

# Adam Chmielewski, Andrzej Szahaj

---

## Liberalizm i jego wrogowie

---

Nowa Krytyka 12, 351-359

---

2001

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Adam Chmielewski**

Uniwersytet Wrocławski

### **Liberalizm i jego wrogowie**

**Andrzej Szahaj: „Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a «sprawa polska»”. Aletheia, Warszawa 2000, ss. 348.**

Książka A. Szahaja jest poświęcona jednej z najważniejszych debat współczesnej filozofii politycznej, tj. sporowi między zwolennikami liberalizmu i komunitaryzmu. Trzy okoliczności sprawiły, że debata ta zdominowała niemal bez reszty współczesną refleksję filozoficzną. Pierwsza z nich ma charakter teoretyczny i wiąże się ze sformułowaniem nowatorskiej wersji liberalizmu, opublikowanej w fundamentalnym dziele Johna Rawlsa pt. „Teoria sprawiedliwości” (I wyd. 1971) oraz daleko idącymi, wewnątrz-filozoficznymi konsekwencjami tejże publikacji. Druga okoliczność ma charakter pozateoretyczny i jest nią upadek bloku komunistycznego, interpretowany jako klęska najważniejszego projektu społecznego, opartego na zasadach politycznych alternatywnych w stosunku do polityki liberalno-demokratycznej oraz na zasadach ekonomicznych przeciwstawiających się zasadom kapitalistycznej gospodarki wolnorynkowej. Trzecia okoliczność zaś ma związek

z głęboką transformacją priorytetów filozoficznych, która to transformacja jest w głównej mierze skutkiem działalności postmodernistycznego nurtu krytycznego z drugiej połowy XX stulecia. Rezultatem tej transformacji jest daleko idąca redefinicja zadań tradycyjnie uprawianej filozofii. Te trzy okoliczności sprawiły, że ostatnie dziesięciolecie to okres światowego renesansu filozofii politycznej i moralnej, tj. krytycznej refleksji nad zasadami życia społecznego, jakimi ludzie się kierują oraz jakimi winni się kierować w swojej praktyce politycznej w wymiarze zarówno jednostkowym, narodowo-regionalnym, jak i globalnym.

Warto również na wstępie zwrócić uwagę na istotny i pozornie paradoksalny fakt, że dotychczasowy podział świata na dwa wielkie obozy na wiele sposobów *ułatwiał* poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o słuszność zasad etycznych i politycznych, jakimi człowiek winien się rządzić w życiu osobistym i publicznym. Kres tego po-

działu świata spowodował, że wraz ze zwycięstwem bloku państw liberalno-demokratycznych odpowiedzi te znaleźć jest o wiele trudniej, ponieważ wiele spraw utraciło na oczywistości i klarowności. Filozofia natomiast najintensywniej rozwija się tam, gdzie pojawia się niepewność. Dlatego debata między współczesnymi liberałami i komunitarianami toczy się najżywiej właśnie w obecnej sytuacji teoretyczno-praktycznej, zdominowanej wymienionymi wyżej okolicznościami, albowiem na różne sposoby podważyły one dotychczasowe poczucie oczywistości i bezpieczeństwa świata, który uległ raptownej i nieoczekiwanej transformacji.

Spór ten toczy się w rezultacie między tymi, którzy rezultat wyżej wymienionych okoliczności traktują jako jednoznaczny i nie pozostawiający żadnych wątpliwości co do zwycięstwa liberalizmu, a tymi, którzy mają trudności z uznaniem, czy rzeczywiście skutek rozważań teoretycznych Rawlsa i jego zwolenników jest niekontrowersyjny, a także, czy upadek komunizmu należy uważać za jednoznaczne świadectwo na rzecz uznania tezy, że liberalizm okazał się doktryną zwycięską i że tym sposobem historia ludzkości, błędząc dotychczas po bezdrożach dziejów, znalazła ostateczną odpowiedź o kierunek swojego rozwoju, a tym samym uległa zakończeniu, jak głosi

F. Fukuyama w swoim dziele „Koniec historii i ostatni człowiek”.

Decyzja teoretyczna A. Szahaja, aby w swej kolejnej książce podjąć kwestie filozofii politycznej świadczy o tym, że jest on myślicielem bardzo wrażliwym nie tylko na najważniejsze wydarzenia XX w. w sferze teoretycznej, do jakich należy bez wątpienia piarstwo Rawlsa i lawina dzieł pochwalnych i krytycznych wobec niego, ale także, że jest uczonym równie wrażliwym na realia szybko zmieniającego się świata społecznego, pragnącym w swojej filozofii formułować narracje teoretyczne niezbędne do zrozumienia przemian politycznych współczesnego świata. Te cechy autora, w powiązaniu z jego fachowością warsztatową, a przede wszystkim z jego erudycją i biegłością argumentacyjną sprawiły, że jego książka ma w istocie daleko większe znaczenie niż tylko jako rzetelna relacja z ważnego, lecz dziejącego się gdzie indziej dyskursu.

