

Janusz Grygieńć

**W trosce o wspólnotę i demokrację.
Henry Tam i komunitarystyczny projekt polityczny**

Ktoś, kto podjąłby się próby zdefiniowania zjawiska, jakim jest komunitaryzm, szybko znalazłby się w nie lada kłopotcie. Musiałby przecież określić, czy jest to ruch społeczny, filozofia czy doktryna polityczna, a może jest to idea lub pewnego typu postawa¹? Konieczne byłoby także wykazanie, czym różni się komunitaryzm pod kątem przedkładanych dezyderatów od socjalizmu, republikanizmu, konserwatyzmu czy liberalizmu. Żadna z tych kwestii nie znalazła w literaturze przedmiotu definitywnego rozstrzygnięcia. Komunitaryści reprezentują stanowiska filozoficznie na tyle różne, tak odmiennie ustosunkowują się wobec rzekomo wspólnych im adwersarzy, w tak różny sposób oceniają współczesne zjawiska społeczno-polityczne, że trudno doprawdy podjąć zadanie sporządzenia skończonej listy ich niesprzecznych postulatów. Gdy jeszcze podkreślimy, że w literaturze funkcjonuje mnogość takich określeń, jak komunitaryzm prawicowy, lewicowy, konserwatywny, liberalny, radykalny, republikański czy neokomunitaryzm, to dopełni to obrazu zamętu terminologicznego i teoretycznego narosłego wobec omawianej tu kwestii. Celem tego krótkiego wprowadzenia do prezentowanej tu pracy Henry'ego Tama będzie, poza prezentacją intelektualnej sylwetki jej autora, przybliżenie dwóch głównych nurtów komunitaryzmu: filozoficznego i politycznego.

¹ Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 9.

Komunitaryzm filozoficzny

Nasza rodzima literatura do pewnego stopnia zredukowała poziom wielowątkowości dociekań komunitarystów, z centrum zainteresowania czyniąc wyłącznie ich tezy filozoficzne. Głównymi bohaterami współczesnej myśli wspólnotowej uczyniła tym samym postacie Alasdaira MacIntyre'a, Michaela Sandela, Charlesa Taylora i Michaela Walzera. Gdy w pracach polskich autorów pada hasło „komunitaryzm”, można być pewnym, że odniesione zostanie za chwilę do któregoś z tych myślicieli, bądź też do nich wszystkich ujętych razem. Podkreślmy jednak, że trudno mówić o jednym stanowisku komunitaryzmu filozoficznego, charakterystycznym, w mniejszym bądź większym stopniu, dla wszystkich jego przedstawicieli. Owszem, słusznie zauważa się niekiedy, że mają oni z grubsza tych samych adwersarzy i cele ataków. Chodzi tu przede wszystkim o abstrakcyjny indywidualizm, którego najjaskrawszych przykładów upatrują komunitaryści w koncepcjach liberalnych. Cóż zarzucają liberałom? Przede wszystkim ich indywidualizm metodologiczny i stanowiący jego efekt indywidualizm polityczny. Widziane oczyma liberałów jednostki to byty pierwotne względem wspólnot, zdolne dystansować się wobec swego otoczenia egzystencjalnego, minionych doświadczeń, zwątpić w porządek moralny, w którym wzrosły, by w sposób autonomiczny i racjonalny odkrywać słuszne reguły postępowania, przede wszystkim zaś zasady sprawiedliwości. Taka teza wymusza rzecz jasna stosowne postulaty natury politycznej. Skoro w naturze ludzkiej leży bycie wolnym i racjonalnym, to wolności tej należy strzec jako największego dobra. Ustanówmy zatem zespół praw chroniących, mówią liberałowie, przed zbytnim krępowaniem indywidualuów niezrozumiałymi z ich perspektywy nakazami wspólnot. Uczyńmy jednym z naczelných haseł przyświecającym funkcjonowaniu państwa postulat neutralności w kwestiach dobra, aby żadna społeczność nie mogła wymuszać na jednostkach czynów sprzecznych z ich osobistymi preferencjami. Dość podporządkowywania ludzi przesądom i duszącym ich więzom wspólnot tradycyjnych. Swoboda podejmowania działań społecznych, politycznych i ekonomicznych – oto klucz do indywidualnego spełnienia i szczęścia.

Argumentacja liberalna szła tu w dwóch kierunkach. Z jednej strony, wzmożony nacisk na indywidualizm doprowadził do narodzin libertarianizmu,

a więc tej odmiany myśli liberalnej, która radykalizowała postulat wolności. Najgłośniejszy reprezentant tego nurtu, Robert Nozick, forsował ideę państwa minimalnego (krytykowaną zresztą przez jeszcze radykalniejszych liberatarian, anarchokapitalistów pokroju Murraya N. Rothbarda), wyzbywającego się zadania dystrybucji dóbr, a ograniczającego się wyłącznie do gwarancji porządku wewnętrznego i zewnętrznego.

Drugi nurt rozważań liberalnych podążał w kierunku przeciwnym, implikując projekt interwencjonizmu państwowego, kładąc nacisk na ideę równości szans. Główny jego reprezentant, myśliciel, którego koncepcje zrodziły krytykę skutkującą narodzinami zarówno komunitaryzmu filozoficznego, jak i libertarianizmu Nozicka, to John Rawls. Jego opublikowana w 1971 roku *Teoria sprawiedliwości* to punkt zapalny sporu liberalno-komunitarystycznego, główny cel ataku przede wszystkim Michaela Sandela, który wyłącznie jej poświęcił swe najgłośniejsze dzieło, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*. Cóż tak oburzało w Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości? Przede wszystkim nazbyt abstrakcyjny, zdaniem komunitarystów, charakter obranej tam procedury wyłaniania zasad sprawiedliwości. Wspierała się ona na koncepcjach „sytuacji pierwotnej” i „zasłony niewiedzy”, z których ta ostatnia służyła ograniczeniu wiedzy posiadanej przez jednostki mające dokonać wyboru. Jedyny możliwy sposób wskazania powszechnie ważnych zasad sprawiedliwości wymaga, zdaniem Rawlsa, abstrahowania od wiedzy m.in. o tym, czy jesteśmy od innych silniejsi, inteligentniejsi, bardziej uzdolnieni artystycznie, czy też bardziej leniwi i mniej zaradni. Tylko nie mogąc przewidzieć swej przyszłej pozycji społecznej będziemy w tym samym stopniu dbali o dobro innych, co o własne. Tego typu obwarowań teoretycznych ustanawiał Rawls znacznie więcej. Twierdził na przykład, że jednostki w sytuacji wyboru nie mogą znać treści swoich planów życiowych, choć muszą posiadać informacje o naturze procesów ekonomicznych, problematyce politycznej i funkcjonowaniu podstawowych praw psychologii. Co więcej, są one racjonalne, a zatem mają określone preferencje dóbr (fundamentalną rolę pełnią tzw. dobra podstawowe, a więc „praca, władza i możliwości, dochód i bogactwo”²), jak również

² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009, s. 109-110.

szacunek dla samego siebie), które zamierzają systematycznie realizować, zaś głównym pryncypium ich wyboru będzie zasada maximinu, nakazująca maksymalną minimalizację ryzyka. Nietrudno dostrzec, twierdził m.in. Sandel, że kreowana przez Rawlsa wizja indywiduum znacznie odbiega od obrazu rzeczywistych ludzi. Ci bowiem nie potrafią w pełni abstrahować od zajmowanej pozycji społecznej, zaś o ich preferencjach w kwestii zasad sprawiedliwości przeważnie decydują zarówno owa wiedza, jak i dominująca w danej wspólnotcie perspektywa moralna.

