

O CNOTACH OBYWATELSKICH NA PRZYKŁADZIE KONCEPCJI INSTRUMENTALNEGO REPUBLIKANIZMU WILLIAMA KYMLICKI

- Artur Szutta -

Abstract. In considering Will Kymlicka's critique of Aristotelian republicanism and his own version of instrumental republicanism, I pay special attention to two questions that divide the liberal and republican perspectives. First of all, should we take political participation as an essential form of human life? Secondly, can we admit that virtues should be treated by the state as autotelic elements of the good life? I reach the following conclusions: First, accepting a broad understanding of the political, we need to recognize the necessity of political engagement. Paradoxically, both liberals and republicans agree on this matter. The differences between them are to a large extent a result of different definitions of the terms *political*, *social* and *private*. Secondly, the state's treating some virtues as intrinsic goods may be desirable and does not have to be in conflict with liberal justice.

Keywords: republicanism, liberalism, civic virtues, Kymlicka.

1. Wstęp

1.1. Problem

Problematyka obywatelstwa od pewnego czasu przeżywa swój renesans¹. Powstaje coraz więcej prac poświęconym idei obywatela, w tym poświęconych cnotom obywatelskim, z których wiele można by określić mianem propozycji republikańskich, czy to w konserwatywnym, czy liberalnym kształcie².

Mogłoby się wydawać, że republikanizm i liberalizm to stanowiska przeciwstawne, dające się określić we wzajemnej opozycji. Indywidualistyczny liberalizm opiera się na niechęci do wspólnoty, dobra wspólnego, zaś silnie wspólnotowy republikanizm odrzuca indywidualistyczne ideały liberalizmu. Niemniej we współczesnej debacie na temat cnót obywatelskich można zauważyć poważne zbliżenie się tych dwóch punktów widzenia. Nie powinno dziwić, że Alan Patten, charakteryzując republikańską krytykę liberalizmu przeprowadzoną przez Q. Skinnera, nazywa ją zgodną z duchem liberalizmu, tj. przyjmującą te same ide-

¹ Por. Kymlicka, Norman [1994]; także Kymlicka [2009].

² Przykładem propozycji konserwatywnego republikanizmu jest książka Bruce'a Frohnena [1993], ciekawą propozycją republikanizmu w wersji liberalnej są książki: Richarda Daggera [1997]; Stephenha Macedo [1995]; czy Williama Galstona [1999].

ają wolności negatywnej co liberałowie³; że z kolei Will Kymlicka podkreśla, iż liberalizm i republikanizm nie są wrogami, ale sprzymierzeńcami⁴, określając także swoje stanowisko w kwestii cnót obywatelskich mianem liberalnego republikanizmu.

Niemniej pomiędzy zwolennikami klasycznego republikanizmu a liberalnymi republikanami nadal istnieją kwestie sporne. Na przykład nie zgadzają się oni co do statusu cnót obywatelskich, czy są one koniecznym elementem dobrego życia ludzkiego i jako takie winny być przedmiotem zabiegów ze strony państwa, czy też mają jedynie charakter czysto instrumentalny, jako konieczne środki do zabezpieczenia stabilności instytucji liberalnych. Powyższy spór ujawnia się w innej jeszcze formie, pytania, czy obywatelska kooperacja jest najwyższą formą ludzkiego życia, t.j. stanowi ostateczny cel ludzkiego życia. Tę kwestię należy rozumieć jako problem interpretacji tzw. tezy społecznej, głoszącej, że człowiek jest ζῶον πολιτικόν: czy owe πολιτικόν odnosi się do politycznego uczestnictwa, czy do życia społecznego w ogóle, które niekoniecznie pociąga za sobą polityczną partycypację.

1.2. Cel

W artykule chcę zwrócić szczególną uwagę na wymienione powyżej kwestie sporne. Moim celem będzie podjęcie próby odpowiedzi na dwa pytania. Po pierwsze, jak należy rozumieć tezę społeczną; czy celem życia ludzkiego jest uczestnictwo w polityce rozumianej wąsko, jako uczestnictwo w rządzeniu państwem, czy też polityczność należy rozumieć szerzej jako uczestnictwo w życiu społecznym, a nawet jako uczestnictwo w kulturze. Po drugie, chcę odpowiedzieć na pytanie (czy też zbliżyć się do tej odpowiedzi), czy można uznać, że cnoty z punktu widzenia państwa, winny być traktowane jako coś więcej niż środki konieczne do utrzymania i dobrego funkcjonowania instytucji państwowych, że stanowią konieczny (autoteliczny) element dobrego życia, który winien stać się przedmiotem zabiegów państwa.

1.3. Metoda

Metoda, jaką tutaj przyjmuję, jest następująca: najpierw poddam analizie rozważania Willa Kymlicki na temat republikanizmu, jego krytykę tzw. arystotelesowskiego republikanizmu, oraz jego własną propozycję instrumentalnego rozumienia cnót obywatelskich, zwaną przez niego instrumentalnym republikanizmem. Następnie poddając ocenie użyte przez Kymlickę argumenty, postaram się

³ Zob. Patten [2004].

⁴ Zob. Kymlicka [2001].

sformułować własne stanowisko w kwestii rozumienia tezy społecznej, jak i autotelicznego rozumienia cnót.

2. Kymlicka o „republikanizmie arystotelesowskim”

Jak już wspomniałem we wstępie, wg Kymlicki republikanizm i liberalizm powinno się traktować jako sojuszników a nie wrogów, natomiast różnice między nimi są często wyolbrzymiane⁵. Niemniej gdzie indziej poddaje on krytyce tzw. arystotelesowski republikanizm⁶.

2.1. Charakterystyka republikanizmu arystotelesowskiego

Republikanizm arystotelesowski, pisze Kymlicka, głosi tezę, że aktywność obywatelska stanowi samoistną wartość i najwyższą formę życia ludzkiego, zaś „na skutek braku uczestnictwa w polityce człowiek staje się „istotą radykalnie niekompletną i skarłowaciałą”⁷. Tak więc arystotelesowski republikanizm przyjmuje perfekcjonizm, zgodnie z którym dopiero uczestnictwo polityczne czyni egzystencję ludzką prawdziwie doskonałą. Tego rodzaju uwaga najwyraźniej nawiązuje do arystotelesowskiego stwierdzenia, że człowiek jest zwierzęciem politycznym, które nie może w pełni rozwinąć swoich ludzkich możliwości poza *polis*. Tak więc w pewnym sensie ostatecznym celem życia ludzkiego jest uczestnictwo w polityce.

Kymlicka dookreśla Arystotelesowski republikanizm poprzez odwołanie się do szeroko znanego rozróżnienia wolności starożytnych i nowożytnych przeprowadzonego przez Benjamina Constanta. Podczas gdy, jak czytamy u Kymlicki, wolność nowożytnych oznacza wolność od przeszkód w dążeniu do szczęścia w sferze zawodowej i osobistej, wolność starożytnych oznaczała jedynie wolność do udziału w kolektywnych rządach. Czyli, jak sądzi autor, starożytni poświęcali wolność prywatną na rzecz umacniania życia politycznego, natomiast nowożytni, a tym bardziej, jak się wydaje, ludzie współcześni, traktują politykę jedynie jako środek ochrony ich życia prywatnego. Zdaniem Kymlicki, zwolennicy arystotelesowskiego republikanizmu zdają się próbować odwrócić ten porządek. Jak pisze, mogą oni uczynić to na dwa sposoby: albo poprzez podkreślanie autotelicznej wartości udziału w polityce, albo odmawiając wartości życiu prywatnemu. Obie drogi Kymlicka odrzuca.

⁵ Ibid.

⁶ Zasadniczą część krytyki republikanizmu Kymlicki podaje za cytowanym powyżej jego artykułem „Teoria obywatelstwa”, Kymlicka [2009].

⁷ Kymlicka cytuje tutaj pracę Adriana Oldfielda, Oldfield [1990].

2.2. Odrzucenie arystotelesowskiej wersji republikanizmu

Można, jak się wydaje, wyodrębnić trzy zarzuty, jakie Kymlicka wysuwa w kierunku arystotelesowskiego republikanizmu. Po pierwsze, odrzuca on tezę o samoistnej wartości cnót obywatelskich. Jeżeli uznalibyśmy cnoty obywatelskie za autoteliczne, oznaczałoby to, że mają one charakter kategoriyczny, czyli że stanowią one nieodzowny element dobrego życia, oraz że każdy ma obowiązek ich kultywowania bez względu na okoliczności⁸. Wspieranie przez państwo kultywowania cnót na bazie uzasadnienia, że stanowią one nieodzowny element dobrego życia, Kymlicka uznaje za niesprawiedliwe uprzywilejowanie konkretnej koncepcji dobrego życia kosztem innych. Ocena taka wynika z uznania przez Kymlickę pluralizmu form dobrego życia, głębokich i trwałych różnic między obywatelami w tej materii, jak i uznania przezeń faktu, że nie można spodziewać się porozumienia w kwestii samoistnej wartości życia politycznego, jak i w kwestii względnego prymatu działalności politycznej nad aktywnością w sferze społecznej czy osobistej. Najwyraźniej Kymlicka jest przekonany, że pluralizm form dobrego życia niesie ze sobą wielość niewspółmiernych koncepcji cnót, a zatem państwowa implementacja jednego zestawu takich cnót, powiedzmy Arystotelesowskich, w oparciu o uzasadnienie, że są one nieodzownym elementem dobrego życia, jest dla Kymlicki opowiedzeniem się państwa po stronie jednej z wielu koncepcji, aktem niedającym się pogodzić z wymogiem bezstronnego i neutralnego podejścia państwa do konkretnych form dobrego życia.

