

## JAK MOŻNA POPRAWIĆ WSPÓŁCZESNY LIBERALIZM?

Andrzej Szahaj *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2000, 348 stron.

Od momentu ukazania się *Teorii sprawiedliwości*<sup>1</sup> Johna Rawlsa, najbardziej znanej i dyskutowanej teorii liberalnej, która opisuje procedurę konstruowania zasad funkcjonowania społeczeństwa dobrze urządzonego, a także powstania opozycji komunitariańskiej utworzonej pod wpływem przedstawionych w tej książce tez, rozpoczęła się na nowo debata filozoficzna nad konstrukcją sprawiedliwego państwa i dobrze urządzonego społeczeństwa. Dzięki tej polemice powstał coraz mocniej skryształizowany nurt środka, a mianowicie swoiste połączenie liberalizmu i komunitarianizmu. W nurt ten wpisuje się również najnowsza książka Andrzeja Szahaja, profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i autora takich książek jak *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej* (Warszawa 1990) oraz *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (Wrocław 1996). W pracy tej, analizując teorie autorów współczesnej myśli politycznej (Johna Rawlsa, Jürgena Habermasa, Johna Graya, Charlesa Taylora i innych), Szahaj próbuje przede wszystkim, przez zbadanie stosunku tych myślicieli do takich pojęć jak pluralizm czy demokracja, unikając pułapek skrajnego libertarianizmu czy komunitaryzmu, otworzyć drogę dla nowego, skorygowanego, antyfundamentalistycznego liberalizmu. Sięgając do bogatej literatury przedmiotu, wybiera z niej to, co najlepsze pod kątem emancypacji, z wyraźną linią od indywidualnego, samoświadomego swoich słabości *ratio* do ugruntowanego we wspólnotowej tradycji liberalizmu zachodniego pluralizmu.

Najważniejszymi wątkami, zasługującymi bezspornie na uwagę jest przede wszystkim rekonstrukcja sporu liberałów z komunitarianami, który stanowi mo-

<sup>1</sup> J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

tyw przewodnim tej pracy, a także próba zanalizowania pewnych kategorii politycznych w odniesieniu do sytuacji polskiej.

Szahaj za punkt odniesienia przyjmuje stanowisko Rawlsa z *Teorii sprawiedliwości*. Śledząc kolejne głosy w polemice z Rawlsem takich autorów jak Alasdair MacIntyre, Charls Taylor, Michael Sandel czy Michel Walzer, wydobywa i ustosunkowuje się do stawianych przez nich zarzutów. Komunitarianie ci odrzucili Rawlsovską koncepcję osoby, twierdząc, że przyjmuje ona założenie dowolnego wyboru wartości. Przyjęli oni pogląd, że ludzie są konstruowani przez wartości i bez nich nie potrafią powiedzieć kim są. Dlatego też „sytuacja pierwotna” jest dla nich od początku źle skonstruowana.

Nie zgodzili się również na ideę społeczeństwa jako kontraktu, która jest według nich obecna we wszystkich koncepcjach liberalnych. Ich zdaniem życie społeczne nie jest rezultatem kontraktu, a liberalne koncepcje dobrego życia są z konieczności wspólnotowe. Słowem, interesy jednostek i ich sposób pojmowania siebie zależą od wspólnoty, co podważa tezę liberałów, że jednostka jest „aspołecznym egoistą”.

Pod wpływem tych krytyk Rawls zmodyfikował swoje stanowisko w książce pt. *Liberalizm polityczny*<sup>2</sup>. Można powiedzieć, że jego poglądy z tej pracy stanowią punkt wyjścia dla poprawionej wersji liberalizmu w wydaniu Szahaja. Tym, co Szahaj popiera, w poprawionej teorii Rawlsa jest fakt rezygnacja z opisu liberalizmu jako doktryny neutralnej aksjologicznie i światopoglądowo wobec innych doktryn i przyznanie, że teoria sprawiedliwości jest teorią *par excellence* o moralnym charakterze, wskazując na jej usytuowanie w praktykach zachodniego świata.

