

Rozum i obywatel

**Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki
we współczesnej filozofii polityki**

Magdalena Żardecka-Nowak

Rozum i obywatel

**Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki
we współczesnej filozofii polityki**



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU RZESZOWSKIEGO
RZESZÓW 2007**

Recenzował
prof. dr hab. ADAM CHMIELOWSKI

Opracowanie redakcyjne i korekta
BOGDAN STRYCHARZ

Opracowanie techniczne
KRYSTYNA BARAN

Projekt okładki
GRZEGORZ WOLAŃSKI

**Na okładce: fragment obrazu
Wasyła Kandyńskiego *W szarości***

© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2007

ISBN 978-83-7338-320-3

352

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU RZESZOWSKIEGO
35-959 Rzeszów, ul. Cegielniana 12, tel. 017 872 13 69, tel./fax 017 872 14 26
e-mail: wydaw@univ.rzeszow.pl; <http://wydawnictwo.univ.rzeszow.pl>
Wydanie I; Format B5; Ark. wyd. 23,85; Ark. druk. 24,25

Druk i oprawa Drukarnia Uniwersytetu Rzeszowskiego

Spis treści

Wstęp.....	7
1. Rozumne zasady sprawiedliwości politycznej według Johna Rawlsa	11
1.1. Filozofia polityki jako teoria sprawiedliwości	11
1.2. Metoda politycznego myślenia	15
1.3. Zasady sprawiedliwości	25
1.4. Kwestia neutralności politycznego liberalizmu	42
1.5. Równowaga refleksyjna.....	53
1.6. Konstrukttywizm polityczny	59
2. Oduniwersalizowany rozum publiczny w ujęciu Johna Rawlsa	79
2.1. Zwrot w filozofii politycznej Rawlsa	79
2.2. Koncepcja rozumu publicznego	86
2.3. Rozum publiczny a rozumy niepubliczne.....	92
2.4. Fakt pluralizmu i <i>overlapping consensus</i>	95
2.5. Treściowy i formalny aspekt rozumu publicznego	105
2.6. Ograniczenia rozumu publicznego	108
2.7. Wartości, cnoty i zasady liberalizmu politycznego.....	113
2.8. Od kultury podłoża do kultury politycznej.....	119
2.9. Demokracja deliberatywna	120
3. Koncepcja osoby w ujęciu Johna Rawlsa	128
3.1. Polityczna koncepcja jednostki.....	128
3.2. Wolność i równość obywateli.....	131
3.3. Społeczne dobra pierwotne.....	137
3.4. Tożsamość jednostki.....	141
3.5. Dwie władze moralne osoby	144
3.6. Gotowość uznania ciężarów sądu	154
3.7. Autonomia osoby.....	158
3.8. Moralna motywacja jednostki.....	163
4. Krytycy liberalizmu politycznego	170
4.1. Przeciwnicy Rawlsa	170
4.2. Alasdair MacIntyre i powrót do tradycyjnej etyki cnót.....	174
4.3. Michael Sandel i priorytet dobra przed sprawiedliwością.....	188
4.4. Charles Taylor i źródła indywidualizmu	197
4.5. Nierozstrzygnięte problemy i nieodparte zarzuty.....	214
4.6. Wady antyliberalizmu	230

5. Zwolennicy liberalizmu politycznego.....	251
5.1. Zwolennicy i spadkobiercy Johna Rawlsa.....	251
5.2. Ronald Dworkin i indywidualizm etyczny	253
5.3. Jürgen Habermas i koncepcja rozumu komunikacyjnego.....	262
5.4. Michael Walzer i sztuka interpretacji moralności	280
5.5. Stephen Macedo i moralny aspekt liberalnego obywatelstwa	301
5.6. Richard Rorty i przygodność liberalnej demokracji	335
 Podsumowanie: Zalety ponowoczesnego liberalizmu	 348
 Bibliografia.....	 360
 Skorowidz osób.....	 381
 Summary.....	 386

Wstęp

Celem niniejszej pracy będzie pokazanie, że liberalna demokracja jest pod wieloma względami lepsza od innych, znanych nam z historii, sposobów organizacji życia społecznego, między innymi dlatego, że jest porządkiem wrażliwym na to, co obywatele myślą i mówią, generuje znacznie mniej przemocy i niesprawiedliwości, pozwala uniknąć wojen i skrajnej nędzy. Nie jest jednak systemem trwałym, wolnym od zagrożeń, nie jest porządkiem statycznym i niewymagającym starań. Obrona liberalizmu jest konieczna z tego względu, że ma on wielu poważnych wrogów. Przestrzegając przed nimi, William Galston powiada: „Nie powinniśmy też zapominać o źródłach – i ciągłej atrakcyjności – rozmaitych ciągów antyliberalnych, którym dawano upust w ciągu ostatnich dwóch stuleci: tęsknota za wspólnotą w obliczu indywidualizmu; potrzeba stabilności i bezpieczeństwa pod naporem postępu; pragnienie arystokratycznej doskonałości w świecie demokratycznego zrównania; opowiedzenie się po stronie konfliktu jako metody artykulacji heroicznych tęsknot i antidotum na nudę; pogarda dla chciwości i małostkowości cechujących jakoby codzienny mieszczański żywot; poszukiwania głębszej duchowości, którym na ogół przeciwstawia się liberalną powierzchowność; instynkt plemienny odrzucający uniwersalizm w imię rasy, grupy etnicznej bądź narodowości i będący oparciem dla swojskiego populizmu czy autorytaryzmu; poczucie krzywdy, lęk, nienawiść i histeria, które doprowadziły – i mogą doprowadzić ponownie – do faszyzmu; a wreszcie wrodzone okrucieństwo i instynkt dominacji, trwałe składniki natury ludzkiej, które są sprzeczne z liberalnym umiarkowaniem, równością i szacunkiem”¹.

Jeżeli mamy bronić liberalnej demokracji, to tylko w taki sposób, który jej nie niszczy, który jest zgodny z postulowanymi przez nią podstawowymi zasadami i wartościami. U podstaw liberalnej demokracji stoi wywodząca się z czasów Oświecenia idea rozumu oraz koncepcja człowieka jako istoty posiadającej godność, świadomej, wolnej i odpowiedzialnej. Liberalnej demokracji można zatem bronić tylko za pomocą argumentacji, perswazji, uzasadniania; wybierając dyskusję przeciwko przemocy i ideologii. Opowiedzenie się po stronie argumentacji, przeciwko przemocy, oznacza opowiedzenie się po stronie rozumu i szacunku dla człowieka. Liberalną demokrację można uzasadnić i zapewnić jej trwałość tylko na gruncie rozumu, przyjmując takie zasady, które czynią możliwą publiczną dyskusję.

¹ W.A. Galston, *Cele liberalizmu*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1999, s. 22.

W pracy tej bronię tezy, że najlepszą, liczącą się z realiami naszego życia, propozycję uzasadnienia i obrony liberalnej demokracji zgłosił John Rawls. Za uzasadnione uważam przyjęcie zaproponowanej przez niego koncepcji sprawiedliwości oraz idei rozumu publicznego, ponieważ pozwalają one łączyć ważne współczesne problemy polityczne – choć nie proponują żadnego ostatecznego rozwiązania. Filozofia polityki dopracowała się właściwych narzędzi teoretycznych – w postaci idei rozumu publicznego Rawlsa – wyrażających ideę liberalnej demokracji, umożliwiających jej opis i krytykę. Drugim integralnym elementem liberalnej demokracji, warunkiem jej możliwości, jest koncepcja obywatela. Musi to być koncepcja człowieka jako podmiotu – istoty świadomej, wolnej i odpowiedzialnej. Jeżeli chcemy skutecznie bronić liberalnej demokracji, to powinniśmy też bronić takiej koncepcji jednostki. Staram się dowieść, że Rawls zaproponował polityczną koncepcję osoby odpowiadającą zarazem naszym moralnym intuicjom, jak i wymogom współczesnej liberalnej demokracji. Jego koncepcja osoby pogłębia i poszerza nasze rozumienie człowieka jako obywatela.

Współcześnie idee rozumu i ludzkiej podmiotowości są ustawicznie podważane przez wielu autorów (postmodernistów, poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów), którzy, jak się wydaje, pomimo swej destrukcyjnej działalności nie naruszyli w najmniejszym stopniu pozycji filozofii jako dyscypliny akademickiej. Okazuje się, że filozofia, a przynajmniej pewna jej odmiana, może żywić się krytyką rozumu i odrzucić go zupełnie, albo raczej permanentnie odżegnywać się od niego, może w niekończącym się procesie negacji podważać samą siebie, może też obyć się bez koncepcji indywidualnej tożsamości, bez wolnego i odpowiedzialnego podmiotu (autora, aktora), może ogłosić rozpad i śmierć podmiotu, nie osłabiając bynajmniej swej kondycji. Inaczej ma się rzecz z liberalną demokracją, która nie może istnieć bez koncepcji jednostki jako istoty świadomej i odpowiedzialnej oraz bez idei rozumu, argumentacji i rozmowy.

Będę starała się pokazać, że liberalizm w wersji zaproponowanej przez Rawlsa ma istotną przewagę nad klasycznym liberalizmem, ponieważ w przeciwieństwie do niego nie jest jedną z całościowych doktryn filozoficznych roszcujących sobie pretensje do uniwersalności, lecz pozostaje wyłącznie teorią polityczną. Liberalizm ten ma też istotną przewagę nad współczesnym libertarianizmem (Roberta Nozicka) i liberalizmem gospodarczym (Friedricha A. von Hayeka, Milтона Friedmana), które dobrze wpisują się w tradycję myślenia ekonomicznego, lecz z punktu widzenia filozofii polityki posługują się uproszczoną koncepcją człowieka i stosunków międzyludzkich, a w praktyce prowadzą do rozwiązań sprzecznych z naszymi podstawowymi intuicjami moralnymi. Liberalizm polityczny Rawlsa to rzetelna teoria, sformułowana na drodze dogłębnego przemyślenia praktyk politycznych oraz rozmaitych teorii państwa i prawa. Pozwala ona dotrzeć do moralnych źródeł naszego życia politycznego oraz zrekonstruować filozoficznie inspirujące koncepcje człowieka i społeczeństwa.

Pokażę też, że zarzuty pod adresem liberalnej demokracji sformułowane przez komunitarian, takich jak: Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, nie trafiają w teorię późnego Rawlsa. Uważam, że zaproponowana przez niego idea rozumu publicznego oraz liberalna koncepcja osoby czynią zadość wszelkim poważnym wymogom komunitarian i jednocześnie pozwalają uniknąć wielu wad typowych dla ich stanowiska. Nie twierdzą, że Rawls powiedział wszystko, co na temat liberalizmu, demokracji i sprawiedliwości da się powiedzieć. Liczni autorzy wnoszą ważne korekty i dopowiedzenia. Jedną z wielkich zalet teorii Rawlsa jest otwartość na te korekty. Sądzę, że zaproponowana przez niego koncepcja rozumu publicznego oraz osoby nie tylko da się uzgodnić, ale też zostaje w sposób znaczący wzbogacona przez analogiczne koncepcje takich autorów, jak: Richard Rorty, Jürgen Habermas, Michael Walzer, Ronald Dworkin, Stephen Macedo. Nie oznacza to, że autorzy ci nie toczą ze sobą sporów, przeciwnie – ich polemiki udokumentowane są bogatą literaturą, lecz nie będzie to stanowiło tematu niniejszej pracy.

W rozdziale pierwszym przedstawię wypracowaną przez Rawlsa teorię sprawiedliwości. Omówię jego metodę dochodzenia do sformułowania zasad sprawiedliwości oraz same zasady. Podejmę też kwestię neutralności liberalizmu, by dojść do wniosku, że pojęcie to przysparza więcej problemów niż pożytku i w związku z tym można z niego zrezygnować. Nie da się bronić liberalizmu przez wskazywanie na jego neutralność. Liberalizm posiada jednak szereg innych ważnych zalet pozwalających na jego obronę. W rozdziale tym szeroko omawiam zaproponowaną przez Rawlsa koncepcję równowagi refleksyjnej, a jego konstruktywizm osadzam na tle innych teorii konstruktywistycznych. W rozdziale drugim staram się pokazać, jak Rawls w swoich rozważaniach przemierza drogę od uniwersalizmu w stronę komunitaryzmu i pragmatyzmu. Omawiam stworzoną przez niego koncepcję rozumu publicznego. Koncepcja ta ma charakter po części opisowy – ukazuje rozumne zasady funkcjonowania liberalnej demokracji, po części korygujący – pozwala odróżnić właściwe i niewłaściwe procedury obowiązujące w życiu publicznym oraz poprawne i niepoprawne argumenty wysuwane w publicznej dyskusji. W rozdziale trzecim prezentuję polityczną koncepcję osoby Rawlsa. Skupiam się na idei wolności i równości obywateli, społecznych podstawach szacunku do siebie oraz moralnych kompetencjach osoby.

Czwarty rozdział poświęcony jest prezentacji trzech autorów o nastawieniu antyliberalnym, będących przeciwnikami Rawlsa. Spośród nich najbardziej krytycznie do liberalizmu odnosi się Alasdair MacIntyre. Michael Sandel natomiast szczególnie piętnuje liberalną koncepcję jednostki. Krytyka Charlesa Taylora, prowadzona zgodnie z właściwą mu strategią ambiwalencji, ma charakter nieco łagodniejszy. W rozdziale tym wskazuję również na pewne wady liberalnej teorii uchwycone przez komunitarian oraz innych krytyków. Niektóre z nich uznaję za

niemożliwe do uniknięcia, natomiast z innymi zarzutami polemizuję. Rozdział ten kończę omówieniem wad i niekonsekwencji teorii komunitarian. Natomiast w rozdziale piątym przedstawiam pięciu autorów, którzy są zwolennikami liberalnej demokracji. Nie oznacza to, że nie dostrzegają oni jej wad. Uważam, że ich poglądy da się uzgodnić z poglądami Rawlsa, a nawet że poglądy Rawlsa w świetle ich koncepcji nabierają dodatkowej głębi. Autorzy ci to Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Michael Walzer, Stephen Macedo i Richard Rorty. Ich teorie prezentuję w kolejności, która, jak sądzę, odpowiada stopniom ich podobieństwa do teorii politycznej Rawlsa.

W podsumowaniu raz jeszcze przedstawiam zalety liberalnej demokracji w wersji zaproponowanej przez Rawlsa i jej przewagi nad nieoliberalnymi, nie-demokratycznymi i komunitarnymi sposobami organizacji życia społecznego i politycznego.

Rozdział 1

Rozumne zasady sprawiedliwości politycznej według Johna Rawlsa

1.1. Filozofia polityki jako teoria sprawiedliwości

Głównym tematem politycznej refleksji w czasach starożytnych była sprawiedliwość¹. Również w średniowieczu filozofowie nie akceptowali praw politycznych w sposób bezrefleksyjny, lecz poddawali je analizie i krytyce². Idea sprawiedliwości miała charakter moralny, zatem krytyka państwa i prawa przybierała charakter krytyki moralistycznej; z tej perspektywy odróżniano prawomocne i nieprawomocne formy ustrojów, właściwe i niewłaściwe decyzje polityczne. W czasach nowożytnych moralna idea państwa i prawa została rozwinięta przez takich autorów jak Jean Jacques Rousseau, John Locke, Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sytuacja zmieniła się radykalnie w wieku XIX. Etyka państwa i prawa utraciła znaczenie, dominować zaczął historycyzm oraz pozytywizm prawny³ i polityczny – stanowiska nieufne wobec perspektywy etycznej i często wyraźnie ją odrzucające. Sprawiedliwość przestała być głównym problemem politycznej refleksji, sens i możliwość dyskusji na jej temat zostały zanegowane, a teoria państwa i prawa stała się domeną prawników. Filozofię polityki wyparli z jednej strony naukowcy przedkładający empirię nad teorię, socjologię i politologię nad filozofię (*scientists* – parający się naukami politycznymi w stylu *science*), z drugiej zaś filozofowie analityczni skupieni na analizie terminów politycznych.

¹ Zob. Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997; Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2000, s. 7–226.

² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, skróty i objaśnienia o. F.W. Bednarski OP, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa 2004, s. 486–524.

³ Książką reprezentatywną dla współczesnego pozytywizmu prawnego jest dzieło Herberta L.A. Harta *Pojęcie prawa* (przeł. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998). Wcześniejsze wersje tego kierunku przedstawili John Austin, Hans Kelsen i Jeremy Bentham. Kierunek ten ma poprzedników i inspiratorów w osobach Davida Hume'a i Thomasa Hobbesa (który podkreślał, że prawo jest rozkazem nieograniczonego prawnie suwerena, popartym groźbą kary).

Pomimo totalnej krytyki dziedzictwa Oświecenia połączonej z ideą zniesienia wszelkiej władzy oraz pomimo wyraźnej niechęci do rozpatrywania kwestii politycznych z perspektywy moralnej, John Rawls – jeden z najważniejszych współczesnych filozofów polityki i moralności⁴ – podjął podwójny trud: pojednania teorii państwa i prawa z filozofią i etyką oraz obrony rozumu i rozumnego porządku społecznego⁵. Dziś można powiedzieć, że jego najgłośniejsza praca – *Teoria sprawiedliwości* – przełamała dominujące wcześniej tendencje i przywróciła znaczenie filozofii polityki⁶. Rawls swoją teorię osadził w kontekście sporu z utilitaryzmem i intuicjonizmem, kwestię pozytywizmu prawnego oraz narastających tendencji anarchistycznych traktując marginalnie, jego praca ma jednak znacznie szersze znaczenie, wykraczające poza dyskusję z określonymi (wskazanymi przez autora) teoretycznymi stanowiskami. Zdaniem Otfrieda Höffego, wielką zaletą *Teorii sprawiedliwości* było to, że zarazem rehabilitowała klasyczną filozofię polityczną (zwłaszcza tradycję umowy społecznej), spełniała współczesny warunek interdyscyplinarności podejścia i operowała najnowocześniejszymi środkami argumentacji, takimi jak teoria decyzji i teoria gier⁷.

Znaczenie dzieła Rawlsa widać najlepiej na tle powojennych losów myśli politycznej. Losy te można opisać, przywołując cztery zasadnicze debaty, jakie toczyły się wówczas między intelektualistami zainteresowanymi kwestiami politycznymi. Pierwsza z nich odbyła się w latach 40. i 50., kiedy to Friedrich August von Hayek, Isaiah Berlin, Hannah Arendt i Karl R. Popper wystąpili przeciwko różnym wcieleniom totalitaryzmu (faszyzm, komunizm) i ich intelektualnemu zapleczu⁸. Druga debata przypada na lata 60. i 70., kiedy Rawls i Robert

⁴ John Rawls – ur. 21 lutego 1921 r. w Baltimore (USA), kształcił się w Harvardzie i Oxfordzie, wykładał w Princeton i Cornell, a od 1962 w Harvardzie, zm. 24 listopada 2002 r.

⁵ Można uznać, że Rawls jest kontynuatorem stylu myślenia Isaiaha Berlina, dla którego było oczywiste, że teoria polityki jest gałęzią filozofii moralnej i któremu bliska była idea sprawiedliwości – zob. np. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności*, wybór i oprac. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991, s. 108–192.

⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971. Dzieło to jest owocem wielu lat przemyśleń, które zapoczątkował artykuł *Justice as Fairness*, „Philosophical Review” 1958, nr 2 (67), s. 164–194, przedruk w: J. Rawls, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001, s. 47–72. Pierwsza ważna recenzja *Teorii sprawiedliwości* – S. Hampshire, *A New Philosophy of the Just Society*, „New York Review of Books” 24 February 1972, s. 38–39 – głosiła, iż jest to najważniejsze dwudziestowieczne dzieło z filozofii politycznej, porównywalne z *The Methods of Ethics* Henry’ego Sidgwicka (Macmillan, London 1907) oraz *Utylitaryzmem i O wolności* Johna Stuarta Milla (wyd. pol. w przekładzie A. Kurlandzkiej, PWN, Warszawa 2005). Zob. też A. Ryan, *John Rawls*, [w:] Q. Skinner (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 119–140.

⁷ O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna*, przeł. J. Merecki, Znak, Kraków 1999, s. 10.

⁸ Na temat reakcji powojennego liberalizmu na faszyzm i komunizm zob. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 115–149.

Nozick poddali gruntownej krytyce i ostatecznie odrzucili tradycję utylitarystyczną, proponując w jej miejsce własne nieutilitarystyczne wersje liberalizmu (opartego na nienaruszalnych prawach osoby), które jednak bardzo się od siebie różniły. W latach 80. indywidualistyczne i abstrakcyjne podejście liberałów skrytykowali komunitarianie, tacy jak: Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre i Michael Walzer⁹. Natomiast na lata 90. przypada krytyka liberalizmu z pozycji pragmatyzmu (propozycja trzeciej drogi) reprezentowanego przez takich autorów, jak: Bruce Ackerman, Charles Anderson, Ian Shapiro i Richard Rorty¹⁰. Rawls odegrał pierwszoplanową rolę w trzech ostatnich z wymienionych sporów.

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls rozważa, jakie zasady życia społeczno-politycznego oraz jakie instytucje społeczne, ekonomiczne i polityczne możemy uznać za sprawiedliwe. Chodzi mu o sprawiedliwość podstawowej struktury społecznej, a nie o sprawiedliwość konkretnych partykularnych decyzji i działań. Ma nadzieję w najpełniejszy sposób przybliżyć nasze sądy moralne dotyczące sprawiedliwości i w ten sposób zbudować najlepszą podstawę moralną dla społeczeństwa demokratycznego. Dąży do sformułowania samoistnej koncepcji politycznej sprawiedliwości, różnej od wizji sprawiedliwości wyłaniających się z określonych doktryn filozoficznych, moralnych i religijnych. Formułuje ogólną teorię polityki i życia społecznego, twierdzi, że nie zajmuje się żadnym konkretnym społeczeństwem. Wielu autorów uznało w związku z tym, że zajmuje się społeczeństwem jako takim i państwem uniwersalnym, co szybko stało się przedmiotem surowej krytyki. Jego teoria ma charakter normatywny, a nie wyłącznie opisowy – podsuwa projekt idealnych zasad oraz ich zastosowań. Podstawowe pytanie, przed jakim stoi teoretyk szukający fundamentów pod sprawiedliwe społeczeństwo, brzmi: kto może być twórcą zasad sprawiedliwości, jaki sędzia będzie w stanie pokonać przyrodzoną człowiekowi stronniczość i skłonność do szukania własnych korzyści?¹¹ Borykając się z tą trudnością, Kant odwołał się do tkwiącego w człowieku pierwiastka racjonalności i dobrej woli. Locke wprowadził trójkopodział władzy, Mill postulował skomplikowaną ordynację wyborczą. Rawls utrzymuje, że sprawiedliwe byłyby takie zasady i instytucje, które zostałyby wybrane przez każdy racjonalny podmiot, kierujący się wła-

⁹ Komunitarianie znacząco przyczynili się do ożywienia i doprecyzowania liberalnych idei politycznych, a ich krytyka jest interesująca z filozoficznego punktu widzenia, ponieważ opiera się na dogłębnych analizach koncepcji podmiotu, wspólnoty i sposobów uzasadniania społecznych norm i instytucji – zob. np. *Symposium on Rawlsian Theory of Justice. Recent Developments*, „Ethics” 1989, nr 4.

¹⁰ Na znaczenie tych debat zwraca uwagę Piotr Przybysz w artykule *O pragmatycznym liberalizmie*, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, nr 2, s. 137–138.

¹¹ Na temat przyrodzonej ludzkiej stronniczości i sposobów radzenia sobie z nią przez Locke’a, Milla i Rawlsa zob.: C. Porębski, *Etyka i polityka w politycznym liberalizmie*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2001, nr 576, s. 27–34.

snyim interesem, ale postawiony w warunkach wymuszających bezstronność¹². Ci, którzy pragną w Rawlsie widzieć kantystę, uznają, że tok jego rozumowania wiedzie od tego, co moralnie pożądane, do tego, co społecznie i politycznie możliwe; ci zaś, którzy postrzegają go jako pragmatystę, uznają, że kierunek jego rozumowania jest odwrotny. Nie ulega wątpliwości, że Rawls stoi na stanowisku, iż dobra teoria sprawiedliwości politycznej nie może rozmijać się z rzeczywistością, a jednak często kierowano pod jego adresem zarzut gubienia się w abstrakcjach i rozmijaniania z realiami życia.

Jednym z problemów współczesnej teorii liberalnej jest uprawomocnienie liberalnego porządku demokratycznych społeczeństw. Pozytywizm prawny i polityczny tego typu problemów nie podejmował, uznając w punkcie wyjścia władzę, prawo i państwo za autorytety bezdyskusyjne (polityczny dogmatyzm). Na kwestię uprawomocnienia akcent stawiają natomiast autorzy, dla których wszelki porządek polityczny oznacza nakazy i zakazy, przymus i sankcje karne, a więc opresję, okrucieństwo i unicestwienie wolności (z ich punktu widzenia każde państwo i prawo w końcu okazuje się nieprawomocne). Rawls, zgodnie z tradycją filozofii politycznej, utrzymuje, że prawomocne jest tylko państwo sprawiedliwe. Istnieją różne propozycje uprawomocnienia sprawiedliwego porządku politycznego: powołujące się na uniwersalność zasad sprawiedliwości; podkreślające ich neutralny charakter; odwołujące się do wyobrażenia na temat dobra, utrzymujące, że sprawiedliwy porządek społeczny pozwala realizować określone, niekwestionowalne dobro; wskazujące na zgodność zasad sprawiedliwości z określoną tradycją kulturową; wykazujące, że sprawiedliwość godzi rzeczywistość z ideałem i konkret z abstrakcją. Stanowisko Rawlsa wyrażone w *Teorii sprawiedliwości* okazało się podatne na kilka różnych interpretacji. Pociągnęło to za sobą liczne dyskusje i samego Rawlsa zmusiło do dalszego twórczego wysiłku, który po części polegał na wyjaśnianiu, po części na modyfikowaniu przyjętego pierwotnego stanowiska.

W pracy *Justice as Fairness. A Restatement* Rawls przedstawia swoją koncepcję filozofii polityki. Uważa, że ma ona do spełnienia cztery zadania. Po pierwsze, jest częścią publicznej kultury politycznej i jej praktycznym celem będzie odnalezienie pośród politycznych podziałów i konfliktów drogi do porządku¹³. Filozofia polityki koncentruje się na podstawowych kwestiach i pyta, czy pomimo wszystkich różnic, jakie nas dzielą, jest możliwa zgoda co do podstawowych rozstrzygnięć moralnych. Jeżeli nie, to być może polityczne rozbieżności uda się zawęzić, tak aby możliwa okazała się chociaż współpraca oparta na wzajemnym szacunku. Drugie zadanie filozofii polityki polega na przyczynianiu się do pogłębienia rozumienia tego, jak ludzie myślą o politycznych i społecz-

¹² Gdy chodzi o aspekt metodologiczny, to podkreślić należy, że w teorii Rawlsa zastosowanie znalazły: teoria matematycznej ekonomii, teoria gier, teoria wyboru społecznego i teoria decyzji.

¹³ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. by E. Kelley, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2003, s. 1.

nych instytucjach jako pewnej całości; jakie cele widzą przed społeczeństwem posiadającym swą historię w odróżnieniu od ich własnych, indywidualnych celów oraz celów, jakie stawiają przed sobą jako członkowie rodzin i różnych stowarzyszeń. Obywatele potrzebują takiej koncepcji, która pozwoli im zrozumieć siebie jako członków danego społeczeństwa, posiadających określony polityczny status (wyjaśniającej również i to, jak ten status wpływa na ich relacje do tego społeczeństwa)¹⁴. Filozofia polityki jest w stanie zaspokoić te potrzeby, bo jest domeną rozumu i refleksji, a właśnie rozum i refleksja są niezbędne, aby zorientować się w przestrzeni wszystkich możliwych celów indywidualnych, grupowych, politycznych i społecznych. Filozofia polityki pozwala sformułować ogólne zasady życia społecznego, zidentyfikować rozsądne (odrzuć nierozsądne) cele i pokazać, jak wszystkie rozsądne cele połączyć można w spójną wizję sprawiedliwego społeczeństwa. Po trzecie, filozofia polityki może i powinna wyciszać frustracje i wściekłość, jaką wywołują w nas niedoskonałości naszego społeczeństwa i jego historii, przez pokazanie, że nasze instytucje rozwijały się w czasie, by osiągnąć obecną, racjonalną formę i najprawdopodobniej będą rozwijać się nadal, co daje nadzieję na usunięcie ich mankamentów. Rawls powołuje się na Hegla, który w *Filozofii prawa* powiada, że gdy w sposób rozumny spoglądamy na rzeczywistość, ona odwzajemnia się, ukazując nam swoją rozumność¹⁵. Jednocześnie zadaniem filozofii polityki jest przygotowanie nas do zaakceptowania tego, że żadnej doskonałej, harmonijnej, jednolitej wspólnoty nie da się osiągnąć, że polityka nie jest domeną rozwiązań idealnych i ostatecznych. Czwarte zadanie filozofii polityki polega na byciu realistyczną utopią, badającą granice tego, co w polityce możliwe¹⁶. Ma to dla nas wielkie znaczenie, ponieważ łączy się z nadzieją na ład i sprawiedliwość społeczeństwa przyszłości. Filozofia polityki pyta o to, jak wyglądałoby możliwie najlepsze, najbardziej sprawiedliwe demokratyczne społeczeństwo w możliwie najlepszych, ale realistycznych, historycznych warunkach określonych przez prawa i tendencje świata społecznego¹⁷; pyta też, jakie ideały i zasady mogłyby nam pomóc takie społeczeństwo realizować. Chodzi o najlepsze zasady, jakie możemy wypracować i jakie będą w stanie funkcjonować w społeczeństwie ludzi, którzy nie są ideałami.

1.2. Metoda politycznego myślenia

W tekście zatytułowanym *Co to jest Oświecenie?* Kant pisał: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy.

¹⁴ Tamże, s. 3.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 4.

¹⁷ Tamże.

Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Zawiniona jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia¹⁸. Kant ustanowił rozum jako najwyższy trybunał, przed którym wszystko, co pretenduje do ważności, musi wykazać swoje racje. Rozum żyje dzięki woli bycia rozumnym, dzięki owemu *sapere aude* definiującemu Oświecenie. Od tego czasu Oświecenie jest problemem politycznym¹⁹, rozum bowiem ma wystarczyć jako ostateczne i jedyne źródło norm moralnych i dać stabilną podstawę społeczeństwu i kulturze. Jest on siłą wyrzekającą się przemocy, która działa, gdy wolne podmioty współpracują ze sobą, dążąc do celu, jakim jest społeczna jedność²⁰. Wojna jest klęską rozumu, radykalnym złem, które z okrutną ironią zamienia projekt wiecznego pokoju w wieczną ciszę cmentarzy²¹. Rozum ma przejąć zadania religii (zyskać władzę nad ucieleśnionym dogmatem²²) i wykazać się równie skuteczną mocą jednoczenia. Oświecenie przynosi wiarę, że irracjonalne i represyjne systemy polityczno-prawne da się zastąpić rządami rozumu, co pozwoli wyrwać ludzkość z niesprawiedliwości i nędzy. Dążenia te podtrzymuje przekonanie, że natura ludzka jest zawsze i wszędzie taka sama i wyraża się w ludzkiej wolności rozumianej jako moralna autonomia. Wolność pojawia się jako możliwość abstrahowania od własnych interesów, posługiwania się własnym rozumem, dochodzenia do ustalenia wspólnych zasad i narzucania ich sobie. Tak pojęta wolność spełnia się w nieskończonym procesie myślenia i działania. Demokracja jest już w samym punkcie wyjścia zasadą rozsądną, stosowną dla całej ludzkości – jest ideą powszechną²³. Wyróżnikiem kultury demokratycznej jest przekonanie, że źródłem i legitymacją władzy może być tylko podejmowana przez wszystkich decyzja życia we wspólnocie i stworzenia sobie sprawiedliwych instytucji (władza nadana wspólnym aktem woli jednostek tworzących wspólnotę). Na pierwszy plan wysuwa się przekonanie o niezbywalności indywidualnych praw i pierw-

¹⁸ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. zespół, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 53.

¹⁹ Zob. J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, London, New York 1996, s. 295–314.

²⁰ Zob. P.J. Rossi, *The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany, New York 2005.

²¹ Tamże, s. 116.

²² J. Habermas, *Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] tenże, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 375.

²³ N. Chiaromonte, *Granice duszy*, przeł. S. Kasprzyśiak, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 273.

szeństwie jednostki przed wspólnotą. Kontraktualizm to stanowisko w etyce, filozofii polityki i filozofii prawa, które próbuje podstawowe problemy etyczne, prawne i społeczne rozstrzygać na drodze umowy (kontraktu). Pomysł, żeby o społeczeństwie, jego prawach i rozdziale obowiązków myśleć tak, jakby zostało ono ustanowione na mocy umowy społecznej, wywodzi się ze starożytności²⁴. W czasach nowożytnych najpełniejszy wyraz dali mu tacy autorzy jak Hobbes, Locke, Rousseau i Kant. Umowa jest sposobem legitymizacji władzy oraz organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Ustanowione w drodze umowy zasady sprawiedliwości stanowią ważną formę praktycznej racjonalności²⁵.

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls prezentuje się jako kontynuator tradycji kontraktualizmu²⁶. Dotychczas kontraktualiści wychodzili od pewnych wyidealizowanych założeń, np. że uzgadniający stanowiska posiadają pełną wiedzę na temat natury ludzkiej lub/i mają niezachwianą dobrą wolę. Były to założenia nierealistyczne. Rawls podkreśla, że od sędziów zawierających umowę społeczną nie należy oczekiwać najwyższych cnót moralnych i intelektualnych, bo takie oczekiwanie nie może zostać spełnione. Stara się przedłożyć proceduralny ekwiwalent dla idei Kanta i w ten sposób zmodyfikować tradycję kontraktualistyczną. Przyjmuje, że podstawą obowiązków politycznych oraz moralnych może być tylko umowa korzystna dla wszystkich. Umowa taka jest zawierana przez wszystkich ludzi z przeszłości i przyszłości, mówiących jednym językiem i debatujących tak długo, jak to okaże się potrzebne. Te wymogi mogą wydać się równie nierealistyczne jak wymóg posiadania pełnej wiedzy oraz najwyższych cnót moralnych, ale nie może to być traktowane jako porównywalna wada teorii politycznej, są to bowiem wymogi zewnętrzne w stosunku do podmiotów podejmujących decyzję i wyobrażenie sobie sytuacji, która je spełnia, nie przekracza naszych możliwości. Najważniejszym elementem modelowej sytuacji umowy społecznej Rawlsa jest debata i obowiązujące w jej trakcie warunki. Każdy ma prawo się wypowiedzieć, rozmówcy nie przerywają sobie nawzajem, nikt nie powtarza tego, co zostało już powiedziane, każdy zabiera głos po namyśle. Rawls jest przekonany, że w takich warunkach prędzej czy później jednomyślnie wybrane zostaną pewne zasady postępowania (zasady sprawiedliwości), które staną się fundamentem życia społecznego.

Przeciwnicy kontraktualizmu zwracają uwagę na jego sztuczność. Użyteczność tego modelu zakwestionował już Hume. Żadne historyczne ustanowienie

²⁴ Zob. C. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999, s. 9–12.

²⁵ M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 108.

²⁶ Zob. A. Chmielewski, *Spółczesność otwarta czy wspólnota. Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, s. 190–210; T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2006, s. 45–51.

kontraktu społecznego nigdy nie miało miejsca, dlaczego w związku z tym mielibyśmy uznać taki model za użyteczny? Rzeczywisty podział praw i obowiązków jest wypadkową wielu przygodnych okoliczności i nie ma nic wspólnego z modelowym kontraktem. Rawls zgadza się, że mamy tu do czynienia z pewną fikcją, podkreśla jednak, że jest to fikcja użyteczna metodologicznie. Konstrukcjami i modelami posługujemy się w różnych dziedzinach wiedzy. W teorii politycznej ta czysto teoretyczna konstrukcja pozwala ustalić podstawowe zasady sprawiedliwości, w oparciu o które będzie można zbudować sprawiedliwe społeczeństwo.

Zaproponowaną przez Rawlsa koncepcję sytuacji pierwotnej dobrze ilustruje sytuacja dzielenia czegoś, co jest powszechnie pożądane (teoria sprawiedliwości w warunkach współzawodnictwa). Osoba dzieląca nie wie, która część komu przypadnie w udziale (zasłona niewiedzy), a sama bierze kawałek ostatni. Postawiona w takiej sytuacji, nie może kierować się przy podziale własnym interesem. To sytuacja wymusza bezstronność i dążenie do sprawiedliwości nawet u osób, którym te cnoty są obce. Inny sposób prezentacji modelowej sytuacji pierwotnej polega na postawieniu jednostki przed wyborem społeczeństwa, do którego chciałaby należeć. Najpierw prezentowane są znane z historii różne społeczeństwa, rządzące się różnymi prawami, o różnych ustrojach, strukturze społecznej, gospodarce, uciążliwościach i przywilejach, zakazach i nakazach itd. (Rawls podsuwa krótką listę tradycyjnych koncepcji sprawiedliwości: utylitarystyczna, perfecjonistyczna, egoistyczna oraz jego własna). Zadanie polega na tym, by po zapoznaniu się z przedstawioną ofertą wybrać jedno społeczeństwo i podpisać z nim umowę, na mocy której będzie się raz na zawsze jego członkiem (decyzja jest nieodwołalna). Wybierający znajduje się w specyficznej sytuacji, ponieważ nie wie, jakie miejsce zajmować będzie w tym społeczeństwie. W związku z tym wybierze takie społeczeństwo, w którym będzie czuł się jak najbezpieczniej, nawet wówczas, gdy los zepchnie go na sam dół drabiny społecznej i uczyni go np. chorym, ubogim, samotnym i starym. Kierując się wyłącznie troską o siebie, wybierający opowie się za społeczeństwem, w którym nawet najgorsze położenie będzie znośne. Kolejny sposób przybliżenia sytuacji pierwotnej to wyobrażenie rozbitków przebywających na bezludnej wyspie bez nadziei na powrót do cywilizacji. Ponieważ wyspa nadaje się do zamieszkania, ludzie ci postanawiają stworzyć własne społeczeństwo, dla siebie i swoich dzieci. Podejmują trud konstruowania podstawowych zasad życia społecznego i są świadomi, że spada na nich odpowiedzialność za siebie i za wszystkie przyszłe pokolenia oraz za społeczeństwo i państwo, które powinno trwać i rozwijać się.

Rawls jest przekonany, że największą przeszkodą w wydawaniu bezstronnych ocen jest nieustanne pragnienie własnej korzyści (tendencyjność, stronniczość), natomiast bezstronne oceny moralne można formułować tylko pod warunkiem, że zapomni się o sobie i swoim położeniu (o swej społecznej tożsamo-

ści). Dlatego żadna z osób podejmujących trud skonstruowania podstawowych zasad sprawiedliwości nie zna i poznać nie może swojego miejsca w nowym społeczeństwie, zanim do niego nie przystąpi. Nie zna swego wieku, rasy, płci, wyznania, kondycji fizycznej i psychicznej, zamożności, poglądów, skłonności, uzdolnień, koncepcji dobrego życia; nie wie, jaka rola społeczna przypadnie jej w udziale, ani jakie cele życiowe będzie przed sobą stawiać. Jeżeli ktoś nie zna z góry losu, jaki go czeka w budowanej nowej społeczności, to nie może być stronniczy i rozpatrywać spraw z punktu widzenia własnej korzyści. W takiej sytuacji z równą troską odniesie się do wszystkich i będzie mieć wzgląd na dobro każdego. Z samej tylko troski o siebie nikt nie zechce przyczynić się do budowy społeczeństwa, w którym ktoś mógłby się znaleźć w sytuacji tragicznej, bez środków do życia, bez pomocy i bez nadziei na poprawę losu. Zdaniem Rawlsa, zasłona niewiedzy prowadzi do tego samego celu co życzliwość, miłosierdzie, miłość bliźniego i inne wspaniałe cnoty moralne. Zaletą w tym przypadku jest to, że od sędziów nie wymaga się owych rzadkich przymiotów, lecz tylko tego, czego można oczekiwać od każdego rozsądnego człowieka. Metoda ta zatem egzekwuje bezstronność w praktyce, a to jest gwarancją sprawiedliwości. Zasady przyjęte w tych warunkach są (1) bezstronne, (2) maksymalizują szczęście każdej jednostki, (3) są bardziej wiarygodne niż wszystko, co ustalamy bez zasłony niewiedzy. Czy ktoś mógłby zasady te podważyć? Według Rawlsa nie, ponieważ wszyscy by się na nie zgodzili w sytuacji pierwotnej i w warunkach niewiedzy. Wypracowana została zatem wizja abstrakcyjna i uniwersalna. Tak zbudowane społeczeństwo będzie możliwie najszerszą i najbardziej neutralną areną umożliwiającą realizację najbardziej różnorodnych ideałów życiowych. Komentując to, Chmielewski pisze: „Jest to sposób Rawlsa na teoretyczną realizację jednej z podstawowych cech liberalizmu, tj. udomowienie różnorodności”²⁷. Zasłona niewiedzy stanowi teoretyczną realizację liberalnego postulatu egalitaryzmu epistemologicznego – wiedza o tym, jaki jest najlepszy sposób życia, jest dostępna każdemu, nie należy wyłącznie do uprzywilejowanej grupy społecznej. Przedmiotem troski państwa nie jest to, jakiego wyboru dokona obywatel, ale to, by jego wybór dokonany był w warunkach wolności.

Umowa społeczna jest ugodą, która obowiązuje wszystkich członków społeczeństwa i stanowi etyczny, polityczny, prawny i ekonomiczny fundament pod przyszłe rozstrzygnięcia, których skutki odczuwać będą obywatele. Umowa w sformułowaniu zaproponowanym przez Rawlsa opiera się na określonych założeniach wstępnych. Po pierwsze, strony troszczą się o siebie, postawa egoizmu jest bowiem naturalną prawidłowością psychologiczną, którą Rawls uwzględnia. Nie należy tego rozumieć jako przyjęcia pesymistycznej filozoficznej koncepcji natury ludzkiej (jak u Hobbesa). Po drugie, strony są równe, jeśli chodzi

²⁷ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 4, s. 61.

o swobodę i możliwości wysuwania sugestii co do budowy przyszłego społeczeństwa. W stanie naturalnym, przed umową, nikt nie sprawuje nad nikim władzy. Poza tym egoizm stron ma charakter oświecony; wszyscy są istotami rozumnymi, potrafią myśleć, zdają sobie sprawę z bliskich i dalekich skutków swych decyzji, potrafią też ujrzyć sytuację w jej skomplikowaniu i dostrzec ewentualne korzyści oraz zagrożenia wynikające z podjętych decyzji. Cechą charakterystyczną stron w sytuacji pierwotnej jest też to, że nie odczuwają zawiści (nie znają bowiem położenia innych osób), więc nie jest ona motywem ich rozumowania. Zasłona niewiedzy chroni strony przed wiedzą szczegółową (i sprawia, że nie mogą kierować się własnym interesem, nikogo faworyzować ani dyskryminować), ale nie pozbawia ich wiedzy ogólnej. Wszyscy sędziowie mają wiedzę na temat tego, co człowiekowi potrzebne jest do życia; zdają sobie sprawę, że potrzebuje on praw i wolności, szans i wpływów, dochodów i dobrobytu oraz dóbr psychicznych i duchowych. Rawls powiada, że strony „Rozumieją więc sprawy polityki i zasady ekonomii; znają podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka”²⁸. Strony znają ogólne fakty dotyczące społeczeństwa, w tym i to, że instytucje społeczne nie są stałe, lecz zmieniają się pod wpływem okoliczności naturalnych albo pod wpływem konfliktów między grupami społecznymi²⁹. Stwierdzenie to pozwala Rorty’emu dostrzec już we wczesnym Rawlsie historycystę i antyuniwersalistę. Rorty jest przekonany, że Rawls wprowadza tę uwagę po to, by z grona tych, którzy w sytuacji pierwotnej dokonują wyboru zasad sprawiedliwości, wykluczyć wszystkich, którzy wierzą w jeden niewzruszony porządek społeczny, oraz tych, którzy nic nie wiedzą na temat wydarzeń historycznych, które zmieniały nasz sposób życia i myślenia. Strony zatem posiadają wiedzę, która bardzo późno uobecniła się w europejskiej świadomości. Należy zgodzić się z Rortym, że „ci, którzy są postawieni w sytuacji pierwotnego wyboru, reprezentują pewien współczesny typ człowieka, a nie jakąś ahistorycznie rozumianą naturę ludzką”³⁰.

Zdaniem Rawlsa, jednostki tworzące podwaliny pod przyszłe sprawiedliwe społeczeństwo posługują się regułą maksymalnego minimum. Reguła ta zaczerpnięta została z teorii gier. Nakazuje ona wybrać taką strategię, przy której najbardziej niepomysłny wynik jest lepszy niż przy wszystkich innych strategiach. A zatem jest to reguła nakazująca minimalizować straty i wybierać najmniejszą ewentualną przegraną. Sprowadza się ona do uszeregowania dostępnych alternatywnych koncepcji sprawiedliwości według najgorszych możliwych rezultatów i wybrania tej koncepcji, w której najgorszy rezultat jest lepszy od

²⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 191.

²⁹ Tamże, s. 740.

³⁰ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 269, przypis 11.

wszystkich pozostałych najgorszych rezultatów. W przypadku konstruowania zasad, na jakich oprze się później społeczeństwo, reguła maksyminu nakazuje wybrać taką opcję, przy której nawet najgorsze położenie, w jakim moglibyśmy się znaleźć, i tak będzie lepsze niż w przypadku wszystkich innych opcji.

Reguła maksyminu okazuje się skróciwą koncepcją racjonalności. Rawls zakłada, że racjonalna postawa w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy nakazuje zachowanie maksymalnej ostrożności. Strony przewidują, że mogą zostać losowo ulokowane na dole drabiny społecznej, i w związku z tym nie chcą optować za taką wizją społeczeństwa, w której najgorzej położonym znajdują się w sytuacji tragicznej, lecz za taką, w której najgorzej położonym w miarę dobrze się powodzi. Jest to strategia asekurancka, atrakcyjna dla stron o nastawieniu pesymistycznym. Rawls przytacza trzy argumenty mające świadczyć o wyższości wyboru pesymistycznej strategii nad strategiami bardziej optymistycznymi. Po pierwsze, gdy znajdujemy się w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy „nierozsądne jest nie być nastawionym sceptycznie do probabilistycznych kalkulacji [...], zwłaszcza gdy mamy do czynienia z decyzją fundamentalną”³¹. Po drugie, strony dokonujące wyboru w sytuacji pierwotnej wolą trzymać się tego, czego mogą być pewne (np. minimalny zasiłek), zamiast podążać za możliwymi korzyściami. Po trzecie, strony wolą unikać innych strategii wyboru, bo ich negatywne skutki mogą okazać się niemożliwe do zaakceptowania³². Rawls przyznaje, że przyjęta przez niego reguła nie ma uniwersalnego zastosowania ani nie jest sama przez się oczywista. Jest to reguła praktyczna, nabierająca mocy w szczególnych okolicznościach, gdy rozstrzyga się kwestie najważniejsze.

Granice dociekań zostały przez Rawlsa wyraźnie określone. Po pierwsze, skupia się on na podstawowej strukturze społecznej i z boku pozostawia wszystkie kwestie dotyczące spraw lokalnych i szczegółowych. Sprawiedliwość jako bezstronność jest polityczną koncepcją stosującą się do podstawowej struktury instytucji politycznych i społecznych. Drugie ograniczenie polega na tym, że koncentruje się on nie na sprawiedliwości dowolnego społeczeństwa, ale na sprawiedliwości społeczeństwa dobrze urządzonego. Zastanawia się, jaki mógłby być sprawiedliwy reżim konstytucyjny w warunkach naszego świata (realistyczna utopia)³³, do jakiego stopnia demokratyczny reżim funkcjonujący w naszym świecie mógłby ucieleśniać wartości polityczne³⁴. Trzecie ograniczenie polega na niepodejmowaniu takich (abstrakcyjnych, filozoficznych) kwestii, jak: sprawiedliwe relacje międzyludzkie, uniwersalność danej koncepcji sprawiedliwości oraz sprawiedliwość państwa ogólnoswiatowego³⁵. Ostatnie ograniczenie

³¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 214.

³² Tamże.

³³ J. Rawls, *Justice, as Fairness. A Restatement*, s. 13.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże. Rawls podkreśla, że Kant miał rację – rząd ogólnoswiatowy stanowi zagrożenie dla wolności, ponieważ najprawdopodobniej wprowadziłby globalny despotyzm, ewentualnie ustano-

polega na tym, żeby nie dążyć do sformułowania rozległej filozoficznej doktryny sprawiedliwości, lecz zatrzymać się w granicach tego, co polityczne. Filozofia polityczna ma własne problemy³⁶ – zajmuje się polityczną koncepcją sprawiedliwości dla struktury podstawowej nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego³⁷ – i nie należy ich porzucać dla rozstrzygnięcia kwestii innych, pozapolitycznych.

