Spór o dobro wspólne: liberalizm kontra postliberalizm w świetle myśli Deneena i Vermeule'a

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje koncepcję dobra wspólnego jako substancjalnego celu polityki, przeciwstawiając ją liberalnej neutralności. Autor odwołuje się do myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, wskazując, że państwo nie jest jedynie administratorem usług, lecz instytucją kształtującą charakter obywateli. W nurcie postliberalnym reprezentowanym przez Deneena i Vermeule'a, postuluje się odrzucenie rozdziału sfery politycznej od moralnej. Kluczowym elementem rozważań jest krytyka współczesnych elit merytokratycznych oraz ostrzeżenie przed oligarchizacją władzy. Dobro wspólne zostaje zdefiniowane nie jako suma prywatnych korzyści czy wola większości, lecz jako zespół warunków umożliwiających realizację sprawiedliwości i „dobrego życia" we wspólnocie politycznej.

The text analyzes the concept of the common good as a substantial goal of politics, contrasting it with liberal neutrality. The author refers to the thought of Aristotle and St. Thomas Aquinas, indicating that the state is not merely an administrator of services, but an institution that shapes the character of its citizens. In the post-liberal current represented by Deneen and Vermeule, the rejection of the separation between the political and moral spheres is postulated. A key element of the reflections is the critique of contemporary meritocratic elites and a warning against the oligarchization of power. The common good is defined not as the sum of private benefits or the will of the majority, but as a set of conditions enabling the realization of justice and the "good life" within a political community.

Artykuł stanowi głęboką analizę intelektualnego starcia między liberalizmem a postliberalizmem, które autor interpretuje nie jako spór o procedury, lecz jako konflikt

dwóch fundamentalnie różnych antropologii. Główna teza tekstu zakłada, że podczas gdy liberalizm dąży do ochrony autonomii jednostki poprzez neutralność państwa, postliberalizm (reprezentowany m.in. przez Deneena i Vermeule'a) uznaje tę neutralność za iluzję, która w rzeczywistości promuje atomizację i uzależnia człowieka od rynku oraz biurokracji. Autor argumentuje, że powrót do substancjalnego rozumienia „dobra wspólnego" jest odpowiedzią na kryzys więzi społecznych, jednak niesie ze sobą poważne ryzyko politycznego paternalizmu. Tekst stawia kluczowe pytanie o możliwość stworzenia systemu, który łączyłby poczucie przynależności i zakorzenienia z wolnością od tyranii moralnej. W efekcie artykuł ukazuje paradoks współczesnej myśli konserwatywnej: aby uratować tradycyjne wspólnoty przed liberalnym rozkładem, postliberalizm skłania się ku radykalnej przebudowie struktur państwa, co może prowadzić do zastąpienia technokratycznej administracji nowym rodzajem moralnego nadzoru.

SŁOWA KLUCZOWE

dobro wspólne | postliberalizm | liberalna neutralność | common-good constitutionalism | Patrick Deneen | Adrian Vermeule | zoon politikon | bonum commune | rozsądny pluralizm | public reason | atomizm jednostki | elita meritokratyczna | paternalizm polityczny | integralizm katolicki | cyrkulacja elit

Dobro wspólne jako substancjalny cel polityki

Państwo nie może być całkowicie neutralne wobec dobra; w tym ujęciu spór przesuwa się z pytania o zakres władzy ku pytaniu o jej cel. W nurcie postliberalnym, reprezentowanym głównie przez Deneena i Vermeule'a, postuluje się odrzucenie liberalnej neutralności oraz rozdziału sfery politycznej od substancjalnych celów moralnych.

Wątek ten można rozwinąć poprzez analizę klasycznej filozofii dobra wspólnego, współczesnej teorii liberalnej oraz sporu o konstytucjonalizm dobra wspólnego. Pojęcie dobra wspólnego należy do tych kategorii filozofii politycznej, których współczesna pozorna oczywistość bywa odwrotnie proporcjonalna do rzeczywistej precyzji. Politycy niemal wszystkich orientacji deklarują troskę o dobro wspólne, gdyż przeciwieństwo – świadome działanie dla dobra partykularnego kosztem

wspólnoty – trudno byłoby przedstawić jako legitymizującą zasadę rządzenia. Jednak w historii idei bonum commune nie oznacza po prostu sumy prywatnych korzyści, wzrostu PKB, maksymalizacji użyteczności społecznej, interesu większości ani zbioru dóbr publicznych rozumianych w kategoriach ekonomicznych. Współczesna filozofia polityczna definiuje dobro wspólne raczej jako zespół warunków, instytucji i interesów, które członkowie wspólnoty mają powód podtrzymywać wspólnie właśnie dlatego, że pozostają ze sobą w relacji politycznej; mogą do nich należeć bezpieczeństwo, system sądowy, prawa obywatelskie, infrastruktura, edukacja, czyste środowisko oraz instytucjonalne warunki współpracy.

Świadczy to o tym, że pojęcia dobra wspólnego nie wolno zawłaszczać ani postliberalizmowi, ani jego przeciwnikom. Liberalna demokracja również potrzebuje dóbr wspólnych; spór dotyczy ich treści, hierarchii i sposobu politycznego ustanawiania. U Arystotelesa problem ma jeszcze głębszy charakter, ponieważ polityka jest częścią etyki rozumianej teleologicznie.

Polis nie powstaje jedynie po to, aby ludzie mogli biologicznie przeżyć, wymieniać towary i zabezpieczać się przed przemocą; jej pełny sens wiąże się z możliwością dobrego życia. Człowiek jest zoon politikon nie dlatego, że statystycznie częściej mieszka z innymi niż samotnie, lecz dlatego, że zdolność rozumnego rozpoznawania sprawiedliwości, dobra i wspólnego działania rozwija się właśnie we wspólnocie politycznej.

Z tego punktu widzenia państwo całkowicie obojętne na kształt charakteru obywateli byłoby konstrukcją trudną do pomyślenia. Ustrój wychowuje już przez sam sposób rozdzielania urzędów, honorów, obowiązków i możliwości uczestnictwa; prawo nie tylko zakazuje i zezwala, lecz utrwala określone nawyki. Polityka jest więc także pedagogiką charakteru. Ta teleologiczna konstrukcja wyjaśnia klasyczne rozróżnienie między prawidłowymi a zwyrodniałymi formami rządów.

Kryterium nie jest tutaj wyłącznie liczba rządzących. Monarcha, arystokracja czy większość mogą rządzić w sposób sprawiedliwy albo wypaczony, zależnie od tego, czy kierują się dobrem całej wspólnoty, czy interesem własnej grupy. Tym samym „dobro wspólne" pełni funkcję kryterium przeciw oligarchizacji polityki: rządzący nie mogą utożsamiać własnej pomyślności z pomyślnością państwa. Intuicja ta jest szczególnie istotna dla współczesnego postliberalizmu, w którym zarówno Deneen, jak i jego krytycy powracają do problemu nowej elity oraz relacji pomiędzy „few" a „many". W pracy Regime Change z 2023 roku liberalny porządek przedstawiony jest jako system, który stworzył nową, samozachowawczą elitę meritokratyczną; autor proponuje uformowanie odmiennej elity politycznej, która związałaby swoje interesy z interesami szerszej części społeczeństwa. W tym miejscu widać wyraźnie, dlaczego dobro wspólne nie powinno być utożsamiane z wolą większości. Większość może działać partykularnie tak samo jak oligarchia. Klasyczne pytanie brzmi zatem nie

„ilu rządzi?”, lecz „dla czyjego dobra i według jakiego rozumienia sprawiedliwości sprawowana jest władza?”.

Demokratyczna większość prześladująca mniejszość nie przestaje działać partykularnie tylko dlatego, że jest liczniejsza. Z drugiej strony elita ekspertów może podejmować działania rzeczywiście chroniące interes powszechny mimo chwilowej niepopularności. Pojęcie dobra wspólnego wprowadza więc problem epistemologiczny: nie wystarczy wskazać podmiotu suwerenności, trzeba wiedzieć, kto i według jakiego kryterium rozpoznaje dobro.

Tomasz z Akwinu przejmuje wiele elementów arystotelesowskiej struktury, lecz umieszcza je w szerszej teorii prawa, praktycznego rozumu i chrześcijańskiej antropologii. Ważne jest jednak, aby nie redukować jego filozofii politycznej do teologicznego nakazu władzy religijnej. W rekonstrukcji Stanford Encyclopedia of Philosophy Akwinata traktuje wspólnotę polityczną jako konieczny warunek realizowania wielu ludzkich dóbr, a bonum commune jako dobro nieredukowalne do prostego sumowania dobrostanów poszczególnych jednostek. Dobro wspólne może istnieć na wielu poziomach – rodziny, miasta czy państwa – i zakłada relację wzajemnego dobra, w której członkowie nie traktują innych wyłącznie jako środków do prywatnych celów.

