopodobnie nieznannej Fukuyamie – tradycji chrześcijańskiej. Tam podejście Stagiryty miało zapanować pod koniec wieków średnich, choć – m.in. w związku z tzw. rewolucją nominalistyczną – nie zdobyło sobie miana wyłącznego (wspomnijmy jeszcze na marginesie jego problematyczność dla zwolenników protestantyzmu, jakże często kojarzonych, zwłaszcza w wersji kalwińskiej, z budową pod-

dołączamy jeszcze projekt Immanuela Kanta i niemal nam współczesnego Johna Rawlsa, zwykle

staw podejścia liberalnego). Dla Hume'a korzeń owych zasad jest jednostkowy, a nie gatunkowy, wiąże się z tym, co partykularne, a jednak uzasadniające istnienie powszechnie uznawanych (zmiennych) zasad mających walor zakazów lub nakazów, reguł ustalających się w pewnej długo trwającej „procedurze”, umacnianych przez organy państwa, dla których posłuch także wyjaśniany jest przecież interesem jednostek, stanowiąc warunek porządku i zgody w społeczności. W pewnym zakresie do podejścia Hume'a nawiązuje Alasdair MacIntyre (1996). Twierdzi on, że „budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi” (s. 466), stanowi alternatywę dla skutków tych przemian prowadzących nie tyle do eksponowania podmiotowości, ile do „wielopostaciowej ery jednostki”, do Nietzscheańskiego „czystego zróżnicowania”, wręcz do „indywidualizmu bez podmiotu”, do porzucenia intelektualnego i kulturowego kontekstu kształtowania się jednostki, a może i porzucenia jej bytu na rzecz tylko pustego treściowo, w pełni od niej zależnego „jej właśnie” bycia. Wbrew tradycyjnemu indywidualizmowi liberalnemu wymagającemu uznania jednostek, ich osobowości i jaźni za nieredukowalne, niepoddające się analizie i swoiście neutralne „atomy”, łączące się swobodnie i dowolnie w definiowane przez siebie związki, mające bardziej charakter stowarzyszeń niż wspólnot, związki o celach i dobrach definiowanych przez ich członków, MacIntyre utrzymuje nade wszystko, że jednak istnieją wspólnoty, które moglibyśmy nazwać na użytek tego tekstu „wspólnotami zakorzenienia”. Nie są one wciąż-na-nowo konstytuowane przez swych członków, jednostki należą do nich i w nich zyskują tożsamość, nie tworząc jedynie „dowolnych” czy nawet dobrowolnych stowarzyszeń, przez siebie i inne „neutralne” jednostki konstytuowanych i definiowanych, o ile spełniają – co jest teoretycznie możliwe dla każdej jednostki – właściwe im warunki przynależności (pytanie jednak, czy powszechność takich „warunków” nie rodzi problemu uniwersalizacji także po stronie MacIntyre'a). MacIntyre zwraca w związku z tym uwagę na kluczowe znaczenie zasad i prawidłowości kształtowania tożsamości jednostkowej (a nawet, jak niekiedy się mawia, „ludzkiej natury”) poprzez „wspólnoty zakorzenienia”, w których jednostki uczestniczą i do których każda z konieczności (a nie z wyboru) przynależy. Zagadnienie to pozostaje poza polem widzenia wspomnianych na początku prezentowanego czytelnikowi tekstu zwolenników tzw. indywidualizmu metodologicznego. Odwołują się oni do bliskich liberałom koncepcji atomistycznych, przyjmujących w istocie nie tylko tezę o neutralności jednostek wyzutych z istotnych dla ich tożsamości odniesień wspólnotowych, lecz także o naturalnej równości jednostek jakby początkowo

uznawanego za zwolennika demokracji deliberytywnej, bo dopuszczającego możliwość współustalania przez jednostki wolne od społeczno-kulturowo-polityczno-tradycyjnego bagażu powodującego partykularyzację ich umysłów jakichś wspólnych, powszechnie jakoby wiążących zasad sprawiedliwości; w podobnym kierunku zdaje się zmierzać inny zwolennik deliberytywizmu, Jürgen Habermas, tyle że wymaga on współbudowania racjonalnej sfery publicznej przez wszystkie jednostki w pewnym procesie, w którym dochodzi do osobliwego zniesienia, a w każdym razie przekroczenia partykularności poszczególnych jednostek).