Opisana przez Rawlsa sytuacja pierwotna ma charakter hipotetyczny i w przybliżeniu odpowiada stanowi natury w innych teoriach umowy społecznej (np. Hobbesa, Locke’a). Zauważmy, że autonomicznym jednostkom w sytuacji pierwotnej przypisana jest racjonalność – bez pytania o to, czy w ogóle można mówić o racjonalności jednostek przedspołecznych. Chmielewski powiada: „Założenie to sprowadza się do twierdzenia o niezależności ludzkich władz rozumowania od społecznych okoliczności ich nabywania oraz o niezależności stopnia ich opanowania od ich ćwiczenia i doskonalenia, co – jak skądinąd wiadomo – nie jest oczywiście możliwe poza jakimkolwiek kontekstem społecznym”³⁸. Zwolennicy arystotelizmu nigdy by się na takie założenie nie zgodzili, przyjmują oni bowiem, że typy racjonalności są społecznie wytwarzane, tak samo jak np. koncepcje moralności. Sytuacja pierwotna nie należy do naszych potocznych przeświadczeń politycznych, dlatego więc w ogóle ma do odegrania jakąkolwiek rolę w teorii politycznej Rawlsa – zapytuje Dworkin³⁹. Jeśli odgrywa jakąś rolę, to musi to dotyczyć procesu uzasadniania. Rola ta polega – zdaniem Dworkina – na wykazaniu, że zasady sprawiedliwości spełniają przyjęte warunki akceptowalności zasad politycznych. Jeden z warunków mówi, że zasady powinny być (przynajmniej w określonych okolicznościach) zaakceptowane przez wszystkich, których dotyczą; drugi warunek polega na wykazaniu, że zasady te leżą w uprzednim interesie każdego, kogo dotyczą. Dworkin uważa, że sytuacja pierwotna nie jest punktem wyjścia, lecz jedną z istotniejszych konkluzji w ramach teorii Rawlsa⁴⁰. Stanowi schematyczne przedstawienie szczególnego procesu umysłowego zachodzącego przynajmniej u niektórych, a być może u większości istot ludzkich. Zatem sytuacja pierwotna stanowi jeden z wniosków teorii⁴¹ w ramach psychologii moralności Rawlsa i tak ją należy traktować. Autor ten broni swoich dwóch zasad sprawiedliwości za pomocą umowy społecznej,

wilby kruche imperium wstrząsane ciągłymi wewnętrznymi wojnami – zob. I. Kant, *O wiecznym pokoju*. *Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

³⁶ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 14.

³⁷ Rozległe filozoficzne doktryny moralne to wg Rawlsa np. utilitaryzm, perfecjonizm i intuicjonizm – zob. tamże.

³⁸ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 68.

³⁹ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998, s. 288.

⁴⁰ Tamże, s. 290.

⁴¹ Tamże, s. 291.

a nie na jej podstawie. Umowa nie jest fundamentalną przesłanką, lecz konstrukcją wyrażającą te zasady filozoficzne, które akceptujemy lub które zaakceptowalibyśmy, gdybyśmy się nad nimi zastanowili⁴².

Dworkin, interpretując poglądy Rawlsa, posługuje się rozróżnieniem pomiędzy teleologicznymi i deontologicznymi typami teorii moralności. Teorie teleologiczne wskazują na jakiś nadrzędny cel, natomiast deontologiczne opierają się na zbiorze fundamentalnych praw lub transcendentalnych obowiązków⁴³. W teoriach teleologicznych hipotetyczna umowa jest zbędna, ponieważ nie wnosi niczego nowego do koncepcji wyznaczonego celu. Przy tego typu teoriach pojawia się pewna trudność. Może się tak zdarzyć, że wyznaczony cel da się osiągnąć tylko pod warunkiem, że ludzie nie będą go świadomi, lecz będą przypuszczali, że zadaniem państwa jest np. realizacja ich egoistycznych interesów. Dostrzegł to Sidgwick, który uważał, że utylitaryzmowi najlepiej służy niezapoznawanie społeczeństwa z tą teorią⁴⁴. W takim przypadku można wykorzystać umowę społeczną w charakterze kamuflażu dla celów, których nie podaje się do publicznej wiadomości. Nie należy lekceważyć faktu, że teorie tego typu mogą bazować na oszustwie. Nieco inaczej ma się rzecz w przypadku deontologicznych teorii moralnych. W teorii opartej na obowiązku koncepcja umowy społecznej okazuje się jeszcze bardziej zbędna niż w teoriach teleologicznych. Teoria przyjmująca za podstawę obowiązek nie gwarantuje, że stworzy taką koncepcję sprawiedliwości, w ramach której interes własny jednostek będzie chroniony. Raczej przekonywać będzie, że to obowiązki określają interes człowieka, że w interesie każdego leży solidne wypełnianie obowiązków nakładanych przez prawo (np. Kant sądził, że jest to jedyna droga do osiągnięcia wolności). Jedyną teorią wymagającą odwołania się do koncepcji sytuacji pierwotnej i umowy społecznej jest deontologiczna teoria moralna oparta na zbiorze podstawowych praw. „Musi to być teoria oparta na pojęciu praw, które są *naturalne* w tym sensie, że nie są wytworem jakiegokolwiek aktu ustawodawstwa, konwencji czy hipotetycznej umowy”⁴⁵. Dworkin uważa, że Rawls proponuje tego typu teorię, ponieważ poważnie traktuje ideę praw i czyni je fundamentem moralności politycznej⁴⁶. Deontologiczna teoria moralna oparta na zbiorze praw umieszcza jednostkę w centrum uwagi i skupia się na niezależności jej działań, ochronie wartości indywidualnej myśli i indywidualnego wyboru⁴⁷. Sens koncepcji umowy

⁴² Tamże, s. 308.

⁴³ Celem może być dobro określonego narodu lub partii (wówczas mamy do czynienia z teorią totalitarną), szczęście lub dobrobyt dla najliczniejszych (teoria utylitarystyczna) albo jakkolwiek pojęta doskonałość (teoria perfecjonistyczna) – zob. tamże, s. 312–314.

⁴⁴ Zob. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, s. 489 i nast.

⁴⁵ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 321.

⁴⁶ Tamże, s. 309.

⁴⁷ Dworkin dąży do wyraźnego oddzielenia nie tylko utylitaryzmu, ale też Kantowskiej wersji teorii moralnej od wersji zaproponowanej przez Rawlsa – zob. tamże, s. 314–315.

społecznej polega na tym, że w punkcie wyjścia wyposaża się każdą ze stron w prawo weta; dopóki któraś ze stron się nie zgadza, żadnej umowy nie można zawrzeć. Każda jednostka w świetle posiadanej wiedzy powinna dojść do wniosku, jakie rozwiązanie będzie najlepsze z punktu widzenia jej interesu. Nie ma tu zastosowania żadna idea fundamentalnego celu, choć nie jest oczywiście wykluczone, że skutki umowy pokryją się z wymogami dyktowanymi przez jakiś cel. Nie ma tu też zastosowania żadna uprzednia idea obowiązku. Na gruncie tej teorii jakiegokolwiek oszustwo, np. w stylu zalecanym przez Sidgwicka, jest nie do przyjęcia, a upublicznienie stanowi jeden z najbardziej podstawowych wymogów. Różne jednostki mogą mieć różne interesy, lecz mają równe prawo do ich obrony. Tę teorię deontologiczną, opartą na prawie, Dworkin nazywa „głębką teorią” Rawlsa⁴⁸.

Dworkin dowodzi, że wykorzystana przez Rawlsa koncepcja umowy społecznej zakłada istnienie głębokiej teorii, która z kolei zakłada istnienie pewnych naturalnych praw. Wyciąga więc z teorii Rawlsa daleko idące konsekwencje o charakterze filozoficznym, których Rawls starał się uniknąć. Ma oczywiście świadomość, że jego interpretacja wywołuje „niedopuszczalne skojarzenia metafizyczne”. Stara się podkreślić, że założenie istnienia naturalnych praw nie ma metafizycznych ambicji, ponieważ nie chodzi tu o nic więcej jak o założenie, które pozwala chronić pewne ludzkie wybory jako fundamentalne i niepodporządkowane bezpośrednio żadnemu celowi, żadnemu obowiązkowi ani żadnej kombinacji obu. Sądzę jednak, że tego typu założenie nie może być całkowicie wolne od metafizycznych skojarzeń. Można powiedzieć, że „głęboka teoria”, będąca wynikiem wysiłku interpretacyjnego Dworkina, znajduje się daleko poza granicami filozofii politycznej wytyczonymi przez Rawlsa, a jej akceptacja nie może stanowić warunku możliwości społeczeństwa dobrze urządzonego. Zgodzić się należy z krytyczną uwagą Habermasa, który powiada, że Dworkin „nie tylko obarcza teorię ciężarem uzasadnienia abstrakcyjnych, niejako zawieszonych w powietrzu zasad sprawiedliwości, lecz stawia jej zadanie etycznego ufundowania tych zasad. Zwraca się przeciwko odrywaniu pometafizycznego pojęcia sprawiedliwości od szerszych, ale konkretniej osadzonych i dlatego motywujących projektów udanego życia. Na miejsce deontologicznego pierwszeństwa słuszności przed dobrem Dworkin chce postawić jakąś *liberalną etykę*, która jest wprawdzie dostatecznie formalna, by dała się pogodzić z rozumnie oczekiwanymi rozbieżnościami co do preferowanych orientacji życiowych, ale wystarczająco jeszcze substancjalna, by móc tworzyć jakiś kontekst motywacyjny dla abstrakcyjnych zasad liberalnych”⁴⁹.

⁴⁸ Tamże, s. 321, 322.

⁴⁹ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 78.

1.3. Zasady sprawiedliwości

W myśl teorii Rawlsa sprawiedliwość jest w pierwszym rzędzie cechą urządzeń społecznych, dopiero wtórnie można ją uznać za cechę (cnotę) obywateli. Sprawiedliwe są takie zasady życia społecznego, co do których możliwe jest porozumienie stron (choćby hipotetyczne) w sytuacji pierwotnej i przy zasłonie niewiedzy. Sprawiedliwość definiowana jest tu przez bezstronność, nie redukuje się jednak do bezstronności. Rawls posługuje się pewnym skrótem myślowym, podkreślającym, że warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym sprawiedliwości jest bezstronność. Wiodącą ideą jest wizja takich społecznych instytucji, które nie nadają w sposób arbitralny przywilejów jednym i nie dyskryminują innych. niesprawiedliwe są wszelkie formy dyskryminacji rasowej, płciowej, religijnej itd. oraz wiele postaci społecznej i ekonomicznej nierówności. Zgodnie z kontraktową koncepcją Rawlsa społeczeństwo jest sprawiedliwe wtedy i tylko wtedy, gdy zechcą się do niego przyłączyć na zasadzie umowy hipotetyczne racjonalne podmioty, które odrzuciły poszczególne sojusze i stronniczość, zachowały tylko podstawowe ludzkie potrzeby. Rawls wychodzi z założenia, że zasady sprawiedliwości powinny być ufundowane na pierwotnej zgodzie obywateli (*original agreement*) oraz – co jest z tym związane – na podstawowych intuicjach etycznych. Zasady sprawiedliwości wybierane są jako te zasady, które rządzić będą społeczeństwem posiadającym poczucie sprawiedliwości, czyli takim, w którym przeważają ludzie zdolni podporządkować się zasadom. Zastrzeżenie to pozwala spełnić warunek mówiący, iż koncepcja sprawiedliwości powinna generować wsparcie dla samej siebie, bo tylko wówczas będzie w stanie zapewnić stabilność wspartej na niej strukturze społecznej⁵⁰.

Zasady sprawiedliwości obowiązywać będą w normalnych warunkach, w których nie mamy do czynienia z jakimś niezwykle nadmiarem dóbr ani z ich całkowitym niedostatkiem. Normalne warunki, w których ludzka współpraca jest zarazem możliwa i konieczna, Rawls nazywa otoczeniem sprawiedliwości. Na warunki te składa się kilka bezspornych faktów. Pierwszy z nich to fakt współlegzystowania wielu ludzi (człowiek z reguły nie prowadzi samotnego trybu życia). Inny fakt to niewystarczająca ilość pożądaných dóbr (umiarkowany niedostatek jako okoliczność obiektywna). Duże znaczenie ma też występowanie różnych, nierzadko konfliktowych potrzeb oraz różnych możliwości ich realizacji. Poza tym na otoczenie sprawiedliwości składa się kondycja ludzka, a w szczególności fakt, że jednostki obciążone są różnymi defektami moralnymi i intelektualnymi. Na ogół nie są ofiarnymi altruistami (ani świętymi), lecz przejawiają skłonności do zajmowania się wyłącznie własnymi sprawami i nieinteresowania się potrzebami innych (nastawienie egoistyczne jako

⁵⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 202.

okoliczność subiektywna)⁵¹. Obarczone są też różnymi niedostatkami wiedzy, myśli i osądu. „Ich wiedza jest z konieczności niekompletna, ich zdolności rozumowania, pamiętania i uwagi – zawsze ograniczone, zaś osąd podatny na zniekształcenia przez troski, uprzedzenia i zaabsorbowanie własnymi sprawami”⁵². Bez tych okoliczności nie byłoby okazji do pojawienia się kwestii sprawiedliwości. Należy zauważyć, że założenie Rawlsa o aspołecznym charakterze stron w sytuacji pierwotnej jest zbieżne z założeniami Kanta, całkowicie natomiast odmienne od założeń Arystotelesa czy Hegla, którzy podkreślali wspólnotowy charakter jednostek i przyznawali metafizyczny, moralny i polityczny priorytet wspólnocie⁵³.

Rozważając problem sprawiedliwości, Rawls nie bierze pod uwagę indywidualnej siły i zróżnicowania potrzeb, nie traktuje też wszystkich potrzeb z jednakową powagą. Zaspokajanie potrzeb jednostki chciwej, zazdrosnej albo spragnionej władzy nie jest i nie może być celem społeczeństwa. Rawls podkreśla, że w pierwszej kolejności rozważyć należy, czy określone potrzeby mogą zostać uznane za odpowiednie do tego, by brać je pod uwagę. Poważny namysł nad tą kwestią jest integralną częścią teorii sprawiedliwości – pozwala na wyłonienie potrzeb godnych tego, by ich zaspokojenie uczynić przedmiotem społecznej troski. „Tak więc w teorii sprawiedliwości jako bezstronności nie bierze się ludzkich popędów i skłonności, jakiekolwiek by były, za dane, by następnie szukać najlepszego sposobu ich zaspokojenia: przeciwnie – ludzkie pragnienia i aspiracje są już na samym początku ograniczone przez zasady sprawiedliwości, które wyznaczają granice, jakich system celów żadnego człowieka przekroczyć nie może. Możemy to wyrazić w ten sposób, że w teorii sprawiedliwości jako bezstronności pojęcie słuszności jest nadrzędne wobec pojęcia dobra”⁵⁴.

Rawls jest przeciwnikiem utylitaryzmu zarówno w wersji klasycznej, domagającej się maksymalizacji ogólnej sumy zadowolenia wszystkich członków społeczeństwa, jak i w wersji nowszej, nakazującej maksymalizować nie całkowitą, lecz średnią użyteczność⁵⁵. Podkreśla, że zasad sprawiedliwości nie da się

⁵¹ Teoretyczne założenie mówiące o braku solidarności społecznej obowiązuje tylko w *Teorii sprawiedliwości*, i to na wstępnym etapie rozważań; nie ma ono wyrażać prawdy o realnym życiu społecznym. Rawls powiada: „staramy się zakładać tak mało, jak to tylko możliwe” – *Teoria sprawiedliwości*, s. 182.

⁵² Tamże, s. 180.

⁵³ Zauważa to i krótko komentuje A. Chmielewski w artykule *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 68.

⁵⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 48.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 245–264 oraz s. 224–242. Scheffler uważa, że stosunek Rawlsa do utylitaryzmu jest bardzo złożony. Rawls, pomimo deklarowanej niechęci, docenia systematyczny i konstruktywny charakter utylitarystycznego podejścia do kwestii sprawiedliwości. Poza tym jego teoria jest w wielu miejscach podobna do utylitaryzmu – zob. S. Scheffler, *Rawls and Utilitarianism*, [w:] S. Freemann (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 426–259.

uzasadnić, odwołując się do pożytku, szczęścia czy zadowolenia członków społeczeństwa. Utylitaryzm uważa za stanowisko niezgodne z elementarnym poczuciem sprawiedliwości, zezwalające dla maksymalnego, sumarycznego dobra większości poświęcić jednostkę lub jakąś mniejszość. Z powodów utylitarnych można skazać na śmierć niewinną osobę, jeśli tylko mamy pewność, że powstrzyma to chaos społeczny i wojnę bratobójczą. Zasada użyteczności gwałci zatem zasadę sprawiedliwości, która mówi, że nikt niewinny nie może zostać skazany i poświęcony dla dobra publicznego. Dobro większości musi ustąpić przed wymogami sprawiedliwości. Rawls formułuje jeszcze wiele innych zarzutów pod adresem utylitaryzmu – np. ten, że nie mamy żadnej miary użyteczności, szczęścia, zadowolenia – po to, by go ostatecznie zdyskredytować⁵⁶. Ważnym źródłem inspiracji jest dla niego Kantowski indywidualizm moralny. Rawls przyjmuje sformułowany przez Kanta imperatyw kategoryczny. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant pisze: „nie powinienem nigdy inaczej postępować jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnym prawem”⁵⁷; „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”⁵⁸. W innym sformułowaniu imperatyw ten nakazuje: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁵⁹. Społeczeństwo jest sprawiedliwe, gdy żaden człowiek nie jest środkiem, lecz każdy jest równym wobec prawa celem. Z imperatywu kategorycznego Rawls czyni ważny argument przeciw utylitaryzmowi. Żaden człowiek nie może być potraktowany jako środek do realizacji nawet najwznioślejszych celów społecznych lub politycznych. Podkreślić należy jednak, że Rawls nie akceptuje Kantowskiego transcendentualno-idealistycznego zaplecza dla imperatywu kategorycznego. Zależy mu na autonomii filozofii politycznej, która polegać ma między innymi na uwolnieniu jej od metafizycznych korzeni, zawsze budzących kontrowersje i niedających się utrzymać w obliczu współczesnej krytyki. Chce zachować siłę i treść Kantowskiej doktryny pomimo odrzucenia transcendentualno-idealistycznego tła. Uważa, że przyjęta przez niego koncepcja sprawiedliwości zakorzeniona jest w ludzkim myśleniu i uczuciach oraz wiąże się z naszymi celami i aspiracjami – to powinno wystarczyć dla jej ugruntowania. Ryan, komentując koncepcję Rawlsa, powiada, że opiera się on na pewnej

⁵⁶ Höffe zauważa jednak, że krytyka utylitaryzmu przeprowadzona przez Rawlsa nie jest skuteczna, po pierwsze, dlatego że idei kolektywnej pomyślności nie da się obalić, przeciwstawiając jej normatywne pojęcie sprawiedliwości i nienaruszalnych praw jednostki, po drugie dlatego, że Rawlowski zestaw tzw. społecznych dóbr pierwotnych służy temu samemu celowi co utylitaryzm – zob. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna*, s. 11.

⁵⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 23.

⁵⁸ Tamże, s. 51.

⁵⁹ Tamże, s. 62.

psychologii moralności: „Innymi słowy, sugeruje, że nikt z tych, którym bliska jest troska o sprawiedliwość, nie byłby w stanie spojrzeć prosto w oczy największemu biedakowi i powiedzieć, że społeczeństwo, w którym przyszło mu żyć, naprawdę rządzi się zasadami sprawiedliwości, mając przy tym za jedyne argument fakt, że przeciętny poziom zamożności jest wysoki”⁶⁰. Chcąc nadać moc powszechnej obowiązawalności, Kant uczynił wszystko, by swą koncepcję autonomii moralnej osoby i imperatywu kategorycznego oczyścić z elementów empirycznych, sensualnych i utylitarnych. Istnieje uzasadniona obawa, że nasylenie Kantowskich rozważań empiryczną treścią odbiera im ową moc uniwersalnej obowiązawalności w rozumieniu przyjmowanym przez Kanta, choć sądzę, że nie odbiera im siły przekonywania.

Zdaniem Rawlsa, sprawiedliwość jest pierwotna względem każdego innego dobra i od dobra niezależna⁶¹. Nie można jej zdefiniować jako środka do realizacji jakiegoś celu, np. do maksymalizowania szczęścia ludzkości, gdyż jest ona nadrzędna względem wszystkich innych celów (osobistych i społecznych). Sprawiedliwość stanowi niezbędny fundament indywidualnej samorealizacji w dowolnej sferze życia oraz fundament społeczeństwa liberalnego i demokratycznego, które nie może się bez niej obejść. „Związek społeczny nie jest już ufundowany na jakiejś koncepcji dobra jako danej przez wspólną wiarę religijną lub doktrynę filozoficzną, lecz na wspólnej publicznej koncepcji sprawiedliwości, odpowiadającej koncepcji obywateli w państwie demokratycznym jako wolnych i równych osób”⁶². Nowoczesna idea państwa streszcza się w tym, że prawo winno sprawować władzę. Zatem to nie państwo, ale prawo jest suwerenem⁶³, a u podstaw prawa stoją zasady sprawiedliwości.

Rawls podaje kilka sformułowań zasad sprawiedliwości⁶⁴. Tzw. ogólna koncepcja sprawiedliwości mówi, że wartości powstające dzięki społecznej współpracy powinny być dzielone równo pomiędzy wszystkich współpracowników,

⁶⁰ A. Ryan, *John Rawls*, s. 130.

⁶¹ Pogląd mówiący o niezależności sprawiedliwości od dobra krytykuje Galston: „Jeśli uważamy, że sprawiedliwość jest formą racjonalnego działania, to wartość sprawiedliwości wypływa z wartości, jaką przypisujemy racjonalności. Jeśli z kolei sądzimy, że sprawiedliwość przynosi pożytek, to jej wartość jest zależna od korzyści, jakie odnosi sprawiedliwy podmiot i krąg osób, na które jego działania wywierają bezpośredni wpływ. Niezależnie od konkretnej treści uzasadnienia, nigdy nie implikuje ono jednoznacznego priorytetu sprawiedliwości wobec dobra, ale raczej złożoną relację wzajemnej zależności” – W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 106; zob. też tego autora, *Justice and Human Good*, University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 55–56, 279–280.

⁶² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 408. Na temat sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji zob. tamże, s. 404 i nast.

⁶³ Do podobnego wniosku doszedł Szymon Wróbel – zob. tegoż, *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2002, s. 35.

⁶⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 87, 89, 119, 414, 416.

chyba że podział nierówny będzie korzystny dla każdego. Następny krok w rozważaniach polega na wyniesieniu ponad inne wartości tych, które są szczególnie cenne i z których równego podziału strony nigdy nie zechcą zrezygnować, choćby ktoś chciał im to wynagrodzić, dając w zamian inne korzyści (np. materialne). To, że w konkretnej sytuacji zagrożenia lub nędzy jednostki gotowe będą wyrzec się tych wartości, nie stanowi dowodu przeciwko tezie, że nikt rozsądny nie chce się ich wyrzec. Po pierwsze, jednostki w tragicznej sytuacji życiowej nie są bezstronnymi sędziami przygotowującymi fundament sprawiedliwego społeczeństwa. Po drugie, nawet gdy działają pod presją przymusu, zdają sobie sprawę, że wybierają to, czego nie chcą dla siebie i czego nigdy nie chciałyby dla swoich bliskich. Owe najwyżej cenione społeczne dobra składają się na zestaw wolności obywatelskich rozdzielanych pomiędzy wszystkich obywateli. Demokracja, zapewniając ich równy podział, sama się legitymizuje. Jednakże aby demokracja mogła się pojawić, musi uprzednio istnieć samoorganizujące się społeczeństwo ludzi podmiotów – ludzi posiadających poczucie własnej godności i przestrzegających zasad uznanych za słuszne. Tylko tacy ludzie są w stanie współtworzyć społeczeństwo ludzi rozumnych, wybierających regularnie swych przedstawicieli, dyskutujących o ważnych sprawach publicznych, angażujących się w działalność polityczną itp. (wszystko to musi być proceduralnie uregulowane, tak aby nie pojawił się chaos i arbitralność). Mamy więc do czynienia ze wzajemną zależnością zachodzącą pomiędzy demokratycznym społeczeństwem a demokratycznymi procedurami i demokratycznym państwem.

Rawls mówi, że zasady sprawiedliwości muszą być ogólne, uniwersalne w zastosowaniu, publiczne (czyli powszechnie znane i akceptowane), muszą porządkować roszczenia konfliktowe i mieć ostateczny charakter. Są to formalne ograniczenia narzucane, zdaniem Rawlsa, przez pojęcie słuszności⁶⁵. Zacytujmy teraz sformułowane przez niego zasady:

„Pierwsza zasada

Każda osoba winna mieć prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

Druga zasada

Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania, i jednocześnie,

b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans⁶⁶.

Te zasady porządkowane są przez dwie reguły priorytetu. Pierwsza z nich ustanawia priorytet wolności i mówi, że „zasady sprawiedliwości mają być ze-

⁶⁵ Tamże, s. 183–190.

⁶⁶ Tamże, s. 414–415, zob. też wcześniejsze sformułowanie zasad sprawiedliwości – tamże, s. 87.

stawiane w porządku linearnym, a co za tym idzie – wolność może być ograniczana jedynie w imię wolności”⁶⁷. Zachodzą tu dwa przypadki: w pierwszym „mniejszy zakres wolności musi wzmacniać całościowy system wolności, która jest udziałem wszystkich”⁶⁸, w drugim „wolność mniej niż równa musi być do przyjęcia dla tych, którzy mają mniej wolności”⁶⁹. Druga reguła priorytetu ustanawia priorytet sprawiedliwości wobec efektywności i dobrobytu. Rawls, omawiając drugą regułę, mówi tak: „Druga zasada sprawiedliwości ma w porządku linearnym pierwszeństwo wobec zasady efektywności i wobec zasady maksymalizowania sumy korzyści; zaś zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady dyferencji”⁷⁰. Tu również mamy dwa przypadki: w pierwszym nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają mniejsze szanse; w drugim nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie⁷¹. Wymienione dwie zasady sprawiedliwości oraz dwie reguły priorytetu składają się na Rawlowską koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności. Atutem tej koncepcji jest jej zgodność z ogólną wiedzą o psychologii moralnej oraz to, że przyjęte zasady umacniają wzajemne zaufanie stron (ponieważ nie wymagają od nikogo poświęcenia, przeciwnie – przynoszą wszystkim korzyść). Układ, w którym dobro każdego jest uwzględniane i ugruntowywane, może być z chęcią podtrzymywany przez wszystkich⁷².

Pierwszą zasadę sprawiedliwości nazwać można zasadą największej równej wolności (*Principle of Greatest Equal Liberty*), a drugą – zasadą sprawiedliwego, równego traktowania. Wolność jest priorytetem i stoi przed wszystkimi innymi dobrami. Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z analogiczną wolnością pozostałych. Druga zasada mówi, że wszelkie formy uprzywilejowania albo dyskryminacji (prześladowania, wyzysku) są niedopuszczalne, natomiast dopuszczalne jest pojawianie się nierówności. Urządzenie społecznych oraz ekonomicznych nierówności winno być jednak takie, by było to z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych i żeby wszelkie nierówności były związane z urzędami i stanowiskami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości możliwości⁷³.

⁶⁷ Tamże, s. 415.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 416.

⁷² Tamże, s. 245. Zauważmy, że Rawls, opowiadając się za wspomaganiem najuboższych, realizuje zasadę „negatywnego utilitaryzmu” sformułowaną przez Poppera, który odżegnywał się od polityki rozumianej jako dążenie do szczęścia ludzkości i przeciwstawiał jej politykę usuwania konkretnego zła i cierpienia. Zob. J. Schearmur, *The Political Thought of K. Popper*, Routledge, London, New York 1994.

⁷³ Nowe sformułowanie – zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 392.

Owe zasady ułożone są w tzw. porządku leksykograficznym (leksykalnym, linearnym). Aby mogła być spełniona zasada druga, trzeba najpierw spełnić zasadę pierwszą. Wolność może być ograniczana jedynie w celu popierania i urzeczywistniania wolności. Nie można jej ograniczeń rekompensować korzyściami ekonomicznymi czy społecznymi. Powściąganie wolności musi wzmacniać ogólny system swobód dla wszystkich. Obywatele, których swobody zostały ograniczone, muszą zgodzić się na zmniejszenie swej wolności poza próg równy dla wszystkich. Ograniczenie swobód pewnych ludzi jest usprawiedliwione wówczas, gdy zapobiega utracie przez nich innych swobód (ograniczony paternalizm) lub utracie wolności przez innych. Gdy chodzi o rozumienie pojęcia wolności, to Rawls przyjął definicję zaproponowaną przez MacCalluma, mówiącą, że wolność jest to relacja trójczłonowa: czyjaś, od czegoś, do czegoś⁷⁴: „wolność – pisze Rawls – zawsze można wyjaśnić przez odniesienie do trzech zagadnień: jakie działające podmioty są wolne, od jakich restrykcji czy ograniczeń są one wolne i czym jest to, co jako wolne mogą one czynić lub nie czynić. Wyczerpujące wyjaśnienia tego, czym jest wolność, dają istotną informację na temat tych trzech rzeczy”⁷⁵. Wolność, o której mówi Rawls, to inaczej prawa mające stanowić obronę przed tyranią rządu i ingerencją innych ludzi. Człowiek jest wolny, gdy instytucje i inni ludzie spełniają swe obowiązki wobec niego. Wolność nie jest dla Rawlsa abstrakcyjnym filozoficznym pojęciem, lecz systemem określonych swobód, które da się wyliczyć: prawo do głosu i do kandydowania na publiczne stanowiska, wolność słowa i zgromadzeń, wolność sumienia i myśli, swoboda poruszania się i swoboda rozporządzania własnym majątkiem, wolność przed niesprawiedliwym zatrzymaniem i aresztowaniem. Wszystkie te swobody muszą być rozdzielone równo⁷⁶. Jeżeli chodzi o inne swobody, to Rawls uważa, że kompetentni sędziowie, kierując się zasadą tolerancji, powinni pozwolić na pełny rozwój różnych zainteresowań i rozmaitych stylów życia, o ile nie godzą one w podstawowe wolności przysługujące wszystkim obywatelom.

Zasada sprawiedliwego równego traktowania nie dekretuje, że społeczeństwo jest wspólnotą osób pod każdym względem równych. Dekretuje natomiast, że zasada równości szans ma pierwszeństwo wobec zasady nierówności (zróżnicowania – *difference principle*). Zasada równości szans zapewnia, że osoby o równych zdolnościach i motywacji mają takie same szanse sukcesu (szanse objęcia urzędów i stanowisk) niezależnie od tego, jaki jest stopień ich zamożno-

⁷⁴ G. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, [w:] D. Miller (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 100–122; zob też. Ch. Kukathas, *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 684.

⁷⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 275.

⁷⁶ Zob. listę podstawowych wolności – tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 393 i nast.

ści, jakie mają znajomości i z jakiej rodziny się wywodzą. Ludzie różnią się między sobą, gdy chodzi o zdolności, talenty, siłę, zdrowie, zaangażowanie i chęć do pracy. Aby stało się zadość zasadom sprawiedliwości, różnice te muszą znaleźć wyraz np. w zróżnicowaniu stopnia zamożności obywateli albo w ich odmiennym statusie społecznym (stanowiska, tytuły, wyróżnienia, prestiż itp.). Równość nie jest w polityce celem, lecz punktem wyjścia. Utrzymywanie jej na siłę byłoby niesprawiedliwością. Pewne formy nierówności są sprawiedliwe i – to argument przemawiający do utilitarystów – okazują się korzystne (w szerokim rozumieniu tego słowa) dla całego społeczeństwa. Docelowa równość mogłaby zostać osiągnięta tylko za cenę wolności. Posługując się językiem utilitarysty, można by powiedzieć, że byłoby to niekorzystne⁷⁷, w języku moralisty można by natomiast powiedzieć, że byłoby to niewychowawcze. Dlatego druga zasada sprawiedliwości ustala sprawiedliwe warunki zróżnicowania.

Zasady sprawiedliwości wyznaczają kształt społeczeństwa. Każdy podmiot myślący musi się na nie zgodzić, gdyż dostrzega, że z nimi związane są ludzkie szanse życiowe. Zasady te pozwalają na afirmację ludzkiej godności i są podstawą współpracy i poczucia wspólnoty ze wszystkimi obywatelami, gdyż żadnego człowieka nie umieszczają na marginesie życia społecznego. Społeczeństwo, które strzeże pewnych praw i wolności obywateli, może jednocześnie dopuszczać skrajne nierówności ekonomiczne. Taką propozycję zgłosił np. Nozick⁷⁸. Rawls pragnie wykluczyć tę ewentualność. Zasada zróżnicowania jest, jego zdaniem, zasadą, za jaką opowiedzą się wszystkie istoty racjonalne przebywające za zasłoną niewiedzy. Zasada ta domaga się takiego rozkładania społecznych korzyści i ciężarów, by optymalizować położenie najuboższych, czyli przysparzać największych korzyści tym, którzy są w najgorszym położeniu. Choć zasada ta ma dość mocny egalitarny charakter, Rawls nie opowiada się za eliminacją nierówności, lecz tylko za pomaganiem najbardziej upośledzonym⁷⁹. Sprawiedliwość domaga się, by osoby, których wkład w życie społeczne czy

⁷⁷ Zwróćmy uwagę na fakt, że Rawls zdecydowanie krytykuje utilitaryzm i jednocześnie w swoich rozważaniach bardzo często sięga po argumenty o charakterze utilitarystycznym. Nie ma w tym żadnej sprzeczności – rozważanie (różnie rozumianych) zysków i strat w różnych dziedzinach życia jest stałym składnikiem języka politycznego (nie ma od niego ucieczki) i nie oznacza przyjęcia ogólnej teorii utilitaryzmu.

⁷⁸ Zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubińska, Aletheia, Warszawa 1999.

⁷⁹ Takie rozwiązanie służy idei wolności, bowiem wolność nie oznacza wyłącznie ochrony przed arbitralną wolą rządzących, ale także ochronę przed nędzą, która stanowi jedno z największych zagrożeń dla ludzkiej wolności. Podobną opinię wyrażał wcześniej Thomas H. Green (1836–1882) w dziele *Lectures on Political Obligation*, Longmans, Green & Co., London, New York, Toronto 1941. Zdaniem Greena, jednostki mogą być uważane za wolne tylko wówczas, gdy mają możliwość rozwijania swych zdolności do rozumnego i moralnego postępowania oraz uczestniczenia we wspólnym życiu, a największą przeszkodą na tej drodze jest bieda i ignorancja.

ekonomiczne jest większy, były odpowiednio do tego wynagradzane. Mają one zatem prawo do większej ilości dóbr (ponieważ je wypracowały), ale mają zarazem obowiązek podzielić się nimi z biednymi. Umowa społeczna zawierana przez sędziów w sytuacji pierwotnej i za zasłoną niewiedzy musi być na tyle elastyczna, by pozwoliła na ujawnianie się nierówności – jest to punkt, w którym Rawls zgadza się z Nozickiem – i zarazem na tyle sztywna, by nie dopuszczać skrajnych nierówności i nikogo nie skazywać na wykluczenie ze społeczeństwa. Jakikolwiek miałoby się pomysł na zorganizowanie społeczeństwa, zawsze wystąpi w nim jakaś postać nierówności materialnej, kulturalnej, fizycznej, społecznej itd. Równy podział dóbr w punkcie wyjścia już po chwili przerodzi się w liczne nierówności. Nierówności nie da się uniknąć, a wyrównywanie wszelkich jej przejawów byłoby czymś niesprawiedliwym. Można jednak sprawić, by każdy nierówny podział służył podniesieniu poziomu życia jednostek znajdujących się w najgorszej sytuacji. Zasada dyferencji pozwala, by ludzie mieli różne dochody, o ile jest to instrumentalnie korzystne dla wszystkich, a szczególnie dla osób najgorzej sytuowanych (faworyzowanie najsłabszych)⁸⁰. Komentując to, Nagel powiada: „zasada dyferencji służy nie do bezpośredniego określenia alokacji, lecz jedynie do oceny instytucji społecznych i ekonomicznych, które wpływają na alokację dóbr. Chociaż jest rzeczą dobrą, by każdy mógł mieć się lepiej, wartość poprawy położenia tych, którzy mają się gorzej, zyskuje pierwszeństwo przed wartością poprawy położenia tych, którzy mają się lepiej”⁸¹.

Rawls wykazuje szczególną wrażliwość na rzeczywiste nierówności społeczne. Podkreśla, że postęp wolności musi odbywać się równolegle z postępem ekonomicznym i społecznym. Egalitaryzm ekonomiczny staje się u niego postulatem równie ważnym jak liberalizm polityczny. Uzasadniając potrzebę wspierania najuboższych, Rawls posługuje się niebudzącym, jego zdaniem, wątpliwości założeniem, że człowiek nigdy nie może do końca zaplanować swego życia i przewidzieć wszystkich skutków swoich działań. Zawsze pozostaje w życiu

⁸⁰ Zatem ci, którzy zarabiają najwięcej, powinni płacić proporcjonalne do tego podatki, z których zysk mieliby najbiedniejsi. Sprawiedliwe państwo nie może być państwem minimalnym. Interesujące jest to, że Boon, opisując dokonania Levi-Straussa, przypisuje mu odkrycie zasady rządzącej życiem społecznym, która wydaje się całkowicie zbieżna z teorią sprawiedliwości Rawlsa: „Zarówno rywalizacja, jak i kooperacja ulegają zinstytucjonalizowaniu w obrębie relacji wymiany w tym sensie, że rywal danej jednostki jest równocześnie jej obrońcą: ci, którzy zabierają, są również – bezpośrednio lub pośrednio poprzez działanie całego systemu wymiany – tymi, którzy dają. Ten paradoks składa się na pozbawioną wszelkich upiększeń relację *wzajemności*, którą Levi-Strauss nazywa *esencją życia społecznego*” – J. Boon, *Claude Levi-Strauss*, [w:] Q. Skinner (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, s. 189. Obu autorów łączy więc anty-utylitarystyczna koncepcja solidarności społecznej, do sformułowania której dochodzą w całkowicie odmienny sposób.

⁸¹ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997, s. 139.

miejsce dla ślepego losu, a zasada kompensacji powiada, że nierówności niezawinione domagają się zadośćuczynienia⁸². Pierwsza loteria, w której wszyscy wzięliśmy udział, to loteria genowa. Talenty, zdolności, przymioty ducha, uroda, siła, zdrowie, kondycja psychiczna itp. są nam po prostu dane i nie są skutkiem niczyjej zasługi. Kolejna loteria to loteria społeczna⁸³. Cechy takie jak zamożność, obycie, dobre wykształcenie, znajomości itp. zależą od rodziny i grupy społecznej, w której się znaleźliśmy, są wypadkową skomplikowanego kontekstu historyczno-społecznego i też nie wiążą się z żadną naszą zasługą. Wolny rynek jest także przykładem gry, w której czynnik losowy odgrywa ważną (choć być może nie najważniejszą) rolę⁸⁴. Tak jak w każdej grze również w walce o dobra materialne muszą być wygrani i przegrani. Przegrani w większości przypadków nie ponoszą całkowitej odpowiedzialności za to, że znaleźli się w złym położeniu (choć najczęściej egoistycznie nastawieni zwycięzcy obarczają ich winą za klęskę). Zdaniem Rawlsa, zwycięzcy w wolnorynkowej grze powinni pamiętać, że wygrywają dzięki temu, że inni przegrywają; powinni też dołożyć starań, by ci, którzy przegrywają, pozostali uczestnikami gry, nie zostali wykluczeni ze społeczeństwa. Jeszcze innym powodem, dla którego powinniśmy pomagać osobom w najgorszym położeniu, są nieszczęścia losowe, które przytrafić się mogą każdemu. Nie można osoby po ciężkim wypadku pozostawić bez opieki, bo byłaby to rażąca niesprawiedliwość. Rawls obawia się, że gdy wstąpi się na drogę wykluczania, to uruchomi się niekończący się proces podziału społecznego, który unicestwi liberalną demokrację. Natomiast na pytanie, dlaczego najbardziej uzdolnieni mają dzielić się swymi dochodami z biednymi i upośledzonymi, Rawls odpowiada, że zdolności i talenty są tym, czym są, jedynie w kontekście życia społecznego. Bez społeczeństwa żaden talent się nie liczy i żaden talent się nie ujawnia. Talent jest widoczny i może być doceniony tylko w społeczeństwie; jest czymś, co społecznie pożądane ze względu na określone cele. Każdy utalentowany człowiek ma zatem dług względem społeczeństwa, w którym żyje. Rawls podkreśla, że wszystko, co posiadamy i czym jesteśmy, w dużej mierze zawdzięczamy społeczeństwu, dlatego nie możemy rościć sobie do tego absolutnych praw. Jednostki bogate i utalentowane są moralnie zobowiązane do współpracy z instytucjami społecznymi i do pomagania najuboższym. Moralną powinnością całego społeczeństwa jest troska o tych, którzy przegrywają. Zasada soli-

⁸² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 144.

⁸³ A. Ryan posługuje się pojęciem społecznej zasadzki – zob. tenże, *John Rawls*, s. 134.

⁸⁴ Podobny argument przytoczył przed laty Leonard T. Hobhouse (1864–1929) w dziele *Liberalism*, Williams & Norgate, London 1911. Podkreślał on, że wytwarzanie bogactwa i jego akumulacja mają wymiar społeczny, co stanowi wystarczającą podstawę do traktowania pewnej części dochodu zamożnych jako czegoś, co należy się wszystkim. W związku z tym demokratyczny rząd występujący w imieniu całego społeczeństwa może nałożyć odpowiednie podatki, aby zapewnić podstawowe dochody najuboższym.

darności z najbiedniejszymi pozwala zachować społeczną jedność i poczucie wspólnoty. Jako ludzie jesteśmy moralnie zobowiązani nie tylko do tego, by nie krzywdzić innych, ale również do tego, by ich wspierać⁸⁵. Jeśli powstrzymujemy się od takiej pomocy, musimy mieć solidne argumenty na uzasadnienie swojej postawy.

W przeciwieństwie do Nozicka i innych libertarian Rawls nie uważa, iż najważniejsze jest prawo do własności prywatnej i obrona tego prawa. Jego zdaniem, od własności prywatnej ważniejsza jest sprawiedliwość, a sprawiedliwość ma za nic przewagę siły i sprytu oraz arbitralne rozstrzygnięcia losu. Każde rozdzielać bogactwo tak, by minimalizować ubóstwo. Państwo zorganizowane w oparciu o takie zasady Luhmann nazywa państwem bezpieczeństwa socjalnego. Główną zasadą tego państwa jest inkluzja wszystkich dorosłych, co w odniesieniu do niektórych oznacza konieczność zapewnienia szerokiego systemu świadczeń socjalnych. Mimo że system ten wiąże się z ogromnymi kosztami, potrafi trwać i sam się reprodukować. Luhmann uważa, że wynika to z logiki rozwoju państwa od czasu upadku europejskich struktur stanowych. „Stary porządek został zastąpiony regułami dostępności. Jako jednostki ludzie żyją poza systemami funkcjonalnymi [takimi jak religia, gospodarka, nauka, edukacja, polityka – M.Ż.], ale każda jednostka musi mieć dostęp do każdego systemu funkcjonalnego w takim stopniu, w jakim korzystania z niego wymaga jej sposób życia. W perspektywie systemu społecznego warunek ten spełnia zasada inkluzji”⁸⁶. W konsekwencji coraz więcej aspektów życia codziennego objętych zostaje gwarancjami państwa, co prowadzi do rozrostu kompetencji państwa oraz pogłębiającego się uzależnienia obywateli. Luhmann mówi, że „urzeczywistnianie demokracji oznacza koniec teorii ograniczonych celów państwa”⁸⁷. W państwie pojawia się – obok problemu nierównego rozkładu dóbr – problem nierównego rozkładu zdolności posiadania interesów (nie chodzi tu wyłącznie o brak umiejętności ich formułowania). Z tego względu państwo uznaje za podstawę swojego działania nie interesy bezpośrednio wyrażone przez obywateli, ale interesy założone, zrekonstruowane na podstawie teorii nauk społecznych oraz statystycznych analiz nierówności. W ten sposób obywatel zostaje ubezwłasnowolniony, a jego dojrzałość zniesiona. Państwo, posługując się teoriami naukowymi, rozporządza jego interesami. Gdy do tego dochodzi, logika systemu się załamuje, ponieważ jednostka traci podmiotowość, która stanowiła założenie zasady inkluzji i demokratycznego państwa. Luhmann uważa, że problemu tego nie da się rozwiązać, nie podejmując kwestii edukacji i – związanej z nią – ko-

⁸⁵ Stanowisko takie ma wyraźnie Kantowski charakter – zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 54.

⁸⁶ N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, PWN, Warszawa 1994, s. 38.

⁸⁷ Tamże, s. 39.

munikacji. Edukacja rozwija zdolności identyfikowania i komunikowania własnych interesów, bez których polityka nie może się obejść. Do osób, które nie przejawiają żadnych interesów, oferty polityki nie trafiają i to stanowi immanentną barierę inkluzji politycznej. Równocześnie jest to dowodem zależności liberalnej demokracji nie tylko od gospodarki, ale – może przede wszystkim – od oświaty. Procesy komunikacyjne wewnątrz systemu politycznego utrzymują ten system przy życiu; kreują i umacniają (albo dyskredytują) znaczenie pewnych tematów i same decydują o swych założeniach (debata publiczna). Można powiedzieć, że podmiotowość obywateli, ich zdolności komunikacyjne i umiejętność formułowania swoich interesów (czyli to, co Rawls nazywa zdolnością do posiadania określonej koncepcji dobra) są w państwie demokratycznym zarazem założone, jak i (między innymi dzięki systemowi powszechnej oświaty) częściowo (bo w stopniu niezadowalającym) wytwarzane w obszarze, który mieści się poza polityką. Państwo bezpieczeństwa socjalnego samo wytwarza swoje problemy i swoje możliwości, co pozwala mu trwać i rozwijać się, pomimo licznych mankamentów⁸⁸.

Nie ulega wątpliwości, że proponowany przez Rawlsa sposób organizacji życia społecznego ma charakter socjaldemokratyczny (typowy dla krajów skandynawskich, Anglii pod rządami laburzystów po II wojnie światowej, New Deal za czasów Roosevelta itp.), ale nie socjalistyczny⁸⁹. Priorytet wolności wyklucza gospodarkę nakazową oraz centralne planowanie⁹⁰. Otoczenie opieką osób najbardziej upośledzonych jest, zdaniem Rawlsa, jedynym sposobem, by ocalić demokrację. W przeciwnym przypadku powrócimy do stosunków feudalnych albo systemu podobnego do niewolnictwa. Pesymistyczny scenariusz wydaje się całkiem realny. Demokracja przestaje istnieć, gdy odcięte zostają demokratyczne sposoby jej przywracania⁹¹. Wydaje się, że Rawls, choć zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa niewykształcania się indywidualnej podmiotowości i zagrożeń, jakie to niesie dla liberalnej demokracji, zbyt mało miejsca w swojej teorii poświęca roli edukacji w państwie liberalnym, przyjmując, że najważniejszym warunkiem ludzkiej podmiotowości i inkluzji wszystkich dorosłych jest zestaw praw oraz dostateczny zasób dóbr materialnych (minimum socjalne). Opowiada się za przeznaczaniem środków na edukację (w pierwszych latach

⁸⁸ Tamże, s. 46–47.

⁸⁹ Szahaj powiada, że teorię Rawlsa uważa się za jeden z ideologicznych filarów państwa opiekuńczego oraz za najdalej posunięty wyraz sojuszu między liberalizmem a socjaldemokracją – zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 15.

⁹⁰ Zob. A. Ryan, *John Rawls*, s. 135.