Po drugie, Williamowi Kymlicka trudno zaakceptować republikańskie deprecjonowanie życia prywatnego. Jak zauważa, współcześnie, dla większości obywateli najlepsze aspekty życia odnoszą się do kontekstu rodziny, pracy, religii, czasu wolnego, ale nie polityki. Nie szukamy satysfakcji w polityce, pisze Kymlicka, ponieważ nasze życie osobiste i społeczne znacznie się wzbogaciło, pojawił się ideał miłości romantycznej, rodziny nuklearnej, czas wolny. Próbując zrozumieć, dlaczego dziś uczestnictwo polityczne nie jest tak atrakcyjne jak dawniej, Kymlicka wskazuje, że dzisiejsza polityka jest na zbyt wielką skalę, zbyt podatna na wpływ pieniądza, nadmiernie inscenizowana oraz podporządkowana *rządom ekspertów*. Ponadto, większość obywateli chce, aby aktywność polityczna sprowadzała się jedynie do poszanowania wolności do prywatnego życia i związków, czyli aby polityka była podporządkowana wymogom życia prywatnego, a nie odwrotnie, jak chcieliby zwolennicy arystotelesowskiego republikanizmu.

Po trzecie, zdaniem Kymlicki republikanie zacierają różnicę pomiędzy uczestnictwem społecznym a uczestnictwem politycznym, co stanowi główną

⁸ Por. Galston [2007].

przyczynę krytyki liberalnego poparcia dla życia prywatnego i liberalnej nieufności wobec polityki. Niemniej liberalizm, chociaż nieufny wobec polityki, popiera partycypację społeczną i uznaje życie społeczne za wyższą formę ludzkiej egzystencji. Na dowód prawdziwości powyższej tezy Kymlicka przytacza dwa następujące cytaty z autorów liberalnych:

Życie prywatne oznacza życie w społeczeństwie obywatelskim, a nie przedspołecznym stanie natury czy antyspołecznych warunkach izolacji i odosobnienia [...] wolność jednostkowa dostarcza azylu od nadzoru i ingerencji urzędników, a zarazem pomnaża możliwości tworzenia prywatnych związków i stowarzyszeń [...] wolność indywidualna nie tylko nie zachęca do apatii, lecz ma sprzyjać publicznej debacie i powstawaniu kolektywów, które oferują jednostkom dostęp do szerszego kontekstu społecznego i do władzy⁹.

[Liberałowie] uznali życie społeczne za najwyższe dokonanie ludzkie oraz kluczowy warunek rozwoju moralności i racjonalności a sferę polityczną zredukowali do surowego symbolu przymusu, koniecznego do zagwarantowania harmonijnych transakcji społecznych¹⁰.

Stąd, wnioskuje Kymlicka, bardziej adekwatna jest wizja liberalizmu nie jako nurtu antyspołecznego lecz jako „apoteozy społeczeństwa”.

Republikańska krytyka liberalnej pochwały życia prywatnego zasadniczo wynika, jak sądzi Kymlicka, z zacierania różnicy pomiędzy politycznością a społecznością. Arystoteles formułując swoje ζῶον πολιτικόν, zdaniem Kymlicki nie miał na myśli po prostu, że człowiek jest istotą społeczną. Przeciwnie, zgodnie z cytatem przytaczanym przez Kymlickę za Hannah Arendt, „[n]aturalne społeczne towarzystwo gatunku ludzkiego uważano za ograniczenie narzucone nam przez potrzeby życia biologicznego, te same u istoty ludzkiej i innych form życia zwierzęcego”¹¹. Życie polityczne zaś to wyższy szczebel egzystencji. Tak więc, Grecy uważali, że polityka nie może być tylko środkiem do zabezpieczenia społeczeństwa, natomiast współcześni liberalni myśliciele przyjmują, że polityka powinna temu właśnie służyć. To wolność społeczeństwa wymaga ram władzy politycznej. Wolność sytuuje się w dziedzinie tego, co społeczne, a siła i przemoc stają się monopolem rządu.

⁹ Za: Kymlicka [2009]; Rosenblum [1987] s. 61.

¹⁰ Za: Kymlicka [2009]; Wolin [1960] s. 369, 291.

¹¹ Arendt [2000] s. 29.

3. Instrumentalny republikanizm Kymlicki¹²

3.1. Potrzeba cnót obywatelskich

Uznanie cnót obywatelskich jako autotelicznych elementów dobrego życia byłoby dla Kymlicki niezgodne z liberalnym pluralizmem. Jednym z podstawowych założeń liberałów jest bowiem twierdzenie, że ludzie mają różne poglądy na temat samoistnej wartości politycznej partycypacji i demokracja liberalna musi to uszanować. Niemniej także ustrój liberalny potrzebuje cnotliwych obywateli, czy też jak pisał Stephen Macedo, bohaterów gotowych do poświęceń w imię wartości liberalnych¹³. Konieczność tę dostrzega również Kymlicka; odrzuca on pasywną koncepcję obywatelstwa polegającą jedynie na tym, że obywatelom przyznaje się pewne prawa, nie wymagając w zamian aktywnej partycypacji z ich strony. Jak pisze, liberalni obywatele winni uznać naturalną powinność budowania sprawiedliwych instytucji tam, gdzie one nie istnieją lub są zagrożone. Przyglądać się z boku i czekać, aż inni coś z tym zrobią, to jego zdaniem być gapowiczem korzystającym nieuczciwie z wysiłków innych osób. Niemniej obywatele winni posiadać pewne cnoty polityczne przede wszystkim dlatego, aby demokracja liberalna nie zdegenerowała się i nie padła ofiarą tyranii, fanatyzmów itp.

Jednakże Kymlicka nie traktuje obowiązku partycypacji jako absolutnego. W różnych sytuacjach stopień zagrożenia sprawiedliwości jest różny, stąd też jego zdaniem i różny winien być stopień zaangażowania. W okresach spokoju możemy (powinniśmy) wymagać jedynie obowiązków minimalnego obywatelstwa, często definiowanych negatywnie jako obowiązek powstrzymywania się od łamania prawa, chociaż wymagane są także pewne pozytywne formy zaangażowania.

3.2. Lista cnót obywatelskich¹⁴

Za Williamem Galstonem przyjmuje on istnienie czterech kategorii cnót obywatelskich:

- a. cnoty uniwersalne: męstwo, praworządność, lojalność;
- b. cnoty społeczne: niezależność, tolerancja;
- c. cnoty gospodarcze: etyka pracy, zdolność do rezygnacji z natychmiastowego zaspokojenia pragnień, zdolność do przystosowania się do zmian ekonomicznych i technologicznych;
- d. cnoty polityczne: zdolność do rozróżniania i respektowania uprawnień innych obywateli, zdolność do zachowania umiaru w roszczeniach, zdol-

¹² Por. Kymlicka [2009] s. 364-367.

¹³ Por. Macedo [1999] s. 13.

¹⁴ Kymlicka [2009] s. 352-353.

ność do oceny osiągnięć osób sprawujących urzędy, gotowość do uczestniczenia w dialogu publicznym¹⁵.

Za istotną Kymlicka uznaje cnotę publicznej rozsądności¹⁶ [reasonableness], rozumianą jako cnota dyskursu publicznego. Obejmuje ona gotowość do poważnego wysłuchania poglądów, wśród których mogą znajdować się idee wprowadzające słuchacza w zdumienie, nawet budzące odrazę; także gotowość do przedstawiania własnych poglądów w sposób zrozumiały i szczerzy. W ramach dyskursu, rozsądni obywatele odwołują się jedynie do racji publicznych, tzn. takich, które są zrozumiałe i możliwe do zaakceptowania przez przedstawicieli odmiennych wyznań i kultur.

Jednym z podstawowych wymogów liberalnego obywatelstwa jest dla Kymlicki także cnota oglądy czy też uprzejmości [civility]. Uważa ją za cnotę analogiczną do wymogu niedyskryminacji, mającego na celu realizację „rzeczywistej równości szans” (także w ramach prywatnych firm i stowarzyszeń, korporacji, sklepów, szkół, lokali do wynajęcia itp.). Należy innych traktować jak równych pod warunkiem, że oni odnoszą się do nas podobnie.

4. Dyskusja ze stanowiskiem Kymlicki

Ocena zarówno krytyki arystotelesowskiego republikanizmu przez Kymlickę, jak i jego propozycji republikanizmu instrumentalnego wymaga rozważenia kilku kwestii. Po pierwsze, co należy rozumieć przez politykę i prywatność? Jak do tych pojęć ma się pojęcie sfery społecznej? Istnieje możliwość, że różnica zdań pomiędzy Kymlicką a zwolennikami krytykowanego przez niego arystotelesowskiego republikanizmu ma w dużej mierze charakter semantyczny: co innego rozumieją przez polityczność i prywatność; jednak na głębszym poziomie ich stanowiska są zbliżone. Wykazanie ewentualnej zbieżności nie eliminuje wszystkich kwestii spornych. Wciąż pozostaje na przykład pytanie, czy państwo może ograniczyć się do wspierania cnot obywatelskich, traktując je jedynie jako instrumentalne.

¹⁵ Por. Galston [1999] s. 242-245.

¹⁶ W polskim przekładzie *Liberalizmu politycznego* Johna Rawlsa tłumacz zaproponował termin „rozumność” (Rawls [1998]); w swoim tekście poświęconym analizie tej cnoty zaproponowałem jednak, ze względu na uchwycenie odpowiedniej bazy skojarzeniowej, termin „rozsądność” - tak też i tutaj będę używał tego słowa, chociaż zdaję sobie sprawę, że może w uszach polskiego czytelnika brzmieć nieco dziwacznie (zob. Szutta [2010]). Na temat cnoty rozsądności zobacz również: Freeman [2007] s. 345-351.