Napięcie między substancjalnym dobrem wspólnym a liberalną neutralnością

Istotna jest również struktura Tomaszowej teorii prawa. Prawo pozostaje w niej związane z rozumem praktycznym, dobrem wspólnym i uprawnioną troską o wspólnotę; nie stanowi jedynie wyrazu woli najsilniejszego. W tej interpretacji filozofia polityczna Akwinaty dotyczy działań prowadzących ku ludzkiemu spełnieniu, lecz nie utożsamia mechanicznie dobra politycznego z pełnią religijnego zbawienia. SEP podkreśla zarazem, że w jego myśli istnieją istotne ograniczenia władzy państwa, a wspólnota polityczna nie wyczerpuje wszystkich form ludzkiego zrzeszenia. Rozróżnienie to okaże się później zasadnicze, gdyż część współczesnych debat wokół katolickiego integralizmu dotyczy właśnie pytania, czy powrót do klasycznej tradycji prawa naturalnego implikuje podporządkowanie polityki instytucjonalnej władzy kościelnej. Najnowsza literatura wskazuje, że takie przejście nie jest logicznie konieczne: można rekonstruować common-good constitutionalism w sposób nieintegralistyczny, choć wersja Vermeule'owska pozostaje kompatybilna z kierunkami bardziej integralistycznymi.

U Tomasza dobro wspólne wiąże się również z pojęciem cnoty, jednak tutaj wymagana jest ostrożność. Jeśli celem prawa jest sprzyjanie wspólnemu rozwojowi człowieka, łatwo dojść do

wniosku, że państwo powinno prawnie zakazywać każdego moralnego błędu i wymuszać każdą cnotę. Klasyczna tradycja nie daje jednak tak prostego uzasadnienia totalnego moralizmu prawnego. Prawo pozytywne odnosi się do ludzi niedoskonałych, musi zatem uwzględniać możliwości społeczne oraz konsekwencje represji; nie każda wada moralna wymaga penalizacji. Istnieje tu różnica pomiędzy oceną moralną a zakresem prawnego przymusu. To właśnie jej zachowanie decyduje o tym, czy polityka dobra wspólnego pozostaje polityką ładu, czy zaczyna zmierzać w stronę nieograniczonego paternalizmu.

Współczesne państwo liberalne nie odrzuciło wszystkich elementów tej konstrukcji; zmieniło przede wszystkim odpowiedź na problem pluralizmu. Wojny religijne, rozwój indywidualizmu, nowoczesna koncepcja praw podmiotowych i doświadczenie coraz bardziej zróżnicowanych społeczeństw doprowadziły filozofię polityczną do pytania, którego Arystoteles nie stawiał w identycznej postaci: jak ludzie głęboko różniący się w kwestii zbawienia, natury rodziny, seksualności, metafizyki, religii i dobrego życia mogą pozostawać równymi współobywatelami jednego państwa, unikając nieustannej walki o narzucenie sobie pełnej doktryny moralnej?

Liberalna odpowiedź nie polegała na prostym uznaniu, że dobro nie istnieje. W zaawansowanej filozofii liberalnej teza ta jest bardziej ograniczona: państwo powinno zachowywać powściągliwość wobec kontrowersyjnych koncepcji dobrego życia, ponieważ obywatele pozostają wolni i równi, a ich głębokie spory mogą być racjonalne oraz trwałe. Współczesna literatura o neutralności politycznej rozróżnia kilka jej wersji: państwo może być zobowiązane do niepromowania kontrowersyjnego dobra bez zgody obywateli, do niepodejmowania działań bez społecznego konsensusu albo – w duchu Rawlsa – do nieuzasadniania przymusowych decyzji poprzez doktryny, których rozsądni współobywatele nie muszą przyjąć. Liberalna neutralność nie oznacza więc neutralności wobec morderstwa, korupcji, niewolnictwa czy przemocy; dotyczy raczej pluralizmu rozsądnych sposobów życia. John Rawls nadał temu problemowi najpotężniejszą późnonowoczesną formę.

Jego punktem wyjścia nie jest przekonanie o braku moralnej prawdy, lecz "fakt rozsądnego pluralizmu": w wolnym społeczeństwie, w którym ludzie korzystają z rozumu i swobody sumienia, mogą powstawać trwałe, głębokie i nieusuwalne różnice światopoglądowe. Public reason jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak przymusowe reguły wspólnego życia mogą zostać uzasadnione ludziom znajdującym się w takiej sytuacji. W tej tradycji zasady dotyczące kluczowych spraw konstytucyjnych powinny być możliwe do przedstawienia w kategoriach, które wolni i równi obywatele rozpoznają jako publiczne, nawet jeśli ich prywatne metafizyczne uzasadnienia pozostają odmienne. Rawlsowskiej polityki nie należy zatem przedstawiać jako państwa bez wartości. Posiada ona bardzo silne wartości: równość obywatelską, podstawowe wolności, sprawiedliwe warunki

współpracy, prawomocność publicznego uzasadnienia i ochronę jednostki przed politycznym podporządkowaniem jednej kompleksowej doktrynie.

Liberalizm nie rezygnuje z substancji; próbuje raczej ograniczyć zakres treści, które aparat przymusu może narzucać w warunkach trwałego sporu. Jest to istotna korekta uproszczonego postliberalnego obrazu, w którym liberalizm przedstawiany bywa jako czysta procedura, pozbawiona jakiegokolwiek poglądu na człowieka. Sam wybór indywidualnej wolności sumienia i równego statusu obywatelskiego jest już poglądem moralnym. Postliberalna krytyka odpowiada jednak, że właśnie ta deklarowana metaneutralność ulega samounieważnieniu.

Iluzja neutralności i mechanizm wzmacniania państwa przez indywidualizm

Jeżeli instytucje konsekwentnie przyznają pierwszeństwo indywidualnej autonomii nad tradycją, rodziną, lokalną wspólnotą i odziedziczonymi normami, państwo przestaje być neutralne wobec konkurujących sposobów życia. Tworzy raczej środowisko instytucjonalne preferujące człowieka mobilnego, autonomicznego, zdolnego do dowolnej zmiany zawodu, miejsca zamieszkania, relacji czy tożsamości. W tej interpretacji nikt nie musi być formalnie zmuszany do indywidualizmu; wystarczy ukształtować prawo, rynek i kulturę tak, aby wspólnoty wymagające trwałych zobowiązań funkcjonowały w coraz trudniejszych warunkach.

Ta intuicja jest starsza niż postliberalizm. Komunitariańska krytyka Rawlsa z lat osiemdziesiątych, kojarzona z Michaelem Sandelem, Charlesem Taylorem, Alasdair MacIntyre'em i Michaelem Walzerem, podważała wyobrażenie jednostki jako podmiotu, którego tożsamość można pojęciowo oddzielić od konkretnych relacji społecznych. Człowiek nie wybiera z próżni języka, rodziny, historii ani kategorii moralnych i tradycji, w których uczy się rozpoznawać dobro. Taylor krytykował "atomistyczny" obraz jednostki samowystarczalnej poza społeczeństwem, a Sandel wskazywał na znaczenie więzi konstytutywnych, których człowiek nie doświadcza jedynie jako zewnętrznych opcji. Komunitaryzm nie prowadził jednak automatycznie do postliberalnego wniosku o konieczności moralnej ofensywy państwa. Można bowiem uznać człowieka za istotę głęboko społeczną i ukształtowaną przez wspólnotę, a jednocześnie twierdzić, że właśnie ze względu na różnorodność tych wspólnot państwo powinno zachowywać dużą powściągliwość. Charles Taylor i Michael Walzer nie stali się zatem zwolennikami katolickiego integralizmu; zresztą wielu z tych autorów niechętnie przyjmowało etykietę "komunitaryzmu". Krytyka atomizmu otwiera problem, lecz nie rozstrzyga sposobu jego rozwiązania. Patrick Deneen wykonuje krok znacznie dalszy.

W pracy Why Liberalism Failed z 2018 roku nie przedstawia on współczesnych patologii jako przypadkowego odstępstwa od liberalnych ideałów. Jego centralna teza brzmi odwrotnie: liberalizm ponosi porażkę właśnie dlatego, że coraz skuteczniej realizuje własną wewnętrzną logikę. Deneen wiąże rozwój liberalizmu z rozszerzaniem autonomii jednostki, osłabianiem tradycyjnych wspólnot oraz wzrostem siły państwa i rynku jako dwóch mechanizmów uwalniających człowieka od lokalnych zależności. W jego ujęciu rezultatem jest narastająca nierówność, erozja wspólnotowości i wyłonienie się nowej klasy elit. Tak właśnie rekonstruuje książkę jej wydawca i akademickie streszczenia: liberalizm prowadzi do skutków sprzecznych z własnymi obietnicami nie na skutek niedostatecznej realizacji, lecz poprzez pełną realizację zasad autonomii.