Analizując kwestię neutralności, Szahaj wyciąga wnioski, że istnieje tylko jedno dobre rozwiązanie. Jest nim właśnie rezygnacja z nadmiernych roszczeń liberalizmu, a przede wszystkim rezygnacja z pretendowania do bycia neutralną doktryną polityczną oraz akceptacja przekonania, że antyperfekcjonizm liberalizmu nie może być absolutny. Dlatego też w tej kwestii przychyliła się on do zarzutów komunitarystów odsłaniających konieczność przyjęcia przez liberalizm historycznego i etnocentrycznego stanowiska. Ważnym elementem tej doktryny jest, dla Szahaja, również twierdzenie, że nie ma sprzeczności między liberalną koncepcją ładu politycznego a ideą wspólnoty.

Jednocześnie broniąc Rawlsa i odpierając argumenty komunitarian skierowane przeciw niemu, skłania się do uzupełnienia teorii zaprezentowanej w *Liberalizmie politycznym* o model *liberalizmu republikańskiego*. Odwołuje się tu przede wszystkim do poglądów Quentina Skinnera polegających na zaangażowaniu się jednostki w pielęgnację dobra wspólnego, dzięki czemu może ona zachować swoje wolności. Szahaj przychyliła się do stanowiska Skinnera, że realizacja naszych indywidualnych interesów jest zależna od wypełniania naszych publicznych po-

---

<sup>2</sup> J. Rawls *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.



winności. Byśmy więc mogli zachować swoje wolności indywidualne, musimy zaangażować się i brać aktywny udział w życiu wspólnoty.

Drugą osobą, na którą powołuje się Szahaj przy rekonstrukcji liberalizmu republikańskiego, jest Richard Dagger. Szczególnie cenna wydaje się, zdaniem Szahaja, opisywana przez niego relacja między autonomią a cnotami obywatelskimi. Dagger uważa bowiem, że liberalizm republikański powinien promować i jedno, i drugie jednocześnie. Jest to stanowisko bliskie Szahajowi, który stara się pokazać, że nie ma sprzeczności między ideałami liberalizmu republikańskiego a pewną wersją liberalizmu, za którą on sam się opowiada. Nie ma jej zwłaszcza wówczas, gdy przyjmujemy, że dobro wspólne, za którym opowiadają się Skinner czy Dagger, to zasady demokracji, którymi kieruje się dana wspólnota.

Ważnym dla zrozumienia projektu Szahaja wydaje się przedstawienie wyróżnionych przez niego kwestii spornych między liberałami a komunitarianami, które w dalszych partiach książki służą autorowi jako punkty odniesienia dla stworzenia zarysów jego własnej teorii.

Przede wszystkim zgadza się z komunitarianami, gdy podkreślają społeczną czy kulturową naturę ludzkich przekonań i nasze zakorzenienie w wartościach danej wspólnoty. Mają rację, zdaniem autora, także wówczas, gdy ukazują rolę języka, tradycji i praktyki w konstytucji naszych wyobrażeń etycznych i światopoglądowych, jak również wtedy, gdy pokazują złudzenia całkowitego subiektywizmu wartości i potępiają niektóre aspekty funkcjonowania społeczeństw zachodnich, np. egoizm, konsumpcjonizm itp. Jednakże nie mają racji wtedy, gdy uważają, że za wszystkie te zjawiska odpowiada demokracja liberalna.

Szahaj zgadza się z nimi, gdy krytykują pewne słabe wersje liberalizmu (libertarianizm Roberta Nizicka, liberalizm Milтона Friedmana czy Ayn Rand), ale stanowczo protestuje, gdy w grę wchodzi wersje neoliberalizmu zorientowanego prowsłototowo, unikające skrajności i starające się pogodzić to, co najlepsze w liberalizmie, z tym, co dobre w komunitaryzmie.