4.1. Nieporozumienie co do rozumienia „polityczności”

Dla Kymlicki polityka to dziedzina władzy i przymusu. Celem polityki jest chronić interesy prywatnych jednostek. Cała dziedzina dobrowolnych stowarzyszeń obywatelskich, religijnych, przedsięwzięć ekonomicznych, domowego zaciśza to dziedzina prywatna. Wydaje się, że można w niej odróżnić to co jednostkowe (intymne), od tego co społeczne, ale nie można między nimi przeprowadzić ostrej granicy. Indywidualna własność, decyzje, działania danej jednostki często łączą się i przenikają z indywidualną własnością, decyzjami i działaniami innych jednostek tworząc sferę społeczną. To co różni sferę społeczną od politycznej, jak pisze Kymlicka, to fakt, że w pierwszej podstawowym czynnikiem tworzącym fakty społeczne są wolne decyzje jednostek, w drugiej zaś władza i przymus. Przyjmując taką perspektywę, Kymlicka uznaje, że arystotelesowscy republikanie zacierają granicę pomiędzy tym co polityczne, a tym co społeczne, przesuwając granicę podziału w głąb sfery prywatnej i wchłaniając w dziedzinę polityczności wszystko to, co dla liberałów stanowi społeczeństwo obywatelskie, po drugiej stronie zostawiając jedynie prywatność rozumianą jako dziedzinę jednostek zanurzonych w swoje własne sprawy; prywatność, do której ograniczanie się jest niechętą oznaką egoizmu i atomizmu.

Czy zarzut ten jest słuszny? Wydaje się, że republikanie mówią po prostu odmiennym językiem od liberałów i co innego rozumieją przez polityczność, stąd wyciągają inne wnioski co do wartości życia politycznego, jak i ograniczania się do życia prywatnego. Uznanie bądź odrzucenie zarzutu, jaki względem arystotelesowskiego republikanizmu formułuje Kymlicka, będzie wymagało analizy republikańskiego rozumienia polityczności i prywatności. Zdaję sobie sprawę, że w samym środowisku republikańskim można znaleźć wiele odmiennych koncepcji polityczności, niemniej z kilku powodów warto za wzorzec stanowiska arystotelesowskiego republikanizmu, przynajmniej na potrzeby tego artykułu, przyjąć rozumienie sfery polityki, prywatności i sfery społecznej, jakie we wspomnianej już tutaj pracy *Kondycja ludzka* daje Hannah Arendt. Po pierwsze, jej praca jest jednym z najwybitniejszych republikańskich ujęć arystotelesowskiego rozumienia polityczności; po drugie, to właśnie do tej autorki Kymlicka się odwołuje formułując swój zarzut.

Najbardziej istotny z punktu widzenia naszych analiz jest drugi rozdział *Kondycji ludzkiej*, zatytułowany *Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*. Już na samym jego początku autorka pyta o trafność tłumaczenia greckiego sformułowania ζῶον πολιτικόν (zwierzę polityczne) na łacińskie *animal socialis* (zwierzę społeczne). Z jednej strony jest to jej zdaniem tłumaczenie uzasadnione: zarówno πόλις jak i *societas* odnoszą się do wspólnego życia ludzi. Łacińskie *societas*, zdaniem

Arendt, pierwotnie również miało znaczenie polityczne, oznaczało koalicję jednostek dla określonych celów. Niemniej istniała pomiędzy tymi terminami także istotna różnica. Grecki termin miał mniejszy zakres, πόλις stało w opozycji do naturalnych stowarzyszeń, takich jak na przykład rodzina (οἶκος). Tak więc proste przetłumaczenie πόλις na *socialis*, i w konsekwencji ζῶον πολιτικόν na *animal socialis* prowadziło zdaniem Arendt do nieporozumień, których najdobitniejszym przykładem jest porównywanie przez św. Tomasza władzy królewskiej (politycznej) do władzy ojcowskiej. Sprawowanie rządów politycznych winno zasadzać się na mowie (przekonywaniu), o czym będzie jeszcze poniżej, zaś władza rodzicielska miała charakter absolutny, domagała się bezwzględnego posłuszeństwa, ten rodzaj władzy w oczach Greków był charakterystyczny dla barbarzyńskich tyranii, ale nie dla πόλις. Według Arendt zrównanie sfery politycznej ze społeczną stało się jeszcze bardziej mylące w nowożytności. Najbardziej podstawowe jej zdaniem rozróżnienie pomiędzy sferą publiczną, którą utożsamia ze sferą stricte polityczną, a prywatną zaciera się w wyniku pojawienia się trzeciej sfery – społeczeństwa. Zmieniają się także nie do poznania znaczenia tych terminów. Jak zatem dokonała się owa zmiana znaczeniowa?

Dziedzina polityczna była pierwotnie dziedziną wolności od konieczności w dwojakim sensie. Po pierwsze, chodziło tu o wolność od despotyzmu; oraz po drugie, o wolność od konieczności natury. Arystotelesowskie ζῶον πολιτικόν, jak zauważa Arendt, było nierozłącznie związane z inną jeszcze definicją człowieka proponowaną przez Arystotelesa, zgodnie z którą człowiek to ζῶον λόγον ἔχον, czyli zwierzę zdolne do mowy. Tak więc przynajmniej w teorii, dziedzina polityczna (dziedzina πόλις) była miejscem, w którym ludzka aktywność sprowadza się przede wszystkim do działania i mowy. Z tego miało wynikać, że większość tego co polityczne opierało się na przekonywaniu i perswazji poprzez mowę, nie zaś na stosowaniu siły i przemocy. Te ostatnie miały charakter przedpolityczny, despotyczny i były charakterystyczne dla obchodzenia się z ludźmi poza πόλις, wśród ludów barbarzyńskich, bądź w obrębie οἶκος (prywatnej sferze domowego ogniska, które obejmowało rodzinę obywatela i jego własność, w tym niewolników). Wolność dla Arystotelesa (w ujęciu Arendt) oznaczała nie tylko niepodleganie bezwzględnym rozkazom (władzy absolutnej) drugiego człowieka, ale także niebycie zmuszonym do sprawowania takiej władzy¹⁷. Pierwsza zależność cecho-

¹⁷ Przypisywanie właścicielowi niewolników braku wolności wydaje się sprzeczne z naszymi intuicjami. Przecież Pan nie podlega niczyjej woli, co więcej, ma on absolutną władzę nad swoimi niewolnikami. Można by więc powiedzieć, że dysponuje on wolnością (na miarę człowieka) absolutną. Niemniej na konieczność rządzenia niewolnikami poprzez wydawanie rozkazów można spojrzeć inaczej. Absolutna władza nad drugim człowiekiem (wolnym czy niewolnikiem) ma coś z przemocy. Nawet jeśli spojrzymy na kwestię niewolnictwa z perspektywy starożytnych – dla

wała niewolnika, żonę, dzieci; druga pana rodziny, także despotów w barbarzyńskich krajach¹⁸, ale nie obywateli.

Πόλις była także sferą wolności od konieczności natury, przynajmniej w pewnym sensie¹⁹. W naturalnych stowarzyszeniach, jak rodzina, ludzie żyją razem, ponieważ kierują nimi pragnienia zaspokojenia głodu czy instynktu seksualnego. Zaś tym, co odróżniało polityczną organizację od innego rodzaju stowarzyszeń, jest to, że nie wyrasta ona niejako automatycznie z ludzkiej natury, jako spontaniczna odpowiedź na biologiczne potrzeby, jest dziełem ludzkiego wyboru²⁰. Na tym jednak różnica między πόλις a naturalnymi społecznościami się nie wyczerpuje. Do istoty πόλις należało to, że tylko w jej ramach człowiek mógł pokonywać swoje jednostkowe ograniczenia, zdobywać nowe obszary wolności. Tylko w ramach πόλις człowiek mógł przekraczać życie podporządkowane przetrwaniu biologicznemu, zdobywaniu pożywienia, dachu nad głową itp., mógł kierować swoje ambicje ku rzeczom wielkim²¹: poznawać sprawiedliwość, dokonywać wielkich czynów²², czy nawet uprawiać filozofię (kontemplować).

Tymczasem sfera prywatna dla starożytnych była miejscem pozbawionym istotnych dla prawdziwie ludzkiego życia elementów. Człowiek podlegał w niej konieczności biologicznej, był zmuszony do wydawania rozkazów (jeśli był właścicielem) lub do ich bezwzględnego wykonywania. Owszem, zauważa Arendt,

których niewolnictwo było czymś naturalnym, naturalni niewolnicy byli pozbawieni zdolności mowy lub innych cnót koniecznych dla utrzymania wolności (np. odwagi) – konieczność rozkazywania (może poza strukturą wojskową) ma coś upokarzającego, poniżającego w sobie. Intuicję tę lepiej można zrozumieć, jeśli odwołać się do teorii cnót. Bardzo upraszczając, można powiedzieć, że człowiek kształtuje swój charakter poprzez to, co czyni. Jeśli zamiast traktować drugiego człowieka jak przyjaciela (wolnego i równego), jest zmuszony traktować go przedmiotowo, uciekając się także do groźby, przemocy, wówczas wyrabia w sobie wadę, skłonność do okrucieństwa (nawet jeśli bywa ono konieczne). Najbardziej przekonującym dowodem na istnienie takiego mechanizmu jest przykład eksperymentu Philipa Zimbardo z tzw. więźniami i strażnikami (zob. Zimbardo [2010]). Charakterystyczną cechą procesu pogłębiania się przemocy ze strony studentów odgrywających rolę strażników w tym eksperymencie, jest to, że mieli oni poczucie, że tak muszą, że nie mają wyboru.