Najciekawszy element tej diagnozy dotyczy relacji między państwem a jednostką. Klasyczny liberalny autoportret przedstawia je jako przeciwstawne bieguny: im większa autonomia jednostki, tym mniejsza ingerencja państwa. Deneen argumentuje natomiast, że indywidualizm i centralizacja mogą wzajemnie się wzmacniać. Rozpad lokalnych, rodzinnych, religijnych i zawodowych form solidarności nie czyni człowieka po prostu bardziej wolnym; zwiększa raczej jego zależność od rynku oraz centralnych instytucji. Państwo z kolei rozszerza swoje kompetencje właśnie dlatego, że wspólnoty pośredniczące tracą zdolność pełnienia funkcji opiekuńczych i normotwórczych. W ten sposób "wyzwolenie" z lokalnych więzi może paradoksalnie prowadzić do większej zależności od struktur impersonalnych.

Ryzyko paternalizmu w postliberalnej wizji nowej elity

To argument, którego nie należy bagatelizować, gdyż styka się on z szerokim dorobkiem socjologii. Tocqueville obawiał się łagodnego despotyzmu społeczeństwa złożonego z izolowanych jednostek, Durkheim analizował anomię, Robert Putnam spadek kapitału społecznego, a współczesne badania nad wspólnotowością dokumentują znaczenie sieci relacji dla wielu wymiarów dobrostanu. Z faktu, że liberalny indywidualizm może osłabiać pewne wspólnoty, nie wynika jednak automatycznie, iż liberalizm jest jedyną przyczyną tych zmian. Równolegle oddziałują na nie industrializacja, mobilność przestrzenna i urbanizacja, technologie komunikacyjne, transformacja rynku pracy, emancypacja kobiet, spadek dzietności, wzrost poziomu wykształcenia oraz sekularyzacja.

Postliberalna diagnoza słabnie metodologicznie w momentach, gdy wiele procesów przypisuje się jednej filozofii politycznej. Deneen przesuwa jednocześnie krytykę z poziomu antropologii na poziom klasowy. W rozdziale poświęconym "nowej arystokracji" argumentuje, że liberalny system edukacyjny i gospodarczy tworzy mobilną elitę meritokratyczną, czerpiącą korzyści z globalizacji,

podczas gdy grupy mniej mobilne ponoszą główny ciężar kosztów społecznych transformacji. W "Regime Change" diagnoza ta zostaje przekształcona w program o charakterze pozytywnym.

Deneen nie proponuje prostego zniesienia elit; wydawca książki rekonstruuje jego argument jako projekt zastąpienia samozachowawczej klasy liberalnej nową elitą, zorientowaną na interes "wielu" i zdolną do działania jednocześnie odgórnego oraz wspólnotowego. Właśnie ten moment odróżnia późnego Deneena od lokalistycznej czy anarchizującej krytyki liberalizmu: odnowa wymaga bowiem zdobycia i sprawowania władzy. Tu ujawnia się charakterystyczne napięcie postliberalizmu. Choć jego diagnoza bywa antyelitarna, rozwiązanie nie musi przyjmować formy egalitarnego populizmu. Deneen nie zakłada, że polityka może istnieć bez elit; problemem jest raczej jakość, formacja i lojalność warstwy rządzącej. Stanowisko to jest bliskie klasycznej teorii ustroju: pytanie o elitę nie brzmi, jak ją całkowicie usunąć, lecz czy rządzi ona dla dobra własnego, czy wspólnego. Rodzi się jednak stary problem platoński: kto formuje tych, którzy mają formować pozostałych? Jeżeli nowa elita ma odróżniać rzeczywiste dobro społeczeństwa od jego chwilowych pragnień, jej odpowiedzialność wobec obywateli może stać się bardziej pośrednia. To właśnie w tym punkcie postliberalizm styka się z paternalizmem. Paternalizm polityczny nie oznacza po prostu, że państwo czasem ogranicza działania obywateli — każde prawo karne to robi. Pojawia się on wtedy, gdy ograniczenie zostaje uzasadnione dobrem samej osoby, której wybór jest ograniczany, mimo że ona sama uważa inaczej. Postliberalna krytyka autonomii jest wobec takiego rozumowania bardziej otwarta niż klasyczny liberalizm, gdyż kwestionuje przekonanie, że subiektywna preferencja jednostki stanowi najwyższe kryterium politycznej wolności.

Common Good Constitutionalism jako próba instytucjonalizacji dobra wspólnego

Człowiek może błędnie rozpoznawać własne dobro; nałóg, reklama, presja społeczna czy zniekształcone środowisko kulturowe bywają źródłem pragnień destrukcyjnych. Problem nie tkwi zatem w logicznej niemożliwości paternalizmu. Współczesne państwa liberalne również stosują jego elementy: obowiązek szkolny, regulacje dotyczące leków, normy bezpieczeństwa pracy, zakazy sprzedaży określonych substancji dzieciom czy automatyczne zapisy do systemów emerytalnych.

Granica przebiega raczej w pytaniu o zakres, intensywność oraz możliwość zakwestionowania definicji dobra ustanawianej przez państwo. Jeśli z faktu, że człowiek bywa nieracjonalny, wyprowadzi się prawo władzy do korygowania dowolnej jego decyzji, znika samodzielny status obywatela. Postliberalizm musi zatem odpowiedzieć na klasyczne pytanie liberalne znacznie

bardziej szczegółowo, niż to czasem czyni: jak rozpoznać granicę między formowaniem warunków wolności a zastępowaniem tej wolności decyzją rządzących?

Adrian Vermeule podchodzi do tego problemu z perspektywy prawa. Common Good Constitutionalism z 2022 roku jest próbą odtworzenia tego, co autor określa jako klasyczną tradycję prawną, i przeniesienia jej na grunt współczesnego amerykańskiego konstytucjonalizmu. Vermeule opisuje swój projekt jako adaptację tej tradycji do współczesności, sięgającą do ius commune, prawa rzymskiego, prawa naturalnego i myśli tomistycznej. Jego koncepcja dobra wspólnego nie ma charakteru agregacyjnego: dobro wspólnoty nie jest sumą indywidualnych użyteczności, lecz porządkiem, w którym prawo realizuje zasadnicze, wspólne cele polityczne. W literaturze omawiającej tę koncepcję pojawia się charakterystyczna triada pokoju, sprawiedliwości i obfitości oraz klasyczne zasady legalnej sprawiedliwości. Najważniejsze przesunięcie Vermeule'a dotyczy jednak roli interpretatora prawa.

Oryginalizm konserwatywny przez dekady próbował ograniczać swobodę sędziego, odwołując się do pierwotnego znaczenia tekstu konstytucyjnego. Vermeule uważa ten projekt za niewystarczający, gdyż każde prawo funkcjonuje w szerszej tradycji rozumu prawnego i zawiera pojęcia wymagające moralnej interpretacji. W common-good constitutionalism sędzia czy urzędnik nie musi więc udawać, że jest w stanie całkowicie usunąć z wykładni pytania o dobro, sprawiedliwość i cele państwa. Projekt ten jest pod tym względem interesująco podobny do wcześniejszych liberalnych teorii „moralnego odczytania" konstytucji, choć prowadzi do odmiennych wniosków moralnych. Różnica nie polega na samym dopuszczeniu moralności do interpretacji prawa, lecz na tym, jaka to moralność i za pomocą jakiej teorii legitymizacji zostaje wprowadzona. To podobieństwo jest istotne dla historii idei; spór Vermeule'a z liberalnym konstytucjonalizmem nie przypomina starcia czystej moralności z czystym pozytywizmem. Ronald Dworkin również uważał, że pojęcia takie jak równość czy wolność wymagają moralnej interpretacji.

Vermeule zmienia jednak kierunek tej interpretacji. Liberalna tradycja dworkinowska silnie koncentrowała się na indywidualnych prawach jako zabezpieczeniu osoby przed władzą większości; Vermeule chce przywrócić prymat wspólnotowych celów prawa. Właśnie dlatego common-good constitutionalism stanowi dla konserwatywnego originalizmu problem wewnętrzny, a nie jest jedynie kolejną odmianą progresywnego living constitutionalism. Krytycy Vermeule'a z obozu originalistycznego podnoszą zarzut szczególnie istotny z naszego punktu widzenia. William Baude i Stephen Sachs przyznają, że książka stanowi poważne wyzwanie dla współczesnego originalizmu, lecz zarzucają jej między innymi niewystarczające wyjaśnienie, dlaczego zasady dobra wspólnego mają przyznawać interpretatorom prawo do rozstrzygania spraw w sposób proponowany przez

autora. W ich ocenie projekt nie rozwija wystarczająco precyzyjnego mechanizmu konstytucyjnych ograniczeń.