Komunitaryści nie godzili się z powyższymi twierdzeniami Rawlsa, ocenianymi przez nich jako nazbyt indywidualistyczne i antywspólnotowe. Odpowiedzieli na nie trzema, ściśle powiązаныmi ze sobą tezami: ontologiczną, etyczną i metodologiczną³. Zgodnie z pierwszą, wspólnoty są nieredukowalne do pojedynczych indywiduów, stąd też rozważania o kwestiach społecznych nie mogą ignorować podmiotów zbiorowych. Teza etyczna głosi wspólnotowe źródła wszelkich wartości. O ich charakterze zawsze przesądzają relacje społeczne, w jakie uwikłane są jednostki, tradycja moralna oraz doświadczenia historyczne ich wspólnoty. Owemu twierdzeniu deskryptywnemu towarzyszy teza deontologiczna, zgodnie z którą należy kultywować i pielęgnować wartości o charakterze prospołecznym, takie jak wartości solidarności, tradycji, zaufania i uznania, nie zaś te podkopujące spójność wspólnoty: egoizm, autonomiczność, nastawienie na osobisty sukces. W końcu teza ostatnia, metodologiczna, określa granice prawomocnych dociekań etyczno-politycznych. Zgodnie z nią nie powinniśmy rościć sobie pretensji do sformułowania uniwersalnie słusznych prawideł postępowania. Zamiast tego powinniśmy skupić się na kontyngentnych systemach moralnych wspólnot, na ich bazie formułując kodeksy postępowania.

Powyższe tezy znajdowały ujście w rozstrzygnięciach teoretycznych stanowiących oryginalny wkład poszczególnych komunitarystów. I tak, Sandelowi zawdzięcza komunitaryzm dogłębnią krytykę teorii Rawlsa. Choć miała ona co prawda charakter wielowątkowy, to za najdonioślejszy uznaje się zarzut błędnego charakteru założonej w pracy Rawlsa koncepcji tożsamości ludzkiej.

³ E. Frazer, *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, s. 21.

Jest to wizja Ja nieusytuowanego, osobowościowo niezakotwiczonego w żadnej wspólnocie, potencjalnie wolnego od wszelkich zobowiązań etycznych. Owo Ja jest uprzednie wobec wartości i celów działania, zdolne do swobodnego wyboru spośród ich zestawu. Sandel widział rolę wspólnoty w życiu jednostek zgoła inaczej. W wizji dobra dominującego w danej wspólnocie dostrzegał „coś, co przenika osobę głębiej i wiąże się nie tyle z jej odczuciami, co ze sposobem rozumienia samego siebie, które to rozumienie po części konstytuuje jej tożsamość, po części decyduje o tym, kim ona jest”⁴.

W podobnym duchu MacIntyre i Taylor utrzymywali, że indywidua nie mogą abstrahować od tradycji swoich wspólnot, skoro te są konstytutywne dla ich osobowości. Autor *Dziedzictwa cnoty* określił człowieka mianem „zwierzęcia opowiadającego historie”⁵. Tożsamość ludzka potrzebuje wsparcia w poszukiwaniu sensowności żywota, a zatem celowości. Postrzegane w ten sposób życie jawi się jako ciąg zdarzeń i wyborów prowadzący w kierunku realizacji ściśle określonych wartości. Pozbawione owego celu, ztraca się ono w bezładzie chaotycznych działań. Teleologiczność, a zatem zorientowanie na cel, to nie tylko główny składnik osobowości ludzkiej, ale też fundament moralności. Etyka wymaga odniesienia do jasno sformułowanych, obiektywnych wartości uznawanych za godne realizacji. Tylko ich istnienie daje uzasadnienie dla istnienia kodeksów postępowania.

Zdaniem Taylora rzeczywistość społeczna ma charakter dialogiczny⁶. Człowiek jest istotą z konieczności i bezustannie dokonującą aktów autointerpretacji, zadającą sobie pytanie „kim jestem?”. Odpowiedź na nie wymaga prezentacji celów życiowych, a zatem także charakteru pożądaných dóbr i wartości. To z kolei wymusza konieczność skonfrontowania takich potencjalnych celów z uniwersum moralnym, jakie stanowi wspólnota. Nikt nie wymyśla sobie wartości sam.

⁴ M.J. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 246.

⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 385.

⁶ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002; idem, *What is Human Agency?*, [w:] idem, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

W ich wyborze zawsze sięgamy do etycznego rezerwuaru wspólnoty, bowiem wartościowanie poszczególnych dróg życiowych dokonuje się ze względu na dominujące w niej koncepcje dobra. Zarówno MacIntyre, jak i Taylor podkreślali, że owe akty autointerpretacji, owo snucie narracji o sensie własnej egzystencji, muszą nieuchronnie dokonywać się w kontekście społecznym. Wyrwane z niego liberalne indywiduum byłoby niespójne wewnętrznie, skazane na bezsensowne dryfowanie od jednego, przypadkowego przedmiotu pragnień do innego. Trudno w ogóle mówić w takim wypadku o osobowości ludzkiej.

Ostatni z czterech filarów komunitaryzmu filozoficznego, Walzer, także krytykował liberalne próby dojścia uniwersalnych prawideł słuszności normatywnej⁷. Prawo i moralność mogą być ugruntowane jedynie obiektywnie. Waloryzacja dóbr musi dokonywać się więc w kontekście wspólnotowym, z perspektywy konkretnych systemów moralnych, które od razu przesądzają także o sposobach dystrybucji tychże dóbr. Próbuąc określić uniwersalne zasady dystrybucji, Rawls podjął się zadania, któremu podołać nie sposób.

Mimo tego, że łatwo dostrzec tu zbieżności myśli komunitarystów, bardziej szczegółowe analizy ich pism zdradzają także i różnice dzielące ich niekiedy w kwestiach fundamentalnych. MacIntyre, przez niektórych określany najbardziej komunitarystycznym z komunitarystów⁸, bezpardonowo neguje indywidualizm i liberalizm, upatrując w nich epifenomenów szerszego, godnego pożałowania zjawiska, jakie stanowi epoka nowożytna. Pesymistycznie postrzega on szanse odnowy życia wspólnotowego. Za późno na zwalczanie panujących dziś powszechnie tendencji separacyjnych i egotystycznych. Czasy kodeksów postępowania wspartych na pojęciu cnoty i obowiązku minęły bezpowrotnie. Dzisiejsza rzeczywistość to świat subiektywnych etycznie podmiotów, przywdziewających role społeczne i etosy niczym wierzchnie odzienie i równie szybko się ich pozbywających. Dzisiejszy człowiek to zagubione indywiduum pozbawione celu, poczucia więzi ze wspólnotą, która zresztą, podobnie do niego, wolna jest od refleksji nad *bonum publicum*.

⁷ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

⁸ Ł. Dominiak, op. cit., s. 48-63; J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 31.

Snucie planów rezurekcji życia wspólnotowego to zatem strata czasu. To, co ewentualnie udałoby się dzięki ich realizacji ocalić, nie zasługuje na miano wspólnoty. Prawdziwe wspólnoty i ideały obywatelstwa odnaleźć dziś można jedynie na kartach ksiąg kreślących obraz życia antycznych Greków.

Ten nieprzejeźdźny ton MacIntyre'a mocno kontrastuje z pojednawczym charakterem też pozostałych komunitarystów. Najdalej z nich posunął się Walzer, którego zdaniem komunitaryzm nie dysponuje własną, inną niżli liberalna, wizją wspólnoty. Jego celem jest zaledwie korekta zapatrywań liberalnych, które z nadto zaczęły polegać na rozstrzygnięciach abstrahujących od rzeczywistych uwarunkowań egzystencjalnych jednostek. „Żadna krytyka komunitariańska, choćby nie wiem jak wnikliwa, nie stanie się nigdy niczym więcej niż nietrwałym fenomenem towarzyszącym liberalizmowi”⁹. Stąd też komunitarystów filozoficznych dzieli się niekiedy na wyznawców mocnej oraz słabej koncepcji wspólnoty. Do pierwszych, nazywanych komunitarystami konserwatywnymi, zalicza się MacIntyre'a oraz jego zwolenników, tzw. neokomunitarystów, jak George Carey, Kenneth Grasso czy Norman Barry. W skład drugiej grupy, komunitarystów liberalnych, włączyć można Walzera, Taylora, Williama Galstona, Amy Gutmann, Willa Kymlicę, Stephena Macedo, Allena Buchanana, Joela Feinberga, Geralda Dworkina i Amitaia Etzioniego. Są też i ci, których trudno przypisać do którejś z tych dwu grup, na przykład z racji ewolucji ich poglądów na kwestie wspólnoty. W tym kontekście najczęściej padają nazwiska Sandela i Benjamina R. Barbera.