Szahaj nie przeczy więc, że liberalizm jest bez zarzutu i że nie wywołuje takich zjawisk jak poczucie osamotnienia, atomizm czy obojętność, ale zarazem jest przekonany, że wszystkie te negatywne cechy można przezwyciężyć, gdy tylko wydobędziemy z liberalizmu jego własne wspólnotowe zakorzenienia. Jak sam pisze: „Nie ma wszak sprzeczności pomiędzy założeniami liberalizmu a chęcią zakorzenienia własnego życia w wartościach jakiejś wspólnoty ludzkiej, tak jak nie ma sprzeczności między liberalizmem a moralnym perfekcjonizmem” (s. 136).

Pomimo tego Szahaj dochodzi do wniosku, że krytyka komunitarian, choć w wielu punktach jest trafna, zawodzi z jednego powodu. Nie ma bowiem w świecie Zachodu jednej wizji „dobra wspólnego” i „dobrego społeczeństwa” ani jednej tradycji czy jednej wspólnoty, do której można by się odwołać. W tym sensie rozwiązaniem jest przyjęcie tak zmodyfikowanego liberalizmu, by zapewnił on realizację ideałów wspólnotowych głoszonych przez komunitarian i jednocześnie nie uzyskiwał tego drogą wykluczenia. Przyjęcie tej perspektywy pozwala Szahajowi stworzyć definicję wspólnoty, która jest nietrwałym i posiadającym zmienne



kontury związkami ludzi „zamieszkujących niekoniecznie to samo terytorium, mających niekoniecznie tę samą historię i wspólne niekoniecznie wszystkie wartości, biorących udział w niekoniecznie tych samych praktykach i wyrastających z niekoniecznie tej samej tradycji, lecz mimo to nawzajem się szanujących” (s. 131). Ludzie ci „są wobec siebie lojalni i łączy ich braterstwo wynikające ze świadomego przyjęcia i zaakceptowania pewnych jednoczących ich wartości, wzajemnej odpowiedzialności za swój los oraz z odczuwania pewnego pokrewieństwa w sposobie widzenia świata” (s. 131).

Z powyższego opisu wynika, że istotną cechą wspólnoty jest inkluzywność, co oznacza, że powinna ona pozwalać na zmianę przynależności przez swobodny wybór jednostki. Szahaj chciałby, żeby przynależność do wspólnoty była wynikiem świadomego wyboru (bycie członkiem danej wspólnoty oznacza, że świadomie akceptuję jej wartości, tradycję i historię). Jak pisze: „Wspólnota taka nie byłaby wspólnotą skierowaną przeciw innym wspólnotom, nie wymagałaby dla swojego istnienia wroga, nie konstytuowałaby się przez nienawiść czy niechęć do tego, co na zewnątrz; nie strzegłaby swych granic przed tymi, którzy pozostają poza nią, lecz raczej zachęcałaby ich, aby przyjęli obowiązujące w niej zasady oraz wartości i stali się jej członkami” (s. 172). We wspólnocie tej autonomia jednostki byłaby więc wartością wysoko cenioną, co powodowałoby, że żadne decyzje dotyczące jej losów nie mogłyby pomijać etapu debaty z udziałem jej członków. Kierowałaby się ona również zasadami wzajemności opierającymi się na przekonaniu o równości jej członków.

Szahaj pokazuje zarazem, że alternatywa jednostka czy wspólnota jest fałszywa i należy szukać stanowiska, które łączy jednostkę ze wspólnotą. Rozwiązaniem jest albo pluralizm, albo przemoc. On sam skłania się ku pluralizmowi i liberalizmowi: „...liberalizm ze swoimi cnotami: ideałami wolności i demokracji, tolerancji i poszanowania godności jednostki, stanowi tradycję najbezpieczniejszą, w sposób najbardziej prawdopodobny wykluczającą otwartą przemoc jako metodę rozwiązywania konfliktów społecznych” (s. 193). Szahaj głosi zatem pogląd, że przemoc w ustroju demokratycznym jest najefektywniej minimalizowana, choćby poprzez możliwość swobody wypowiedzi, która może tę przemoc odsłaniać.