Inni badacze wywodzący się z tradycji prawa naturalnego wskazują, że klasyczna formuła prawa — rozumnego rozporządzenia skierowanego ku dobru wspólnemu i promulgowanego przez właściwą władzę — może zostać odczytana w sposób bardziej przyjazny dla istniejących norm konstytucyjnych, niż czyni to Vermeule. Jest to niezwykle ważny kontrargument, ponieważ uniemożliwia utożsamienie klasycznej tradycji prawa z jednym współczesnym programem. Z faktu, że Tomasz z Akwinu uważał dobro wspólne za centralne dla prawa, nie wynika automatycznie Vermeule'owska teoria amerykańskiej konstytucji. Między XIII-wieczną filozofią prawa a XXI-wiecznym państwem administracyjnym znajduje się siedem stuleci transformacji instytucji, praw jednostki, demokracji przedstawicielskiej, sądownictwa konstytucyjnego, pluralizmu religijnego i pojęcia obywatelstwa.

Wewnętrzne zróżnicowanie postliberalizmu i jego napięcie z kapitalizmem

Odwołanie do tradycji może dostarczać zasobów argumentacyjnych, lecz nie eliminuje potrzeby osobnego uzasadnienia konkretnych rozwiązań. To właśnie tutaj potrzebne jest doprecyzowanie. Notatka kwalifikuje Deneena i Vermeule'a jako postliberałów czerpiących z katolickiego integralizmu i wiąże ten nurt z odrzuceniem rozdziału Kościoła od państwa, jednak w szerszej literaturze relacja ta jest bardziej złożona.

Vermeule często analizuje się w kontekście integralizmu – sam uczestniczył w intelektualnym świecie katolickiej krytyki liberalizmu – lecz najnowsze badania sugerują, że Common Good Constitutionalism jako teoria prawna nie implikuje logicznie integralizmu, nawet jeśli może być z nim zgodny. Deneen natomiast skupia się przede wszystkim na krytyce liberalnego indywidualizmu, elity meritokratycznej, rynku i rozpadu wspólnot; jego projekt nie jest prostą kopią Vermeule'owskiej teorii prawnej. Łączenie obu autorów pod wspólną etykietą postliberalizmu jest zasadne, ale nie powinno zacierać istotnych różnic. Integralizm sam w sobie wymaga definicji pozbawionej publicystycznego skrótu. W klasycznej postaci jest to doktryna dotycząca relacji władzy doczesnej i duchowej, w której wspólnota polityczna nie jest pojmowana jako całkowicie autonomiczna wobec religijnego celu człowieka. Nie stanowi więc synonimu "religijnego konserwatyzmu" ani każdego programu politycznego odwołującego się do chrześcijaństwa. Najnowsza literatura prawa i religii definiuje katolicki integralizm jako stanowisko postulujące

podporządkowanie temporalnego autorytetu państwa duchowemu autorytetowi Kościoła w określonym porządku normatywnym.

Różnica ta ma znaczenie, gdyż chrześcijański demokrata, natural-law liberal, tradycyjny konserwatysta religijny i integralista mogą wspólnie odrzucać moralny relatywizm, a jednocześnie diametralnie różnić się w kwestii wolności religijnej i instytucjonalnego rozdziału władz. Postliberalizm nie jest również wyłącznie ruchem teologicznym.

Jego krytyka rynku i indywidualizmu posiada wyraźny komponent ekonomiczny oraz klasowy. Deneen przeciwstawia liberalnej elicie projekt "common-good conservatism", w którym interes wielu ma zostać odzyskany zarówno przeciw progresywnej kulturze elit, jak i przeciw libertariańskiej gospodarce służącej przede wszystkim mobilnemu kapitałowi. Opis Regime Change akcentuje właśnie połączenie krytyki progresywnej kultury, ekonomicznego libertarianizmu i technokratycznej dominacji. Postliberalizm bywa zatem bliższy części lewicowej krytyki neoliberalizmu, niż sugerowałby prosty podział prawica-lewica. Ta zbieżność nie oznacza jednak tożsamości normatywnej.

Lewicowa krytyka neoliberalizmu zwykle interpretuje dominację rynku przez pryzmat nierówności ekonomicznej, stosunków pracy i koncentracji własności. Postliberalna prawica dodaje do tego argument o kulturowej destrukcji wspólnot, rodziny, lokalności i religijnego porządku moralnego. Oba nurty mogą krytykować globalny kapitał, lecz jeden częściej poszukuje emancypacji od hierarchii społecznej, drugi zaś może próbować przywrócić te hierarchie, które uważa za niezbędne dla ładu. Wspólny przeciwnik nie czyni ich sojusznikami filozoficznymi.

Jeszcze ciekawsze jest napięcie między postliberalizmem a kapitalizmem. Liberalizm ekonomiczny traktował swobodę kontraktu, mobilność kapitału i konsumpcyjny wybór jako kluczowe aspekty wolności. Tradycyjny konserwatyzm długo próbował połączyć ten porządek gospodarczy z obroną wspólnoty, religii i rodziny. Deneen wskazuje jednak na potencjalną sprzeczność: rynek potrzebuje mobilności, innowacji i ciągłego niszczenia starych form organizacji, podczas gdy konserwatywna wspólnota wymaga ciągłości, miejsca, pamięci i stabilnych zobowiązań. Joseph Schumpeter nazywał dynamikę kapitalizmu "twórczą destrukcją"; postliberał pyta, co dzieje się wtedy, gdy destrukcja obejmuje nie tylko przedsiębiorstwa, ale także społeczne warunki trwania rodziny, miejscowości i obyczaju.

Nie jest to pytanie błahe. Globalny rynek pracy może zwiększać produktywność, a jednocześnie niszczyć lokalną strukturę zatrudnienia. Mobilność zawodowa daje jednostce możliwości, lecz osłabia więzi z miejscem. Konsumpcja zwiększa zakres wyboru, zarazem komercjalizując kolejne obszary życia. Technologia ułatwia komunikację, ale może osłabiać wspólnoty bezpośrednie.

Postliberalizm trafnie przypomina, że efektywność ekonomiczna nie jest synonimem pełnego dobrostanu społecznego. Błędem byłoby jednak wyprowadzenie z tego automatycznego wniosku, że wszystkie przedliberalne wspólnoty były bardziej ludzkie. Mogły być trwałe, ale także zamknięte, hierarchiczne i opresyjne wobec kobiet, mniejszości religijnych czy osób o niskim statusie. Stabilność jest dobrem, lecz nie jedynym dobrem. W tym punkcie liberalizm dysponuje najmocniejszym historycznym kontrargumentem.

Ambiwalencja więzi i paradoks cnót w państwie

Indywidualne prawa nie służą jedynie atomizacji społeczeństwa, lecz przede wszystkim umożliwiają człowiekowi wyjście ze wspólnoty, która go krzywdzi. Wolność religijna chroni wierzącego przed państwem, ale i heretyka przed dominującą religią; swoboda małżeńska zabezpiecza rodzinę, lecz także jednostkę przed przymusowym związkiem.

Mobilność może niszczyć lokalność, jednak pozwala na ucieczkę przed dziedziczoną hierarchią. Autonomia nie jest tylko filozoficznym kaprysem "samostanowiącego ja" – dla wielu grup historycznych stanowiła narzędzie wyzwolenia z realnej przemocy społecznej. Dlatego spór między liberalizmem a postliberalizmem nie może być sprowadzony do starcia "wspólnoty" z "egoizmem".

Istota problemu tkwi w podwójnej ambiwalencji więzi. Z jednej strony więź daje sens, solidarność, opiekę i tożsamość; z drugiej – ta sama więź może przeobrazić się w kontrolę, przemoc i dziedziczne podporządkowanie. Autonomia chroni osobę przed tyranią wspólnoty, lecz jednocześnie może pozostawić ją samotną, wykorzenioną i zależną od mechanizmów rynku oraz biurokracji.

Dojrzała teoria polityczna nie powinna absolutyzować żadnego z tych biegunów. Podobne napięcie pojawia się przy pojęciu cnoty. Państwo potrzebuje obywateli zdolnych respektować prawo, dotrzymywać umów, troszczyć się o dzieci czy ponosić koszty na rzecz nieznajomych – czyli takich, którzy potrafią powstrzymać się od zachowań, których nie da się w pełni kontrolować sankcjami. Liberalny porządek nie funkcjonuje zatem bez cnót przedliberalnych: zaufania, odpowiedzialności, cierpliwości, samoograniczenia i gotowości do służby publicznej. Ernst-Wolfgang Böckenförde sformułował w tym kontekście znany paradoks: wolne państwo opiera się na przesłankach moralnych, których nie może samo wytworzyć środkami przymusu, nie niszcząc przy tym własnej liberalności. Postliberalizm odwołuje się do tego paradoksu, lecz jego odpowiedź nie jest jedyną możliwą.