Uogólniając: problem w tym, że w krytykach m.in. podejścia prezentowanego przez Platona liberałowie wciąż sięgają po argumenty sofistów, gdy jednak przystępują do budowy własnej propozycji, w pewnym zakresie uwzględniają dążenia ateńskiego filozofa, który polemizował z sofistami, by nie rzec, że im się przeciwstawiał. Na tę osobliwość należy zwracać szczególną uwagę: krytyki idą przecież wbrew uniwersalizującej pretensji Platona, projekty pozytywne – ku zbudowaniu swoistej budowli uniwersalistycznej. Należy na nią zwracać uwagę, bo wciąż ma ona istotne znaczenie, gdy dochodzi z jednej strony do podważania przez zwolenników podejścia liberalnego uniwersalizujących projektów mających głównie uzasadnienia religijne albo tradycyjnalistyczne (uznawanych za niebezpieczne, bo uderzające w to, co partykularne; zarzut dotyczący ongiś projektu Platońskiego, ale równie dobrze Arystotelesowskiego i w poważnej mierze nawiązujących do ich obu koncepcji chrześcijańskich, nie religijnie wszak tylko ugruntowywanych, ale także filozoficznie, wbrew Fukuyamie), z drugiej strony jednak do budowania projektu własnego, także przecież kierującego się w pewnym zakresie przeciwko temu, co partykularne, także „uniwersalizującego”⁵.

„pustych” intelektualnie, wolnych i racjonalnych zasadniczo w „planie indywidualnym”, a w pewnej mierze też „dodatkowo” w „planie społecznym” (przy zachowaniu zastrzeżenia o niejkiej paradoksalności tego stwierdzenia). Zostaje to uwyraźnione m.in. w krytykach właśnie MacIntyre'a.

⁵ Na problemy wpisane w projekty własne przynajmniej części racjonalizujących liberałów zwrócił ongiś uwagę MacIntyre. Jego zdaniem liberalizm jest „doktryną”

Uogólniając po raz kolejny: niektórzy zwolennicy podejścia liberalnego głoszą, że zwalczają

spełniającą nie tyle funkcje teoretyczne, ile ideologiczne. Wbrew fałszywej samoświadomości wyznawców dążących do wyjścia poza wszystkie tradycje i ograniczenia, by w ten sposób uwolnić światło rozumu z zaścianka tradycji, lokalności i wszelkiego partykularyzmu, liberałowie konstytuują wszak jeszcze jedną wspólnotę o ściśle określonej tradycji, dalekiej od uniwersalności i jedynej słuszności, jaką sami sobie chętnie przypisują (MacIntyre 1988, s. 326–348; zob. też: przekład polski [2007]), i do której, dopowiedzmy, prawdopodobnie włącza się Fukuyama, przynajmniej w przywołanej na początku niniejszego tekstu wypowiedzi. Najmocniej MacIntyre krytykuje ich założenie o ostatecznej redukowalności bytu społecznego do mniej lub bardziej racjonalnych jednostek ludzkich, stanowiących autonomiczne, nieredukowalne już dalej atomy, których racjonalność (choćby jak u Locke’a czy Hobbesa) może ich łączyć we wspólnoty (stowarzyszenia) polityczne, a nawet w ponadetniczną, ponadpartykularną, uniwersalną wspólnotę ludzką. MacIntyre zauważa, że każda jednostka w jakiś sposób należy do rozlicznych wspólnot decydujących o jej zakorzenieniu; że liczne determinanty społeczne, ekonomiczne i kulturowe wpływają na wytwarzanie takich wspólnot, które z pewnością nie powstają w następstwie decyzji woli jednostek-atomów, nie są przez decyzje jednostek powoływane do istnienia. Wraz z tzw. komunitarystami zdaje się pytać liberałów: skąd bierze się **ludzki** walor jednostek? „Na czym polega proces historyczno-społeczny, którego zwieńczeniem jest ukonstytuowanie – absolutyzowanej przez ahistoryczny indywidualizm – jednostki ludzkiej obdarzonej określonym stopniem autonomii i racjonalności?” (Chmielewski 1997, s. 260). MacIntyre wymienia jako cechy współczesnego dyskursu moralnego nie tylko radykalną niewspółmierność terminów występujących w poszczególnych argumentach uzasadniających stanowiska kreślone w tych sporach oraz przywoływanie racji z różnych źródeł historycznych (co ujawnia zwykle zapoznaną niejednorodność historii intelektualnej naszego dziedzictwa), lecz także, dla nas nade wszystko pozorną, racjonalność, obiektywność i bezosobowość eksponowaną w niektórych „projektach pozytywnych” przez liberałów. Sugeruje to błędne przekonanie o istnieniu ponadhistorycznych, ponadosobowych, niesubiektywnych zatem i uniwersalnie wiążących kryteriów, do jakich można się odwołać, by rozstrzygnąć w jednoznaczny sposób, która ze stron ma rację w tych sporach. Zdaniem MacIntyre’a, wszystkie te cechy są w jakiejś mierze związane z dziedzictwem oświecenia, dlatego porzucenie tego dziedzictwa, o charakterze indywidualistycznym, emotywistycznym i racjonalistycznym zarazem, jest warunkiem wstępnym zbudowania alternatywnych narracji filozoficznych o nas samych, choćby tej, która wyrasta z tradycji Arystotelesa. Projekt MacIntyre’a opiera się na tezie w pewnym zakresie zbli-