Ostatecznie daje on odpór wszystkim zarzutom komunitarian przeciw liberalom, w zwięzłej formie mówiąc, że liberalizm nie neguje wagi wspólnoty w życiu indywidualnym i zbiorowym, a jedynie inaczej pojmuje, na czym owo zaangażowanie ma polegać. Dostrzegając także wpływ społecznie podzielanych wartości dla konstytucji tożsamości jednostki, nie zgadza się na to, by odmawiać jednostce prawa do zmiany jej tożsamości.

W różnej formie i z różnym natężeniem jest w książce obecny przez cały czas również problem fundamentalizmu. Szahaj określa go przede wszystkim przez pojęcie prawdy, która w fundamentalizmie przyjmuje jedną, stałą, niezmienną i wieczną postać. W wyniku takiego podejścia otrzymujemy paternalizm. Będąc oczywiście zwolennikiem niefundamentalistycznego świata, wykorzystuje argu-



mentację Johna Stuarta Milla, aby pokazać, że paternalizm poza wyjątkowymi sytuacjami jest nie do przyjęcia jako zasada regulująca stosunki podmiotowe i należy ograniczyć go do minimum. Przede wszystkim dlatego, że ograniczona zostaje w ten sposób zasada pluralizmu.

Drugą część swojej pracy Szahaj poświęca zagadnieniom polskim. Polemizuje w niej z takimi autorami jak Legutko czy Król, którzy, jego zdaniem, nie chcą uznać prymatu sprawiedliwości nad dobrem, wolności nad prawdą czy pluralizmu światopoglądowego. Obawy autora dobrze oddaje powyższy cytat: „Sytuacja Polski dobitnie ukazuje możliwość przybrania przez opcję komunitarystyczną postaci antydemokratycznej. Jeśli bowiem uczynimy wspólnotę ostatecznym źródłem wartości (...), możemy chcieć uznać jej wyroki za jedyną wskazówkę co do tego, jak urządzić »dobre życie«” (s. 228). Niepokoję te są związane z próbą uczynienia wartości grupy dominującej wartościami obowiązującymi wszystkich, a także z próbą delegitymizacji demokracji przez odwoływanie się do istnienia nadrzędnego wobec niej porządku. Antidotum na tego typu poglądy Szahaj poszukuje w większej ilości liberalizmu, czyli w tolerancji dla tych, którzy myślą inaczej, czy też w lepszym wykorzystaniu swobód obywatelskich, pokazując, że demokracja liberalna jest jak dotychczas najbardziej skutecznym systemem, który nie jest przeznaczony do tego, by rozstrzygać, które idee mają mieć status obowiązujący, lub nadawać tożsamość jakiejś wspólnoty.

Szahaj krytykuje również rozumowania stwierdzające, że skoro państwo liberalne jest wyrazem pewnego światopoglądu, to niczym nie różni się od państwa np. wyznaniowego. Wskazuje on, że nie istnieje równość światopoglądów „nie tyle co do treści, ile raczej co do formy” (s. 241). Uświadomienie sobie zaś kulturowego charakteru wartości i przekonań może tylko wzmacniać zaangażowanie i odpowiedzialność za nie, powodując brak możliwości ich przeniesienia na transcendencję. Natomiast w żadnym razie nie prowadzi do totalnego sceptycyzmu ani do anarchii czy przemocy, czego „nie chcą dostrzec bardziej krewcy poplecznicy komunitaryzmu w Polsce” (s. 249). Po pierwsze dlatego, że liberalizm opowiada się za rządami prawa i dysponuje środkami zabezpieczającymi przed przemocą oraz rozwija system edukacyjny wychowujący do pluralizmu, tolerancji i wolności jako wartości samej w sobie. Po drugie jego konstrukcja pozwala na otwartą, publiczną debatę, nie przesądzając z góry, czym ma być substancjalne dobro wspólne.

