

Dawid Rogacz

Dwie wizje tożsamości : szkic z ontologii społecznej

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 10, 117-127

2013

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.

Dawid ROGACZ

Dwie wizje tożsamości. Szkic z ontologii społecznej

W niniejszym artykule pragnę zbadać koncepcje tożsamości leżące u podstaw dwóch prominentnych kierunków współczesnej filozofii polityki: liberalizmu i komunitaryzmu. Wyeksplikowanie charakteru tych wizji, różnic pomiędzy nimi i źródeł tych różnic będzie przedmiotem tego szkicu. W tym celu zamierzam skoncentrować się na analizie głównych dzieł liderów obu nurtów: Johna Rawlsa i Charlesa Taylora. W swojej pracy przyjmuję metodę stopniowej konkretyzacji modeli o charakterze idealizacyjnym, co prowadzi ostatecznie do sproblematyzowania i zakwestionowania wyjściowej opozycji.

Podstawowe pojęcia

Wydaje się, że wraz z Kantem uprawianie jakiegokolwiek ontologii straciło sens, a już z pewnością utraciło swoje praktyczne znaczenie. Czasy, w których koncepcja natury ludzkiej czy hierarchii bytów określała miejsce człowieka w kosmosie i społeczeństwie, nikną w mgłach moderny. Koleje współczesnej filozofii politycznej pokazują jednak, że rozstrzygnięcia z zakresu ontologii bytu społecznego zachowują swoje fundamentalne znaczenie dla normatywnych teorii polityki, a przez to i dla samej *Realpolitik*, na tyle, na ile stanowi ona aplikację teoriopolitycznych zasad i realizację politycznych wartości. Mało tego, w odniesieniu do relacji jednostka–państwo można mówić o reinterpretacji średniowiecznego sporu o uniwersalia: indywidualizm uchodzi za postać nominalizmu, holizm – za kolejny awatar realizmu (skrajnego bądź umiarkowanego)¹. Prowadzi to do zaskakującego wniosku, że ontologia – uchodząca za deskryptywną dyscyplinę filozoficzną – ma charakter normatywny, tzn. rozstrzygając, kim (czym) jest byt ludzki, wyklucza pewne normatywne filozofie społeczne

¹ Por. T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2006, s. 16.

i polityczne, „nadbudowane” nad pozostałymi koncepcjami człowieka². Kluczowym problemem tak rozumianej ontologii bytu społecznego jest pytanie o tożsamość człowieka. Nie chodzi przy tym o to, kim jest człowiek (to pytanie stawia sobie filozoficzna antropologia), ale o to, na czym polega (zasadza się) jego tożsamość. Problem ten został podjęty przez jedną z najważniejszych debat współczesnej filozofii polityki, tj. debatę pomiędzy liberałami a komunitarianami (względnie komunitarystami). Przyjmując roboczo, iż zgadzamy się z komentatorami (a nierzadko i samymi uczestnikami) sporu co do tego, że liberalizm jest ostoją modernistycznej wizji tożsamości, zaś komunitaryzm (przynajmniej MacIntyre'a) pragnie powrócić do jej przednowoczesnej postaci, dostrzegamy, że spór ów dotyczy zasadniczo dwóch różnych wizji tożsamości.

Chciałbym przy tym na wstępie odróżnić – tak wyraźnie, jak to jest możliwe – problematykę tożsamości od problematyki relacji indywidualizm–holizm. Indywidualizm bądź holizm metodologiczny są stanowiskami określającymi, czy i w jakim stopniu można bądź należy wyjaśniać działania i struktury społeczne poprzez działania i przekonania jednostek³. Tematyka ta mieści się w obrębie filozofii i metodologii nauk społecznych, przybierając postać sporu pomiędzy weberystami a zwolennikami Parsonsa (funkcjonalistami). Z tego powodu pojęcia indywidualizmu i holizmu metodologicznego są nieprzydatne dla celów niniejszej pracy. Paradoksalnie uważam jednak, iż indywidualizm lub holizm polityczny, tj. stanowiska rozpatrujące problem relacji pomiędzy człowiekiem a władzą⁴, również nie dostarczają odpowiedzi na pytanie o tożsamość człowieka. Ściśle rzecz biorąc, władzą polityczną jest właśnie owa relacja pomiędzy rządzącymi i rządzonymi, zaś badanie jej natury jest punktem wyjścia każdej filozofii polityki (od koncepcji hegemonii Gramsciego po chadecką ideę władzy jako służby). Pytanie o tożsamość ma natomiast charakter bardziej fundamentalny, koncentrując się na człowieku *per se*. Definiując tożsamość nie metafizycznie, lecz aksjologicznie, można powiedzieć, iż tożsamość człowieka jest zbiorem wartości, z którymi jednostka jako jednostka się identyfikuje.