¹⁸ Zob. Arystoteles [2008] 1325a24.

¹⁹ Jak zauważa Arendt, zaspokojenie naturalnych potrzeb, czy raczej zapanowanie nad naturalnymi koniecznościami życia warunkowało wolność w πόλις. Czyli nie do końca życie w πόλις *wolne* było od uwarunkowań i potrzeb biologicznych (zob. Arendt [2000] s. 36).

²⁰ Powyższe stwierdzenie nie przeczy jednak słowom Arystotelesa, że „πόλις należy do twórców natury a człowiek jest z natury stworzony do życia w πόλις” (por. Arystoteles [2008] 1253a). Dopiero poprzez mowę (logos) (czyli, trzymając się terminologii Arendt, także działanie [świadome i dobrowolne]) powstaje πόλις, nie poza ludzką świadomością, jak w przypadku zachowań zwierząt, i niektórych zachowań ludzkich – biologicznie uwarunkowanych.

²¹ Por. Arendt [2000] s. 41-42.

²² Niestety wielu współczesnych republikanów zdaje się zapominać, że te wielkie czyny częściej dotyczyły wojennych dokonań, niż duchowości, sztuki czy nauki.

sfera prywatna mogła być miejscem wytchnienia, schronienia przed światem polityki (szczególnie w czasach rzymskich), pozwalała na gromadzenie bogactw, uprawianie sztuki, filozofii czy nawet nauki, ale nie mogła wystarczyć do w pełni ludzkiego życia. Zamknięcie się tylko w granicach sfery prywatnej odcinało człowieka od możliwości zdobywania cnoty, którą, jak pisze Arendt, można było osiągnąć jedynie poprzez wyróżnienie się na tle innych (cnotliwych). Jedynie działanie dokonywane na forum publicznym pozwalało osiągać doskonałość [excellence], z którą nie mogły się równać umiejętności zdobyte w sferze prywatnej. Podobną intuicję wyrażał Alexis de Tocqueville argumentując, że zamknięcie się we własnej sferze prywatnej oznaczało skazanie się na egoizm, dbanie jedynie o swoje prywatne sprawy, ograniczenie swojego świata jedynie do „płotu okalającego moje podwórko”. Tylko poprzez polityczne uczestnictwo, zajmowanie się sprawami publicznymi, obywatele łatwiej pokonują swój egoizm i rozwijają poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne²³.

W świetle opisu polityczności przedstawionego przez Arendt bardziej zrozumiałe staje się republikańskie przekonanie, że poza sferą polityczną życie ludzkie jest „niekompletne i skarłowaciałe”. Człowiek bez możliwości przekraczania swojej ograniczonej intelektualnie i moralnie perspektywy, możliwości współdziałania z innymi na zasadach poszanowania wzajemnej wolności, czyli uczestnictwa w sferze politycznej (jeśli sferę tę rozumieć tak, jak opisano powyżej) jest w zasadzie pozbawiony swojego człowieczeństwa. Kymlicka jednak co innego rozumie przez sferę polityczną i prywatną. Zawęża on sferę polityczną, albo nawet całkowicie ją przemieszcza²⁴. Jego rozumienie polityczności nie ma swojego korzenia w greckim *πόλις*, ale w nowożytnym państwie, które nie jest wspólnotą obywateli tylko strukturą władzy, bądź grupą osób tę władzę posiadających. Nie miejsce tutaj na szczegółową analizę takiego rozumienia polityczności, wydaje się jednak, że nie jest ono koherentne ze współczesną ideą demokracji liberalnej, a bliższe jest raczej idei władzy absolutnej. Niemniej przy takim przemieszczeniu sfery polityczności pozostawia się pewną dziedzinę życia ludzkiego, która nie należy do sfery prywatnej, jak opisano ją powyżej. Jest to dziedzina całej aktywności obywatelskiej (i prywatnej) nie mająca charakteru uczestnictwa we władzy nowoczesnie rozumianej, a mająca raczej charakter uczestnictwa na zasadzie całkowitej dobrovolności i wolności, które w perspektywie republikańskiej bliższe byłyby uczestnictwu politycznemu. To, co Kymlicka bierze za politykę (relację władzy i posłu-

²³ Por. Tocqueville [1996] s. 241.

²⁴ Można bowiem uznać, że przymus państwowy i oparta na nim władza, które dla Kymlicki stanowią sedno polityki, w perspektywie proponowanej przez Arendt nie mają charakteru politycznego, ale przedpolityczny, bo negują ludzką wolność i zdolność mowy (por. Arendt [2000] s. 38).

szeństwa), ma dla republikanów arystotelesowskich typu Arendt przed- czy pozapolityczny charakter i cechuje raczej społeczności naturalne, umieszczone w sferze prywatnej czy we wspólnotach barbarzyńskich.

Odmienne rozumienie polityczności i prywatności decyduje również o odmiennym rozumieniu tego, co społeczne. Dla Kymlicki życie społeczne jest miejscem, w którym człowiek jako istota społeczna się spełnia, to miejsce wielu inicjatyw obywatelskich, ekonomicznych, religijnych, naukowych, czy kulturowych w ogóle, w których człowiek się rozwija, a przed wynaturzeniem których czuwa państwo, dbające o sprawiedliwość między jednostkami w ramach tych przedsięwzięć, samo neutralne wobec rozmaitych koncepcji dobra, którymi motywują się jednostki w ramach życia społecznego. Republikanie, jeśli trzymać się perspektywy, jaką przyjmuje Arendt w *Kondycji ludzkiej*, wobec społeczeństwa są raczej podejrzliwi. Społeczeństwo nie jest miejscem realizowania się wolności, ale miejscem zniewolenia obywatela za pomocą sił mniej namacalnych niż władza despoty, jednak równie skutecznych. Społeczeństwo bowiem, zdaniem Arendt, pozbawia jednostkę zdolności do działania [acting], na rzecz wymuszonego zachowania [behaviour] – bardziej lub mniej bezmyślnego (ślepego) naśladowania tłumu, konformistycznego dostosowywania się do mas, podążania za panującymi w nich modami i opiniami. Społeczeństwo przejmując sferę publiczną pozbawia ją wymiaru wolności, uniemożliwia cnotę i indywidualność.

Tak więc opozycja pomiędzy stanowiskiem Kymlicki a arystotelesowskim republikanizmem w kontekście sporu o wartość życia politycznego i prywatnego w dużej mierze jest wynikiem odmiennego pojmowania terminów *polityczny*, *społeczny* i *prywatny*. Na głębszym poziomie, tak się przynajmniej wydaje, zachodzi zasadnicza zgodność co do tego, że człowiek nie jest atomistyczną jednostką, która może się zamknąć w swoich egoistycznych celach, że jego życie bez świata innych pozbawione jest esencjalnych dla człowieczeństwa składników. Zarówno liberał Kymlicka, jak i klasyczna republikanka Arendt zgadzają się także, iż aby być jednostką wolną, rozwijać swoje typowo ludzkie zdolności, człowiek potrzebuje wspólnoty innych ludzi. Wspólnota ta nie zasadza się na bezwzględnej władzy jednych nad drugimi, ale szanuje wolność i rozumność swoich członków. Problem tkwi tylko w tym, że obie strony nieco odmiennie definiują tego rodzaju wspólnoty, używają tych samych terminów, ale nadają im inną treść i inny zakres. Nie znaczy to, że różnica ma jedynie charakter semantyczny. Istnieją głębsze różnice zdań, jak choćby w przypadku sporu o to, czy współczesne państwa liberalnej demokracji (i tu zapewne należy mówić o różnicy w rozumieniu tego terminu) powinny traktować cnoty obywatelskie jako wartości autoteliczne czy jedynie jako instrumentalne.

Odpowiadając na pierwsze z postawionych na początku artykułu pytań, jak rozumieć tezę społeczną, w świetle przeprowadzonych analiz można odpowiedzieć, że polityczność należy rozumieć jako przekraczającą egoistyczny wymiar życia ludzkiego dziedzinę wzajemnego współdziałania osób, w której osoby te opierają wspólne działanie i decyzje na wzajemnym poszanowaniu wolności i rozumności. Dziedzina ta obejmuje zarówno to, co związane jest bezpośrednio z politycznością rozumianą wąsko jako udział w rządzeniu (taki model wąsko rozumianej polityczności jest możliwy przynajmniej w demokracji deliberatywnej), jak i dziedziną społeczną, którą liberałowie utożsamiają z dziedziną wolnych stowarzyszeń, przynależną ich zdaniem do sfery prywatnej. Przyjęcie takiego szerokiego rozumienia polityczności pozwala odpowiedzieć na pytanie o konieczność uczestnictwa jednostki w dziedzinie politycznej. Otóż wydaje się, że uczestnictwo takie jest konieczne, jeśli jednostka ma rozwinąć w pełni swoje typowo ludzkie cechy, brak uczestnictwa niechybnie oznacza pewnego rodzaju „skarłowacenie”. Niemniej, co pozostawiam tutaj nierozstrzygnięte, konieczność uczestnictwa w polityce rozumianej szeroko nie musi pociągać konieczności uczestnictwa w polityce rozumianej wąsko. Może mieć rację Kymlicka, twierdząc, że nie wszyscy obywatele muszą angażować się w politykę (wąsko rozumianą), że konieczna jest jedynie partycypacja pewnej ich części.