Pierwsza z dróg zakłada, że skoro państwo potrzebuje cnót, powinno aktywnie je kształtować. Druga sugeruje, iż właśnie dlatego niezbędne jest silne społeczeństwo obywatelskie, rodziny oraz wspólnoty religijne i lokalne, od których państwo powinno oddzielić funkcję wychowawczą. Trzecia – republikańska – dąży do rozwoju cnót obywatelskich bez narzucania całościowej teorii życia prywatnego czy zbawienia. Czwarta – perfekcjonistyczno-liberalna – dopuszcza promowanie wartości autonomii i rozwoju człowieka, uznając jednocześnie istnienie wielu równoprawnych form dobrego życia. Współczesny perfekcjonizm wskazuje wprost: odrzucenie ścisłej neutralności nie musi oznaczać monizmu; można uznać pluralizm rozumnych sposobów życia, ograniczając polityczne promowanie dobra do obszarów o najsilniejszych przesłankach.

W ten sposób spór o dobro wspólne okazuje się wielowymiarowy. Pierwsza oś dotyczy ontologii osoby: czy jednostka poprzedza relacje społeczne, czy jest przez nie konstytuowana. Druga – epistemologii politycznej: czy władza może poznawać dobro obywateli lepiej niż oni sami. Trzecia – legitymizacji: czy nawet obiektywne dobro może być narzucone człowiekowi, który rozsądnie się z nim nie zgadza. Czwarta – instytucjonalizacji: który organ ma interpretować dobro wspólne – parlament, prezydent, sąd, wspólnota lokalna, Kościół, eksperci czy sami obywatele. Piąta zaś dotyczy pluralizmu: jak daleko państwo powinno tolerować formy życia uznawane przez dominującą wspólnotę moralną za błędne.

Ryzyko moralnego paternalizmu i paradoks rekonstrukcji społeczeństwa

Vermeule próbuje odpowiedzieć na te pytania, odwołując się do klasycznej teorii prawa, jednak to właśnie w wymiarze instytucjonalnym jego koncepcja budzi najpoważniejsze zastrzeżenia. Jeśli urzędnik, sędzia czy administrator ma interpretować prawo przez pryzmat dobra wspólnego, niezbędne stają się kryteria pozwalające kontrolować tę interpretację. Baude i Sachs zarzucają mu zresztą niedostateczne wyjaśnienie, w jaki sposób jego teoria zapewnia konstytucjonalizm jako system ograniczeń, a nie jedynie moralnie ukierunkowaną władzę. Z kolei Pojanowski i Walsh, choć sympatyzują z klasyczną tradycją prawa, argumentują, że Vermeule nie posiada monopolu na jej interpretację, a elementy tej tradycji mogą współistnieć z silniejszą rolą prawa pozytywnego oraz historycznej konstytucji. Ten spór jest centralny dla naszej "Anatomii Furii".

Reakcja na liberalny proceduralizm może prowadzić do uzasadnionej krytyki państwa, które zapomniało o celach substancjalnych. Jednak im większą rolę przypisuje się takiemu dobru, tym bardziej palący staje się problem tego, kto je definiuje. Powracamy tu do dylematu znanego z analizy "administrative state". Postliberalizm krytykuje ekspercką biurokrację za jej

technokratyczną autonomię, lecz common-good constitutionalism może jednocześnie przyznać interpretatorom prawa znaczną przestrzeń moralnego rozumowania. Krytyka niewybieralnej administracji i jednoczesna rehabilitacja silnej dyskrecji urzędowej wchodzą tu w wyraźne napięcie.

Jeszcze głębsza sprzeczność dotyczy relacji między lokalizmem a silnym państwem. Deneen często podkreśla wartość lokalnych wspólnot, obyczajów i solidarności; jednocześnie jednak w "Regime Change" wskazuje na potrzebę nowej elity zdolnej odgórnie zmieniać kulturę i porządek instytucjonalny. Vermeule z kolei wykazuje większą otwartość na wykorzystanie istniejących instrumentów administracyjnych do realizacji dobra wspólnego. Pojawia się zatem pytanie: czy postliberalna polityka ma odbudowywać spontaniczne wspólnoty oddolne, czy kształtować je za pomocą silniejszego centrum? Im bardziej skłania się ku temu drugiemu, tym bardziej ryzykuje powtórzenie zjawiska, które sama krytykuje w liberalizmie: stworzenie ogromnego państwa służącego rekonstrukcji społeczeństwa według abstrakcyjnej teorii człowieka. To napięcie może być najbardziej paradoksalnym elementem całego projektu.

Deneen zarzuca liberalizmowi, że jest ideologią rewolucyjną, która nie pozostawia więzi społecznych w spokoju, lecz stopniowo przekształca je zgodnie z zasadą autonomii. Jeśli odpowiedzią będzie wykorzystanie władzy państwa do systematycznej rekonstrukcji społeczeństwa według zasady dobra wspólnego, otrzymamy konkurencyjny projekt transformacyjny. Różni się on treścią normatywną, ale może podzielać modernistyczną wiarę w zdolność politycznego centrum do reorganizacji życia. Antyliberalna kontrrewolucja może zatem nieświadomie zachować coś głęboko nowoczesnego: przekonanie, że państwo jest narzędziem świadomego formowania społeczeństwa. Burke'owski konserwatysta mógłby w tym momencie wystąpić przeciw obu stronom.

Jeśli wspólnoty, obyczaje i tradycje kształtują się historycznie, ich odtworzenie dekretem jest równie ryzykowne, co ich liberalne rozmontowanie. Nie można ustawą przywrócić zaufania, nakazać sąsiedztwa, stworzyć więzi rodzinnej ani zadekretować wiary religijnej. Prawo może stwarzać korzystniejsze lub gorsze warunki dla tych dóbr, lecz nie jest ich substytutem. Im bardziej państwo próbuje produkować cnotę bez społecznych warunków jej organicznego powstawania, tym bardziej ryzykuje stworzenie publiczny rytuał bez odpowiadającej mu wewnętrznej lojalności.

Pluralizm jako dobro wspólne i problem cnoty obywatelskiej

Socjologia religii dodatkowo komplikuje ten problem. Religia politycznie uprzywilejowana nie musi bowiem automatycznie stać się społecznie silniejsza. Przymus lub państwowe faworyzowanie mogą

wywoływać konformizm, lecz niekoniecznie wiarę; mogą wręcz zwiększać koszt odejścia i zaostrzać konflikty między wspólnotami. Z drugiej strony pełna prywatyzacja religii może ograniczać jej zdolność do współtworzenia publicznej moralności. Między teokracją a sekularyzmem wykluczającym istnieje szeroka przestrzeń modeli współpracy, konstytucyjnego uznania religii oraz wolności sumienia. Dlatego katolicka tradycja dobra wspólnego sama w sobie nie rozstrzyga kwestii współczesnej architektury relacji Kościół-państwo. W tym punkcie postliberalizm amerykański stopniowo przesuwa się ku chrześcijańskiemu nacjonalizmowi, choć nie należy tych dwóch kategorii utożsamiać. Postliberał może argumentować na rzecz dobra wspólnego w oparciu o tradycję katolicką, jednocześnie odrzucając nacjonalizm etniczny; chrześcijański nacjonalista z kolei może nie znać Deneena ani Vermeule'a, budując swoją politykę na zupełnie innych fundamentach: ewangelikalnych, populistycznych lub historyczno-mitologicznych.

Field rozróżnia te obozy, choć bada miejsca ich styku. Czyni to, wyróżniając Claremonterów, postliberałów i NatCon jako odrębne środowiska. Dobro wspólne staje się jednak pomostem między nimi, gdyż pozwala zakwestionować zasadę, według której głównym zadaniem państwa jest ochrona autonomicznych wyborów jednostki. National Conservative może mówić o wspólnym interesie narodowym, integralista o porządku moralnym, Deneen o wspólnocie i interesie "wielu", a Vermeule o klasycznej legal justice. Projekty te nie są identyczne, lecz wszystkie zmieniają punkt wyjścia: osoba pozostaje ważna, ale przestaje być traktowana jako całkowicie samowystarczalne centrum politycznej normatywności. Liberalizm w ostatnich dekadach przeszedł transformację, która częściowo odpowiada na tę krytykę. Współczesne koncepcje dobra wspólnego nie są już przeciwstawiane liberalizmowi tak ostro, jak w najbardziej schematycznych sporach. Stanford Encyclopedia wymienia wśród historycznych i współczesnych teorii dobra wspólnego również Rawlsa, Hegla, Smitha i Locke'a; samo pojęcie może obejmować civil liberties oraz instytucje pluralistycznej demokracji. Można zatem twierdzić, że pluralistyczna infrastruktura praw jest sama w sobie dobrem wspólnym. Wolność słowa nie jest wtedy wyłącznie prywatnym prawem jednostki, lecz tworzy wspólny system, dzięki któremu społeczeństwo może prowadzić spór bez uciekania się do przemocy. Taka reinterpretacja pozwala przekształcić naturę tego konfliktu.