⁹¹ Najbogatsi są dziś właścicielami nie tylko przedsiębiorstw, ale i prasy, stacji telewizyjnych, rozgłośni radiowych, banków, lasów, ziemi. Przy swej potędze ekonomicznej są w stanie również całkowicie kontrolować rząd i sądownictwo i tym samym unicestwić zdobycze liberalnej demokracji. Zob. Ph. van Parijs, *Difference Principles*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 200–240.

szkolnych) dzieci wywodzących się z upośledzonych grup społecznych, by „poprawić długofalowe oczekiwania najmniej uprzywilejowanych”⁹². Mówi też, że wykształcenie zapewnia jednostce dostęp do kultury i przez to pozwala budować poczucie własnej wartości. Podkreśla, że edukacja nie może być oceniana wyłącznie przez pryzmat zysków płynących z produktywnych umiejętności, lecz musi być oceniana także przez pryzmat „wartości wzbogacających osobiste i społeczne życie obywateli, włącznie z najmniej uprzywilejowanymi”⁹³. Nie mówi jednak o sytuacji, w której z zagwarantowanych praw (np. prawa do edukacji i do uczestnictwa w kulturze, ale także prawa głosu, prawa do kandydowania, stowarzyszania się itd.) duża część obywateli nie korzysta i korzystać nie chce. Wydaje się, że przynajmniej u niektórych (jeżeli nie u większości) taka postawa nie wynika z braku poczucia własnej wartości. Z edukacją w społeczeństwie liberalnym łączy się problem perfekcjonizmu. Kształcenie i wychowywanie polega na wprowadzaniu młodego człowieka w świat wartości i zachęcaniu do ich realizowania (perfekcjonizm), natomiast państwo liberalne nie może promować żadnej koncepcji dobra (antyperfekcjonizm). Sprzeczności tej nie da się rozstrzygnąć w żaden prosty sposób⁹⁴. Podobnie wygląda problem paternalizmu. Irracjonalność niektórych obywateli przejawia się w ich niezdolności do troszczenia się o własne interesy. Troskę tę przejmuje zatem państwo, ponieważ nie może pozwolić, by niektórzy obywatele z powodu swej niezaradności umierali z głodu. W ten sposób wikła się w paternalizm, którego chciałoby uniknąć. Okazuje się, że w pewnych sytuacjach paternalizm jest koniecznością⁹⁵. Zdaniem Rawlsa, „paternalistyczną interwencję musi usprawiedliwiać niedomaganie lub brak rozumu i woli; i musi się ona kierować zasadami sprawiedliwości oraz tym, co wiadomo o bardziej trwałych celach i preferencjach osoby będącej jej przedmiotem, bądź względem na dobra pierwotne”⁹⁶. To, że w państwie liberalnym jest wielu obywateli, którzy sami się z aktywnego życia w tym państwie wykluczają, a także wielu takich, których, wyłącznie z ich winy, trzeba chronić przed ich własnymi irracjonalnymi skłonnościami, stanowi istotną słabość tego państwa. Umiejętność zapobiegania upowszechnianiu się tego rodzaju postaw będzie miała istotne znaczenie dla losów liberalnej demokracji⁹⁷.

⁹² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 145.

⁹³ Tamże, s. 153.

⁹⁴ Do problemu tego powrócę w następnym punkcie tego rozdziału.

⁹⁵ Paternalizm w stosunku do osób ciężko okaleczonych lub cierpiących na zaburzenia umyśłu nie budzi zastrzeżeń, trudno jednak określić, gdzie leży granica rozsądnego paternalizmu w stosunku do wszystkich pozostałych obywateli w państwie, które z definicji jest antypaternalistyczne.

⁹⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 343.

⁹⁷ Zob. W. Galston, *Civic Education in the Liberal State*, [w:] N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989, s. 89–102.

Zasady sprawiedliwości, o których mówi Rawls, odnoszą się tylko do podstawowej struktury społecznej i jednocześnie gwarantują, że rodziny, stowarzyszenia i kościoły mogą rządzić się swymi wewnętrznymi prawami. W związku z tym istnieje niebezpieczeństwo, że w państwie liberalnym pojawią się spore obszary despotyzmu. Despoci mogą zostać głowami rodzin, przywódcami ruchów religijnych, prezesami stowarzyszeń, dyrektorami przedsiębiorstw itd., a przemoc, choć będzie wykreślona ze sfery publicznej, pozostanie stałym elementem życia prywatnego. Rawls chce uniknąć takiej ewentualności. Przyznaje, że w *Teorii sprawiedliwości* wypowiedział się w tej sprawie nie dość wyraźnie. Dlatego w *Prawie ludów* formułuje jednoznaczną opinię: „Jeśli tak zwana sfera prywatna ma być przestrzenią wyjętą spod działania sprawiedliwości, to sfery takiej nie ma”⁹⁸. Z jednej strony liberalne zasady sprawiedliwości politycznej nie wymagają, by zwierzchnicy kościołów byli wybierani w sposób demokratyczny, z drugiej jednak narzucają kościołom zasadnicze ograniczenia – nie pozwalają traktować wiernych w taki sposób, który łamałby prawa państwowe. Podobnie w przypadku rodziny – choć zasady polityczne nie stosują się bezpośrednio do jej życia wewnętrznego, to pośrednio gwarantują podstawowe prawa i wolności oraz równość szans wszystkim jej członkom. Demokracja dąży do pełnej równości wszystkich obywateli i musi wiedzieć, jak tę równość zapewnić, ale sposób, w jaki to uczyni w danych warunkach historycznych i kulturowych, nie jest już kwestią filozofii polityki – powiada Rawls⁹⁹. Wypowiedzi te pozwalają uznać, że Rawls opowiada się za tzw. demokracją społeczną, która wnosi istotną korektę do zasad liberalnej demokracji. Przy tym podejściu podział na to, co prywatne, i to, co publiczne, przestaje być wyraźny, bowiem dziedziny dotąd uważane za prywatne (przedsiębiorstwa i rodziny) w państwie sprawiedliwym nie mogą być wyjęte spod kontroli prawa i stanowić ostoji despotyzmu i tyranii¹⁰⁰.

Rawls broni swoich idei, wskazując nie tylko na ich słuszność, ale także na ich walory praktyczne i przewagi polityczne (ale nie światopoglądowe i filozoficzne). Duża część jego argumentacji przybiera charakter pragmatyczny i utilitarystyczny. Teoria sprawiedliwości oraz liberalizm polityczny w zaproponowanej przez niego wersji są po prostu lepsze niż inne teorie organizacji życia społecznego. Liberalizm generuje znacznie mniej nieszcześć i nierówności, pozwala zachować stabilność bez uciekania się do przemocy. Argumenty o charakterze utilitarystycznym pokazują, jaką racjonalną korzyść odnosimy, przyjmując pewne zasady i rozwiązania. Nie ma to nic wspólnego z akceptacją samego utilita-

⁹⁸ J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001, s. 229.

⁹⁹ Tamże, s. 231.

¹⁰⁰ Zob. A. Gutmann, *Demokracja*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, s. 536–538.

ryzmu. Elementy utylitarystyczne są nieuniknione, gdy mówimy o praktycznej (politycznej) stronie naszego życia, nawet gdy uznajemy za rzecz oczywistą, że wymierne (materialne) korzyści nie są wszystkim, co mamy nadzieję osiągnąć. Rawls zdaje sobie sprawę, że bezpośrednią pobudką moralnego działania człowieka może być coś zupełnie innego niż słuszność jakiejś normy i sam fakt, że powinna ona obowiązywać. Problem relacji między słusznością zasad sprawiedliwości a ich przestrzeganiem sprawia, że Rawls interesuje się nie tylko uzasadnieniem obowiązywalności zasad sprawiedliwości, ale i warunkami ich politycznej akceptacji. Habermas, komentując to, powiada, że chodzi o stary problem, „jak rozumowy projekt sprawiedliwego społeczeństwa, który abstrakcyjnie przeciwstawia się nierozumnej rzeczywistości, może zostać urzeczywistniony, po tym, jak historycznie zużyło się żywione przez filozofię dziejów zaufanie do dialektyki rozumu i rewolucji, rozwijanej przez Hegla i Marksa – i już tylko reformistyczna droga prób i błędów jest zarówno praktycznie otwarta, jak moralnie wymagana”¹⁰¹. Czynnikiem generującym przymus właściwego działania mogą być np. nawyki, uczucia, interesy lub potrzeby¹⁰². Tego typu pobudki (determinanty) ludzkiego działania Rawls traktuje z dużą powagą. Podkreśla, że przedstawiciele różnych, nawet pozostających ze sobą w konflikcie, całościowych wizji świata mogą zgodzić się na liberalną koncepcję sprawiedliwości i demokracji, ponieważ jest to dla wszystkich korzystne. Mówi o racjonalnej korzyści wynikającej z przyjęcia tych idei, które uważa za wspólne różnym doktrynom i koncepcjom. Dwie rzeczy wystarczą do zaistnienia idei racjonalnej korzyści. Po pierwsze to, że obywatele, jakkolwiek by się nie różniły ich poglądy, wyznają tę samą polityczną koncepcję siebie jako osób wolnych i równych; po drugie to, że ich koncepcje dobra, jakkolwiek by się nie różniły w swej treści, obejmują zestaw tych samych dóbr podstawowych. To, z jakich pobudek ludzie działają w sposób właściwy – czy kieruje nimi przeświadczenie o słuszności zasad, czy tylko chęć realizowania jakichś interesów – nie ma z politycznego punktu widzenia większego znaczenia, niemniej jednak Rawls przypuszcza, że ci, którzy początkowo kierują się wyłącznie własnym interesem, będą w stanie po jakimś czasie dostrzec też słuszność obowiązujących zasad. „Arystoteles zauważa, że cechą swoistą ludzi jest to, że mają poczucie tego, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, i że wspólne im rozumienie sprawiedliwości tworzy *polis*. Analogicznie można by w perspektywie naszych rozważań powiedzieć, że wspólne rozumienie sprawiedliwości jako bezstronności tworzy konstytucyjną

¹⁰¹ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 72.

¹⁰² Problem relacji między momentem idealnym i realnym, normatywnym i faktycznym, teoretycznym i praktycznym w filozofii Kanta i Hegla szczegółowo rozważa Andrzej M. Kaniowski w artykule *Ważność a działanie – Geltung und Handlung – Kant czy Hegel?*, [w:] R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 151–163.

demokrację” – mówi Rawls¹⁰³. Kwestia warunków politycznej akceptacji zasad sprawiedliwości związana jest zatem ściśle z problemem stabilności liberalnego państwa. Zdaniem Habermasa, Rawls w *Teorii sprawiedliwości* stara się przeprowadzić dowód przystawania słuszności i dobra¹⁰⁴. Wykazuje, że sprawiedliwe instytucje tworzą warunki, w których w dobrze pojętym interesie każdego leży, „by własne, wybrane w sposób wolny plany życiowe realizować w warunkach, które tak samo przyznane są innym osobom, aby mogły realizować swoje plany”¹⁰⁵. W społeczeństwie dobrze urządzonym jest każdorazowo i dla każdego korzystne czynić zadość wymaganiom sprawiedliwości. „Samostabilizacja społeczeństwa sprawiedliwego nie polega więc na przymusie prawnym, lecz na socjalizującej sile życia pośród sprawiedliwych instytucji; takie życie wytwarza mianowicie dyspozycje obywateli do kierowania się sprawiedliwością i zarazem je umacnia”¹⁰⁶.

Skonstruowana przez Rawlsa koncepcja sprawiedliwości ma charakter abstrakcyjny, gdy rozważamy ją w oderwaniu od związków z konkretnymi instytucjami społecznymi i politycznymi. Właściwego sensu nabiera ona dopiero wówczas, gdy określa pewną realną koncepcję polityczną. Sens zasad sprawiedliwości polega na tym, że można je zrealizować w praktyce społecznej i politycznej w rezultacie stworzenia odpowiednich instytucji. Instytucje te są w stanie wskazać na właściwą treść tych zasad w kontekście społeczeństwa i państwa¹⁰⁷. W myśl teorii Rawlsa tworzenie sprawiedliwego społeczeństwa dokonuje się w czterech fazach¹⁰⁸. Na pierwszym etapie – w sytuacji pierwotnej, za zasłoną niewiedzy – dochodzi do uzgodnienia zasad sprawiedliwości i zawarcia umowy społecznej. W ten sposób ustalone zostaje kryterium sprawiedliwości wszystkich późniejszych rozstrzygnięć. Następnie – w stadium konstytucyjnym – zasłona niewiedzy zostaje częściowo uchylona. Strony dowiadują się o kulturze społeczeństwa i zasobach gospodarczych kraju. Wtedy też tworzy się konstytucję (kartę praw i obowiązków obywateli) gwarantującą przestrzeganie zasad sprawiedliwości i zapewniającą rządy prawa (demokracja konstytucyjna). Na etapie legislacyjnym (ustawodawczym) ustala się szczegółowe prawa (zgodne z konstytucją) oraz powołuje konkretne instytucje społeczne i polityczne (np. dwuizbowy parlament) zapewniające sprawne działanie gospodarki, funkcjonowanie sfery społecznej, politycznej, kulturalnej itd. Prawa nie mogą być sztucznymi

¹⁰³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 333.

¹⁰⁴ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, s. 73.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy sprawiedliwe instytucje już istnieją, ale nie pozwala na ustanowienie zasad sprawiedliwości w społeczeństwie, któremu są one zupełnie obce.

¹⁰⁷ Zob. Z. Rau, *Liberalizm*, [w:] K. Chojnicka, W. Kozuba-Ciembroniewicz (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000, s. 97.

¹⁰⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 267–275.

konwencjami, instrumentalnie uzasadnionymi przez ich użyteczność we wspieraniu pomyślności obywateli. Muszą być sprawiedliwe; w przeciwnym wypadku nie mogą być traktowane jak prawa, lecz jako ich pogwałcenie. W ostatnim stadium zasłona niewiedzy znika i strony poznają wszystkie fakty. Jest to faza sądowa, w której wszelkie prawa i przepisy stosuje się do konkretnych przypadków z życia.

Rawls utrzymuje, że realizacja zasad sprawiedliwości może mieć miejsce w różnych typach gospodarki (kapitalistycznej lub socjalistycznej), ponieważ sama forma własności niczego nie przesądza w kwestii sprawiedliwości. Decydującą sprawą jest to, czy państwo realizuje zasadę autentycznej równości szans, wyrażającą się w równym dostępie do edukacji i udziału w życiu kulturalnym, takiej samej możliwości podejmowania działalności gospodarczej, takiej samej możliwości wyboru zawodu i miejsca pracy, równym prawie do szacunku i zainteresowania ze strony społeczeństwa i rządu, równym dostępie do stanowisk publicznych i najwyższych urzędów w państwie, równym prawie do sprawiedliwego procesu itd. Z punktu widzenia sprawiedliwości ważną sprawą, w której to, co gospodarcze, styka się z tym, co polityczne, jest niedopuszczanie do tworzenia się monopolii, gdyż ograniczają one wolność obywateli. Poza tym Rawls podkreśla potrzebę zapewnienia płacy minimalnej, która ma chronić pracownika przed wyzyskiem ze strony pracodawcy oraz zapewniać godziwy poziom życia. Ponadto uważa, że do rządu należy zapewnienie minimum socjalnego najuboższym, zasiłków chorobowych, rodzinnych, pracowniczych, zasiłków dla bezrobotnych itp. Sprawy te regulowane muszą być przez wprowadzenie odpowiednich podatków od dochodów. Celem systemu podatkowego jest korygowanie rezultatów wolnej gry sił rynkowych, które bez tej interwencji w krótkim czasie doprowadziłyby do radykalnego rozwarstwienia społecznego. Chodzi o to, by dzięki aktywności rządu (państwo opiekuńcze) każdy mógł czuć się członkiem społeczeństwa i uczestniczyć w życiu politycznym i kulturalnym¹⁰⁹.

Rawls zajmuje się wieloma kwestiami związanymi ze sprawiedliwością – mówi np. o sprawiedliwości międzypokoleniowej, o sprzeciwie dyktowanym sumieniem, o zasadności obywatelskiego nieposłuszeństwa itd. Głosi indywidualizm w wersji praktycznej, który polega na przekonaniu, że przy ocenie jakiegoś społeczeństwa w pierwszej kolejności należy zwracać uwagę na sytuację

¹⁰⁹ Oparty na koncepcji sprawiedliwości dystrybtywnej system społeczny powinien działać na czterech (a w zasadzie na pięciu) polach, zwanych przez Rawlsa działami. (1) Dział alokacyjny ma utrzymywać możliwie konkurencyjny system cen i zapobiegać powstawaniu nadmiernej potęgi na rynku (monopole); (2) dział stabilizacyjny ma troszczyć się o w miarę pełne zatrudnienie; (3) dział transferu ma dbać o zapewnienie minimum socjalnego najuboższym; (4) dział dystrybucji ma troszczyć się o zachowanie maksymalnie sprawiedliwych udziałów w zyskach; jeżeli działały te funkcjonują prawidłowo, można uruchomić dział (5) ostatni – dział substytucji, który będzie się troszczył o dobra publiczne i decydował o wydatkach publicznych wychodzących poza wymogi określone zasadami sprawiedliwości – zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 377–391.

pojedynczego obywatela, na warunki społeczne i materialne, w jakich on żyje, oraz na stosunki międzyludzkie; trzeba pytać, w jaki sposób ludzie odnoszą się do siebie nawzajem oraz jak obywatele są i mogą być traktowani przez rząd i urzędników państwowych. Dopiero potem przejść można do takich kwestii jak efektywność gospodarcza, dochód narodowy itp.¹¹⁰

1.4. Kwestia neutralności politycznego liberalizmu

Rawls głosi, że zasady słusznego prawa (zasady sprawiedliwości) są pierwotne i niezależne względem każdej koncepcji dobra. Niezależność ta gwarantuje, jego zdaniem, że zasady te mają racjonalny, uniwersalny i neutralny charakter. Znaczenia tych pojęć zostają jednak przez Rawlsa zmodyfikowane. Neutralność zasad sprawiedliwości polega na braku przymusu i nienarzucaniu nikomu żadnej konkretnej koncepcji dobra; na odrzuceniu przekonania o istnieniu „naturalnej” wyższości bądź niższości pewnych koncepcji dobrego życia; uniwersalność oznacza tyle tylko, że „ich treść nie odstrasza nikogo swym zaangażowaniem po żadnej ze stron”¹¹¹; racjonalność zaś polega na tym, że rozum jednostek jest ich jedynym źródłem. Koncepcje dobra są potencjalnym źródłem niekończących się konfliktów; nie można uzyskać co do nich racjonalnej zgody, należy zatem dyskusje nad nimi usunąć ze sfery życia publicznego. Neutralność życia politycznego polega na tym, że państwo nie narzuca nikomu wiary religijnej ani nie urządza życia społecznego według jakichś transcendentnych czy filozoficznych norm¹¹². Rawls utrzymuje, że jego teoria spełnia jednocześnie kryteria moralnej teorii deontologicznej i teleologicznej. „Przyjmuje zatem, iż ta pierwsza zakłada, że to, co jest słuszne, nie zależy od tego, co jest dobre, a ta druga utrzymuje, że to, co jest słuszne, jest dobre”¹¹³. Zdaniem Rawlsa, celem państwa nie może być maksymalizacja żadnego określonego dobra społecznego, paternalizm został bowiem wykluczony¹¹⁴. Tym jego teoria różni się od innych teorii

¹¹⁰ Zob. na temat zasad indywidualizmu metodologicznego – J.W.N. Watkins, *Wyjaśnianie historii. Zasady indywidualizmu metodologicznego w naukach społecznych*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

¹¹¹ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 73.

¹¹² Problem neutralności liberalizmu Rawlsa omawia T. Buksiński w pracy *Współczesne filozofie polityki*, s. 51–55.

¹¹³ Z. Rau, *Liberalizm*, s. 99.

¹¹⁴ Wielu autorów wykazuje, że paternalizm jest stanowiskiem, którego nie da się obronić – zob. np. G. Dworkin, *Paternalism*, [w:] R.A. Wasserstorm (ed.), *Morality and the Law*, Wadsworth Pub. Co., Belmont, Cal. 1970, s. 107–126; D. Husak, *Paternalism and Autonomy*, „Philosophy and Public Affairs” 1981, nr 10, s. 27–46; J. Feinberg, *Harm to Self*, Oxford University Press, New York 1986. Jednocześnie autorzy ci są skłonni zaakceptować tzw. miękki paternalizm w sytuacjach, gdy pozostawianie ludziom swobody wyboru prowadziłoby do tragicznych dla wszystkich konsekwencji.

politycznych – np. teorii utylitarystycznych Locke’a i Benthama, według których priorytet należy się pojęciu dobra powszechnego. Żadna koncepcja dobra nie może zostać uznana za ważniejszą od sprawiedliwości, a prawa nie mogą zostać odebrane jednostkom ze względu na jakieś inne cele indywidualne lub zbiorowe. Prawa jednostek oraz zasady sprawiedliwości można wyprowadzić bez odwoływania się do jakiegokolwiek koncepcji tego, co dobre; bez zakładania określonej koncepcji moralności. Rawls stara się wykroczyć poza partykularny kontekst kulturowy i być myślicielem jak najbardziej bezstronnym. W wyniku zaproponowanej przez niego umowy społecznej ma powstać społeczeństwo możliwie najbardziej neutralne, gdy chodzi o stosunek do różnych stylów życia i indywidualnych wyborów. Sama koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności podkreśla taki charakter państwa. Chmielewski powiada, iż „istotą tego wymogu neutralności państwa jest przekonanie, że nie jest przedmiotem troski państwa czy społeczeństwa, aby ludzie dokonywali dobrych wyborów, lecz aby mieli swobodę dokonywania własnych wyborów kierowanych ich osobistym pojęciem tego, co dobre”¹¹⁵. Nieco dalej czytamy, iż „jest to sposób na wyrażenie filozoficznego przekonania, że nikt, w tym również państwo czy społeczeństwo jako całość, nie jest absolutnym, nieomylnym i niekwestionowanym autorytetem moralnym”¹¹⁶. „Sama teoria sprawiedliwości nie jest filozoficzną materializacją żadnej koncepcji dobra, zachowuje bowiem – a przynajmniej stara się zachować – neutralność w stosunku do indywidualnych koncepcji dobra, a jej celem jest wypracowanie płaszczyzny społecznej, umożliwiającej każdemu realizację różnorodnych idei, celów i planów. Neutralność i abstrakcyjność teoretyczna tej koncepcji sprawiedliwości jest więc warunkiem umożliwiającym udomowienie różnic między indywidualnymi koncepcjami moralności, co oznacza między innymi zapobieganie narzucaniu takich indywidualnych ideałów moralnych innym osobom”¹¹⁷.

Zdaniem Rawlsa, obywatele liberalnego państwa są przeświadczeni, że państwo powinno zapewnić taki porządek społeczny, który umożliwiałby im urzeczywistnianie indywidualnych koncepcji dobra i dobrego życia. Samo to przeświadczenie stanowi jednak swoistą koncepcję dobra, z czego Rawls dobrze zdaje sobie sprawę. Troskę państwa liberalnego o to, by każdy mógł realizować swoją koncepcję dobra, Rawls określa mianem wąskiej teorii dobra (*thin theory of the good*)¹¹⁸ i przeciwstawia ją koncepcjom szerokim, wyłaniającym się z rozległych, całościowych doktryn filozoficznych, moralnych i religijnych. Na wą-

¹¹⁵ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 61.

¹¹⁶ Tamże. Przeciwnicy Rawlsa (głównie komunitarianie) pokazują jednak, że dążenie do tak pojętej neutralności i umiłowanie bezstronności nie są niczym innym jak najlepszymi dowodami silnego zaangażowania w określoną (zachodnią) kulturę. W ten sposób sprowadzają problem do klasycznej antynomii.

¹¹⁷ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 62.

¹¹⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 543–548.

ską koncepcję dobra składają się dobra o charakterze politycznym, takie jak: podstawowe prawa, wolności i możliwości; podstawowe środki (dochód, bogactwo) pozwalające realizować obrane cele oraz społeczne podstawy szacunku do siebie¹¹⁹. Można powiedzieć zatem, że neutralność zasad sprawiedliwości liberalnej demokracji polega wyłącznie na nienarzucaniu nikomu żadnej konkretnej koncepcji dobra (niearbitralność), bowiem i tak nie dałoby się jej uzasadnić wobec ogółu obywateli, a narzucenie jej siłą przekreśliłoby wolność indywidualną i sam liberalizm (swobodny wybór jest lepszy od przymusowego realizowania dobra). Koszty ograniczenia wolności (konflikty, przemoc, destabilizacja) są nie do przyjęcia. Podkreślić jednak trzeba, że nienarzucanie żadnej konkretnej koncepcji dobra nie jest równoznaczne z przyzwoleniem na każdą dowolną koncepcję. W liberalnej demokracji pewne style życia i sposoby zachowania są wykluczone. Koncepcje dobra, które są wyraźnie niezgodne z przyjętymi zasadami sprawiedliwości, nie mogą liczyć na uznanie w ramach liberalnej demokracji – w takich przypadkach liberalna demokracja nie jest i nie może być neutralna (państwo minimalnie zaangażowane)¹²⁰.

W dyskusji nad kwestią sprawiedliwości niektórzy argumentują, że kryterium podziału dóbr powinny stanowić zasługi poszczególnych osób. Rawls zgadza się z tą opinią tylko pod warunkiem, że przez zasługi rozumie się odpowiednie kwalifikacje i rzetelną pracę. Stanowiska i urzędy należą się tym, którzy w ten sposób na nie zasłużyli i rozdzielanie ich według tego kryterium jest wartością polityczną. „Lecz dystrybucja według zasług moralnych, rozumianych jako moralna wartość charakteru obejmująca wszystkie jego cechy zgodnie z nadrzędną doktryną, nie jest nią. Nie jest to osiągalny cel polityczny i społeczny”¹²¹ – podkreśla Rawls. A zatem to nie moralne kwalifikacje osób pełnią decydującą rolę przy sprawiedliwym podziale dóbr. Jednakże stanowisko przeciwne, mówiące, iż polityczna koncepcja sprawiedliwości nie ma nic wspólnego z tym, co moralnie słuszne i niesłuszne, jest całkowicie błędne. Polityczna kon-

¹¹⁹ Zdecydowanym przeciwnikiem neutralności liberalizmu jest Galston. Uważa on Rawlsa za jednego z najważniejszych współczesnych obrońców neutralności, opierającego swe przekonania na fałszywych argumentach ze sceptycyzmu i z leksykalnego priorytetu wolności – zob. W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 100. Neutralistyczny liberalizm Rawlsa analizuje i krytykuje również Vinit Haksar w *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1979. Być może jednoznaczna interpretacja Rawlsa jako zwolennika liberalizmu neutralistycznego była bezpośrednią reakcją na *Teorię sprawiedliwości*. Znajomość późniejszych dzieł tego autora pozwala nieco inaczej odczytać jego wczesne wypowiedzi.

¹²⁰ O tym, że liberalizm nie jest i nie może być neutralny, przekonuje Stanley Fish w eseju *Liberalism Doesn't Exist*, [w:] tenże, *There Is No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing To*, Oxford University Press, New York, Oxford 1994, s. 134–140. Fish podkreśla, że liberałowie są zawsze jedną ze stron w dyskusji i walczą o swoje racje z dużym zaangażowaniem, niedającym się pogodzić z ideałem neutralności ani uniwersalności.

¹²¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 209.

cepcja sprawiedliwości dotyczy właśnie tego, co moralnie słuszne i niesłuszne; jest ideą moralną, wyszczególniającą wartości moralne związane z funkcjonowaniem państwa i społeczeństwa. Filozofia polityki nie ma charakteru wyłącznie opisowego, a widzenie kwestii politycznych nie jest zdeterminowane przez to, jak obecnie kształtują się stosunki polityczne. Zawsze możliwy jest krytycyzm w stosunku do aktualnej sytuacji politycznej – np. stanowisko Lincolna potępiające niewolnictwo było stanowiskiem krytycznym, moralnym i politycznym zarazem. Gdyby polityczność ograniczyć do historycznie zmieniających się sposobów uprawiania polityki, a z filozofii polityki uczynić wyłącznie naukę opisową – jak chcą niektórzy – wówczas jakikolwiek krytycyzm okazałby się niemożliwy. „Musimy zdecydowanie obstawać przy idei polityczności jako kategorii fundamentalnej i obejmującej polityczne koncepcje sprawiedliwości jako samoistne wartości moralne”¹²² – mówi Rawls. Skoro w polityce w grę wchodzi wartości moralne, nie może ona nigdy przybrać charakteru całkowicie neutralnego. Z drugiej strony jednak cnoty i zasługi moralne obywateli nie są czymś, co państwo nagradza, przyznając danej osobie większą ilość dóbr – w tym sensie polityka państwa ma charakter neutralny względem etyki. Nieodróżnianie tych dwóch perspektyw jest przyczyną niekończącej się dyskusji wokół neutralności i nieneutralności liberalizmu.

Kwestia neutralności związana jest z problemem stabilności liberalnego państwa. Stabilność jest podstawową sprawą dla każdego państwa i społeczeństwa. Tradycyjnie uważano, że jest ją w stanie zapewnić tylko wspólna wszystkim koncepcja dobrego życia, czy po prostu dobra. Rawls jest przeciwnego zdania. „Można zatem rzec, że wedle Rawlsa ludzie zamiast uzgadniać koncepcję jakiegoś konkretnego dobra, winni raczej zadbać o to, aby stworzyć warunki dla jej swobodnego określania i rewidowania. Warunki te określa zasada sprawiedliwości jako bezstronności”¹²³. Stabilność społeczna polega na zdolności do promowania określonej koncepcji sprawiedliwości (nie zaś dobra) i tworzenia w obywatelach poczucia sprawiedliwości i wrażliwości na niesprawiedliwość. Stabilne społeczeństwo daje odpór pojawiającym się w nim skłonnościom destrukcyjnym. Sprawiedliwe prawo oraz dobrze funkcjonujące instytucje społeczne nigdy nie sprzyjają złym skłonnościom i nie zachęcają do niesprawiedliwego działania, lecz sprawiają, że kolejne pokolenia obywateli przyswajają sobie poczucie sprawiedliwości i dostrzegają, że wszyscy odnoszą korzyści z przestrzegania sprawiedliwego prawa i istniejącego porządku. Tak więc sprawiedliwe społeczeństwo jest stabilne, gdyż promuje dobro swoich członków (a nie określoną koncepcję dobra), polegające na sprawiedliwości, która gwarantuje to, że „każdemu na równi wolno realizować jakikolwiek plan życiowy wedle swego

¹²² Tamże, s. 248.

¹²³ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 14.

uznania, jeżeli tylko nie narusza on wymogów sprawiedliwości”¹²⁴. Rawls powiada: „Wolno nam więc założyć, że istnieje moralność zrzeszenia, zgodnie z którą członkowie społeczeństwa postrzegają siebie nawzajem jako równe jednostki, jako przyjaciół i współpracowników, złączonych systemem kooperacji, o którym wiadomo, że jest korzystny dla wszystkich, i który rządzi się wspólną wszystkim koncepcją sprawiedliwości. Treść tej moralności wyznaczają cnoty współpracy: sprawiedliwość i uczciwość, wierność i zaufanie, prawosć i bezstronność. Typowymi wadami są tu zachłanność i nieelojalność, nieuczciwość i podstępność, skłonność do uprzedzeń i stronniczość”¹²⁵. Rawls, opisując stosunki społeczne, posługuje się pojęciem przyjaźni obywatelskiej¹²⁶, która rozkwita pod ochroną sprawiedliwych zasad życia społecznego. „Sprawiedliwość jest cnotą praktyki właściwą tam, gdzie występują interesy konfliktowe i gdzie ludzie czują się upoważnieni do egzekwowania od siebie wzajem swych praw”¹²⁷. Ludzie w społeczeństwach posttradycyjnych mają wielorakie, nierzadko sprzeczne wyobrażenia na temat dobra i z tego właśnie powodu sprawiedliwość lub ideę równych praw uznać trzeba za wartość nadrzędną, a cnotę sprawiedliwości za najważniejszą w porządku politycznym. Sprawiedliwość jest, zdaniem Rawlsa, najlepszą gwarancją stabilności, ponieważ gwarantuje wolność do urzeczywistniania indywidualnych celów życiowych, a wolność ta stała się w społeczeństwach posttradycyjnych najwyższym dobrem.

Pojęciem neutralności niektórzy posługują się w jeszcze innym znaczeniu – gdy chcą podkreślić niezależność teorii liberalnej od nauki i metafizyki. W jednym z artykułów Rawls powiada, że nie musimy rozwijać teorii znaczenia, epistemologii, metafizyki ani filozofii umysłu, bowiem logicznym punktem wyjścia są w filozofii polityki „rzeczywiste kwestie moralne” i to raczej epistemologia moralna zależna jest od nich niż odwrotnie¹²⁸. Wydaje się, że w tym przypadku dużo lepiej jest mówić o autonomii filozofii polityki, a nie o jej neutralności. W *Teorii sprawiedliwości* pojawiały się sugestie, że liberalizm jest rozległą doktryną filozoficzną. W *Liberalizmie politycznym* Rawls prostuje te wypowiedzi. Utrzymuje, że przedstawiona przez niego wersja liberalizmu nie jest odmianą liberalizmu oświeceniowego, czyli całościowej, rozległej, liberalnej, świeckiej doktryny filozoficznej. Liberalne doktryny oświeceniowe ufundowane były na szczególnym filozoficznym pojmowaniu rozumu i człowieka i były właściwe dla czasów nowożytnych, gdy chrześcijaństwo zaczęło tracić swój autorytet.

¹²⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 136.

¹²⁵ Tamże, s. 640.

¹²⁶ Tamże, s. 701.

¹²⁷ Tamże, s. 183.

¹²⁸ J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, „Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association” 1974/75, 48, s. 5–22; przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 286–302.

Rawls podkreśla, że jego polityczny liberalizm nie ma żadnych celów pozapolitycznych. Przyjmuje on rozumny (rozsądny) pluralizm całościowych, rozległych, nadrzędnych doktryn, wśród których zdarzają się doktryny nieliberalne i religijne. Celem liberalizmu politycznego nie jest zwalczanie takich doktryn, lecz wypracowanie takiej koncepcji sprawiedliwości dla ustrojów demokracji konstytucyjnej, dzięki której różnorodność owych doktryn mogłaby swobodnie trwać. Zmiana tej optyki nie pociąga za sobą zmiany zasad sprawiedliwości. Rawls dąży do tego, by jego filozofia polityczna była autonomiczna. Choć polityczna koncepcja sprawiedliwości jest systemem o charakterze normatywnym, występujące w niej podstawowe idee nie muszą i nie powinny być analizowane przez odniesienie do kategorii metafizycznych. Filozofia jako poszukiwanie prawdy o niezależnym metafizycznym porządku nie może zapewnić rzeczywistej wspólnej podstawy dla politycznej koncepcji sprawiedliwości w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym. Filozoficzne rozważania problemów politycznych (w szczególności teoria sprawiedliwości) nie mają nic wspólnego z metafizyką. Filozofia polityczna winna ustalać, co może stanowić przedmiot zgody i porozumienia, co decyduje o jedności współczesnego społeczeństwa, jak zapewnić społeczeństwu kontynuację i rozwój. Jest to podejście pragmatyczne, właściwe dla tradycji amerykańskiego pragmatyzmu Jamesa i Deweya. Filozofia polityczna jest autonomiczna również w tym sensie, że nie musi wyjaśniać swej roli i treści za pomocą pojęć zaczerpniętych z nauk przyrodniczych, np. w kategoriach doboru naturalnego, ani nawet za pomocą pojęć zaczerpniętych z socjologii lub ekonomii. Jeśli potrafimy przyswoić sobie określony system normatywny i posługiwać się nim do opisu naszego państwa i społeczeństwa oraz do rozważania naszych problemów społecznych i politycznych, to, zdaniem Rawlsa, całkowicie wystarczy, by system ten zaakceptować i wyzbyć się uporczywego dążenia do wykazania jego naukowości. Wtedy będzie można dostrzec, w jak wielkim stopniu przyczynia się on do utrwalenia liberalno-demokratycznego porządku politycznego. Dany pogląd jest autonomiczny, gdy porządek wartości politycznych przedstawia nie jako narzucony z zewnątrz, lecz w taki sposób, że obywatele mogą zrozumieć te wartości jako opierające się na ich praktycznym rozumie, w powiązaniu z politycznymi koncepcjami obywateli jako wolnych i równych i społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji. „Autonomiczna koncepcja polityczna daje więc właściwą podstawę i właściwie porządkuje wartości polityczne takiego reżimu konstytucyjnego, który charakteryzuje rozumny pluralizm”¹²⁹. Rawls utrzymuje, że jego teoria jest autonomiczna, ponieważ ukazuje wartości polityczne jako mające podstawę w zasadach praktycznego rozumu.

Dworkin, komentując sytuację pierwotną i zasady sprawiedliwości, pokazuje, że są one podatne na kilka różnych interpretacji. „Najbardziej powierzchow-

¹²⁹ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 152.

nie można ją zrozumieć w ten sposób, że zasady potwierdzające sytuację pierwotną jako narzędzie rozumowania dotyczącego sprawiedliwości są tak rozpowszechnione i niekontrowersyjne w ramach określonej społeczności, dla której przeznaczono tę książkę, że społeczność ta nie może odrzucić tych zasad bez zasadniczej zmiany swoich sposobów rozumowania i argumentacji dotyczących moralności politycznej¹³⁰. W ramach tej interpretacji, którą Dworkin nazywa powierzchowną lub mniej głęboką, zakłada się, że istnieje grupa ludzi gotowych przyznać, że sytuacja pierwotna narzuca się jako właściwe intuicyjne wyobrażenie stanowiące punkt wyjścia dla rozważań na temat sprawiedliwości. Druga interpretacja wyróżniona przez Dworkina ma zupełnie inny charakter: „Na najgłębszym poziomie może zaś oznaczać, że zasady te są wrodzonymi kategoriami moralności, wspólnymi wszystkim ludziom, wpisanymi w system nerwowy, tak że ludzie nie mogą odrzucić tych zasad, nie odrzucając zarazem możliwości rozumowego rozstrzygania zagadnień z zakresu moralności¹³¹. Ta interpretacja ma charakter metafizyczny. Jej przyjęcie byłoby wbrew staraniom Rawlsa o zachowanie autonomii filozofii politycznej. Z metafizycznej teorii dałoby się też wywieść określoną koncepcję dobra, zatem utrzymanie ograniczonej neutralności państwa liberalnego okazałoby się niemożliwe. Sądzę, że najlepszym rozwiązaniem jest uznanie pierwszej interpretacji, którą nazwać należy raczej pragmatyczną niż powierzchowną, za wystarczającą dla teorii politycznej.

Z problemem neutralności liberalnej demokracji wiąże się też problem antyperfekcjonizmu. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls odrzucił perfekcjonizm jako stanowisko niesłuszne i zbędne¹³². Uznał, że jest on sprzeczny z naszymi ważnymi sądami dotyczącymi wolności i równości. Poza tym wcale nie musimy odwoływać się do zasad perfekcjonistycznych przy ocenie naszych instytucji¹³³. Opowiadając się za rozumem i rozumnym podejściem do problemów politycznych, Rawls nie ogłasza tyranii rozumu (logokracja, sofokracja), która w konsekwencji wiodłaby do perfekcjonizmu i zanegowania wolności. Nie chodzi mu o to, żeby rozum rządził, lecz o to, żeby współrzadzili państwem rozumni oby-

¹³⁰ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 291.

¹³¹ Tamże.

¹³² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 450–455.

¹³³ Tamże, s. 362. Rawls przyznaje jednocześnie, że w normalnych warunkach jakąś część społecznych zasobów należy przeznaczać na popieranie celów doskonałości (wartości kulturowych), według zasady: im większe zaspokojenie potrzeb podstawowych, tym większe znaczenie potrzeb wyższych – zob. tamże, s. 447–448, 451. „Zasady sprawiedliwości nie pozwalają na subsydiowanie uniwersytetów i instytutów ani opery i teatru na tej podstawie, że instytucje te mają wartość same w sobie, i że ci, którzy angażują się w ich działalność, mają być wspierani nawet znacznym kosztem innych, którzy nie otrzymują w zamian żadnych korzyści. Opodatkowanie na te cele może być usprawiedliwione tylko jako sprzyjające bezpośrednio lub pośrednio takim społecznym warunkom, które zabezpieczają równe wolności, oraz jako sprzyjające w odpowiedni sposób perspektywnym interesom najmniej uprzywilejowanych” – tamże, s. 455.

watele, poszukujący najbardziej rozumnych rozwiązań swoich problemów, ustalając rozumne prawa i zasady współżycia. Rozumność liberalnego państwa i prawa polega na tym, że nie ograniczając rozwoju człowieka, „ofiarowuje” mu wolność i podmiotowość, nie wyklucza też perfekcjonizmu w ramach społeczeństwa obywatelskiego (raczej go zakłada). Mimo że liberalizm nie określa wzorca ludzkiej doskonałości, zauważyć należy, że konsekwentny antyperfekcjonizm okazuje się w jego ramach nie do utrzymania, ponieważ – jak powiada Rawls – „w zasady sprawiedliwości wpisany jest pewien ideał, i spełnienie pragnień, które są nie do pogodzenia z tymi zasadami, nie ma w ogóle wartości. Ponadto mamy popierać pewne cechy charakteru, w szczególności poczucie sprawiedliwości”¹³⁴. Rawls stwierdza, że stanowisko umowy społecznej zajmuje miejsce pośrednie między perfekcjonizmem a utylitaryzmem¹³⁵.

By uniknąć zarzutu perfekcjonizmu, późny Rawls odchodzi od sposobu traktowania swej teorii jako teorii racjonalnego wyboru i wskazuje na jej silne zakorzenienie w praktykach zachodniego świata. Podkreśla, że przez wyrażenie, iż doktryna sprawiedliwości jako bezstronności ma charakter polityczny, a nie metafizyczny, należy rozumieć, że zakres jej ważności ogranicza się do politycznej sfery życia społecznego (Zachodu). Polityczny liberalizm zasadza się na „nieneutralnym” przekonaniu, że istoty ludzkie zdolne są dokonywać samodzielnych wyborów i postępować zgodnie z własnym rozumieniem dobra, ewentualnie rewidować swoje poglądy w tej kwestii. O neutralności liberalizmu politycznego można mówić tylko w tym sensie, że poszukuje on wspólnej podstawy – w postaci najbardziej niekontrowersyjnych zasad – dla naszego życia społecznego; jest on też „neutralny”, gdy chodzi o cel – umożliwienie ludziom, w takim stopniu, w jakim jest to tylko możliwe, samodzielnego decydowania w sprawach własnego sposobu życia. Jednocześnie nie da się ukryć, że są takie obszary, w których liberalizm nie jest i nie może być neutralny. Afirmuje on wyższość pewnych form moralnego charakteru i zachęca do pewnych moralnych cnót. Już w procesie edukacji, którą liberalna demokracja upowszechnia, wskazuje się na pewne cele życiowe i pewne wartości jako warte realizacji. Nie może być inaczej. Rawls opiera się na określonej koncepcji metaetycznej dotyczącej moralności indywidualnej. Sprawiedliwość jako bezstronność zawiera teorię cnót politycznych – cnót sprawiedliwej społecznej współpracy. Należą do nich: uprzejmość, tolerancja, rozważa, poczucie sprawiedliwości itd. Obecność tych cnót sprawia, że nie mamy do czynienia z koncepcją neutralną i nie możemy upierać się przy konsekwentnym antyperfekcjonizmie. Nie oznacza to jednak przejścia na pozycję perfekcjonizmu. Nadal ważne jest stwierdzenie, że państwo liberalne nie zmierza do moralnego doskonalenia obywateli, choć jednocześnie ma pozwalać na rozwój ich władz moralnych. Państwo liberalne z całą pewno-

¹³⁴ Tamże, s. 448.

¹³⁵ Tamże, s. 449.

ścią nie jest rygorystyczne moralnie, ale też nie jest i nie może być całkowicie neutralne aksjologicznie i całkowicie antyperfekcjonistyczne. Rawls sam to przyznaje i powiada, że nie można uniknąć faworyzowania pewnych doktryn i pewnych stylów życia kosztem innych¹³⁶. Żadne społeczeństwo nie może włączyć w swój obręb wszystkich form życia, nie istnieje taki świat społeczny, który nie wykluczałby pewnych poglądów i zachowań. Te społeczne konieczności nie powinny być traktowane jako arbitralne uprzedzenia albo niesprawiedliwość. Idea sprawiedliwości pociąga za sobą dyskryminację określonych całościowych wizji życia – tych, które w żaden sposób nie dają się pogodzić ze sprawiedliwością (np. wizji, która dzieli ludzi na panów i niewolników).

Bruce Ackerman i Charles Larmore neutralność liberalnej polityki pojmują jako bezstronną mediację w konfliktach wartości i światopoglądów. Wydaje się, że w ten sposób sprowadzają porządek liberalny do stabilności o charakterze permanentnego *modus vivendi*¹³⁷. Rawls odrzuca takie podejście. Uważa, że społeczeństwo liberalne jest samo w sobie dobre i jako takie może być (i jest) przez obywateli popierane. Liberalnego porządku publicznego nie należy sprowadzać do wypadkowej sporów, w których strony są równie bezsilne, gdy chodzi o narzucenie innym preferowanego przez siebie porządku. W końcu też niemal zupełnie rezygnuje z pojęcia neutralności, gdyż okazuje się ono przysparzać nieporównanie więcej kłopotów niż korzyści. W pełni konsekwentne zrealizowanie zasady neutralności w społeczeństwie liberalnym nie jest możliwe. Jednakże przyznając, że liberalizm jest zestawem treści, wartości i celów bynajmniej nieneutralnych, napotykamy na poważny problem: wydaje się, że liberalizm polityczny najlepiej dawał się uzasadnić przez odwołanie do neutralnego statusu liberalnej sprawiedliwości. Stwierdzenie, że liberalne zasady sprawiedliwości nie są neutralne, unieważnia to podstawowe uzasadnienie. Jak wobec tego uzasadnić liberalizm polityczny i jego przewagę nad innymi formami życia społecznego? Jeżeli uznamy, że zasady sprawiedliwości wyrażają określoną koncepcję dobra i określoną koncepcję człowieka, to uznamy, że lokują się na tej samej płaszczyźnie co inne koncepcje dobra i filozoficzne wizje natury ludzkiej. Jak można by wówczas dowieść pierwszeństwa liberalnych zasad sprawiedliwości przed innymi koncepcjami dobra? Trzeba przyznać, że nie umiemy uzasadnić w ostateczny sposób zasad liberalnej demokracji w granicach rozumu publicznego, a wykraczając poza rozum publiczny w stronę jakiejś metafizyki, wyż-

¹³⁶ Dłatego Galston usiłuje wykazać, że w przypadku teorii Rawlsa mamy do czynienia z rodzajem perfekcjonizmu, i przeprowadza krytykę jego stanowiska – zob. tenże, *Cele liberalizmu*, s. 140 i nast.

¹³⁷ Można zgodzić się z twierdzeniem, że tylko liberalizm rozumiany jako porządek *modus vivendi* jest w stanie dochować wierności zasadzie neutralności. Jednocześnie ceną za neutralność jest wyeliminowanie pierwotnych, innych niż neutralność, treści, wartości i celów liberalizmu, a zatem całkowite jego wyjąłowanie.

szość tę dobrze uzasadniamy (przez odwołanie do określonej koncepcji dobra i filozoficznej koncepcji człowieka) i zarazem uzasadnienie to czynimy daremnym, bo lokujemy się na płaszczyźnie wspólnej wszystkim innym koncepcjom dobra i natury ludzkiej. Zatem uzasadniając liberalizm, popadamy w klasyczną antynomię. Lepszym wyjściem byłoby zaprzestanie poszukiwań „ostatecznego” uzasadnienia i skupienie się na uzasadnieniu „wystarczająco” dobrym i przekonującym, przez wskazanie na spójność teorii i jej zgodność z naszymi intuicjami moralnymi oraz jej osadzenie w dziedzictwie kulturowym, którego jesteśmy spadkobiercami. W tym sensie Rawls dostarczył bardzo dobrego uzasadnienia dla swojej teorii.