Przeciw takiemu zdefiniowaniu tożsamości można wysunąć zarzut, że w istocie zakłada już ono indywidualizm metodologiczny, a problematyka tożsamości niejako przewrotnie nie włącza się w spór indywidualizm–holizm, gdyż rozgrywa się wyłącznie w obrębie indywidualizmu. Indywidualizm metodologiczny jest jednak czymś więcej niż punktem widzenia jednostki: uznaje się tu, że do wyjaśnienia działania jednostki potrzeba wyłącznie wiedzy i wartości

² C. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie*, red. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 40.

³ Tamże, s. 38. Por. P. Brzenczek, *Antyutopizm Karla R. Poppera a liberalny projekt społeczeństwa otwartego* (maszynopis pracy doktorskiej pisanej pod kierunkiem H. Promieńskiej), Uniwersytet Śląski, Katowice 2008, s. 149.

⁴ W sprawie definicji indywidualizmu i jego opozycji: J. Miklaszewska, *Liberalizm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAM, Kraków 2004, s. 626–628.

uznawanych przez jednostkę. My przyjmujemy jedynie perspektywę jednostki, nie rozstrzygając z góry źródeł, z których bierze się to, z czym jednostka się identyfikuje. W łonie *gender studies* możemy poświęcić się badaniu jednego przypadku, twierdząc jednocześnie, iż sam gender jest konstruktem społecznym (tak jak uczynił to np. Garfinkel, analizując przypadek Agnes w *Studiach z etnometodologii*). Na niejednoznaczność relacji pomiędzy indywidualizmem i holizmem w porządku wyjaśniania i w porządku genetycznym zwracał uwagę Charles Taylor⁵.

Tożsamość jest więc tym, z czym każdy z nas się identyfikuje. Tożsamość typu A polega na autentyczności (oryginalności), tj. na identyfikacji z tym, co Heidegger nazwał „najbardziej własną możliwością bycia”⁶. Tożsamość typu B polega na wspólnotowości, tj. na identyfikacji z wartościami wyznawanymi przez pewną wspólnotę społeczną bądź obecnymi w jej kulturowej tradycji. Oba typy zakładają świadomy „ruch identyfikacji”: typ A skierowany dośrodkowo, typ B – odśrodkowo. Typ A ma charakter formalny, gdyż dotyczy samej możliwości wyboru wartości, typ B wskazuje natomiast konkretny rodzaj wartości (a ostatecznie: konkretne wartości). Typ A prowadzi do negatywnej koncepcji wolności, typ B – do idei wolności pozytywnej. Polityczną ewokacją typu A jest liberalizm, typu B – komunitaryzm⁷. Źródła tożsamości typu A upatruje się w modernistycznej tradycji politycznej, źródeł tożsamości typu B – w klasycznej tradycji republikańskiej.

Tożsamość typu A

Za podstawę do scharakteryzowania liberalnej koncepcji tożsamości uchodzi fundamentalne dzieło Rawlsa, *Teoria sprawiedliwości*. Sam Rawls wyznaje zaś, iż główną inspirację w tym zakresie stanowiła dla niego Kantowska metafizyka moralności, którą postanowił pogodzić z „trzeźwym empiryzmem”⁸. W istocie, Kant wyklucza ze swojej etyki wszystko, co empiryczne: działanie moralne nie jest ani nastawione na realizację szczęścia, ani nie wspiera się na jakiejś szczególnej własności natury ludzkiej⁹. Teleologia zostaje wyrzucona poza ramy moralności na rzecz deontologii i zastrzeżona dla tego, co Hegel nazwie *Sittlichkeit*. Porzucenie celów-wartości zostaje dopełnione poprzez ograniczenie motywów

⁵ C. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty...*, s. 43.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2010, s. 67.