Są to klasyczne argumenty zwolennika demokracji liberalnej, które Szahaj uzupełnia przez wzmacnianie niektórych akcentów jak choćby idei aktywnego obywatelstwa czy promowanie debaty publicznej, w której osoby na drodze porozumienia decydują się, jakie wartości będą realizować. Punktem wyjścia, za Grayem, jest przyjęcie „empirycznego kontekstu minimalnego”, który ma pozwalać na współpracę mimo istniejących różnic światopoglądowych, zakładając używanie środków, na które godzą się wszyscy.

Niezwykle interesująca, jeśli chodzi o kontekst polski, wydaje się być także polemika z Marcinem Królem na temat przedstawionego przez niego rozróżnie-



nia na liberalizm odwagi, który Szahaj określa jako perspektywę skierowaną na Prawdę, i liberalizm strachu, który dąży do unikania przemocy. Stwierdza on w niej, że „[p]otępiany przez Marcina Króla »liberalizm strachu«” nazwałby raczej „liberalizmem ostrożności i umiaru” (s. 304). Główna teza tego liberalizmu sprowadza się do przekonania, że jeśli nawet ktoś znalazł się w posiadaniu Prawdy odnośnie do najlepszego sposobu urządzenia „dobrego społeczeństwa”, to jednak my nie możemy tego ocenić, albowiem nie dany jest nam, ludziom, Boski Punkt Widzenia, z którego ową Prawdę można rozpoznać. Nie oznacza to, że mamy nic nie robić. Przeciwnie, powinniśmy nawet znajdować jak najwięcej argumentów na rzecz naszych opowieści. Inaczej pozostaje nam przemoc, którą Szahaj stanowczo odrzuca na rzecz mediacji i kompromisu.

Na samym końcu autor przechodzi do naszkicowania swojej wersji liberalizmu, którą nazywa liberalizmem republikańskim, komunitarystycznym bądź ponowoczesnym. Najbardziej charakterystycznymi cechami tego projektu są:

a) indywidualizm – nie oznacza to jednak dla Szahaja, że liberalizm ten „uznaje moralny prymat jednostki nad *jakimikolwiek* roszczeniami ze strony społeczeństwa; (...) oznacza jedynie obstawanie przy wspólnotowości, która szanuje prawa jednostki do autonomicznych *wyborów* moralnych i światopoglądowych” (s. 319).

b) egalitaryzm – punktem wyjścia jest w tej teorii równość ludzi, a sprawiedliwość proceduralna głównym narzędziem wprowadzania jej w życie. Jednocześnie Szahaj podkreśla, że nasze wybory i wartościowania nie są bezstronne i zależą chociażby od wpływu kultury. Z tego faktu liberał ponowoczesny (Szahaj stara się temu pojęciu nadać cechy pozytywne, przede wszystkim odwołując się do pluralizmu i etnocentryzmu) powinien sobie zdawać sprawę i być świadom swojej ograniczoności.

c) refleksyjność jednostki, która jest bezpośrednio związana, zdaniem Szahaja, z doświadczeniami cywilizacji zachodniej. Wiara w samoświadomość człowieka ponowoczesnego jest połączona z samoograniczeniem tendencji absolutystycznych. Szahaj jest przekonany, że wszyscy mogą zrezygnować z uniwersalistycznych wizji świata, wyrzec się dążenia do *Prawdy* na rzecz zadowolenia się prawdami cząstkowymi.