Komunitaryzm polityczny

Dzisiejsze debaty dotyczące komunitaryzmu przeważnie toczone są z perspektywy jego liberalnej odmiany. Jej reprezentantów łączy przekonanie, że liberalizm nie tylko daje się teoretycznie pogodzić z koncepcjami cnoty i dobra wspólnego, ale że tego typu powiązania są nieuniknione. Zdrowy, rozsądny liberalizm, jest tożsamy z

⁹ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie, Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 91.

wyważonym, rozsądnym komunitaryzmem. Nietrudno domyślić się, że komunitaryści polityczni, a więc ci gotowi zaledwie przekształcać obecną sferę publiczną, nie zaś ją rewolucjonizować, filozoficznie rzecz biorąc bliżsi są komunitarystom liberalnym. Nie znaczy to, że uznają oni pesymizm MacIntyre'a za całkiem bezzasadny. Gdy ktoś, tak jak autor *Dziedzictwa cnoty*, jest ślepo zapatrzony w świat antycznych *polis*, to nie dziwnego, że z odrazą spogląda na dzisiejszą kulturę. Jeśli jednak wyznaczymy sobie cele i ideały dużo skromniejsze, może powieść nam się próba odrodzenia w dzisiejszych ludziach choćby namiastki poczucia odpowiedzialności za innych i łączących z nimi więzi. I taki właśnie, ograniczony charakter mają tezy komunitarystów politycznych. Porzucają oni wizje społeczności idealnych, zajmując się kreśleniem obrazu wspólnot możliwie sprawiedliwych i zatroskanych o dobro obywateli. Równie chętnie rezygnują oni z czysto akademickich dywagacji o naturze jaźni czy charakterze *telos* ludzkiej egzystencji.

Trudno mówić zatem o ściślejszym związku, a tym bardziej relacji wynikania pomiędzy tezami komunitarystów filozoficznych a postulatami tych politycznych. Tym, co obie grupy łączy, jest, poza ogólną troską o wspólnotowy wymiar egzystencji ludzkiej, wspólny adwersarz – liberalny indywidualizm. Jednak i tutaj trudno mówić o zasadniczej zbieżności celu ataku. Komunitaryści filozoficzni krytykowali przede wszystkim indywidualizm, uniwersalizm i wynikającą zeń abstrakcyjność koncepcji Rawlsa. Tych politycznych oburzają przede wszystkim praktyki neoliberalne, aprobatą dla nieskrepowanej działalności korporacji, za nic mających spoistość i dobro wspólnot, w których funkcjonują. Z tego względu da się wyczuć aprobatę owych myślicieli dla zapatrywań Rawlsa. Przypomnijmy, że forsowane przez tego ostatniego dwie zasady sprawiedliwości cechował wydzźwięk wyraźnie socjalliberalny. Szczególnie tyczy się to drugiej z nich, implikującej, by „polityka społeczna i ekonomiczna miały na celu maksymalizację długookresowych oczekiwań tych, którym wiedzie się najgorzej, w warunkach autentycznej równości szans, pod warunkiem zachowania równych wolności”¹⁰.

Tak jak korzeni komunitaryzmu filozoficznego należy upatrywać w publikacji *opus magnum* Rawlsa, tak źródła narodzin komunitaryzmu politycznego

¹⁰ J. Rawls, op. cit., s. 295.

szukać trzeba w przemianach polityczno-gospodarczych. Ruch odnowy postawy obywatelskiej czy też republikanizmu obywatelskiego (gdź tak zamiennie określa się prezentowane tu stanowisko) zrodził się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. W zamyśle jego przedstawicieli programowo nawiązywać miał on do reform przeprowadzanych w okresie przed i powojennym w USA i Wielkiej Brytanii. Mowa tu rzecz jasna, z jednej strony o New Dealu Roosevelta, z drugiej zaś o państwie dobrobytu promowanym przez kolejne, socjaldemokratyczne rządy brytyjskie. Ta interwencjonistyczna polityka, chwalona retrospektywnie przez komunitarystów, zarzucona została pod koniec lat siedemdziesiątych. Wówczas to tryumfy wieńczyć zaczęło przekonanie, że rynek jest samoregulującym mechanizmem, który najlepiej funkcjonuje pod nieobecność jakiegokolwiek ingerencji centralnych ośrodków decyzyjnych. Stanowisko takie, dziś znane pod nazwą neoliberalizmu (za jego głównych reprezentantów w owym okresie uznaje się Friedricha Augusta von Hayeka i Milтона Friedmana), zachęcało do deregulacji życia gospodarczego, które samorzutnie osiągać miało wpierw stan homeostazy, później zaś zapoczątkować proces bogacenia się społeczeństw. Wraz z upadkiem komunizmu, pogląd neoliberalny wsparty został przekonaniem, że oto doczekaliśmy „końca ideologii” czy też, by przywołać tytuł sławnej książki Francisa Fukuyamy, „końca historii”. Gospodarcze, a za nim i polityczne fiasko rządów socjalistycznych, zdawało się dowodzić utopijnego charakteru postulatów sterowania ekonomią dla likwidacji nierówności społecznych. Demokracja socjalistyczna okazała się być dysfunkcjonalną farsą. Na arenie dziejów pozostała zatem niekwestionowana zwyciężczyni – demokracja liberalna.

Pierwsza krytyka poglądów neoliberalnych dała się słyszeć jeszcze u końca lat siedemdziesiątych i pobrzmiwała z różnym natężeniem przez kolejne dekady, aż do dnia dzisiejszego. Wspominany już Barber, Robert Bellah czy Phillip Selznick to najlepiej znani w Polsce przedstawiciele owego sposobu myślenia. Pozostali, których książki nie doczekały się polskich przekładów, to m.in. David Marquand¹¹,

¹¹ D. Marquand, *The Unprincipled Society. New Demands and Old Politics*, Fontana, London 1988; D. Marquand, C. Crouch, *Reinventing Collective Action. From the Global to the Local*, Blackwell, Oxford 1995; D. Marquand, *Decline of the Public. The Hollowing out of Citizenship*, Polity Press, Oxford 2004.

John David Stewart¹², Charles Derber¹³, David Vernon Donnison¹⁴, John Gyford¹⁵, David Blunkett¹⁶, Adrian Oldfield¹⁷, Fred Twine¹⁸, Hazel Blears¹⁹ czy w końcu także Henry Tam²⁰. Niemal wszyscy oni krytykowali ład neoliberalny, wykazując przede wszystkim jego szkodliwość dla więzi społecznych oraz świadomości politycznej obywateli. By zmienić ten stan rzeczy proponowali szerokie angażowanie obywateli zarówno w procesy decyzyjne, jak i w realizację przyjętych na drodze dyskusji strategii działania. Swoją atak wymierzali w instytucje demokracji liberalnej, nie pragnąc w żadnym razie ich obalać, ale raczej poddać gruntownej reformie. Demokracja, z rządów większości powinna stać się ich zdaniem demokracją partycypacyjną. Liberalizm zaś nie musi i nie powinien pociągać za sobą postulatu nieposkromionej wolności gospodarowania, ale społecznej odpowiedzialności podmiotów gospodarczych. „Wiek dwudziesty pierwszy – pisze Tam – będzie potrzebował swych

¹² J. Stewart, S. Ranson, *Management for the Public Domain*, Macmillan, Basingstoke 1994; J. Stewart, D. Prior, K. Walsh, *Citizenship: Rights, Community & Participation*, Pitman Publishing, London 1995; J. Stewart, H. Tam, *Putting Citizens First*, MJ/SOLACE, London 1997.