⁷ Podział nie jest zupełny i ma charakter porządkujący w kontekście sporu liberalistów z komunitarianami. Uwzględnienie republikanizmu czy neokonserwatyzmu, czy teorii komunikacji Habermasa wykracza poza ramy tej pracy.

⁸ J. Rawls, *The Basic Structure of Subject*, „American Philosophical Quarterly” 1977, s. 165.

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Marek Dębowy, Kęty 2001, s. 54–55.

postępowania moralnego do jednego: zgodności z prawem moralnym. Podmiot tego działania, istota rozumna, nie jest już nawet częścią przyrody, ale członkiem nieuwarunkowanego psychologicznie i społecznie świata noumenalnego – uważa Kant.

Uczestnikami Rawlsowskiej *original position* również są „wolne i racjonalne podmioty”, choć od podmiotów kantowskich różni je to, iż działają z uwagi na własne interesy¹⁰. Rawls wyraźnie odgranicza jednak sferę prywatną, będącą miejscem realizacji dóbr, od sfery publicznej, w której znajduje zastosowanie zasada sprawiedliwości: zakłada on, iż ludzie potrafią abstrahować od partykularnych celów i dysponują pewnym „zmysłem sprawiedliwości”. Idea *justice as fairness* głosi, iż dla ustalenia zasad sprawiedliwości należy pominąć predyspozycje naturalne i psychiczne, pozycję społeczną oraz koncepcje dobra poszczególnych podmiotów. Za mitem społecznego kontraktu stoi ostatecznie myśl, iż zobowiązania obywateli wobec państwa powinny być dobrowolne:

[...] gdy społeczne instytucje czynią zadość tym zasadom, zaangażowani w nie ludzie mogą twierdzić, iż kooperują ze sobą na warunkach, na które zgodziliby się jako równe i wolne osoby, pozostające w uczciwych relacjach¹¹.

Retoryka „zaangażowania”, „kooperacji” i „uczciwości” zdaje się tu łagodzić instrumentalną wymowę tej części pracy Rawlsa, który nie ukrywa, iż nie ma trwałych i silnych impulsów życzliwości: podmiot kontraktu to *homo oeconomicus*, niezainteresowany definitywnie niczym poza ochroną własnego interesu i wspieraniem własnej wizji dobra. Z drugiej strony, w państwie Rawlsa nie ma gapowiczów: korzyści czerpane z dystrybucji wymagają „rzetelnego udziału” w ograniczającej wolność poszczególnych podmiotów kooperacji¹². Wreszcie, realizacja koncepcji dobra w racjonalnym planie życia musi zgadzać się z zasadami słuszności: „strony uznają za podstawowy aspekt ja [...] osobowość moralną”¹³, uzgadniając społecznie własne plany.

Michael Sandel nazywa tożsamość typu A „jaźnią nieuwarunkowaną”. Idea ta zakłada, iż osoba, którą jestem, różni się od celów, które posiadam, czyli

Żaden projekt nie może być dla mnie tak istotny, by porzucenie go mogło postawić pod znakiem zapytania moją osobową tożsamość¹⁴.

Zdaniem Sandela, o tożsamości A nie stanowią konkretne cele-wartości, ale sama możliwość ich wyboru. Nie jesteśmy empirycznymi przedmiotami podporządkowanymi celom, lecz racjonalnymi podmiotami kształtującymi swój los. Nie jesteśmy uczestnikami wspólnoty opartej na wartościach, ale stowarzyszenia

¹⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009, s. 45.

¹¹ Tamże, s. 49.

¹² Tamże, s. 181.

¹³ Tamże, s. 788, 790.