d) meliorizm, co oznacza, że „zdolność do samodoskonalenia się jest nie tylko cechą instytucji politycznych i społecznych istniejących w kręgu kultury zachodniej, ale także jednostek pozostających pod jej wpływem” (s. 328).

e) pluralizm połączony z relatywizmem światopoglądowym i kulturowym.

f) minimalizm – liberalizm ten nie jest nastawiony na absolutyzację i w głównej mierze chodzi w nim o „pojmwanie tego, co publiczne, w sposób, który nie pociąga za sobą chęci użycia przemocy i przymusu, tylko zdaje się na perswazję oraz demokratyczne procedury stanowienia wspólnej woli politycznej” (s. 322). Dopuszcza on więc wykluczenie z życia politycznego formacji, które przeczą zasadzie tolerancji i wykorzystują system demokratyczny do jego zniesienia, ale nie ponadto.



g) świadomy siebie etnocentryzm. Własność ta jest przez autora silnie akcentowana z powodu „nieprzewidywalnych kłopotów związanych z próbami ostatecznego ugruntowania prawdy jako Prawdy” (s. 294). W tej sytuacji rozsądną postawą wydaje się być, dla Szahaja, właśnie świadomy siebie etnocentryzm przejawiający się poprzez obronę wartości, które świadomie wybieramy i uznajemy za nasze. Rodzi się jednak pytanie, czy uświadomienie sobie historycznego kontekstu naszej kultury prowadzi do takiej postawy i na czym miałyby polegać zmiany przestrzeni politycznej po jej przyjęciu. Szahaj twierdzi, że liberalizm sprzyja świadomemu sobie etnocentryzmowi i cecha ta w jego mniemaniu spowoduje jakościową zmianę przestrzeni politycznej. Należy domyślać się, że promowanie takiej postawy jest przede wszystkim spowodowane niechęcią do wszelkiego ekspansjonizmu, kolonializmu czy uniwersalizmu. Zasadnicze pytanie jednak, jakie się rodzi, dotyczy kwestii tego, czy rzeczywiście tak rozumiany etnocentryzm spowoduje (lub już powoduje) zmniejszenie przemocy.

h) dyskursywność – przedstawiony przez Szahaja liberalizm ponowoczesny jest z założenia *dialogiczny* i nie rości sobie pretensji, by tworzyć pewnego rodzaju zwarty system. Raczej stara się uporać z pewnymi kwestiami na bieżąco, co mimo wszystko stwarza nowe problemy i kolejne pytania. Stąd też w ostatecznym rozrachunku rozwiązania proponowane przez Szahaja, jak się wydaje, są kompromisowym apelem o rozsądek, mieszczącym się, w dalszym ciągu, w tradycji wiary w rozum (może nie w Rozum potrafiący dotrzeć do transcendencji, ale w rozum mediacyjny, rozumność czy racjonalność praktyczną) i nawołującym do osiągnięcia porozumienia w debacie publicznej. „Dyskusja taka mogłaby uprzedzić niejako działania państwa, skłonić do nich, zapobiec im lub przynajmniej przygotować na nie” (s. 288).

Jest to, jak sam autor stwierdza, dopiero wstępna koncepcja próbująca pogodzić i uzgodnić różne teorie dobra wspólnego. Jednakże można ją nazwać liberalizmem kompromisu, który walczy z „tyranią pieniądza” i biurokratyzacją, chcąc jednocześnie przywrócić poczucie obywatelskości.

Ostatecznie, podsumowując za i przeciw swojej teorii, Szahaj pisze: „Liberalizmowi ponowoczesnemu, wyzbywającemu się nadmiernych roszczeń etycznych i światopoglądowych, wystarczy, że jednostka zgadza się traktować swoje przekonania w sposób niefundamentalistyczny...” (s. 322). Przypomina jednocześnie, że owo niefundamentalistyczne traktowanie własnych przekonań wiąże się przede wszystkim z powstrzymaniem się od dążenia do uczynienia ich obowiązującymi wszystkich za pomocą środków, na które nie wszyscy się zgadzają.