¹³ C. Derber, *Communitarian Economics*, „The Responsive Community”, 1994, t. 4, nr 4; idem, *Corporation Nation. How Corporations are Taking over Our Lives*, St. Martin's Press, New York 1998.

¹⁴ D. Donnison, *A Radical Agenda. After the New Right and the Old Left*, Rivers Oram Press, London 1991.

¹⁵ J. Gyford, *Citizens, Consumers & Councils. Local Government and the Public*, Macmillan, Basingstoke 1991.

¹⁶ D. Blunkett, *Politics & Progress: Renewing Democracy and Civil Society*, Politico's Publishing, London 2001; idem, *Active Citizens, Strong Communities: Progressing Civil Renewal*, Home Office, London 2003.

¹⁷ A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, London 1990.

¹⁸ F. Twine, *Citizenship and Social Rights. The Interdependence of Self and Society*, Sage Publications, London 1994.

¹⁹ H. Blears, *Communities in Control: public services and local socialism*, Fabian Society, London 2003.

²⁰ *Marketing, Competition & the Public Sector* (red. H. Tam), Longman, Harlow 1994; *The Citizens' Agenda* (red. H. Tam), White Horse Press, Cambridge 1995; H. Tam, *Communitarianism and Citizens Empowerment*, „Local Government Policy Making”, styczeń 1996; idem, *Communitarianism: A New Agenda for Politics & Citizenship*, New York University Press, New York 1998; *Progressive Politics in the Global Age* (red. H. Tam), Polity Press, Cambridge 2001.

własnych Monteskiusza, Jeffersona, Milla, Deweya i Keynesa, intelektualnych przywódców gotowych rzucić wyzwanie zarówno interesom establishmentu, jak i uprzedzeniom rozpowszechnianym przez fundamentalistów, być orędownikami powszechnego upewnomoiania obywateli”²¹.

Komunitaryzm polityczny, podobnie do filozoficznego, przybierał wiele postaci. W literaturze napotkać można określanie tym mianem: jednego z odłamów brytyjskiej lewicy, niektórych spośród brytyjskich konserwatystów, amerykańskiego Ruchu Komunitarystycznego (A. Etzioni, M.A. Glendon, W. Galston) skupionego wokół czasopisma „Responsive Community. Rights and Responsibilities”, ale też i krytycznego wobec niego środowiska intelektualnego wyrosłego wokół redakcji czasopisma „Tikkun” (N. F. Gefen, M. Lerner, P. Gabel, Ch. Lasch, C. West). Każda z tych grup, w mniejszym lub większym stopniu zdradzała w toku swej działalności oznaki troski o wspólnotowy wymiar egzystencji dzisiejszych społeczeństw. Zaznaczmy od razu, że używany tu w odniesieniu do komunitarystów przymiotnik „polityczny” sugerować powinien postulaty przekształcania nie tylko państwowych instytucji politycznych. Za równie ważne uznają oni bowiem zmiany świadomości społecznej, sposobu zarządzania przedsiębiorstwami (zarówno państwowymi, jak i prywatnymi), a w końcu także stosunków i organizacji międzynarodowych.

W poczet komunitarystów politycznych, zajętych nie tyle kruszeniem fundamentów myśli liberalnej, ile formułowaniem stanowiska prowsólnotowego w kwestiach praktycznych, zalicza się także takich reformatorów i myślicieli, jak wspomniani już Etzioni, Bellah, Barber, Tam czy też Dick Atkinson²² i Bruce Frohnen²³. Trudno byłoby w tym miejscu przybliżyć stanowisko każdego z nich.

²¹ H. Tam, *Civil Renewal: the Agenda for Empowering Citizens*, [w:] *Re-energizing Citizenship: Strategies for Civil Renewal* (red. G. Stoker, T. Branna, P. John), Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2007, s. 30.

²² D. Atkinson, *The Cities of Pride. Rebuilding Community, Refocusing Government*, Cassell, London-New York 1995.

²³ B. Frohnen, *New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism*, University Press of Kansas, Lawrence 1996; *Community and Tradition. Conservative Perspectives on the American Experience* (red. G.W. Carey, B. Frohnen), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1998.

Nie byłoby to zresztą zasadne, skoro niejednokrotnie ich postulaty pokrywają się. Spróbujmy powiedzieć o kilku z nich wystarczająco wiele, by móc pokusić się o ogólne scharakteryzowanie wyłaniającego się stąd zarysu ich stanowiska doktrynalnego. Z racji ograniczonej ilości miejsca, skupimy się jedynie na najważniejszych osobach tego ruchu. Bez wątplenia najwięcej zawdzięcza on Etzioniemu, jego głównemu inspiratorowi i *spiritus movens*, twórcy jego organu prasowego, pisma „Responsive Community”. W przypadku Etzioniego komunitaryzm przybrał postać nawoływania do tworzenia wspólnot responsywnych, a więc tych możliwie wyczulonych na opinie i potrzeby obywateli. „Jeśli wartości, którym wspólnota sprzyja, i jej struktura (sposób alokacji zasobów, zasady stosowania siły, rodzaje instytucji, mechanizmy socjalizacji) nie odzwierciedlają potrzeb jej członków albo odzwierciedlają potrzeby jedynie niektórych, wspólnotowy porządek będzie *ipso facto* raczej narzucany niż szczerze popierany”²⁴. Jak powinna wyglądać „wspólnota autentyczna”, ideał Etzioniego? To społeczność zbudowana na zasadzie harmonijnej równowagi dwu przeciwstawnych tendencji: dośrodkowych i odśrodkowych, autonomicznych i hierarchicznych. Jeśli przewagę zyskują siły reprezentujące pierwszą z nich, zagrożona jest spójność wspólnoty, której gmach, przy braku spoiwa, kruszy się na niezliczone elementy. Z drugiej strony, dominacja sił dośrodkowych oznacza ograniczenie indywidualnej autonomii, a w efekcie również spójności społecznej. Jednostki, słusznie przekonane wówczas o heteronomicznym charakterze narzucanych im reguł postępowania, doświadczać będą atrofii poczucia więzi ze wspólnotą. Prędzej czy później doprowadzi to do spadku poziomu legitymacji ładu społecznego, co w końcu wystawi stabilność życia wspólnotowego na ciężkie próby.

Tylko wspólnota, która sprzyjać będzie realizacji potrzeb obywateli, jednocześnie przeciwdziałając pojawiającym się co raz tendencjom dośrodkowym, stanowić może gwarant stabilnej koegzystencji²⁵. Nie dziwi zatem, że za swych adwersarzy obierał Eztioni zarówno zwolenników autorytaryzmu (skupionych wokół *Moral Majority* oraz *Liberty Bell*) oraz radykalnych indywidualistów (sympatyków i

²⁴ A. Etzioni, *Wspólnota responsywna. Perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 182-183

²⁵ *Ibidem*.

działaczy Cato Institute oraz American Civil Liberties Union)²⁶. Pierwsi pragnęliby zakłócić równowagę wskazanych powyżej tendencji sprzyjając tym hierarchicznym, drudzy – tym separatystycznym. Nie tędy droga, przestrzega Etzioni. Nie pozostawiamy wszystkiemu nieskrępowanemu wyborowi i swobodnym działaniom jednostek, gdyż wspólnota nie będzie się w ten sposób umacniać, ale słabnąć. Nie zawierajmy jednak także zanadto instytucji państwa – środkowi używanemu do odgórnego narzucania kodeksów postępowania, nie zawsze zgodnych z etosem podległych mu wspólnot. Trwale zmienić nastawienie jednostek, a to właśnie jest celem polityki komunitarystycznej, można jedynie stwarzając instytucjonalne możliwości i zachętę do swobodnego podejmowania działań prospołnotowych. Zamiast na instytucjach centralnych, polegajmy na nieformalnych porozumieniach obywateli, na tworzonych w spontaniczny sposób sieciach samopomocy i wzajemnego wsparcia²⁷. Taki ład, odzwierciedlający fundamentalny konsens społeczny, powinien wytwarzać się wokół wartości wspólnych członkom danej społeczności, wokół jej „głosu moralnego”.