¹⁴ M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie*, s. 78.

opartego na wspólnych dążeniach: tradycja czy obyczaj tylko krępują możliwość konstrukcji zasad sprawiedliwości, a publiczne preferowanie jakichkolwiek wizji dobra łamie zasadę bezstronności. Sandel zauważa, iż u podłoża zasady dyferencji i Rawlsowskiej koncepcji sprawiedliwości dystrybtywnej w ogóle leży przekonanie, iż nie tylko cele działania, lecz również cechy w rodzaju wyglądu fizycznego czy dyspozycji psychicznych mają charakter akcydentalny i nie należą do tożsamości jednostki (gdyż nie jest sprawiedliwym czerpać z tego korzyści). Skandalem jest, zdaniem Sandela, iż uznaje się je wobec tego za własność wspólną podlegającą dystrybucji: jeśli nie są moje, nie są tym bardziej ich¹⁵.

Przejaskrawiona wizja tożsamości liberalnej Sandela wymaga korekty w obliczu litery *Theory of Justice*. Po pierwsze, Rawls nie wysuwa absurdalnego pomysłu dystrybucji przymiotów fizycznych czy psychicznych: są to dobra naturalne, pozostające poza bezpośrednią kontrolą, a dystrybucji podlega przede wszystkim bogactwo i udział we władzy. Socjoliberalizm Rawlsa nie jest komunizmem, gdyż minimalizacja nierówności nie jest ich likwidacją: istnieją także nierówności korzystne¹⁶. Po drugie, o tożsamości człowieka decydują jego cele i wartości, ale Rawls wierzy, iż każdy podmiot jest w stanie od nich abstrahować w celu ustalenia takich reguł, które pozwolą każdemu na realizację jego celów i aplikację jego wizji dobra: reguł społecznego współżycia¹⁷. Will Kymlicka dodaje, że w liberalnym państwie nie zabrania się nikomu pozostawania przy wartościach wyznawanych przez wspólnotę, ale równocześnie nie zabrania się emancypacji od obowiązującej wizji dobrego życia (np. modelu heteroseksualnej chrześcijańskiej gospodyni domowej)¹⁸. Postrzeganie liberalnego ego jako metafizycznego konstruktu „nieuwarunkowanego” historycznie i kulturowo jest błędne. Z drugiej strony, liberalne ego działa przede wszystkim w oparciu o własne interesy i tylko dlatego występuje jako strona społecznego kontraktu; jest to ciągnący się od Hume’a motyw altruizmu jako przejawu egoizmu. Jeśli liberalne ego wyznaje wartości, których geneza jest wspólnotowa, to nie wymagają one szacunku z uwagi na ich wspólnotowość, ale z powodu tego, iż to ego się pod nimi podpisuje. Na końcu rozważymy, czy wobec tego różnica jest tylko słowna.

Genealogia tożsamości typu A

Roztoczona przez Sandela wizja tożsamości liberalnej ma swoje źródła w tradycji filozoficznej znacznie wyprzedzającej czasy Kanta. We współczesnej „Fenomenologii ducha”, za jaką można uznać „Źródła podmiotowości” Taylora, możemy prześledzić narodziny tożsamości nowoczesnej.

¹⁵ Tamże, s. 82.

¹⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 109–110.

¹⁷ Tamże, s. 795.

¹⁸ W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitarianizm*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 166–167.

Zdaniem Taylora, korzenie koncepcji racjonalnego i wolnego podmiotu tkwią już w filozofii Platona, który nakazał podporządkować pożądania rozumowi, a ciało – uwięzionej w nim duszy. Nieśmiertelność duszy była jednak wywodzona z wieczności poznawanych idei, a sama zdolność poznawcza – z działania transcendentnego Dobra. Zwrot ku wnętrzu duszy zainicjował św. Augustyn, który uważał, iż jest to jedyny sposób na dotarcie do wiecznej Prawdy tkwiącej w sercu każdego człowieka, czyli Boga. Uczynienie perspektywy pierwszej osoby punktem wyjścia filozofii oraz przełamanie intelektualizmu etycznego koncepcją wolnej woli zapowiadało, zdaniem Taylora, nowoczesność. Augustyńskie idee rozumiane jako myśli Boga nadal były jednak obiektywne; dopiero Kartezjusz umieścił rozumność w podmiocie, utożsamiając idee z myślami. Świat jako całość przestał być rozumny: porządek rzeczy nie jest już, zdaniem Descartesa, odkrywany, lecz konstruowany, czego dowodem stała się Galileuszowa nauka. Kartezjusz potrzebował Boga tylko jako elementu dowodu wychodzącego od pewnego doświadczenia siebie; rozumność substancjalną zastąpił proceduralną (rozumność nie jest już przedmiotem, ale cechą poznania „jasnego i wyraźnego”). Apogeum ogałacania podmiotu stanowiła według Kanadyjczyka „punktowa podmiotowość” Locke’a, który odrzucił idee wrodzone, a zjawiska psychiczne zaliczył do przedmiotu poznania. O tożsamości stanowi tylko samoświadomość; wypływa z tego etyczny postulat niezależności od autorytetów, kluczowa dla liberałów wolność negatywna¹⁹.