Warto na koniec pokusić się o kilka słów komentarza, zwłaszcza w kwestiach mogących rodzić pewne wątpliwości. Niewątpliwą zaletą tej książki jest szerokość spojrzenia, polemiczny styl i duże bogactwo materiału faktograficznego. Szahaj stara się szczegółowo i wyczerpująco analizować poszczególne zagadnienia, prowadząc dialog zarówno z przywoływanymi autorami, jak i z samym sobą.

Pierwszą i generalną refleksją, której czytelnik doznaje po przeczytaniu tej książki, jest przypomnienie sobie, że dyskusja na temat roli i kształtu demokracji



liberalnej jest wciąż otwarta, choćby ze względu na jej teoretyczną konstrukcję, która taką otwartość zakłada, jak również ze względu na dużą ilość różnego rodzaju interpretacji tego, czym jest demokracja liberalna.

Ważne wydaje się również zwrócenie uwagi, zgodnie z intencją autora, na fakt, że demokracja liberalna wiąże się z przyjmowaniem określonych koncepcji dobra na poziomie państwa, narodu, grupy, które nie sprowadzają się do tożsamości i zgodności zakresów liberalizmu pierwszego stopnia (poziom systemowo-prawny) i drugiego stopnia (poziom światopoglądowy), a raczej odnoszą się do przyjmowania określonych wartości i postaw w sferze publicznej, na co nie muszą się godzić wszyscy. Jednocześnie nie należy sądzić, że dyskurs oraz postulat emancypacji od przemocy są złotym środkiem na wszystko.

Trzeba także podkreślić, że przeciwstawiając się alternatywie „wszystko albo nic”, jaką zazwyczaj głoszą zwolennicy Prawdy absolutnej, i proponując w zamian o wiele szerszą perspektywę, przez wprowadzenie do dyskursu politycznego różnych tradycji i narracji Szahaj odsłania między Prawdą a nie-Prawdą sferę wzajemnych interakcji i prawd cząstkowych<sup>3</sup>.

Kolejnym punktem, zasługującym na uwagę, jest teza o refleksyjności jednostki. Jest oczywiste, że nie tylko ludzie, którzy osiągnęli poziom postkonwencyjonalny<sup>4</sup>, zamieszkują liberalny świat. Lecz liberalizm ponowoczesny, którego głównym elementem, dla autora, jest „świadomy sobie etnocentryzm” (w odwołaniu do tradycji Arystotelesa można powiedzieć, że Szahajowi chodzi o „roztropany namysł publiczny nad dobrem wspólnym”), wymaga jednak, nawet przy rezygnacji z Prawdy, założenia oświeceniowego ideału emancypacji i silnej wiary w człowieka, a więc przyjęcia tak czy inaczej pewnych akceptowalnych norm (konsensus co do formy – demokracja liberalna, a kompromis co do treści).

Kategorie świadomego siebie etnocentryzmu czy pluralizmu wydają się być dostępne dla niewielkiej grupy ludzi z poziomu postkonwencyjonalnego. Mimo że osiągnięcie takiego poziomu świadomości moralnej jest trudne, z czym zgadza się sam autor i wystarczy mu, by jednostka zgadzała się traktować swoje przekonania w sposób niefundamentalistyczny, to jednak pojawia się pytanie, czy traktowanie swoich wartości jako przygodnych nie jest mimo wszystko perspektywą pa-

---

<sup>3</sup> Jeśli chodzi o binarną perspektywę Prawdy i nie-Prawdy, to można się zgodzić, że nie jest to opozycja typu „wszystko albo nic”, jednakże nadal mogą pozostać wątpliwości, czy hermeneutyczne rozjaśnianie własnych stanowisk w debacie publicznej i przestrzeni politycznej jest jedynym skutecznym rozwiązaniem uniknięcia przemocy. Piszącemu te słowa wydaje się, że temu oddolnemu ruchowi (podstawą którego jest zwłaszcza edukacja) powinien towarzyszyć równie silnie położony akcent na konstytucjonalizm, zatem również odgórne rozstrzygnięcia systemowe.