Benjamin Barber w swojej pracy *Strong Democracy*²⁸ kładł nacisk na inny aspekt polityki wspólnotowej: partycypację obywateli. W ostrych słowach krytykował dzisiejszą dominację elementu reprezentacyjnego w demokracjach zachodnich. Idea przedstawicielstwa całkowicie wypacza sens uczestnictwa w życiu wspólnoty. Choć większa część odpowiedzialności za jej funkcjonowanie spoczywa na wyborcach, nie mają oni praktycznie żadnego wpływu na zapadające w sferze publicznej decyzje²⁹. Czas już położyć takiej sytuacji kres. Uczestnictwo w procesach politycznych nie może dłużej stanowić jedynie urozmaicenia życia codziennego. Dostyc z sytuacją, w której obywatelem jest się raz na cztery czy pięć lat przy urnach wyborczych. Polityka ma stać się sposobem życia, „sposobem, w jaki ludzie obdarzeni odmiennymi, ale

²⁶ Idem, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York 1993, s. 13-16.

²⁷ Idem, *The Third Way to a Good Society*, Demos, London 2000, ss. 20-21, 26-27.

²⁸ B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for the New Age*, University of California Press, Berkeley 2003.

²⁹ Ibidem, s. 145-146. Zob. W. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1982.

plastycznymi naturami, oraz konkurencyjnymi, ale zachodzącymi na siebie interesami, mogą żyć razem nie tylko w imię wzajemnej, indywidualnej korzyści, ale także zysku wspólnoty jako całości”³⁰. Najwyższy czas przenieść nacisk z efektów procesu decyzyjnego na samo uczestnictwo obywateli w owym procesie. Nie chodzi jednak o kultywację projektu demokracji większościowej, gdzie liczniejsza grupa obywateli może lekceważyć potrzeby mniej licznych, ale o realizację projektu demokracji pełnej. Barber określa ją mianem „silnej demokracji” i definiuje jako „politykę partycypacyjną, gdzie konflikt jest rozwiązywany (...) poprzez partycypacyjny proces nieustannego, bezpośredniego nakładania na siebie praw i kreacji wspólnoty politycznej zdolnej przekształcać zależne, prywatne indywidua w wolnych obywateli, zaś cząstkowe interesy prywatne w dobra publiczne”³¹. Jej celem ma być szerokie otwarcie kanałów komunikacyjnych i decyzyjnych. Dopiero ono umożliwi powstanie wspólnot prawdziwie responsywnych, rzeczywiście wyczulonych na potrzeby swych członków. Będą one nasłuchiwać opinii jednostek niezależnie od tego, jak wpływową grupę nacisku reprezentują. Żadna z funkcjonujących w ich ramach grup nie zdobędzie tu nigdy nieograniczonej władzy nad pozostałymi, ale też głos którejkolwiek z nich nigdy nie będzie pominięty. Każdy będzie miał prawo, a nawet moralny obowiązek uczestniczyć w deliberacjach ciał do tego celu stworzonych³².

Taka demokracja będzie nie tylko otwarta na wszystkich obywateli, pluralistyczna i agonistyczna, ale także totalna. Żadna z dziedzin życia publicznego nie może być wyjęta spod nadzoru ludu lub, w ostateczności, jego przedstawicieli zasiadających w organach kontrolnych. Jak doprowadzić do powstania „silnych demokracji”? Barber wymienia kilka kroków, które trzeba podjąć³³. Po pierwsze, należy ustanowić system cyklicznych zgromadzeń sąsiedzkich, odbywających się zarówno w wielkich aglomeracjach miejskich, jak i w miasteczkach i wsiach. Ich celem byłoby dyskutowanie i decydowanie w kwestiach najważniejszych dla danej społeczności. Po drugie, należy realizować programy edukacji obywatelskiej oraz

³⁰ B. Barber, op. cit., s. 118.

³¹ Ibidem, s. 132.

³² Ibidem, s. 126.

³³ Zob. ibidem, s. 267-307.

zagwarantować obywatelom równy dostęp do informacji kluczowych z punktu widzenia funkcjonowania wspólnoty. Aby partycypacja miała jakikolwiek sens, obywatele muszą być kompetentni w kwestiach, nad którymi debatuje i o których decydują. Po trzecie, należy upowszechnić stosowanie referendum oraz ułatwić podejmowanie inicjatyw społecznych. Po czwarte, tam, gdzie nie jest potrzebna żadna wiedza specjalistyczna czy doświadczenie, obsadzanie urzędów publicznych i zgromadzeń lokalnych powinno odbywać się w drodze losowania. Po piąte, należy ustanowić system komunikacji obywatelskiej, korzystający z najnowszych osiągnięć techniki, a umożliwiający przekazywanie obywatelom informacji oraz debatowanie bez fizycznego gromadzenia się w jednym miejscu³⁴.

Etzioniemu i Barberowi w naciskach na partycypacyjny wymiar egzystencji wspólnotowej wtórowali m.in. Bellah i Glendon. Zdaniem pierwszego, dzisiejsza dominacja kultury indywidualistycznej i separatystycznej stanowi prostą reakcję na represyjny charakter kultur minionych i w tym względzie jest ona tyle zrozumiała, co uzasadniona. Jej przejawów można dopatrzeć się zarówno w kulturze popularnej, jak i w edukacji oraz w poezji³⁵. Bez wątplenia ma ona szkodliwy wpływ na spójność wspólnot. Nikogo nie możemy jednak winić za ten stan rzeczy poza samymi sobą. To my ignorowaliśmy potrzebę wzajemnej integracji, zwiedzeni retoryką neoliberalizmu przymykaliśmy oko na problemy osób wykluczonych, zepchniętych na margines systemu. Dziś trzeba naprawiać te błędy. Potrzeba nam nowych form integracji społecznej³⁶. W tym celu musimy wstrząsnąć fundamentami społeczeństwa, przekształcić jego świadomość, cisnąć kamień, który poruszy lawinę obywatelskich ruchów społecznych. Podstawę takich przemian stanowić powinno upowszechnienie i rozszerzenie zakresu przedmiotowego dyskursu politycznego³⁷. Nie mniej ważna jest jednak głęboka reforma charakteru pracy zarobkowej, jej powiązanie z dobrobytem

³⁴ Por. B. Barber, *Voting is Not Enough. A Plan for Strengthening Democracy*, „Atlantic Monthly”, czerwiec 1984, s. 45-52.

³⁵ R.N. Bellah i in., *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 433-438.

³⁶ Ibidem, s. 443.

³⁷ Ibidem, s. 445.

wspólnoty, nie zaś tylko z osobistym powodzeniem, przeciwdziałanie jej automatyzacji oraz bardziej zrównoważona dystrybucja rodzonych przez nią dóbr. Należy poszerzyć charakter uczestnictwa pracowników w funkcjonowaniu przedsiębiorstw, przezwyciężyć procesy alienacyjne zarówno poprzez unaocznienie im przebiegu całego cyklu produkcyjnego (a więc wskazanie im znaczenia wykonywanej pracy dla funkcjonowania całego przedsiębiorstwa), jak i zaangażowanie ich w proces zarządzania miejscem pracy. Potrzeba stworzenia nowych, „uetycznionych” programów szkoleniowych dla kadry menedżerskiej, takich, które położą nacisk na zobowiązania, jakie przedsiębiorstwa mają wobec środowiska, w którym funkcjonują.