Według Taylorowskiej genealogii, epistemologiczne rozważania posłużyły za ugruntowanie moralnej idei autonomii i autentyczności, czyli tradycji ekspresywizmu. Jej korzenie sięgają renesansu i *Mowy o godności ludzkiej* Pico della Mirandoli, który odmawiając istnienia czegoś w rodzaju natury ludzkiej (istoty człowieczeństwa), nakazuje człowiekowi samodzielnie określić, kim chce być. Montaigne przeciwstawił się zaś Arystotelesowi, uznając, iż każdy człowiek jest samowystarczalny i to w rozwinięciu jego własnej możliwości bycia tkwi jego powołanie i szczęście. Protestanci reformowali pod tym kątem zastane instytucje społeczne, dążąc do tego, aby wszystkie – od małżeństwa przez wspólnotę religijną po państwo – miały charakter kontraktu, w sposób wolny i świadomy zaakceptowanego przez jednostki. Odrzucając „ponadświatowe” wartości, protestantyzm dokonał afirmacji życia codziennego, tak jak Bacon zrehabilitował rzemiosło i technikę swoją filozofią nauki i krytyką scholastyki. Między moralnością a racjonalnością instrumentalną zaczęto, zdaniem Taylora, stawiać znak równości; przeciw temu wystąpił Hutcheson z utopią wrodzonego ludzkości zmysłu (uczucia) moralnego, antycypującą naturalizm etyczny. Ostoją racjonalności instrumentalnej stał się utilitaryzm i deizm (racjonalny Bóg nie łamie praw przyrody), zaś orędownikiem wyższości uczuć nad rozumem i powrotu do

¹⁹ C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. zespół pod kierunkiem T. Gadacza, PWN, Warszawa 2012, s. 219–331.

natury – Rousseau i sentymentalizm. Pojęcia woli powszechnej i autonomii przejął od Rousseau i zinterpretował Kant. Realizacją pierwszego pojęcia miała być rewolucja francuska, drugiego – symboliczna i ekspresywna sztuka romantyzmu²⁰. Herder przekształcił ideał autonomii w ideał autentyczności: każdy człowiek powinien zrealizować swój własny, niepowtarzalny sposób bycia²¹. W odniesieniu do narodów oznaczało to nic innego, jak narodziny nacjonalizmu. Zdaniem Taylora, nie oświeceniowi ateści czy teoria ewolucji, ale powstanie alternatywnej moralności w dobie romantyzmu przesądziło o sekularyzacji Europy i narodzinach nowoczesnej tożsamości.

Genealogia tożsamości liberalnej w wydaniu Alasdaira MacIntyre'a jest dużo bardziej krytyczna i moralizatorska niż genealogia Taylora²². Zdaniem MacIntyre'a, przyczyną zapanowania instrumentalizmu i naturalizmu we współczesnym świecie jest wizja tożsamości nieodwołująca się do cnót i dóbr, której źródeł upatruje w nowożytnym odrzuceniu filozofii Arystotelesa i projekcie oświecenia²³. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej maksymy moralne stanowiły racjonalne przepisy, jak osiągnąć właściwy *telos* natury ludzkiej (na zasadzie przejścia z potencji do aktu). Wszyscy myśliciele nowożytni, włącznie z zaliczanym przez MacIntyre'a do oświecenia Kierkegaardem, odrzucili ideę natury i celu człowieka na rzecz wywodzącego się z późnego średniowiecza woluntaryzmu. Dualizm opisu i norm, czyli gilotyna Hume'a, obcy był tradycji klasycznej, w której dobro stanowiło synonim bytu. W rezultacie podjęto niewykonalne zadanie racjonalnego ugruntowania moralności, w oderwaniu od historii i tradycji²⁴. Fiasko programu zdemaskował Nietzsche, pokazując, iż moralność utożsamiono z obyczajnością pewnej społeczności.