Liberalizm nie musi zatem twierdzić: "nie wiemy, czym jest dobro, więc pozostawmy wszystko jednostce". Może raczej mówić: "wiemy, że pewne dobra – pokój, wzajemne bezpieczeństwo, wolność sumienia, możliwość tworzenia wspólnot, praworządność i równe obywatelstwo – są wspólne, właśnie dlatego musimy ograniczyć możliwość zdominowania pozostałych przez jedną grupę". W takim rozumieniu pluralizm nie jest pustką aksjologiczną, lecz pozytywną architekturą wspólnego dobra. Postliberalny kontrargument pozostaje jednak mocny: czy architektura proceduralna potrafi sama reprodukować ludzi zdolnych jej bronić? Wolność słowa wymaga tolerowania wypowiedzi irytujących; praworządność akceptowania przegranych; solidarne państwo

zaś płacenia podatków na rzecz osób, których nigdy nie spotkamy. Wszystkie te postawy wymagają cnót, których prawo nie jest w stanie łatwo wymusić. Liberalizm może więc potrzebować bardziej substantywnej kultury obywatelskiej, niż sam czasem przyznaje. Problemem nie jest zatem wybór między dobrem wspólnym a liberalizmem, lecz pytanie, czy liberalny porządek potrafi zrekonstruować własne społeczne przedwarunki bez przekształcenia się w system zaprzeczający pluralizmowi. W tym właśnie miejscu krytyka Deneena osiąga największą wartość analityczną, niezależnie od tego, czy zaakceptuje się jego rozwiązania.

Why Liberalism Failed zmusza liberalizm do odpowiedzi na pytania, które łatwo było pomijać w okresie ideologicznego samozadowolenia po zimnej wojnie: co podtrzymuje wspólnotę, jak powstaje cnota obywatelska, dlaczego nierówność klasowa może rosnąć obok formalnej równości, czego rynek nie potrafi wycenić i jakie społeczne koszty generuje nieograniczona mobilność.

Ryzyko paternalizmu i konieczność instytucjonalnych bezpieczników

Siła krytyki nie przesądza jednak o prawdziwości programu naprawczego; diagnoza i terapia pozostają odrębnymi problemami. Podobnie jak Vermeule trafnie zmusza współczesną teorię konstytucyjną do przyznania, że wykładnia prawa nie jest maszynową operacją wolną od sądów normatywnych, tak jego krytycy odpowiadają, iż zastąpienie moralności ukrytej moralnością jawną nie rozwiązuje problemu ograniczania władzy interpretatora. Można zatem stwierdzić, że common-good constitutionalism otwiera problem, którego nie da się już zamknąć samym odwołaniem do tekstu. Zwiększa to jednocześnie wagę klasycznego pytania konstytucjonalizmu: quis custodiet ipsos custodes? – kto będzie kontrolował tych, którzy w imieniu wspólnego dobra kontrolują innych?

Na poziomie socjologii władzy jest to problem nieusuwalny. Każdy system pozwalający określonej grupie na zdefiniowanie dobra wspólnego tworzy potencjalną klasę interpretatorów: mogą nimi być duchowni, sędziowie, eksperci, urzędnicy, parlamentarzyści lub ludowi przywódcy. Postliberalizm może krytykować technokratyczną elitę liberalną, lecz sam nie może funkcjonować bez elity formującej i interpretacyjnej. Właśnie dlatego Deneen w Regime Change otwarcie przechodzi od antyelitarnej retoryki do projektu nowej elity. Jest to podejście intelektualnie uczciwsze niż fikcja społeczeństwa bez elit, lecz natychmiast rodzi pytanie o mechanizmy jej odpowiedzialności i wymiany. Vilfredo Pareto i Gaetano Mosca prawdopodobnie uznaliby ten spór za kolejną odsłonę nieuchronnej cyrkulacji elit: jedną mniejszość rządzącą zastępuje druga, a ideologia legitymizuje tę zmianę. Robert Michels dodałby, że każda organizacja sama w sobie rodzi oligarchizację.

Demokratyczna teoria nie musi jednak przyjmować tak skrajnego pesymizmu; może traktować pluralizm, wybory, wolność zrzeszania i konkurencję instytucjonalną jako sposoby utrudniania trwałego monopolu jednej grupy. Z tej perspektywy kluczowe pytanie nie brzmi, czy elita istnieje, lecz czy system pozwala ją krytykować, kontrolować i pokojowo zastępować. W tym punkcie postliberalna polityka dobra wspólnego styka się z problemem autorytaryzmu, choć nie wolno tych pojęć utożsamiać. Polityka perfekcjonistyczna nie jest automatycznie autorytarna; państwo może promować określone dobra, zachowując jednocześnie pluralizm partyjny, niezależne sądownictwo i prawa opozycji. Współczesna teoria perfekcjonizmu wprost rozważa modele łączące promowanie dobra z wartością pluralizmu.

Problem autorytarny pojawia się wtedy, gdy koncepcja dobra zostaje powiązana z ograniczaniem realnej konkurencji politycznej, nierównym statusem przeciwników, personalizacją władzy lub osłabieniem mechanizmów jej wymiany. Dlatego pojęcie „dobrego władcy" nie może zastąpić teorii dobrych instytucji – historia dostarcza nam władców przekonanych o własnej cnotliwości znacznie częściej niż takich, którzy faktycznie byli cnotliwi.

Monteskiuszowska i Madisonowska tradycja konstytucyjna wyrasta z antropologicznej skromności: nawet szlachetny program powinien być realizowany przez system zakładający możliwość błędu i nadużycia. Postliberalna odpowiedź może trafnie zauważyć, że same hamulce nie wyznaczają kierunku; jednak kierunek bez hamulców bywa znacznie groźniejszy niż proceduralna ospałość.

Dobrze widać to na przykładzie rodziny. Postliberał zasadnie wskaże, że państwo nigdy nie jest neutralne: podatki, prawo pracy, planowanie przestrzenne czy edukacja realnie wpływają na możliwość wychowania dzieci. Polityka wspierająca rodzinę nie jest więc sama w sobie nieliberalna. Problem zaczyna się dopiero wtedy, gdy pojęcie rodziny zostaje zdefiniowane tak wąsko, że obywatele prowadzący inne legalne formy życia tracą równy status lub dostęp do podstawowych praw. Spór nie dotyczy zatem tego, czy państwo może preferować pewne dobra społeczne, lecz gdzie kończy się wsparcie, a zaczyna podporządkowanie. Podobnie w gospodarce politycznej: postliberalna polityka może wspierać produkcję krajową, pracę rodzin, związki zawodowe czy lokalne banki w imię dobra wspólnego.

Nie ma logicznego powodu, by każdy taki program uznawać za autorytarny. Równocześnie odwołanie do „narodowego dobra" nie zwalnia z badania kosztów, beneficjentów i ryzyka klientelizacji. Dobro wspólne może stać się retoryczną zasłoną dla interesu konkretnej branży równie łatwo, jak „wolny rynek" bywa zasłoną dla dominującego kapitału. Największym niebezpieczeństwem pojęcia dobra wspólnego jest zatem jego prestiż moralny. Interes prywatny przedstawiony jako taki łatwo krytykować; interes prywatny ubrany w szaty dobra wspólnego otrzymuje aureolę politycznej konieczności.

Klasyczna tradycja, paradoksalnie, dostarcza lekarstwa przeciw własnemu nadużyciu: skoro zwyrodniały ustrój charakteryzuje się rządzeniem dla dobra części, każde roszczenie do bonum commune powinno zostać poddane pytaniu, czy rzeczywiście obejmuje wszystkich członków wspólnoty jako współuczestników dobra, czy jedynie wymaga od jednych poświęcenia na rzecz projektu definiowanego przez drugich. Tutaj odsłania się zasadnicza różnica między wspólnym dobrem a dobrem narzuconym wspólnocie. Dobro wspólne w mocnym sensie jest współdzielone: korzystanie z niego przez jednego nie musi polegać na podporządkowaniu drugiego.

Praworządność, pokój społeczny, czyste powietrze czy wiarygodność pieniądza mają taką strukturę w stopniu znacznie większym niż jedna konkretna koncepcja zbawienia bądź obyczajowego życia. Im bardziej kontrowersyjne jest dobro i im silniej dotyczy tożsamości osobistej, tym palniejsze staje się pytanie o granice przymusu.

Można więc potraktować liberalizm i postliberalizm nie jako odrębne planety, lecz jako konkurencyjne odpowiedzi na rzeczywisty dylemat antropologiczny. Liberalizm obawia się, że wspólnota może pożreć osobę. Postliberalizm obawia się, że osoba oderwana od wspólnoty przestanie być zdolna do wolności.

