

Piotr Bołtuć

Amerykańska filozofia polityczna : niedokończona debata

Analiza i Egzystencja 5, 133-157

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

PIOTR BOŁTUĆ*

AMERYKAŃSKA FILOZOFIA POLITYCZNA NIEDOKOŃCZONA DEBATA

Słowa kluczowe: konserwatyzm jako prawicowy komunitaryzm,
równość bez egalitaryzmu, liberalizm, Kirk, Kymlicka, Legutko, Nisbet,
Nozick, Rawls, Scruton, Walzer

Keywords: conservatism as right-wing communitarianism,
equality without egalitarianism, liberalism, Kirk, Kymlicka, Legutko, Nisbet,
Nozick, Rawls, Scruton, Walzer

Główne zagadnienie współczesnej filozofii polityki uświadomił mi wiele lat temu senator Zbigniew Romaszewski. W trakcie nagranej przez panią Małgorzatę Bocheńską nie wyemitowanej nigdy audycji telewizyjnej, w której także uczestniczyłem, zaprezentował on tezę, że w normalnym społeczeństwie jedyna płaszczyzna kontrowersji politycznej ma charakter ekonomiczny. Kontrowersja ta dotyczy różnicy między tymi, którzy domagają się wysokich świadczeń społecznych, i są w stanie zaakceptować wysokie podatki, a tymi, którzy domagają się niskich podatków nawet za cenę obniżonych świadczeń społecznych. Właśnie w tamtym okresie gościłem w Pol-

* Piotr Bołtuć, Associate Professor of Philosophy, University of Illinois at Springfield; profesor uczelniany Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie; członek zarządu sekcji „Filozofia i komputery” Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Publikacje i dalsze informacje: <http://www.uis.edu/philosophy/faculty/research/boltuc.html>. E-mail: pbolt1@uis.edu.

sce byłego doradcę prezydenta Reagana do spraw religii katolickiej i zbyt wiele dowiedziałem się od niego na temat amerykańskiej sceny politycznej, w tym sporów na temat aborcji i roli religii w państwie, aby na tak jednowymiarową tezę się zgodzić. Równocześnie jednak owa teza, sprowadzająca życie polityczne do wyboru socjalno-ekonomicznego, zwracała uwagę swoją jasnością i niewątpliwie pokazywała ważny aspekt życia politycznego.

W trakcie mojego pobytu w USA podjąłem próbę ustalenia, jakie czynniki polityczne nie są objęte zmienną socjalno-ekonomiczną¹. Myślę, że rozważania te są warte naszkicowania w kontekście dużego zainteresowania filozofią polityki, jakie panuje obecnie w Polsce².

Zacznę od omówienia dwóch zasadniczych faz w amerykańskiej filozofii polityki. Możemy je nazwać fazą dyskusji dotyczącej ogólnych ram filozofii polityki oraz fazą filozofii społecznej zajmującej się multikulturalizmem i innymi zagadnieniami szczegółowymi. Potem cofnę się do fazy pierwszej, aby postarać się o stosunkowo pełną klasyfikację postaw w filozofii polityki. Proponowana klasyfikacja wyróżnia lewicowy i prawicowy liberalizm (lub indywidualizm) oraz lewicowy i prawicowy kolektywizm (lub komunitaryzm). Wreszcie zajmę się jednym ze stanowisk wyróżnionych przez taką klasyfikację, prawicowym komunitaryzmem, które wydaje się niedostatecznie reprezentowane w literaturze przedmiotu. Od tego, czy owo stanowisko, które przyjdzie nam dookreślić mianem *konserwatyzm jako prawicowy komunitaryzm*, jest stanowiskiem teoretycznie znaczącym, zależy powodzenie proponowanego schematu klasyfikacyjnego.

¹ Zwłaszcza pracując z Amy Gutman, która zaprosiła mnie do udziału w pierwszym semestrze seminarium *The Rockefeller Centre for Human Values*, oraz jako uczestnik seminarium Jamesa Childa w Bowling Green State University, poświęconego problematyce konserwatyzmu w filozofii polityki.

² W Polsce wersje tego artykułu zaprezentowałem w trakcie wykładów na Uniwersytecie Rzeszowskim, filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Instytucie Nauk Politycznych PAN i Collegium Civitas w Warszawie w trakcie mojego pobytu w Polsce wiosną 2006 r. W tym kontekście pragnę podziękować profesorom Zachariaszowi, Markiewicz i Gadaczowi oraz doktorom Jurusiowi i Wrońskiemu za dyskusje lub zaproszenia na wykłady.

1. Wprowadzenie: dwie fazy we współczesnej amerykańskiej filozofii polityki

Faza luminarzy z Harvardu

Współczesną amerykańską filozofię polityki można podzielić na dwie fazy. Myślę, że fazę pierwszą zapoczątkował John Rawls swoimi wczesnymi pracami, zaś najwybitniejszym osiągnięciem tej fazy było rozwinięcie jego idei w książce *A Theory of Justice* oraz dyskusja z nią, jaką przeprowadzili ówcześni koledzy Rawlsa z Harvardu, Robert Nozick w książce *Anarchy, State and Utopia* i Michael Walzer w *Spheres of Justice*. Rawls stał się uosobieniem współczesnego, filozoficznie podbudowanego, lewicowego liberalizmu amerykańskiego, Nozick sformułował w filozofii nowoczesny libertarianizm, zaś Walzer przedstawił filozoficzny argument na rzecz komunitaryzmu.

Podstawową zasługą Rawlsa było to, że po okresie redukcjonistycznie rozumianej analitycznej filozofii polityki powrócił do znacznie filozoficznie głębszej argumentacji autorów wcześniejszych, takich jak utylitysta J.S. Mill, a także do etyki I. Kanta. Postępując analogicznie, Nozick nawiązał do myśli J. Locke'a, A. Smitha i innych zwolenników, bynajmniej nieskłonnej do kompromisu suwerenności wolnego rynku. Natomiast Walzer odwoływał się do filozofów tak historycznie odległych, jak Majmonides i Pascal, ale także do Toqueville'a i do wspólnotowej wizji porządku społecznego głoszonej przez umiarkowanych socjalistów (i przez niektórych myślicieli konserwatywnych).

Wszyscy ci filozofowie poszukiwali wsparcia swej filozofii poza tradycyjnymi ramami argumentu filozoficznego. Rawls, utrzymując się stosunkowo najbliżej sfery tradycyjnego filozofowania, odwołuje się przy tym do teorii decyzji oraz teorii wyboru społecznego. Nozick wykracza poza filozofię, poszukując inspiracji czy też modelu dla swojej teorii w sferze ekonomii. Walzer, jako historyk z wykształcenia, odwołuje się raczej do myśli społecznej, w tym socjologii, politologii i historii.

Dyskusja pomiędzy Rawlsem, a później też Ronaldem Dworkinem, z jednej strony, zaś Nozikiem (oraz grupą innych libertarian) z drugiej, dotyczyła przede wszystkim roli państwa w procesie dystrybucji i redystrybucji. Walzer wniósł do tej debaty rozumienie, że osoba ludzka nie funk-

cjonuje wyłącznie w sferze jednostkowej i państwowej. Zagadnienie struktur pośrednich między jednostką a państwem, prezentowane już wcześniej przez konserwatystów, wzbogaciło debatę lewicy i prawicy w sensie ekonomicznym o problem jednostkowości i wspólnoty, który przekształcił się w debatę liberalizmu i komunitaryzmu. Powstały liczne opracowania nt. „liberalizm i jego krytycy”, wykazujące ograniczenia modelu filozofii politycznej uprawianej w oparciu jedynie o prawa jednostki i o kryterium „socio-ekonomiczne”. Wiele z tych dyskusji wpłynęło na bardziej krytyczny rozwój filozofii liberalnej w drugiej fazie współczesnej amerykańskiej filozofii polityki, a w szczególności na odejście liberalizmu od pewnych uproszczeń przejętych od filozofii oświeceniowej.