Jest tak nie tylko dlatego, że Szahaj zajmuje zdecydowane stanowisko wobec poszczególnych zagadnień dyskutowanych w sporze o liberalizm, ani nie dlatego, że ujawnia wielkie zdolności analityczne, pomocne w ocenie rozległej i trudnej literatury światowej, ale również dlatego, że zabiera stanowczy głos w kwestiach związanych z tą wersją tego samego sporu, który toczy się na polskim, rodzimym gruncie. Albo-

wiem druga z wymienionych na wstępie okoliczności, upadek systemu komunistycznego, wywarł najgłębszy wpływ na spory o kierunek, jaki – w opinii samych Polaków – winien obrać nasz kraj po odzyskaniu pełnej wolności i suwerenności. Zjawiska społeczne, ukształtowane w ciągu minionego dziesięciolecia transformacji ustrojowo-gospodarczej, sprawiły bowiem, że również w naszym kraju nie brak licznych zwolenników, ale i przeciwników liberalizmu zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. Grono tych ostatnich z biegiem lat powiększa się i nabiera teoretycznego wyrafinowania. Fakt, że Szahaj poświęcił znaczącą część swojej książki tym rodzimym zagadnieniom, podejmując dyskusję z licznymi autorami reprezentującymi polskie nurty prawicowe i nacjonalistyczne, nadaje jego pracy dodatkowy, rzadki w przypadku prac filozoficznych, walor aktualności.

Przedmiotem zainteresowania Szahaja są liczne szczegółowe zagadnienia, takie jak autonomia jednostki, wolność, wolność wyboru, tolerancja i pluralizm, demokracja, perfekcjonizm moralny w polityce, idea dobra wspólnego, zagadnienie natury ludzkiej, fundamentalizm, relatywizm itp. Odwołując się do „późnego” Rawlsa z okresu dzieła „Political Liberalism”, a także wspierając się szeregiem takich autorów, jak W. Kymlicka, R. Dahl, J. Habermas,

S. Holmes, R. Dagger, H. Putnam, Q. Skinner, A. Etzioni, R. Dworkin, R. Rorty (któremu A. Szahaj poświęcił jedną z wcześniejszych książek „Ironia i miłość”), Z. Bauman oraz liczni inni, konstruuje zasadnicze zręby swojej wersji etnocentrycznego „liberalizmu komunitarystycznego”, który jest odporny na najważniejsze argumenty antyliberalne zawarte w dziełach komunitarian, takich jak przede wszystkim A. MacIntyre, M. Sandel, Ch. Taylor i M. Walzer. Formułowane przez Szahaja konkluzje i oceny dotyczące poszczególnych zagadnień stają się podstawą do ciekawej klasyfikacji stanowisk filozoficzno-politycznych, jakie według niego wykrystalizowały się w toku sporu o liberalizm. Spektrum to stanowią: (1) libertarianizm, broniony przez R. Nozicka w „Anarchy, State, and Utopia”, (2) liberalizm w wersji sformułowanej przez Rawlsa w „Teorii sprawiedliwości”, (3) liberalizm komunitarystyczny, który Rawls sformułował modyfikując swe pierwotne stanowisko pod wpływem komunitarnej krytyki, (4) komunitaryzm liberalny, reprezentowany przez M. Walzera w „The Spheres of Justice” i w „Thick and Thin”, (5) liberalizm republikański Q. Skinnera, (6) komunitaryzm republikański Ch. Taylora, (7) komunitaryzm radykalny głoszony przez M. Sandela oraz (8) komunitaryzm no-

stalgiiczny, zawarty w pracach A. MacIntyre'a (s. 322).