Wyzwanie syntezy autonomii z dobrem wspólnym

Pierwszy chroni wyjście, drugi podkreśla przynależność. Pierwszy lęka się władzy moralizującej, drugi – pustki moralnej. Pierwszy podejrzewa paternalizm, drugi zaś autonomię, która w rzeczywistości może być jedynie zależnością od rynku, reklamy i technologii. Oba te lęki mają solidne oparcie w doświadczeniu historycznym.

Ludzie byli prześladowani przez wspólnoty religijne i polityczne, lecz cierpią oni również w społeczeństwach, w których więzi słabną, a rośnie samotność i atomizacja. Ani „wolność”, ani „wspólnota” nie są magicznymi rozwiązaniami; każda z nich może zostać wypaczona. Prawdziwym wyzwaniem filozofii politycznej jest instytucjonalne połączenie przynależności z możliwością sprzeciwu, solidarności z autonomią oraz wspólnego dobra z prawami jednostki. Field traktuje zatem Deneena jako autora postulującego coś więcej niż zwykłą korektę polityki. Przypisuje mu on diagnozę „czwartej fali nowoczesności” i koncepcję „regime change” jako próbę głębokiej zmiany ładu liberalnego, a nie prostą reformę partyjną. Zewnętrzne źródła potwierdzają, że Regime Change jest przedstawiany przez samego wydawcę jako projekt zastąpienia liberalnej elity nową filozofią rządzenia i elitą zorientowaną na „many”. Nie wynika stąd jednak jednolity „plan autorytarny”; świadczy to raczej o tym, że postliberalizm nie chce już ograniczać się do krytykowania skutków liberalizmu wewnątrz jego własnych kategorii. Jest to zasadnicza zmiana intelektualna.

Klasyczny konserwatyzm XX wieku często argumentował, że system liberalny jest dobry, lecz wymaga konserwatywnego zarządzania, wolniejszego tempa zmian i ochrony tradycji. Postliberał pyta natomiast, czy sam system nie produkuje zjawisk, które konserwatysta później bezskutecznie próbuje naprawiać. Jeśli rynek permanentnie rozbija lokalność, państwo wspiera indywidualizację, a prawo stawia autonomię ponad normą wspólnotową, ochrona tradycji na marginesie systemu może wydawać się beznadziejna. Stąd przejście od konserwowania do zmiany reżimu. Powracamy tym samym do paradoksu: konserwatyzm staje się radykalny właśnie wtedy, gdy uznaje, że zachowanie tego, co wartościowe, wymaga przebudowania struktur, które dotąd chronił. Postliberalizm jest pod tym względem logicznym dopełnieniem kontrrewolucyjnej transformacji. Claremont mówi o odzyskaniu założycielskich zasad republiki; Rufo o odzyskaniu instytucji; Project 2025 o konieczności odzyskania wykonawczej zdolności państwa. Deneen i Vermeule stawiają jednak pytanie bardziej zasadnicze: po co właściwie odzyskujemy państwo, jeśli nie potrafimy określić, jakiego dobra ma ono służyć?

Na tym etapie „furia" ulega kolejnej sublimacji. Gniew przestaje być jedynie afektem wymierzonym w establishment, a zostaje przepisany na klasyczną filozofię celu polityki. Krytyka liberalnej neutralności pozwala przedstawić konflikt nie jako walkę interesów, lecz jako starcie dwóch antropologii: człowieka samostanowiącego i człowieka zakorzenionego; społeczeństwa jako umowy oraz społeczeństwa jako wspólnoty moralnej; prawa chroniącego wybór i prawa kształtującego cnotę. Jednocześnie właśnie tutaj stawka staje się najwyższa. Im głębiej polityka wnika w pytanie o dobro, tym trudniej utrzymać pokojowe współistnienie ludzi, którzy odpowiadają na nie odmiennie.

Liberalizm próbował rozwiązać ten problem poprzez częściowe wycofanie państwa z metafizycznego rozstrzygania. Postliberalizm odpowiada, że to wycofanie było fikcją, gdyż państwo zawsze kształtowało moralny krajobraz. Jeśli postliberał ma rację co do fikcyjności pełnej neutralności, nie oznacza to jeszcze, że każda substancjalna polityka jest równie legitymowana. Przeciwnie: problem uzasadnienia staje się jeszcze trudniejszy. Najbardziej interesujące pytanie nie brzmi więc, czy dobro wspólne powinno powrócić do polityki – ono nigdy z niej całkowicie nie zniknęło.

Pytanie brzmi, jak skonstruować politykę dobra wspólnego, która nie zamieni obywatela w przedmiot moralnej administracji. To właśnie jest test, przez który należy przepuścić zarówno liberalizm, jak i postliberalizm. Liberalizm przegrywa, jeśli nie potrafi podtrzymać wspólnotowych warunków własnej wolności. Postliberalizm przegrywa, jeśli potrafi je podtrzymać jedynie poprzez podporządkowanie pluralizmu jednej dominującej koncepcji życia. W tym miejscu droga prowadzi bezpośrednio ku chrześcijańskiemu nacjonalizmowi.

Postliberalizm pyta, czy wspólnota polityczna może istnieć bez substancjalnej wizji dobra. Chrześcijański nacjonalizm idzie krok dalej i pyta, czy amerykańska wspólnota może istnieć bez określonej religijno-cywilizacyjnej tożsamości. Wtedy problem dobra wspólnego zostaje powiązany z kwestią narodu, teologii, męskości, rodziny i granic politycznego „my". To będzie następny etap anatomii: trzeba będzie starannie oddzielić chrześcijaństwo jako religię, konserwatyzm religijny, katolicki integralizm, ewangelikalną politykę, civil religion i Christian Nationalism, a następnie zapytać, co właściwie oznacza twierdzenie, że naród jest „chrześcijański". Dopiero takie rozróżnienie pozwoli przeanalizować myśl Stephena Wolfe'a, Kristin Kobes Du Mez czy R.R. Reno, pojęcia „militant masculinity" i religijną legitymizację władzy, bez popadania ani w demonizację religii, ani w hagiografię politycznej teologii. Czas zatem przyjrzeć się chrześcijańskiemu nacjonalizmowi jako teorii wspólnoty, religii i władzy, z wyraźnym rozróżnieniem między jego odmianami protestanckimi, katolickim postliberalizmem a szerszą amerykańską religią obywatelską.

> Ostatecznie stajemy przed dylematem: czy wolimy samotność w imię autonomii, czy bezpieczeństwo więzi za cenę podporządkowania? Prawdziwym wyzwaniem nie jest wybór między liberalizmem a postliberalizmem, lecz znalezienie drogi, która nie zamieni obywatela w przedmiot moralnej administracji. Czy potrafimy zbudować wspólnotę, która chroni człowieka przed pustką, nie pożerając go jednocześnie w imię wyższego dobra?

Inspiracje

[1] **"Furious Minds"** Laura K Field

Laura K. Field jest kanadyjsko-amerykańską teoretyczką polityczną i badaczką specjalizującą się we współczesnym amerykańskim konserwatyzmie, skrajnie prawicowych ruchach intelektualnych i nowoczesnej filozofii politycznej. Ukończyła studia licencjackie i magisterskie z nauk politycznych na Uniwersytecie Alberty, a następnie uzyskała doktorat z teorii rządu i polityki na Uniwersytecie Teksańskim w Austin. Field zajmowała stanowiska akademickie na Rhodes College, Uniwersytecie Georgetown i Uniwersytecie Amerykańskim. Jest stypendystką niestacjonarną w dziedzinie studiów nad zarządzaniem w Brookings Institution oraz starszą doradczynią w Programie Studiów nad Illiberalizmem na Uniwersytecie George'a Washingtona. Główny wkład naukowy Field koncentruje się na analizie intelektualizmu populistycznego, postliberalizmu i ideologicznych źródeł trumpizmu. Jej badania naukowe i publicystyczne dotyczą również myślicieli klasycznych, takich jak Rousseau i Nietzsche.

Laura K. Field is a Canadian-American political theorist and researcher specializing in contemporary American conservatism, far-right intellectual movements, and modern political philosophy. She completed her undergraduate and master's degrees in political science at the University of Alberta before earning a Ph.D. in government and political theory from the University of Texas at Austin. Field has held academic positions at Rhodes College, Georgetown University, and American University. She serves as a nonresident fellow in Governance Studies at the Brookings Institution and senior advisor with the Illiberalism Studies Program at George Washington University. Field's primary scholarly contributions center on analyzing populist intellectualism, postliberalism, and the ideological origins of Trumpism. Her academic and public scholarship also addresses classical thinkers such as Rousseau and Nietzsche.