Stephen Mulhall i Adam Swift, komentując wysiłki Rawlsa zmierzające do uzasadnienia liberalnej demokracji, sformułowali dylemat: albo antyperfekcjonizm, albo neutralność. Ich zdaniem, centralnym postulatem teorii sprawiedliwości jako bezstronności jest powszechne poparcie obywateli dla antyperfekcjonistycznego państwa. Obywatele liberalnej demokracji przeprowadzają rozróżnienie między sferą polityczną i prywatną oraz między rozumieniem siebie jako obywateli i rozumieniem siebie jako osób prywatnych. W sferze prywatnej mogą i nierzadko chcą się doskonalić i stawiać sobie ambitne cele (chcą być perfekcjonistami). W sferze publicznej nie chcą być przymuszani do moralnej doskonałości. Uważają, że państwo nie ma prawa wymagać od nich życia cnotliwego. Rawls uznaje, że bronić antyperfekcjonistycznego państwa można tylko w języku politycznym, bez odwołań do rozległych doktryn, które z reguły są perfekcjonistyczne. Czy jest to obrona wystarczająca? W *Liberalizmie politycznym* pojawiają się dwa różne uzasadnienia dla antyperfekcjonistycznego, sprawiedliwego państwa. Po pierwsze, Rawls mówi, że odejście od antyperfekcjonizmu w stronę jakiejś wersji perfekcjonizmu byłoby czymś moralnie złym. Mulhall i Swift zauważają jednak, że posługiwanie się pojęciem zła oznacza, że się posiada jakąś koncepcję dobra, a także i to, że się wychodzi poza język polityki w stronę całościowej doktryny filozoficznej, czyli w stronę perfekcjonizmu. Po drugie, Rawls mówi, że przyjęcie perfekcjonizmu w polityce byłoby nierozsądne. Tu trzymamy się w granicach języka polityki. Jednakże wydaje się, że niekiedy rozsądek mógłby nakazywać właśnie akceptację perfekcjonizmu. Szahaj powiada, że stawia to pod znakiem zapytania zaangażowanie Rawlsa na rzecz antyperfekcjonizmu. Przytoczmy jego słowa: „Wszystko to sugeruje, że Rawls w swych wysiłkach dostarczenia czysto politycznej obrony antyperfekcjonistycznego liberalizmu staje w obliczu bolesnego dylematu. Może albo pozostać wierny twierdzeniu, że jego teoria sprawiedliwości ogranicza się do dziedziny tego, co polityczne, lecz tylko kosztem uznania swego przywiązania do antyperfekcjonizmu jako uzależnionego od okoliczności, albo też może podtrzymywać nietykliwość swego antyperfekcjonizmu, lecz tylko kosztem powołania elementów bardziej całościowej doktryny liberalnej. Jeśli wybierze pierwszą opcję,

będzie to istotne i głębokie ustępstwo na rzecz perfekcjonistycznych krytyków, bo porzuci absolutność swego antyperfekcjonizmu, jeśli zaś – co wydaje się bardziej prawdopodobne – wybierze opcję drugą, będzie zmuszony do uznania, że pozornie czysto polityczne państwo Rawlowskie jest w istocie oparte na całościowej doktrynie moralnej, a zatem nie spełnia swych własnych roszczeń do neutralności”¹³⁸. Zdaniem Szahaja, istnieje jedno dobre wyjście – skłonienie się do pierwszego ze wskazanych rozwiązań. Z taką sugestią należy się zgodzić.

Moim zdaniem, obrona liberalizmu musi zostać poprzedzona rezygnacją z nadmiernych roszczeń, w tym przede wszystkim z roszczenia do bycia całkowicie neutralną i konsekwentnie antyperfekcjonistyczną doktryną polityczną. Proponowana przez Rawlsa wąska koncepcja dobra, polegająca na niepromowaniu żadnej konkretnej koncepcji dobra – to jedyny możliwy sposób rozumienia liberalnej neutralności. Mówienie o neutralności państwa liberalnego uznać należy za skrótowe wyrażenie, że chodzi o państwo tak neutralne, jak to jest możliwe; mówienie zaś o neutralności liberalnej teorii – za podkreślanie jej niezależności od innych dziedzin wiedzy, w tym od metafizyki. Skoro pojęcie neutralności generuje tyle teoretycznych problemów, najlepiej byłoby z niego zrezygnować na rzecz takich pojęć jak stabilność liberalnego społeczeństwa i autonomia liberalnej teorii. Drugim problemem jest dyskusja na temat perfekcjonizmu i antyperfekcjonizmu liberalnej demokracji. Okazuje się, że nie można być perfekcyjnym obrońcą antyperfekcjonizmu. Trzeba zaakceptować to, że antyperfekcjonizm liberalizmu nie jest absolutny i absolutny być nie może. Rawls powinien się zgodzić oficjalnie na to, na co i tak już się zgadza – że sprawiedliwość jest pierwszą cnotą w społeczeństwie liberalnym¹³⁹. Perfekcjonizm liberalnego państwa i społeczeństwa polega na podciąganiu istniejących praktyk do poziomu ideału, na trosce o permanentne przybliżanie się do wyobrażonych doskonałych liberalnych stosunków społecznych. Liberalna polityka, choć deklaruje antyperfekcjonizm, nie może uniknąć w praktyce dążenia do realizacji perfekcjonistycznej strategii – nie może nie zmierzać do wcielania w życie liberalnej wizji państwa i społeczeństwa. Liberalne ideały, które domagają się realizacji, to: ideał społeczeństwa sprawiedliwego, ideał tolerancyjnego państwa świeckiego, ideał obywatela obdarzonego pełnią należnych mu praw, racjonalnego i samodzielnie formułującego swoje plany życiowe, ideał równego traktowania wszystkich obywateli itd. Realizacji tych ideałów dokonuje się „poprzez zabiegi administracyjne, edukację, politykę podatkową etc. Dzięki sterylnym warunkom, jakie się stwarza w takich instytucjach, dzięki wymaganiom, aby ludzie przekraczający ich próg wyrzekli się swych subiektywnych opinii, przekonań religijnych i interesów, mogą oni postępować w sposób zbliżony do

¹³⁸ S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Basil Blackwell, Oxford 1992, s. 225–226. Cytat w przekładzie Szahaja – zob. tegoż, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 70–71.

¹³⁹ Tamże, s. 71.

tęgo, jak postępowaliby idealni bezstronni obywatele lub idealne neutralne instytucje w ustroju liberalnym”¹⁴⁰. Perfekcjonizm okazuje się zatem w pewnym sensie nieunikniony, mimo że żadna konkretna doktryna moralna ani filozoficzna (domagająca się realizacji jakiegoś dobra) nie jest obywatelom narzucana. Liberalowie, dowodząc swego antyperfekcjonizmu, powołują się na fakt, że liberalizm nie domaga się realizacji konkretnego rodzaju dobra, lecz umożliwia realizację rozmaitych dóbr samodzielnie obieranych przez jednostki; nie wymusza moralnego doskonalenia się obywateli, lecz dając im wolność, tym samym przyzwala ma pewne błędy i niedoskonałości. W dyskusji nad antyperfekcjonizmem liberalnej demokracji antynomii nie da się uniknąć. Stwierdzenie takie jest oczywiście mało satysfakcjonujące. Trzeba zgodzić się z opinią, że filozofia liberalna powinna pozbyć się szczególnego rodzaju hipokryzji polegającej na oskarżaniu przeciwników o perfekcjonizm i deklarowaniu antyperfekcjonizmu¹⁴¹. Konsekwentny antyperfekcjonizm jest nie tylko niemożliwy do utrzymania jako stanowisko teoretyczne, jest także niepożądany społecznie i niemożliwy do realizacji w praktyce. Instytucje społeczne i państwowe muszą aktywnie uczestniczyć w kształtowaniu polityki, co implikuje posługiwanie się strategią perfekcjonistyczną. Państwo liberalne nie może być ani całkowicie neutralne ani też konsekwentnie antyperfekcjonistyczne. Natomiast teoria liberalna może pozostać autonomiczna (neutralna) w sensie zaproponowanym przez Rawlsa. Autonomię tę gwarantują jej opracowane przez Rawlsa metody – równowaga refleksyjna i konstruktywizm.

1.5. Równowaga refleksyjna

Równowaga refleksyjna to metoda sformułowana przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*¹⁴² pozwalająca osiągnąć spójność poglądów etycznych dzięki uzgadnianiu ze sobą różnych, często rozbieżnych, sądów. Wśród sądów tych wymienić należy nasze przedrefleksyjne przeświadczenia moralne, konkretne normy etyczne, ogólne zasady i konstrukcje teoretyczne (takie jak np. umowa społeczna). Wszystkie one łącznie kształtują naszą ideę moralności¹⁴³. Poszukując równowagi refleksyjnej, odwołujemy się do naszego sumienia, osobistego doświadczenia, wyczucia, intuicji moralnej, nawyków, tradycji, praktyk i przy-

¹⁴⁰ P. Przybysz, *O pragmatycznym liberalizmie*, s. 140.

¹⁴¹ Zauważyli to tacy autorzy jak Joseph Raz i Will Kymlicka – zob. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, cz. II; W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford, New York 1989.

¹⁴² Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 70–75.

¹⁴³ Rawls proponuje zatem koherencyjną teorię moralności – zob. J. Feinberg, *Justice, Fairness, and Rationality*, „Yale Law Journal” 1972, vol. 81, s. 1018–1021.

kładów¹⁴⁴. Nie da się naszego poczucia sprawiedliwości adekwatnie scharakteryzować za pomocą pospolitych norm zdroworozsądkowych ani wyprowadzić z bardziej oczywistych praw uczenia się¹⁴⁵. Filozofowie często próbują uzasadnić podstawowe zasady moralne, wykazując, że zgadzają się one z naszymi intuicjami moralnymi. Intuicje te jednak okazują się niejasne, poplątane i niespójne. Rawls powiada, że „prawidłowe objaśnienie dyspozycji moralnych z pewnością będzie wymagało zasad i konstrukcji teoretycznych daleko wykraczających poza normy i standardy życia codziennego: może się nawet okazać, że potrzeba tu skomplikowanych metod matematycznych”¹⁴⁶. Poszukując najbardziej ogólnych zasad sprawiedliwości, nie bierzemy pod uwagę wszelkich naszych mniemań dotyczących moralności, lecz tylko sądy rozważne. „Sądy rozważne to po prostu takie sądy, które zostały wydane w warunkach sprzyjających kierowaniu się poczuciem sprawiedliwości, a więc takich, które eliminują zwykłe wymówki i usprawiedliwienia popełnionych błędów. Zakłada się, że osoba wydająca taki sąd ma zdolność, możliwość, jak również pragnienie powzięcia poprawnej decyzji”¹⁴⁷. Zatem warunkiem sformułowania rozważnego sądu jest (1) posiadanie odpowiednich dyspozycji intelektualnych pozwalających wziąć pod uwagę wiele różnych przekonań, faktów i informacji; (2) możliwość jasnego i swobodnego myślenia (wykluczyć należy sytuację, w której znajdujemy się pod presją strachu, głodu lub innych silnych emocji), a także (3) zdystansowanie się do osobistych interesów. „Skoro uznajemy zmysł sprawiedliwości za zdolność mentalną angażującą wysiłek umysłowy, to sądami rozważnymi będą oceny wydane w takich warunkach, które ogólnie sprzyjają sądzeniu i rozważaniu”¹⁴⁸.

Dopiero po gruntownym przemyśleniu, a nawet odrzuceniu niektórych własnych przekonań oraz po zapoznaniu się z jakąś (jakimiś) filozoficzną koncepcją sprawiedliwości, pod wpływem której być może zmodyfikujemy swe przekonania, będziemy mogli osiągnąć stan względnej spójności poglądów, zwany przez Rawlsa stanem refleksyjnej równowagi. W ramach teorii sprawiedliwości proces dochodzenia do równowagi refleksyjnej polega między innymi na porównywaniu prowizorycznych ustaleń z sytuacji pierwotnej z naszymi intuicjami moralnymi. Chodzi o skonfrontowanie (sformułowanej w sytuacji pierwotnej) hipotezy dotyczącej zasad moralnych z rzeczywistością, którą stanowi nasze sumienie

¹⁴⁴ Rawls powiada, że „każda osoba, która osiągnęła już pewien wiek i posiada niezbędną zdolność intelektualną, rozwija w normalnych okolicznościach społecznych pewne poczucie sprawiedliwości. Nabywamy umiejętności oceny tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a także uczymy się wspierać te oceny argumentami rozumu. Co więcej, zwykle pragniemy w jakimś stopniu działać w zgodzie z tymi ocenami i spodziewamy się podobnej gotowości ze strony innych” – *Teoria sprawiedliwości*, s. 68.

¹⁴⁵ Tamże, s. 69.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 70.

¹⁴⁸ Tamże.

i tradycyjne wartości przyjmowane przez naszą wspólnotę¹⁴⁹. Hipoteza dotycząca jakiejś zasady moralnej ma się tak długo ucierać z naszymi jasnymi intuicjami i rozważnymi sędziami etycznymi, aż dojdzie do równowagi między nimi (wielokierunkowość rewizji). Rawls żywi nadzieję, że dzięki konsekwentnemu stosowaniu metody refleksyjnej równowagi, czyli dzięki uzgadnianiu ze sobą zasad, które, choć wzięte z osobna są zgodne z naszą intuicją moralną, to nie zgadzają się ze sobą nawzajem, a także dzięki przemyśleniu ich w świetle tych zasad, za którymi opowiadają się inni, krok po kroku będziemy się zbliżać do stanu spójności i harmonii między naszymi moralnymi poglądami. Jest rzeczą dyskusyjną, czy zasady te kiedykolwiek będzie można uznać za w pełni uzasadnione (na wzór uzasadnień naukowych), z całą pewnością jednak będzie to zbiór zasad najlepszych, na jakie nas w danym momencie stać. Zasady te będą nas satysfakcjonować na tyle, na ile możemy tego racjonalnie oczekiwać.

Thomas Scanlon powiada, że metoda równowagi refleksyjnej ma charakter indukcyjny i intuicyjny. Ogólne zasady są uzasadnione, o ile potrafimy dzięki nim wyjaśnić, skąd brała się nasza pewność co do niektórych sądów moralnych. Natomiast sytuacja pierwotna jest metodą wyraźnie teoretyczną i dedukcyjną. W jej ramach zasady sprawiedliwości uznaje się za uzasadnione, gdyby zgodzili się na nie racjonalni sędziowie przebywający za zasłoną niewiedzy. Metoda ta gwarantuje, że istnieją dobre racje przemawiające za wybranymi zasadami, natomiast w równowadze refleksyjnej dochodzimy do sytuacji, w której osoba rozważająca kwestię sprawiedliwości sądzi, że znalazła dobre racje za określonymi zasadami. Metoda równowagi refleksyjnej składa się z trzech etapów. Pierwszy polega na poszukiwaniu rozważnych sądów na temat sprawiedliwości; drugi jest próbą sformułowania ogólnych zasad będących oparciem dla naszych rozważnych sądów. Ponieważ na tym etapie nie udaje się wyeliminować wszystkich sprzeczności, konieczne jest przejście do etapu trzeciego, polegającego na zestawianiu ze sobą niezgodnych zasad i sądów i modyfikowaniu ich lub odrzucaniu. Proces ten przebiega w obu kierunkach i może trwać w nieskończoność, choć w pewnym momencie osiągniemy zadowalający nas stan równowagi. Rawls pokazał, że sformułowane przez niego zasady sprawiedliwości są zgodne z wieloma naszymi rozważnymi sędziami, umacniają niektóre ważne dla nas przekonania i nie prowadzą do sprzeczności z innymi naszymi przekonaniami. Pokazał też jednak, że powinniśmy niektóre nasze sądy odrzucić – np. sąd mówiący, że zasługi moralne powinny być w sprawiedliwym państwie nagradzane. Na tym

¹⁴⁹ Opis naszego poczucia sprawiedliwości Rawls porównuje z opisem poczucia poprawności gramatycznej zdań naszego języka. Ścisłe sformułowane reguły pozwalają rozpoznawać zdania poprawnie i niepoprawnie zbudowane. Jednakże niejeden biegły użytkownik danego języka buduje poprawne zdania (i rozpoznaje niepoprawne) bez znajomości owych ścisłych reguł gramatyki – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 69.

polega związek obu metod uzasadniania: równowagi refleksyjnej i sytuacji pierwotnej. Zdaniem Scanlona, istnieją dwie możliwe interpretacje równowagi refleksyjnej. Według pierwszej, jest to metoda o charakterze deskryptywnym, pozwalająca ustalić, jakie są najbardziej rozpowszechnione przekonania moralne; według drugiej, jest to metoda deliberatywna, pozwalająca sformułować najbardziej właściwe sądy moralne. Scanlon zdecydowanie opowiada się za drugą interpretacją. Równowaga refleksyjna jest sposobem, w jaki ustalamy, co mamy myśleć na temat sprawiedliwości, a nie sposobem opisu, co ludzie sądzą na ten temat¹⁵⁰.

Zdaniem Dworkina, Rawls zakłada, że wszyscy mamy poczucie sprawiedliwości, do którego odwołujemy się w naszym życiu, zakłada też, że „każdy z nas jest w stanie w taki sposób uporządkować te bezpośrednie intuicje i przeświadczenia, aby porządek ten wskazywał na niektóre z nich jako na bardziej oczywiste od innych”¹⁵¹. Celem filozofii moralności jest dostarczenie takiej teoretycznej struktury, która potwierdzałaby te nasze bezpośrednie przekonania, których jesteśmy pewni, i wzmacniała stopień pewności innych przekonań. Teoria taka powinna też wydobywać stojące za naszymi przeświadczeniami założenia oraz wyjaśniać te przypadki, w których nie mamy żadnych przeświadczeń lub żywymy przeświadczenia niepewne i poplątane. Komentując koncepcję Rawlsa, Hołówka podkreśla, że równowaga refleksyjna pozwala na przechodzenie od teoretycznych założeń do praktycznych rozwiązań i odwrotnie. Teorie etyczne pozwalają rozwiązywać problemy moralne, a rozwiązania uważane za najlepsze potwierdzają wartość poszczególnych teorii. Poszukując równowagi refleksyjnej, staramy się z jednej strony znaleźć najbardziej wiarygodny zbiór założeń teoretycznych, a z drugiej – najbardziej wiarygodny zbiór ocen wydawanych na podstawie intuicji moralnych. Następnie porównujemy oceny z teoriami i je „równoważymy”. Czasem rezygnujemy z intuicji, by zachować teoretyczne założenie, czasem modyfikujemy teorię pod wpływem pewnych intuicji. W ten sposób teorie i intuicje zostają do siebie dopasowane¹⁵².

W dziele *Justice as Fairness. A Restatement* Rawls ponownie podejmuje problem równowagi refleksyjnej. Powiada tam, że poczucie sprawiedliwości jest formą moralnej wrażliwości, która zależy od intelektualnej sprawności oraz od wyobraźni jednostki. Obywatele mają zdolność do bycia istotami rozumnymi (w sensie teoretycznym i praktycznym). W normalnych warunkach zdolności te w sobie rozwijają w trakcie życia poprzez nieustanne ćwiczenia związane z wy-

¹⁵⁰ Zob. T.M. Scanlon, *Rawls on Justification*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 139–167. Scanlon oddala też dwa zarzuty kierowane pod adresem równowagi refleksyjnej – zarzut konserwatyzmu (utrwalania istniejących przekonań) i zarzut relatywizmu. Jego zdaniem, równowaga refleksyjna jest najlepszą metodą rozważania kwestii moralnych.

¹⁵¹ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 285–286.

¹⁵² J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, 2002, s. 12.

dawaniem wszelkich sądów. Spośród wszystkich przekonań, jakie żyjemy, wybieramy te, które odnoszą się do sprawiedliwości, a spośród tych wybieramy sądy najlepiej przemyślane. Sądy najlepiej przemyślane to takie, które nie zrodziły się pod wpływem emocji, lecz zostały sformułowane w sprzyjających warunkach, gdy nic nie zakłócało naszej sprawności intelektualnej i moralnej sprawności, gdy mieliśmy możliwość oraz wolę sformułowania zdrowego sądu¹⁵³. Często okazuje się, że nasze rozsądne sądy popadają w konflikt ze sobą, nie są też zgodne z rozsądnymi sądami innych ludzi. To, że są one pełne sprzeczności i wewnętrznych konfliktów, generuje wiele poważnych problemów¹⁵⁴. Jedynie dogmatycy albo ludzie pozbawieni zdolności do refleksji mogą utrzymywać, że mają poglądy w pełni spójne. Rawls stawia pytanie, jak nie przymuszając się do uznania jakiegoś zewnętrznego autorytetu, moglibyśmy sprawić, by nasze sądy na temat sprawiedliwości stały się zgodne ze sobą oraz bardziej spójne z poglądami innych ludzi na ten sam temat¹⁵⁵. Szukając odpowiedzi na to pytanie, zauważa, że nasze opinie i sądy powstają na wielu poziomach ogólności. Jedne z nich dotyczą konkretnych wydarzeń i jednostkowych działań, inne dotyczą sprawiedliwości określonej instytucji społecznej, inne są np. opiniami na temat polityki socjalnej danego rządu i wreszcie mamy sądy na najwyższym poziomie ogólności, mówiące, na czym polega sprawiedliwość jako taka. Wszystkie one są traktowane jako rozsądne, ale w przypadku konfliktu niektóre z nich będą musiały być zrewidowane, zawieszone albo po prostu usunięte.

Rawls wyraża przekonanie, że w wyniku zastosowania równowagi refleksyjnej uda mu się sformułować taką koncepcję sprawiedliwości politycznej, która jest spójna wewnętrznie i może zostać zaakceptowana przez każdą rozsądną osobę. Swoją teorię sprawiedliwości uważa za właściwy (choć niedoskonały) wynik równowagi refleksyjnej („sprawiedliwość jako bezstronność przybliża nas do filozoficznego ideału, choć go oczywiście nie dościga”)¹⁵⁶. Podkreśla, że jej wielką zaletą jest to, iż nie wymaga najmniejszych zmian w systemie przekonań poszczególnych osób. Rawls wprowadza rozróżnienie między wąską, szeroką oraz pełną równowagą refleksyjną. O wąskiej równowadze refleksyjnej (*narrow reflective equilibrium*) można mówić wówczas, gdy ktoś przyjmuje określoną koncepcję sprawiedliwości i dołącza do niej inne niesprzeczne sądy. Równowaga ta jest wąska, ponieważ spójność poglądów powstała przez takie uszeregowanie ogólnych przekonań, zasad i szczegółowych sądów, które wymagało najmniej zmian, przy czym żadna alternatywna koncepcja sprawiedliwości nie została wzięta pod uwagę. Szeroka równowaga refleksyjna (*wide reflective equi-*

¹⁵³ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 29.

¹⁵⁴ Tamże, s. 30.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 73.

librium) to równowaga osiągnięta w sytuacji, gdy alternatywna koncepcja (albo kilka koncepcji) sprawiedliwości wraz z przemawiającymi za nią argumentami została przemyślana¹⁵⁷. Osoba, która chciałaby osiągnąć szeroką równowagę refleksyjną, musi wziąć pod uwagę rozmaite koncepcje sprawiedliwości (np. te, które formułowali różni filozofowie) oraz przeanalizować różnego rodzaju argumenty. W ten sposób waży siłę różnych racji i wartość różnych koncepcji. Uzyskana równowaga jest szeroka, ponieważ refleksja obejmowała szeroki zakres przekonań i teorii, przechodziła wiele etapów i przemian¹⁵⁸. Dobrze urządzone społeczeństwo to społeczeństwo skutecznie regulowane przez polityczną koncepcję sprawiedliwości. W takim społeczeństwie obywatel jest postrzegany jako ktoś, kto osiągnął szeroką równowagę refleksyjną. Równowaga refleksyjna może być nie tylko szeroka, ale zarazem ogólna, o ile obywatele rozpoznają, że afirmują tę samą koncepcję sprawiedliwości i ta sama koncepcja znajduje potwierdzenie w rozsądnym sądzie każdego obywatela. Taką równowagę refleksyjną Rawls nazywa pełną (*full reflective equilibrium*). W społeczeństwie, w którym obywatele są w stanie osiągnąć pełną równowagę refleksyjną, istnieje nie tylko publiczny punkt widzenia pozwalający wszystkim rozstrzygnąć kwestie sporne związane ze sprawiedliwością, ale także ten punkt widzenia jest rozpoznawany jako afirmowany przez wszystkich w pełnej refleksyjnej równowadze. Idea uzasadnienia na podstawie pełnej refleksyjnej równowagi nie ma charakteru fundamentalistycznego (fundacjonalistycznego), bo żaden określony rodzaj rozsądnych sądów na temat sprawiedliwości politycznej albo określony poziom ogólności sądów nie został z góry uznany za jedyny ważny, jedyny liczący się w publicznym uzasadnianiu.

Za najbardziej rozsądną polityczną koncepcję sprawiedliwości można uznać tę, która najlepiej umacnia nasze moralne przeświadczenia i intuicje i łączy je w spójny pogląd. W danym momencie nie możemy osiągnąć niczego więcej. Pełna równowaga refleksyjna charakteryzowana jest przez jej cel praktyczny, rozsądną refleksję oraz jej niefundamentalistyczny aspekt. Spójność między naszymi przekonaniem na wszystkich poziomach ogólności jest wszystkim, czego w praktyce możemy oczekiwać. To właśnie gwarantuje osiągnięcie rozsądnej zgody w kwestii sprawiedliwości politycznej. Nie jest możliwe uzyskanie całkowitej spójności pomiędzy różnymi rozległymi doktrynami w całej ich rozciągłości, ale jednocześnie nie jest to celem politycznym.

Komentując ideę równowagi refleksyjnej, Dworkin powiada, że „czynimy nasze intuicje sprawdzianem ogólnych teorii sprawiedliwości, a tych, którzy się z nami nie zgadzają, staramy się zbić z tropu, pokazując, jak ich własne intuicje sprawiają kłopot ich własnym teoriom”¹⁵⁹. Powiada też, że technika równowagi

¹⁵⁷ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 31.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 293.

zakłada koherencyjną teorię moralności, która może mieć dwa modele. W modelu naturalnym teorie moralne opisują obiektywną rzeczywistość moralną, która jest odkrywana (podobnie jak np. prawa fizyki) przez – właściwy przynajmniej niektórym ludziom – zmysł moralny¹⁶⁰. „Rozumowanie dotyczące moralności czy też filozofia moralności stanowią proces rekonstrukcji fundamentalnych zasad poprzez łączenie w odpowiednim porządku konkretnych ocen, podobny do tego, w którego trakcie przyrodnik rekonstruuje całe zwierzę na podstawie znalezionych przez siebie fragmentów jego kości”¹⁶¹. W tym modelu zasady sprawiedliwości stanowią ponadczasowe własności niezależnej rzeczywistości moralnej. Drugi model „traktuje [...] intuicje dotyczące sprawiedliwości nie jako klucz do wyjaśnienia istnienia niezależnych zasad, lecz raczej jako założone własności ogólnej teorii, która ma zostać skonstruowana, tak samo jak gdyby rzeźbiarz przystąpił do rzeźbienia zwierzęcia najlepiej pasującego do sterty kości, które gdzieś znalazł”¹⁶². Hare uważa, że teorii sprawiedliwości Rawlsa bardziej odpowiada model naturalny¹⁶³, Dworkin natomiast utrzymuje, że bliższa analiza każe ten model wykluczyć jako niezgodny z techniką równowagi refleksyjnej¹⁶⁴. Dla Dworkina jest rzeczą niebudzącą wątpliwości, że koncepcja równowagi refleksyjnej Rawlsa nabiera właściwego sensu tylko w ramach drugiego – konstruktywistycznego – modelu rozumowania.

1.6. Konstruktywizm polityczny

W podstawowym znaczeniu konstruktywizm jest poglądem na naturę wiedzy naukowej (teorią nauki)¹⁶⁵. Niektórzy odróżniają konstruktywizm i konstrukcjonizm. Konstrukcjonizm definiują wówczas jako filozoficzne stanowisko epistemologiczne dotyczące procesu poznania i przedmiotu poznania¹⁶⁶. Kon-

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże, s. 294.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Zob. R.M. Hare, *Rawls' Theory of Justice*, „Philosophical Quarterly” 1973, vol. 23, s. 144.

¹⁶⁴ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 299, 303.

¹⁶⁵ Zob. J. Herbut, *Konstruktywizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 725. Pomijam tu kwestie konstruktywizmu w sztuce i w teorii sztuki. W węższym rozumieniu konstruktywizm jest stanowiskiem w filozofii matematyki zapoczątkowanym w latach 70. XIX wieku. Dotyczy on czynności poznawczych i ich rezultatów w naukach formalnych. Polega na uznawaniu tylko tzw. operacji konstruktywnych i obiektów konstruowanych. Wywodzi się od Kanta i jego odpowiedzi na pytanie, jak możliwa jest czysta matematyka. Rawls sam wskazuje na Kantowskie ujęcie arytmetyki i geometrii jako nauk syntetycznych *a priori* jako na historyczne źródło swego konstruktywizmu – zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 156–157.

¹⁶⁶ Zob. P. Przywara, *Konstrukcjonizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 811–814. Zwolennicy konstrukcjonizmu for-

struktywiści utrzymują, że wiedza nie jest wiernym odzwierciedleniem świata, lecz wytworem naukowców (fakty naukowe są wytwarzane przez środowisko naukowców). To sprawia, że konstruktywizm może być traktowany jako jedna z odmian antyrealizmu (może też być porównany do idealizmu Berkeley'a), relatywizmu lub/i antyracjonalizmu. Konstruktywiści podkreślają społeczną naturę praktyki naukowej. Ich zdaniem, prawdziwość i fałszywość twierdzeń naukowych związana jest nie tyle z odniesieniem tych twierdzeń do świata, co ze społeczną funkcją nauki i społecznym charakterem zarządzania nią. Społeczne interesy i czynniki o charakterze kulturowym w mikrostrukturze naukowej praktyki wyznaczają, które przekonania uznane zostaną za prawdziwe, a które za fałszywe. Konstruktywistyczna teoria nauki to również oryginalny program zapewnienia naukom trwałych podstaw przez ich metodyczną budowę¹⁶⁷.

W konstruktywizmie erlangenkim główną rolę odgrywa pojęcie konsenso-wo-teoretycznego uzasadniania. Zdanie uznaje się za uzasadnione (prawdziwe), jeżeli w trakcie neutralnego dyskursu może je zaakceptować każdy, kto zna odnośny stan rzeczy i żywi dobrą wolę. Neutralny dyskurs cechuje się tym, że wszyscy uczestnicy prowadzą go niedogmatycznie, bez przymusu i bez wyróż-

malnego podkreślają, że poznanie ludzkie ma charakter aktywny i polega na syntetycznym porządkowaniu elementów (np. danych zmysłowych), czyli na umysłowym ich formowaniu i konstruowaniu obiektów poznania (za prekursora tak pojętego konstrukcjonizmu uważany jest Kant). Konstrukcjonizm materialny (np. neokantowski, russellowski) dotyczy samego przedmiotu poznania i uznaje, że nasze poznanie (naukowe, filozoficzne) dotyczy sfery konstruktów (przedmiotów idealnych albo tylko abstrakcyjnych, konwencjonalnych), a nie rzeczy realnych. Podmiot jest konstruktorem tego, co poznaje, jego wypowiedzi dotyczą sfery idealnej (abstrakcji, struktur), nie zaś realnej. Konstrukcjonizm materialny wiąże się często z idealistycznym rozumieniem języka. Idealizm językowy ma co najmniej dwie postaci: może dotyczyć referencji języka albo jego struktury. W neokantyzmie marburskim występują równocześnie oba typy idealizmu lingwistycznego. Akonstrukcjonizm, będąc postacią antyrealizmu metafizycznego lub/i teoriopoznawczego, sytuuje się blisko idealizmu metafizycznego lub teoriopoznawczego. Akcentuje czynną, określającą, formującą rolę intelektu w procesach poznawczych, takich jak np. spostrzeżenia zmysłowe zewnętrzne. Kwestionuje tym samym wiarygodność naszej percepcji zmysłowej i substancjalność bytów przez nas spostrzeganych. Konstrukcjonizm wiąże się z fenomenalizmem metafizycznym (Kant), teoriopoznawczym (B. Russell) i metodologicznym (R. Carnap).

¹⁶⁷ Do konstruktywistów należą przedstawiciele szkoły erlangenkiej, tacy jak: C.F. Gethmann, P. Janich, F. Kambartel, P. Lorenzen, J. Mittelstrass, O. Schwemmer, Ch. Thiel. Z konstruktywizmem związana jest też edynburska szkoła socjologii wiedzy reprezentowana przez B. Barnes'a i D. Bloora. Konstruktywistyczny charakter ma także empiryczny program relatywizmu Harry'go Collinsa, Mertonowska socjologia nauki, tradycyjna filozofia nauki reprezentowana przez logiczny empiryzm, K.R. Poppera, I. Lakatos'a, L. Laudana. Ponadto do konstruktywistów zaliczani są tacy autorzy jak: Bruno Latour i Steve Woolgar (ich teorie bardzo się od siebie różnią). Konstruktywizm dystansuje się od każdej formy sejentyzmu, tak jak hermeneutyka (F.E.D. Schleiermacher, W. Dilthey, H.G. Gadamer); od hermeneutyki różni się jednak metodycznie przez swą orientację językową (*linguistic turn*; Lorenzen). Niekiedy podkreśla się niezależność konstruktywizmu od krytycznego racjonalizmu (H. Albert) oraz teorii krytycznej (szkoła frankfurcka).

niania kogokolwiek. Jeżeli naukowa teoria ma być uzasadniona w sensie konstruktywistycznym, to jej pierwsze zdania muszą być przyjęte w trakcie neutralnej dyskusji. Kolejne zdania należy wyprowadzać z tych pierwszych, przy czym na każdym etapie wolno posługiwać się tylko środkami, które znane są z etapów wcześniejszych, lub takimi, których dostarcza przednaukowa praktyka. Przednaukowa praktyka stanowi swoiste *a priori*, na którym muszą opierać się ostatecznie wszelkie zabiegi naukotwórcze. W konstruktywizmie nie uznaje się osobnych sposobów uzasadniania zdań o faktach i zdań o wartościach, rezygnuje się z tej części wiedzy naukowej, której nie można konstruktywnie uzasadnić. Obiektywność prawd naukowych sprowadza się do ich akceptacji wyłącznie ze względu na spełnianie wymagań neutralnego dyskursu. Krytycy konstruktywizmu wykazują, że przyjęty w nim model uzasadniania jest w dużej mierze arbitralny, że w naukowej praktyce często trudno rozstrzygnąć, czy spełnione są warunki neutralnego dyskursu, oraz że pojęcie uzasadniania zdań sprowadza się faktycznie do ich rozumienia.

W konstruktywizmie szkoły edynburskiej akcentuje się czynność konstruowania i uznawania wiedzy. Naukę określa się jako teorię usprawiedliwioną przez swe cele *praxis* (J. Mittelstrass). Podkreśla się prymat teorii w stosunku do danych. Teoria jest istotna w poznawczym ujmowaniu rzeczywistości, w trakcie obserwacji i eksperymentu. „Filozoficzny problem naczelny w konstruktywistycznej kwestii uzasadniania koncentruje się na okazaniu metodologicznych podstaw zarówno naukowego, jak i pozanaukowego dyskursu”¹⁶⁸. Edynburska szkoła socjologii wiedzy jest jedną ze spadkobierczyń marksistowskiej idei, że warunki społeczne wyznaczają sposób postrzegania świata¹⁶⁹. Szkoła ta odrzuca tradycyjną filozofię nauki (logiczny pozytywizm, logiczny empiryzm), kwestionuje przekonanie, że istnieje jeden standard racjonalności; formułuje pogląd znany jako „teoria interesu”, mówiący, że prawdziwość albo fałszywość twierdzeń naukowych jest określona przez społeczne interesy. Wartość wszystkich naukowych przekonań edynburszczyki wyjaśniają, posługując się tym samym modelem przyczynowym. Badania prowadzą ich do konkluzji, że naukowe przekonania nie są prawdziwe za przyczyną stosowania racjonalnych metod. Odrzucają rozróżnienie na kontekst odkrycia i uzasadnienia. Ostatecznie zgadzają się, że wnioski z badań dotyczyć muszą również dyscypliny, którą sami uprawiają, a zatem uzyskana przez nich wiedza na temat nauki może zostać wyjaśniona tylko przez odwołanie się do interesów. Studia nad nauką są w tym samym stopniu naukowe co inne dziedziny wiedzy. Edynburszczyki utrzymują, że zestaw

¹⁶⁸ Z. Hajduk, *Konstruktywizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, s. 816.

¹⁶⁹ S.M. Downes, *Constructivism*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, Routledge, London, New York 1998, s. 624–630. Karl Mannheim utrzymywał, że wiedza (być może z wyjątkiem pewnych uogólnień w matematyce czy fizyce) jest społecznie zdeterminowana. Bloor przekonanie o społecznych uwarunkowaniach wiedzy rozciągnął na wszystkie dziedziny poznania z fizyką i matematyką włącznie.

metod badawczych jest raczej luźny. Minimalna dyrektywa, jaką przyjmują, to sugestia, żeby badać naukę tak, jak jest uprawiana, dzień po dniu, empirycznie. Nauka to bałaganiarskie przedsięwzięcie (*messy business*), które trudno w sposób uporządkowany i racjonalny zrekonstruować¹⁷⁰.

W piśmiennictwie socjologicznym termin *konstruktywizm* (*konstrukcjonizm*¹⁷¹) społeczny oznacza przekonanie, że życie społeczne jest wytworem społeczeństwa; obyczaje i etyka to twory sztuczne, zbudowane z uznawanych norm i postaw¹⁷². Przekonanie, że etyczne idee i intuicje nie są odzwierciedleniem podstawowych cech świata, ale zostały „skonstruowane” przez człowieka, ma długą historię. Już Protagoras twierdził, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, Platon ukazał relacje pomiędzy wiedzą obywatela a jego miejscem w społeczeństwie, Hobbes opisał państwo i sprawiedliwość jako śmiertelne bóstwo stworzone przez człowieka, Hume przekonywał, że sprawiedliwość jest cnotą sztuczną. W XX wieku przekonanie, że standardy moralne i kryteria dobra i zła są konstruowane, upowszechniło się. Wielu autorów przyjmuje, że systemy norm są wytworami poszczególnych społeczeństw i nie należy ich ze sobą zestawiać i porównywać; nie mają one ani odniesienia, ani wartości poza obszarem, w którym powstały. Nasza moralność jest elementem rzeczywistości tak samo jak nauka czy polityka, a rzeczywistość, w której żyjemy, nie jest niczym innym, jak wytworem społecznym. W sytuacji, gdy normy etyczne są postrzegane jako społeczne konstrukty, głównym celem staje się ich szczegółowe wyjaśnienie i uzasadnienie. Jest to zadanie dla kogoś, kto potrafi łączyć kompetencje socjologa i filozofa (konstruktywizm etyczny prowadzi do zacierania się granic między tymi dziedzinami). Elementy konstruktywizmu znaleźć można w dziełach późnego Husserla¹⁷³. Autor ten twierdzi, że rzeczywistość społeczna jest ekspresją subiektywnie sterowanych działań konkretnych członków społeczeństwa, którzy

¹⁷⁰ Na szkołę edynburską duży wywarł wpływ amerykański socjolog nauki Robert Merton, który uważał, że przyczyną rozwoju nauki i jej sukcesów są określone społeczne siły. Istnieje związek pomiędzy zawartością wiedzy naukowej a społeczeństwem jako całością; nauka jest jedną z instytucji wewnątrz społeczeństwa. Jest hierarchicznym systemem i tak jak społeczeństwo utrzymuje określony porządek i rządzi się określonymi zasadami. W odróżnieniu od szkoły edynburskiej Merton utrzymywał, że filozofia, a nie socjologia, jest w stanie dokonać analizy metod naukowych i pokazać, w jaki sposób powstaje wiedza naukowa.

¹⁷¹ Zob. *Konstrukcjonizm społeczny*, [w:] G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. naukowa wyd. pol. M. Tabin, PWN, Warszawa 2005, s. 156–157.

¹⁷² Konstruktywizm nie ma nic wspólnego z inżynierią społeczną, w myśl której rządy mogą kształtować i zarządzać podstawowymi cechami społeczeństwa – zob. *Inżynieria społeczna*, [w:] G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 133; *Inżynieria społeczna*, [w:] R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 144; zob. też Z. Chlewiński, *Inżynieria behawioralna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 424–425.

¹⁷³ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987.

bezustannie budują na nowo swój świat społeczny dzięki zorganizowanym praktykom dnia codziennego. Społeczeństwo jawi się jako wynik decyzji, działań i aktów poznawczych świadomych jednostek, którym świat dany jest od początku jako znany i znaczący. Świat ten jest „światem przeżywanym”. Wątek ten podejmuje w swych rozważaniach metodologicznych Alfred Schütz. Jego zdaniem, obiekty myślowe nauk społecznych muszą być zgodne z obiektami myślowymi wiedzy potocznej. Obiekty te tworzą ludzie w życiu codziennym, by odnaleźć swoje miejsce w rzeczywistości¹⁷⁴. Fikcjonalność przenikająca struktury społeczne jest koniecznością funkcjonalną. Schütz podkreśla jednak, że społeczeństwo może trwać tylko wtedy, gdy przynajmniej niektórzy jego członkowie przyznają jego fikcjom ontologiczny status bytów realnych.

Pojęcie konstruktywizmu w etyce stosowane jest na oznaczenie poglądu dotyczącego źródeł moralności oraz sposobu uzasadniania sądów moralnych. Konstruktywizm etyczny polega na przekonaniu, że nie ma cech typowo etycznych, a etyczne sądy są złożone z innych sądów; jest sposobem uzasadniania uniwersalnej ważności zasad etycznych przy założeniu, że dadzą się one wywieść z zupełnie minimalnych założeń. Substancjalne zasady moralne (np. zasady sprawiedliwości) mogą zostać zbudowane i uzasadnione za pomocą rozumu z elementarnych i niekontrowersyjnych cech ludzkich działań i rozumu (*such as a slender account of action and reason*). Za prekursora tak rozumianego konstruktywizmu uważany jest Kant, jego kontynuatorem zaś jest Rawls. Konstruktywizm w etyce jest przeciwieństwem moralnego realizmu, intuicjonizmu, konwencjonalizmu, relatywizmu i utylitaryzmu. W przeciwieństwie do konwencjonalizmu i relatywizmu konstruktywiści uważają, że jest możliwe uzasadnienie uniwersalnych etycznych zasad. W przeciwieństwie do realizmu zaprzeczają, że istnieją jakieś dystynktywne moralne fakty albo cechy naturalne lub nienaturalne (poznawalne intuicyjnie lub nieintuicyjnie), które stanowią fundamenty etyki. Mogłoby się wydawać, że utylitarystyczne teorie etyczne mają charakter konstrukcyjny, ponieważ nie zakładają istnienia obiektywnych moralnych faktów ani cech i zarazem zmierzają do uzasadnienia uniwersalnej ważności etycznych sądów. Jednakże termin *konstruktywizm* nie odnosi się do nich, ponieważ ich argumenty odwołują się nie tylko do koncepcji działania i rozumu, ale też do indywidualnych pragnień i preferencji. Konstruktywizm natomiast nie czyni żadnych założeń odnośnie do indywidualnych pragnień i preferencji ani nie powołuje się na nie w uzasadnianiu sądów etycznych. Z tego powodu konstruktywizm w etyce nazywany bywa kantowskim konstruktywizmem¹⁷⁵ i przeciwstawiany utylitaryzmowi.

¹⁷⁴ A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antysecentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, PIW, Warszawa 1984, s. 137–192.

¹⁷⁵ Zob. Onora O’Neil, *Constructivism in Ethics*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, s. 631.

Rawls w *Teorii sprawiedliwości* używał terminu *strukturalny* lub *konstruktoryjny* w szerokim znaczeniu na określenie etycznych stanowisk włącznie z utylitaryzmem i własnym kontraktualizmem, który miał dostarczyć procedur rozwiązywania moralnych problemów i uzasadniania moralnych sądów (sytuacja pierwotna jako konstruktywna procedura prowadząca do uzasadnienia zasad sprawiedliwości). W swych późniejszych pracach, poczynawszy od *Kantian Constructivism in Moral Theory*¹⁷⁶, sens pojęcia konstruktywizm moralny Rawls rozważa w nawiązaniu do filozofii Kanta¹⁷⁷. W *Liberalizmie politycznym*, w wyniku dyskusji przeprowadzonych z Nagelem i Scanlonem, używa terminu *konstrukcyjny* w węższym znaczeniu¹⁷⁸. Teraz nazywa tak metodę rozumowania i uzasadniania przekonań o charakterze moralnym (substancjalnych zasad) w polityce (konstruktywistyczna teoria prawa i sprawiedliwości), polegającą na odwoływaniu się wyłącznie do minimalnych i niekontrowersyjnych założeń dotyczących rozumu i działania, bez odwoływania się do pragnień i preferencji jednostki. Jednocześnie podkreśla, że ta propozycja nie oznacza automatycznie konstruktywistycznego podejścia do dobra i do cnoty. Konstruujemy zasady sprawiedliwości i reguły życia społecznego, natomiast do sformułowania koncepcji dobra docho-
dzić możemy na wiele różnych sposobów. Na poziomie życia politycznego musimy zaakceptować tylko to, że nie ma racjonalnego sposobu na wybranie jednej spośród różnych koncepcji dobra (pluralizm jest nieusuwalny). Obywatele demokratycznego państwa mogą oprzeć się na takiej strategii uzasadniania, która ogranicza się do obszaru polityki, pozostawiając z boku kwestie fundamentalne¹⁷⁹.

Kontrowersyjną cechą konstruktywizmu Rawlsa są jego rozważania dotyczące elementów, z których mają być skonstruowane zasady sprawiedliwości. Zakłada on, że możemy odwoływać się nie tylko do koncepcji instrumentalnej racjonalności, ale i do koncepcji rozumu (różnego od racjonalności)¹⁸⁰. W *Teorii sprawiedliwości* argumentował, że zasady sprawiedliwości będą uzasadnione, gdy znajdą się w refleksyjnej równowadze z naszymi rozważnymi (poważnymi, przemyślanymi) moralnymi przeświadczeniami. W *Kantian Constructivism*

¹⁷⁶ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, „The Journal of Philosophy” 1980, nr 77; przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 303–358.

¹⁷⁷ J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, [w:] E. Forster (ed.), *Kant's Transcendental Deduction: The „Three Critiques” and the „Opus Postumum”*, Stranford University Press, Palo Alto 1989, przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 497–528.

¹⁷⁸ Zob. T.M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, [w:] A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Rawls twierdzi, że Scanlon rozumie konstruktywizm tak samo jak on.

¹⁷⁹ Na temat przemian w sposobie rozumienia konstruktywizmu u Rawlsa zob. O. O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 347–353.

¹⁸⁰ Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

in *Moral Theory* ukazał osoby jako podmioty konstrukcji (*agents of construction*), które w uzasadnianiu zasad sprawiedliwości odwołują się do pewnych idei, takich jak np. Kantowska idea osoby. W *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* przeszedł do argumentowania, że uzasadnienie może odwoływać się tylko do ideałów konstytutywnych dla tożsamości obywatela liberalnego społeczeństwa. W *Liberalizmie politycznym* mówił, że osoby są rozumne, kiedy są gotowe zaproponować uczciwe zasady kooperacji i dotrzymać ich, jeżeli tylko inni ich dotrzymają. Ta koncepcja rozumu ma być charakterystyczna dla ludzi demokratycznych (*democratic people*), czyli podzielających status równego obywatelstwa. Dyskusja nad Rawlsowską wersją konstruktywizmu dotyczy tego, czy koncepcje tożsamości obywatela jako istoty rozumnej oraz uczciwych zasad kooperacji, do których Rawls się odwołuje, należy traktować jako formy racjonalności.

Rawls odróżnia swój polityczny konstruktywizm od moralnego konstruktywizmu Kanta. Różnica polega na tym, że doktryna Kanta jest rozległym poglądem moralnym, w którym ideał autonomii pełni rolę regulatywną dla całego ludzkiego życia. Poza tym konstruktywizm Kanta jest częścią jego transcendentального idealizmu i w tym sensie jest głębszy, bo sięga do samego istnienia i konstytucji porządku wartości. Kolejna różnica polega na tym, że Kanta koncepcje osoby i społeczeństwa mają podstawę w jego transcendentальnym idealizmie. Ostatnia, być może najważniejsza, różnica, jaką Rawls wymienia, dotyczy celu obu teorii. Powiada on tak: „Cele Kanta trudno przedstawić w zwięzłej formie. Sądę jednak, że jego zdaniem filozofia spełnia rolę apologii – obrony rozumnej wiary. Nie jest to dawniejszy teologiczny problem wykazania zgodności wiary i rozumu, lecz problem wykazania spójności i jedności rozumu, zarówno teoretycznego, jak praktycznego, z samym sobą; i tego, jak mamy widzieć w rozumie ostateczny sąd apelacyjny, jedynie właściwy, by rozstrzygać wszystkie kwestie dotyczące zakresu i granic jego własnej władzy”¹⁸¹. Tymczasem sprawiedliwość jako bezstronność ma na celu „tylko” odsłonięcie pewnej publicznej podstawy uzasadniania w kwestiach politycznej sprawiedliwości. Uzasadnianie to wychodzi od wspólnych przekonań, wspólnych idei podstawowych w nadziei rozwinięcia z nich takiej koncepcji politycznej, która przez fakt, że będzie się można na nią w sposób swobodny i przemyślany zgodzić, zagwarantuje społeczną stabilność. W innym miejscu Rawls mówi: „Konstruktywizm polityczny nie twierdzi tego, co, jak przypuszczam, twierdzi Kant – że nie tylko jest tak, iż argumentacja konstruktywistyczna przedstawia porządek wszystkich wartości, lecz także że porządek moralny sam zostaje ukonstytuowany czy wytworzony przez zasady praktycznego rozumu”¹⁸². Pomimo tych różnic Rawls zaznacza, że jest coś, co łączy konstruktywizm Kanta z jego własnym: „Spra-

¹⁸¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 155.