Faza zapoczątkowana w Princeton: próba diagnozy przełomu

Uważam, iż pierwszą fazę rozwoju filozofii polityki w tradycji analitycznej zakończyła konferencja nt. multikulturalizmu, zorganizowana wiosną 1991 r. przez Amy Gutman jako inauguracja *The Rockefeller Center for Human Values* w Princeton. Sama konferencja, na której główny wykład wygłosił Charles Taylor, a komentatorami byli Walzer, Rockefeller i Wolf, przeniosła ciężar dyskusji z problemów roli dystrybucji i redystrybucji dóbr oraz liberalizmu i komunitaryzmu do problematyki wielości kultur oraz globalnej filozofii polityki, rozpatrywanej w poszerzonym nieco modelu liberalnym³. W drugim wydaniu książki zawierającej wystąpienia z tej konferencji nieprzypadkowo znalazły się także głosy innych znaczących autorów, wykraczających poza paradygmat dyskusji liberalizmu i libertarianizmu (A. Appiach i J. Habermas).

Nastąpiło wówczas podanie w wątpliwość zarówno oświeceniowego modelu wczesnej filozofii liberalnej, reprezentowanego na owej konferencji przez Rockeffellera, jak i samej opozycji liberalizmu i komunitaryzmu, co zostało umożliwione właśnie przez pewną korektę w ramach samego

³ Rawls i Nozick wygłosili zamknięte wykłady dla członków seminarium Rockeffellera, w którym wówczas uczestniczyłem, w fazie przygotowawczej do konferencji otwierającej *The Rockefeller Center for Human Values* wiosną 1991 r., natomiast to nie oni zostali zaproszeni do wygłoszenia wykładów z okazji otwarcia tego centrum. Konferencję otwierającą centrum zdominowały wystąpienia Ch. Taylora, koreferat M. Walzera (w mniejszym stopniu Wolf oraz Rockeffellera) i komentarz A. Gutman.

liberalizmu. Ten ostatni stał się metamodelem dyskusji politycznej w warunkach demokracji wolnorynkowej. W tym właśnie sensie należy rozumieć deklarację Walzera i niektórych wcześniejszych komunitarystów dotyczące przyjęcia przez nich modelu liberalnego; dyskusja między komunitaryzmem a liberalizmem została w swym głównym nurcie zakończona, a zastąpiły ją próby umiejscowienia wielokulturowości w ramach modelu liberalnego.

Tym nurtem poszły przede wszystkim ciekawe analityczne prace Wila Kymlicki, ale także szeroka grupa innych autorów. Kymlicka zwraca uwagę na problematykę granic, emigracji czy tożsamości narodowej w ramach poszerzonego modelu liberalizmu⁴. Podobną problematyką zajmuje się w wielu swoich pracach Amartya Sen, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie Ekonomii, jednak jego wywody w jeszcze większym stopniu wykraczają poza perspektywę amerykocentryzmu, charakterystyczną dla wielu filozofów, których prace zdominowały poprzedni okres (np. T. Nagla, który odmawia szerszego stawiania problemów globalnej filozofii społecznej, gdyż stosowanie zasad redystrybucji, za którymi się opowiada, spowodowałoby zbyt duże koszty w skali lokalnej, albo wczesnego Walzera, głoszącego w *Spheres of Justice*, że nie istnieje społeczeństwo globalne, a zatem także globalna filozofia społeczna).

W drugiej fazie rozwoju amerykańskiej filozofii polityki zaczęto też w znacznej mierze zajmować się zagadnieniami stosowanej filozofii polityki, często związanymi z problematyką egalitaryzmu, np. w pracach takich, jak M. Walzera *Politics and Passion* i M. Ungera *Living High and Letting Die*, by nie wspomnieć prac Dworkina ukoronowanych książką *The Ultimate Virtue* (w której równość staje się dominującą wartością społeczną). Jeżeli filozofię polityki odróżnimy od filozofii społecznej, definiując tę pierwszą jako „rozważanie najwłaściwszego modelu życia politycznego”, zaś tę drugą jako „rozważanie wpływu modeli życia politycznego na szczegółowe zagadnienia życia społecznego (takie jak ubóstwo, prawa mniejszości lub imigracja)”, to między fazą pierwszą a drugą nastąpiło przesunięcie zainteresowania od filozofii politycznej do społecznej.

⁴ Nieprzypadkowo powstrzymuję się tutaj przed wymienianiem prac MacIntyre'a i Sandela. Aczkolwiek prace te przyczyniły się do ukształtowania współczesnego multikulturalizmu, należą one do fazy pierwszej w analitycznej filozofii polityki i stanowią podległość, a nie sedno obecnej dyskusji.

Powstał także nieco inny nurt, w głównej mierze oparty na późnej książce Rawlsa *Political Liberalism*. Książka ta jest nie tylko próbą poszerzenia modelu liberalnego w sposób wykraczający poza możliwości naszkicowane w *A Theory of Justice*. Praca ta stała się również pomostem między filozofią amerykańską a filozofią dialogu rozwijającą się w Europie zwłaszcza na podstawie *Teorii działania komunikacyjnego* i innych prac Habermasa. Bez większej przesady można powiedzieć, że powstała w ten sposób filozofia oparta na konstruktywistycznym paradygmacie dialogu złączyła w pewnym sensie kontynentalnych i analitycznych filozofów polityki, a zwłaszcza autorów takich jak Rawls i Habermas, Rorty, Derrida, Kołakowski i wielu innych. Stała się ona w znaczący sposób ideologią pewnej grupy polityków, zwłaszcza we Francji i Niemczech, dążących do silniejszej integracji Unii Europejskiej opartej na zasadzie kompromisu⁵.

Projekt reszty eseju

W dalszej części artykułu pragnę powrócić do okresu sprzed przełomu, w którym amerykańska filozofia polityki przeszła z pierwszej fazy w drugą. Sądzę bowiem, że w fazie pierwszej nie został rozwiązany, albo został rozwiązany niesatysfakcjonująco, ważny problem podniesiony przez komunitaryzm, mianowicie problem roli wspólnoty, zwłaszcza pośród teoretyków prawicowych i centrowych. Twierdzą, że stanowisko jakie zajmowali w tej kwestii m.in. Alisdair MacIntyre i Robert Sandel, nie zostało w pełni przekonywająco zaprezentowane, a w związku z tym było też po prostu odrzucone.

Zanim przejdę do zaprezentowania owej *brakującej alternatywy*, pozwolę sobie naszkicować strukturę współczesnej amerykańskiej filozofii polityki, co pozwoli ową alternatywę dookreślić.

⁵ Pewną przegraną tego nurtu polityczno-teoretycznego było odrzucenie przez wyborców projektu konstytucji europejskiej opartego w znaczącej mierze na tej filozofii.