O komunitarystycznej genealogii i jednocześnie krytyce tożsamości typu A można powiedzieć, iż z pewnością wypada nieco jednostronnie. Żadnych zarzutów nie stawia się chrześcijaństwu, choć źródła indywidualizmu zarówno MacIntyre, jak i Taylor upatrują w późnośredniowiecznym nominalizmie i woluntaryzmie oraz pismach Lutera. Pomija się zupełnie wpływ czynników ekonomicznych i w znacznym stopniu społecznych, zapewne z wrodzonej awersji do marksizmu. Taylor dodaje jednakowoż, iż są to czynniki istotne, których on jako historyk idei pod uwagę w tym dziele nie bierze (faktycznie jednak nie bierze pod uwagę w żadnym)²⁵. Niebywałą zaletą genealogii komunitarystycznych jest natomiast rozmach i systemowość, których z pewnością brakuje współczesnej filozofii. Co ciekawe, porównując *Teorię sprawiedliwości* i *Źródła podmiotowości*

²⁰ Tamże, s. 332–676.

²¹ C. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002, s. 34–35.

²² W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 208–209.

²³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 160.

²⁴ Tamże, s. 111–123.

²⁵ C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 371–387.

z łatwością dostrzegamy – po ilości przypisów i cytatów – który nurt jest hermeneutyczny, a który analityczny.

Tożsamość typu B

Niektórzy liberałowie postrzegają komunitarian jako ruch czysto negatywny, który sprowadzając tezy liberalizmu do frazesów, odmawia im zakorzenienia w społecznej rzeczywistości. Wydaje się, że eksplikacja bądź korekta tych tez wystarczy do zakończenia dyskusji, jak gdyby komunitarianie nie mieli nic pozytywnego do zakomunikowania²⁶. Nic bardziej mylnego.

Taylor wyraźnie powiada się za etyczną wizją tożsamości:

Moja tożsamość określona jest przez więzy i identyfikację, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić²⁷.

Zdaniem filozofa, nikt nie traktuje siebie jako jaźń, lecz jako osobę. Liberałowie mają rację, mówiąc, iż nie ma stałej natury ludzkiej, ale znaczy to zatem, iż do bycia autonomiczną jednostką trzeba dojrzeć, a do tego czasu dysponuje się już pewnymi koncepcjami dobra, gdyż każde działanie ludzkie ma strukturę teleologiczną²⁸. Dobra, do których się odnosimy, są obiektywne, nie są naszymi projekcjami na neutralną rzeczywistość; stanowią horyzont i przestrzeń, w obrębie której żyjemy na co dzień.

Dobra, które orientują nasze działanie i myślenie, mają charakter wspólnotowy. Nie tylko przyjaźni, ale i wolności nie sposób doświadczyć w pojedynkę. Dobra są ponadindywidualne przede wszystkim w wymiarze hermeneutycznym: kształtują nas i działają na nas od dzieciństwa, gdyż rodzimy się zawsze w konkretnej wspólnocie, konkretnej tradycji i konkretnym czasie. Nawet jeśli się od nich emancypujemy, czynimy to po pewnym czasie – już zawsze, choćby w sposób ukryty, będą wpływać na naszą tożsamość. Młody Amerykanin, który opuszcza dom rodzinny, czyni to zarówno w wyniku indywiduacji, jak i pod presją społeczeństwa. Stąd Taylor i Sandel mówią o tożsamości „umiejscowionej”.

MacIntyre staje na stanowisku relatywizmu historyczno-kulturowego: żadne wartości i normy nie istnieją poza życiem historycznym grup społecznych, które nadają im tożsamość i wyrażają je w instytucjonalnej praktyce²⁹. Bezpośrednim adwersarzem tej tezy jest z pewnością Habermas, który pisał o powszechnej ważności norm³⁰. Zdaniem Nowaka, MacIntyre proponuje ponadto powrót do

²⁶ W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitarianizm...*, s. 165.