Rezultatem teoretycznych i polemicznych rozważań Szahaja jest stanowisko, które określa on mianem „liberalizmu ponowoczesnego” lub „liberalizmu komunitarystycznego” (s. 318), zbliżone do pozycji (3) na wyżej przytoczonej skali. Ta druga zwłaszcza nazwa sugeruje, że Szahaj opowiada się za pewną wersją liberalizmu oraz za demokracją jako praktycznym mechanizmem realizacji celów polityki liberalnej. Jest to jednak liberalizm, który w stosunku do swych tradycyjnych wersji tej doktryny uległ głębokiej modyfikacji, a raczej został wzbogacony o pewne elementy komunitarne, które tradycyjny liberalizm pomijał, uznając je już to za kwestie nazbyt oczywiste, by nimi się zajmować *explicit*, już to za wątki nazbyt drażliwe, których analiza mogłaby doprowadzić do podważenia najważniejszych fundamentów samego liberalizmu, a nawet doprowadzić do jego obalenia.

Istnieje szereg takich „wrażliwych miejsc”, w których liberalizm może okazać się wywrotny i które wyznaczają zarazem zbiór podstawowych wartości liberalnych. Tradycyjny liberalizm podchodził do tych kwestii w sposób nadmiernie uproszczony lub w zgoła dogmatyczny, niejednokrotnie skrzętnie unikając poważnej ich dyskusji. Należy do nich m.in. problem ra-

cjonalności ludzkiej i racjonalności procedur przeprowadzania zmian społecznych, zagadnienie tolerancji, problem uniwersalności praw człowieka itd., jednakże najwrażliwszym miejscem tradycyjnego liberalizmu jest bez wątpienia zagadnienie statusu jednostki ludzkiej i jej zdolności do podejmowania samodzielnych wyborów. W tym miejscu skupię się tylko na kilku wybranych zagadnieniach spośród tych problemów, aby dzięki temu pokazać, w jaki sposób Szahaj dokonuje redefinicji liberalizmu w kierunku nieuniknionych, a zarazem koniecznych koncesji na rzecz komunitaryzmu.

Jednym z tych problemów jest zagadnienie neutralności moralnej liberalizmu. Wielu krytyków liberalizmu wskazuje, że całkowita moralna neutralność urzędów społecznych i politycznych, które stara się wcielić w życie liberalizm, jest niemożliwa. Na tej podstawie m.in. S. Fish argumentuje, że skoro tak pojęta neutralność jest niemożliwa, to liberalizm, do którego istoty należy domaganie się takiej neutralności, jest również niemożliwy. W jednym z fragmentów, który można uznać za konkluzywne stanowisko autora w sprawie tego dylematu, Szahaj pisze: „Wielokrotnie w tej książce wskazuję, że istnieje tylko jedno dobre wyjście [...] rezygnacja z nadmiernych roszczeń liberalizmu, w tym przede wszystkim z roszczeń do bycia całko-

wicie neutralną doktryną polityczną, jakimś jednoznacznym rozstrzygnięciem wszystkich ludzkich problemów, oraz akceptacja przekonania, że antyperfekcjonizm liberalizmu nie jest absolutny, ale i absolutny być nie może. [...] Generalnie uważam, że spora część zarzutów Sandela (jak i innych komunitarystów) trafnie obnaża konieczność przyjęcia przez liberalizm wyraźnie historycystycznego i etnocentrycznego stanowiska” (s. 71). Trudno nie zgodzić się z wyrażoną przez Szahaja w tym fragmencie (i licznych podobnych) postawą, dzięki której oświeceniowe ambicje liberalizmu tradycyjnego, dążącego do stworzenia idealnie neutralnej i całkowicie racjonalnej struktury społecznej, miały umożliwić ulokowanie/skonstruowanie swoistego Archimedesowego punktu podparcia, pozwalającego uwalniać się od „nierozumnych” okowów „tradycjonalistycznych” doktryn moralnych. Tę niemożliwość sugeruje chociażby stanowisko Woltera, który głosząc taką racjonalistyczną neutralność, twierdził zarazem, że ma ona się stać podstawą jedynie słusznej moralności, bowiem „istnieje tylko jedna Moralność, tak jak istnieje tylko jedna Geometria”. Istotne jest, że od takich „geometrycznych” sentymentów nie był wolny sam Rawls na etapie „Teorii sprawiedliwości”, modyfikując w istotny sposób swoje stanowisko w okresie późniejszym (m.in. w arty-

kule „The Kantian Constructivism”). Kwestia ta pozwala przybliżyć się do zrozumienia, na czym polega aprobata Szahaja dla stanowiska, które odczytuje u „późnego” Rawlsa i które jest nieodległe od powszechnie akceptowanej już tezy, że antytradycjonalistyczny liberalizm jest w istocie jedną z wielu tradycji życia praktyczno-politycznego i jego rozszczenie (mówiąc językiem Alasdaira MacIntyre’a) do pozycji przekraczającej-wszelkie-tradycje opiera się na nieporozumieniu.