2. Struktura współczesnej filozofii polityki

Kryterium dystrybucji i redystrybucji

Odwołując się do modelu socjalno-ekonomicznego, operujemy terminologią lewicy i prawicy, biorąc pod uwagę zasadniczo kryteria ekonomiczne. Mamy wtedy na myśli fakt, że prawica ekonomiczna opowiada się za dominacją dystrybucji dóbr i eliminacją ich redystrybucji za pomocą metod politycznych (traktowanych jako różne formy konfiskaty). Lewica z kolei uznaje dystrybucję dóbr – zarówno za pomocą praw dziedziczenia i przywilejów stanowych, jak i rynku – za arbitralną moralnie i uważa, że jedyną sprawiedliwą formę podziału dóbr stanowi redystrybucja biorąca pod uwagę kryteria społeczno-polityczne, takie jak zasada potrzeb, wkładu pracy lub równości społecznej. Kryteria te są podobnie definiowane już od wieku XIX⁶, natomiast w warunkach gospodarki rynkowej można dokończyć ich następującego przeformułowania:

1. Lewica domaga się wysokich świadczeń społecznych; cenę, jaką jest za nie gotowa zapłacić, stanowi wysokie opodatkowanie.

2. Prawica domaga się niskiego opodatkowania (i braku przymusowego wspomaganie biednych ze środków konfiskowanych bogatym, np. poprzez opodatkowanie); ceną, jaką jest za to gotowa zapłacić, jest eliminacja świadczeń społecznych.

Można naszkicować oś zmiennych pomiędzy skrajną prawicą ekonomiczną (postawą, w której nie występuje redystrybucja z przyczyn społecznych) a skrajną lewicą ekonomiczną (postawą, w której nie występuje dystrybucja w oparciu o prawa własności, a cała gospodarka opiera się na redystrybucji z przyczyn społecznych).

⁶ Są one sprawnie przedstawione przez J.S. Milla w jego pracy *Utilitarianism*, rozdz. V (dowolne wydanie).

Postawę pierwszego rodzaju prezentuje Nozick⁷ a drugiego Dworkin⁸. Należy jednak zauważyć, że ani Nozick (jako libertarianin) ani Dworkin (jako egalitarysta) nie są typowymi przedstawicielami postaw 1. i 2. scharakteryzowanych powyżej. Jest tak dlatego, że libertarianie nie uważają braku świadczeń społecznych za zło konieczne wynikające z niskich podatków, ale uznają, że świadczeń takich państwo w żadnej mierze dostarczać nie powinno (chyba że *wyjątkowo* jako sposób zapewnienia bezpieczeństwa i praworządności). Z kolei egalitaryści nie uważają zbiednienia bogatych za niefortunny rezultat pomocy ubogim, ponieważ ich głównym celem nie jest zamożność wszystkich, tylko równość ekonomiczna, nawet jeżeli prowadzi do relatywnego ubóstwa. Tak zwani „prawicowi liberałowie”⁹ oraz „socjaliści rynkowi”¹⁰ są bardziej standardowymi, choć mniej ważnymi w sensie filozoficznym, reprezentantami tych stanowisk.

Większość stanowisk w filozofii polityki zajmuje pozycję na linii łączącej reprezentowane przez Nozicka i Dworkina skrajności. Nie znaczy to, że nie są to stanowiska radykalne. Tak więc teoria Rawlsa (aczkolwiek nieco mniej skrajna politycznie od teorii Dworkina), a w szczególności jego *zasada różnicy*, która wymaga, aby „każda nierówność w dystrybucji dóbr była uzasadniona przez to, że w większym stopniu poprawia ona dolę naj-

⁷ Robert Nozick uważa, po pierwsze, że własność prywatna jest podstawą życia społecznego i nie musimy uzasadniać praw posiadania, o ile to, co mamy, uzyskaliśmy w sposób legalny. Po drugie, wymuszona redystrybucja społeczna jest zawsze nieuzasadniona. Jest ona faktycznie, jak możemy to określić, metodą Janosika czy Robin Hooda, rabunkiem polegającym na zabieraniu bogatym, żeby dać biednym. Po trzecie, tylko państwo minimalne jest uzasadnione, tj. takie państwo, które broni obywateli od zbrodni, kradzieży i agresji innego państwa. Natomiast bardziej rozwinięte państwo jest niemoralne m.in. dlatego, że narusza wolności osobiste obywateli.

⁸ Ronald Dworkin głosi, że równość społeczna jest dominującą wartością, która w pełni podporządkowuje sobie wszelkie inne cele i wartości społeczne. Co więcej, równość winna być pojmowana jak najszerzej, tak, że nikt nie powinien zazdrościć losu innej osobie. W tym celu niezbędna jest kompensata finansowa nie tylko za straty materialne, ale też fizyczne (np. za brak talentu czy powodzenia u płci przeciwnej), co wiąże się z traktowaniem wszystkich niemal cech indywidualnych człowieka, włącznie z jego strukturą genetyczną, jako arbitralnych i w sensie moralnym nienależących mu się. Jedynym wyjątkiem jest wola danej osoby. Ten i inne poglądy Dworkina poddaje krytyce w: Boltuć (1995).

⁹ Por. Kymlicka (2002), s. 154–159.

¹⁰ Por. Sterba (1995), s. 60–61.

uboższych niż jakikolwiek inny podział dóbr” jest w rzeczy samej kryterium podwójnie lewicowym. Zakłada ona, po pierwsze, że każda nierówność w dystrybucji dóbr wymaga uzasadnienia czy legitymizacji w sensie celów społecznych (a nie jedynie legalności, czego domaga się Nozick). Po drugie, wymaga ona, aby owa legitymizacja następowała wyłącznie w oparciu o interes najuboższych, co różni się na przykład od koncepcji Nagela, zgodnie z którą ważną dziedziną subsydiowaną przez państwo powinna być elitarna kultura i sztuka.

Równość bez egalitaryzmu

Z kolei koncepcja *równości bez egalitaryzmu*, która jest jedną z form „teorii wystarczalności”¹¹ (*sufficiency theory*), zakładająca niskie minimum społeczne dostępne dla wszystkich i radykalnie wolny rynek powyżej tego minimum, kształtuje się na umiarkowanej prawicy ekonomicznej. Jej uzasadnieniem moralnym jest teza, że wolny rynek nie służy do tego, żeby zabijać osoby, którym się nie powiedzie w wolnej grze rynkowej, oraz założenie, że (w przypadku spełnienia tej pierwszej tezy) wolna gra rynkowa jest uzasadniona moralnie (czyli że nie ma powodów moralnych, aby z niej zrezygnować).

Celem tej „niskiej, ale nie porowatej” siatki pomocy społecznej jest umożliwienie osobom zdolnym do pracy przygotowania się do powrotu do gry rynkowej, bez równoczesnego pozbawiania ich motywacji do włączania się do niej. W związku z tym ostatnim punktem warunki zapewnione przez ten system muszą kształtować się poniżej tych, jakie posiada najniżej zarabiająca osoba zatrudniona¹². Problemem tej teorii w warunkach amerykańskich jest fakt, że opieka medyczna jest kosztowna, a jej ograniczenie poniżej ogólnie dostępnego poziomu przeczyłoby często zasadzie, że porażka w grze rynkowej nie powinna zabijać człowieka.

¹¹ Podejście to naszkicowałem pracując pod kierunkiem H. Frankfurta i M. Walzera w początku lat 90. Zob. Boltuc (1995).

¹² Zapewne więc w krajach zamożnych chodzi o możliwość skromnych posiłków, prze nocowania w wieloosobowej sali i przechowania małego dobytku pod kluczem, przy równoczesnym obowiązku wykonywania prac dla przytułku w zakresie połowy etatu i spędzania reszty czasu na poszukiwanie pracy i doksztalcaniu zawodowym. Natomiast osoby chore i trwale niezdolne do pracy otrzymywałyby nieco lepsze warunki, gdyż w ich przypadku nie istniałaby rola motywacyjna.