²⁷ C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 53.

²⁸ Tamże, s. 93.

²⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 470.

³⁰ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązkiwanie*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 273.

konkretnej tradycji: pragnie rehabilitacji praktycznej filozofii Arystotelesa i przywrócenia pozycji Kościoła katolickiego w szkolnictwie i polityce³¹. Post-sekularne nadzieje wyraża także, choć nie tak odważnie, Taylor³². Pogląd komunitarian, iż o tożsamości jednostki nie stanowi możliwość wyboru, lecz jego treść, nie jest zatem pustym sloganem. Wspólnotowe dobro występuje w życiu osoby podwójnie: jako faktycznie i niejako mimowolnie kształtujące tożsamość oraz jako przedmiot świadomego wyboru. Tak, w moim odczuciu, należy rozumieć komunitarystyczną refutację dualizmu deskryptywne/normatywne.

W podobnym duchu ma miejsce rehabilitacja patriotyzmu. MacIntyre podkreśla, że patriotyzm nie ma nic wspólnego z bezmyślną lojalnością wobec narodu ani tym bardziej nacjonalizmem; jest raczej odwzajemnieniem, odpłatą za otrzymane dobra³³. W Japonii panuje nawet powszechne przekonanie, iż „długu” (*giri*) wobec państwa (dawniej: cesarza) nie sposób w pełni „spłacić”. Za patriotyzmem stoi bowiem inna niż liberalistyczna moralność, dla której istotna jest wdzięczność nie tylko za to, co się otrzymało, ale także od kogo. W podobny sposób można racjonalnie uzasadnić miłość dzieci do rodziców czy wierność małżeńską. Kwestia racjonalnego uzasadnienia jest dla komunitarian kluczowa. Taylor podaje przykłady z dziejów USA, kiedy to oburzenia obywateli (np. w obliczu afery Watergate czy wojny w Wietnamie) nie dało się wytłumaczyć ich interesem, a jedynie troską o dobro i dobre imię Ojczyzny (świętego oburzenia nie wywołały też równoległe konflikty w innych częściach świata)³⁴. Uprzedzając potencjalne zarzuty, MacIntyre dodaje, że patriotyzm nie oznacza poparcia dla imperializmu właśnie dlatego, że imperializm przypisuje konkretnemu narodowi ponadnarodową dziejową misję³⁵.

Krytycy komunitaryzmu zwracają uwagę na trzy sprawy: 1) państwo nie jest wspólnotą, lecz związkem wspólnot i powrót do filozofii greckiej *polis* jest niemożliwy we współczesnych realiach; 2) żadne państwo nie jest homogeniczne pod względem światopoglądowym, zaś zalecenia komunitarian (zwłaszcza MacIntyre'a) niosą ze sobą ryzyko fundamentalizmu; 3) współcześnie większość problemów, z jakimi zmagają się państwa, ma charakter globalny, a nie lokalny, co wymusza taką, a nie inną, wizję osoby³⁶.

Te i tym podobne zarzuty dotyczą raczej ujęć skrajnych. Powstaje wobec tego pytanie, czy między „liberalnymi komunitarianami” a „konserwatywnymi liberalami” zachodzi faktyczna różnica poglądów co do tożsamości?

³¹ W. Nowak, *Spór o nowoczesność...*, s. 367–386.

³² C. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 77–95.

³³ A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, [w:] *Komunitarianie*, s. 286–287.

³⁴ C. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty...*, s. 58.

³⁵ A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą...*, s. 288.

³⁶ T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki...*, s. 93.

Konkluzja: jedna tożsamość?