¹⁸² Tamże, s. 186.

wiedliwość jako bezstronność podziela wszakże pogląd Kanta na mianość jako obronę, w tej oto mierze: przy danych umiarkowane korzystnych warunkach rozumie ona samą siebie jako obronę możliwości sprawiedliwego konstytucyjnego reżimu demokratycznego¹⁸³. Jeżeli jakaś koncepcja może stać się ośrodkiem częściowego konsensu rozumnych rozległych doktryn, to według politycznego konstruktywizmu realizuje cele polityczne i wystarcza do ustanowienia publicznej podstawy uzasadniania¹⁸⁴.

Polityczny konstruktywizm Rawls określa jako pewien pogląd na strukturę i treść określonej koncepcji politycznej¹⁸⁵. Jeżeli tylko osiągnięta zostanie refleksyjna równowaga, zasady sprawiedliwości politycznej (treść) można przedstawić jako rezultat procedury konstrukcji (struktury). Procedura odwzorowana jest przez sytuację pierwotną i zasłoniętą niewiedzy. Racjonalne osoby w rozumnych warunkach przyjmują zasady dla podstawowej struktury społecznej. Procedura wyraża konieczne warunki i istotne wymagania rozumu praktycznego. Ukazuje, w jaki sposób zasady sprawiedliwości wynikają z zasad praktycznego rozumu, w powiązaniu z koncepcjami społeczeństwa i osoby, które same są ideami praktycznego rozumu. Tylko zasady tak wyłonione uznać można za rozumne i dające się pogodzić z pluralizmem stylów życia i światopoglądów. Pluralizm w życiu społeczno-politycznym stanowi jeden z punktów wyjścia rozważań; jest faktem nieusuwalnym (trwale istniejący) i zarazem godnym pochwały, gdyż stanowi wyraz poszukiwań ideałów dobrego życia oraz zdolności do przekraczania ograniczeń rozumu. Nieusuwalność pluralizmu łączy się z brakiem możliwości zdobycia pewności co do prawdziwości naszych przekonań. Pewność i prawda nie są stronami w sporach politycznych. W konstruktywizmie politycznym chodzi o proceduralne przedstawienie zawierające i uwidaczniające kryteria poprawnego rozumowania politycznego. Celem jest skonstruowanie treści politycznej koncepcji sprawiedliwości (zasad sprawiedliwości). Sytuacja pierwotna nie jest skonstruowana, lecz wyłożona. Rawls zakłada, że poprawnie przeprowadzona argumentacja z pozycji przez nią określonych powinna przynieść właściwe rezultaty. Koncepcja obywatela i społeczeństwa (dobrze urządzonego) jest podstawą procedury konstrukcji, a nie jej rezultatem; konstruktywizm nie wychodzi od samego tylko rozumu praktycznego. Jak powiada Rawls – nie wszystko jest skonstruowane, coś musi być dane jako materiał, od którego zaczynamy, „tylko zasady treściowe, wyznaczające treść politycznej słuszności i sprawiedliwości, są konstruowane”¹⁸⁶. Zatem koncepcje społeczeństwa i osoby jako dane w procedurze konstrukcji są decydujące dla rezultatów, do których

¹⁸³ Tamże, s. 156.

¹⁸⁴ Na temat idei częściowego konsensu będzie mowa w następnym rozdziale.

¹⁸⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 141.

¹⁸⁶ Tamże, s. 160.

dochodzimy. Rawls podkreśla, że zasady praktycznego rozumu oraz koncepcje społeczeństwa i osoby uzupełniają się¹⁸⁷ oraz że możemy nazwać te koncepcje „koncepcjami praktycznego rozumu”¹⁸⁸. Czy są one wytworami tego rozumu? Rawls twierdzi, że nie. Koncepcji osoby i społeczeństwa nie konstruuje się, tak jak nie konstruuje się zasad praktycznego rozumu; koncepcje te „cechują [...] działających, którzy rozumują”, „określają [...] kontekst dla problemów i kwestii, do których stosują się zasady praktycznego rozumu”¹⁸⁹. „Tak więc rozum praktyczny ma dwa aspekty: z jednej strony są to zasady praktycznego rozumu i sądzenia, a z drugiej osoby, naturalne bądź zbiorowe, których postępowanie kształtuje te zasady. Bez koncepcji społeczeństwa i osoby zasady praktycznego rozumu nie miałyby znaczenia ani zastosowania”¹⁹⁰. Koncepcja społeczeństwa, osoby oraz publiczna rola zasad sprawiedliwości są ideami praktycznego rozumu; są one tak samo podstawowe jak idee sądzenia i wnioskowania oraz zasady praktycznego rozumu¹⁹¹. Tylko zasady sprawiedliwości są konstruowane, natomiast koncepcje osoby i społeczeństwa zostają przyjęte, zatem nieunikniony wydaje się wniosek, że społeczności o odmiennych koncepcjach osoby i społeczeństwa skonstruują odmienne zasady sprawiedliwości.

Rawls za główny punkt odniesienia (przeciwieństwo) dla swego konstrukttywizmu uznaje intuicjonizm. Intuicjonizm w szerokim rozumieniu to szereg zróżnicowanych poglądów epistemologicznych, etycznych i teologicznych (a także jeden z nurtów filozofii matematyki)¹⁹². Według intuicjonistów różnie pojmowana intuicja jest głównym źródłem i podstawą poznania. W etyce intuicjonizm obejmuje kilka wywodzących się z różnych szkół filozoficznych stanowisk metaetycznych opowiadających się za autonomicznym istnieniem wartości, zasad i sądów moralnych oraz możliwością ich obiektywnego i bezpośredniego poznania w doświadczeniu. Intuicjonizm etyczny zrodził się w dyskusji ze skrajnym empiryzmem, naturalizmem i emotywizmem głoszącym akognitywizm moralny¹⁹³. Niektórzy intuicjoniści przyjmują istnienie intelektualnego kontaktu z transcendentną ideą dobra (platonizm), inni zakładają istnienie zmysłu moral-

¹⁸⁷ Tamże, s. 163.

¹⁸⁸ Tamże, s. 164.

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ Tamże. Kołowość tego rozumowania ujawniają wypowiedzi w rodzaju: koncepcje osoby i społeczeństwa „mają taką, a nie inną ogólną postać, dlatego że stosuje się je wraz z zasadami praktycznego rozumu”.

¹⁹¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 167.

¹⁹² A. Bronk, *Intuicjonizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, s. 406–411.

¹⁹³ R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996, s. 260–312. Naturalizm etyczny to pogląd mówiący, że twierdzenia etyczne mogą być potwierdzane, a problemy etyczne rozwiązywane przez obserwację i rozumowanie indukcyjne tego samego rodzaju co w naukach empirycznych. Znaczenie twierdzeń etycznych jest takie, że można je weryfikować w ten sam sposób jak np. twierdzenia chemii.

nego – wewnętrznej władzy ujmującej moralne własności ludzkich działań (Shaftesbury, Hutcheson). Intuicyjnego charakteru sądów etycznych bronią także filozofowie moralności odwołujący się do zdroworozsądkowej tradycji (*common sense*, szkoła szkocka). Intuicjonizm anglosaski podstawowe pojęcia etyczne sprowadza do fundamentalnej kategorii dobra. Dobra jest własnością prostą, nieempiryczną, nienaturalną, ujmowaną za pomocą intuicji o charakterze pozaempirycznym. Intuicjonizm fenomenologów jest natomiast reakcją na formalizm etyki Kanta. Według fenomenologów dobro, jak inne wartości, posiada swoisty status ontyczny. Intuicja pozwala ująć obiektywnie wartości wraz z przynależnym im miejscem na skali, co stanowi podstawę uzasadnienia wyboru konkretnych wartości (Scheler, Hartmann). Intuicjonizm empiryczny (Czeżowski) głosi, że u podstaw teorii etycznej stoi doświadczenie wartości moralnych. W doświadczeniu tym przedmiot – wartości moralne – dany jest całościowo i bezpośrednio. Intuicjonizm personalistyczny głosi, że punktem wyjścia etyki jest doświadczenie wartości i godności osoby. Doświadczenie to uzasadnia sądy powinnościowe.

W ujęciu Rawlsa intuicjonizm jest stanowiskiem niezadowolającym teoretycznie z tego względu, że bazuje na intuicjach, które dotyczą poszczególnych kwestii, nie proponując dla nich ogólnej interpretacji, nie łącząc ich ze sobą i nie nadając im spójności. Nasze intuicje nierzadko wchodzą ze sobą w konflikt. Nie jest nam intuicyjnie dana żadna metoda rozstrzygania tych konfliktów i ustalania reguł pierwszeństwa między intuicjami. Bazowanie na poczuciu słuszności zawodzi więc w praktyce politycznej. Intuicjonizm jest odmianą nonnaturalizmu etycznego¹⁹⁴. Nonnaturaliści utrzymują (podobnie jak naturaliści i nadnaturaliści), że twierdzenia etyczne to zdania o faktach; mogą one być prawdziwe lub fałszywe w zależności od tego, czy opisują te fakty trafnie czy nie. Nie można ich jednak zweryfikować przez obserwację, ponieważ terminy etyczne nie odnoszą się do własności obserwowalnych, a sądy etyczne nie mówią o faktach natury empirycznej (to różni nonnaturalistów od naturalistów). Terminy etyczne odnoszą się do własności specyficznie etycznych i nie można ich zdefiniować inaczej niż za pomocą zwrotów zawierających inne terminy etyczne (niektórych z nich w ogóle nie można zdefiniować, ponieważ własności, do których się odnoszą, są proste i nie poddają się analizie). Wiedzę o prawdziwości sądów etycznych uzyskujemy na drodze intuicji lub rozumowego wglądu. Twierdzenia etyczne można sprawdzać przez odwołanie się do intuicji, rozumianej jako niepostrzeżeniowa świadomość określonych faktów etycznych, podobna do spostrzeżeniowej świadomości faktów, ale nieposiadająca analogicznego przedstawienia zmysłowego¹⁹⁵. Niektóre przedmioty posiadają własności etyczne i my o tym wiemy. Możemy posłużyć się rozumowym wglądem podobnym do tego,

¹⁹⁴ R.B. Brandt, *Etyka*, s. 313–346.

¹⁹⁵ Na temat krytyki intuicjonizmu zob. tamże, s. 326 i nast.

który dostarcza nam wiedzy matematycznej. „Wszystko, co jest czerwone, jest kolorowe i rozciągle w przestrzeni”, „wszystko, co jest rozciągle, ma pewien kształt” – tezy tego rodzaju nie są prawdziwe na mocy definicji i nie są zdaniami przyjętymi na podstawie obserwacji czy rozumowania indukcyjnego. Uznajemy je, ponieważ mamy świadomość ich konieczności. Rawls uważa racjonalny intuicjonizm (S. Clarke, R. Price, W.D. Ross) za odmianę moralnego realizmu i obiektywizmu (które wykluczają relatywizm). Jest to stanowisko, które zakłada, że podstawowe rozróżnienie na dobro i zło ma charakter intuicyjny, a fundamentalne zasady moralności są sądami oczywistymi; podstawowe moralne pojęcia tego, co słuszne, i tego, co niesłuszne, oraz moralna wartość osoby nie są możliwe do zanalizowania za pomocą pojęć spoza zakresu moralności. Sądy oczywiste stwierdzają, że coś jest samo przez się dobre (złe) lub słuszne (niesłuszne), że coś należy (powinno się) zrobić lub czegoś robić nie wolno oraz że jakiś typ charakteru ma wartość moralną, a inny jej nie ma¹⁹⁶. W intuicjonizmie zgoda ważna dla efektywnej publicznej koncepcji sprawiedliwości jest ufundowana na uznaniu oczywistości prawd i dobrych racji¹⁹⁷.

Rawls odrzuca intuicjonizm, ponieważ dostarcza on, jego zdaniem, tylko wielu nieuporządkowanych zasad, nie wskazując adekwatnych procedur rozwiązywania problemów etycznych. Oznacza to odrzucenie możliwości odwołania się do oczywistej prawdy jako podstawy rozstrzygania sporów politycznych, ale nie oznacza automatycznego przejścia na stanowisko filozoficznego sceptycyzmu lub relatywizmu. Nie musimy sceptycznie odnosić się do prawd doktryn religijnych czy stanowisk światopoglądowych. Powinniśmy natomiast wyciągać wnioski z naszej wiedzy historycznej, a mówi ona, że spory filozoficzne i światopoglądowe nie mają końca. Problemy polityczne tymczasem nie mogą czekać, muszą być rozwiązywane na bieżąco. Dlatego najlepiej będzie, gdy wesprzemy się na uzgodnionych procedurach i sprawdzonych w praktyce zasadach. W polityce należy starać się unikać filozofowania i dążenia do niezachwianej pewności. Rawls charakteryzuje intuicjonizm przez wskazanie na cztery cechy różniące go od politycznego konstruktywizmu. Po pierwsze, zwolennicy racjonalnego intuicjonizmu twierdzą, że zasady i sądy moralne są twierdzeniami prawdziwymi na temat niezależnego od poznającego rozumu porządku moralnych wartości. Po drugie, podstawowe zasady moralne zostają rozpoznane przez rozum teoretyczny (percepcja, intuicja). Po trzecie, racjonalny intuicjonizm zadowala się ideą osoby jako podmiotu poznającego (wąska koncepcja osoby), zdolnego rozpoznać pierwsze zasady moralne i powodować się tą wiedzą (uznaniem ich prawdziwości). Po czwarte, intuicjonizm pojmuje prawdę w sposób tradycyjny¹⁹⁸. Tymczasem konstruktywizm polityczny pojmuje zasady sprawiedliwości

¹⁹⁶ Zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 58, przypis 12.

¹⁹⁷ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 343–344.

¹⁹⁸ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 144–145.

jako wynik pewnej procedury konstrukcji (struktury), która opiera się na rozumie praktycznym¹⁹⁹. Rozum teoretyczny też odgrywa tu pewną rolę. Polega ona na kształtowaniu przekonań i wiedzy racjonalnych osób, które uczestniczą w tej konstrukcji i wykorzystują przy tym swe ogólne zdolności rozumowania, wnioskowania i sądzenia. Poza tym konstruktywizm polityczny posługuje się dość złożoną koncepcją osoby i społeczeństwa – postrzega osobę jako należącą do społeczności politycznej (sprawiedliwego systemu kooperacji trwającego z pokolenia na pokolenie). Nie posługuje się natomiast pojęciem prawdy, ale też go nie odrzuca. Zamiast tego posługuje się ideą rozumności i stosuje ją do koncepcji, zasad, sądów, racji, osób i instytucji (w każdym przypadku określa kryteria osądzania, czy dany przedmiot jest rozumny)²⁰⁰. Konstruktywiści starają się unikać przeciwstawiania się jakiegokolwiek rozległej doktrynie. W związku z tym nie popadają w sprzeczność z racjonalnym intuicjonizmem. Konstruktywizm nie twierdzi, że procedura konstrukcji wytwarza porządek moralny, nie zaprzecza, że wartości moralne mogą być poznawane intuicyjne. Utrzymuje tylko, że „procedura przedstawia pewien porządek wartości politycznych, przechodząc od wartości wyrażonych przez zasady praktycznego rozumu, w powiązaniu z koncepcjami społeczeństwa i osoby, do wartości wyrażonych przez pewne zasady politycznej sprawiedliwości”²⁰¹. Ten przedstawiony porządek jest najważniejszy dla pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego i racjonalni intuicjoniści mogą nań przystać, choć ich tok rozumowania będzie odmienny. Rawls utrzymuje, że zarówno konstruktywizm, jak i intuicjonizm opierają się na idei refleksyjnej równowagi. Metoda ta jest wykorzystywana przez intuicjonistów w celu powiązania ze sobą ich percepcji i intuicji. Intuicjonista uzna za poprawną taką procedurę, która zwykle prowadzi do prawdziwego (niezależnie od niej) sądu, natomiast konstruktywista uzna sąd za poprawny dlatego, że jest on wynikiem poprawnego zastosowania poprawnej procedury konstrukcji. W przypadku gdy jakiś sąd okazuje się nie do przyjęcia, dla intuicjonisty oznacza to, że mamy do czynienia z błędnym opisem niezależnego porządku wartości; konstruktywista powie, że błąd tkwi w tym, jak procedura odwzorowuje zasady praktycznego rozumu. Według konstruktywisty poprawny model praktycznego rozumu musi dać w wyniku należytego namysłu poprawne zasady sprawiedliwości²⁰². Procedura konstrukcji ma trafnie odwzorowywać zasady praktycznego rozumu; znajdujemy ją za pomocą refleksji. Nasz rozum nie jest sam dla siebie przejrzysty,

¹⁹⁹ Rozum praktyczny zajmuje się wytwarzaniem przedmiotów (a nie poznawaniem tego, co dane), tak by były zgodne z pewną ich koncepcją; gdy chodzi o zasady sprawiedliwości politycznej, to Rawls kieruje się koncepcją sprawiedliwego reżimu konstytucyjnego rozumianego jako cel starań politycznych.

²⁰⁰ Idea rozumności czyni możliwym częściowy konsens w sposób, w jaki nie może tego uczynić idea prawdy – będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

²⁰¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 148.

²⁰² Tamże, s. 149.

więc sam siebie może opisać błędnie, stąd ciągła troska o zachowanie refleksyjnej równowagi²⁰³. Rawls jest zdania, że koncepcję konstruktywistyczną mogą przyjąć wszyscy, bo nie wymaga ona odrzucenia głębszych aspektów rozległych doktryn, których obywatele są wyznawcami, nie przedstawia wartości politycznych jako narzuconych z zewnątrz i pozwala zrealizować pragnienie, by wieść wspólne życie polityczne na warunkach akceptowalnych dla wszystkich.

Zasady sprawiedliwości mają charakter obiektywny i uniwersalny. Uniwersalność oznacza tu tyle tylko, że „ich treść nie odstrasza nikogo swym zaangażowaniem po żadnej ze stron”²⁰⁴. Rawls przyjmuje, zgodnie z przekonaniem Kanta, że dla rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego istnieją odmienne koncepcje obiektywności²⁰⁵. Wiedza o przedmiotach, które są dane, jest czymś innym niż wytwarzanie przedmiotów zgodnie z pewną ich koncepcją. W tym drugim przypadku trzeba odpowiednio skonstruować zasady słuszności i sprawiedliwości określające koncepcje przedmiotów, które mamy wytworzyć. Polityczny konstruktywizm, moralny konstruktywizm Kanta oraz racjonalny intuicjonizm mają, zdaniem Rawlsa, trzy odmienne koncepcje obiektywności. Specyfiką politycznego konstruktywizmu jest to, że pozostałe stanowiska mogą uznać, iż dysponuje on właściwą podstawą obiektywności dla swych ograniczonych, politycznych celów²⁰⁶. Każde ze stanowisk uwzględnia pięć niezbędnych elementów (warunków) obiektywności. Po pierwsze, ten, że koncepcja obiektywności musi ustalać jakieś publiczne ramy myślenia wystarczające do tego, by miało w niej zastosowanie pojęcie sądu i by można było dochodzić do określonych wniosków na podstawie przesłanek i dowodów, po dyskusji i należytych namyśle. Zakłada zatem, że jesteśmy zdolni wydawać sądy, wyciągać wnioski na podstawie wspólnie uznanych kryteriów i dowodów, i w ten sposób osiągać porozumienie, oraz że wydawanie sądów różni się od ekspresji naszych stanów psychicznych, od retoryki i perswazji²⁰⁷. Drugi warunek mówi, że każdy sąd z istoty swej zmierza do tego, by być sądem poprawnym – rozumnym lub prawdziwym. Dana koncepcja obiektywności musi w związku z tym określać pojęcie sądu poprawnego z jej punktu widzenia. Intuicjoniści pojmują poprawny sąd jako prawdziwie przedstawiający niezależny porządek wartości; polityczny konstruktywizm (nie stwierdza istnienia niezależnego porządku wartości, choć mu nie zaprzecza) pojmuje sąd poprawny jako sąd rozumny, mający na swe poparcie przeważające racje określone przez zasady słuszności i sprawiedliwości, które wynikają z procedury poprawnie formułującej zasady praktycznego rozumu w powiązaniu z właściwymi koncepcjami społeczeństwa i osoby²⁰⁸. W in-

²⁰³ Tamże, s. 150.

²⁰⁴ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 73.

²⁰⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 176.

²⁰⁶ Tamże, s. 167.

²⁰⁷ Tamże, s. 168.

²⁰⁸ Tamże.

nym miejscu Rawls powiada: „To, że jest się w stanie podać dowód czy sformułować dostateczne racje dla sądu, jest już najlepszym możliwym wyjaśnieniem przekonania tych, którzy są rozumni i racjonalni”²⁰⁹. Po trzecie, koncepcja obiektywności musi określić porządek racji jako dany przez jej zasady i kryteria, i musi przypisywać te racje działającym – mają oni je wywierać i kierować się nimi w pewnych okolicznościach, mają działać na ich podstawie (przy czym z ich punktu widzenia racje te mogą być drugorzędne, mogą oni się nimi nie przejmować i przypuszczać, że działają na podstawie innych racji). Gdyby to nie było wymagane, zabrakłoby wspólnej podstawy publicznego uzasadniania. Czwartą cechą każdej koncepcji obiektywności jest, zdaniem Rawlsa, to, że musi ona odróżniać obiektywny punkt widzenia, jako punkt widzenia pewnych właściwie zdefiniowanych (rozumnych i racjonalnych) podmiotów działających, od punktów widzenia poszczególnych działających (jednostek lub grup w danym czasie i okolicznościach). Chodzi o to, by wyjaśnić, w jaki sposób każdy konkretny działający może się mylić. Choć intuicjonizm odwołuje się do percepcji moralnej i intuicji w sposób obcy konstruktywizmowi, to może się z nim zgodzić, że dobrze uformowana wiedza o porządku wartości powstaje w wyniku dyskusji opartej na argumentacji²¹⁰. Czwarty element wzmacnia trzeci, podkreślając różnicę między obiektywnym punktem widzenia a punktem widzenia poszczególnych osób. Piąty element koncepcji obiektywności polega na tym, że musi ona wyjaśniać zgodność sądu między rozumnymi działającymi. Myślenie i sądenie jest zawsze potrzebne do uzgodnienia punktu widzenia konkretnej osoby z obiektywnym punktem widzenia. Intuicjonizm utrzymuje, że działający mają władzę intelektualną i moralną, które dają im możliwość poznania niezależnego porządku wartości, co prowadzi do wzajemnego dostosowania ich sądów. Polityczny konstruktywizm pojmuje osoby jako zdolne do uczenia się i poprawnego władania pojęciami i zasadami praktycznego rozumu, a także zasadami słuszności i sprawiedliwości, które wynikają z procedury konstrukcji; dzięki czemu dochodzą oni do tego samego wniosku²¹¹. Wiele przeszkód stoi na drodze do osiągnięcia zgody i być może nie będziemy w stanie do niej dojść, ale, jak powiada Rawls, powinniśmy być w stanie przynajmniej zmniejszać dzielące nas różnice i zbliżać się do porozumienia w świetle tego, co uważamy za wspólne zasady i kryteria rozumowania politycznego²¹².

Wymienione tu elementy obiektywności tworzą razem warunki konieczne i wystarczające dla wspólnej, publicznej podstawy uzasadniania. Dana koncepcja moralna i polityczna jest obiektywna wówczas, gdy ustanawia pewne ramy myślenia, rozumowania i sądenia, które odpowiadają wymienionym tu pięciu

²⁰⁹ Tamże, s. 180.

²¹⁰ Tamże, s. 171.

²¹¹ Tamże, s. 169.

²¹² Tamże, s. 177.

elementom²¹³. Definityjną cechą rozumnych działających jest to, że uznają oni te elementy, co zapewnia tło konieczne do uzyskania zgodności sądów. Rawls jest przekonany, że intuicjonizm i konstruktywizm, gdy chodzi o kwestie wartości politycznych, mogą zgodzić się na te same zasady praktycznego rozumu oraz koncepcje społeczeństwa i osoby²¹⁴. A zatem racjonalny intuicjonizm może przyznać, że konstruktywizmowi przysługuje pewien rodzaj obiektywności adekwatny do jego celów politycznych, choć będzie utrzymywał, że brakuje mu właściwej koncepcji prawdy sądów moralnych. Konstruktywiści nie posługują się żadną koncepcją prawdy, uzasadniając to tym, że rozważania na ten temat leżą poza granicami politycznej koncepcji sprawiedliwości. W konstruktywizmie obiektywny punkt widzenia zawsze rozumie się jako punkt widzenia rozumnych i racjonalnych osób. W doktrynie Kanta jest to punkt widzenia osób, jako należących do królestwa celów; w konstruktywizmie politycznym jest to punkt widzenia wolnych i równych obywateli. Rawls podkreśla, że w przeciwieństwie do tego, co twierdzi Nagel, obiektywny punkt widzenia nie jest *widokiem znikąd*, bezosobowym punktem widzenia, lecz zawsze musi być skądś²¹⁵. Konstruktywizm odwołuje się do rozumu praktycznego, musi więc wyrażać punkt widzenia osób indywidualnych lub zbiorowych, scharakteryzowanych jako rozumne i racjonalne. „Powiedzieć, że dane przekonanie polityczne jest obiektywne, to powiedzieć, że istnieją pewne racje, wyszczególnione przez rozumną i wspólnie akceptowalną koncepcję polityczną (spełniającą te wymagania), dostateczne, by przekonać wszystkie rozumne osoby, że jest ono rozumne”²¹⁶.

Rawls podkreśla, że żadne konstruktywistyczne poglądy nie mówią, iż fakty brane pod uwagę w praktycznym rozumowaniu są konstruowane (tak jak nie mówią, że konstruowane są koncepcje osoby i społeczeństwa)²¹⁷. Należy odróżnić dwa rodzaje faktów. Jedne fakty podaje się, aby uzasadnić, że dana instytucja lub działanie jest słuszne lub niesłuszne (sprawiedliwe lub niesprawiedliwe). Procedura konstruktywistyczna ma za zadanie dostarczyć zasad i kryteriów określających, które fakty są istotne w debacie politycznej (np. w przypadku niewolnictwa istotne jest nie to, kiedy ono powstało, ani to, czy jest ono czy też nie jest efektywne ekonomicznie, lecz to, że pozwala, by niektóre osoby czyniły z innych osób przedmioty swojej własności). Fakty drugiego rodzaju dotyczą treści sprawiedliwości i są dane przez charakter procedury konstruktywistycznej.

²¹³ Istnieje też szósty element niezbędny w każdej koncepcji obiektywności, który Rawls omawia osobno – chodzi o możliwość wyjaśnienia faktu rozbieżności naszych sądów, w sytuacji gdy przyczyną niezgody między nami nie jest brak rozumności, racjonalności lub sumienności w rozumowaniu – zob. tamże, s. 180.

²¹⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 171.

²¹⁵ Tamże, s. 174; por. T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1997.

²¹⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 178.

²¹⁷ Tamże, s. 181.

„Podstawowy dla politycznej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności jest fakt, że do cnót politycznych należą tolerancja, wzajemny szacunek, poczucie sprawiedliwości i grzeczność²¹⁸”. „Niezależnie od tej czy innej rozumnej koncepcji moralnej bądź politycznej fakty są po prostu faktami. Poszukujemy zaś pewnej struktury rozumowania, w obrębie której będziemy identyfikować fakty istotne z właściwego punktu widzenia i określać ich wagę jako racji”²¹⁹ – mówi Rawls. Fakty drugiego rodzaju są faktami dotyczącymi możliwości konstrukcji (nie są one konstruowane)²²⁰. Dlaczego mielibyśmy szukać czegoś na uzasadnienie faktu, że niewolnictwo jest niesprawiedliwe? Dlaczego przy tej okazji mielibyśmy mówić o jakichś możliwościach konstrukcji? Rawls podkreśla, że polityczny konstruktywizm nie szuka czegoś, na czym polegałaby rozumność twierdzenia tak prostego i oczywistego, że niewolnictwo jest niesprawiedliwe, bo jego rozumność nie potrzebuje uzasadnienia. Szuka natomiast sposobu powiązania tego typu faktów w spójną koncepcję polityczną. Pewne sady (po należytej rozwadze) uznajemy za punkty stałe i traktujemy jako podstawowe fakty, ale w pełni filozoficzną koncepcję polityczną uzyskujemy wówczas, gdy te fakty zostają spójnie powiązane ze sobą przez pojęcia i zasady, które są dla nas do przyjęcia po należytym namyśle²²¹. Chodzi o to, by zorganizować te liczne fakty w pewną koncepcję sprawiedliwości za pomocą zasad, które wynikają z rozumnej procedury konstrukcji. Konstruktywizm uznaje za pouczające stwierdzenie, iż racjonalni sędziowie w sytuacji pierwotnej zgodziliby się na to (a na coś innego nie). Podstawową formą motywacji moralnej jest pragnienie urządzenia wspólnego życia politycznego na warunkach, których nikt nie mógłby rozumnie odrzucić. To właśnie wiąże ze sobą wiele faktów dotyczących sprawiedliwości – że niewolnictwo jest niesprawiedliwe, że tyrania jest niesprawiedliwa, że wyzysk jest niesprawiedliwy itd. – i sprawia, że nie pozostają one bez związku ze sobą. Istnienie takich oto powiązań między faktami uwidacznia się i znajduje wyraz w zasadach, na które zgodziliby się sędziowie w sytuacji pierwotnej (albo równe i wolne osoby, gdyby były właściwie reprezentowane). „Istnieją pewne fakty dotyczące sprawiedliwości, które można odkryć, jako że istnieją pewne możliwości, zanim ktokolwiek przejdzie drogę konstrukcji, powiedzmy, moż-

²¹⁸ Tamże, s. 182.

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ Rawls odwołuje się tu do analogii z konstruktywizmem w matematyce (w arytmetyce nieskończoność liczb pierwszych traktuje się jako pewną możliwość konstrukcji) i odsyła do hasła Charlesa Parsonsa *Mathematics, Foundations of*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Academic Press, New York 1977. W innym miejscu mówi, że ci, którzy zechcą kwestionować ideę możliwości konstrukcji, z pewnością nie będą kwestionować idei możliwości liczenia. Jeśli potrafimy zrozumieć i stosować pewną procedurę konstruktywistyczną, to z pewnością istnieją pewne z nią związane możliwości konstrukcji – J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 185–186.

²²¹ Tamże, s. 184.

liwości tego, że na pewne zasady zgodzono by się w sytuacji pierwotnej – mówi Rawls.

Jednym z najważniejszych zwolenników etycznego konstruktywizmu jest Thomas Scanlon. Utrzymuje on, że dobrze uzasadnione moralne zasady to te, których nie można w rozumny sposób zakwestionować. Scanlon uznaje te zasady, których nie mogą odrzucić rozumne osoby kierujące się motywem znalezienia niezależnej i opartej na informacji podstawy chętniej zgody w życiu politycznym. Inni autorzy proponowali odmienne wersje etycznego konstruktywizmu. Thomas Hill sugeruje, że Kantowskie państwo celów może być rozumiane jako najlepszy konstrukcyjny model deliberacji na temat moralnych zasad²²³. Onora O'Neill wyjaśnia, w jaki sposób dochodzi do utożsamienia praktycznego rozumu z uniwersalizowalnością; z podstawowych pojęć działania i rozumu (będących koniecznymi warunkami dla zasad) konstruuje się nie tylko substancjalne zasady etyczne, lecz także zarys praktycznego rozumu samego w sobie²²⁴. Konstruktywizm jest też ważną współczesną teorią polityczną, wskazywaną jako teoria przyszłości. W ramach tej teorii zakłada się, że system polityczny (system międzynarodowych stosunków politycznych) jest wytworem intersubiektywnej świadomości ludzkiej. Gdy zmieniają się elementy tej świadomości, zmienia się też cały system. Dlatego w refleksji politycznej najważniejsza jest analiza ludzkiego rozumowania, języka i sposobów wyrażania przekonań. Przedstawicielem tej odmiany konstruktywizmu jest Alexander Wendt²²⁵. Jego teoria zakłada, że świat polityczny to konstrukcja społeczna, a fundamentem polityki jest ludzka świadomość²²⁶. Stanowisko Rawlsa różni się od moralnego konstruktywizmu Davida Gauthiera, który dąży do sformułowania racjonalnej sztucznej moralności opartej na wzajemnej korzyści. Gauthier rozszerza pojęcie racjonalności, tak by można było za jego pomocą dojść do sformułowania reguł zarówno politycznych, jak i moralnych. Autor ten poza zakresem swych zainteresowań pozostawia biedaków, z którymi zawiązywanie umów nie przynosi żadnych korzyści; w ten sposób lokuje ich poza społeczeństwem i poza przestrzenią moralną²²⁷.

Konstruktywistyczny model teorii moralności nie rozstrzyga kwestii sposobu istnienia wartości i zasad moralnych. Opis tych zasad nie może zatem być

²²² Tamże, s. 186.

²²³ Zob. T.E. Hill, *Kantian Constructivism in Ethics*, [w:] tenże, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1992.

²²⁴ Zob. O. O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

²²⁵ Zob. A. Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; S. Guzzini, A. Leander (ed.), *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics*, Routledge, London, New York 2006.

²²⁶ Zob. G. Sadowski, *Mózgokracja*, „Wprost” nr 51–52, 25 grudnia 2005 – 1 stycznia 2006, s. 136–140.

²²⁷ Zob. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986.

oceniany pod kątem jego prawdziwości czy fałszywości²²⁸. Założenie tkwiące u podstaw modelu konstruktywistycznego jest bardziej skomplikowane – mówi, że ludzie mają obowiązek dopasować konkretne sądy, na podstawie których działają, do spójnego programu działania, lub przynajmniej, że obowiązek taki mają urzędnicy sprawujący władzę nad innymi ludźmi²²⁹. W przypadku gdy jakaś nasza intuicja moralna pozostaje w konflikcie z przyjętymi zasadami, możemy, zdaniem Dworkina, odwołać się do dwóch modeli: naturalnego i konstruktywistycznego. „Model naturalny preferuje politykę postępowania zgodnego z kłopotliwą intuicją przy jednoczesnym ukrywaniu pozornych sprzeczności w nadziei, że istnieje bardziej wysublimowany zbiór zasad możliwy do pogodzenia z tą intuicją, a jedynie nie został jeszcze odkryty”²³⁰. „Natomiast model konstruktywistyczny nie wspiera polityki ukrywania widocznych sprzeczności w nadziei, iż muszą istnieć godzące wszystko zasady. Przeciwnie, żąda on, aby decyzje podjęte w imię sprawiedliwości nigdy nie przekraczały możliwości urzędnika co do ich wytłumaczenia za pomocą teorii sprawiedliwości, nawet w sytuacji, gdy taka teoria musi odrzucić niektóre z jego intuicji”²³¹. Zatem ten drugi model wymaga, byśmy działali na podstawie zasad, a nie wiary. W jego ramach zakłada się, że ludzie zdolni są do odpowiedzialności, polegającej na podporządkowaniu się zasadom, nawet w przypadku, gdy jakieś ich intuicje nie są z nimi zgodne. Dworkin mówi o tym modelu, że „zakłada on, iż artikulacyjna spójność, to jest zgodność decyzji z programem, który można upublicznić i którego można przestrzegać, póki nie zostanie zmieniony, jest istotnym elementem każdej koncepcji sprawiedliwości”²³². Obywatel, a zwłaszcza urzędnik państwowy, musi zrezygnować z tych swoich poglądów, które są w sposób widoczny niespójne z zasadami, nawet jeżeli ma nadzieję, że pewnego dnia przyjęte zasady zmienią się. Dworkin zgadza się z Rawlsem, że model konstruktywistyczny nie zakłada ani sceptycyzmu, ani relatywizmu. Przeciwnie, zakłada, że każdy szczerze żywi jakieś przekonania i szczerze wyznaje określone poglądy. Owa szczerowość obejmuje też krytykę tych działań lub systemów politycznych, które naruszają najbardziej podstawowe przekonania moralne danej osoby. Zalecą modelu konstruktywistycznego jest to, że nie wymaga żadnej ontologii, jest od niej niezależny (autonomia filozofii polityki); nie wymaga wykazania zgodności zasad z rzeczywistością moralną. Zakłada natomiast, że „niesprawiedliwe

²²⁸ Krytykę konstruktywizmu przeprowadza David Brink w pracy *Moral Rights and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

²²⁹ Dworkin pokazuje, że ten sposób uzasadniania szczególnie dobrze znany jest prawnikom, których praca często polega na zestawianiu ze sobą ogólnych zasad, precedensów i konkretnego przypadku, by na tej podstawie wydać orzeczenie – zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 294–295.

²³⁰ Tamże, s. 296.

²³¹ Tamże, s. 296–297.

²³² Tamże, s. 297.

jest jakiegokolwiek działanie urzędników, które nie jest oparte na ogólnej, publicznej teorii narzucającej spójność, dostarczającej publicznych norm sprawdzania, dyskusowania i przewidywania tego, co oni uczynią, oraz niezezwalającej na odwoływanie się do jednorazowych intuicji, które w określonych sprawach mogą stanowić przykrywkę przesądów i własnego interesu”²³³. Porównując oba przedstawione przez siebie modele, Dworkin stwierdza: „Można powiedzieć, iż model naturalny patrzy na intuicje z osobistego punktu widzenia jednostki, która je posiada, i uznaje za niezależne obserwacje moralnej rzeczywistości. Model konstruktywistyczny patrzy na te same intuicje z bardziej publicznego punktu widzenia; jest to model, który można by było zaproponować kierownictwu jakieś społeczności, której każdy członek żywi mocne przeświadczenia, różniące się, choć nieznacznie, od przekonań innych”²³⁴. Model konstruktywistyczny bierze zatem pod uwagę publiczny punkt widzenia i z tego względu dobrze nadaje się do zbiorowego rozważania problematyki sprawiedliwości i do rozwijania teorii społeczeństwa (czego nie można powiedzieć o modelu naturalnym). W modelu tym zakres wstępnych przeświadczeń branych pod uwagę może być szerszy, gdy wchodzi w grę wszystkie przeświadczenia żywione przez któregokolwiek z członków społeczeństwa, lub węższy, gdy wykluczone zostaną przekonania ekscentryczne, niepodzielane przez wszystkich. Model ten byłby odpowiedni do określenia programu wymiaru sprawiedliwości, który godziłby powszechne przeświadczenia, nie twierdząc zarazem, że stanowi opis obiektywnego uniwersum moralnego²³⁵.

Konstruktywizm polityczny Rawlsa uznać można za teorię przekonującą i spójną. W jej świetle właściwego znaczenia nabiera koncepcja sytuacji pierwotnej, zasłony niewiedzy oraz równowagi refleksyjnej. Jasne też staje się, dlaczego nasza teoria sprawiedliwości musi odpowiadać naszym intuicjom moralnym, a także dlaczego niekiedy uzasadnione jest poprawianie, a nawet odrzucanie pewnych intuicji. Zgodnie z modelem konstruktywistycznym dochodzenie do równowagi refleksyjnej stanowi proces dwukierunkowy: poruszamy się od naszych przeświadczeń w stronę ogólnych teorii i odwrotnie; wprowadzamy poprawki do teorii, jak i do naszych przeświadczeń aż do momentu uzyskania najlepszego możliwego dopasowania. Każda niespójność jest okazją do przemyślenia zarówno intuicji, jak i przyjętych zasad. Rawls definiuje obiektywność jako punkt widzenia wolnych i równych obywateli, upadają zatem zarzuty Nagela i innych krytyków obiektywizmu, dla których był on synonimem „widoku znikąd”. Zasady życia społecznego muszą być nie tylko obiektywne i spójne, ale też łatwe do zrozumienia, rozpowszechnienia i przestrzegania; odrzucone zostają zasady zbyt złożone albo niepraktyczne. Zaletą konstruktywizmu jest to, że zasady sprawiedliwości wyselekcjonowane za jego pomocą stanowią po części

²³³ Tamże, s. 298.

²³⁴ Tamże.

²³⁵ Tamże, s. 299.

rezultat ludzkiej ułomności i w tym sensie są przygodne. Mogą się zmieniać wraz z ogólną sytuacją i wykształceniem ludzi (co byłoby niemożliwe, gdyby przyjąć model naturalny). Zasady te są relatywne na przynajmniej dwa sposoby. Jeżeli dokonujemy wyboru najlepszej teorii z listy teorii alternatywnych, to zależą one od owej wstępnej listy teorii, która może być szersza lub węższa. Poza tym są one zależne od obszaru wstępnego porozumienia między tymi, którzy wspólnie poszukują najlepszego rozwiązania. Dla różnych grup obszar wstępnej zgody będzie inny i z tego powodu inne społeczeństwa posiadające inną kulturę i inny bagaż doświadczeń wytworzą inne teorie sprawiedliwości. W każdym przypadku równowaga refleksyjna przeznaczona jest do godzenia ludzi, ponieważ każe im skupiać się na tym, co ich łączy, i stwarzać najlepszy, spójny zbiór zasad. Może powstać wątpliwość, czy jakiekolwiek społeczeństwo ma prawo traktować swoje moralne intuicje jako pewne i/lub transcendentne, lecz nie ulega wątpliwości, „że określone społeczeństwo, które w taki właśnie sposób traktuje jakieś przeświadczenia, jest w konsekwencji zobowiązane do postępowania zgodnie z nimi”²³⁶.

Dworkin mówi, że jedynym założeniem, jakie w modelu konstruktywistycznym musimy przyjąć, jest założenie o istnieniu pewnych *naturalnych* praw niezależnych od żadnej konwencji, ustawodawstwa czy hipotetycznej umowy²³⁷. Prawem tym jest, jego zdaniem, prawo do równej troski i równego poszanowania. Dworkin podkreśla, że pojęcie „naturalnych praw” nie oznacza wskazywania na metafizyczne fundamenty naszego porządku społecznego. Założenie istnienia praw naturalnych wymaga tylko przyjęcia hipotezy, „że najlepszy program polityczny to taki, który chroni pewne ludzkie wybory jako fundamentalne i niepodporządkowane bezpośrednio żadnemu celowi, obowiązкови ani kombinacji tych dwóch”²³⁸. Założenie to ma zatem charakter pragmatyczny, a nie metafizyczny. A jednak metafizycznej interpretacji tego założenia trudno uniknąć. Problem ten rozwiązać można tylko przez ustalenie granicy między tym, co metafizyczne, a tym, co polityczne. Osoby zainteresowane rozwijaniem metafizycznych interpretacji koncepcji politycznych powinny przyznać, że wykraczają nie tylko poza zakres myślenia politycznego, ale i poza zakres filozofii polityki. Metafizyczne koncepcje mają dużą atrakcyjność i siłę perswazyjną dla osób wykształconych w pewnej tradycji filozoficznej; ich uznanie lub odrzucenie nie ma jednak znaczenia dla teorii politycznej, która niezależnie od nich może być spójna, dobrze uzasadniona i atrakcyjna dla obywateli społeczeństwa liberalnego. Uważam, że teoria sprawiedliwości zaproponowana przez Rawlsa jest atrakcyjną, dobrze uzasadnioną, pometafizyczną teorią, przekonującą dla obywateli liberalnej demokracji.

²³⁶ Tamże, s. 307.

²³⁷ Tamże, s. 321–323.

²³⁸ Tamże, s. 322.

Rozdział 2

Oduniwersalizowany rozum publiczny w ujęciu Johna Rawlsa

2.1. Zwrot w filozofii politycznej Rawlsa

Teoria sprawiedliwości Rawlsa spotkała się z dużym odzewem¹. Niektórzy uważają, że w sporach wokół niej brali udział wyłącznie zwolennicy różnych koncepcji liberalizmu, którzy zarzucając sobie nawzajem opaczne rozumienie liberalnych zasad i sprzeniewierzenie się głównym liberalnym ideałom, przyczyniali się do udoskonalenia swojej teorii. Przy takiej interpretacji toczonych debat mielibyśmy do czynienia z historią wewnętrznego rozwoju liberalizmu, coraz bardziej świadomego swych teoretycznych ograniczeń. Inni jednak podkreślają – i z nimi wypada się zgodzić – że poważnym błędem byłoby bagatelizowanie głosu współczesnych myślicieli o nastawieniu antyliberalnym. Liberalizm na pozór tylko zachowuje dobrą kondycję we współczesnym świecie, faktycznie zaś posiada wielu przeciwników i jest stanowiskiem zagrożonym, wymagającym obrony od strony teoretycznej i praktycznej. Uznanie liberalnego porządku społecznego za trwały i nienaruszalny byłoby zdecydowanie przedwczesne.

Niezamierzonym wytworem teoretycznych wysiłków Rawlsa stał się obóz komunitarian, który ukonstytuował się właśnie w związku z krytyką *Teorii sprawiedliwości*. Spór liberalizmu z komunitaryzmem można zinterpretować jako spór o źródła naszego politycznego rozumu oraz o konkurujące ze sobą wizerunki człowieka. Oryginalność tego sporu może wydać się pozorna, ponie-

¹ Zob. B. Barry, *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in „A Theory of Justice” by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford 1973; N. Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ „A Theory of Justice”*; R.P. Wolff, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of „A Theory of Justice”*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977; T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1989; Ch. Kukathas, Ph. Pettit, *Rawls. „A Theory of Justice” and its Critics*, Polity Press, Cambridge 1990. Wpływy Rawlsa uwidaczniają się w dziełach wielu autorów – zob. np. D. Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Harvard 2001 oraz C. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Massachusetts 1978.

waż rywalizacja między indywidualizmem i kolektywizmem w filozofii społecznej i politycznej toczy się od lat. Korzenie tego konfliktu tkwią w filozofii starożytnej, a najbardziej wyrafinowaną intelektualnie jego formą była dyskusja między uniwersalistyczną i proceduralistyczną (formalną) filozofią praktyczną Kanta a substancjalistyczną filozofią moralności Hegla². Współczesnej wersji tego konfliktu nie należy jednak traktować wyłącznie jako echa tamtego sporu. Komunitarna argumentacja może okazać się dla liberalizmu niebezpieczną pułapką, tak jak wady współczesnych społeczeństw liberalnych, które komunitarianie z upodobaniem naświetlają i piętnują, mogą okazać się dla niego śmiertelnym zagrożeniem. Zauważyć należy, że komunitarianie, zapewne wbrew swym zamierzeniom, w pewnych obszarach teoretycznych dociekań, takich jak krytyka rozumu i indywidualnej tożsamości, stają się sprzymierzeńcami skrajnych postmodernistów w rodzaju Lyotarda i Foucaulta³.

Komunitarianie podkreślają, że przyjęta w *Teorii sprawiedliwości* koncepcja jednostki jako abstrakcyjnej istoty przedspołecznej, *a priori* wyposażonej w rozum i mowę oraz wiedzę o charakterze ogólnym, sprawiła, iż cała teoria nabrała charakteru radykalnie indywidualistycznego, a nawet aspołecznego⁴. Choć Rawls nie zamierzał zredukować społeczeństwa do sumy autonomicznych jednostek oraz systemu więzi kooperacyjnych między nimi, niektórzy utrzymują, że właśnie to sugeruje w *Teorii sprawiedliwości*. Uproszczenia, którymi Rawls się posłużył w swych teoretycznych rozważaniach, pozwoliły krytykom sformułować zarzut, że budowana w sytuacji pierwotnej społeczność ma charakter instrumentalny w stosunku do jednostek. Chmielewski demaskuje ten fakt jako „ukryty utylitaryzm”⁵, którego nie udało się Rawlsowi uniknąć, mimo że właśnie z utylitaryzmu uczynił główny przedmiot swojej krytyki. Komunitarianie głoszą, że jednostka ludzka jest ukonstituowana przez wspólnotowe lojalności; mowa, którą się posługuje, oraz horyzonty poznawcze są jej dane przez wspólnotę, jed-

² Por. C. Klinger, *Spór, którego nie ma? O dyskusji między „liberałami” i komunitarystami*, przeł. A. i A. Klubowie, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, z. 1, s. 118; zob. też. S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 62–69.

³ Zob. L. Hengehold, *Subject, Postmodern Critique of the*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, Routledge, London, New York 1998, s. 196–201, M. Potępa, *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 1, s. 63–86.

⁴ Myślenie o jednostkach jako o swobodnych atomach wchodzących ze sobą w kontakty tylko dobrowolnie i dla określonych celów (korzyści) ma być czymś typowym dla wszystkich liberalów. Powtarzanie tego zarzutu świadczy o tym, że komunitarianie nie dość dokładnie studiowali teksty pisane przez liberalów. O związkach jednostki ze społeczeństwem szeroko pisał np. Berlin. Miał on świadomość tego, że jesteśmy istotami społecznymi w głębokim znaczeniu; że to, kim jesteśmy, zależy od społeczeństwa, w którym żyjemy, i że to ono kształtuje poczucie naszej moralnej tożsamości – zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, s. 165–173.