<sup>4</sup> Termin ten Szahaj zapożyczył od L. Kohlberga, który wyróżnia 3 fazy świadomości moralnej. Poziom przedkonwencyjonalny (normy działania, działania i podmioty działające sytuują się na tym samym poziomie rzeczywistości), konwencyjonalny (normy działania zostają oddzielone od działań), postkonwencyjonalny (normy działania wyprowadza się z uniwersalnych zasad, przyjęte normy mogą więc być poddawane krytyce).



trzenia właśnie z poziomu postkonwencjonalnego? Nawet zakładając wysoki poziom samoświadomości i racjonalności, powinniśmy zadać sobie pytanie, czy cechy te są konstytutywne dla polityki i wyznaczają jej charakter czy też w polityce liczą się również inne umiejętności takie jak spryt czy skuteczność, by odwołać się do Machiavellego, czy charyzma, by sięgnąć do pism Maxa Webera.

Przyjęcie tych cech nie jest oczywiście neutralne, czemu Szahaj nie przeczy, ale może być zarazem trudne do zaakceptowania, co widać na poziomie struktur państwowych i międzypaństwowych, panowania określonych stosunków społecznych, polityce zagranicznej, rozwiązywania problemu uchodźców, terroryzmu czy wspólnej waluty, co nie stanowi już obszaru analizy (wątki te nie były co prawda głównym celem namysłu autora, jednakże dla piszącego te słowa stanowią one konieczne dopełnienie podjętej analizy).

Poza tym sytuacja odpowiadająca wizji zakładającej postęp w polityce i wyeliminowanie przemocy ze sfery międzyludzkiej interakcji przez mediację, pluralizm czy refleksyjność jednostki ma oczywiście czasami miejsce, ale czynnikami powodującymi eliminację przemocy i poprawę stosunków wewnątrz- i międzypaństwowych może być nie tylko zachowanie demokracji liberalnej dla niej samej, jak sugeruje autor, lecz równie dobrze np. chęć uniknięcia ryzyka ekonomicznego, zwykła nieopłacalność wojny (szczególnie dla wysoko rozwiniętych państw) czy kalkulacja zysków i strat.

Powyższe uwagi nie dotyczą jednak głównych wątków recenzowanej książki, która jest jedną z najbardziej wnikliwych i kompleksowych analiz demokracji, liberalizmu czy fundamentalizmu, jakie się ostatnio ukazały – a dotyczą raczej wątpliwości samego zainteresowanego co do pewnych poruszanych w pracy zagadnień.

Jedno z pewnością dziś nie ulega wątpliwości. Czeką nas nieunikniona transformacja nie tylko samych struktur państwowych, ale również rozumienia roli i funkcji państwa na arenie międzynarodowej w nadchodzącej przyszłości. Ostatecznie na pytanie postawione w tytule „Jak można poprawić współczesny liberalizm?” należałoby odpowiedzieć, że podjęta przez Andrzeja Szahaja próba ponownego opisanie założeń i celów liberalizmu jest właśnie taką teoretyczną konstrukcją poprawy, która dostrzega piętrzące się przed nami (obywatelami cywilizacji zachodniej) problemy i stara się wyjść im naprzeciw. Czy próba ta trafnie interpretuje, przedstawia i rozwiązuje dylematy kultury zachodniej, z pewnością pokaże czas. Możemy jednak bez obaw stwierdzić, że poruszane przez autora problemy nie są neutralne i obojętne albo zarezerwowane dla grona ekspertów, lecz dotyczą każdego z nas.

*Rafał Wonicki*