Anarchizm i centryzm: czy stanowią one alternatywę?

Można się spodziewać obiekcji¹³, że powoływanie się na Nozicka jako reprezentanta libertarianizmu zostawia poza nawiasem dyskusji prawicowy anarchizm; zresztą powoływanie się na Dworkina na lewicy pozostawia też poza nawiasem anarchizm lewicowy.

Odpowiem na to, że, jak napisałem powyżej, filozofię polityki rozumiem jako „rozważanie najwłaściwszego modelu życia politycznego”, natomiast anarchia w ogóle nie umożliwia życia politycznego, więc w tym sensie nie jest takim modelem. Anarchia może być rozważana w kontekście filozofii społecznej, badającej skutki danego modelu politycznego dla „szczegółowych zagadnień życia społecznego”, bowiem brak modelu politycznego też ma takie skutki, ale w obecnym złożonym świecie przynosi ona niechybnie opłakane konsekwencje¹⁴. Nie jestem zwolennikiem przesuwania rozmów z zakresu filozofii stosowanej, w tym politycznej i społecznej, w sferę zbędnej utopii, co powoduje moje niewielkie zainteresowanie anarchizmem, a duże następnym zagadnieniem. Otóż większość wyborców znajduje się nie tylko pomiędzy teoriami Dworkina i Nozicka, ale zdecydowanie na prawo od poziomu redystrybucji wymaganej przez *zasadę różnicy* Rawlsa, natomiast zdecydowanie na lewo od postawy proponowanej przez *zasadę równości bez egalitaryzmu*. Teorie polityczne odpowiadające rzeczywistym preferencjom wyborczym są niestety rzadkie¹⁵, co można składać na karb niespójnego podejmowania decyzji przez wyborców (takie oskarżenie stawiają co bardziej abstrakcyjni teoretycy), albo schematycznego i oderwanego od życia konstruowania teorii politologicznych (takie oskarżenie stawiają często praktycy).

¹³ Wynikającej np. z tez artykułu D. Jursia *Wokół własności – próba uporządkowania stanowisk w filozofii politycznej* (w tym numerze).

¹⁴ Anarchia w Albanii po załamaniu się reżimu komunistycznego w latach 90. jest tego wymownym przykładem.

¹⁵ Wyjątek taki stanowi teoria J.S. Milla z *O wolności*, głosząca, że wyważone stanowisko polityczne jest osiąganе głównie w wyniku balansu sił politycznych reprezentujących różne aspekty właściwego rozwiązania politycznego, co wynika z niezdolności polityków (i wyborców) do identyfikowania się ze złożonością najwłaściwszej zwykle postawy centrowej.

Wydaje się, że nowe narzędzia teoretyczne, które pochodzą z pogranicza teorii decyzji, teorii kapitału społecznego i teorii racjonalności grupowej pozwalają na lepsze określenie zasad racjonalności wyborów ekonomicznych stosowanych przez wyborców. W badaniach tych okazuje się, że wyborcy uchwytyją w praktyce istotne niestabilne *equilibria*, których nie są w stanie w żaden oczywisty sposób wyznaczyć klasyczne teorie w filozofii polityki. Zapewne oznacza to kres klasycznej filozofii polityki i początek jej stopniowego przekształcania się w naukę, który to proces spotkał psychologię około stu lat temu.

Badania Johna Broome'a z zakresu filozofii społecznej i teorii moralnej opartej na teorii wyboru społecznego oraz Jasona Alexandra, rozwijającego tzw. *ewolucyjną teorię decyzji*, wyjaśniającą racjonalne decyzje grupowe w oparciu o modelowanie komputerowe, zdają się prowadzić w tym kierunku.

Drugie kryterium

Naszkiecowane powyżej kryterium ekonomiczne jest niewystarczające w filozofii polityki, ponieważ więcej niż jedna teoria może opierać się na tych samych zasadach dystrybucji dóbr. Natomiast nie jest do końca jasne, jak scharakteryzować tę drugą, nieekonomiczną, zmienną określającą różnorakie filozofie polityki. Jest oczywiście możliwe, że to nie jedna zmienna, ale cały ich zespół jest odpowiedzialny za wyróżnienie rozmaitych teorii. Jednakże, postępując zgodnie z zasadą indukcji, aby próbować wyjaśnić zagadnienie przy użyciu minimalnej ilości pojęć, jaka jest do tego konieczna, spróbuję poszukać jednej zmiennej, która wspólnie ze zmienną ekonomiczną pozwoli określić rozmaite pozycje w filozofii polityki. Dopiero niepowodzenie takiego programu spowodowałoby konieczność rozważenia większej ilości zmiennych.

Stawiam dosyć zresztą popularną tezę, że tradycyjny podział na koncepcje liberalne (indywidualistyczne) i komunitarystyczne (kolektywistyczne) pomoże nam rozwiązać ten problem. Nie próbując pokusić się w tym miejscu o pełną charakteryzację tego podziału, zauważmy tylko, że liberalizm jest zwykle wiązany nie tylko z indywidualizmem ekonomicznym, ale przede wszystkim z kryterium wolności wyboru dokonywanego przez jednostkę w sferze społeczno-obyczajowej (tzw. *woluntaryzm*, wedle którego nie posiadamy obowiązków z wyjątkiem tych, jakie wynikły z naszych

indywidualnych wyborów)¹⁶. Pośrednio postawa liberalna implikuje brak przyjmowania przez instytucje państwowe i społeczne obiektywnych wartości, a przynajmniej niebranie ich na tyle serio, aby wymagały obrony przed konsekwencjami indywidualnych wyborów.

Nurty liberalizmu

W tym miejscu należy wyjaśnić pokrótce amerykańskie rozumienie pojęcia liberalizmu i jego źródła. O ile od czasów Locke'a, a potem Smitha, liberalizm był ideologią wolności indywidualnej i politycznej traktowanej jako „wspólnota posiadaczy”, o tyle John St. Mill zwrócił uwagę na pewne społeczne aspekty wolności, co było zgodne z jego utylityzmem. (Zasada największego dobra dla największej liczby osób implikuje formę egalitaryzmu, rozwijanego zresztą przez Milla jako doktryna głosząca, że perspektywa etyczna powinna ogarniać, bezstronnie, jak największe rzesze osób na całej ziemi). Według Milla nie ma sensu zapewnianie li tylko wolności politycznych osobie, która w sensie społecznym jest pozbawiona podstawowych dóbr niezbędnych do przeżycia.

W teorii Milla powstało zatem pęknięcie pomiędzy takim liberalizmem, który koncentruje się na wolności zarówno społeczno-obyczajowej, jak i ekonomicznej, a inną formą liberalizmu, realizującą pewne tradycyjnie socjalistyczne wartości, ale uzasadniającą je poprzez prawa jednostki (a nie np. na zasadzie *analizy klasowej*).

Mill spowodował także inne pęknięcie w tradycji liberalnej, a to poprzez eksponowanie tzw. idei *eksperymentu w sposobie życia* stanowiącej dla niego część *wolnego rynku idei*. Liberalowie klasyczni, przyjmujący zasadę wolności ekonomicznej, ale równocześnie pozostający w kręgu etyki mieszczańskiej (np. w ujęciu Webera) oddzielili się od libertarian, którzy przyjęli zasadę również wolności (a co za tym idzie, skrajnej tolerancji lub raczej sympatii) wobec eksperymentów obyczajowych.