⁵ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 69.

nostka nie jest też moralnie samowystarczalna, a to, kim jest, co myśli i jak żyje, zawdzięcza grupie. Tylko odwołanie się do kulturowo danych form solidarności pozwoli funkcjonować społeczeństwu i państwu. Wspólnota, aby przetrwać, musi być zintegrowana wokół wspólnych wyobrażeń na temat tego, co etycznie dobre⁶.

Komunitaryzm wpłynął na przeorientowanie teorii Rawlsa. Pod jego wpływem zmodyfikował on nie tyle swoje przekonania, co sposób ich wykładu. Najpełniejszym wyrazem nowego stanowiska jest opublikowane w 1993 roku dzieło *Liberalizm polityczny*⁷. Rawls nie wprowadził w nim istotnych zmian do samych zasad sprawiedliwości, wyjaśnił natomiast nieporozumienia, doprecyzował lub ujął inaczej podstawowe kwestie i zdecydował się na inny sposób uzasadniania⁸. Zrezygnował z sugerowanej wcześniej idei oparcia dobrze urządzonego społeczeństwa na racjonalnie korzystnym dla każdego, wspólnym systemie wartości, z których najważniejsza jest sprawiedliwość. Podkreślił niemożliwość przyjęcia w państwie demokratycznym jednego systemu wartości. Postulował konieczność znalezienia rozwiązania dopuszczającego pluralizm idei dobra i wartości etycznych. W ten sposób powstał wzorcowy przykład liberalizm świadomego swoich ograniczeń, w szczególności tego, że poza naszym (czyli zachodnich społeczeństw liberalnych i demokratycznych) horyzontem myślowym istnieją wyobrażenia sensu i wartości, które odrzucają porządek liberalny i zgłaszają własne pretensje do uniwersalizmu. Polityczna koncepcja sprawiedliwości okazuje się wspólną płaszczyzną dla różnych koncepcji dobra i rozmaitych systemów wartości; daje możliwość rozstrzygania konfliktów między wszelkimi grupami i stronnictwami, które rezygnują z używania przemocy (rola mediatora). Wprowadzone przez Rawlsa zmiany są bardzo istotne, ponieważ ostatecznie uwalniają jego teorię od związków z klasycznym liberalizmem Locke'a, Milla czy Kanta, a osadzają ją we współczesnym (ponowoczesnym,

⁶ Brink nie zgadza się z przekonaniem, że solidarność i wspólnotową koncepcję dobra można i należy przeciwstawiać liberalnie pojętej sprawiedliwości. Pokazuje związki i zależności między sprawiedliwością i solidarnością. „Sprawiedliwość i solidarność to dwie strony tego samego medalu” – B. van den Brink, *Sprawiedliwość i solidarność. Dyskusja wokół liberalizmu i komunitaryzmu w filozofii politycznej*, przeł. A. i A. Klubowie, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, nr 1, s. 96.

⁷ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; zob. recenzję tej książki: J. Miklaszewska, *Polityczny liberalizm*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, nr 3, t. XXII, s. 233–239 oraz A. Musiał, *Pluralizm doktryn a stabilność społeczeństwa*, „Civitas” 1999, nr 3, s. 258–264.

⁸ Dreben uznaje, że różnica między *Teorią sprawiedliwości* a *Liberalizmem politycznym* ma charakter głęboki i radykalny. Zmiana w poglądach Rawlsa wynika raczej z wewnętrznego rozwoju jego liberalnej myśli politycznej niż z krytyki przeprowadzanej z zewnątrz. Dreben podkreśla, że Rawls przeszedł od teorii sprawiedliwości do próby uzasadnienia liberalnej demokracji konstytucyjnej; od moralnej doktryny do samodzielnej politycznej koncepcji; od koncepcji osoby jako istoty moralnej do koncepcji obywatela kierującego się określoną moralnością publiczną – zob. B. Dreben, *On Rawls and Political Liberalism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 316–346.

postoświeceniowym) kontekście kulturowym. *Liberalizm polityczny* dostarcza nowego, lepszego, bardziej przekonującego uzasadnienia dla liberalnego porządku społecznego. We wszystkich pracach napisanych po *Teorii sprawiedliwości* Rawls wyraźnie akcentuje społeczny i historyczny charakter natury ludzkiej⁹. Głosi, że zdolności, w jakie wyposażone są jednostki, stanowią wytwór wspólnoty. Przyznaje, że sam rozum publiczny, którego koncepcję przedstawia w *Liberalizmie politycznym*, ma charakter wspólnotowy, ale budowana dzięki niemu wspólnota różni się diametralnie od wizji wzorcowej wspólnoty komunitarian.

Rawls nie pozostał też obojętny na krytykę przeprowadzoną z pozycji pragmatyzmu (Ackerman, Anderson, Shapiro, Rorty). Odzew na tę krytykę polegał głównie na pokazywaniu, że postulaty pragmatystów zostały przez niego uwzględnione już w *Teorii sprawiedliwości*. Największy sprzeciw pragmatystów budziły próby oparcia liberalnej teorii na metafizycznym fundamencie, próby transcendentального uzasadnienia polityki i prawa. Rawls podkreśla, że zmierzał do ugruntowania swej teorii liberalnej w taki sposób, który obywa się bez odwołań do uniwersalnej prawdy i filozoficznej (esencjalistycznej) koncepcji natury ludzkiej, a także bez transcendentálnych Kantowskich założeń. Liberalizm nie powinien być traktowany jako jedna z rozległych doktryn filozoficznych, natomiast nadal musi stanowić dobrą teoretyczną podstawę dla politycznej i instytucjonalnej strony życia społecznego. Dzięki tej podstawie wykluczające się światopoglądy i style życia powinny stać się politycznie kompatybilne. Poza tym pragmatyści krytykowali abstrakcyjny charakter liberalizmu, jego oderwanie od rzeczywistości życia społecznego, uniwersalistyczne i ahistoryczne pretensje. Krytyka ta odnosi się do całej tradycji liberalnej, a nie wyłącznie do teorii sprawiedliwości Rawlsa. Rawls jest tylko przykładem – nie ulega wątpliwości, że najwybitniejszym – liberała konstruującego sztuczny model, w którym jednostki pozbawione podstawowych cech umawiają się co do abstrakcyjnych zasad życia społecznego. Według Ackermana, rozwiązanie takie jest niezgodne z zasadą dialogu publicznego oraz z tolerancją wobec różnych opinii i światopoglądów. Według Andersona, nie można uprawiać filozofii liberalnej z ahistorycznego punktu widzenia, z perspektywy idealnego prawodawcy, idealnego podmiotu moralnego¹⁰. *Teoria sprawiedliwości* była rodzajem monologu na temat sprawiedliwości. Tymczasem potrzebny jest społeczny dialog. Pragmatystom chodzi o zniwelowanie dystansu między liberalnymi ideałami a liberalną praktyką oraz o to, by wszelkie ideały wyprowadzać bezpośrednio ze wspólnych przeżyć i doświadczeń. W *Liberalizmie politycznym* Rawls realizuje te postulaty, wyprowadzając liberalne poglądy z kultury politycznej podłoża.

⁹ Zob. np. napisany czternaście lat po opublikowaniu *Teorii sprawiedliwości* artykuł Rawlsa *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, nr 14, s. 223–252, przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 388–414.

¹⁰ Ch.W. Anderson, *Pragmatic Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

Istnieją wyraźne podobieństwa między komunitarystami i pragmatystami. Oba nurty wskazują na fundamentalną rolę wspólnoty w kształtowaniu ludzkiej indywidualności oraz na historyczność ludzkiej natury. Jednak gdy weźmie się pod uwagę język, w jakim przedstawiają oni swe poglądy oraz tradycję filozoficzną, na jaką się powołują, okaże się, że różnica między nimi jest ogromna. Komunitarzyści (choć nie wszyscy) wybierają wzniosły język filozofii klasycznej i z wielką powagą traktują odwołania do tradycji (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). Pragmatyści preferują język nauk społecznych (albo przyrodniczych); operują takimi pojęciami, jak: innowacyjność, postęp, adaptacja; większym zaufaniem darzą też wspólnoty obywatelskie w nowoczesnym znaczeniu (wspólnotę polityczną połączoną siecią nakazów, zakazów i przyzwoleń prawnych). Zdaniem pragmatystów, normatywna wizja porządku społecznego powinna być uogólnieniem istniejących praktyk („ideał konkretny”, „realistyczna utopia”). Proponują oni złoty środek między czystymi abstrakcjami i nierealnymi ideałami a rzeczywistością. Niektórzy dążą do nałożenia pewnych ograniczeń na publiczny dialog, np. zalecają powstrzymywanie się od podejmowania rozmów na tematy sporne, dzielące rozmówców (Ackerman). Utrzymują, że rzeczywiste ideały i wartości liberalne powstają w ramach interakcji społecznych, w wyniku upowszechniania się określonych sposobów działania, podczas procesu dopasowywania się do siebie różnych życiowych perspektyw, potrzeb i oczekiwań. Dobra teoria liberalna powinna odzwierciedlać fakt, że jednostki prowadzą nieustanny obywatelski dialog, powinna też dialog ten umacniać (tradycyjny, radykalny rozdział między teorią i praktyką zostaje zawieszony).

Krytyka teorii sprawiedliwości przeprowadzona z punktu widzenia libertarianizmu przez Nozicka w dziele *Anarchia, państwo i utopia* (1974) nie wpłynęła na stanowisko Rawlsa. Zasadniczym przedmiotem sporu między tymi autorami była kwestia własności prywatnej. W przeciwieństwie do libertarian Rawls nie przyznaje własności prywatnej szczególnej roli w systemie społecznym, chociaż uważa prawo do własności za jedno z podstawowych praw jednostki. Dopuszcza też rozmaite formy własności w zależności od tradycji, kultury i sytuacji historycznej, w jakiej znajduje się konkretne państwo. Zarzuca Nozickowi, że traktuje on państwo jako dobrowolne stowarzyszenie osób prywatnych (libertariańska koncepcja państwa minimalnego).

Można powiedzieć, że Rawls przemierzył drogę od idealizmu w stronę realizmu i pragmatyzmu. W jego myśleniu dokonało się kilka wielkich zwrotów: lingwistyczny, komunitarny, historycystyczny i pragmatystyczny. Od tego momentu Rawls unika budowania abstrakcyjnego modelu sprawiedliwości; podkreśla, że jego wysiłki polegają wyłącznie na dokonywaniu rekonstrukcji tego, co jest ukryte w publicznej kulturze podłoża, w społecznej świadomości obywateli. Przy takim podejściu decydującą sprawą jest to, które elementy tej kultury uznaje się za ważne i pierwszoplanowe (interpretacja). W związku z tym granice mię-

dzy rekonstruowaniem a konstruowaniem zacierają się. W *Liberalizmie politycznym* Rawls uznaje fakt pluralizmu za najbardziej podstawowy. Pluralizm polega na tym, że różne nadrzędne doktryny filozoficzne, moralne i religijne są w państwie liberalnym równoprawne. Polityczną koncepcję sprawiedliwości traktować należy jako samoistną i niezależną od owych doktryn nadrzędnych¹¹. Rawls utrzymuje też, że w *Teorii sprawiedliwości* zawarta jest *implicite* idea publicznego rozumu (należy się z tym zgodzić), która teraz – *explicite* – zostaje rozwinięta. W pierwszym przypadku pojawiały się sugestie, że rozum publiczny jest wyprowadzony z nadrzędnej doktryny liberalnej (co również stanowi część naszej tradycji), w drugim – rozum publiczny został potraktowany jako sposób rozważania politycznych problemów wspólnych wolnym i równym obywatelom. Zadanie, jakie sobie Rawls stawia w *Liberalizmie politycznym*, to udzielenie odpowiedzi na pytanie: „jak to jest możliwe, by istniało przez czas dłuższy sprawiedliwe i stabilne społeczeństwo wolnych i równych obywateli, którzy jednak pozostają głęboko podzieleni co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”¹². Wnioski, do jakich dochodzi, mówią, że możliwe jest to dzięki temu, iż istnieje polityczna koncepcja sprawiedliwości, która określa kształt podstawowej struktury społeczeństwa. Owa koncepcja sprawiedliwości nie jest czymś arbitralnie narzuconym z zewnątrz; nadal wynika z umowy stron, ale nie tych, które tworzą uniwersalne społeczeństwo; jest odczytana z dziejów i kultury danego społeczeństwa. Koncepcja sprawiedliwości późnego Rawlsa jest ośrodkiem częściowego konsensu stron, które wybierają zasady sprawiedliwości obowiązujące już nie wszystkich ludzi, ale tylko je same; jest tym, na co zgadzają się (oraz mogą się zgodzić w przyszłości) wszyscy rozumni obywatele należący do danego społeczeństwa i danej kultury, którzy poza tym wyznają rozmaite rozległe doktryny. Rawls zaznacza, że takie ujęcie da się pogodzić z myślą Kanta, której kategoriami nadal się posługuje. Idąc za Kantem, nie przypisuje naturze ludzkiej żadnej konkretnej treści, ale wbrew niemu zakłada, że moralna osobowość jednostki nie ma charakteru abstrakcyjnego, lecz zmienia się w zależności od moralnej tradycji, w której została uformowana. Dalsza ewolucja poglądów nakazała Rawlsowi uznać każdą filozoficzną doktrynę moralną za nieprzydatną dla filozofii politycznej i w konsekwencji odrzucić resztki kantyzmu. Zadaniem filozofii polityki jest ustalanie, co może być przedmiotem zgody i porozumienia, co może stanowić fundament jedności danego społeczeństwa. Do filozofii polityki należą też rozważania dotyczące tego, jak zapewnić danemu społeczeństwu trwanie i rozwój, jak zrealizować w możliwie najpełniejszym stopniu ideały polityczne żywione przez członków danego społeczeństwa (ujęcie pragmatyczne). Tak jak współczesna liberalna demokracja powstała w wyniku wielu reform, tak i liberalizm polityczny Rawlsa uformował

¹¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 255

¹² Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 88.

się w wyniku wielu koncepcyjnych rewizji. Koncepcja sprawiedliwości, o którą obecnie chodzi, jest wypracowana przez całe społeczeństwo i uchwytywana (oraz *explicite* wyłożona, przynajmniej w przybliżeniu) dzięki rozumowi publicznemu. Jednocześnie staje się ona podstawą publicznego rozumu w debatach politycznych, punktem odniesienia i kryterium sprawiedliwości poszczególnych rozstrzygnięć. Fakt rozsądnego pluralizmu wyznacza granice tego, co praktycznie możliwe w świecie społecznym (w odróżnieniu od czasów, w których ludzie bezskutecznie zmierzali do jedności). Rawls powiada, że „dążymy do tego, co najlepszego możemy osiągnąć w zakresie, na jaki zezwala świat”¹³. Pluralizm nie jest czymś, nad czym należałoby ubolewać; ma on swoje dobre strony – ukazuje przestrzeń ludzkiej wolności, jest częścią naszej *conditio humana*. Poszukując możliwie najlepszego sposobu zorganizowania życia społecznego, musimy mieć świadomość, że nigdy nie możemy być pewni, gdzie leżą granice tego, co politycznie możliwe. Rawls w swoich tekstach wielokrotnie podkreśla, że jego zainteresowania ograniczają się do problematyki politycznej i nie mają żadnych aspiracji metafizycznych. Jego rozumowanie przebiega w odwrotnym kierunku do klasycznego filozofowania. Nie wyprowadza on wniosków na temat tego, czym jest sprawiedliwość, społeczeństwo, prawo itp. z żadnych metafizycznych założeń. Konstruuje natomiast ogólną polityczną koncepcję sprawiedliwości, korzystając z licznych źródeł i konfrontując ze sobą różne wizje. Dąży do stworzenia koncepcji politycznej, o której powiedzieć by można, że jest najlepsza, na jaką nas w danym momencie stać.

Rawls jest liberałem podtrzymującym zaufanie do rozumu. Podkreśla konieczność stworzenia i utrzymania rozumnych stosunków społecznych; zbudowania takiego społeczeństwa, w którym każdy będzie czuł się zobowiązany do posługiwania się swym rozumem i będzie też tego oczekiwał od innych. Rozumność jawi się w tym ujęciu po części jako fakt, po części zaś jako zadanie do realizacji. Wypracowana przez niego koncepcja rozumu publicznego ma zasadniczy związek z jego koncepcją podmiotu. Rozum i podmiot w tradycji filozoficznej zawsze współdefiniowały się nawzajem. Tradycyjnie podmiot charakteryzowany był przez swą rozumność wyrażającą się w zdolności do poznania i skutecznego działania. Oświeceniowa koncepcja ustanawiająca przewagę rozumu nad światem i podmiotu nad rzeczywistością podsuwała obraz rozumu ześrodkowanego w podmiocie – jak powiada Habermas¹⁴. Pokażę, jak Rawls odchodzi od takiej wizji w stronę koncepcji rozumności, która jest cechą społeczeństwa jako całości i obywatela jako członka tego społeczeństwa. Ideał rozumu łączy się u Rawlsa z ideałem rozmowy (ideał niezakłóconej komunikacji) i wzajemności (solidarności międzyludzkiej). Rawls zasadniczo opowiada się za koncepcją komunikacyjnej genezy ludzkiej podmiotowości.

¹³ Tamże, s. 140.

¹⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 334.

Przełom, jaki da się zauważyć w poglądach Rawlsa, pozwala mówić o dwóch okresach w jego twórczości: wczesnym i późnym. Późny Rawls za mankament *Teorii sprawiedliwości* uznał to, że przedstawia ona sprawiedliwość jako bezstronność w taki sposób, iż z łatwością może ona zostać uznana za część nadrzędnej filozoficznej doktryny liberalnej, a wszyscy obywatele dobrze urządzonego społeczeństwa liberalnego mogą zostać potraktowani jako wyznawcy tej doktryny. Tego rodzaju sugestie co do kształtu dobrze urządzonego społeczeństwa oraz świadomości jego obywateli stoją w sprzeczności z faktem rozsądnego pluralizmu i należy je uznać za niewłaściwe. O tym, że w *Teorii sprawiedliwości* pojawiały się pewne mylne sformułowania, mówi Rorty: „Odczytywaliśmy ją [*Teorię sprawiedliwości* – M.Ż.] jako kontynuację oświeceniowego dążenia do opierania naszych intuicji moralnych na koncepcji natury ludzkiej (a ściślej jako neokantowską próbę oparcia ich na pojęciu *racjonalności*). Tymczasem dzięki późniejszym pismom Rawlsa uświadomiliśmy sobie, że *Teorię sprawiedliwości* interpretowaliśmy błędnie, że zbyt wielki nacisk położyliśmy na pierwiastki kantowskie, a zbyt mały na heglowskie i deweyowskie”¹⁵. Zatem najlepiej jest odczytywać *Teorię sprawiedliwości* przez pryzmat *Liberalizmu politycznego*.

Niektórzy twierdzą, że w teorii późnego Rawlsa nastąpiło tak radykalne zawężenie zakresu stosowalności zasad sprawiedliwości, że ogranicza się obecnie do realizacji tego zadania tylko w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych¹⁶. Rzeczywiście, Rawls w odpowiedzi na powracający zarzut uniwersalizmu stwierdza, że koncepcja jego odnosi się do współczesnej liberalnej demokracji, jaką udało się wypracować w ciągu ostatnich dziesięcioleci – ta tradycja jest miejscem, od którego zaczynamy nasze rozważania¹⁷. Tym samym czyni bezpodstawnym zarzut, że próbuje znaleźć koncepcję uniwersalną, odpowiadającą wszystkim społeczeństwom niezależnie od kulturowych i historycznych uwarunkowań. Jednakże interpretowanie teorii Rawlsa jako odnoszącej się wyłącznie do sytuacji we współczesnej Ameryce jest niepotrzebnym pomniejszaniem jej znaczenia. Wydaje się, że wbrew tej tendencji teoria Rawlsa odnosi się przynajmniej do wszystkich demokracji Zachodu. Przyjrzyjmy się zaproponowanej przez niego idei rozumu publicznego.

2.2. Koncepcja rozumu publicznego

Kluczową koncepcją w teorii Rawlsa jest sformułowana w dziele *Liberalizm polityczny* koncepcja rozumu publicznego. Rozum publiczny stanowi waru-

¹⁵ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 275.

¹⁶ Z. Rau, *Liberalizm*, s. 100.

¹⁷ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 358.

nek możliwości stabilnego i sprawiedliwego porządku politycznego. Jest ważnym elementem koncepcji dobrze urządzonego konstytucyjnego społeczeństwa demokratycznego¹⁸. Rozum publiczny to sposób, w jaki dane społeczeństwo prowadzi rozważania na temat problemów dotyczących politycznych wartości wspólnych wolnym i równym obywatelom. „Społeczeństwo polityczne, a właściwie każdy rozumny i racjonalny działający, czy to będzie jednostka, czy rodzina, stowarzyszenie, czy nawet konfederacja społeczeństw politycznych, ma określony sposób formułowania swoich planów, układania celów według pierwszeństwa i podejmowania decyzji odpowiednio do tego. Sposób, w jaki robi to społeczeństwo polityczne, to jego rozum; jego zdolność do robienia tych rzeczy jest także jego rozumem, choć w innym sensie; jest to władza moralna i intelektualna, której źródłem są ludzkie zdolności jego członków”¹⁹. Zdaniem Rawlsa, wszystkie ciała zbiorowe – grupy wyznaniowe, państwa, uniwersytety, wspólnoty lokalne – by działać rozumnie i odpowiedzialnie, potrzebują jakiegoś sposobu myślenia i decydowania o tym, co jest dla nich ważne i co należy zrobić. Muszą w związku z tym posiadać pewne wspólne pojęcia, sądy, zasady wnioskowania, reguły dowodzenia, kryteria prawdziwości, kryteria uzasadniania itd.²⁰ Społeczeństwo, jako jedno z ciał zbiorowych, również ma określony sposób formułowania swoich planów i układania celów według pierwszeństwa. Odpowiednio do tego podejmowane są wszystkie decyzje polityczne. Właśnie ów sposób formułowania planów politycznych, wyznaczania politycznych celów i podejmowania decyzji Rawls nazywa rozumem publicznym. Społeczeństwo jest miejscem wypracowywania różnych celów i tożsamości, ale nade wszystko jest miejscem wypracowywania rozumnego, sprawiedliwego systemu współpracy.

Wspólnoty i stowarzyszenia tym różnią się od społeczeństwa, że stawiają przed sobą określone cele, które są uprzednie w stosunku do członkostwa poszczególnych jednostek. Mówiąc „określone cele”, Rawls ma na myśli pojmo-
wane w określony sposób dobra. Społeczeństwo polityczne nie jest ani wspólnotą, ani stowarzyszeniem, bo żadną tego typu koncepcją dobra nie dysponuje. Zdaniem Rawlsa, obecność określonej koncepcji dobra prowadziłyby do systematycznego zaprzeczania podstawowym wolnościom obywatelskim oraz do opresyjnego wykorzystywania władzy. W pewnym sensie jednak dobrze urządzone sprawiedliwe społeczeństwo posiada pewien wspólny cel, którym jest sprawiedliwość (wąska koncepcja dobra). Instytucje społeczne i polityczne mają być sprawiedliwe, prawo ma być sprawiedliwe, sprawiedliwość oddać należy

¹⁸ Tenże, *The Idea of Public Reason Revisited*, „University of Chicago Law Review” 1997, nr 64, przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 573. Koncepcję rozumu publicznego Rawlsa omawia Ch. Larmore w artykule *Public Reason*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 368–393.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 293.

²⁰ Tamże, s. 303.

osobom jako takim. Cel ten nie jest jednym z wielu równie ważnych celów, lecz lokuje się on na innej płaszczyźnie i w pewnym sensie ma charakter priorytetowy. Ów wspólny wszystkim cel polityczny nie powinien być mylony z tym, co zwykło się nazywać koncepcją dobra – sprawiedliwość bowiem nie jest tym samym co dobro. Rawls podkreśla, że w sferze politycznej sprawiedliwość i słuszność mają prymat nad każdą koncepcją dobra. Dobro zdefiniowane być może na wiele różnych sposobów w ramach wielu różnych całościowych doktryn światopoglądowych (filozoficznych, etycznych, religijnych)²¹. Rawls przyznaje, że jego koncepcja rozumu publicznego i sprawiedliwości może zostać zinterpretowana jako określona koncepcja dobra. Nie da się takich interpretacji uniknąć. Powiada też, że jest to zrozumiałe, ponieważ to, co słuszne, i to, co dobre, jest komplementarne – żadna koncepcja sprawiedliwości nie może obyć się bez koncepcji dobra. Specyfiką politycznej koncepcji sprawiedliwości jest to, że powinna opierać się na różnych ideach tego, co dobre²².

Rozum publiczny jest to władza moralna i intelektualna zarazem. Jej źródłem są zdolności członków danego społeczeństwa²³. Ten typ rozumu charakterystyczny jest dla społeczeństw demokratycznych. W reżimach autorytarnych ogół obywateli nie bierze nigdy udziału w życiu politycznym. W kwestii prawa i dobra państwa głos zabierają jedynie rządzący. „W reżimach arystokratycznych i autokratycznych, gdy rozważa się dobro społeczeństwa, to nie czyni tego ogół, jeśli taki w ogóle istnieje, lecz rządzący, kimkolwiek są”²⁴.

Rawls podkreśla, że „idea publicznego rozumu ma określoną strukturę i jeśli zostanie zignorowany którykolwiek z jej aspektów, może stać się niewiarygodna, tak jak dzieje się to, gdy stosuje się ją do kultury podłoża. Ma ona pięć różnych aspektów: (1) fundamentalne zagadnienia polityczne, do których się stosuje; (2) osoby, do których się stosuje (urzędnicy państwowi i kandydaci do urzędów publicznych); (3) treść wywodzącą się z rodziny politycznych koncepcji sprawiedliwości; (4) zastosowanie tych koncepcji w tworzeniu norm, które zostaną wprowadzone w formie legalnego prawa demokratycznego ludu; (5) obywatelską kontrolę zgodności zasad wyprowadzonych z koncepcji sprawiedliwości

²¹ Rawls posługuje się terminem *doktryna* dla określenia nadrzędnych, rozległych, ogólnych, całościowych (*comprehensive*) poglądów wszelkiego rodzaju, a terminem *koncepcja* dla określenia koncepcji politycznej i jej części składowych, takich jak koncepcja osoby jako obywatela. Pojęcie *idea* odnosić się może do elementów dowolnej rozległej doktryny lub teorii politycznej. W *Prawie ludów* tłumacz używa pojęcia *nadrzędne doktryny*, zaś w *Liberalizmie politycznym* jest mowa o *rozległych doktrynach*. Szahaj posługuje się pojęciem całościowej doktryny – zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 55–56 (przypis 3).

²² Zob. J. Rawls, *The Priority of Rights and Ideas of the Good*, „Philosophy and Public Affairs” 1988, nr 17, przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 459.

²³ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 293.

²⁴ Tamże.

ści z kryterium wzajemności”²⁵. Rozum publiczny jest rozumem obywateli, którzy dzielą wspólny status rozumnego obywatelstwa i którzy w równym stopniu zobowiązani są do troski o wspólne dobro. „Rozum publiczny jest charakterystyczny dla społeczeństwa demokratycznego: jest to rozum jego obywateli, tych, którzy dzielą status równego obywatelstwa. Przedmiotem ich rozumu jest dobro ogółu: to, czego polityczna koncepcja sprawiedliwości wymaga, jeśli chodzi o podstawową strukturę instytucji społeczeństwa i o cele, którym mają one służyć”²⁶. Jest to rozum publiczny w trojakim sensie tego słowa: (1) jako rozum ogółu wolnych i równych obywateli; (2) jako rozum, którego przedmiotem jest dobro publiczne ogółu i kwestie sprawiedliwości podstawowej struktury społecznej i (3) jako rozum, którego natura i treść jest publiczna, „ponieważ jest dana przez ideały i zasady, które wyraża właściwa temu społeczeństwu koncepcja politycznej sprawiedliwości, i na tej podstawie zawiaduje się nim w sposób otwarty do wglądu”²⁷. „Jego natura i treść są publiczne i znajdują wyraz w publicznym rozumowaniu w obrębie rodziny rozsądnych koncepcji sprawiedliwości politycznej pomyślanej tak, aby spełniała kryterium wzajemności”²⁸. Rawls powiada, że rozum publiczny powinien być rozumiany w ten sposób oraz że powinien być honorowany przez obywateli, choć nie może to zostać nakazane prawem.

Rozum publiczny ma dwie warstwy, które nazwać można: idealną (teoretyczną) i praktyczną. „Jako pewna idealna koncepcja obywatelstwa dla konstytucyjnego reżimu demokratycznego, ukazuje on, jak sprawy mogłyby się mieć, biorąc ludzi takimi, do bycia jakimi zachęcałoby ich sprawiedliwe i dobrze urządzone społeczeństwo”²⁹. Tak pojęty rozum publiczny ujmuje i opisuje to, co jest możliwe i co być może nigdy się nie ziści. Zatem rozum publiczny jest rozumem praktycznym, który posiada warstwę teoretyczną, pozwalającą na sformułowanie idealnej wizji państwa i obywatelstwa (przy uwzględnieniu realistycznych warunków) oraz na ukazanie, jak sprawy mogłyby się mieć w najlepszej z możliwych sytuacji. W swej warstwie praktycznej „w społeczeństwie demokratycznym rozum publiczny to rozum równych obywateli, którzy jako pewne ciało zbiorowe sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jedni nad drugimi, uchwytyując prawa i poprawiając swoją konstytucję” – mówi Rawls³⁰. Inspiracją do sformułowania takiej koncepcji rozumu publicznego było dla niego wprowadzone przez Kanta rozróżnienie na rozum publiczny

²⁵ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 189. Zob. też tegoż, *The Idea of Public Reason Revisited*, s. 574–575.

²⁶ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 293–294.

²⁷ Tenże, s. 294.

²⁸ Tenże, *Prawo ludów*, s. 190.

²⁹ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 294.

³⁰ Tamże, s. 295.

i prywatny. Kant pisze: „publiczny użytek (*der offentliche Gebrauch*) ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi; natomiast prywatny użytek (*Privatgebrauch*) może być często bardzo ograniczony, a mimo to nie stanowić jakiegś szczególnej przeszkody dla postępu Oświecenia. Mówiąc o publicznym użytku ze swego rozumu, mam na myśli taki jego użytek, jaki ktoś jako uczony czyni ze swego rozumu wobec całej publiczności czytającego świata. Użytkiem prywatnym natomiast nazywam taki jego użytek, jaki wolno zeń czynić człowiekowi na powierzonym mu publicznym stanowisku czy urzędzie”³¹.

Przedmiotem rozumu publicznego jest kwestia sprawiedliwości podstawowej struktury społecznej. Rozstrzygać ją można, powołując się na wartości polityczne. Rozum publiczny zezwala na uzasadniania odwołujące się wyłącznie do wartości politycznych wyznawanych przez obywateli³². Tylko te wartości – i żadne inne – mogą być brane pod uwagę w dyskusji nad kwestiami zasadniczymi, takimi jak podstawowe elementy konstytucji. Ważne kwestie rozstrzygane przez rozum publiczny to np. kto ma prawo do głosowania, jakie religie mogą być tolerowane, komu należy zapewnić autentyczną równość możliwości, kto ma prawo posiadać własność. Cechą rozumu publicznego jest zatem to, że ma on charakter ograniczony i co do treści, które rozważa, i co do swojej formy. Rozum publiczny nie jest czymś stałym, niezmiennym, lecz podlega zmianom w czasie, dlatego jego pełny opis nie jest możliwy. Idea publicznego rozumu wyróżnia na najgłębszym poziomie podstawowe moralne i polityczne wartości, które mają określać konstytucyjny, demokratyczny rząd, jego relacje z obywatelami oraz relacje pomiędzy obywatelami³³. Mówi, jak powinny być rozumiane wszelkie relacje polityczne.

Ideał rozumu publicznego zostaje, zdaniem Rawlsa, osiągnięty, kiedy sędziowie, ustawodawcy, wyżsi i niżsi urzędnicy państwowi oraz kandydaci na urzędy publiczne kierują się ideał publicznego rozumu. Przedstawiają oni innym obywatelom powody, dla których zajmują określone stanowiska w fundamentalnych sporach politycznych; wyjaśnień dokonują w kategoriach politycznej koncepcji sprawiedliwości, którą uważają za najrozsądniejszą. W ten sposób spełniają – wynikający z rozumu publicznego – obowiązek względem innych obywateli. To, czy sędziowie, ustawodawcy i urzędnicy państwowi kierują się rozumem publicznym, ujawnia się nieustannie w ich wypowiedziach i w postępowaniu w codziennym życiu publicznym³⁴. Ideał publicznego rozumu realizowany jest też przez obywateli niebędących urzędnikami państwowymi, wówczas

³¹ Zob. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, s. 55.

³² Zauważmy, że po sytuacji pierwotnej i równowadze refleksyjnej jest to trzecia wyróżniona przez Rawlsa metoda uzasadniania zasad sprawiedliwości i rozstrzygania, jak powinna wyglądać podstawowa struktura społeczna.

³³ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, s. 574.

³⁴ Tenże, *Prawo ludów*, s. 192.

gdy przystępują do głosowania z myślą, iż są w pełni odpowiedzialnymi ustawodawcami. „Dyspozycja obywateli do postrzegania siebie jako idealnych ustawodawców i odrzucania takich urzędników państwowych i kandydatów na urzędy, którzy łamią zasady publicznego rozumu, jeśli jest szczerą i rozpowszechnioną, staje się jednym z politycznych i społecznych korzeni demokracji i jest niezbędna do zachowania jej siły i żywotności”³⁵ – mówi Rawls. Obywatele wspierający ideę publicznego rozumu robią wszystko, by przywiązać do niej urzędników państwowych, urzędnicy państwowi zaś starają się przywiązać do niej obywateli.

Rawls dokonuje rozróżnienia między tym, jak idea rozumu publicznego stosuje się do zwykłych obywateli i jak stosuje się do funkcjonariuszy władzy państwowej – ustawodawców zabierających głos w parlamencie, przedstawicieli rządu w publicznych działaniach i wypowiedziach, sędziów (zwłaszcza sądu najwyższego) podczas wykonywania swojej pracy. Rozum publiczny stosuje się w dyskusjach na forum publicznym, a – zdaniem Rawlsa – „Forum to można podzielić na trzy części: dyskurs sędziów w podejmowaniu decyzji, zwłaszcza sędziów sądu najwyższego; dyskurs wyższych urzędników, szczególnie członków rządu i ustawodawców; a także dyskurs kandydatów na urzędy publiczne i osób prowadzących ich kampanie, zwłaszcza w wystąpieniach publicznych, na platformach partyjnych i w oświadczeniach politycznych”³⁶. Ten trzyczęściowy podział jest potrzebny, ponieważ rozum publiczny nie jest, zdaniem Rawlsa, homogeniczny. Najbardziej ściśle idea publicznego rozumu stosuje się do sędziów. Sędziowie muszą wyjaśniać i uzasadniać swoje decyzje jako oparte na rozumieniu konstytucji, ustaw i precedensów³⁷. Natomiast niektóre działania legislatywy i egzekutywy nie muszą być uzasadniane w ten sposób. Sprawia to, że sądowi przypada szczególna rola w państwie liberalno-demokratycznym – jest on wzorcowym przykładem działania publicznego rozumu³⁸.

Rawls podkreśla, że zaproponowana przez niego w ramach filozofii polityki idea rozumności nie jest ideą epistemologiczną, choć zawiera epistemologiczne elementy. Rozumność jest składnikiem politycznego ideału dobrze urządzonego społeczeństwa konstytucyjnego i demokratycznej koncepcji obywatelstwa w demokracji konstytucyjnej³⁹. „Treść i forma tej idei – sposób, w jaki jest rozumiana przez obywateli i w jaki wpływa na interpretację ich stosunków politycznych – przynależą do samej idei demokracji. Dzieje się tak dlatego, że główną właściwością demokracji jest fakt rozsądnego pluralizmu – fakt wielości sprzecz-

³⁵ Tamże, s. 193.

³⁶ Tamże, s. 190.

³⁷ Szeroko rozwinął tę kwestię Stephen Macedo, którego poglądy omówione zostaną w ostatnim rozdziale.

³⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 297.

³⁹ Tenże, *Prawo ludów*, s. 193.

nych rozsądnych nadrzędnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych, która to wielość jest naturalnym produktem jej kultury i wolnych instytucji”⁴⁰. W idei rozumu publicznego mieści się to, czego wolni i równi obywatele jako osoby rozumne mogą nawzajem od siebie oczekiwać i od siebie wymagać w odniesieniu do swych rozległych poglądów. Idea rozumu publicznego podpowiada, że wolni i równi obywatele tworzą ciało kolektywne i sprawują ostateczną władzę polityczną w państwie.

2.3. Rozum publiczny a rozumy niepubliczne

Rawls powiada, że obok rozumu publicznego istnieją liczne rozumy niepubliczne. Są to rozumy kościołów i grup wyznaniowych, uniwersytetów i rozmaitych stowarzyszeń funkcjonujących w obrębie społeczeństwa⁴¹. Rozumy te mają charakter społeczny, grupowy, ale nie polityczny, ponieważ nie służą do rozwiązywania problemów politycznych. O ile rozum publiczny jest jeden, to rozumów niepublicznych istnieje wiele. Wszystkie ciała zbiorowe, by działać rozumnie i odpowiedzialnie, potrzebują jakiegoś sposobu rozumowania na tematy dla nich ważne. W społeczeństwie obywatelskim, które ma charakter pluralistyczny i jest zrzeszeniem zrzeszeń społecznych, istnieje wiele rozumów niepublicznych. Składają się one na to, co Rawls nazywa „kulturą podłoża”. Wszystkie rozumy – publiczny i niepubliczne – łączy ze sobą to, że muszą uznawać pewne elementy, bez których nie byłyby rozumami – np. pojęcie sądu, zasady wnioskowania, reguły dowodzenia, podstawowe pojęcia, kryteria poprawności, kryteria uzasadniania itd. Bez ich uznania byłyby tylko pustą retoryką, niewiążącymi środkami perswazji. Różnice pojawić się mogą, gdy chodzi o procedury i metody związane z różnymi warunkami, w jakich przebiega rozumowanie⁴². Społeczność naukowa posługuje się innymi regułami dowodzenia niż sędziowie podczas procesu. Różne grupy – np. wyznawcy określonej religii, senat wyższej uczelni, kolekcjonerzy dzieł sztuki – uznają różne autorytety i spierają się na odmienne tematy. „Kryteria i metody tych niepublicznych rozmów zależą częściowo od tego, jak pojmuje się charakter (cel i rolę) każdego ze stowarzyszeń oraz warunki, w jakich realizuje ono swe cele”⁴³.

Rawls podkreśla, że w społeczeństwie liberalnym i demokratycznym uznanie władzy niepublicznej, np. władzy kościołów nad ich członkami, jest swobodne – zależy od decyzji poszczególnych obywateli. Apostazja i herezja nie są przestępstwami w rozumieniu prawa państwowego. Wszelkie rozległe doktryny

⁴⁰ Tamże, s. 187.

⁴¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 303.

⁴² Tamże, s. 304.

⁴³ Tamże.

filozoficzne, religijne i moralne, których możemy być zwolennikami, przyjmowane są swobodnie w sensie politycznym, a wolność sumienia i myśli zagwarantowana jest konstytucyjnie. Obywatele nie znajdują się pod żadnym przymusem, i wyłącznie sami sobie mogą narzucać określoną doktrynę. Nie oznacza to, że np. należą do określonego kościoła wyłącznie na mocy aktu wolnego wyboru. Najczęściej jest tak, że przychodzą na świat w rodzinie o określonej tradycji religijnej i są przez tę tradycję od dziecka kształtowani. Obywatele są członkami różnych grup i stowarzyszeń, z którymi wiążą ich rozmaite więzy lojalności, uczucia i zaangażowania. W niektórych przypadkach więzi te są uprzednie w stosunku do indywidualnych decyzji. Nie zmienia to jednak faktu, że z punktu widzenia prawa państwowego obywatele pozostają wobec nich wolni. W społeczeństwie liberalnym wszelkie przynależności (z wyjątkiem przynależności do samego społeczeństwa) uznaje się za wynik indywidualnej decyzji. Zakłada się tym samym, że wszelkiej władzy da się uniknąć, w skrajnych sytuacjach przez zerwanie więzi z konkretnymi wspólnotami i stowarzyszeniami. Tylko władzy państwowej nie można uniknąć, bo nawet emigracja oznacza jedynie przeniesienie się pod panowanie innej władzy państwowej (nie zawsze też jest ona możliwa i skuteczna).

Opuszczenie własnego kraju jest, zdaniem Rawlsa, jednym z najtrudniejszych kroków. Nie oznacza wyłącznie opuszczenia jakiegoś terytorium, lecz także opuszczenie społeczeństwa i kultury, zerwanie z własnym językiem, zerwanie z różnymi rozumami niepublicznymi, w których byliśmy zakorzenieni. Dlatego władza posługująca się rozumem publicznym i przyjmująca dyktowane przez ten rozum zasady dąży do ustanowienia takiego porządku politycznego i społecznego, żeby emigracja dla nikogo nie była koniecznością. Władza państwowa musi mieć świadomość, że w odróżnieniu od różnych władz niepublicznych nie jest przedmiotem swobodnego wyboru i uznania. Więzy społeczeństwa i kultury, historii i miejsca pochodzenia kształtują nasze życie od momentu urodzenia i są mocniejsze od innych. Prawo do emigracji ich nie osłabia. Wolność sumienia wpisana w prawo wystarcza, by uczynić swobodnym w sensie politycznym uznanie władzy kościelnej. Prawo do emigracji nie pociąga za sobą takiego skutku. W pewnym sensie jednak władza państwowa może zostać przedstawiona jako przedmiot swobodnego uznania. W życiu dorosłym możemy w wyniku refleksyjnego myślenia i rozumnego sądzenia uznać w sposób swobodny ideały i zasady, prawa i wolności, na jakich wspiera się (powinno się wspierać) sprawiedliwe państwo. Możemy też krytycznie odnosić się do państwa, w którym żyjemy, do rządu sprawującego w danym momencie władzę itp. To jest zewnętrzna granica naszej wolności⁴⁴. Rawls przyjmuje Kantowski pogląd, że to, co afirmujemy na podstawie swobodnego i opartego na rzetelnej informacji i pogłębionej refleksji rozumowania, afirmujemy w sposób swobod-

⁴⁴ Tamże, s. 306.

ny. Podobnie wolne jest nasze postępowanie, o ile wyraża to, co swobodnie afirmujemy. Wolność na najgłębszym poziomie domaga się wolności rozumu teoretycznego i praktycznego, wyrażającej się w tym, co mówimy i czynimy.

Naród, państwo, kultura i społeczeństwo, w którym żyjemy, mają swój język i historię. Trzeba zdawać sobie sprawę, że wszystko to jest żywo obecne w naszym rozumie publicznym, który w związku z tym nie ma charakteru neutralnego ani uniwersalnego. Dziedzictwo kulturowe utrwalone w języku jest tym, przez pryzmat czego myślimy. W języku wyrażamy nasze uczucia, cele i wartości, dzięki niemu jakoś rozumiemy siebie i innych oraz cały otaczający nas świat. To dzięki językowi i kulturze odnajdujemy swoje miejsce w społeczeństwie. „W wielkiej części afirmujemy nasze społeczeństwo i kulturę i mamy o nich intymną i niewyraźną wiedzę, mimo że wiele rzeczy możemy kwestionować, jeśli nie odrzucać”⁴⁵ – mówi Rawls. Granice naszej wolności są w gruncie rzeczy granicami naszego rozumu: jego rozwoju i wykształcenia, wiedzy i zasobu informacji, jakim dysponuje, oraz zakresu działań, w których może się wyrażać. Indywidualny rozwój i wykształcenie, dostęp do wiedzy i informacji, możliwość działania i stowarzyszania się zależą w głównej mierze od kontekstu instytucjonalnego i społecznego, w którym żyjemy. Zatem nasza wolność, tak jak i nasz rozum wyznaczone są w istotnym sensie przez sferę polityczną⁴⁶.

W społeczeństwie liberalno-demokratycznym wszyscy obywatele są traktowani jako wyznawcy jakiejś rozległej, filozoficznej, moralnej lub religijnej doktryny, choć najprawdopodobniej wielu z nich nie wyznaje żadnej dobrze wyartykułowanej i wysoce usystematyzowanej rozległej doktryny. Władza polityczna powinna dążyć do tego, by umożliwiać zgodę i wspólne życie wyznawcom najróżniejszych doktryn, czyli ludziom, którzy się ze sobą nie zgadzają co do wielu ważnych kwestii. Za swych sprzymierzeńców w osiągnięciu tego celu władza uważać może wszelkie rozległe doktryny, których wyznawcy są gotowi proponować sprawiedliwe zasady społecznej kooperacji i przestrzegać ich, jeśli tylko inni również będą ich przestrzegać, a także są gotowi poddać publicznemu osądowi konsekwencje polityczne, które z ich doktryn wypływają. Takie doktryny Rawls nazywa doktrynami rozsądnymi. Obok nich istnieją liczne doktryny nierozumne, niosące zagrożenie dla porządku publicznego liberalnego państwa. Ich wyznawcy nie mają zamiaru proponować sprawiedliwych zasad społecznej kooperacji ani nie wyrażają gotowości poddania publicznemu osądowi politycznych konsekwencji swoich doktryn. Pluralizm rozległych doktryn rozsądnych i nierozumnych powstaje spontanicznie (fakt pluralizmu jako takiego), natomiast pluralizm rozsądnych rozległych doktryn (rozsądny pluralizm) jest wynikiem długiej pracy ludzkiego rozumu w trwałych warunkach wolności politycznej⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, s. 305–306.

⁴⁶ Tamże, s. 306, przypis 9.

⁴⁷ Tamże, s. 190. Podobne przekonania wyraża Siemek, który odróżnia monologiczny dyskurs interesów symbolicznych od dialogicznej w swym charakterze społecznej komunikacji. Inte-

Dla właściwego zrozumienia stanowiska Rawlsa ważne jest zrozumienie relacji pomiędzy rozumem publicznym a rozumem świeckim. Nie powinny być one ze sobą utożsamiane (a wydaje się, że niekiedy Habermas tak czyni⁴⁸). Rozum świecki jest tylko jednym z rozumów niepublicznych. Rawls definiuje go jako rozumowanie w kategoriach nadrzędnych doktryn niereligijnych⁴⁹ – filozoficznych lub moralnych. Takie doktryny są o wiele za szerokie, by mogły służyć celowi publicznemu. Kluczowe dla nich wartości moralne nie są wartościami politycznymi, niezależnie od tego, jak bardzo narzucałyby się naszemu zdrowemu rozsądkowi i naszej refleksji. Rozum świecki, którego główną część może stanowić doktryna moralna, z punktu widzenia rozumu politycznego lokuje się w tym samym miejscu, gdzie rozumy religijne i pozostałe doktryny filozoficzne i moralne. Liberalne zasady polityczne i liberalne wartości, choć zakładają określone wartości moralne, wyznaczone są przez koncepcje liberalne i podpadają pod kategorię polityczności⁵⁰. Świeckie doktryny filozoficzne i moralne nie są nośnikami racji publicznych; świeckie pojęcia i rozumowania należą do filozofii pierwszej oraz do doktryn moralnych i nie mieszczą się w domenę polityczności. Wśród rozległych doktryn rozumu świeckiego umieścić można np. filozoficzne koncepcje liberalizmu w wersji Kanta lub Milla, ale doktryną tego typu może być też całkowicie nieliberalna – deterministyczna, materialistyczna, fatalistyczna, katastroficzna – doktryna filozoficzna. Rozum świecki może przybierać formy niedemokratyczne i antyliberalne, podobne do fundamentalizmów religijnych.

2.4. Fakt pluralizmu i *overlapping consensus*

Pluralizm rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych jest zwykłym rezultatem funkcjonowania wolnych instytucji demokratycznego społeczeństwa⁵¹. W tradycji liberalnej rozróżnia się sferę prywatną i publiczną, równie często operuje się rozróżnieniem na to, co polityczne, i na to, co wspól-

resy symboliczne to wszelkie postaci zainteresowania tym, ażeby wszystkie istotne „moje” poglądy i zachowania zostały bezwarunkowo i natychmiast uznane przez wszystkich innych (czyli stały się powszechnie ważne). Interes symboliczny oznacza ideologiczny dyskurs panowania, autorytetu i prestiżu; językowa komunikacja jest tu tylko środkiem walki i narzędziem sprawowania władzy. Natomiast dialogiczna orientacja na porozumienie opiera się na idei wzajemności i krępuje pierwiastek przemocy przez racjonalizującą władzę reguł. „[...] monologiczny dyskurs interesów symbolicznych z jego niezbywalnym roszczeniem do wyłącznego posiadania racjonalności absolutnej jest najpotężniejszym czynnikiem irracjonalizacji i przez to największym zagrożeniem dla społecznego rozumu” – M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 341.