Podobnie do Etzioniego podkreślał Barber, że ścieżka gospodarowania komunitarystycznego stanowi alternatywę dla dwóch ekstremów: radykalnego indywidualizmu liberałów i skrajnej hierarchizacji autorytarystów. Z kolei według Glendon komunitaryzm to ruch environmentalistyczny³⁸, naznaczony wyjątkową troską o środowisko. To ostatnie pojmowane jest tu jednak nie tylko ekologicznie, ale przede wszystkim politycznie. Komunitaryzm oznacza dbałość o demokrację, kultywację cnót obywatelskich oraz warunki bytowania wspólnoty. Czyn każdego z podmiotów społecznych powinien być poddany ocenie z perspektywy konsekwencji, jakie niesie dla wspólnot lokalnych i całości społecznej. Wbrew teozom komunitarystów konserwatywnych, sam komunitaryzm nie tylko godzi się z liberalizmem, ale jest mu wręcz przychylny, o ile tylko polityka wolnościowa równoważona jest stosowną dozą interwencjonizmu.

Większość z powyższych postulatów znalazła swe odzwierciedlenie w najważniejszym manifeście komunitarystów politycznych, opublikowanej w 1991 roku *Komunitariańskiej platformie programowej. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*. Napotykamy tu m.in. postulaty natury politycznej („*Nie*” dla rządów większości – „*tak*” dla silnej demokracji³⁹), nawołujące do zwiększenia legitymacji rządów poprzez podniesienie poziomu uczestnictwa obywateli w ich sprawowaniu, do

³⁸ M.A. Glendon, *Rights and Responsibilities Viewed from Afar: The Case of Welfare Rights*, „The Responsive Community”, t. 4, nr 2, 1994, s. 41-42.

³⁹ *Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 19.

otwarcia dominujących obecnie, autorytarnych struktur władzy na dogłębną krytykę społeczną i reformę, do gruntownej decentralizacji władzy publicznej, jej wzmożonej wrażliwości na opinię społeczną, a w końcu także jej większej skłonności do realizacji wartości dominujących w konkretnych wspólnotach. Obywatele powinni mieć większy dostęp do informacji niezbędnych przy podejmowaniu skutecznych działań w sferze publicznej, zaś ich edukacja powinna wzmacniać w nich poczucie odpowiedzialności za pobratymców oraz za całą wspólnotę.

Komunitarystyczny ideał wspólnoty

Złożone w całość, naczelne dezyderaty komunitarystów pozwalają zarysować obraz postulowanego przez nich modelu wspólnoty. Przy kreśleniu jej cech konstytutywnych posłużymy się syntetycznym ich ujęciem zaproponowanym przez Andrzeja Szahaja⁴⁰, który nie powołując się wszelako na inspiracje komunitarystyczne, prezentuje wizję wspólnoty doskonale wpisującą się w światopogląd omawianych tu myślicieli. A zatem, wspólnota taka powinna być, po pierwsze, **konstruktywistyczna**, wspierać się na nieprzymuszonej zgodzie jednostek. Powinna ona szanować i chronić ich autonomię oraz swobodę posiadania i wyrażania indywidualnych zapatrywań, nie zaś wymuszać na nich posłuszeństwo wobec obcych im wartości. Po drugie, powinna być ona **sprawiedliwa**, a więc dbać, by nikt z racji swojego urodzenia nie miał mniejszych lub większych niżli inni szans na spełnienie swych pragnień, by wobec nikogo nie były stosowane arbitralne procedury dyscyplinowania bądź nagradzania. Dalej, wspólnota powinna być **solidarna**. Znaczy to, że jej członkowie nie mają traktować się wzajemnie jako środki do realizacji egoistycznych pragnień, ale być złączeni poczuciem odpowiedzialności za współobywateli, zwłaszcza tych, z którymi los obszedł się najmniej łaskawie. Nikt nie powinien czuć się pozostawiony samemu sobie. Nikomu nie powinny być dane podstawy do wątpienia w to, że państwo jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli. Taka solidarność stanowić ma pochodną **inkluzywnego** charakteru wspólnoty, która musi być otwarta na wszystkich swych członków. Nie powinno być w niej miejsca na bariery instytucjonalne stojące na drodze do uczestnictwa w życiu

⁴⁰ A. Szahaj, *Jaka wspólnota?*, [w:] *Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?* (red. A. Dąbrowska-Nowacka), Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk 2010, s. 45-49.

publicznym. Każdy, kto motywowany troską o dobro wspólne pragnie działać bądź debatować nad sposobami działania w imię dobra wspólnego, musi mieć ku temu sposobność. Szeroka **partycypacja** obywateli w życiu tak politycznym, społecznym, jak i ekonomicznym to nieodłączny element modelu „dobrej wspólnoty”. Obywatele muszą mieć świadomość, że mogą wywierać znaczny wpływ na procesy zarządzania instytucjami państwa, kierowanie życiem społeczności lokalnych, funkcjonowanie przedsiębiorstw dających im zatrudnienie bądź oddziałujących bezpośrednio na okoliczne wspólnoty. To z kolei przesądza o **pluralistycznym** charakterze wspólnot, które nie dość, że powinny tolerować, to jeszcze sprzyjać formułowaniu rozbieżnych poglądów. Jak długo upowszechnianie tych ostatnich nie grozi rozpadem całości społecznej, ani też nie uderzają one bezpośrednio w wartości wspólne obywatelom, powinni się oni czuć zachęceni do formułowania i dzielenia się własnymi opiniami. Wszystko to nie tylko w imię obrony indywidualnej autonomii, ale też w myśl zasady „wielość wzbogaca”. Konfrontacja odmiennych poglądów to najlepszy sposób na konstrukcję ładu społeczno-politycznego cieszącego się najwyższym poziomem legitymacji. To także najskuteczniejszy sposób na wyłonienie fundamentalnych wartości wspólnych obywatelom. Do atrybutów „dobrej wspólnoty” trzeba zatem doliczyć także **tolerancyjność** i **deliberacyjny** charakter. Treść przedmiotowa realizowanej przez wspólnotę koncepcji dobra ustalana musi być w drodze każdorazowej, powszechnej debaty, nie zaś autorytarnych rozporządzeń samowładnych autorytetów moralnych czy obieralnych urzędników publicznych. Aby zaś partycypacja obywateli w sferze publicznej nie zmieniła się w festiwal manipulacji i sztuki retorycznej, niosąc ze sobą więcej szkody niż pożytku, powinni mieć oni szeroki **dostęp do informacji** kluczowych z punktu widzenia decydowania o przyszłości wspólnoty. Cele funkcjonowania rządów, instytucji pożytku publicznego oraz przedsiębiorstw produkcyjnych mają być udostępniane wszystkim osobom odczuwającym skutki ich funkcjonowania. Na koniec wreszcie, „dobra wspólnota”

powinna być zjednoczona pozytywnie, wokół ustalonych w drodze deliberacji wspólnych wartości, nie zaś negatywnie, wokół poczucia zagrożenia ze strony rzeczywistego bądź wyimaginowanego wroga.

Do najważniejszych celów funkcjonowania wspólnoty komunitarystycznej trzeba zatem zaliczyć: (1) ustalenie i sprzyjanie realizacji wartości wspólnych obywatelom, (2) angażowanie ich samych w procesy decyzyjne oraz uczestnictwo w życiu publicznym wspólnoty, i w końcu także (3) sprzyjanie ich wzajemnemu wspieraniu się, umacnianie więzów spajających wspólnoty lokalne. Środek do tego prowadzący to nie tylko przekształcenia porządku instytucjonalnego wspólnot, ale przede wszystkim przebudzenie „ducha wspólnotowości” w obywatelach. Aby jednostki przekształciły się z anonimowych egoistów w złączoną więzami wzajemnego obowiązku jedność moralną, potrzeba wzbudzić w nich poczucie związania ze wspólnotą, świadomość możliwości polegania na niej, ale także odpowiednio ich edukować. Niekiedy przywołuje się w tym kontekście przykład Barbera, który podjął wszelkie starania, aby przekształcić stanowy uniwersytet w New Jersey, miejsce swego zatrudnienia, w instytucję edukacji obywatelskiej⁴¹.