Tak więc pod wpływem Milla liberalowie podzielili się na trzy grupy. Pierwszą grupę stanowi w USA obóz *lewicowych liberalów*, prezentujących w ekonomii poglądy socjalistyczne (często skrajnie lewicowe, jak Rawls, Dworkin oraz ideologowie brytyjskiej partii pracy z lat 70. XX w.),

¹⁶ Temat ten rozwijam w: Bołtuć (2005). Oczywiście liberalizm respektuje też zasadę krzywdy (*the harm principle*).

ale indywidualistycznie motywowane. Druga grupa to *libertarianie*, czyli zwolennicy wolności i eksperymentów zarówno ekonomicznych, jak i obyczajowych. Są oni głównymi przeciwnikami podatków na cele społeczne, jak również zwolennikami obalenia cenzury obyczajowej i legitymizacji pornografii, prostytucji i związków homoseksualnych. Trzecia grupa wreszcie to *liberałowie klasyczni*, czy też prawicowi liberałowie, którzy są zwolennikami wolności ekonomicznej, ale także tradycyjnej etyki mieszczańskiej, często o elementach wiktoriańskich, opartej na podłożu chrześcijańskiego protestantyzmu, zwłaszcza w wersji purytańskiej. Ta ostatnia grupa jest często nazywana w USA konserwatystami, co wiąże się częściowo z faktem zmniejszania się wpływów nie liberalnej, a tradycjonalistycznej frakcji konserwatystów, o czym piszę szerzej w następnym części artykułu.

Wobec tak ekspansywnego rozwoju teorii opartej na tradycji liberalnej (wszystkie te nurty powołują się na Locke'a, a także na Milla, choć nie na te same wątki w spuściźnie tego ostatniego) trudno byłoby się dziwić, że przeważająca większość współczesnych filozofów polityki, od Walzera, Nagela i R. Putnama, aż po Buchanana i Hayeka, deklaruje się jako liberałowie, tylko że różnych orientacji. Ważne jest, by zauważyć, że nie wszyscy oni są zwolennikami pełnego indywidualizmu.

Indywidualizm

W tym punkcie zatrzymajmy się nad definicją indywidualizmu. Z filozofii starożytnej, głównie zaś od Platona, wywodzi się podział między koncepcjami, według których państwo jest dla obywatela (czy też wspólnota dla jednostki), a tymi, wedle których to obywatel jest dla państwa (albo jednostka dla wspólnoty). W tym drugim przypadku mamy do czynienia z człowiekiem, który żyje po to, aby przynieść chwałę ojczyźnie, np. walcząc pod Termopilami, lub wierze, np. oddając się posłudze kapłańskiej.

Nie jest prawdą, że koncepcja życia proponująca pełną identyfikację raczej z celem grupowym niż indywidualnym jest jedynie sprawą przeszłości. Teoretycy, którzy tak twierdzą, napotkają wielkie problemy z wyjaśnieniem wielu ważnych zjawisk naszych czasów, między innymi, acz nie tylko, radykalizmu pewnej części społeczności muzułmańskiej. Jest natomiast ważne, by zauważyć, że nie wszyscy, którzy nie należą do indywidualistów, opowiadają się za tak radykalną koncepcją roli grupy. Wystarczy, że przyjmują oni jakiegokolwiek cechy konstytutywne osoby, zwykle przez nią

nie wybrane, które zależą od (a zwykle są zdeterminowane przez) jej przynależności do grupy. Opis ten dotyczy całej gamy pozycji komunitarystycznych. Nie musimy przeprowadzać szczegółowej analizy tych stanowisk, dla celów obecnego argumentu wystarczy bowiem wniosek, że w powyższym sensie komunitaryzm, nawet w wersji liberalnej, stanowi podejście różne od indywidualizmu i jest odmianą kolektywizmu, aczkolwiek relatywnie słabą.

Przyjęcie tak ujętego kolektywizmu pozwala na wprowadzenie tematyki patriotyzmu, lojalności, nastawień prorodzinnych i przyjaźni nie tylko jako możliwych do wyboru postaw (na co pozwala wiele form indywidualizmu), ale przede wszystkim jako wartości nieredukowalnych do osobistych wyborów, ani też do ich efektu na indywidualne osoby. Jest to tzw. problem specjalnych, nie wybranych, zobowiązań moralnych. Patriotyzm, lojalność czy przyjaźń są w tym kontekście nieredukowalne politycznie do uniwersalnych kryteriów, czy to w kontekście utylitaryzmu, czy kantyztu. Dochodzimy w tym miejscu, od strony teorii politycznej, do problematyki specjalnych obowiązków moralnych, która była przedmiotem mojego poprzedniego artykułu w „Analizie i Egzystencji”¹⁷, a także do nieco szerszej kwestii tzw. sporu pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami bezstronności w filozofii moralnej¹⁸. Sprawy te wykraczają poza zakres bieżącego artykułu.

Podział na cztery główne stanowiska

Wydaje się więc, że wszystkie zasadnicze kwestie istotne w filozofii politycznej zostały ujęte w siatce pojęciowej stworzonej z przecięcia kategorii lewicy i prawicy ekonomicznej oraz indywidualizmu i kolektywizmu. Klasyfikacja taka tworzy cztery możliwe stanowiska:

- A. Lewicowy indywidualizm.
- B. Prawicowy indywidualizm.
- C. Lewicowy kolektywizm.
- D. Prawicowy kolektywizm.

¹⁷ Bołtuć (2005).

¹⁸ W artykule tym przedstawiam argument, że etyka przyjmująca elementy stronniczości jest teorią spójną i, w pewnej jej formie, wartą zaakceptowania.

Zastanówmy się, jakim stanowiskom w filozofii polityki odpowiadają powyższe kategorie. Kategoria A jest reprezentowana przez teorie amerykańskich liberałów, takie jak *teoria sprawiedliwości* Rawlsa, *równość jako najwyższa wartość* Dworkina, podejście A. Gutman, Nagela i wiele innych. Kategoria B jest reprezentowana przez teorię *państwa minimalnego* Nozicka, a także teorie K. Nielsena, I. Narvesona, T. Machana, E. Frankel-Paul i inne¹⁹. Kategoria C jest reprezentowana przez całą grupę komunitarystów, np. A. Etzione, ale filozoficznie najbardziej zadowolająco przedstawił ją chyba Walzer.

Należy natomiast zauważyć, że kategoria D, pravicowy kolektywizm, nie doczekała się satysfakcjonującego filozoficznie przedstawienia. Jeżeli jednak proponowana przeze mnie klasyfikacja miałaby być zaakceptowana, to niezbędne jest znalezienie systemu, który łączyłby pravicowe podejście do ekonomii z kolektywizmem.

3. Czy istnieje pravicowy kolektywizm?

Zasadnicze cechy konserwatyzmu jako pravicowego komunitaryzmu

Trudno jest mówić o systemowym filozoficznym przedstawieniu pravicowej filozofii nieindywidualistycznej. Czasami fakt ten jest uzasadniany tym, że nieoliberalna myśl pravicowa, czyli myśl konserwatywna, jest zasadniczo niesystemowa²⁰. Teza ta pochodzi od twórcy konserwatyzmu,

¹⁹ Istnieje także raczej rzadkie stanowisko tzw. lewicowego libertarianizmu, łączące elementy państwa opiekuńczego w sferze ekonomicznej z wolnością obyczajową. Stanowisko to opisuje bardziej indywidualistyczną wersję lewicowego liberalizmu niż liberalizm Dworkina i Rawlsa; w tym sensie pozostaje on w zgodzie z naszą klasyfikacją. Por. B. Fried, *Libertarianism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/libertarianism> (20 VIII 2006).