4.2. Czy Państwo winno dbać o cnoty jako element dobrego życia?

Zgodnie ze stanowiskiem instrumentalnego republikanizmu państwo winno wspierać rozwój cnót obywatelskich nie dlatego, że są one dobre same w sobie, ale ponieważ posiadanie tych cnót przez obywateli jest warunkiem koniecznym utrzymania ustroju demokratycznego i gwarantowanych przez niego wolności²⁵. Państwo liberalne nie może wspierać cnót obywatelskich jako koniecznych składników dobrego życia, ponieważ to, w świetle stwierdzenia faktu pluralizmu koncepcji dobrego życia, oznaczałoby wybór jednej koncepcji dobrego życia (kosztem innych), a przy założeniu liberalnych zasad sprawiedliwości (równość i wolność) byłoby to jednoznaczne z niesprawiedliwym traktowaniem tych, którzy takiej koncepcji dobrego życia nie przyjmują. Aby zgodzić się lub nie z liberalną propozycją traktowania cnót obywatelskich jako instrumentalne należy rozważyć dwie kwestie. Po pierwsze, czy w procesie edukacji obywatelskiej rezygnacja z ujmowania przez państwo cnót jako autotelicznych, czy też stanowiące element dobrego życia traktowanie ich czysto instrumentalnie, nie przekreśla możliwości skutecznego propagowania tych cnót? Po drugie, czy w każdym przypadku traktowanie

²⁵ Por. Patten [2004].

cnót jako wartości autoteliczne stoi w sprzeczności z wymogiem liberalnej sprawiedliwości i poszanowania pluralizmu?

4.2.1. Problem z instrumentalnym traktowaniem cnót

Sens pierwszego pytania można dostrzec wyraźnie, jeśli przyjrzeć się problemowi instrumentalnego podejścia do cnót w etyce biznesu. Wyobraźmy sobie, że pewien przedsiębiorca dostrzegł, że jeśli jego pracownicy będą uczciwi, to jego przedsiębiorstwo będzie bardziej przyjaźnie postrzegane przez potencjalnych klientów i dzięki temu zwiększy swoje zyski. Postanawia więc przekonać swoich pracowników, aby stali się uczciwi (dla zmotywowania ich, obiecuje podwyżki tym, którzy będą uczciwi). Osobiście tego przedsiębiorcy nie interesuje autoteliczna wartość uczciwości, jako element szlachetnego życia, traktuje on uczciwość czysto instrumentalnie. Liczy się dlań zysk, nie ukrywa tego przed swoimi pracownikami. Mówi: „bądźcie uczciwi, bo to się wam i mnie opłaci”. Teraz można zadać pytanie, czy sprawność, którą uda się w pracownikach wykształcić, to będzie autentyczna cnota uczciwości czy będzie to jedynie pozór cnoty? Czy pozór cnót wystarczy?

W świetle teorii cnót istnieje zasadnicza różnica pomiędzy działaniem, które jest efektem posiadania cnoty, a działaniem, które jedynie poprzez swoje zewnętrzne skutki zgodne jest z dobrem²⁶. Pracownicy wspomnianej powyżej firmy, jeśli dadzą się przekonać przez swojego prezesa do uczciwego traktowania klientów w nadziei na większe zyski, zewnętrznie będą zachowywali się tak, jakby byli uczciwi (jakby tę cnotę posiadali), jednak ich postawa nie będzie spełniała kryteriów cnotliwego zachowania. „Uczciwi” dla zysku pracownicy posiadli umiejętność uczciwego zachowania, ale nie posiadli cnoty. Jak pisze Robert Audi, idąc śladem Arystotelsesa (ale i znajdując podobne intuicje u Kanta) „czynienie rzeczy właściwych np. z uwagi na korzyść własną nie jest spełnianiem wymogów cnoty”²⁷. Konieczna (choć niewystarczająca) jest odpowiednia motywacja. Cnota zakłada skierowanie działania na właściwy cel, dobro czy wartość. W przypadku uczciwości (która jest rodzajem sprawiedliwości), uczciwe traktowanie drugiej osoby jest właściwie motywowane, kiedy dane działanie nakierowane jest na dobro tej osoby, oraz motywowane jest przekonaniem, że należy się jej takie potraktowanie.

Działanie zewnętrznie przypominające działanie oparte na cnotie, ale nakierowane na egoistyczne dobro własne, nie daje podstaw do zaufania, że dana

²⁶ Por. Audi [2004].

²⁷ Ibid., s. 139.

osoba zawsze będzie postępowała w zgodzie z wymogiem cnoty. Wspólnota (czy to firma, czy wspólnota obywatelska) składająca się z takich osób ma małe szanse na przetrwanie, szczególnie w sytuacjach kryzysu, gdy dalsze podtrzymywanie pożądaných z punktu widzenia wspólnoty działań będzie wymagało (przynajmniej tymczasowo) autentycznej rezygnacji z egoistycznych celów. Niezdolni do poświęcenia egoiści najzwyczajniej wycofają się ze współpracy, i jeśli będą stanowili odpowiednio dużą część danej wspólnoty, doprowadzą tym samym do jej rozpadu²⁸.

Zwolennik instrumentalnego republikanizmu mógłby odpowiedzieć, że przykład instrumentalnego traktowania cnoty dla prywatnego zysku nie znajduje wystarczającej analogii w kontekście instrumentalnego traktowania cnot obywatelskich. W pierwszym bowiem przypadku mamy do czynienia z egoistycznymi motywacjami, które stoją w sprzeczności z cnotą, zaś w kontekście obywatelskim, cnoty miałyby służyć osiągnięciu celów samych w sobie godziwych – utrzymanie sprawiedliwości lub wolności to przecież cele szlachetne. Chociaż można interpretować instrumentalny republikanizm, szczególnie w kontekście teorii kontraktariańskich jako motywowany racjonalnym egoizmem, to nie każdy zwolennik instrumentalnego traktowania cnot obywatelskich jest racjonalnym egoistą. Kymlicka (to samo można powiedzieć o Rawlsie) przyjmując prymat sprawiedliwości, mógłby powiedzieć, że motywacją obywateli, którzy mieliby wyrobić w sobie cnotę, jest nie osiągnięcie jakiegoś prywatnego (egoistycznego) celu, ale osiągnięcie pewnej autotelicznej wartości, jaką sprawiedliwość niewątpliwie posiada, u podstaw tej motywacji leżałoby także przekonanie o moralnej wartości osób (nie tylko własnej osoby) i związanych z tym uprawnień, które w równym stopniu się im należą.

Chociaż cnoty (przynajmniej w klasycznym ujęciu teorii cnot) w ścisłym tego słowa znaczeniu mają wartość autoteliczną i nie sposób o nich mówić inaczej jak o celach samych w sobie²⁹, to wydaje się, że traktowanie ich w pewnym sensie instrumentalnie jest właściwe. Jeżeli cnotę potraktujemy jako sprawność czynienia dobra w pewnym zakresie, to możemy powiedzieć, że cnotę warto posiadać ze względu na to właśnie dobro, które jej posiadanie pozwala nam osiągnąć. Trzymając się przykładu uczciwości, w pewnym sensie możemy powiedzieć, że uczciwość jest szlachetna (wartościowa), ale możemy też zapytać, co czyni ją szlachet-

²⁸ Niezwykle pouczająca jest w tym kontekście lektura fragmentów pracy Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, w których opisuje nieautentyczną postawę konformizmu (zob. Wojtyła [1994] s. 327-328).

²⁹ Tak może wynikać ze słów Seneki w jego tekście *O życiu szczęśliwym*, w którym autor wyraźnie stwierdza, że powodem, dla którego wybiera życie cnotliwe jest sama cnota (por. Seneka [2006] s. 45).

ną. Odpowiedź, że jest szlachetna, bo jest szlachetna sama w sobie, nie wydaje się właściwa. Satysfakcjonująca odpowiedź odnosi nas do godności osoby, którą uczciwie (lub nieuczciwie) możemy potraktować. Wówczas okazuje się, że dobrem w sensie ścisłym jest godność osoby, zaś cnota jest koniecznym środkiem do tego, aby dobro tej osoby zostało w działaniu uszanowane. Z drugiej jednak strony nie da się cnoty zredukować tylko do środka. Posiadanie cnoty nie jest jedynie dobrem dla kogoś ze względu na kogo mam działać, jest również dobrem dla mnie, w takim sensie, że wzbogaca mnie, dzięki niej jestem kimś lepszym. Jeśli myśleć w kategoriach, kim powinienem się stać, jaki jest cel mojego życia – integralną częścią tego celu są cnoty (przynajmniej niektóre). Z powyższego można wyciągnąć wniosek, że cnoty można traktować zarówno jako instrumentalne jak i autoteliczne, w zależności, który aspekt wysuwa się na plan pierwszy: eudajmonistyczny czy deontologiczny. W przypadku perspektywy eudajmonistycznej cnoty mogą być postrzegane jako cel, tj. konieczny składnik dobrego życia jednostki, zaś z perspektywy deontologicznej cnoty należałoby traktować jako konieczne środki do tego, aby móc spełniać powinności.