Praktyczne oblicze komunitaryzmu

Wszystkim gotowym kpić z postulatów komunitarystów, wytykać ich utopijność czy irracjonalność ekonomiczną, oni sami wskazują szereg dowodów możliwości urzeczywistnienia postulowanych przez nich idei w gospodarce i polityce. W gruncie rzeczy najmniej przykładów tego typu pojawia się w kontekście kształtu pożądanego systemu politycznego, takiego, który najpełniej korzysta z instrumentów demokracji partycypacyjnej. Pierwsze intuicje słusznie prowadzą w stronę Szwajcarii, którą za niemal idealny model państwa zdecentralizowanego ma choćby Daniel Bell.

⁴¹ Środkiem temu służącym miało być m.in. zaangażowanie studentów w woluntarystyczną pracę na rzecz wspólnoty lokalnej (do uzyskania dyplomu uczelni studenci musieli poświęcić wyznaczoną liczbę godzin na prace społeczne). W zamyśle pomysłodawcy, działania takie miały ingerować studentów z najbliższym otoczeniem społecznym, żywo przypominając brytyjskie doświadczenia *Settlement Movement* z przełomu XIX i XX wieku.

Henry Tam z kolei jest pod wrażeniem przemian, których w zarządzaniu sferą publiczną podjęły się kraje skandynawskie oraz Niemcy i Austria. Chętnie przeciwstawia owe doświadczenia praktykom krajów anglosaskich, gdzie przez długie dziesięciolecia XX wieku dominował paradygmat indywidualistyczny i neoliberalny, nakazujący niechętnie spoglądać w stronę nadmiernej kontroli ze strony zarówno instytucji państwowych, jak i lokalnych mieszkańców kojarzonych w grupy interesu.

Większą ilość przykładów stosowania praktyk komunitarystycznych odnaleźć można w skali mikro, a więc polityki lokalnej. W literaturze częstokroć przywołuje się w tym kontekście takie inicjatywy, jak przyjęty w 1995 roku przez radę miejską w St. Edmundsbury czteroletni program *Working with Communities*, reformujący relacje łączące lokalnych mieszkańców z instytucjami publicznymi, czy ogólnonarodowy program rządu brytyjskiego *Together We Can*⁴². Owo ostatnie przedsięwzięcie zakładało realizację działań w trzech obszarach⁴³. Pierwsze miały na celu informowanie obywateli o dostępnych im sposobach wpływania na bieżącą politykę lokalną oraz organizowania się w grupy nacisku. Jedną z takich inicjatyw stanowiła ALAC (*Active Learning for Active Citizenship*), propagująca aktywizację środowisk lokalnych. Drugi typ działań zmierzał do wzmocnienia pozycji organizacji wspólnotowych, zwłaszcza tych tworzących lub wspomagających oddolne tworzenie forów debaty publicznej nad problemami i szansami stojącymi przed społecznościami. Ostatnia grupa działań zmierzała do otwarcia instytucji użytku publicznego, przede wszystkim sektora państwowego i samorządowego, na głosy obywateli i reprezentujących ich organizacji.

W ramach *Together We Can* przedsięwzięto także wiele inicjatyw z zakresu świadczenia usług publicznych. Niektóre z nich zmierzały do umożliwienia obywatelom wywierania wpływu na kształt usług kierowanych do dzieci i młodzieży. Dokonać się to miało dzięki uwzględnianiu w procesie planowania owych usług opinii samej młodzieży i rodziców. Powołano do życia takie lokalne instytucje deliberacyjne i decyzyjne, jak North Sheffield Youth Forum i Children and Young People's Area

⁴² H. Tam, *Civil Renewal...*, s. 32-33.

⁴³ H. Tam, *The Importance of Being Citizen*, [w:] *Take Part: Active Learning for Active Citizenship* (red. J. Annette, M. Mayo), NIACE, 2010.

Parliament. W Newcastle przeprowadzono nawet eksperyment budżetu partycypacyjnego, w którego ramach o charakterze spożytkowania pewnej części wydatków decydować miała lokalna młodzież. Eksperyment okazał się sukcesem – wzrósł zarówno poziom oszczędności, jak i efektywności alokacji udostępnionych zasobów⁴⁴. Inny program, *Neighbourhood Management*, prowokował dyskusje z lokalnymi mieszkańcami na temat sposobu przekształcania ich okolic. Podobne przedsięwzięcia podjęto w sferach bezpieczeństwa i usług medycznych⁴⁵. W pierwszym kontekście przywołuje się przykład Birmingham, gdzie dzięki konsultacjom z mieszkańcami dokonano efektywnej alokacji zasobów jednocześnie ograniczającej nakłady finansowe na bezpieczeństwo i podnoszącej jego poziom. Co zaś do usług medycznych, to wspomnieć tu trzeba przede wszystkim *St. Matthews Project* (Leicester), w którego ramach dokonano szeregu konsultacji obejmujących lekarzy, prawników oraz pacjentów, które umożliwiły później stworzenie wspólnotowego centrum zdrowia w najwyższym stopniu spełniającego oczekiwania mieszkańców.

Podobnych dowodów praktycznej żywotności idei komunitarystycznych dostarcza działalność szerokiej rzeszy ruchów społecznych. Często napotyka się w literaturze przedmiotu wzmianki o takich amerykańskich przedsięwzięciach, jak Kampania na Rzecz Demokracji Ekonomicznej czy Instytut Studiów nad Wartościami Obywatelskimi. Obydwa sprzyjać miały promocji postaw obywatelskich we wspólnotach lokalnych⁴⁶. Zwłaszcza ta ostatnia, pod kierownictwem charyzmatycznego Eda Schwartza, wywarła znaczny wpływ na życie społeczności amerykańskich, szczególnie tych umiejscowionych na terenie Filadelfii. Jej celem była propagacja ideałów partycypacyjnych, dbałości o interes wspólnot, nie tylko ten ekonomiczny, ale przede wszystkim społeczny⁴⁷. Henry Tam podaje więcej tego typu przykładów, nieograniczających się do gruntu amerykańskiego czy europejskiego. Ruch NAAM w Afryce czy Forum Kobiet Pracujących w Indiach,

⁴⁴ Zob. H. Tam, *O Budżecie przy ciasteczkach*, „Gazeta Wyborcza”, 28-29 maja 2011, s. 22.

⁴⁵ H. Tam, *Civil Renewal...*, s. 33.

⁴⁶ R. Bellah i in., *Skłonności serca...*, s. 354-356.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 358-359.

portugalskie IN LOCO to tylko niektóre z praktycznych prób realizacji ideału wspólnoty inkluzywnej.

Co zaś do komunitarystycznego stylu zarządzania ekonomicznego, to także tutaj literatura pełna jest przykładów firm, które skutecznie kroczyły bądź kroczą ścieżką decentralizacji procesów zarządzania oraz dbałości o interes szerszej wspólnoty. Przykłady, na które powołuje się Tam, a więc *John Lewis Partnership*, *Rank Xerox*, *General Motors Corporation* czy wybrane banki spółdzielcze, to tylko niektóre z nazw przedsiębiorstw określanych mianem odpowiedzialnych społecznie. *Procter & Gamble*, *Federal Express*, *AES Corporation*, *Levi-Strauss & Company*, *The Body Shop*, *Virgin*, *Apple* to najbardziej znane i najszerzej analizowane firmy, które dowiodły swego zorientowania pracowniczego i wspólnotowego⁴⁸, wskazując jednoznacznie, że projekt komunitarystyczny nie stanowi elementu świata utopii, ale z powodzeniem może być stosowany w ekonomii.