²⁰ Wielu autorów prezentuje idee, które mogą wejść w skład pravicowego kolektywizmu. Często stanowią one elementy *analizy kulturowej* (*cultural analysis*), przykładowo analizy tego, że nas sens naszych działań jest określony przez społeczeństwo, w tym naród i jego historię. Zagadnienia te rozważają zarówno Taylor i Walzer, którzy starają się je umiejscowić w ramach szeroko rozumianego liberalizmu, jak i A. MacIntyre czy M. Sandel, którzy się do liberalizmu nie przypisują. Są to jednak zwykle albo prace przede wszystkim polemiczne, albo też rozwijające wizje niemal historiozoficzne (jak

E. Burke'a, który był politykiem i polemistą, a nie filozofem systemowym. Wydaje się jednak, że próba nadania jakiegokolwiek postawie teoretycznej dojrzałej formy argumentacyjnej jest zadaniem ważnym (nawet jeżeli nie uważają tak jej zwolennicy), a jeśli opisywane stanowisko jest spójne, to także możliwym.

Poszukiwania definicyjne

Wedle definicji A. Lincolna konserwatyzm to „postępowanie wedle tego, co z dawna sprawdzone, a przeciwstawianie się temu, co nowe i nie sprawdzone” (według R. Kirk, *Conservative Reader*, s. XI); jest oczywiście wątpliwe, czy w głównych decyzjach swej prezydentury Lincoln posługiwał się tą maksymą, ale pytanie to pozostawiam historykom. Takie sformułowanie utożsamia konserwatyzm z podejściem zachowawczym i przeciwstawia go progresywizmowi, czy też tzw. *ruchom postępowym*. Ale konserwatyzm to nie tylko zachowawczość, a ponieważ *ruchy postępowe* w zasadzie odeszły dzisiaj do lamusa, definiowanie konserwatyizmu poprzez antagonizm do nich sytuowałoby go jako teorię istotną raczej w przeszłości.

Proponując określić konserwatyzm inaczej, jako odwrotność lewicowego liberalizmu, umieszczam go tym samym w centrum dwóch aktualnych debat. Po pierwsze, debaty socjoekonomicznej, dotyczącej akceptowalnego stopnia opodatkowania oraz poziomu udziału państwa w dostarczaniu wsparcia socjalnego. Po drugie, debaty pomiędzy liberalizmem a jego przeciwieństwem (komunitaryzmem, kolektywizmem i innymi ruchami odrzucającymi w polityce dyktat zasady indywidualnego wyboru). Podejście to pozwala traktować konserwatyzm jako prawicową alternatywę do podejść lewicowych oraz jako zachowawczą społecznie alternatywę wobec libertarianizmu.

Sedno konserwatyizmu jako prawicowego komunitaryzmu

Zbierzmy główne przesłanie konserwatyizmu jako prawicowego komunitaryzmu. Przyjmuje on tezę, że własność prywatna nie musi być uza-

prace MacIntyre'a), zaś mało jest w nich specyficznego szerokiego programu filozoficzno-politycznego na skalę myśli Rawlsa, Nozicka czy Walzera.

sadniona w sensie *dobra społecznego*. W wymiarze etyki prywatnej każdy powinien pomagać swym krewnym (i osobom bliskim poprzez przynależność do tych samych parafii, sąsiedztwo lub więzi narodowe). W sensie etyki społecznej, wspólnoty mają obowiązek pomagać swoim ubogim, aby „stanęli na nogi”, a w nieskończoność pomagać niedołącznym starcom i przewlekle chorym w stopniu niezbędnym dla zapewnienia im godziwego życia. Jednakże nie jest wymagane, aby kierując się miłosierdziem, uczynić z biedaków bogaczy. Jest również dobre, i moralnie oczekiwane, by przyjść z pomocą biednym spoza własnej wspólnoty; nie ponosimy jednak za nich odpowiedzialności, a więc nie mamy obowiązku, by pomoc ta była dostateczna na miarę ich potrzeb. Jeżeli zaś miałyby być wprowadzane jakiegokolwiek formy opodatkowania na cele charytatywne, to winno ono być niskie, a środki powinny zostać umieszczone na najniższym możliwym poziomie władzy, tak, aby możliwa była nad nimi efektywna kontrola ze strony obywateli reprezentowanych przeważnie przez ich bezpośrednie wspólnoty (takie jak rodziny i parafie). Te mało filozoficzne zasady społeczne określają tradycjonalistyczno-konserwatywną formę życia.

Bardziej rozbudowany spis zasad idących w podobnym kierunku przedstawił R. Kirk. Jest to chyba najczęściej cytowana lista pryncypiów konserwatywnych. Należą do nich:

1. **istnienie porządku transcendentálnego** (i obiektywnych wartości);
2. **szacunek do tradycji jako kontynuacji** (brak prób zmiany cze-
gokolwiek, co w sposób oczywisty nie wymaga zmiany); w póź-
niejszych wersjach Kirk mówi też o przestrzeganiu zasad i norm
społecznych;
3. **szacunek do mądrości przodków**, który jest powodem, aby za-
chować to, co stanowiło ich dzieło (np. nie burzyć zabytków, ale
także unikać niwelowania struktur społecznych);
4. **rozwaga** jako główna cnota mężów stanu;
5. **zasada różnorodności** (stanowiąca najbardziej wyraźne odróż-
nienie konserwatyizmu od ruchów imperialistycznych i centropra-
wicowych) – opiera się ona na szacunku dla tradycji lokalnych,
różnorodności i wielorakości form życia kulturowego, państwo-
wego, nawet obyczajowego, oraz na przeciwstawianiu się tenden-
cjom ujednoceniowym, imperialnym, a także misjonarsko-nawró-
ceniowym; zasada ta wymaga też zachowania klas społecznych

stworzonych w przeciągu dziejów jako dzieła tradycji i rękojmi i stabilności społecznej;

6. **rozumienie, że natura ludzka jest niedoskonała** (czy też z istoty upadła), a zatem, że idealny porządek społeczny nie jest możliwy.

W późniejszych pracach Kirk dopisuje jeszcze następujące zasady:

7. przekonanie o tym, że wolność jest ściśle związana z prawem własności prywatnej (ta zasada łączy konserwatystów i libertarian);
8. opowiadanie się za wspólnotami dobrowolnymi, a przeciw wymuszonemu kolektywizmowi (ta zasada dookreśla różnicę pomiędzy konserwatyzmem a komunitarystycznym socjalizmem w sferze pozaekonomicznej); zasada ta odnosi się tylko do porządku politycznego, a poza tym porządkiem musi być interpretowana w kontekście przeświadczenia konserwatystów, że nie wszystkie więzi społeczne wynikają z dobrowolnego wyboru (np. więzi narodowe i rodzinne);
9. wymaganie ograniczenia władzy i ludzkich pasji (jest to rozwinięcie zasady 4, tj. rozważli); konserwatyzm przedkłada rozwiązywanie konfliktów w oparciu o tradycję i zwyczaje nad opieranie się na decyzjach władzy i sądownictwie;
10. zrozumienie, że trwałość i zmiana muszą być w społeczeństwie połączone (zasada ta odróżnia konserwatyzm od *reakcjonizmu*, określanego przez Weavera i innych autorów konserwatywnych jako próba powrotu do minionych form życia albo też jako przeciwstawianie się nawet niezbędnym lub nieuchronnym zmianom).