ją rozmaite „ideologie uniwersalistyczne”, które wskazując powszechnie obowiązujące projekty, przypisują im walor racjonalności i uzasadniają nie tylko opresję, lecz i prześladowania. Czyniąc tak, sami odwołują się jednak niekiedy nie tylko do koncepcji prawa natury (jako zespołu norm rozpoznawanych przez rozum przyrodzony jednostek, wspólnych im wszystkim), lecz także np. do koncepcji uprawnień przyrodzonych (jak u wspomnianych już Hobbesa i Locke’a), często kojarzonej z tzw. prawami człowieka, w ramach których jednostki mają swobodnie posługiwać się „swoimi” rozumami, mając normatywną gwarancję wzajemnej nienaruszalności posiadanych przez nie uprawnień przyrodzonych (praw człowieka). Okazuje się, że mimo krytyki podejścia Platona, także liberał może zachowywać postawę racjonalisty podobnego do tegoż, choćby po

zającej go do sofistów, zgodnie z którą jednostka nabywa przekonania etyczne we wspólnotach ludzkich, złożonych nie z autonomicznych jednostek, lecz z osób obdarzonych pewnym stopniem autonomii i będących wytworem wspólnot, w jakich rodzą się i uczą języka, należących sposobów zachowania i czynności warunkujących trwanie w tych wspólnotach. Jednostki pracują na rzecz przetrwania i kontynuacji swoich wspólnot, włączając się we wspólnotowe praktyki narracyjne. Proponowana przez niego „narracyjna koncepcja osobowości” ma antyindywidualistyczny walor choćby dlatego, że wychodzi od zakwestionowania Nietzscheańskiego przekonania o autokreacyjności i dowolności indywidualnych sposobów mówienia o sobie, właściwego licznym współczesnym myślicielom liberalnym. MacIntyre zdaje się przekonywać, że zdolności indywidualnej autokreacji, o ile mają być skuteczne, muszą przecież zostać uprzednio „wspólnotowo zaszczipione” i kultywowane w przyszłej jednostce, zanim będzie ona zdolna pojąć je sama i rozwijać w sposób „autonomiczny”, wciąż pozostając przecież w skomplikowanej sieci zależności wspólnotowych, w konkretnej sieci stosunków ukształtowanych w rozlicznych wspólnotach. Na marginesie dodać wypada, że taki pogląd zdaje się prowadzić do zanegowania, przyjmowanej często przez liberałów tzw. negatywnej koncepcji wolności. Skoro bowiem na jej gruncie niepodobna formułować jakichkolwiek kryteriów oceny zasadności, np. kontraktów zawieranych przez korzystające z wolności jednostki, to nie należy też przyjmować żadnych powszechnie obowiązujących norm i miar umożliwiających ocenę z jednej strony zgodnego z prawem kontraktu lekarza i pacjenta, z drugiej zaś kontraktu zawartego przez ubogą kobietę o świadczeniu usług seksualnych (zob. szerzej: Chmielewski 1997, s. 259–261 i 269–270; Taylor 1985, s. 211–228).