Charakterystyka tożsamości typu A i B pokazała, iż jako programowo przeciwnostawne wizje są w znacznym stopniu przejaskrawione. Samą *Teorię sprawiedliwości* Rawlsa można postrzegać jako stopniową konkretyzację pierwszych stron dzieła, na które – *nomen omen* – najczęściej powołują się krytycy³⁷. Końcowe partie dzieła operują terminami „dobro”, „osoba”, „współpraca”. Z drugiej strony, ani MacIntyre, ani Taylor nie są fundamentalistami religijnymi tęskniącymi za średniowieczem: żaden z nich nie podważa idei wolnego rynku czy praw człowieka. Wizja tożsamości jako zorientowanej na społeczną realizację dobra jest im wspólna, choć oba nurty różnią się co do jej ewokacji w przestrzeni publicznej: dla liberałów miejscem dobra jest sfera prywatna, dla komunitarian odwoływanie się do wartości w przestrzeni publicznej jest niezbędnym warunkiem moralnej odnowy obywateli zatomizowanych społeczeństw. Rawls nie zaprzecza *explicite* historyczności podmiotu, ale odrzuca możliwość powołania się na tradycję w kontekście uzasadniania działań społecznych, ze względu na współczesny multikulturalizm. Z tego powodu jego koncepcja podmiotu zdaje się ahistoryczna. Aspekt mniej interesujący Rawlsa wysuwają na pierwszy plan komunitarianie, pisząc o „moralnej topografii”, „umiejscowieniu” czy „horyzontach” podmiotu. Różnica pomiędzy obiema wizjami tożsamości nie leży zasadniczo w ich treści opisowej, lecz w akcentach, z jakimi dane cechy się podkreśla. Skrajne warianty spełniają rolę nie tylko typów idealnych, ale i ideałów, do których dążąc, osiąga się pożądane (kompromisowe z uwagi na rzeczywistość) rozwiązanie.

Chociaż sława w sporze jak zwykle przypada radykałom, najwięcej politycznych inicjatyw wytacza „centrum” i to właśnie tam możemy dostrzec pozytywki płynące z debaty. David Gauthier pisze, iż „moralność oparta na porozumieniu” stanowi podstawę liberalizmu, a dobre życie – zakładane odniesienie³⁸. Amitai Etzioni twierdzi zaś, że celem komunitaryzmu jest zrównoważenie „odśrodkowych” dążeń indywidualistycznych z „dośrodkową” potrzebą wprowadzenia społecznego porządku³⁹. Osobiście uważam, iż obu stanowisk (a zwłaszcza pierwszego) nie sposób pomyśleć jako wyartykułowanych przed debatą. W takim zakresie, w jakim żyjemy w liberalnym państwie, komunitariańska krytyka pozwala skorygować nasze polityczne porażki i zrozumieć na nowo naszą tożsamość.

³⁷ Por. P. Przybysz, *L'idealizzazione nella teoria della giustizia*, [In:], *La Realta Modellata*, red. F. Coniglione, R. Poli, FrancoAngeli, Milano 2003, s. 273–298.

³⁸ D. Gauthier, *Liberalne indywiduum*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 118.

³⁹ A. Etzioni, *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 185, 193.

Streszczenie

Ustalenia z zakresu ontologii zachowują swoje znaczenie dla normatywnych teorii polityki. Kluczowym problemem ontologii bytu społecznego jest ludzka tożsamość. Kwestia ta została podjęta przez debatę pomiędzy liberałami a komunitarianami. Liberalizm broni negatywnej i formalnej koncepcji oryginalności, wyartykułowanej przez tradycję modernistyczną. Komunitarianizm opowiada się za ideą tożsamości z wartościami uznawanymi w partykularnej wspólnocie, pochodzącą z tradycji republikańskiej. Ostateczne pytanie dotyczy tego, czy różnice pomiędzy liberałami a komunitarianami są rzeczywiście na tyle znaczne.

Słowa kluczowe: tożsamość, liberalizm, komunitaryzm

Summary

Two Visions of Identity. An Outline of Social Ontology

Arrangements in the field of ontology retain their importance for normative of political theory. The key problem of the ontology of social beings is human identity. This problem was raised during the debate between liberals and communitarians. Liberalism advocates the negative and formal concept of originality, evoked in modernist traditions. Communitarianism opts for the notion of identity with the values acclaimed in an individual community, which was established in the republican tradition. The final question is whether the differences between the heretics and the conventionalists are as significant as it is usually delineated.

Keywords: identity, liberalism, communitarianism.