Zauważmy, że zasady 7–10 przesuwają centrum teorii Kirka w kierunku pozycji zajmowanej przez konserwatyzm polityczny, a więc nieco bliżej do postawy libertariańskiej, niż sugeruje to pierwszych sześć zasad. Próbując rozwinąć teorię konserwatyzmu jako prawicowego komunitaryzmu, należałoby zwrócić szczególną uwagę na zasady 1–6, natomiast zasady 7–10 traktować jako idee o mniejszym znaczeniu, aczkolwiek pomocne przy interpretacji pierwszych sześciu.

Cechy specjalne poszczególnych teorii

Wielu konserwatystów odrzuca niektóre spośród powyższych zasad. Zasada pierwsza nie była w pełni akceptowana nawet przez E. Burke'a,

a całkowicie odrzucał ją M. Oakshott, próbując stworzyć konserwatyzm nie oparty na religii i obiektywnych wartościach. Tego rodzaju podejście powoduje zarzuty relatywizmu kulturowego stawiane pod adresem Oakshotta, MacIntyre'a, a także lewicowych komunitarystów (np. Walzera).

Promując niejako oficjalną brytyjską formę konserwatyizmu, Scruton pomijał zasadę różnorodności trudną do pogodzenia z jego poparciem dla brytyjskiej formy monarchizmu, londyńskiego centralizmu i brytyjskiej przeszłości imperialnej.

Niektórzy autorzy, w tym J. Kekes, traktują konserwatyzm nieco instrumentalnie, uważając go za najlepszą formę realizacji takich celów liberalizmu, jak dobre życie dla każdej jednostki. Pod względem teleologicznym podejście to zbliża konserwatyzm do centroprawicowego klasycznego liberalizmu. Z drugiej strony, akcentowanie roli historii i odrzucanie wielu form indywidualizmu czyni podejście Kekesa zewnętrznie nader zbliżonym do nie tylko instrumentalnych form konserwatyizmu.

Wreszcie, częste jest obecnie w USA uznawanie poglądów centroprawicowych, reprezentowanych przez większość w partii republikańskiej, za poglądy konserwatywne. Wiąże się to z siłą polityczną tzw. neokonserwatystów, którzy zadeklarowali (B. Kristol), że są liberałami z początku lat 60. XX w., zwykle akceptującymi jeszcze główne zręby polityki Kennedy'ego, ale odrzucającymi dalszą radykalizację lewicy w stylu ideologii społecznej Rawlsa lub prezydenta Johnsona z jego biurokratyczną wizją społeczeństwa opiekuńczego.

Podobnie jak stworzenie „wielkiego namiotu” zrzeszającego różne grupy antylewicowo-liberalne stało się od czasów prezydenta Reagana przesłanką politycznego triumfu republikanów, tak potraktowanie neokonserwatystów (i libertarian) jako reprezentantów uprawomocnionej wersji konserwatyizmu doprowadziło do rozmycia tradycjonalistycznego konserwatyizmu i pozornego zbliżenia do ruchów prokorporacyjnych, wojskowo-patriotycznych oraz umiarkowanie libertariańskich. Tradycyjnie konserwatyzm jest ruchem antimilitarystycznym, niepopierającym wielkiego biznesu²¹ i równie dalekim od libertarianizmu jak i od komunitaryzmu.

²¹ Robert Nisbet zajmuje najbardziej klarowne stanowisko jako przeciwnik militarystyki, a także zdominowania rynku przez korporacje, w tradycji konserwatywnej.

Próba wstępnej syntezy

Konserwatyzm cechuje się zatem odrzuceniem utopii (a mówiąc bardziej ogólnie, konstruktywizmu społecznego). Każda zmiana musi być uzasadniona, i to nie przez odwołanie do wizji moralnej lub ideału społecznego, ale przez odniesienie do konkretnej sytuacji, której rozwiązanie jest niezbędne. Niedopuszczalne są dla konserwatystów programy mające na celu realizację takich celów społecznych, jak zmiana procentu dzieci z pewnego rodzaju rodzin (np. wiejskich, robotniczych czy murzyńskich) dostających się na uniwersytet, albo zmiana struktury zatrudnienia kobiet i mężczyzn, gdyż uważają oni stawianie takich celów za niedopuszczalny przejaw konstruktywizmu społecznego. Można powiedzieć, w sposób paradoksalny, że w świetle obecnie dominującego etatyzmu poglądy konserwatystów w sprawie nieinterwencji rządu w kwestie strukturalne mają charakter nader radykalny.

W sferze społecznej konserwatyści tradycyjni (w stylu Kirka) bardziej akceptują wpływ rodzin, Kościołów, a nawet lokalnych organizacji społecznych, aniżeli rządu i jego agencji. Reguły, prawa i struktury władzy narzucone przez państwo są przez konserwatystów popierane tylko w przypadku, gdy uważają, że są one niezbędne (np. w celu obrony narodowej). Jeśli pewne kwestie, np. pomoc zdrowotna dla ubogich, muszą w jakiejś mierze być rozwiązywane przez rząd, to konserwatyści wolą, ażeby sprawy były prowadzone jak najniżej w hierarchii, raczej przez administrację miasteczka lub gminy niż województwa, raczej przez województwo niż region lub państwo, a już na pewno nie przez organizacje ponadnarodowe. Wynika to w znacznej mierze z faktu, że im większa organizacja, tym mniej podlega kontroli lokalnej i tym mniej liczy się z lokalnymi tradycjami i strukturą społeczną.

W sferze pomocy bliźniemu stanowisko tradycjonalistycznego konserwatyizmu jest bliskie Majmonidesowi (z jego tekstów talmudycznych, w tym komentarza do *Księgi Lewitów*). Rozdziela się mianowicie datki dla członków danej wspólnoty, które należy ustalić w znacznej mierze wedle potrzeb jej członków, i datki dla innych potrzebujących tego świata, którym pomoc jest obowiązkiem moralnym, ale wspólnota nie określa wysokości tej pomocy. Różnica ta wynika z faktu, że ponosimy odpowiedzialność za członków własnej wspólnoty, takiej jak klan, parafia czy gmina wyznaniowa, natomiast nie możemy brać odpowiedzialności za wszystkich w świecie (co jest również poglądem Arystotelesa). To z kolei jest rezulta-

tem faktu, że w małej wspólnocie mamy możliwość, a także obowiązek moralny, pouczać bliźnich, służyć radą, a także przykładem, nie mamy natomiast takiej możliwości w szerszej skali.

W sferze życia prywatnego i moralności tradycyjni konserwatyści kierują się zasadą różnorodności, a więc są otwarci na rozmaite obyczaje lokalne. W tym kontekście znacząca jest postawa Burke'a, który prowadził w parlamencie brytyjskim szeroko zakrojone działania, stając w obronie kulturowej Irlandczyków i mieszkańców Indii, po stronie ich prawa do zachowania tradycji religijnej i narodowej, a także obrzędów (o ile tylko były one zgodne z szeroko rozumianymi podstawowymi normami życia społecznego).