⁴⁸ Zob. J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy” 2006, nr 1, s. 1–25.

⁴⁹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 203.

⁵⁰ Tamże, s. 204.

⁵¹ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, s. 573.

notowe, społeczne. Szahaj pisze: „Można powiedzieć, że te przekonania, które wchodzi w zakres tego, co polityczne, są jedynie fragmentem całości przekonanych podmiotów, zaś sama sfera polityki – jedynie fragmentem życia”⁵². Ważność i uznanie dla sprawiedliwości jako bezstronności wynikają z milczącej zgody różnych orientacji politycznych, wspartych na różnych założeniach światopoglądowych i filozoficznych. Jest to milcząca zgoda na warunki istnienia takiego ładu politycznego, w którym przedkłada się sprawy dobra powszechnego, pokoju, stabilności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości ponad partykularne interesy indywidualne czy grupowe i ponad partykularne koncepcje dobrego życia. Chodzi o konsens polityczny co do kwestii podstawowych. Do takiego konsensu może dojść w obszarze niekontrowersyjnym, w którym zachodzą na siebie różne doktryny, które w innych obszarach pozostają ze sobą w nieusuwalnej niezgodzie. Rozum publiczny nie zawiera żadnej pompatycznej idei bezkonfliktowej jedności. Zdaniem Rawlsa, obszarem możliwej zgody jest zaproponowana przez niego koncepcja proceduralnej sprawiedliwości politycznej – w dobrze urządzonym społeczeństwie wszyscy obywatele afirmują tę samą koncepcję sprawiedliwości politycznej, choć każdy, jako wyznawca określonej rozległej doktryny, może czynić to z innego powodu. Konsens ten jest wspierany przez każdą z tych doktryn, ale i sam udziela im wsparcia, bowiem potwierdza to, co w każdej z owych doktryn jest rozumne i nakierowane na dobro wspólne. Na tym polega rozumność owego konsensu oraz rozumność owych doktryn. A zatem obywatele dobrze urządzonego społeczeństwa afirmują (co najmniej) dwa różne, choć związane ze sobą poglądy polityczne. Jednym z nich jest podzielana przez wszystkich polityczna koncepcja sprawiedliwości, drugim jakaś rozległa doktryna filozoficzna, religijna lub moralna, w tej części, która dotyczy politycznej sprawiedliwości⁵³. W tym drugim przypadku koncepcja sprawiedliwości może być wyprowadzana z jakichś fundamentalnych idei lub zasad i mogą się z nią wiązać jakieś wzniosłe cnoty moralne i ponadczasne cele. Być może większość obywateli zechce dać koncepcji politycznej jakąś podstawę metafizyczną lub odwołać się do prawdy sądów moralnych, ale stanowić to będzie składnik ich własnej rozległej doktryny. Moralną prawdę danej koncepcji politycznej stwierdzić można wyłącznie z punktu widzenia określonej rozległej doktryny. Tych szerszych twierdzeń proponowana przez Rawlsa koncepcja polityczna ani nie potwierdza, ani nie neguje⁵⁴. Uznając określoną koncepcję polityczną za podstawę publicznego rozumu, rozstrzygającego o fundamentalnych kwestiach

⁵² A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 56.

⁵³ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 33.

⁵⁴ Rawls w rozważaniach na ten temat odwołuje się do poglądów Joshui Cohena wyrażonych np. w artykule *Moral Pluralism and Political Consensus*, [w:] D. Capp, J. Hampton (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

politycznych, obywatele odwołują się tylko do części prawdy – tej części, która dotyczy zagadnień politycznych. Przez tę powściągliwość w orzekaniu o prawdziwości zasad sprawiedliwości politycznej obywatele dają wyraz swemu uznaniu dla politycznego znaczenia innych oraz dla rozumności ich poglądów (nawet jeśli uważają je za błędne)⁵⁵. Wyrażają w ten sposób również świadomość, że nie ma i nie może być wspólnej publicznej podstawy do odróżniania przekonań prawdziwych od fałszywych. „Gdy uznajemy fakt, że rozumny pluralizm jest trwałą kondycją kultury publicznej w warunkach wolnych instytucji, to idea rozumności jest bardziej odpowiednia jako składnik podstawy publicznego uzasadniania dla reżimu konstytucyjnego. Traktowanie koncepcji politycznej jako prawdziwej, i wyłącznie z tej racji jako jedynej odpowiedniej podstawy publicznego rozumu, jest ekskluzywizmem, nawet sekciarstwem, łatwo więc prowadzi do politycznego rozbicia”⁵⁶.

Na określenie konsensu będącego wynikiem zachodzenia na siebie różnych doktryn Rawls posługuje się pojęciem *overlapping consensus*⁵⁷. Wszyscy, którzy akceptują polityczną koncepcję sprawiedliwości, wychodzą od własnych przekonań religijnych, filozoficznych, moralnych. Przekonania te pozwalają im afirmować wspólną polityczną koncepcję sprawiedliwości. Z politycznego punktu widzenia nie ma znaczenia fakt, że afirmują ją z bardzo różnych powodów i wywodzą ją z odmiennych źródeł. Zgoda na tę samą koncepcję polityczną nie oznacza, że obywatele odchodzą (choćby tylko na chwilę) od swoich rozległych doktryn. Oni odnajdują powody do zgody właśnie w ich ramach. Konsens nie polega na akceptacji określonych rozstrzygnięć instytucjonalnych, ufundowanej na interesach indywidualnych i grupowych. Każda grupa może bowiem mieć inne interesy i inne wyobrażenia na temat tego, co jest jej interesem. Sprawiedliwość jako bezstronność jest polityczną koncepcją, która z łatwością może stać się ośrodkiem rozsądnego konsensu z powodu swych trzech cech. Po pierwsze, jej wymogi dotyczą tylko podstawowej struktury społeczeństwa, po drugie, nie domaga się zaakceptowania żadnej określonej rozległej doktryny i po trzecie, jej podstawowe idee wywo-

⁵⁵ Trafność przeprowadzonych przez Rawlsa rozróżnień potwierdza Schnädelbach: „To, co jest błędne, nie jest irracjonalne, ponieważ tylko to, co jest racjonalne, może być błędne; w przeciwnym razie jest po prostu pozbawione sensu. Kto się myli, nie jest jeszcze z tego powodu irracjonalny, mylić się mogą bowiem tylko istoty racjonalne. Tego, kto ryzykuje lub podejmuje decyzje w niepewności, ponieważ nie ma lepszych podstaw, a nawet tego, kto kieruje się czymś, co my uważamy za niewiarygodne lub niezrozumiałe, nie można jeszcze z tego względu uważać za nierozumnego, gdyż może on mieć całkiem niezłe powody, chociaż nie takie jak nasze” – H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, s. 66.

⁵⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 191.

⁵⁷ Zob. tenże, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 32; tenże, *The Idea of an Overlapping Consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1987, nr 17; przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 421–448.

dążą się z politycznej kultury podłoża⁵⁸. To sprawia, że bardzo różne rozległe doktryny mogą ją poprzeć, i zechcą to zrobić, o ile są rozumne.

Rawls wyróżnia kilka etapów na drodze do ukonstytuowania się *overlapping consensus*. Pierwszy etap to stan określany przez niego jako *modus vivendi*. Termin ten oznacza taki model stabilizacji i spokoju społecznego, który z założenia ma trwać do uzyskania przewagi, przejścia władzy i ustanowienia porządku opartego na całej prawdzie określonej nadrzędnej doktryny, która tymczasem zmuszona jest tolerować przeciwników, gdyż są oni zbyt silni, by ich stłamsić⁵⁹. *Modus vivendi* utrzymuje się wówczas, gdy wyznawcy różnych rozległych doktryn chcieliby zdobyć pełnię władzy, lecz nie mogą tego zrobić z powodu równowagi sił między nimi. Ponieważ odrzucają bezpośrednią konfrontację (gdyż nie doprowadzi ich ona do upragnionego celu), nie pozostaje im nic innego, jak tolerować się nawzajem. Tolerancja ta nie oznacza jednak, że wyrażają oni chęci współpracy, przeciwnie – zawsze w przypadku uzyskania przewagi gotowi będą przejąć całkowitą władzę i zaprowadzić rządy według własnych zasad. Drugi etap to konsens konstytucyjny. Na tym etapie zgoda na współlistnienie uzyskuje umocnienie prawne, a przeciwników toleruje się z szacunku dla prawa i niechęci dla jego łamania. Trzeci etap to *overlapping consensus*, który jest przeciwieństwem porządku opartego na *modus vivendi*. Jest to stan afirmacji dobra wspólnego pojmowanego w kategoriach liberalnej sprawiedliwości politycznej. Obywatele państwa opartego na *overlapping consensus* akceptują ustrój demokratyczny i konstytucyjny i gotowi są go bronić. W tym przypadku mamy do czynienia ze stabilnością z dobrych powodów⁶⁰. Wtedy też możliwa jest współpraca społeczna na bazie wzajemnego szacunku (*cooperation on the basis of mutual respect*)⁶¹. Wzajemny szacunek pozwala skutecznie i trwale stosować metodę unikania fundamentalnych konfliktów i poskramiać różnice między zwalczającymi się poglądami. Stabilność społeczeństwa zapewniona jest przez wierność demokratycznym wartościom i ideałom⁶². Wszystkie rozumne nadrzędne dok-

⁵⁸ Tenże, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 33.

⁵⁹ Zwolennikiem liberalizmu w stylu *modus vivendi* jest np. David Gauthier (zob. tegoż, *Morals by Agreement*) oraz John Gray. Zob. J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge 2000, wyd. pol. *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001, s. 169–221; tenże, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London 1990; tenże, *Post-liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, London 1996. Historia dostarcza licznych przykładów stabilności prowizorycznej – zob. J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 212–213.

⁶⁰ Tamże, s. 213.

⁶¹ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, s. 395.

⁶² Za taką koncepcją opowiada się Charles Larmore, dla którego liberalizm ma charakter moralny i minimalny; liberalna zasada neutralności względem konkurencyjnych ideałów dobrego życia znajduje uzasadnienie w określonych wyborach moralnych (których zaletą jest to, że można je pogodzić z szerokim spektrum ideałów dobrego życia) – zob. komentarz Galstona na ten temat: tenże, *Cele liberalizmu*, s. 116.

tryny mogą zaaprobować sprawiedliwe społeczeństwo i jego polityczne instytucje – np. równe podstawowe prawa i wolności dla wszystkich, włącznie z wolnością sumienia i religii. „Co więcej – mówi Rawls – prawdziwy sąd w rozsądnej doktrynie nadrzędnej nigdy nie wchodzi w konflikt z rozumnym sądem w związanej z nim koncepcji politycznej”⁶³.

Przeszkodą w osiągnięciu takiego konsensu jest, mogąca ujawnić się w każdym społeczeństwie, skłonność niektórych do dogmatyzmu i kurczowa chęć narzucenia innym swoich poglądów i swojego stylu życia. Tego typu postawy stanowią granicę możliwości funkcjonowania rozumu publicznego. Rawls wymienia trzy warunki odnalezienia minimum jedności w pluralistycznym świecie: proceduralna koncepcja sprawiedliwości, przekonanie o wyższości sprawiedliwości nad poszczególnymi koncepcjami dobra oraz idea konstruktywizmu. Bez spełnienia tych warunków idea *overlapping consensus* upada.

W dobrze urządzonym społeczeństwie przekonania oraz plany życiowe jednostek są różne, a ludzie mogą określać swe dobro swobodnie, traktując poglądy innych w tej sprawie jedynie jako sugestie. Ta różnorodność koncepcji dobra sama w sobie też stanowi dobro. Racjonalne jest, by członkowie dobrze urządzonego społeczeństwa chcieli takiej różnorodności. Powody tego są oczywiste. Ludzie mają różne zdolności i umiejętności, których nie może urzeczywistnić żadna konkretna osoba ani grupa społeczna⁶⁴. Rawls podkreśla, że pluralizmu nie należy postrzegać jako nieszczęścia, lecz jako naturalny rezultat aktywności ludzkiego rozumu w warunkach istnienia trwałych wolnych instytucji. Postrzegać rozumny pluralizm jako nieszczęście to postrzegać samo działanie rozumu w warunkach wolności jako nieszczęście. Różnorodność rozumnych całościowych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych nie jest stanem, który wkrótce przeminie. Jest to permanentna cecha publicznej kultury demokratycznej. Rawls wylicza fakty, z którymi trzeba się liczyć, konstruując podstawowe zasady życia społecznego: (1) fakt pluralizmu, (2) fakt trwałości pluralizmu w demokracji, (3) fakt, że zgoda co do określonej całościowej doktryny musiałaby zostać wymuszona przez opresyjne użycie władzy państwowej, (4) fakt, że stabilny porządek demokratyczny musi uzyskać poparcie znaczącej większości obywateli, a przynajmniej tych, którzy są aktywni politycznie, (5) fakt, że doktryny całościowe, gdy tylko są akceptowane w jakimś społeczeństwie, mają tendencję do tego, aby stawać się opresyjne i tłamsić inne doktryny, (6) fakt, że polityczna kultura społeczeństwa posiadającego tradycję demokratyczną zawiera *implicite* pewne fundamentalne instytucje i idee, na bazie których można wypracować pewną polityczną koncepcję sprawiedliwości właściwą dla rządów konstytucyjnych⁶⁵. Uzgodnić ze

⁶³ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 246.

⁶⁴ Tenże, *Teoria sprawiedliwości*, s. 611.

⁶⁵ Tenże, *The Idea of an Overlapping Consensus*, s. 425.

sobą te fakty bez używania przemocy można tylko w ramach społeczeństwa liberalnego i za pomocą rozumu publicznego. Rawls podkreśla, że prawdy najważniejsze daleko wykraczają poza rozum publiczny. Zdarza się też niekiedy, że bywają dla polityki niebezpieczne. Prawdy rozległych doktryn mogą okazać się tymi, dla których ktoś chciałby oddać własne życie lub pozbawić życia innych. O doktrynie, której prawdy stanowią zachętę do przemocy, Rawls powiada, że jest nierozumna. Podkreśla też, że prawdy tych rozległych doktryn dobrze byłoby zastąpić rozumnością, zanim zburzą one ramy demokratycznego porządku publicznego. Prawda, jak wiadomo, jest jedna, niestopniowalna i nieznosząca kompromisu; rozumnych poglądów może być natomiast wiele. „Nadrzędne doktryny, które nie mogą poprzeć społeczeństwa demokratycznego, nie są rozsądne. Ich zasady i ideały nie spełniają kryterium wzajemności i na wiele różnych sposobów działają przeciw ustanowieniu równych wolności podstawowych. Jako przykład podać możemy wiele fundamentalistycznych doktryn religijnych, doktrynę boskiego prawa monarchów i nadludzkich praw arystokracji, a także – nie możemy ich przeoczyć – formy autokracji i dyktatur”⁶⁶. Doktryny nierozumne stanowią zagrożenie dla instytucji demokratycznych. „Ich istnienie ogranicza cel, jakim jest pełna realizacja rozumnego społeczeństwa demokratycznego z jego ideałem publicznego rozumu i legitymizowanego prawa. Fakt ten nie świadczy o niedoskonałości czy porażce idei publicznego rozumu, lecz wskazuje granice tego, co rozum publiczny może osiągnąć. Nie pomniejsza wielkiej wartości i wagi dążenia do tego ideału w najpełniejszym możliwym wymiarze”⁶⁷.

Ci, którzy odrzucają rozum publiczny, uznają najczęściej, iż stosunki polityczne opierać się powinny na przyjaźni lub miłości wobec tych, którzy należą do określonej religijnej lub świeckiej wspólnoty oraz na wrogości wobec tych, którzy pozostają poza nią. Polityka jest dla nich kwestią walki o świat żyjący w absolutnej prawdzie. „Liberalizm polityczny nie obejmuje ludzi, którzy myślą w ten sposób. Zapał do ucieleśniania w polityce całej prawdy jest niezgodny z ideą rozumu publicznego idącą w parze z demokratycznym obywatelstwem”⁶⁸. Nierozumne nadrzędne doktryny nie godzą się na demokratyczny porządek i są z tym porządkiem niezgodne. Istnienie doktryn odrzucających ład demokratyczny, odrzucających jedną lub więcej demokratycznych wolności, jest, jak się wydaje, faktem trwałym. Stawia to przed demokracją praktyczne zadanie: jak radzić sobie z doktrynami, które nie potwierdzają rozumnej równowagi wartości politycznych i wchodzą w konflikt z rozumem publicznym; jak powstrzymać te doktryny, by nie obaliły ładu politycznej sprawiedliwości⁶⁹. Do jakiego stopnia doktryny nierozumne powinny być tolerowane w społeczeństwie dobrze urzą-

⁶⁶ Tenże, *Prawo ludów*, s. 246.

⁶⁷ Tamże, s. 254.

⁶⁸ Tamże, s. 189.

⁶⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 332.

dzonym? Kwestie te, według Rawlsa, muszą zostać określone przez zasady sprawiedliwości. „To, że daną demokrację znamionuje fakt pluralizmu jako takiego, nie jest zaskakujące, zawsze bowiem istnieje wiele poglądów nierozumnych”⁷⁰. Pluralizm doktryn nierozumnych nie budzi zdziwienia. Natomiast to, że istnieje wiele rozległych rozumnych doktryn, może się wydawać zaskakujące, lubimy bowiem myśleć, że rozum prowadzi do prawdy, a prawda jest jedna⁷¹. Tymczasem, według Rawlsa, rozumna doktryna nie oznacza doktryny prawdziwej, lecz taką, za którą przemawiają rozumne racje. Rozumne rozległe doktryny to takie, które można rozumnie uzasadnić wobec innych rozumnych osób. W społeczeństwie dobrze zarządzonym pluralizm rozumnych rozległych doktryn jest traktowany jako nieusuwalny fakt i stały element życia. „Obywatele zdają sobie sprawę, że nie mogą dojść do porozumienia ani nawet zbliżyć się do wzajemnego rozumienia na gruncie swych wykluczających się nadrzędnych doktryn”⁷². „Główną cechą idei publicznego rozumu jest to, że żaden z obywateli nie atakuje ani nie krytykuje żadnej religijnej czy niereligijnej nadrzędnej doktryny, poza sytuacjami, gdy doktryna ta niezgodna jest z podstawami publicznego rozumu i demokratycznego porządku”⁷³.

Osoby rozumne wyznają rozumne rozległe doktryny. Doktryny te mają trzy główne cechy. Po pierwsze, są dziełem rozumu teoretycznego, dotyczącym religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia – próbują wyrazić wszelkie kwestie w sposób rozumny i zrozumiały dla innych. Po drugie, rozległa rozumna doktryna porządkuje uznawane wartości tak, że dają się one pogodzić ze sobą. Doktryny różnią się np. tym, że innym wartościom nadają prymat i szczególne znaczenie, bywa też, że niektóre wartości po prostu pomijają, ale ich rozumność wyraża się w tym, że zbiorowi uznawanych wartości nadają spójność i pozwalają rozstrzygać ewentualne konflikty między wartościami. Po trzecie, rozumna rozległa doktryna należy do jakiejś tradycji myślowej i doktrynalnej, co nie oznacza, że jest niezmienna. Trwa ona w czasie i powoli ewoluuje pod wpływem tego, co można uznać za dobre i wystarczające racje. Rawls charakteryzuje te doktryny w sposób tak ogólny, żeby przedwcześnie nie wykluczyć żadnej z nich z grona doktryn rozumnych. Nie chce dokonywać arbitralnych rozstrzygnięć, a jedynie sformułować warunki minimalne. Liberalizm polityczny traktuje wiele tradycyjnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych jako rozumne, nawet gdy nie zgadzają się one między sobą lub gdy wielu obywateli nie mogłoby się z nimi zgodzić z tego względu, że nadają nadmierną wagę pewnym wartościom, a pomijają lub lekceważą inne.

⁷⁰ Tamże, s. 109.

⁷¹ Tamże.

⁷² J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 188. Zob. również tenże, *The Idea of Public Reason Revisited*, s. 574.

⁷³ Tenże, *Prawo ludów*, s. 188.

Bardzo różne rozumne doktryny mogą zyskać akceptację w oczach osób rozumnych. Dla każdego rozumnego obywatela jest oczywiste, że nie wszystkie z nich mogą być prawdziwe. Może się nawet tak zdarzyć, że żadna wyznawana w danym momencie rozumna doktryna nie jest prawdziwa, mimo iż każdy wyznawca jest pewny prawdziwości swej doktryny. Nie jest nierozumne wyznawanie jakiegś rozumnej rozległej doktryny, za którą przemawiają rozumne racje. Jednocześnie rozumnie jest uznać, że nasza doktryna jest tylko jedną z wielu doktryn rozumnych i w związku z tym nie może rościć sobie pretensji do szczególnych przywilejów w państwie, choć przecież jesteśmy pewni, że wyznajemy doktrynę prawdziwą. Władza polityczna, którą akurat posiadamy, nie uprawnia nas do tego, by posługiwać się nią w celu narzucenia naszej doktryny pozostałym obywatelom. Zdaniem Rawlsa, cechą osób rozumnych jest to, że mając władzę polityczną, uznałyby za nierozumne posłużenie się nią w celu represjonowania innych rozległych rozumnych doktryn⁷⁴. „Jest tak dlatego, że jeśli zachodzi fakt rozumnego pluralizmu, to w publicznej kulturze społeczeństwa demokratycznego nie ma żadnej publicznej i wspólnej podstawy uzasadniania stosującej się do rozległych doktryn”⁷⁵. Ci, którzy nalegają, by przyjąć ich przekonania, najczęściej narzucają je dlatego, że ich zdaniem są one prawdziwe, nie zaś dlatego, że są to ich przekonania. Jest to jednak roszczenie, które mógłby wysunąć każdy, i jednocześnie nikt nie może sensownie wysuwać go wobec ogółu obywateli. Ktoś, kto wysuwa takie roszczenia, musi, zdaniem Rawlsa, zostać uznany za osobę nierozumną. Kto chce posłużyć się władzą polityczną (kolektywną władzą równych obywateli), by powstrzymać innych od afirmowania ich poglądów, które nie są nierozumne, i przymusić do przyjęcia jego własnej doktryny, sam okazuje się nierozumny. „Konkludując: osoby rozumne pojmują, że ciężary sądu nakładają pewne ograniczenia na to, co można rozumnie uzasadnić wobec innych, a zatem popierają jakąś formę wolności sumienia i wolności myśli. Jest z naszej strony rzeczą nierozumną posługiwać się władzą polityczną, jeśli ją mamy lub dzielimy z innymi, w celu tłamszenia rozległych poglądów, które nie są nierozumne”⁷⁶. Zgodne z rozumem są zatem tolerancja oraz wolność myśli i sumienia. Obywatele mogą rewidować i zmieniać swe nadrzędne doktryny i niejeden w trakcie swojego życia tak czyni. Każda z nich będzie uznana za rozumną, jeżeli tylko jej wyznawca będzie respektował kryterium

⁷⁴ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 105.

⁷⁵ Tamże. Żeby znaleźć różnice między rozumnymi rozległymi doktrynami a doktrynami prawdziwymi potrzebne byłoby zewnętrzne w stosunku do nich kryterium, a tego nie sposób ustalić. Rawls utrzymuje, że w tej kwestii wiele zawdzięcza artykułowi T. Nagela, *Moral Conflict and Political Legitimacy*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, nr 17, książce T. Nagela, *Partiality and Equality*, Oxford University Press, Oxford 1991 oraz artykułowi J. Cohena, *Moral Pluralism and Political Consensus*. Cohen jako pierwszy posłużył się rozróżnieniem między pluralizmem rozumnym a pluralizmem prostym.

⁷⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 106. Pojęcie ciężarów sądu zostanie szerzej omówione w następnym rozdziale (zob. p. 3.6).

wzajemności, które jest istotnym składnikiem publicznego rozumu, określającym jego treść. Wszyscy musimy porzucić nadzieję na taką zmianę konstytucji, by ustanawiała hegemonię naszej religii, lub na taką pozycję, która zapewniała by nam nieograniczone wpływy i sukcesy⁷⁷.

Rozsądni zwolennicy rozmaitych rozległych doktryn zmuszeni są przyznać, że poza uznaniem rozumnej demokracji konstytucyjnej nie istnieje żadna inna droga do zabezpieczenia podstawowych wolności wszystkich obywateli. Dlatego ich rozumne rozległe doktryny uznają zasady i wytyczne rozumu publicznego oraz jego ograniczenia. Rawls nie wątpi w to, że pomimo różnorodności nadrzędnych doktryn możliwy jest rozsądny częściowy konsens między nimi (*overlapping consensus*). Uważa, że różne doktryny – religijne oraz niereligijne – mogą, bez popadania w wewnętrzną sprzeczność, wspierać polityczną koncepcję sprawiedliwości leżącą u podstaw demokratycznego społeczeństwa konstytucyjnego. Ich wyznawcy, bez względu na to, jak bardzo się ze sobą nie zgadzają, mogą podporządkować się politycznym zasadom sprawiedliwości oraz stosować kryterium wzajemności. Rawls utrzymuje, że obywatele, którzy zapoznali się z zaletami porządku liberalnego i posługują się rozumem publicznym, nie zmieniliby liberalnych zasad życia społecznego nawet wówczas, gdyby było to możliwe i łatwe do przeprowadzenia. Liberalny, sprawiedliwy porządek polityczny nie jest bowiem przez nich traktowany tylko jako ład tymczasowy, jako *modus vivendi*⁷⁸.

W rozumnej nadrzędnej doktrynie hierarchia wartości może być zupełnie inna niż ta, którą ustala rozum publiczny. Jest oczywiste, że transcendentne wartości, takie jak zbawienie i życie wieczne, są dla wierzącego wyższe od rozumnych wartości politycznych demokratycznego społeczeństwa konstytucyjnego. Wartości polityczne to wartości doczesne, które znajdują się na innym, w pewnym sensie niższym poziomie niż wartości transcendentne. Nie wynika stąd jednak, że te ostatnie przekreślają lub unieważniają wartości polityczne. „W istocie rozsądna nadrzędna doktryna to taka, w której wartości te nie są lekceważone: są one lekceważone w doktrynach nierozsądnych”⁷⁹. „Nie istnieje lub istnieć nie powinien konflikt między religią i demokracją. Pod tym względem liberalizm polityczny różni się zdecydowanie od oświeconego liberalizmu, który tradycyjnie atakował ortodoksyjne chrześcijaństwo, i odrzuca go”⁸⁰. W społeczeństwie liberalnym konflikty między demokracją a rozsądnymi doktrynami oraz między samymi rozsądnymi doktrynami są wyciszone i rozgrywają się zgodnie z rozsądnymi zasadami. „Pojednanie obywateli za sprawą rozumu publicznego ma jednak swoje granice. Mogą wystąpić trzy zasadnicze rodzaje kon-

⁷⁷ Tenże, *Prawo ludów*, s. 214.

⁷⁸ Tenże, *Liberalizm polityczny*, wykład IV, p. 3 i 4.

⁷⁹ Tenże, *Prawo ludów*, s. 247.

⁸⁰ Tamże, s. 250.

fliktów: te, które wynikają z odmienności nadrzędnych doktryn; te, które wynikają z różnic statusu, pozycji klasowej, zawodu, różnic etnicznych, płciowych lub rasowych; wreszcie te, które wynikają z ciężarów sądu. Liberalizm polityczny odnosi się przede wszystkim do konfliktu pierwszego rodzaju i utrzymuje, iż nawet jeśli nasze nadrzędne doktryny nie dają się pogodzić i niemożliwy jest między nimi kompromis, to jednak obywatele wyznający doktryny rozsądne mogą mieć wspólne racje innego rodzaju, to znaczy racje publiczne wyrażone w kategoriach politycznych koncepcji sprawiedliwości. Wierzę także, że społeczeństwo takie może zażegnać konflikt drugiego rodzaju – konflikt między fundamentalnymi ekonomicznymi, politycznymi i społecznymi interesami obywateli”⁸¹.

Szahaj pisze: „Nie trzeba wielkiej wnikliwości, aby dostrzec, że zaprezentowane wyżej podejście Rawlsa przez wielu będzie wciąż identyfikowane jako wspierające się na przynajmniej *implicite*, jeśli nie *explicite*, przyjmowanych przesłankach sceptycznych”⁸². Tymczasem, zdaniem Rawlsa, opis pluralizmu rozumnych doktryn nie może przybrać postaci argumentacji sceptycznej. W filozofii politycznej należy unikać sceptycyzmu; nie chodzi bowiem o filozoficzną analizę koniecznych warunków wiedzy i pokazanie, że nigdy wszystkie te warunki nie są spełnione, zatem nigdy nie dochodzimy do wiedzy pewnej. Opis pluralizmu rozległych doktryn nie ma prowadzić do postawy sceptycznego wahania wobec wszelkich twierdzeń. Musi on zatrzymywać się na poziomie rozważań politycznych i pokazywać, że polityczna zgoda w sprawie jakiegokolwiek rozległej doktryny jest trudniejsza niż się na ogół sądzi. Powinniśmy uznać praktyczną niemożliwość osiągnięcia rozumnego porozumienia politycznego co do sądów na temat prawdziwości rozległych doktryn, zwłaszcza porozumienia mogącego służyć politycznemu celowi, jakim jest np. osiągnięcie pokoju i zgody w społeczeństwie. Przemawiają za tym historyczne przykłady konfliktów religijnych, stulecia sporów filozoficznych i moralnych. Liberalizm polityczny nie kwestionuje ewentualnej prawdziwości żadnych twierdzeń religijnych, moralnych czy filozoficznych. Zmierza natomiast do tego, by pokazać, jak ludzie wyznający całkowicie różne rozległe doktryny mimo to mogą być obywatelami jednego państwa, żyć w zgodzie, bez przemocy i współtworzyć sprawiedliwe społeczeństwo.

Państwo liberalne i demokratyczne, zwane przez Rawlsa reżimem konstytucyjnym, nie wymaga zgody co do rozległej doktryny, bo to nie rozległa doktryna jest fundamentem jego porządku. Podstawa jedności państwa i społeczeństwa leży gdzie indziej – w idei sprawiedliwości politycznej. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls przedstawił koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności. Stanowisko to, wbrew jego zamierzeniom, zostało przez niektórych zinterpretowane jako

⁸¹ Tamże, s. 251–252.

⁸² A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 58, przypis 12. W ten sposób interpretuje też poglądy Rawlsa Galston.

część rozległej doktryny filozoficznej. Rawlsowi tymczasem chodziło wyłącznie o polityczną koncepcję sprawiedliwości, która stosuje się do podstawowej struktury społecznej. Podkreśla on, że sprawiedliwość jako bezstronność wyraża dwie wartości polityczne: wartość politycznej sprawiedliwości i wartość publicznego rozumu. Bez względu na to, czy w sytuacji pierwotnej strony przyjmują fakt rozumnego pluralizmu, czy fakt pluralizmu jako takiego, obrane zasady sprawiedliwości będą takie same. W sytuacji rozumnego pluralizmu liberalne wolności są bezpieczne. Gdy mamy do czynienia z pluralizmem jako takim, wolności te wymagają dodatkowo dobrego zabezpieczenia instytucjonalnego – na tym polega jedyna różnica. Polityczna koncepcja sprawiedliwości może być ośrodkiem częściowego konsensu wszystkich rozumnych doktryn⁸³, co gwarantuje społeczeństwu stabilność. W przypadku obecności doktryn nierozumnych stabilność możliwa jest do utrzymania wówczas, gdy zwolennicy doktryn rozumnych mają liczebną przewagę. Wówczas poglądy nieliberalne związane z nierozumnymi nadrzędnymi doktrynami mogą istnieć – i faktycznie zawsze będą istniały – i jednocześnie nie zagrażać sprawiedliwości. „Taka jest nadzieja; nie może być gwarancji” – powiada Rawls⁸⁴. Sytuacja zmienia się diametralnie, gdy zasady sprawiedliwości nie mogą uzyskać dostatecznego poparcia, bowiem w społeczeństwie przeważają zwolennicy doktryn nierozumnych. Wówczas trzeba sprawdzić, czy w danym społeczeństwie jakakolwiek koncepcja demokratyczna może liczyć na poparcie. Jeżeli nie, to sprawa stabilności upada.

2.5. Treściowy i formalny aspekt rozumu publicznego

Analizując przemiany pojęcia rozumu, Baumgartner pisze: „Rozum nie ma już dziś odrębnego przedmiotu; nie jest ani wyróżniającym się z racji określonych treści rodzajem świadomości samego siebie, ani pojęciem oznaczającym ludzką zdolność poznawczą, lecz jedynie kwintesencją formalnych warunków, ogółem reguł i kryteriów możliwego, także transwersalnego, dochodzenia do porozumienia w dyskursach teoretycznych i praktycznych, a więc również w dyskursach prowadzonych w obrębie nauk – wszystko to zachodzi wszak w zmieniającym się świecie, w którym także te kryteria mogą się jeszcze historycznie zmieniać”⁸⁵. Zatem rozum ma charakter proceduralny, a jego pierwotne substancjalne znaczenie „rozplynęło się całkowicie w pojęciu metodycznego

⁸³ Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, wykład IV, p. 6 i 7.

⁸⁴ Tamże, s. 111.

⁸⁵ H.M. Baumgartner, *Rozum skończony*, przeł. A.M. Kaniowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 219. Autor ten rejestruje przemiany w pojmowaniu rozumu polegające na jego desubstancjalizacji, depotencjalizacji, funkcjonalizacji oraz mediatyzacji. Rozum stał się ostatecznie układem warunków odnoszących się do procedur możliwego komunikowania się i dochodzenia do porozumienia – tamże, s. 221.

postępowania”. „Taki jest na razie – z pewnością tymczasowy – koniec przemian pojęcia rozumu”⁸⁶. Koncepcja rozumu publicznego Rawlsa może zostać uznana za taki końcowy etap przemian pojęcia rozumu. W jej ramach jednak oprócz części formalnej wyróżnić można część materialną. Składają się na nią te elementy politycznej koncepcji sprawiedliwości, które mają charakter liberalny (wolność jednostki, równa godność, wzajemne uznanie). Część formalną zaś stanowią wytyczne mówiące, jakie sposoby rozumowania są dopuszczalne, jakie kryteria można stosować, jakiego rodzaju informacje uznaje się za istotne dla kwestii politycznych⁸⁷. Rozum publiczny jest więc zdolnością dwojakiego rodzaju: z jednej strony pozwala rozpoznać formalne reguły podstawowe stanowiące warunki wszelkiego możliwego dyskursu, z drugiej zaś jest zdolnością do rozpoznawania (konstruowania, uzgadniania) zasad sprawiedliwości, a także zdolnością do motywowania siebie do postępowania zgodnego z procedurami i zasadami. Jeżeli Baumgartner ma rację, materialny aspekt rozumu publicznego byłby wtórny i zależny od procedury. Wydaje się jednak, że w przypadku Rawlsa tak nie jest – aspekt treściowy nie redukuje się do formalnego, rozum proceduralny zachowuje pewną substancjalną resztkę, pewien moment wglądu i samooczywistości, którego nie da się wyeliminować. Jest to zgodne z przekonaniem Baumgartnera, który uważa, że czysto proceduralne określenie rozumu jest jego niedookreśleniem, opaczny i niepotrzebny samopomniejszeniem⁸⁸.

Identyfikacji politycznych zasad i wytycznych służy u Rawlsa sytuacja pierwotna, choć przypuszcza on, że mogą istnieć również inne dobre sposoby ich formułowania⁸⁹. Polityczna koncepcja sprawiedliwości wyszczególnia podstawowe prawa i wolności obywatela; nadaje im pierwszeństwo względem każdej koncepcji dobra i względem wartości perfekcjonistycznych; podpowiada, co zrobić, by zapewnić wszystkim obywatelom dostateczne środki do skutecznego wykorzystywania podstawowych wolności i swoich możliwości. Rawls twierdzi, że każda rozumna polityczna koncepcja sprawiedliwości zawiera:

„Po pierwsze, listę pewnych podstawowych praw, wolności i szans (podobnych do tych, jakie znamy z ustrojów konstytucyjnych).

Po drugie, każda przyznaje szczególnie priorytet tym prawom, wolnościom i szansom, szczególnie w stosunku do roszczeń dobra powszechnego i wartości perfekcjonistycznych.

Po trzecie, każda zakłada podjęcie kroków w celu zapewnienia wszystkim obywatelom wszechstronnych środków umożliwiających czynienie efektywnego użytku z wolności”⁹⁰.

⁸⁶ Tamże, s. 219.

⁸⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 307.

⁸⁸ H.M. Baumgartner, *Rozum skończony*, s. 221.

⁸⁹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 200.

⁹⁰ Tamże, s. 200–201.

Każdy z tych elementów rozumieć można na różne sposoby, co w efekcie daje wiele możliwych liberalizmów, wiele możliwych zestawów podstawowych praw i wiele nieco odmiennych treści publicznego rozumu. Różnorodne koncepcje liberalizmu i sprawiedliwości tworzą „rodzinę rozumnych koncepcji politycznych”⁹¹. Ich wspólnym rdzeniem jest kryterium wzajemności. Każdy z liberalizmów uznaje za podstawową ideę obywateli jako wolnych i równych osób i ideę społeczeństwa jako bezstronnego systemu współpracy, każdy też zawiera substancjalne zasady sprawiedliwości, określa wolności religijne i twórcze, oferuje uczciwe szanse każdemu i adekwatne wszechstronne środki do ich wykonywania⁹². Rozumne koncepcje polityczne mogą cechować te same polityczne zasady i wartości, lecz mimo to mogą się one różnić sposobem, w jaki te zasady i wartości porządkują lub równoważą. Polityczna koncepcja sprawiedliwości stosuje się do podstawowej struktury społecznej, do głównych instytucji społecznych, politycznych i ekonomicznych. Jej celem jest budowanie harmonijnego systemu społecznej kooperacji. Ważną cechą jest to, że koncepcja sprawiedliwości pozostaje niezależna od wszelkich rozległych doktryn i wyraża się wyłącznie w kategoriach podstawowych idei politycznych. Te podstawowe idee polityczne nie są czymś obcym i zewnętrznym względem danego społeczeństwa, lecz muszą być zawarte w publicznej kulturze społeczeństwa demokratycznego.

Rozum publiczny ma, według Rawlsa, trzy cechy: (1) jego zasady stosują się do podstawowych instytucji społecznych i politycznych, (2) mogą być przedstawione niezależnie od nadrzędnych doktryn wszelkiego rodzaju (choć są wspierane przez rozsądny częściowy konsensus takich doktryn), (3) mogą zostać wypracowane na podstawie fundamentalnych idei wyrosłych z publicznej kultury politycznej ustroju konstytucyjnego, takich jak koncepcja obywateli jako wolnych i równych osób i koncepcja społeczeństwa jako bezstronnego systemu współpracy⁹³. Na treść rozumu publicznego składają się zasady i wartości, które spełniają te trzy warunki. Uczestniczyć w rozumie publicznym to tyle co odwoływać się w trakcie debaty politycznej do jednej z politycznych koncepcji sprawiedliwości – do jej zasad, ideałów, standardów i wartości⁹⁴. Własnością publicznego rozumu jest poruszanie się w ramach politycznej koncepcji sprawiedliwości, ale to już jest ograniczenie o charakterze formalnym.

Na formalną stronę rozumu publicznego składają się wszelkie wytyczne, które są konieczne dla poprawnego stosowania materialnych zasad sprawiedliwości. Bez nich polityczna koncepcja sprawiedliwości pozostałaby niepełna, fragmentaryczna i nieprzydatna (a być może po prostu nie dałaby się sformuło-

⁹¹ Tamże, s. 200. Nie zmienia to faktu, że – jak powiada Rawls – czymkolwiek jest sprawiedliwość i bezstronność – jest ona jedna.

⁹² Tamże, s. 201.

⁹³ Tamże, s. 204.

⁹⁴ Tamże.

wać). Wytyczne to zasady rozumowania, reguły dowodzenia i metody rozstrzygnięcia w takich kwestiach jak ta, czy materialne zasady sprawiedliwości są realizowane i z jakim skutkiem oraz jakie prawa i jaka polityka są w danej sytuacji najbardziej sprawiedliwe. Wytyczne pozwalają uporządkować wartości i zasady. Mowa tutaj o metodzie uzyskiwania rozumnej publicznej odpowiedzi na wszystkie lub prawie wszystkie pytania dotyczące sprawiedliwości i najważniejszych elementów konstytucji. Jeżeli taką metodą dysponujemy, wówczas koncepcja polityczna jest zupełna: „Rozum publiczny wymaga, byśmy mieli rozumną odpowiedź na wszystkie albo prawie wszystkie takie kwestie, lub byśmy mogli sądzić, że zdołamy we właściwym czasie znaleźć taką odpowiedź”⁹⁵. Koncepcja polityczna jest zupełna, jeżeli spełnia ów warunek kompletności: „Podporządkowanie wartości odbywa się tu według ich struktury i własności w obrębie samej koncepcji politycznej, nie zaś zgodnie z tym, jak układają się wewnątrz nadrzędnych doktryn obywateli”⁹⁶. Rozum publiczny, aby mógł pełnić swoją rolę, musi być zupełny (kompletny). Tylko wówczas w jego ramach można wyznaczyć zasady i wartości polityczne oraz uporządkować je w obrębie samej koncepcji politycznej. „Wartości polityczne nie powinny być porządkowane indywidualnie, poza wszelkim określonym kontekstem. Nie są marionetkami wprawianymi w ruch przez nadrzędne doktryny”⁹⁷. W przypadku gdy rozum publiczny jest kompletny, porządkowanie wartości nie jest zakłócanie przez partykularne nadrzędne doktryny.

Zupełność w sytuacji pierwotnej polega na tym, że strony muszą zarazem ustalić treść zasad sprawiedliwości dla podstawowej struktury społecznej oraz wytyczne i kryteria publicznego rozumu umożliwiające dyskusję i realizację tych zasad (formę). Argumentacja na rzecz owych formalnych wytycznych jest podobna do argumentacji na rzecz samych zasad sprawiedliwości. „Żeby zabezpieczyć interesy osób, które reprezentują, strony obstają przy tym, by stosowaniem zasad materialnych kierowało sądzenie i wnioskowanie, przesłanki i dowody, co do których można rozsądnie oczekiwać, że osoby reprezentowane je poprą”⁹⁸. Wytyczne publicznego rozumu i zasady sprawiedliwości mają zasadniczo tę samą podstawę i są nierozłącznymi składnikami tego samego porozumienia.

2.6. Ograniczenia rozumu publicznego

Rozum publiczny ma charakter ograniczony zarówno od strony materialnej, jak i formalnej. Całkowicie poza rozumem publicznym leżą wszelkie kwestie

⁹⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 309.

⁹⁶ Tenże, *Prawo ludów*, s. 206.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 310.

niepolityczne, takie jak np. ostateczna prawda, transcendentny cel i sens ludzkiego życia. Zagadnienia te podejmują i rozstrzygają rozmaite rozległe doktryny (filozoficzne, etyczne, religijne). Ograniczenia, które nakładane są na rozum publiczny, nie obowiązują nas, gdy prowadzimy osobiste rozważania i refleksje na tematy polityczne, ani wówczas, gdy jako członkowie określonych kościołów lub przedstawiciele pewnych grup i stowarzyszeń rozważamy jakieś problemy polityczne. Istnieje też wiele problemów typowo politycznych, które mimo to nie są przedmiotem rozumu publicznego. Należą do nich np.: szczegółowe ustawodawstwo podatkowe, szczegółowe prawa dotyczące własności, szczegółowe ustawy o ochronie środowiska, przyznawaniu funduszy na kulturę itd. Problemy te nie mieszczą się w zakresie rozumu publicznego, ponieważ nie mają charakteru fundamentalnego. W wymienionych tu przypadkach muszą być brane pod uwagę różne względy ekonomiczne, filozoficzne, moralne i okolicznościowe. W dyskursie politycznym natomiast brane pod uwagę mogą być tylko wartości publiczne i tylko one mogą być wykorzystywane jako argumenty w sporach. Wszyscy obywatele muszą stosować się do wymogów i ograniczeń rozumu publicznego – rządzący, parlamentarzyści, sędziowie i rządzi, o ile biorą udział w publicznym rozważaniu spraw politycznych. Od sądów wymaga się wyjaśniania i uzasadniania decyzji wyłącznie na podstawie rozumienia prawa, konstytucji, ustaw i precedensów oraz troski o ochronę praw oskarżonego i rzetelność procesu⁹⁹. Sąd posługiwać się może tylko rozumem publicznym, jest bowiem wytworem tego i tylko tego rozumu, a sędziowie nie mają do dyspozycji żadnych innych racji, na które mogliby się powołać. W związku z tym oczekuje się od sądu, że będzie dostarczać wzorców działania rozumu publicznego i publicznego uzasadniania¹⁰⁰.

W ramach rozumu publicznego uzasadnienie zawsze przybiera określony kształt (nie jest dowolne) i odbywa się wyłącznie przez odwołanie do wartości i idei politycznych, nigdy zaś do całej wiedzy, całego systemu przekonań obywateli, całej prawdy. Rawls uważa, że „w podstawowych kwestiach politycznych nigdy nie należy wprowadzać w obręb publicznego rozumu racji podawanych wyrażnie w kategoriach rozległych doktryn”¹⁰¹. W dyskursie politycznym nie ma miejsca na odwołania do intuicji, wyroków Opatrzności, własnego światopoglądu itp. Odrzucenie całej prawdy jest wymogiem rozsądnym i zrozumiałym, potrzebnym po to, by uszanować jakieś uprawnienia lub poprzeć jakieś idealne dobro. Rawls podkreśla, że nigdy nie powinniśmy odwoływać się do całej prawdy, tak jak ją rozumiemy, nawet wówczas, gdy zostałaby ona bez trudu zaakceptowana przez większość; sprawność w osiąganiu politycznych celów nie jest najważniejsza, ważniejsze jest przestrzeganie reguł dyktowanych przez rozum

⁹⁹ Tamże, s. 304.

¹⁰⁰ Tamże, s. 297.

¹⁰¹ Tamże, s. 337.

publiczny. W procesie sądowym też uznajemy obowiązek nierozstrzygania ze stanowiska całej prawdy – np. nie bierzemy pod uwagę dowodów zdobytych w nielegalny sposób¹⁰². Przykłady pokazują, jak często odrzucenie całej prawdy jest całkowicie rozumne i sprzyja pewnym wielkim wartościom (np. sprawiedliwości) oraz chroni podstawowe prawa i wolności obywateli.

Respektowanie granic rozumu publicznego nie stanowi dla obywateli państwa liberalno-demokratycznego problemu. Granice te są wpisane w sam język polityki. Używając go w sposób poprawny, już je respektujemy. Idea rozumu publicznego oraz jego ograniczenia to kwestie ważne dla obywateli, gdy angażują się w działalność polityczną na forum publicznym oraz gdy oddają swe głosy w wyborach i referendum. Idea ta rządzi publicznym dyskursem przez to, że określa, w jaki sposób obywatele mają myśleć o sprawach publicznych – ale nie co mają myśleć – i na podstawie czego decydować podczas wyborów. Chroni to przed hipokryzją, która grozi wówczas, gdy obywatele co innego mówią w prywatnych rozmowach i co innego na forum publicznym.

Pogląd, że rozum publiczny ma charakter ograniczony, Rawls nazywa poglądem ekskluzywnym. Odróżnia od niego pogląd inkluzywny, dopuszczający, by niekiedy obywatele powoływali się na te elementy wyznawanych przez siebie rozległych doktryn, które w ich mniemaniu stanowią podstawę wartości politycznych. Rawls zaznacza, że w dziejach ludzkości nieraz bywało tak, iż obrońcy słuszných praw i zasad życia społecznego zmuszeni byli przez okoliczności do powoływania się np. na prawo naturalne, Biblię i Boga. Był to wówczas jedyny sposób pozyskania sprzymierzeńców i przekonania do swych poglądów niezdecydowanych obywateli. Choć początkowo tylko taka argumentacja odnosiła skutek, później z niej rezygnowano. Abolicjoniści, apelując o natychmiastowe wyzwolenie niewolników, utrzymywali, iż wynika to z tego, że każdy człowiek jest istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga i nie może w związku z tym być niczyją własnością. Te rozległe racje były konieczne, by nadać dostateczną siłę koncepcji politycznej, która miała zostać wcielona w życie. Z tego względu Rawls powiada, że „granice dla rozumu publicznego należy różnie zakreślać w zależności od warunków historycznych i społecznych”¹⁰³. Tylko w społeczeństwach dobrze urządzonych utrzymać się może konsekwentny pogląd ekskluzywny. Ci, którzy sądzą, że fundamentalne zagadnienia polityczne powinny być zawsze rozstrzygane przez odwołanie się do całej prawdy, zawierającej się w nadrzędnej doktrynie religijnej lub świeckiej, nie zaś zgodnie z racjami, które mogą być wspólne wszystkim wolnym i równym obywatelom, odrzucają tym samym ideę rozumu publicznego. „Liberalizm polityczny postrzega owo dążenie do osiągnięcia całej prawdy w polityce jako niezgodne z obywatel-

¹⁰² Tamże, s. 301.