Innym kluczowym zagadnieniem jest redefinicja liberalizmu z sprawie związanej z uznaniem wagi między-ludzkich związków wspólnotowych na gruncie tej doktryny. Tradycyjnie indywidualistyczny liberalizm opierał się przed akceptacją samej idei wspólnoty, dostrzegając w tej kategorii zagrożenie holizmem, mające prowadzić wprost do uprawomocnienia różnorodnych ideologii nacjonalistycznych itp.; ten skrajny indywidualizm na płaszczyźnie politycznej prowadził do formułowania określonych postulatów metodologicznych w naukach społecznych, zwłaszcza postulatu indywidualizmu metodologicznego. To radykalnie antyholistyczne stanowisko tradycyjnego liberalizmu jest również obecnie coraz częściej przewyżczane przez zwolenników różnorodnych opcji filozoficzno-politycznych (w tym również przez przedstawicieli międzynarodowej lewi-

cy socjaldemokratycznej, np. przez znanego teoretyka nowoczesnej Labour Party, D. Millera). Podobne stanowisko znajdujemy u Szahaja. Broni on liberalizmu, który ma charakter komunitarny m.in. dlatego, że „w odróżnieniu od libertarianizmu nie absolutyzuje wartości indywidualizmu, dostrzegając wartość, a nawet konieczność istnienia więzi wspólnotowych oraz postaw altruistycznych, charakteryzujących się poczuciem solidarności oraz odpowiedzialności za los innych” (s. 327). Stwierdzeniu temu towarzyszy szereg zastrzeżeń, jakie Szahaj formułuje w kontekście szczegółowej i obszernej dyskusji tego problemu, gdzie wskazuje m.in. na zagrożenia związane z nacjonalizmem itp., wynikające z całkowitej rezygnacji z idei jednostkowego samostanowienia przez człowieka i z konieczności całkowitego podporządkowania go większemu i ważniejszemu bytowi, za jaki uznawano Państwo czy Naród. Ten aspekt argumentacji Szahaja jest szczególnie interesujący, pozwala bowiem przybliżyć się do zrozumienia granicy ustępstw ze strony liberalizmu na rzecz komunitaryzmu. Granicy, którą liberalizm musi umieć zdefiniować nie tylko po to, aby zachować własną tożsamość doktrynalną, ale przede wszystkim po to, aby spełnić swe najważniejsze zamierzenie, jakim jest obrona prawa jednostki do realizacji własnej idei dobra, ukształ-

towanej m.in. poprzez uczestnictwo w określonej wspólnotcie.

Wreszcie trzecia kwestia, co warto tu zasygnalizować, to sprawa będąca lustrzanym odbiciem zagadnienia poprzedniego, a mianowicie problem wspólnotowych determinant kształtujących i konstytuujących jednostkę ludzką i jej zdolności moralne, tj. jej podmiotowość moralną, zdolność wyboru i zdolność do przyjmowania odpowiedzialności za swoje czyny. Mówiąc językiem Ch. Taylora, chodzi o najważniejszą kwestię „ontologiczną” w sporze o liberalizm, dotyczącą sprawy wspólnotowej konstytucji jednostki ludzkiej, czyli odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze osobowość ludzka jest kształtowana przez różnorodne determinanty społeczne. Dotychczasowy, ideologicznie zabarwiony liberalizm lat 50., a zwłaszcza 60., trafnie określony przez M. Hacoheha mianem „liberalizmu zimnowojennego”, zazwyczaj w dogmatyczny sposób nie dopuszczał jakichkolwiek ustępstw w odniesieniu do zasady indywidualizmu. Uznawał, że jednostki ludzkie są „ostatecznymi składnikami” materii społecznej, których nie można i nie wolno poddawać dekonstrukcji poprzez wskazywanie na konstytuujące je determinanty i wpływy, samo bowiem ich wskazanie pojmowano jako świadectwo nieautonomiczności człowieka i złudności jego wolności. Takie histe-

rycznie antyholistyczne stanowisko reprezentował głównie Popper, ale należy przy okazji podkreślić, że nawet I. Berlin nie był wolny od takich lęków. Zjawisko to można traktować jako swoiste *signum temporis* lat 50. i 60. minionego właśnie stulecia.