Konserwatyści przyjmują ciągłość celów między żyjącymi – tymi, którzy się narodzą, i tymi, którzy już pomarli. Jest to powodem ich szacunku do tradycji. W sensie potocznym konserwatysta raczej odremontuje domostwo swoich przodków, niż je sprzeda (lub zburzy) i kupi nowe; raczej wyda większe pieniądze na remont rodzinnych antyków, niż kupi nowe meble podobnej lub wyższej jakości; nie wynajmuje modnego dekoratora wnętrz, lecz ciągle odtwarza miejsca, które widział w dzieciństwie; wreszcie będzie raczej doglądał rodzinnego grobowca, niż kupował na cmentarzu miejsce, które zostanie zaorane po pewnym czasie. Konserwatysta poświęca czas i energię na wychowywanie licznej gromadki dzieci, utrzymuje i rozwija kontakty z dalszą rodziną i, w normalnych warunkach, dąży raczej do uzyskania pracy pozwalającej mu na względnie dostatnie utrzymanie rodziny, niż kieruje się przy wyborze pracy zainteresowaniem sztuką czy pasją do filozofii. Dlatego też konserwatyści są zwykle prawnikami i lekarzami z prywatną praktyką, ludźmi biznesu, bankowcami, inwestorami, właścicielami majątków ziemskich, inżynierami, czasem oficerami, natomiast nie garną się do pracy naukowej, a zwłaszcza do filozofii, w której ich poglądy są reprezentowane nader rzadko. Ten fakt z zakresu socjologii nauki, zapewne w większym stopniu niż meritum ich stanowiska, może wyjaśnić, dlaczego pozycja konserwatywna nie jest w filozofii satysfakcjonująco reprezentowana.

Wreszcie, konserwatyści sprzeciwiają się dyktatowi indywidualizmu i zasadzie, że indywidualny wybór jest źródłem celów lub wartości moralnych²². Uważają oni, że w wyborach życiowych, zwłaszcza moralnych,

²² W Polsce konserwatyzm taki reprezentuje Ryszard Legutko, zwłaszcza w artykule *Społeczeństwo jako dom towarowy* (1990, 1998) i późniejszej książce (2002).

należy się kierować obiektywnymi wartościami, zwykle o sankcji religijnej. Przeciwstawienie się tak rozumianej zasadzie wyboru i *woluntaryzmowi aksjologicznemu*, ważnym dla liberalizmu, jest jednym z ważnych filozoficznych wyznaczników tradycyjnego konserwatyzmu i różni go od wszelkich form liberalizmu z neokonserwatyzmem włącznie.

Podsumowanie

Jakkolwiek nie pokusiłem się w tym artykule o przedstawienie rozwiniętej filozofii konserwatyzmu, myślę, że pobieżny przegląd głównych poglądów pokazał, iż jest to stanowisko zasadniczo nadające się do filozoficznej obrony. Kirk i Nisbet stworzyli początek takiej teorii w swoich pracach, lecz pozycja ta nie doczekała się dotychczas filozoficznej obrony na miarę prac Nozicka, Walzera czy Rawlsa, co po części mogą wyjaśniać przywołane powyżej czynniki z socjologii nauki (nawet Kirk czy Nisbet nie byli zatrudnieni w charakterze profesjonalnych filozofów)²³.

Powyższy szkic, mimo swojej wstępnej formy, uprawnia nas do uznania, że podział na cztery główne stanowiska w filozofii polityki: liberalizm, libertarianizm, komunitaryzm i konserwatyzm (rozumiany jako prawicowy komunitaryzm) jest podziałem satysfakcjonującym. Potwierdza to tezę, że dwie osie zmiennych: 1) lewica i prawica w sensie socjalno-ekonomicznym oraz 2) indywidualizm (*lub* liberalizm) i grupowość (*lub* komunitaryzm) w sensie aksjologiczno-społecznym, umożliwiają pełny podział znaczących we współczesnej filozofii polityki stanowisk.

²³ Oakeshott, MacIntyre, Scruton i inni konserwatyści, którzy są lub byli profesjonalnymi filozofami, nie reprezentują poglądów centralnych dla tradycyjnego konserwatyzmu; każdy z nich kwestionuje przynajmniej jedną z pierwszych sześciu zasad przedstawionych przez Kirka.

Literatura

- Boltuc P. (1995), *Does Equality Have an Independent Value?*, „Dialogue and Universalism” V, 8–9, s. 123–155.
- Boltuc P. (2001), *Why Russia is Needed for Regional Stability: an Application of Institutional Economics for Security Issues*, [w:] R.E. Kanet (ed.), *Post-Communist States in the World Community*, Macmillan 1998, s. 62–83.
- Boltuc P. (2001), *Moral Neighborhoods*, „Dialogue and Universalism” XI, 5–6, s. 117–137.
- Boltuc P. (2005), *Moralność a stronniczość*, „Analiza i Egzystencja” 2, s. 25–38.
- Coleman J. (1988), *Social Capital and the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology” 94, suplement, s. 95–121.
- Dworkin R. (2000), *Sovereign Virtue: Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press.
- Kekes J. (1998), *A Case for Conservatism*, Cornell University Press.
- Kirk R. (ed.) (1953), *The Conservative Mind*, Regnery Books.
- Kirk R. (ed.) (1982), *The Portable Conservative Reader*, New York: Penguin Books.
- Kymlicka W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press.
- Kymlicka W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press.
- Kymlicka W. (2001), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press.
- Kymlicka W., Opalski M. (2001), *Can Liberal Pluralism be Exported*, Oxford University Press.
- Kymlicka W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press.
- Legutko R. (1990), *Society as a Department Store*, [w:] P. Ploszajski (red.), *Philosophy of Social Choice*, Warszawa: IFiS, s. 30–47.
- Legutko R. (1998), *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków, Arcana.
- Legutko R. (2002), *Society as a Department Store*, Lexington Books.
- MacIntyre A. (1984), *After Virtue*, Notre Dame University Press.
- MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame University Press.
- Nagel Th. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford University Press.

- Nisbet R. (1953; 1990), *The Quest for Community*, San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Nozick R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Oakeshott M. (1962), *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen.
- Putnam R. (2000), *Bowling Alone*, New York: Simon and Schuster.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Scruton R. (2000), *The Meaning of Conservatism*, St. Augustine Press.
- Sen A. (1992), *Inequality reexamined*, Oxford: Clarendon Press.
- Sterba J. (1995), *Contemporary Social and Political Philosophy*, New York: Wadsworth.
- Taylor Ch., Gutman A. (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press.
- Unger P. (1996), *Living High and Letting Die*, Oxford University Press.
- Walzer M. (1983), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- Walzer M. (2004), *Politics and Passion*, Yale University Press.

AMERICAN POLITICAL PHILOSOPHY. AN UNFINISHED DEBATE

Summary

I begin by drawing a distinction between an earlier stage of contemporary American political philosophy, informed by the Rawls-Nozick-Walzer debate, and a later stage geared towards social issues such as multiculturalism. My point is that the earlier debate was incomplete because an important group of views went under-represented. This becomes clear when we use two variables to classify the main political theories: higher taxes and more social services *versus* lower taxes and fewer social services (economic left and right) and the level of individualism *versus* collectivism (liberals and communitarians). This gives us four positions: left-wing liberalism, left-wing communitarianism, right-wing liberalism and right-wing communitarianism. I claim that right-wing communitarianism is barely represented in the debate that grounded today's political philosophy. I sketch a version of conservatism, relying mostly on Nisbet and Kirk, to illustrate the missing position of

right wing communitarianism. Although I do not endorse many aspects of *conservatism as right-wing communitarianism*, I argue that it is a theoretically viable option and suggest that sociological reasons may explain why it is underrepresented among professional philosophers. As a part of the argument I also outline a position called *equality without egalitarianism*.