to, by w sferze moralno-społeczno-politycznej obronić cenne dla siebie instytucje, gwarantujące to, co partykularne, w szczególności cenioną najbardziej wolność jednostki jako jej możliwość określania celów dla siebie i dobierania środków z myślą o ich realizacji niezależnie od ingerencji ze strony kogokolwiek – innej jednostki czy organów władzy publicznej. Dwa przekonania racjonalistyczne: wiara w ogólną ludzką racjonalność (choćby w zakresie uznawania, a może i wskazywania treści norm powszechnie wiążących) i wiara w rolę umysłu-rozumu jednostkowego, umysłu „osobnego”, łączą się w rozważaniach racjonalisty-liberała, pozostając jednak w napięciu. Dzieje się tak również w poszukiwaniach prowadzonych we współczesnej filozofii polityki przez liberała podobnego Fukuyamie, który przecież wskazał treść jakoby powszechną w umysłach; dzięki jej ujawnieniu liberalizm jako swoisty „podmiot” miał pokonać „religię” lub „religię” upodobnione do innych „podmiotów”. Być może inne napięcia możemy dostrzec w poszukiwaniach liberalizujących utylitarystów, o których niewiele mówiliśmy; być może również wyjaśnienia kłopotliwości racjonalistycznych ujęć podejmowanych przez liberałów trzeba szukać w podejściu Kartezjusza⁶, w znacznym stopniu inspirującym m.in. Hobbesa. Są to z pewnością tematy, które należy poruszać, by ujawniać, a taka wydaje się rola nauki, także nauk humanistycznych i społecznych, niejaką nieoczywistość przeświadczeń powszechnych, również co do istnienia i treści tego, co pozwalam sobie na-

zwać „zasadami racjonalności (właśnie: racjonalności, skąd czerpanej?) współdziałań”.

Literatura

Blumenberg H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit (erweiterte und überarbeitete Neuauflage)*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M.

Chmielewski A. (1997). *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Fukuyama F. (1997). *Ostatni człowiek*, przekł. T. Biedroń. Poznań: Zysk i S-ka.

MacIntyre A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

MacIntyre A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

MacIntyre A. (2007). *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekł. A. Chmielewski i in. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Szlachta B. (2013). „O problematyczności podejmowania liberalnych prób tworzenia podmiotów zbiorowych (uwagi wstępne)”. Referat wygłoszony na XLI Konferencji teoretycznoliterackiej „Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura – kultura – język”, Jurgowice, 1–4 maja.

Taylor Ch. (1985). „What is wrong with negative liberty?”, w: idem, *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers (tom 2). Cambridge–New York: Cambridge.

⁶ Zob. na ten temat m.in. liczne prace Hansa Blumenberga, w szczególności Blumenberg 1966.

On the dubiousness of (some) liberal attempts to establish universally significant “principles of the rationality of interaction”

The author observes the currently common problem of subjectivization of liberalism as a specific carrier of rationality, set against religion understood as its previous carrier; such a subject is also to be rational, it is to personify rationality, and to indicate the substance of rational as well as normative principles that bind all subjects together. Such a solution remains in agreement not only with the attack of some liberal authors on Plato’s legacy, which delivers the substance of rationality binding every individual, but also their own proposition of “new rationality” or “reason” that would overrule or considerably limit particularistic points of view. This proposition clashes with another, also recognized as liberal, which by means of this normative rationality leads to the defence of the universal autonomy of solutions indicated by respective individuals.

Keywords: liberalism, political philosophy, rationality, normativity.