Brookings Institution

Literatura uzupełniająca

Książki

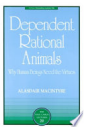
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] **"The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?"**

Michael Sandel

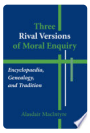
Penguin Books Limited | ISBN: 9780141991177



[2] "Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues"

Alasdair Macintyre

Open Court Publishing | ISBN: 9780812694529



[3] "Three Rival Versions of Moral Enquiry"

Alasdair Macintyre

University of Notre Dame Pess | ISBN: 9780268160562



[4] "After Virtue: A Study in Moral Theory"

Alasdair Macintyre

A&C Black | ISBN: 9781623569815



[5] "On the Penitentiary System in the United States and its Application in France"

Alexis De Tocqueville

Springer | ISBN: 9783319707990



[6] "Capitalism, Socialism and Democracy"

Joseph Schumpeter

[7] "Burke's Speech on Conciliation with America"

Edmund Burke



[8] "The Theory of Moral Sentiments"

Adam Smith

BoD – Books on Demand | ISBN: 9783368934194



[9] "The Rise and Fall of the Elites"

Vilfredo Pareto

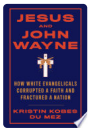
Transaction Publishers | ISBN: 9781412833363



[10] "The Mind and Society"

Vilfredo Pareto

Alpha Edition | ISBN: 9789353299033



[11] "Jesus and John Wayne"

Kristin Kobes Du Mez

Liveright Publishing | ISBN: 9781631495748

[12] **"Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good"**

Mary M. Keys

2006 | ISBN: 9780511257063

[13] **"The Political Common Good According to St. Thomas Aquinas and John Finnis"**

Patrick B. Bersnak

2014

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism"**

Patrick J. Deneen

2007 | Perspectives on Politics | DOI: 10.1017/s1537592707070260

Źródło

[2] **"Democracy's literature : politics and fiction in America"**

Patrick J. Deneen, Joseph Romance

2005

Źródło

[3] **"Liberalism against Liberal Arts"**

Patrick J. Deneen

2018 | Why Liberalism Failed | DOI: 10.12987/yale/9780300223446.003.0006

Źródło

[4] **"Part II Political Science, Ch.13 The Administrative State: Law, Democracy, and Knowledge"**

Vermeule Adrian

2015 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/law/9780190245757.003.0013

Źródło

[5] **"Democracy, Disagreement, and Authority: A Response to the Symposium on Common Good Constitutionalism"**

Adrian Vermeule

2025 | The American Journal of Jurisprudence | DOI: 10.1093/ajj/auae022

Źródło

[6] "After Virtue: A Study in Moral Theory"

David B. Burrell, Alasdair MacIntyre

1984 | Journal of Law and Religion | DOI: 10.2307/1051043

Źródło

[7] "38. After Virtue: A Study in Moral Theory"

Alasdair MacIntyre

2015 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781400848393-039

Źródło

[8] "The Savage Mind."

Alasdair MacIntyre, Claude Lévi-Strauss

1967 | The Philosophical Quarterly | DOI: 10.2307/2217471

Źródło

[9] "Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition."

Joel J. Kupperman, Alasdair MacIntyre

1992 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.2307/2108222

Źródło

[10] "Professional Ethics and Civic Morals."

Melvin Richter, Émile Durkheim, Cornelia Brookfield

1958 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2089063

Źródło

[11] "Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education."

Abraham Edel, Émile Durkheim, Paul Fauconnet, Everett K. Wilson, Herman Schnurer

1962 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2089690

Źródło

[12] "The Moral Impact Theory of Law"

Selim Berker, Mitchell N. Berman, J. Coleman, R. Dworkin, J. Raz

2020

Źródło

[13] "Capitalism, Socialism and Democracy"

Francis Fukuyama, Joseph Alois Schumpeter

1997 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20048211

Źródło

[14] "49. Capitalism, Socialism and Democracy"

Joseph Alois Schumpeter

2016 | Democracy | DOI: 10.7312/blau17412-059

Źródło

[15] "The Instability of Capitalism"

Joseph Alois Schumpeter

1928 | The Economic Journal | DOI: 10.2307/2224315

Źródło

[16] "plausible Capitalism"

Joseph A. Schumpeter

2013 | Capitalism, Socialism and Democracy | DOI: 10.4324/9780203202050-11

Źródło

[17] "State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law"

Ernst-Wolfgang Böckenförde, J. A. Underwood

1991 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[18] "Biographical Interview with Ernst-Wolfgang Böckenförde [2011]"

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Mirjam Künkler, Tine Stein

2020 | Religion, Law, and Democracy | DOI: 10.1093/oso/9780198818632.003.0021

Źródło

[19] "The Rise of the State as a Process of Secularization [1967]"

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Mirjam Künkler, Tine Stein

2020 | Religion, Law, and Democracy | DOI: 10.1093/oso/9780198818632.003.0008

Źródło

[20] "Remarks on the Relationship between State and Religion in Hegel [1982]"

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Mirjam Künkler, Tine Stein

2020 | Religion, Law, and Democracy | DOI: 10.1093/oso/9780198818632.003.0010

Źródło

[21] "Becoming Human through Art"

Harold James McWhinnie, Edmund Burke Feldman

1972 | Art Education | DOI: 10.2307/3191763

Źródło

[22] "Becoming Human Through Art;: Aesthetic Experience in the School"

Edmund Burke Feldman

1970 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[23] "Looking into the Institutional Review Board: Observations from Both Sides of the Table"

Georgine S. Burke

2005 | The Journal of Nutrition | DOI: 10.1093/jn/135.4.921

Źródło

[24] "The good state, from a cosmic point of view"

Anthony Burke

2012 | International Politics | DOI: 10.1057/ip.2012.28

Źródło

[25] "The Phenomenology of Mind"

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, J. B. Baillie

1911 | The American Journal of Psychology | DOI: 10.2307/1413096

Źródło

[26] "Powers of mind"

Adam Smith

1975 | Random House eBooks

Źródło

[27] "The Mind and Society."

Talcott Parsons, Vilfredo Pareto, Andrew Bongiorno, Arthur Livingston

1936 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2083874

Źródło

[28] "The Mind And Society-a Treatise On General Sociology"

Vilfredo Pareto

1935 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[29] "The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology"

Katherine A Fierlbeck, Vilfredo Pareto

1992 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341335

Źródło

[30] "Mind and Society: A Treatise on General Sociology"

A. W. G. Stewart, Vilfredo Pareto

1964 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/588869

Źródło

[31] "'An Ordinance of Reason for the Common Good' in 2024"

Christopher J Wolfe

2025 | DOI: 10.2139/ssrn.5214191

Źródło

[32] "Handout for "'An Ordinance of Reason for the Common Good' in 2024""

Christopher J Wolfe

2025 | DOI: 10.2139/ssrn.5214214

Źródło

[33] "Free Exercise, Religious Conscience, and the Common Good"

Christopher Wolfe

2012 | Challenges to Religious Liberty in the Twenty-First Century | DOI: 10.1017/cbo9780511998232.009

Źródło

[34] "Leadership Virtues and Character: A Perspective in Practice"

Mary Crossan, Daina Mazutis, Mark Reno, Peter Rea

2015 | Handbook of Virtue Ethics in Business and Management | DOI: 10.1007/978-94-007-6729-4_78-1

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[35] "Xenophon'sCyropaedia: Educating our Political Hopes"

Laura K. Field

2012 | The Journal of Politics | DOI: 10.1017/s0022381612000424

Źródło

[36] "Blind Injustice: Theorizing Anonymity and Accountability in Modern Democracies"

Richard Boyd, Laura K. Field

2016 | Polity | DOI: 10.1057/pol.2016.11

Źródło

[37] "Furious Minds"

Laura K. Field

2025 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780691255309

Źródło

[38] "Forced to be Free? America's "Postliberals" on Freedom and Liberty"

Laura K. Field

2024 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003436737-12

Źródło

[39] "The Philosopher Doth Protest Too Much: Rousseauian Enlightenment and the Rhetoric of Despair"

Laura K. Field

2013 | The Review of Politics | DOI: 10.1017/s0034670513000041

Źródło

[40] "Patrick Deneen vs. 1619"

Laura K. Field

2025 | DOI: 10.5040/9781978747128.0027

Źródło

[41] ":Conservative Thought and American Constitutionalism since the New Deal"

Laura K. Field

2024 | American Political Thought | DOI: 10.1086/729861

Źródło

[42] "Death and Dynamism in Nietzsche's Political Philosophy"

Laura K. Field

2021 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003005384-38

Źródło

[43] "Rousseau’s Confessions"

Laura K. Field

2019 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780429020773-19

Źródło

[44] "Writing in blood : compassion, character, and popular rhetoric in Rousseau and Nietzsche"

Laura K. Field

2011 | Texas ScholarWorks (Texas Digital Library)

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: a906639f-2fb6-4fe0-804f-ce83042cded8