Dla kontekstu politycznego, szczególnie w ramach liberalnej tradycji, bardziej naturalne wydaje się ujmowanie cnót z perspektywy deontologicznej. Autorzy tacy jak Rawls czy Kymlicka przypisują pierwszeństwo słuszności nad dobrem. Stąd instrumentalne traktowanie cnót wydaje się naturalną konsekwencją ich deontologicznego stanowiska. Jeśli chcielibyśmy przyjąć tezę, że państwo winno wspierać cnoty jako integralną część dobrego życia, musielibyśmy, jak się wydaje, zgodzić się z liberałami, że to oznaczałoby ignorowanie faktu pluralizmu koncepcji dobrego życia i w konsekwencji prawa jednostek do podążania za własnym wyobrażeniem dobrego życia – zgodnie z teorią sprawiedliwości Rawlsa oznaczałoby to zaprzeczenie jego politycznej koncepcji osoby, zgodnie z którą obywatele winni traktować siebie jako samo uwierzytelniające się źródła roszczeń. Czy w takim razie należy przyznać rację Williamowi Kymlicka i zadowolić się instrumentalnym traktowaniem cnót obywatelskich?

Zanim jednak zgodzimy się, że obrona liberalnej sprawiedliwości domaga się od państwa ograniczenia do instrumentalnego traktowania cnót obywatelskich, należy rozważyć jeszcze jedną wersję zarzutu wobec liberalnej instrumentalnej koncepcji cnót obywatelskich, proponowaną przez autorów komunitariańskich. Charles Taylor w szeroko znanym artykule *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*³⁰ wysuwa wątpliwość, czy instrumentalne traktowanie cnót obywatelskich, nawet jeżeli mają one służyć utrzymaniu zasad sprawiedliwości,

³⁰ Taylor [2003].

jest wystarczające do zmotywowania obywateli do ponoszenia kosztów koniecznych dla obrony wolnego społeczeństwa³¹.

W artykule tym przedmiotem krytyki jest „liberalizm proceduralny,” przez który Taylor rozumie te teorie liberalne, dla których społeczeństwo polityczne ma na celu ułatwić indywidualnym obywatelom realizację ich własnych koncepcji dobrego życia, jak i zagwarantować przestrzeganie zasad równości³². Autor odróżnia dwa rodzaje liberalizmu proceduralnego: atomistyczny i holistyczny. Pierwszy rodzaj zostaje przez Taylora odrzucony jako nierealistyczny. Jak twierdzi autor, każde społeczeństwo wymaga poświęcenia i dyscypliny swoich członków, aby mogło przetrwać. W społeczeństwach tyrańskich tego rodzaju poświęcenie jest zapewnione poprzez stosowanie przymusu i zastraszanie, natomiast wolne republiki opierają się na patriotyzmie czy też cnocie swoich obywateli, utożsamiających się z ich partykularnym *my*, wspólnym przedsięwzięciem, jego historią, wartościami i wspólnym stylem życia, w którym aktywnie uczestniczą³³. Tymczasem społeczeństwo w perspektywie atomistycznego liberalizmu to zbiór indywidualuów, z których każdy szuka swojej jednostkowej korzyści, realizacji własnej jednostkowej koncepcji dobra. Decydują się oni na wspólne działanie z innymi, ponieważ ich jednostkowych celów nie da się osiągnąć w pojedynkę. Tak indywidualistycznie rozumiana motywacja zdaniem Taylora zdaje się wykluczać republikański sposób życia, przez co należy rozumieć też wykluczenie możliwości cnoty patriotyzmu wystarczająco silnej, aby zapewnić przetrwanie wolnemu społeczeństwu³⁴.

Liberalna wizja społeczeństwa nie musi, jak to już zauważyliśmy, ograniczać się do atomistycznego ujęcia. Tę świadomość ma także Taylor. Przyznaje, iż możliwy jest liberalizm patriotyczny³⁵. W ramach tak rozumianego liberalizmu, chociaż wyklucza się preferowanie jakiegś jednej partykularnej wersji dobra, nie wyklucza to pewnego wspólnego rozumienia słuszności (czy sprawiedliwości)³⁶. W zasadzie i tutaj można mówić o jakimś dobru wspólnym, tylko w szerszym niż to liberalowie zazwyczaj mają na myśli, znaczeniu. Przecież słuszność też może

³¹ Podobną krytykę proponuje inny komunitarysta, Alisdair MacIntyre w fundamentalnym dla problematyki cnoty patriotyzmu artykule *Is Patriotism a Virtue?* (zob. MacIntyre [2003], szczególnie część IV), niemniej ze względu na to, że krytyka proponowana przez Taylora jest bardziej przystająca do prowadzonej tutaj dyskusji z poglądami Kymlicki, w artykule będą odwoływał się do tekstu Taylora.

³² Taylor [2003] s. 197.

³³ Por. *ibid.*, s. 198-199, 201.

³⁴ *Ibid.*, s. 202.

³⁵ *Ibid.*, s. 203.

³⁶ *Ibid.*

być rozumiana jako dobro, jeśli przez dobro będziemy rozumieli wszystko, co jest wartościowe³⁷. Liberalny patriotyzm oznaczałby wówczas oddanie wspólnym zasadom sprawiedliwości oraz instytucjom, które te zasady realizują.

Taylor ma jednak wątpliwości co do efektywności tak rozumianego patriotyzmu. Jego zdaniem patriotyzm wymaga czegoś więcej niż dzielenie wspólnych abstrakcyjnych zasad sprawiedliwości, domaga się bowiem oddania i przywiązania do partykularnej historycznej wspólnoty, jej historii, jej wartości, stylu życia. Wspólnym celem obywateli republiki jest podtrzymanie konkretnego zbioru instytucji i form życia, nie tylko czegoś abstrakcyjnego³⁸. Takie przekonanie podziela jednak również Kymlicka. Jak twierdzi, „konstytucyjny nacjonalizm”, przez który rozumie właśnie przywiązanie do zasad sprawiedliwości wyrażanych przez konstytucję, nie jest wystarczający. Podobnie jak Taylor zwraca uwagę na konieczność przywiązania do języka i historii konkretnej wspólnoty politycznej, które określa obywatelskim patriotyzmem³⁹. Niemniej pomiędzy stanowiskiem Kymlicki, włączając również inne wersje liberalnego patriotyzmu, a stanowiskiem republikańskim nadal zachodzi istotna różnica.

Zdaniem Taylora polega ona na tym, że w tradycyjnym modelu republikańskim centralną rolę odgrywa polityczne uczestnictwo w samorządności obywatelskiej, którą można, jak się wydaje, rozumieć jako istotny element dobrego życia, zaś w kontekście myśli liberalnej jest ona traktowana jedynie jako instrument utrzymania sprawiedliwości. Tymczasem zdaniem Taylora uczestnictwo tego rodzaju stanowi autentyczną podstawę godności obywatelskiej, pozwala się solidaryzować z dobrem wspólnym. Nawet jeśli proceduralny liberalizm okazałby się możliwy w praktyce, konkluduje Taylor, to brak nacisku na uczestnictwo w obywatelskiej samorządności, stanowi problem, osłabia bowiem gotowość do poświęcenia na rzecz dobra wspólnego⁴⁰. Nie ma pewności, czy sam model praw wystarczy, aby wzbudzić wystarczająco silny wspólnotowy sentyment.

Chociaż Taylor nie mówi tego wprost, to wydaje się, że jego rozumowanie zakłada, że autentyczne posiadanie cnoty jest możliwe tylko wówczas, gdy stanowi ona dla nas wartość autoteliczną. Zgodnie z tym rozumowaniem działanie wypływające z cnoty jest możliwe tylko wówczas, gdy cnota nie jest traktowana instrumentalnie, tj. kiedy cnota sama w sobie staje się przedmiotem naszych za-

³⁷ Ibid.

³⁸ Por. *ibid.*, s. 206-207.

³⁹ Por. Kymlicka [1995] s. 23-24.

⁴⁰ Taylor [2003] s. 210.

biegów jako integralny element życia, dobra jakie chcemy osiągnąć⁴¹. To samo dotyczy samego uczestnictwa w polityce.

Być może jednak – biorąc pod uwagę liberalny zarzut, że wspieranie patriotyzmu, który idzie dalej niż umiłowanie wspólnych zasad sprawiedliwości, oznacza wspieranie jakiegoś partykularnego modelu dobrego życia i jest niesprawiedliwym preferowaniem jednej koncepcji dobrego życia kosztem innych – powinniśmy zrezygnować z ambicji promowania silnego patriotyzmu, na rzecz mniej zadawalającego liberalnego patriotyzmu, ale dającego się pogodzić ze sprawiedliwością. Argumenty wysuwane przez Rawlsa sugerują, że możliwy jest liberalny patriotyzm, nawet jeśli jest on słabszą wersją patriotyzmu od jego nieinstrumentalnej wersji republikańskiej. Co jednak, gdyby okazałoby się, że jest możliwe kultywowanie bardziej substancjalnego dobra wspólnego, obejmującego także cnoty obywatelskie rozumiane jako dobra autoteliczne, które nie kłóci się z wymogami sprawiedliwości liberalnej?

4.2.2. Czy wspieranie cnót jako integralnej części dobrego życia zawsze jest sprzeczne z pluralizmem i wymogami sprawiedliwości?