Zagadnienie to Szahaj omawia w kilku rozdziałach części I swej książki, konkludując, że „Liberalizm ponowoczesny nie głosi niezmienności natury ludzkiej, albowiem w ogóle sprawy natury ludzkiej nie stara się rozstrzygać, bądź też uznaje jej każdorazowe definicje za produkt określonego kontekstu historycznego i kulturowego. Generalnie, nadaje on pierwszorzędne, a nie drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom kulturowym. Jego roszczenia mają otwarcie etnocentryczny charakter, przy czym etnocentryzm ten jest pozbawiony przekonania, że znajduje się w posiadaniu Prawdy” (s. 324).

Przytoczony fragment pozwala ponadto zwrócić uwagę na następną, bardzo ważną metafizologiczną kwestię filozoficznego uzasadnienia dla koncepcji politycznych i moralnych. Dotychczasowy liberalizm na różnorodne sposoby starał się poszukiwać dla swej tradycyjnie racjonalistycznej pozycji, uzasadnienia w tezach epistemologicznych i ontologicznych dotyczących konstytucji świata społecznego oraz w zasadach ustalających ludzkie zdol-

ności jego poznawania i usensowniania. Należy wszelako stwierdzić, że wspomniana na początku niniejszego omówienia okoliczność trzecia, dotycząca głębokiej transformacji filozofii współczesnej, zmusza nas do przyjęcia wniosku – by sparafrazować sformułowanie R. Rorty’ego – o pierwszeństwie demokracji nad epistemologią, czyli do uznania, że demokracja, której swoistą teorią jest liberalizm, nie wymaga epistemologicznego uzasadnienia, a co ważniejsze, może bez takiego uzasadnienia znakomicie funkcjonować. A. Szahaj rozumie ten problem i wracając kilkakrotnie do tego zagadnienia poddaje surowej krytyce ideę obiektywnej i absolutnej Prawdy, funkcjonującej u niektórych myślicieli jako nieodzowny drogowskaz mający regulować przebieg procesów politycznych. Problem ten Szahaj podsumowuje w konkluzji swojej książki: „Każda filozofia, w tym i filozofia polityczna, wydaje mi się głęboko zakorzeniona w swoim czasie i kulturze. [...] My, filozofowie, sami jesteśmy elementem obrazu, który próbujemy zrozumieć. [...] Twierdzenie, że można ludzi zastąpić w roli arbitra, najlepszego arbitra ludzkich spraw, może zakończyć się tym, że ci, którzy tak twierdzą, w rolę tę się wcielą. Pozostawmy zatem ludziom rolę arbitrów, starajmy się co najwyżej wpływać na ich wybory; nie zastępujemy ich jednak swoimi wybo-



rami, ukrytymi pod maską obiektywności czy Prawdy” (s. 324–325). Jest to dobitne sformułowanie tezy o możliwych niebezpieczeństwach związanych z ideą epistemologicznego uzasadnienia dla liberalizmu, a zarazem inna postać akceptacji argumentu komunitarnego, że liberalizm winien uświadomić sobie, iż stanowi jedną z wielu tradycji, nie zaś platformę wykraczającą poza nie wszystkie. Jeżeli więc z powodów teoretycznych liberalizm nie może uzyskać epistemologicznego uzasadnienia, to – i tu dochodzimy do kolejnego ustępstwa, którego Szahaj dokonuje pod naciskiem komunitarnej krytyki – wymaga uzasadnienia moralnego. W ślad za J. Shklar, Rorty’em i innymi teoretykami ponowoczesnego liberalizmu, Szahaj znajduje to uzasadnienie w zakazie odwoływania się do przemocy w rozwiązywaniu konfliktów społecznych. Sprawa ta, z pozoru oczywista (zwłaszcza w czasach obecnych), ma wielkie znaczenie, ponieważ stanowi ona wyraz przeciwstawienia się Szahaja coraz bardziej popularnym wśród prawicowych orientacji komunitarnych tendencjom do definiowania sfery politycznej w sposób regresywny, odwołujący się do C. Schmitta i do jego rozróżnienia na „przyjaciół” i „wrogów” jako podstawę „tego, co polityczne”.