* * *

Przejdźmy na koniec do autora prezentowanej tu pracy. Kim jest Henry Tam, badacz, którego nazwisko tak rzadko pada w polskiej literaturze naukowej? Sam określa się mianem intelektualnego spadkobiercy Mo Tze, chińskiego filozofa z przełomu V/IV wieku p.n.e., rzymskich republikanów i Cyncerona, z nowożytnych myślicieli – Francisca Bacona, Johna Stuarta Milla, ze współczesnych zaś – Johna Deweya i Alberta Camusa. Ten absolwent Oxfordu i Uniwersytetu w Hong Kongu jako główny swój cel wskazuje propagację idei i zaangażowania w kreowanie solidarności progresywnej. Czyni to dwójako. Po pierwsze, upowszechnia swe idee piórem, będąc autorem dwóch książek i szeregu artykułów. Po drugie, aktywnie działa na rzecz praktycznej implementacji swych teorii. Miał zresztą ku temu wielce sprzyjającą sposobność. W latach 2003-2010 piastował stanowisko British Government's Head of Civil Renewal, co pozwoliło mu współtworzyć zakrojoną na sześć lat strategię działań zmierzających do podniesienia stopnia upełnomocnienia Brytyjczyków.

⁴⁸ R. Waterman, *The Frontiers of Excellence. Learning From Companies That Put People First*, Warner Books, New York 1982.

Przy współpracy z wieloma agencjami i działaczami sektora trzeciego przygotował wspomniany już tutaj program *Together We Can*, mający wspomagać rozwój wspólnot lokalnych, przede wszystkim zaś podnieść poziom wpływu Brytyjczyków na życie publiczne. Po przejściu w 2010 roku rządów w Wielkiej Brytanii przez konserwatystów, w proteście przeciwko cięciu przez nich nakładów na programy propagujące partycypację obywatelską, Tam zrezygnował z piastowania swego stanowiska rządowego, by oddać się pracy naukowej i dydaktycznej na uniwersytetach w Cambridge i w Londynie.

W toku lat dziewięćdziesiątych Tam współpracował z wieloma podobnie do niego usposobionymi działaczami i myślicielami komunitarystycznymi, takimi jak Bellah, Barber czy Selznick, nad wypracowaniem ideału wspólnoty inkluzywnej oraz krytyką skutków, jakie dla funkcjonowania wspólnot lokalnych niosą plutokracja i fundamentalizm rynkowy ideologii neoliberalnej. Jeden z efektów owych prac stanowiła publikacja *Progressive Politics in the Global Age*. Jej autorzy śledzili narodziny i rozwój ruchu progresywnego, od jego narodzin, mocno powiązanych z brytyjskim Nowym Liberalizmem i filozofią Deweya, stosunkiem myśli progresywnej do komunizmu i ideologii neoliberalnej, jej ucieleśnieniami pod postacią poglądów amerykańskich Nowych Demokratów czy brytyjskiej Nowej Lewicy, a w końcu także jej roli w dobie globalizacji.

W swojej ostatniej pracy, *Against Power Inequalities*, prezentuje Tam swój stosunek do innych niż jego własna koncepcji „trzeciej drogi”, niemal wszystkie uznając za niesatysfakcjonujące. Medialnie najbardziej szumna spośród nich, Giddensa próba pojednania lewicowości i interwencjonizmu z aprobatą dla wolnego rynku, była tu być może najbardziej rozczarowująca. W zamysłach autora *Trzeciej drogi* odpowiednio uwspólnotowiona gospodarka kapitalistyczna miała wspierać interwencjonistyczne działania państwa i rządu. Z kolei sektor państwowy zaprzestać miał podejmowania karkołomnych, skazanych na niepowodzenie prób odgórnego zarządzania przedsiębiorstwami, ale upodobnić się raczej do sektora prywatnego, z właściwą mu decentralizacją, elastycznością reagowania na koniunkturę gospodarczą i popyt obywateli. Oba sektory, będąc złączone w harmonijnej symbiozie, służyć miały dobrobytowi jednostek. Giddens popełnił jednak błąd upatrując w tych ostatnich niemal wyłącznie konsumentów, nie zaś m.in. pracowników współodpowiedzialnych

za sukces gospodarki⁴⁹. Jego recepty miały na celu przede wszystkim ożywienie popytu oraz podnoszenie konkurencyjności, zaś główny środek stanowić tu miała obniżka podatków. W ten sposób, inspirowana programem Giddensa brytyjska Nowa Lewica programowo zbliżała się do amerykańskich Nowych Demokratów, zaś Tony Blair znalazł w końcu swego doktrynalnego stronnika w George'u W. Bushu. Obaj mieli ten sam pomysł na gospodarkę: prywatyzacja, deregulacja i sprzyjanie biznesowi. Ten sam kurs obrały zresztą Niemcy za rzekomo lewicowych rządów Gerharda Schrödera, w kierunku tym zmierzają też rządy Berlusconi. Na tym tle przez krótki okres czasu wyróżniała się Francja Lionela Jospina, gdzie zaciekle broniono praw pracowników (tylko tutaj ograniczono długość tygodniowego czasu pracy). Nie na długo jednak. Po objęciu prezydentury przez Sarkozy'ego, także i tu nastąpił dyktat Nowej Prawicy.

Zdaniem Tama, nie w tym kierunku powinna zmierzać Europa. Jeśli poziom legitymacji rządów starego kontynentu ma rosnąć, a nie wciąż spadać, jeśli podjęta ma zostać rzeczywista walka z ubóstwem i wykluczeniem, zaś przepaść między bogatymi i biednymi (zarówno pod względem materialnym, jak i wpływu na sprawowanie rządów) być stopniowo zasypywana, Stary Kontynent musi podjąć projekt polityczny komunitaryzmu. Co rozumie przez to Tam? W wymiarze politycznym komunitaryzm utożsamia on z szeroko zakrojoną propagacją demokracji partycypacyjnej i deliberatywnej, takiej, która przyzna prawo głosu każdemu obywatelowi, umożliwiając mu uczestnictwo we wspólnych dociekaniach na każdym ze szczebli sprawowania władzy. Celem jest zatem tworzenie wspólnot inkluzywnych, które umożliwią identyfikację wartości wspólnych swym członkom, a następnie kontrolować będą wszelkie przejawy ich naruszania. Szczególne wyzwania stanowią w tym względzie kwestie zatrudnienia, bezpieczeństwa i edukacji. Aby sprzęgnąć funkcjonowanie owych sfer z upowszechnianiem postawy obywatelskiej oraz dbałością o dobro wspólne, potrzeba nam reform w każdym z sektorów życia publicznego: państwowym, biznesowym i trzecim sektorze. Nie zapominajmy także o stosunkach międzynarodowych. Globalizacja przepływu kapitału uczyniła kondycję państw zależną od wielkości i charakteru zewnętrznych inwestycji,

⁴⁹ H. Tam, *Against Power Inequalities. Reflections on the Struggle for Inclusive Communities*, Birkbeck, London University 2010, s. 110.

wahań na rynkach kapitałowych, jak też działalności spekulacyjnej podmiotów finansowych. Nie łudźmy się, że kreacja wspólnot inkluzywnych w ramach państw narodowych, podporządkowanie kontroli obywateli poszczególnych sfer życia publicznego wystarczy dla przejęcia przez nich rzeczywistej odpowiedzialności i wpływu. Ład komunitarystyczny objąć musi wszystkie szczeble polityki.

Prezentowana tu, opublikowana w 1998 roku praca Tama stanowi, jak dotychczas, szczytowe osiągnięcie namysłu tego autora nad kwestią niezbędnej reformy struktur politycznych i ekonomicznych. Choć bazuje ona na tych samych intuicjach, które przenikały wcześniej publikacje Etzioniego czy Barbera, wyraźnie wybija się na ich tle. Uwagę zwraca zwłaszcza szeroki zakres zagadnień w niej poruszanych, jak też bogactwo wykorzystywanych przykładów gospodarowania komunitarystycznego. Mimo pojawiających się sporadycznie w literaturze przedmiotu zarzutów o dość ogólnikowy charakter formułowanych postulatów, praca ta bez wątpienia stanowi jedno z najdonioślejszych osiągnięć teoretycznych komunitaryzmu politycznego. Tym większa powinna być radość polskiego Czytelnika, którego kontakt z praktycznymi dezyderatami komunitarystów rozpocznie się właśnie lekturą Tamowskiego *Communitarianism*.