Wydaje się, że wspieranie cnót jako integralnej części dobrego życia nie musi być sprzeczne z pluralizmem i wymogami liberalnej sprawiedliwości. Jeśli cnoty obywatelskie potraktujemy jako dobra pierwotne w rozumieniu Rawlsa lub ściśle z tymi dobrami powiązane, wówczas taka zmodyfikowana wersja republikanizmu nieinstrumentalnego byłaby odporna na zarzut niesprawiedliwości, natomiast proponowałaby wersję silnego patriotyzmu. Rawls przez dobra pierwotne rozumie takiego rodzaju dobra, które mogą być integralną częścią wielu (wszystkich) rozsądnych [reasonable] koncepcji dobrego życia, a przynajmniej warunkują możliwość realizowania tych koncepcji⁴². Innymi słowy dobra pierwotne to taki rodzaj dóbr, które są wspólnie uznawane (przynajmniej pośród rozsądnych obywateli), pomimo pluralizmu koncepcji dobrego życia. Tak oto na przykład za dobra pierwotne uważa on pewne podstawowe prawa (wolność myśli, wolność sumienia, wolność stowarzyszeń), prawo do dysponowania sobą, otwarty dostęp

⁴¹ Rozumowanie to jest analogiczne do jednej z krytyk utylitaryzmu wskazującej na pewną paradoksalność użyteczności. Zgodnie z tą krytyką najbardziej właściwe z punktu widzenia utylitaryzmu są działania motywowane nieutilitarystycznie. Można powiedzieć, że np. utylitaryzm reguł traktuje reguły postępowania jako środki do realizacji zasady największego szczęścia jak największej liczby osób, tymczasem postępowanie wedle tych reguł okazuje się najbardziej skuteczne w realizacji tej zasady jedynie wówczas, gdy reguły te są traktowane jako ważne same w sobie (por. Graham [2004] s. 143-149).

⁴² Na temat koncepcji dóbr pierwotnych zobacz Rawls [1994] par. 15, s. 129-137; także Rawls [1999].

do urzędów w politycznych i ekonomicznych instytucjach, także dochód i bogactwo, w końcu społeczne podstawy szacunku do samego siebie⁴³.

Wspólnota przekonań co do dóbr pierwotnych (przynajmniej pośród rozsądnych koncepcji dobrego życia) zasadza się na fakcie uznawania (wniosek ten dotyczy przynajmniej zachodnich społeczeństw) wspólnej koncepcji osoby. Zgodnie z tą koncepcją obywatele to wolne i równe osoby zdolne do uszanowania zasad sprawiedliwej [fair] kooperacji ze względu na wzajemną korzyść⁴⁴. Chociaż uczestnicy w tej społecznej kooperacji chcą realizować różne ostateczne cele, to posiadają też wspólną motywację mającą charakter nadrzędny, mianowicie rozwój swoich dwóch władz moralnych (poczucia sprawiedliwości, oraz zdolności wyboru, rewidowania i racjonalnego podążania za własną koncepcją dobra), władzy rozumu (wydawania sądów, myślenia i wnioskowania) a także stworzenie warunków umożliwiających realizację własnej koncepcji dobra⁴⁵. Z jednej strony posiadanie lub przekonanie, że obywatele przynajmniej w minimalnym stopniu posiadają władze tego rodzaju, stanowi podstawę prawa do ich sprawiedliwego traktowania (jako wolnych i równych), z drugiej strony posiadanie tych władz jest warunkiem koniecznym możliwości sprawiedliwej kooperacji.

Nietrudno zauważyć, że obie władze moralne są ściśle powiązane z cnotami, jeśli same nie są cnotami. Poczucie sprawiedliwości jest istotnym elementem cnoty rozsądnosci, zaś zdolność do obierania i krytycznej rewizji własnej koncepcji dobra jest istotnym elementem autonomii (którą także jako cnotę można rozumieć). Tak więc dobra pierwotne warunkują możliwość rozwoju tych cnót, jak i praktyczną możliwość realizacji własnej koncepcji dobrego życia. Można zapytać, czy inne cnoty (powszechnie uważane za cnoty obywatelskie) nie powinny być traktowane jako równie istotne dla obywatelskiej współpracy a przez to, czy nie powinny stać się celem zabiegów społeczeństwa politycznego, przynajmniej jako posiadające status dóbr pierwotnych. W klasycznej tradycji teorii cnót istnieje pojęcie cnót kardynalnych. Słowo „kardynalny” pochodzi od łacińskiego *cardo*, co oznacza zawias. Pojęcie zawiasu ma oddać cechę niektórych cnót, bez których dobre życie nie byłoby możliwe, ponieważ warunkują istnienie wszystkich pozostałych cnót. Do cnót kardynalnych zalicza się cnotę roztropności, cnotę męstwa,

⁴³ Zob. Rawls [1999] s. 362-363.

⁴⁴ Pragnienie wzajemnej korzyści nie bazuje na egoizmie, czy też czysto racjonalnych kalkulacjach, jest dla Rawlsa ściśle związane z cnotą rozsądnosci [reasonableness], która obejmuje obok brania pod uwagę swojego dobra także branie pod uwagę dobra innych osób i to na równi z własnym (por. Szutta [2010]).

⁴⁵ Por. Rawls [1999] s. 365-366. W artykule tym Rawls o *władzy rozumu* nie mówi, termin ten pojawia się w *Liberalizmie politycznym* (zob. Rawls [1998] s. 52).

cnotę umiarkowania i cnotę sprawiedliwości. Wszystkie te cnoty, ponieważ są konieczne (choć w różnym stopniu) dla podtrzymania społecznej kooperacji, mogą zostać uznane za cnoty obywatelskie. Nie będę tutaj rozwijał tej tezy pokazując, jak która z cnót kardynalnych jest dla takiej kooperacji konieczna, wydaje się, że nie jest to teza kontrowersyjna. Cnota sprawiedliwości bliska jest rozumieniu poczucia sprawiedliwości i cnoty rozsądnosci u Rawlsa, natomiast autonomia moralna i racjonalność zakładają z pewnością roztropność⁴⁶. Umiarkowanie i męstwo z kolei są konieczne, jeśli chcemy być w stanie realizować swoją koncepcję dobra pomimo praktycznych trudności i przeciwności.

Tak więc teza, że cnoty mogą być traktowane jako dobra pierwotne lub istotnie z tymi dobrami powiązane, nie powinna być trudna do zaakceptowania przez zwolenników liberalnej koncepcji obywatelstwa. Przeciwnik arystotelesowskiego republikanizmu mógłby jednak twierdzić, że chociaż cnoty kardynalne można interpretować jako rodzaj dóbr pierwotnych, to jednak, tak jak dobra pierwotne, mają one jedynie charakter instrumentalny. Wydaje się jednak, że można argumentować, iż cnoty te winny być traktowane jako autoteliczne, nie tylko instrumentalne.

W odpowiedzi na powyższy zarzut, zatrzymajmy się na chwilę przy cnotach kardynalnych. W świetle naszych rozważań na temat dóbr pierwotnych i władz moralnych osoby można podzielić je na dwie grupy. Pierwszą stanowią cnota rozsądnosci i sprawiedliwości, drugą cnota męstwa i umiarkowania. Dwie pierwsze są ściśle powiązane z dwiema władzami moralnymi, o których pisze Rawls. Zgodnie z jego słowami, to właśnie te dwie władze moralne jak i władza rozumu decydują o tym, że obywatele traktują siebie jako wolnych⁴⁷. Wzajemne uznanie obywateli jako wolnych wynika z tego, że jak pisze Rawls, „pojmują siebie samych i siebie nawzajem jako wyposażonych w moralną władzę posiadania jakiejś koncepcji dobra”⁴⁸, jak i w zdolność do odpowiedzialnego realizowania tej koncepcji w zgodzie z zasadami sprawiedliwości. Rawls stwierdza, że gdybyśmy nie posiadali żadnej z tych dwóch władz moralnych, życie nie miałoby sensu⁴⁹. Z tego wynika, że dwie władze moralne, a z pewnością i władza rozumu są czyn-

⁴⁶ Mam świadomość, że ściśle łączenie cnót rozsądnosci i autonomii, tak jak rozumie je Rawls lub inni współcześni liberałowie, z klasycznie ujętymi cnotami sprawiedliwości i roztropności jest ryzykowne. Nie są to pojęcia do siebie przystające. Ich wiązanie ze sobą wymagałoby porównawczej analizy pojęciowej, czego jednak, zakładając że ścisły związek między tymi pojęciami istnieje, nie czynię.

⁴⁷ Zob. Rawls [1998] s. 51-52.

⁴⁸ Ibid., s. 66.

⁴⁹ Ibid., s. 68. Dosłownie Rawls pisze: „nie miałoby sensu ciągnięcie rzeczy dalej”.

nikami konstytutywnymi dobrego życia, czyli nie mogą być traktowane tylko instrumentalnie jako konieczne środki do utworzenia dobrze kooperującego społeczeństwa. Dobrze kooperujące społeczeństwo istnieje między innymi po to, aby rozwój obywateli w zakresie posiadania tych władz wspierać. Czyli stają się one celem. Jeżeli ujmemy je jako cnoty, a także ujmemy cnoty roztropności i sprawiedliwości jako ściśle powiązane z tymi władzami, to musimy zarazem uznać, że nie mają one jedynie charakteru instrumentalnego, ale stanowią wartość samą w sobie, jako konieczne elementy życia wartego przeżycia.

Konieczne jest tu pewne zastrzeżenie. Nawet jeśli władze moralne i władzę rozumu a także cnotę sprawiedliwości i roztropności będziemy traktowali jako autoteliczne, wspieranie ich jako nieinstrumentalne musi spełniać przynajmniej dwa warunki, jeśli ma być do pogodzenia z wymogami sprawiedliwości liberalnej. Po pierwsze, nie można do tych cnót obywateli przymuszać, za ich brak karać. Edukacja obywatelska, propagowanie cnót obywatelskich musi być koherentne z tymi cnotami, a zakładają one wolność i autonomię moralną. Jeśli ktoś postanowi zrezygnować z edukacji, porzucić szkołę albo w inny sposób odmówi pracy nad swoimi cnotami, nie można go siłą do pracy nad sobą zawrócić. Nawet jeśli ktoś postanowi nie być osobą rozsądną, czy kierować się poczuciem sprawiedliwości, nie można takiej osoby do tego zmusić, chociaż można i należy stosować przymus mający na celu przestrzeganie prawa. Takie przestrzeganie prawa nie musi jednak wynikać z cnoty, ale np. jedynie ze strachu przed karą. Po drugie, konieczne jest rozumienie cnoty w nieco słabszym znaczeniu niż arystotelesowskie. Zgodnie z arystotelesowskim rozumieniem cnoty, polega ona na niezawodnym czynieniu dobra, tutaj musimy się zadowolić rozumieniem cnoty jako czegoś stopniowalnego, gdzie jest ona rozumiana jako sprawność posiadająca pewny minimalny poziom, i to on jest przedmiotem zabiegów państwa, natomiast jej wyższe poziomy mają charakter supererogacyjny.