Jest rzeczą naturalną, że w tak ambitnej pracy trudno się ustrzec pew-

nych błędów czy pochopnych stwierdzeń. Bardzo starannie napisana książka Szahaja pod tym względem jest niemal bez zarzutu, a ewentualne zastrzeżenia można formułować wobec tez kontrowersyjnych tyle nie z racji ich fałszywości, ile dlatego, że są one zagadnieniami nie rozstrzygniętymi lub zgoła nierozstrzygalnymi, które będą przedmiotem dalszych debat. Jednakże w tytule książki Szahaja znajdujemy problematyczne przeciwstawienie „jednostki” „wspólnocie”. Wspominam o tej kwestii dlatego, że może być ona odpowiedzialna za nieprawidłowe odczytanie intencji autora i która w pewnym sensie stanowi pogłos tradycyjnego dla indywidualizmu stanowiska liberalnego, przeciwko któremu Szahaj w istocie argumentuje, choć ślady przywiązania doń pozostają w jego myśleniu, nie tylko w samym tytule, ale również w treści, co powoduje, że pewne sformułowania w tym dziele wydają się stać we wzajemnej sprzeczności. Tytułowe przeciwstawienie, jak to zresztą wynika z sensu stanowiska, które Szahaj uznaje za własne, jest nieporozumieniem, ponieważ sporu między liberałami i komunitarianami w żadnej mierze nie można pojmować jako sporu o to, który z elementów tego przeciwstawienia jest bardziej podstawowy, czy też o to, który z tych dwóch terminów jest zależny od drugiego. Jak sam pisze, spór ten jest sporem o wizję

wspólnoty, jaką obie strony tego sporu chciałyby wcielić w życie. Tytuł książki Szahaja należałoby więc pojmować raczej jako przeciwstawienie wizji liberalnego społeczeństwa otwartego wspólnocie zamkniętej, w szczególności zamkniętej na indywidualne prawo samostanowienia człowieka, lub jako przeciwstawienie wspólnoty inkluzywnej wspólnocie ekskluzywnej, albowiem o te kwestie między innymi tu chodzi.

Ogólną orientację liberalizmu, w obronie którego staje Szahaj, trafnie wyraża następujący fragment jego książki: „Liberalizm może uznać słuszność pewnych idei komunitarnych, starać się je zasymilować lub też odkryć w sobie ich ukrytą obecność. To, czego nie może uczynić, to zgoda na ograniczenie wolności wyboru «dobrego życia», która byłaby wynikiem uznania jakiejś doktryny światopoglądowej czy filozoficznej za na tyle lepszą od innych, że wprost znakomicie nadającą się do *urzędowego* urzędnictwa ludzkiego życia we wszystkich jego wymiarach, do wykorzystania kryterium większości, aby ograniczać prawa wspólnot mniejszościowych, do rezygnacji z wolności podstawowych. Krótko mówiąc, to, czego nie może uczynić

liberalizm, to przystać na rządy jakiejś formy fundamentalizmu politycznego. Nie ma mowy o kompromisie. Gra bowiem toczy się o pryncypia” (s. 201).

Książka A. Szahaja jest pierwszym w polskiej literaturze filozoficznej, całościowym przewodnikiem po rozlicznych stanowiskach, jakie ukształtowały się w toku trwającej już blisko trzy dziesięciolecia debaty. Sam ten fakt pozwoliłby uznać jego dzieło za jedną z najważniejszych książek, jakie opublikowano w Polsce w dziedzinie filozofii politycznej w ostatnim czasie. Innym powodem do tego stwierdzenia jest fakt, że życie filozoficzne w Polsce, po otrząśnięciu się spod dominacji dogmatycznie zdeformowanej doktryny marksizmu, dopiero zaczyna – z nie małym trudem – nawiązywać równorzędny dialog z uczestnikami światowego dyskursu filozoficznego, a dotyczy to zwłaszcza dziedziny filozofii politycznej, która w istocie jest obecnie budowana od samego początku. Książka ta w tym sensie była długo oczekiwana i będzie bardzo pożyteczna. Pozostaje mieć tylko nadzieję, że książka A. Szahaja na trwałe ustali poziom rodzimego dyskursu filozoficznego w odradzającej się w Polsce dziedzinie filozofii politycznej.