Wróćmy do głównego nurtu naszych rozważań. Czy także o innych cnotach niż władze moralne i władza rozumu, plus cnota roztropności i sprawiedliwości, które mogą być ujęte jako obywatelskie, na przykład cnoty męstwa i umiarkowania, albo też te, które Kymlicka wymienia za Galstonem, można powiedzieć, że winny być traktowane jako autoteliczne? Zacznijmy od męstwa i umiarkowania. Jeśli zgodzimy się, że bez tych dwóch cnót nie jesteśmy w stanie utrzymać żadnej innej cnoty, że są zatem warunkami koniecznymi utrzymania pewnego minimum zdolności do kooperacji obywatelskiej, bez których nie moglibyśmy rozwijać naszych podstawowych władz moralnych i władzy rozumu, wówczas należy uznać, że cnoty te winny stać się przedmiotem dążenia w ramach edukacji obywatelskiej. Niemniej można nadal utrzymywać, że winny one być

traktowane jako instrumentalne, służące podtrzymaniu innych autotelicznych wartości. To samo można by powiedzieć o takich cnotach jak pracowitość, praworządność, zdolność przystosowywania się do zmian ekonomicznych itp. Są potrzebne do funkcjonowania społeczeństwa, kooperacji obywatelskiej, ale same celem tej kooperacji nie są. Chociaż mogą się stać celem indywidualnych dążeń w ramach czyjejs własnej koncepcji dobrego życia. Czyli wniosek, do jakiego doszlibyśmy, brzmiałby: istnieją niektóre cnoty obywatelskie mające charakter autoteliczny i należą do nich przynajmniej dwie władze moralne i władza rozumu, oraz te cnoty, które ściśle są z nimi związane, np. cnota roztropności i sprawiedliwości, wspieranie których nie byłoby sprzeczne z liberalnymi zasadami sprawiedliwości ani z faktem pluralizmu modeli dobrego życia. Pozostałe zaś cnoty mogłyby z punktu widzenia kooperacji obywatelskiej być postrzegane jedynie jako cnoty instrumentalne.

Niemniej można też argumentować, że i te cnoty (jeśli dadzą się zakwalifikować do kategorii dóbr pierwotnych)⁵⁰ w pewnym sensie powinny być traktowane przez polityczne społeczeństwo jako autoteliczne, ponieważ tego domaga się ich skuteczne propagowanie. Wróćmy raz jeszcze do stanowiska Taylora. Wcześniej zasugerowałem, iż jego rozumowanie zakłada, że autentyczne posiadanie cnoty jest możliwe tylko wówczas, gdy stanowi ona dla nas wartość autoteliczną. Trzymając się tej intuicji, można powiedzieć, że propagowanie cnoty jest skuteczne tylko wówczas, gdy w sposób ścisły powiążemy ją z dobrem, któremu ona służy, tzn. uznamy, że jest ona integralną częścią tego dobra, a nie tylko środkiem, który można by zastąpić innymi alternatywnymi środkami. Dopiero wówczas staje się możliwe działanie wypływające z cnoty, które nie jest powierzchownym (czysto zewnętrznym) czynieniem tego, co konieczne dla dobra społeczeństwa, ale jest przejawem autentycznej postawy obywatelskiej.

Nie rozwijając tego wątku możemy, odpowiadając na drugie z dwóch postawionych we wstępie tego artykułu pytań, zwięźczyć niniejszą część artykułu konkluzją, że propagowanie przez państwo przynajmniej niektórych cnót obywatelskich jako elementów dobrego życia nie kłóci się z wymogiem liberalnej sprawiedliwości i pluralizmem koncepcji dobrego życia, a może nawet, ze względu na skuteczność, być bardziej pożądane od czysto instrumentalnego traktowania tych cnót.

⁵⁰ Spełnienie tego warunku jest istotne, ponieważ tylko w ten sposób propagowanie danych cnót w ramach pluralistycznego społeczeństwa nie będzie kłóciło się z liberalnymi zasadami sprawiedliwości.

5. Zakończenie

W świetle powyższych rozważań możemy przyjąć kilka wniosków. Po pierwsze, w dyskursie na temat wartości uczestnictwa w polityce i cnot obywatelskich pomiędzy zwolennikami liberalizmu i republikanizmu, także w wersji arystotelesowskiej, ma miejsce pewna wspólnota rozumienia, obie strony dyskursu dostrzegają groźbę egoizmu jednostki, która nie angażuje się w przedsięwzięcia wspólnie z innymi osobami, nie uczestniczy w życiu społecznym, stąd obie strony zdają się przyjmować konieczność partycypacji w polityce rozumianej szeroko. Różnice zaś w dużej mierze sprowadzają się do odmiennego definiowania terminów *polityczny*, *społeczny*, *prywatny*. Kwestią sporną, nierozstrzygniętą w tym artykule, pozostaje pytanie, czy konieczna, ze względu na w pełni ludzkie życie, jest partycypacja w polityce rozumianej wąsko, jako dziedzina rządzenia państwem. Kolejny spór między liberalnym podejściem a republikanizmem arystotelesowskim dotyczy tego, czy cnoty obywatelskie należy z punktu widzenia państwa traktować instrumentalnie czy autotelicznie. W świetle powyższych analiz doszedłem do wniosku, że nie jest konieczne (przynajmniej w przypadku niektórych cnot obywatelskich) ograniczanie się do ich instrumentalnego traktowania. Traktowanie ich jako integralną część dobrego życia jest bowiem bardziej skuteczne w ich propagowaniu i nie musi kłócić się z liberalnym wymogiem poszanowania dla pluralizmu koncepcji dobrego życia, ponieważ przynajmniej niektóre cnoty obywatelskie mają charakter dóbr pierwotnych (bądź tzw. motywacji wyższego rzędu) i przez to mogą być kompatybilne z różnorodnymi rozsądnymi koncepcjami dobrego życia.

Bibliografia

- Arendt [2000] – H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arystoteles [2008] – Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicza, PWN, Warszawa 2008.
- Audi [2004] – R. Audi, *Działanie wyływające z cnoty*, [w:] *Etyka i charakter*, red. Jacek Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 139-164.
- Dagger [1997] – R. Dagger, *Rights, Citizenship and Republican Liberalism Civic Virtues*, Oxford University Press, New York 1997.
- Freeman [2007] – S. Freeman, *Rawls*, Routledge, London 2007.
- Frohnen [1993] – B. Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism*, University Press of Kansas 1993.
- Galston [1999] – W.A. Galston, *Cele Liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1999.
- Galston [2007] – W.A. Galston, 'Virtue', [w:] *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, R.E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds), 2nd ed., vol. II, Blackwell 2007, s. 842-851.
- Graham [2004] – G. Graham, *Eight Theories of Ethics*, Routledge, New York 2004.

- Kymlicka, Norman [1994] – W. Kymlicka, W. Norman, *Return of Citizenship. A Survey of Recent Work on Citizenship Theory*, „Ethics” (104) 1994, s. 352-381.
- Kymlicka [1995] – W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Kymlicka [2001] – W. Kymlicka, *Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?*, [w:] W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, New York 2001, s. 327-346.
- Kymlicka [2009] – W. Kymlicka, *Teoria obywatelstwa*, [w:] W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Aletheia, Warszawa 2009, s. 347-395.
- Macedo [1999] – S. Macedo, *Cnoty Liberalne*, tłum. G. Łuczkiewicz, Znak, Kraków 1995.
- MacIntyre [2003] – A. MacIntyre, „Is Patriotism a Virtue?”, [w:] *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, D. Matravers, J. Pike (eds.), Routledge 2003, s. 286-300.
- Oldfield [1990] – A. Oldfield, *Citizenship: An Unnatural Practice?*, „Political Quarterly” (61) 1990, s. 177-187.
- Pattern [2004] – Alan Patten, *The Republican Critique of Liberalism*, [w:] *Introduction to Contemporary Political Theory*, Collin Farelly (ed.), Sage Publications 2004, s. 159-168.
- Rawls [1994] – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Rawls [1998] – J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rawls [1999] – J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, [w:] J. Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999, s. 359-387.
- Rosenblum [1987] – N. Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987.
- Seneca [2006] – Seneca, *On the Happy Life [De beata vita]*, [w:] *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, J. Welchman (ed.), Hackett Publishing Company Inc., Indiana, Cambridge 2006, s. 42-49.
- Szutta [2010] – A. Szutta, *Cnota rozsądności*, [w:] *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, N. Szutta (red.), Semper, Warszawa 2010, s. 195-204.
- Taylor [2003] – Ch. Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, [w:] *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, D. Matravers, J. Pike (eds.), Routledge 2003, s. 195-212.
- Tocqueville [1996] – A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, s. 241.
- Wojtyła [1994] – K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 327-328.
- Wolin [1960] – S. Wolin, *Politics and Vision*, Little Brown, Boston 1960.
- Zimbaro [2010] – P. Zimbaro, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, przeł. A. Cybulko i In., PWN, Warszawa 2010.