¹⁰³ Tamże, s. 343.

stwem demokratycznym i ideą legitymizowanego prawa”¹⁰⁴. Rawls podkreśla, że „granice publicznego rozumu nie są, rzecz jasna, granicami prawa czy ustawy, lecz granicami, które honorujemy, gdy honorujemy ideał: ideał demokratycznych obywateli starających się prowadzić swe sprawy polityczne w kategoriach mających oparcie w publicznych wartościach, co do których możemy rozumnie oczekiwać, że inni je poprą”¹⁰⁵. Chroni to więzi obywatelskiej przyjaźni. Idea rozumu publicznego jest nieodłącznym elementem liberalizmu politycznego w odróżnieniu od liberalizmu jako rozumnej, rozległej, filozoficznej doktryny.

Za formy dyskursu politycznego dopuszczalne przez rozum publiczny Rawls uważa deklarację i przypuszczenie. W przypadku deklaracji rozmówca otwarcie przyznaje, że jest wyznawcą określonej religii lub zwolennikiem nadrzędnej doktryny i swoje stanowisko w kwestiach politycznych z niej właśnie wywodzi. Gdy chodzi o przypuszczenie, to argumentujący odwołuje się do tego, co, jak przypuszcza, jest treścią nadrzędnych doktryn innych obywateli¹⁰⁶. Choć nie są to właściwe formy publicznego rozumowania, w szczególnych przypadkach mogą okazać się użyteczne i niezbędne we wspieraniu rozumu publicznego. O deklaracji Rawls mówi: „Celem jest tu ogłoszenie innym, którzy także wyznają różne nadrzędne doktryny, że każdy z nas akceptuje rozsądną koncepcję polityczną należącą do rodziny takich rozsądnych koncepcji. W szerokim ujęciu obywatele, którzy przytaczają biblijną przypowieść o dobrym Samarytanie, nie poprzestają na tym, ale idą dalej, podając publiczne uzasadnienie jej konkluzji w kategoriach wartości politycznych. W ten oto sposób obywatele głoszący różne doktryny są uspokojeni, a to wzmacnia więzy obywatelskiej przyjaźni”¹⁰⁷. Jeżeli zaś chodzi o przypuszczenie, to Rawls utrzymuje, że pozwala ono obywatelom dostrzec, iż „pomimo tego, co im się wydaje, mogą zaakceptować rozsądną koncepcję polityczną, która daje podstawę racjom politycznym. Tym samym wzmocnieniu ulega ideał publicznego rozumu”¹⁰⁸. Biblijna historia o dobrym Samarytanie albo przykład Kanta z *Uzasadnienia metafizyki moralności* mogą być przytaczane na poparcie obowiązku wzajemnej pomocy¹⁰⁹. Zatem to samo może zostać wyrażone w języku religijnym, w języku filozoficznym albo w kategoriach czysto politycznych. Są to trzy różne sposoby argumentacji za tą samą sprawą, ale nie dla każdego są one w równym stopniu przekonujące.

Poza deklaracją i przypuszczeniem istnieje jeszcze jedna forma dyskursu, którą Rawls nazywa dawaniem świadectwa¹¹⁰. Forma ta pojawia się w idealnym,

¹⁰⁴ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 197.

¹⁰⁵ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 345.

¹⁰⁶ Tenże, *Prawo ludów*, s. 220–221.

¹⁰⁷ Tamże, s. 221.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 54, 64.

¹¹⁰ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 222.

dobrze urządzonym i w pełni sprawiedliwym społeczeństwie, w którym obywatele głosują zgodnie z najrozsądniejszymi koncepcjami sprawiedliwości politycznej. Nawet w takim społeczeństwie może dojść do sytuacji, w której niektórzy poczuć się zmuszeni do wyrażenia zasadniczego sprzeciwu wobec określonych decyzji, rozwiązań i ustaw. Niezadowolony obywatel może odczuwać konieczność poinformowania innych o powodach swego głębokiego sprzeciwu i dania tym samym świadectwa swym przekonaniom. Dając tego rodzaju świadectwo, jednocześnie nie burzy istniejącego porządku publicznego, lecz podkreśla, że akceptuje idee publicznego rozumu oraz prawo, które zostało legalnie ustanowione i dlatego nie wolno go łamać.

Kwestia granic rozumu publicznego zmusza nas do powrotu do problemu neutralności. Ograniczenie racji, jakie można wysuwać dla uzasadnienia polityki publicznej, interpretowane bywa jako rodzaj neutralności właściwy liberalizmowi – chodzi o neutralność procedury, wyłączne skupienie się na formie dyskursu publicznego. Galston powiada, że: „Znajduje się ona mniej więcej w takiej samej relacji do procesu politycznego podejmowania decyzji jak zasady dopuszczalności dowodów do prowadzenia obrony w sądzie”¹¹¹. Tak pojęta neutralność sprzyja zachowaniu pokoju publicznego, umacnia rozróżnienie między sferą publiczną i prywatną i nie jest niczym innym jak wyrazem równego szacunku dla wszystkich obywateli¹¹². Natomiast przekonanie, że powinniśmy posługiwać się racjonalną argumentacją na forum publicznym, samo w sobie nie jest neutralne. Zasadza się na domniemaniu racjonalności dyskutantów i pragnieniu zachowania spokoju¹¹³.

¹¹¹ W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 119. Galston uważa, że neutralność proceduralna jest spokrewniona z Sokratejską zasadą dialogu oraz z Arystotelesowską koncepcją retoryki, zawiera też istotne elementy sztuki perswazji; jej wadą jest jednak to, że zakłada nazbyt racjonalistyczną wizję publicznego dyskursu – tamże, s. 123.

¹¹² Klarowną wersję neutralności proceduralnej przedstawił Bruce Ackerman w artykule *Why Dialogue?*, „Journal of Philosophy” 1989, nr 1 (86), s. 16. Dochodzi on do wniosku, że kwestie, które nas dzielą (założenie trwałej niezgody), a są to przeważnie moralne ideały, powinny być usuwane z porządku obrad państwa liberalnego. To konwersacyjne ograniczenie nie pozwoli nikomu uzasadnić swego stanowiska na gruncie prawdy. Podobnego zdania jest Larmore, który utrzymuje, że w sytuacji konfliktu najlepiej nie powoływać się na przekonania odrzucane przez drugą stronę albo przenieść rozmowę na inną płaszczyznę, gdzie możliwości porozumienia są większe – zob. Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 53.

¹¹³ Związek rozumności (racjonalności) i zdolności do wysuwania argumentów jest bezsprzeczny i podkreślany przez licznych autorów. Schnädelbach pisze: „na czymże bowiem miałyby polegać racjonalność *animal rationale*, jeśli nie na zdolności podawania racji uzasadniających” – zob. H. Schnädelbach, *O racjonalności i uzasadnianiu*, [w:] tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 57. Autor ten jednocześnie uważa, że pojęcie racjonalności eksplikowane tylko za pomocą pojęcia uzasadniania jest zbyt wąskie i nieuchronnie cyrkularne.

2.7. Wartości, cnoty i zasady liberalizmu politycznego

Rawls mówi, że „idea publicznego rozumu na najgłębszym poziomie określa podstawowe wartości moralne i polityczne, które wyznaczać mają relacje między konstytucyjnym rządem demokratycznym i obywatelami”¹¹⁴. Natomiast „ci, którzy odrzucają demokrację konstytucyjną z jej kryterium wzajemności, odrzucają, rzecz jasna, samą ideę rozumu publicznego”¹¹⁵. Ponieważ rozum publiczny ma dwie części – materialną i formalną – podobnie dwojakiego rodzaju będą wartości polityczne obowiązujące w liberalnej demokracji. Z jednej strony mamy takie wartości, jak: równa wolność polityczna i obywatelska, równość szans i możliwości, równość społeczna, wzajemność, dobro wspólne, autonomia, zdolność do działania dla dobra innych ludzi, sprawiedliwy rozdział urzędów i stanowisk według kompetencji i kwalifikacji; do wartości politycznych należy też rodzina i ludzkie życie – co pociąga za sobą konieczność rozważenia takich kwestii, jak: wychowanie, edukacja i zdrowie publiczne¹¹⁶. Z drugiej strony mamy takie wartości publicznego rozumu jak wytyczne dla dociekań i dyskusji politycznych, które czynią to dociekanie wolnym i publicznym. Przykłady wartości politycznych znaleźć można w preambule do Konstytucji Stanów Zjednoczonych – doskonalsze państwo, sprawiedliwość, spokój wewnętrzny, wspólna obrona, ogólny dobrobyt, wolność, równość podstawowych wolności, równość szans, sprawiedliwy podział dóbr, sprawiedliwy system podatkowy itd. Polityczne wartości różnią się od innych tym, że realizują je instytucje polityczne. Jakaś wartość ma charakter ściśle polityczny wtedy, gdy jest realizowana w ramach podstawowej struktury społecznej w instytucjach politycznych. Nie oznacza to, że owe wartości nie mogą być realizowane w innych dziedzinach życia – np. ład i spokój, skuteczność i dobra organizacja mogą cechować zarówno instytucje polityczne, jak i zakłady pracy czy kluby sportowe. Istnieje wiele nieliberalnych koncepcji politycznych preferujących wiele nieliberalnych wartości politycznych. Rawlsa interesują jednak tylko koncepcje i wartości polityczne właściwe dla demokratycznego ustroju konstytucyjnego.

Z wartościami politycznymi związane są cnoty polityczne. Wśród nich, zdaniem Rawlsa, wyróżnione miejsce zajmują: rozumność, bezstronność, gotowość honorowania obowiązku grzeczności, gotowość przestrzegania zasady wzajemności, a także tolerancja, jednakowy szacunek dla każdego, odrzucenie przemocy, umiejętność prowadzenia racjonalnego dialogu, poczucie sprawiedliwości¹¹⁷. Są to cnoty obywateli, które umożliwiają opartą na racjach publiczną dyskusję nad kwestiami politycznymi¹¹⁸. Cnota rozumności domaga się rozumienia tego,

¹¹⁴ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 188–189.

¹¹⁵ Tamże, s. 189.

¹¹⁶ Tamże, s. 208–209.

¹¹⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 182.

¹¹⁸ Tamże, s. 308.

czy jest demokracja, kim się jest (kim być się powinno) jako członek społeczeństwa demokratycznego, jak należy postępować, będąc obywatelem liberalnego państwa, jak należy dyskutować o sprawach polityki. Rozumność w polityce oznacza także trzymanie się zasady, że żadne przekonanie mówiące, że jakaś koncepcja dobra jest prawdziwa lub z natury lepsza od innych albo że dana jednostka jest z natury lepsza od innego współobywatela, nie może być wykorzystywane jako argument w sporach politycznych. Rozum publiczny oraz cnoty obywatelskie wyrastają z demokracji i jednocześnie ją umacniają, umożliwiają publiczne dociekanie, czynią je wolnym i otwartym.

Rawls oferuje formalno-materialne uzasadnienie liberalizmu politycznego. W odróżnieniu od niego wielu autorów uważa, że liberalizm potrzebuje albo bardziej materialnego uzasadnienia, albo całkowitej neutralności wobec wszelkich koncepcji dobra. Brian Barry podkreśla, że liberalizm opiera się na przekonaniu żywionym przez większość obywateli (uczestników debaty politycznej), iż pewne style życia i pewne typy charakteru są bardziej godne szacunku od innych. Uważa, że społeczeństwo powinno być zorganizowane w taki sposób, aby wytworzyć możliwie najwięcej ludzi obdarzonych właściwym charakterem i zapewnić im możliwie największe szanse działania. Liberalizm zasadza się, jego zdaniem, na panowaniu nad sobą, autoekspresji, poszukiwaniu wiedzy i dobrowolnym przyjęciu odpowiedzialności moralnej¹¹⁹. Ackerman i Larmore głoszą natomiast zasadę maksymalnej neutralności. Uznają, że interwencje państwa są uzasadnione tylko wówczas, gdy trzeba zapobiec dominacji jednego stylu życia nad pozostałymi¹²⁰.

Gdy chodzi o tolerancję, to Rawls wyróżnia dwa jej rodzaje. „Jedna jest ideą czysto polityczną, wyrażoną w kategoriach praw i obowiązków chroniących wolność religijną zgodnie z rozsądną polityczną koncepcją sprawiedliwości”¹²¹. „Druga nie jest czysto polityczna, bo wyrażona jest w kategoriach doktryny religijnej lub niereligijnej”¹²². Argumentacja za tolerancją pierwszego typu mogłaby, zdaniem Rawlsa, wyglądać następująco: (1) nie wszystkie osoby rozumne wyznają tę samą nadrzędną doktrynę, (2) spośród wielu wyznawanych doktryn nie wszystkie mogą być słuszne lub prawdziwe, oceniając z perspektywy wybranej nadrzędnej doktryny, (3) nie jest nierozsądne wyznawać dowolną rozsądną doktrynę, (4) ci, którzy wyznają rozsądne doktryny różne od naszej, pozostają w naszych oczach istotami rozsądnymi, (5) jeżeli nie tylko uznajemy rozsądną jakąś doktrynę, ale także wierzymy w nią, nie jesteśmy przez to nierozumni,

¹¹⁹ Zob. B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, s. 126.

¹²⁰ Zob. B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980, s. 11.

¹²¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 250; zob. również tego autora: *Liberalizm polityczny*, s. 104–107.

¹²² Tenże, *Prawo ludów*, s. 250–251.

(6) osoby rozumne uważają za nierozumne używanie władzy politycznej, jeżeli ją sprawują, do represjonowania innych rozumnych doktryn, odmiennych od wyznawanej. Z drugim typem tolerancji mamy do czynienia wówczas, gdy nadrzędna rozsądna doktryna akceptuje jakiś rodzaj argumentów politycznych przemawiających za tolerancją, ale uważa je za powierzchowne i dodatkowo dostarcza argumentów doktrynalnych (np. religijnych) uznawanych za głębokie. W tym przypadku nie istnieje konflikt, lecz zgodność sądów pochodzących z politycznej koncepcji oraz z nadrzędnej doktryny, a cnota tolerancji znajduje dodatkowe mocne ugruntowanie.

Rawls pisze, że jednym z najważniejszych elementów rozumu publicznego jest uzasadnianie¹²³ (część formalna publicznego rozumu). Idea publicznego uzasadniania jest nieodłączna od idei społeczeństwa dobrze urządzonego, opartego na publicznie znanej koncepcji sprawiedliwości¹²⁴. Wobec faktu nieusuwalnego pluralizmu rozumnych doktryn obywatele muszą rozważyć, jakiego rodzaju racje mogą rozsądnie przedstawić, by rozstrzygać fundamentalne zagadnienia polityczne¹²⁵. W rozumie publicznym nadrzędne doktryny prawdy i słuszności zostają zastąpione ideą politycznej rozumności. Rozumność obywateli ujawnia się w ich zdolności do uzasadniania swych preferencji politycznych. Uzasadnianie w polityce polega na wykazywaniu zgodności (lub niezgodności) jakichś projektów ustaw z konstytucją, którą wcześniej poparli obywatele; na odwoływaniu się do politycznej koncepcji sprawiedliwości; na powoływaniu się na fakty dostępne opinii publicznej; na odwoływaniu się do uznawanych wartości politycznych. Argumenty dobierane mają być tak, by można rozsądnie oczekiwać, że zrozumieją je i poprą wszyscy¹²⁶. Publiczne uzasadnianie jest nie tylko poprawnym rozumowaniem, ale i sztuką argumentowania adresowaną do innych. Wychodzimy w nim od przesłanek, które sami akceptujemy i o których sądzimy, że akceptują je inni, i dochodzimy do konkluzji, które mają zostać zaakceptowane przez wszystkich¹²⁷. Decyzje polityczne podejmowane przez rządzących powinny być uzasadnione wobec wszystkich obywateli, a uzasadnienia powinny „odwoływać się tylko do obecnie uznawanych ogólnych przekonań i form rozumowania właściwych zdrowemu rozsądkowi oraz metod i wniosków nauki, jeśli te nie są sporne”¹²⁸.

¹²³ Ducha publicznego uzasadniania trafnie uchwycił już Alexis de Tocqueville – zob. tegoż, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 135.

¹²⁴ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 26.

¹²⁵ Tenże, *Prawo ludów*, s. 188.

¹²⁶ Tego samego zdania jest Jeremy Waldron, który pisze, że wyróżnikiem liberalizmu jest przekonanie, iż porządek społeczny powinien być zasadniczo zdolny do usprawiedliwienia się przed trybunałem rozumu każdej osoby – zob. tegoż, *Theoretical Foundations of Liberalism*, „Philosophical Quarterly” 1987, nr 37, s. 127–150.

¹²⁷ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 220.

¹²⁸ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 308–309.

Zasada legitymizacji jest związana z dwiema szczególnymi cechami stosunku politycznego zachodzącego między demokratycznymi obywatelami¹²⁹. Jest to stosunek osób w obrębie podstawowej struktury społeczeństwa, w którym się urodziły i w którym wiodą życie, oraz stosunek władzy do jednostek. Władza polityczna jest zawsze oparta na przymusie. W dobrze zarządzonym społeczeństwie liberalnym jest to władza ogółu, czyli wolnych i równych obywateli jako ciała zbiorowego. Wszelkie postanowienia polityczne muszą dać się uzasadnić wobec wszystkich obywateli jako wolnych i równych, bez względu na to, jaką rozległą doktrynę oni przyjmują. A zatem uzasadnianie polityczne obywateli musi i może bez odwołań do rozległych doktryn i całej prawdy. Sprawowanie przez kogoś władzy politycznej (możliwość współdecydowania w sprawach publicznych) da się uzasadnić, a więc jest właściwe tylko wówczas, gdy jest ona sprawowana w zgodzie z konstytucją. Konstytucja cechuje się tym, że można rozsądnie oczekiwać, iż wszyscy obywatele ją popierają. Zawiera ona zasady i ideały, które akceptują obywatele jako osoby rozumne i racjonalne. Sformułowana przez Rawlsa zasada liberalnej legitymizacji (zasada politycznej legitymizacji) mówi, że żadnej decyzji politycznej nie wolno pozostawić bez uzasadnienia; każdą zaś uzasadnić można przez odwołanie do konstytucji lub do niekontrowersyjnych wartości politycznych. Nie tylko konkretne decyzje polityczne, ale i samo sprawowanie władzy politycznej musi być uzasadnione¹³⁰. Rawls podkreśla, że cokolwiek dzieje się w polityce, musi być uzasadnione publicznie wobec wszystkich obywateli – uznanych za wolnych i równych – przez odwołanie do ogólnych i powszechnie uznawanych przekonań oraz w odpowiedniej formie. Jest to ogólna norma zakładająca równy szacunek dla każdego obywatela, którą potraktować można jako zasadę fundującą polityczny dialog. Demokracja, aby istnieć, potrzebuje powszechnego dialogu, a w tym sztuki uzasadniania i legitymizacji.

W niekończącej się społecznej debacie przestrzegane muszą być pewne reguły, które czynią tę debatę możliwą (zasady formalne i instytucjonalne) oraz zachowane być muszą dobre obyczaje. Ideał obywatelstwa nakłada na wszystkich obowiązek moralny (nie prawny) zwany przez Rawlsa obowiązkiem grzeczności. Każdy obywatel powinien być w stanie wyjaśnić innym, dlaczego jest rzecznikiem pewnych rozstrzygnięć i dlaczego tak a nie inaczej głosuje. Wyjaśnienie dokonywać się powinno przez odwołanie do zasad i wartości politycznych wyznaczonych przez rozum publiczny. Obowiązek grzeczności obejmuje też gotowość wysłuchania innych i bezstronność w decydowaniu o tym, kiedy rozumnie jest poczynić ustępstwa wobec cudzych poglądów (sztuka kompromisu)¹³¹. Rawls utrzymuje, że obywatele państwa demokratycznego powinni

¹²⁹ Tamże, s. 298.

¹³⁰ Tamże, s. 308.

¹³¹ Tamże, s. 299. Zob. też J.H. Hallowell, *Demokracja jako sztuka kompromisu*, [w:] tenże, *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, PWN, Warszawa 1993, s. 33–50.

być zawsze gotowi wyjaśniać sobie nawzajem, na jakiej podstawie działają, i to wyjaśniać w takich kategoriach, by inni mogli ich zrozumieć i poprzeć, widząc, że sprzyja to wolności i równości oraz innym powszechnie uznawanym wartościom. Zakłada on w związku z tym dobrą wolę obywateli, zakłada też, że obywatele domniemywają u siebie nawzajem dobrą wolę (przesadna podejrzliwość zakłóca stosunki społeczne). Gdy obywatel opowiada się za czymś w dobrej wierze, ma prawo oczekiwać, że wszyscy inni zaakceptują racje, które im przedstawia. Dobra wola – polityczna, nie etyczna – jest nieodłącznym elementem obowiązku grzeczności, a ten z kolei jest elementem rozumu publicznego. Jeżeli politycy honorują obowiązek grzeczności – a powinni – to obywatelom podaje się publiczne racje dla praw, którym mają być posłuszni, oraz dla polityki, której skutki będą odczuwać. Rawls podkreśla, że dokładanie starań, by spełnić ten warunek, jest jednym z zadań, jakie ideał demokracji nakłada na egzekutywę, legislatywę i sądownictwo w szczególności oraz na każdego obywatela w ogóle.

Poza zasadą legitymizacji i obowiązkiem grzeczności obywateli obowiązuje też, związana z nimi, zasada wzajemności. O zasadzie tej pisał już Rousseau. Jego zdaniem, jednostka jest obywatelem społeczeństwa tylko w tej mierze, w jakiej uznaje prawo każdej innej jednostki do należenia do tejże społeczności; sprawiedliwość będąca przejawem samego rozumu musi być wzajemna¹³². Tylko przyjmując taką postawę, masy okazują się zdolne do przejścia władzy. Rawls nawiązuje do tego przekonania. Można powiedzieć, że zasada wzajemności jest uprzednia (bardziej podstawowa) w stosunku do obowiązku grzeczności i zasady legitymizacji. W społeczeństwie dobrze urządzonym obywatele wykazują się rozsądkiem, postrzegają siebie nawzajem jako wolnych i równych, myślą o społeczeństwie jako o wielopokoleniowym systemie społecznej współpracy, wyrażają gotowość, by zaoferować uczciwe warunki współpracy zgodnie z koncepcją polityczną, którą uważają za najlepszą, a także sami godzą się działać na tych warunkach, nawet gdy w niektórych przypadkach godzi to w ich interes, ale tylko wtedy, gdy inni obywatele także zaakceptują te warunki. Kryterium wzajemności wymaga, aby ci, którzy proponują warunki dla uczciwej współpracy, uważali je za co najmniej rozsądne dla tych, którzy mają je zaakceptować jako wolni i równi obywatele, nie zaś jako ludzie zdominowani i manipulowani, zajmujący niższą pozycję społeczną lub polityczną¹³³. Obywatele mogą proponować różne koncepcje sprawiedliwości jako najrozsądniejsze, lecz w każdym przypadku obowiązuje ich zasada wzajemności – muszą być przekonani, że inni obywatele mogą, bez szkody dla siebie, a dla wzajemnej korzyści, przyjąć ich propozycje.

¹³² J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, De Agostini, Warszawa 2002, s. 67. Rousseau pisze: „zobowiązania wiążące nas z ciałem politycznym są wiążące tylko dlatego, że są wzajemne” – tamże, s. 57; oraz: „każdy z konieczności poddaje się tym samym warunkom, jakie narzuca innym” – tamże, s. 59.

¹³³ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 195.

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls częściej odwoływał się do idei bezstronności (*fairness*), w *Liberalizmie politycznym* preferuje zasadę wzajemności (*reciprocity*). Bezstronność zawiera w sobie dążenie do wzajemnej korzyści, rozumianej jako poprawa sytuacji każdego, oraz możliwość abstrahowania od własnego interesu. Wzajemność natomiast jest relacją łączącą członków dobrze urządzonego społeczeństwa i dotyczy wymiany korzyści oraz dzielenia się zaufaniem. Zaufanie pozwala wznieść się ponad horyzont egoistycznie pojętych własnych interesów. Zaufanie i oparta na nim wzajemność sprawiają, że każdy z osobna potrafi abstrahować od własnego interesu, a to najlepiej służy interesom wszystkich. Wzajemność wyzwalamąca z ciasnego egoizmu pozwala na taką współpracę, dzięki której interesy wszystkich są realizowane w stopniu nieporównanie większym niż w społeczności ograniczonych egoistów¹³⁴. „Aby uczynić rolę kryterium wzajemności wyrażonego w publicznym rozumie bardziej wyraźną, wskazujemy, że polega ona na określeniu natury relacji politycznej w demokratycznym ustroju konstytucyjnym jako ustroju przyjaźni obywatelskiej” – powiada Rawls¹³⁵. I dodaje: „Kryterium to, kiedy funkcjonariusze państwowi kierują się nim w publicznym rozumowaniu, a inni obywatele je wspierają, kształtuje formę fundamentalnych instytucji”¹³⁶.

Idea wzajemności zajmuje ważne miejsce w pracy Amy Gutmann i Dennisa Thompsona *Democracy and Disagreement*¹³⁷. Rawls uważa jednak, że ich podejście w sposób istotny różni się od jego stanowiska – jest ogólne i moralne, a głoszona przez nich idea wzajemności okazuje się częścią rozległej doktryny. Tymczasem on sam przedstawia tę ideę wyłącznie jako część rozumu publicznego, w sposób czysto polityczny. Rawls podkreśla też, że nie jest w kompetencji filozofa polityki wypowiadać się, skąd wywodzą się różne idee i wartości – np. zasada wzajemności – choć wiadomo, że mają historyczne źródła.

¹³⁴ Rawls odrzuca hipotezę *niewidzialnej ręki*, która egoistyczne działania jednostek spleta we wspólną korzyść. Pojęcie „niewidzialnej ręki” pochodzi z traktatu ekonomicznego Adama Smitha *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. zespół, PWN, Warszawa 1954. Smith był przekonany, że jednostkami dążącymi do zaspokojenia wyłącznie własnych interesów (chęci zysku) kieruje „ukryta siła”, sprawiająca, że ich egoistyczne działania przyczyniają się do wzrostu ogólnego dobrobytu. W związku z tym państwo nie może hamować działalności gospodarczej jednostek, ponieważ tracą na tym wszyscy. Okazuje się jednak, że zasada niewidzialnej ręki nie działa zawsze i wszędzie, a dobro społeczne nie musi się maksymalizować, gdy każdy robi wyłącznie to, co leży w jego interesie. Bardzo często egoistyczne zachowania prowadzą do pogorszenia się sytuacji wszystkich – zob. klasyczny przykład z teorii gier znany pod nazwą *dylemau więźnia* w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. wyd. pol. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 95–96.

¹³⁵ Rawls, *Prawo ludów*, s. 196.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Zob. A. Gutmann, D. Thompson, *Democracy and Disagreements*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996, rozdz. 1 i 2.

Kulturę społeczeństwa obywatelskiego Rawls nazywa kulturą podłoża. Specyfika społeczeństwa demokratycznego sprawia, że kultura ta nie jest zdominowana przez jakąś jedną zasadę czy centralną ideę religijną lub polityczną, lecz ma charakter pluralistyczny. W jej ramach mogą powstawać i prowadzić działalność liczne ośrodki, organizacje i wspólnoty. Grupy te działają w obrębie prawa zapewniającego każdemu swobodę stowarzyszania się oraz wolność myśli i słowa¹³⁸. Kultura podłoża społeczeństwa obywatelskiego obejmuje więc kościoły, związki wyznaniowe, stowarzyszenia wszelkiego rodzaju, instytucje nauczania na wszystkich poziomach, szczególnie zaś uniwersytety i szkoły zawodowe, towarzystwa naukowe i instytuty badawcze. Każda z tych wspólnot i organizacji ma własną historię i tradycję, niezależną strukturę wewnętrzną, odrębne cele, zadania i ideały, do realizacji których zmierza.

Część kultury podłoża, która odnosi się do spraw politycznych, Rawls nazywa niepubliczną kulturą polityczną. Niepubliczna kultura polityczna pośredniczy między kulturą podłoża a publiczną kulturą polityczną. Do niepublicznej kultury politycznej należą wszelkie środki społecznego przekazu (prasa, radio, telewizja). Idea rozumu publicznego nie stosuje się ani do kultury podłoża z jej licznymi formami rozumu niepublicznego, ani nawet do niepublicznej kultury politycznej¹³⁹. Stosuje się wyłącznie do publicznej kultury politycznej. Publiczna kultura polityczna nie może być pojmowana jako autonomiczna, ponieważ wyrasta z kultury podłoża i od niej zależy. Nie każda kultura podłoża pozwala na ukształtowanie się publicznej kultury politycznej i rozumu publicznego.

Publiczna kultura polityczna przejawia się w podstawowej strukturze społecznej, obowiązujących zasadach sprawiedliwości, konstytucji i prawie, a także w kulturze politycznej obywateli, którzy posiadają poczucie sprawiedliwości i mają w zwyczaju przestrzegać prawa, zasady wzajemności i zasady grzeczności. Rawls mówi o nakazie zwanym klauzulą¹⁴⁰, który obowiązuje tylko w publicznej kulturze politycznej. Jest to nakaz przedstawiania właściwych racji politycznych. Rozsądne nadrzędne doktryny, stanowiące istotną składową kultury podłoża, mogą być wprowadzone do publicznej dyskusji w każdym momencie, ale tylko pod warunkiem przestrzegania klauzuli. Argumenty filozoficzne, religijne i etyczne, przytaczane w debacie politycznej, nie mogą być traktowane jako jedyne i wystarczające. Mogą jednak debatę tę wzbogacić i ożywić. Klauzuli przestrzegać trzeba w dobrej wierze¹⁴¹. Szczegóły jej przestrzegania muszą być wypracowane przez praktykę i prawdopodobnie nie mogą być regulowane

¹³⁸ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 191.

¹³⁹ Por. tenże, *Liberalizm polityczny*, wykład VI, p. 3.

¹⁴⁰ Tenże, *Prawo ludów*, s. 217.

¹⁴¹ Tamże.

przez zestaw osobnych jasnych norm. Funkcjonowanie klauzuli jest zastrzeżone przez naturę publicznej kultury politycznej i wymaga sporo wyczucia i zrozumienia. „Trzeba podkreślić, że wprowadzenie do publicznej kultury politycznej religijnych i świeckich doktryn pod warunkiem przestrzegania klauzuli nie zmienia natury ani treści uzasadnienia w rozumie publicznym” – mówi Rawls¹⁴³. Natomiast wzajemna wiedza obywateli o swych rozległych doktrynach może pomóc w umacnianiu więzi społecznej i wzajemnego zaufania. Dzięki tej wzajemnej wiedzy jasne staje się to, że korzenie obywatelskiej wierności tkwią w kulturze podłoża, w różnych całościowych doktrynach filozoficznych, moralnych i religijnych. Z zaangażowanie obywateli w publiczną debatę rośnie wówczas, gdy w grę wchodzi elementy ich rozległych doktryn. Rawls mówi, że „możemy traktować rozsądne nadrzędne doktryny, wspierające demokratyczne rozsądne koncepcje, jako żywą bazę tych koncepcji, dającą im siłę do przetrwania i energię”¹⁴⁴. Istnienie odpowiedniej kultury podłoża daje nadzieję na zbudowanie społeczeństwa, które sprosta liberalnym i demokratycznym ideałom. Świadomość obywateli, wyznających rozmaite religijne i niereligijne doktryny, że korzenie ich obywatelskiej wierności tkwią właśnie w owych nadrzędnych doktrynach, jest ważnym elementem publicznej kultury politycznej liberalnego i demokratycznego społeczeństwa.

W dobrze urządzonym sprawiedliwym społeczeństwie liberalnym od nikogo nie wymaga się głębokiej filozoficznej refleksji na temat życia politycznego. Pełne uzasadnienie publicznej koncepcji sprawiedliwości nie jest przed nikim ukryte, ale do jego znajomości nikt nie jest i nie może zostać prawnie zobowiązany. Jest ono publicznie dostępne, ale nie dla wszystkich w równym stopniu ważne i interesujące. Mogą do niego dotrzeć ci, którzy świadomie podejmą trud refleksji i gotowi są gruntownie przemyśleć obowiązujące zasady życia społecznego. Pełne uzasadnienie publicznej koncepcji sprawiedliwości, choć jest publicznie dostępne i niekiedy znane, nie jest pierwszoplanowe ani łatwe do ogarnięcia. Jest ono obecne w bogatej i różnorodnej kulturze podłoża społeczeństwa obywatelskiego. Pełne uzasadnienie politycznej koncepcji sprawiedliwości obejmuje świadomość źródeł określonych wartości i zasad, a także to, co Rawls w innym miejscu nazywał pełną równowagą refleksyjną.

2.9. Demokracja deliberatywna

Demokracja konstytucyjna rozumiana jest przez Rawlsa jako demokracja deliberatywna¹⁴⁵. Podstawową ideą demokracji deliberatywnej jest dyskusja,

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 218.

¹⁴⁵ Tamże, s. 197. Zob. A. Gutmann, *Demokracja*, s. 538–539. Zwolennicy demokracji od czasów starożytnych (sofiści) zdawali sobie sprawę ze znaczenia dyskusji w polityce. Podkreślając

dialog, komunikacja, dyskurs odnoszący się do spraw publicznych¹⁴⁷. Obywatele wymieniają poglądy, naradzają się, debatują na temat racji wspierających publiczne kwestie polityczne. Model demokracji deliberatywnej Walzer nazywa amerykańską odmianą niemieckiej teorii działania komunikacyjnego i idealnej rozmowy. Różnica między nimi polega, jego zdaniem, na tym, że wersja amerykańska funkcjonuje na niższym poziomie filozoficznego rozwoju i uzasadnienia¹⁴⁷. Fakt ten sprawia, że jest ona bardziej dostępna dla przeciętnych obywateli. Zarazem jednak brak solidnej podstawy teoretycznej może, zdaniem Walzera, sprawić, że pojęcie deliberacji stanie się komunalem¹⁴⁸. Demokracja deliberatywna jako teoria polityczna skupia się na praktycznej organizacji i prawdopodobnych wynikach normatywnie ograniczonej argumentacji publicznej. Zajmuje się wszystkimi formami politycznej działalności oraz sposobami dochodzenia do porozumienia, które polegają na ustalaniu decyzji w trakcie racjonalnej dyskusji prowadzonej przez równych sobie partnerów, z szacunkiem wsłuchujących się w argumenty drugiej strony, rzetelnie oceniających dostępne dane, rozważających rozmaite możliwości, spierających się na temat istotnych wartości i wybierających najlepsze w danym momencie rozwiązanie lub najwłaściwszą osobę na urząd¹⁴⁹. Rozum warunkowany jest wzajemnością, wzajemnym uznaniem swej racjonalności, publicznym charakterem oraz odpowiedzialnością obywateli. Modelem procesu deliberatywnego jest praca ławników i sędziów. Demokracja deliberatywna jest teorią egalitarną, zakładającą równość ludzi, którzy wypowiadają się i debatują. Przyjmując taki punkt wyjścia, stwarza i uzasadnia egalitarne decyzje. Najlepsze argumenty nie odzwierciedlają interesów władzy (za-

zalety swobodnej wymiany myśli, Mill pisał: „Człowiek może prostować swoje pomyłki za pomocą dyskusji i doświadczenia. Samo doświadczenie nie wystarcza, musi mu towarzyszyć dyskusja wskazująca, w jaki sposób je tłumaczyć. Błędne opinie i praktyki ustępują stopniowo przed faktem i argumentem; ale fakty i argumenty muszą być umysłowi przedstawione, jeśli mają wywołać jakiś skutek” – zob. J.S. Mill, *O wolności*, s. 114; „Ten, kto zna tylko swoje własne stanowisko w jakiejś sprawie, nie zna go dokładnie” – tamże, s. 133–134.

¹⁴⁶ Zob. C. Anderson, *Political Deliberation*, [w:] tenże, *Pragmatic Liberalism*, s. 167–180. Zob. też D. Bell, *Democratic Deliberation: The Problem of Implementation*, [w:] S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 70–87.

¹⁴⁷ M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarnym liberalizmie*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006, s. 136.

¹⁴⁸ Tamże, s. 137; zob. też tego autora: *A Critique of Philosophical Conversation*, [w:] M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990. Autorem, który jako jeden z nielicznych podejmuje kwestie formalne związane z deliberacją, jest Lynn Sanders – zob. tegoż, *Against Deliberation*, „Political Theory” 25, nr 3, czerwiec 1997, s. 347–376.

¹⁴⁹ Krytykę teoretycznej wizji deliberacji przeprowadzają A. Gutmann i D. Thompson w pracy *Democracy and Disagreement* oraz H. S. Richardson, *Democratic Autonomy: Public Reasoning About the Ends of Policy*, Oxford University Press, New York 2002.

słona niewiedzy), lecz uwzględniają interesy wszystkich stron. Rezultatem procesu deliberacji jest umowa, ugoda, konsens niewymuszony siłą. Demokracja deliberatywna przeciwstawiana bywa demokracji agregacyjnej, plebiscytowej, komunitarnej, targowej, personalistycznej oraz demokracji racjonalnego wyboru¹⁵⁰.

Choć w liberalnej demokracji udział w życiu publicznym nie jest nakazany prawem, jest on obowiązkiem obywateli w podobnym sensie, jak obowiązkiem jest przestrzeganie zasady grzeczności i respektowanie granic rozumu publicznego. W przeciwieństwie do wielu liberałów Rawls nie twierdzi, że udział w życiu publicznym jest wyłącznie sprawą osobistą. Idea publicznego rozumu zadaje kłam temu dość rozpowszechnionemu mniemaniu. Pogląd Rawlsa w tej sprawie przypomina pogląd Rousseau, który rozumiał głosowanie jako wyrażanie w sposób idealny naszej opinii co do tego, która z możliwości najbardziej sprzyja naszemu wspólnemu dobru¹⁵¹. Można zatem uznać, że Rawls opowiada się za tzw. demokracją uczestnictwa, która kładzie akcent na aktywną postawę obywateli i ich żywe zainteresowanie problemami publicznymi¹⁵². Obywatele bierni, zainteresowani wyłącznie sprawami prywatnymi i ograniczający swą aktywność do przedsiębiorczości, nie są w stanie sprostać wymogom rozumu publicznego, mimo iż nie działają wbrew prawu. W społeczeństwie liberalnym i demokratycznym potrzeba jedności zaspokojona jest przez demokratyczny udział wszystkich w wielostopniowym procesie społecznego komunikowania. Społeczeństwo to jest formą egalitarnej i komunikatywnej koegzystencji obywateli posiadających odmienne koncepcje dobra.

Dobrze urządzone społeczeństwo demokratyczne nie tylko pozwala realizować różne koncepcje dobra, ale i samo może być przez obywatela postrzegane jako rodzaj dobra. Jest to dobro szersze niż jednostkowe, a uczestnictwo w nim może znacznie umocnić i rozszerzyć dobro każdej osoby. Dobro społeczeństwa najpełniej urzeczywistnia się, gdy każdy w nim uczestniczy, ale może się tak zdarzyć, że uczestniczą w nim tylko nieliczni. Celem powszechnej publicznej debaty jest utrwalanie i umacnianie jej samej oraz angażowanie tych, którzy dotąd woleli stać z boku. Publiczna debata wymaga pewnych cnót, takich jak komunikatywność, pozbawiony agresji stosunek do rozbieżności oraz umiejętność życia bez ostatecznej syntezy i absolutnej prawdy. Bardzo trafnie ujął to Wellmer: „Komunikatywny rozsądek takich *cnotliwych* liberałów i ich demokratyczny dyskurs ukierunkowane są na wierność zasadom, a zarazem na radykalny kontekstualizm. Ich zaangażowanie na rzecz demokratycznej republiki charakteryzuje pewien dystans, który w razie konieczności zmienia się w śmiertelną powagę; w ramach swoich społecznych powiązań potrafią być jednocześnie eks-

¹⁵⁰ Wymienione tu teorie demokracji zostały omówione w pracy T. Buksińskiego *Racjonalność współdziałań*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1996.

¹⁵¹ Zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, księga IV, rozdział II, p. 8.

¹⁵² Zob. A. Gutmann, *Demokracja*, s. 535–536.

centryczni i solidarni. Krotko mówiąc: są przyjaciółmi ogólności, miłośnikami nieprzejrzystości i artystami różnicy (dyferencji)”¹⁵³.

Posługiwanie się rozumem publicznym nie rozwiązuje automatycznie wszystkich problemów i nie oznacza, że wszystko jest raz na zawsze ustalone aż do ostatecznych szczegółów. Zadanie obywateli nie polega wyłącznie na przyjęciu określonego rozwiązania – konkretnej koncepcji sprawiedliwości. Sednem ideału rozumu publicznego i wpisanych wń cnót obywatelskich jest to, że obywatele mogą – i muszą – prowadzić dyskusję, odwołując się do różnorodnych wartości i zasad, co do których rozumnie się spodziewają, że inni też je poprą¹⁵⁴. Dla obywateli sprawą najwyższej wagi jest osiągnięcie praktycznego porozumienia co do istotnych kwestii. Debata, dialog, dyskusja to jedyne środki mogące prowadzić do rozstrzygnięcia problemów politycznych. Rozum publiczny dopuszcza najczęściej wiele różnych rozwiązań każdej konkretnej sprawy. Istnieją też liczne wartości polityczne, na które można się podczas dyskusji powoływać, oraz różne kombinacje tych wartości¹⁵⁵. Niekiedy z tego powodu nie dochodzi do porozumienia, co nie oznacza zerwania dialogu ani klęski rozumu publicznego. Rozumu publicznego nie porzucamy, tak jak nie porzucamy demokracji i jej podstawowych wartości tylko dlatego, że nie prowadzą one do pełnej i ostatecznej zgody. Można spierać się, czy lepsze są rządy prezydenckie czy gabinetowe, jaka ordynacja wyborcza jest najlepsza (większościowa czy proporcjonalna), jaki podział administracyjny itd. Jednak gdy dojdzie już do jakichś rozstrzygnięć, to, zdaniem Rawlsa, ważne jest, by ich nie zmieniać ze względu na korzyść partii politycznej znajdującej się w danym momencie przy władzy. Zmian dokonywać można tylko wówczas, gdy tego wymaga polityczna sprawiedliwość lub dobro ogólne. Jeżeli proponowane zmiany faworyzują jakąś partię – prowadzi to do nieufności i podważa rządy konstytucyjne.

Zatem przyjęcie idei publicznego rozumu nie jest równoznaczne z przyjęciem konkretnej koncepcji sprawiedliwości i prawa opracowanego do ostatecznego szczegółu. Możemy nie być zgodni w wielu kwestiach szczegółowych, lecz mimo to zgodnie przyjmować ogólne zasady sprawiedliwości i wytyczne rozumu publicznego. Sytuacja niezgody nie może być pretekstem do tego, by odwołać się do wartości niepolitycznych¹⁵⁶. „Całkowitą zgodę rzadko się osiąga, a porzucanie publicznego rozumu, gdy tylko pojawi się niezgoda w wyważaniu wartości, prowadzi do porzucenia go w ogóle”¹⁵⁷. Rozum publiczny nie nakazuje

¹⁵³ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej. Przyczynek do debaty „liberałów” z „komunitarystami”*, przeł. A. Klaja, [w:] T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1994, s. 226.

¹⁵⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 311.

¹⁵⁵ Tamże, s. 328.

¹⁵⁶ Tamże, s. 328–329.

¹⁵⁷ Tamże, s. 329.

wszystkim uznawać dokładnie tych samych zasad sprawiedliwości, wymaga tylko, by prowadzić fundamentalne dyskusje w kategoriach tego, co polityczne. Czyniąc tak, urzeczywistnia się podstawowe wartości demokratyczne. Rozum publiczny żąda, by każdy był w stanie wytłumaczyć swe decyzje polityczne w terminach rozumnej równowagi publicznych wartości politycznych¹⁵⁸. Dyskusje wokół takich kwestii, jak: nasze obowiązki wobec przyszłych pokoleń, zasady prawa międzynarodowego, zasady opieki zdrowotnej, nasz stosunek do zwierząt i przyrody oraz wiele innych, mogą nie zostać nigdy zakończone¹⁵⁹.

Ostateczną ideą demokracji konstytucyjnej, która ma formę demokracji deliberującej, jest sam namysł¹⁶⁰. Obywatele dyskutują ze sobą i wymieniają argumenty, zakładają przy tym, że ich polityczne opinie mogą ulec rewizji w toku dyskusji. Ich opinie nie są zatem raz na zawsze ustalonym wynikiem prywatnych dociekań ani nie stanowią wyrazu niezmiennych prywatnych interesów¹⁶¹. Liberalizm polityczny nie usiłuje ustalić ostatecznej treści publicznego rozumu w formie jednej sztywnej koncepcji sprawiedliwości, ponieważ nie byłoby to podejście rozsądne. Dopuszcza różne koncepcje, na przykład dyskursywną koncepcję Habermasa, a także katolickie poglądy na dobro wspólne, gdy wyrażane są one w kategoriach politycznych¹⁶². Formy dopuszczalnego publicznego rozumu są różnorodne i zawsze wysuwane mogą być nowe propozycje, a stare koncepcje mogą tracić zwolenników¹⁶³.

Z teorii Rawlsa wyłania się model demokracji deliberatywnej, na który składają się trzy konstytutywne elementy. Pierwszym jest idea publicznego rozumu, drugim – struktura konstytucyjnych instytucji demokratycznych, które określają pozycje obradujących ciał ustawodawczych, trzecim – wiedza obywateli oraz ich wola, by kierować się rozumem publicznym i realizować jego ideał w działaniach politycznych¹⁶⁴. Demokracja deliberatywna ogranicza racje, jakie mogą być przedstawione przez obywateli na poparcie ich politycznych opinii, do racji zgodnych z postrzeganiem innych obywateli jako wolnych i równych. Poza tym dba o to, by publiczna debata, uznana za podstawowy wyróżnik tej demo-

¹⁵⁸ Tamże, s. 332.

¹⁵⁹ Tamże, s. 334.

¹⁶⁰ Zob. J. Knight, *Constitutionalism and Deliberative Democracy*, [w:] S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics*, s. 159–169.

¹⁶¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 197.

¹⁶² Chodzi tu o ideę dobra wspólnego wyprowadzoną przez myślicieli katolickich z pism Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Idea ta ma zasadnicze znaczenie dla katolickiej myśli społeczno-politycznej. Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1993, s. 105–115.

¹⁶³ Kwestię, jak pomóc obywatelom w myśleniu o problemach politycznych, podejmuje James Fishkin w książce *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven 1991.

¹⁶⁴ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 198.

kracji, była wolna od władzy pieniądza. Bezpośrednią implikacją zasady wolności politycznej debaty od władzy pieniądza jest publiczne finansowanie wyborów oraz samych debat na temat fundamentalnych kwestii politycznych. Rawls powołuje się na artykuł Dworkina, w którym autor ten stawia radykalną tezę, że kapitał stanowi największe zagrożenie dla współczesnej demokracji. Dworkin pokazuje przykłady potwierdzające ten pogląd i formułuje wyjaśnienie, dlaczego tak się dzieje¹⁶⁵.

W *Prawie ludów* Rawls powiada, że zasada demokracji deliberującej mówi, iż istotne decyzje polityczne i społeczne nie mogą być podejmowane nie tylko bez publicznej debaty, ale także bez powszechnej edukacji i rzetelnej informacji, które debatę tę czynią możliwą. Ponieważ o edukacji Rawls mówi niewiele, a jest ona faktycznie niezbędnym warunkiem publicznej debaty, warto na ten wątek zwrócić baczniejszą uwagę. Edukacja polityczna powinna obejmować podstawowe aspekty demokratycznych rządów konstytucyjnych. Informacja powinna być powszechnie dostępna i dotyczyć ważnych aktualnych problemów politycznych. Rawls zauważa, że bez tego może się zdarzyć, iż przewidujący politycy, chcący dokonać ważnych zmian i reform, napotkają opór cynicznej i niedoinformowanej opinii publicznej, co zmusi ich do rezygnacji¹⁶⁶. Nietrudno podać przykłady takich niezbędnych reform, które są blokowane – rozsądne propozycje zapobieżenia spodziewanemu kryzysowi ubezpieczeń społecznych, finansowanie instytucji międzynarodowych (ONZ), wydatkowanie funduszy na pomoc dla zagranicy, prawa człowieka w wielu krajach¹⁶⁷. Politycy kierujący się dobrem publicznym nie są w stanie przeprowadzić owych reform, bo ich propozycje nie uzyskują poparcia społecznego. Natomiast cyniczni politycy w ogóle tych kwestii nie podejmują, co pozwala im utrzymywać popularność i władzę. W ten sposób system polityczny staje się niezdolny do działania, a jego potencjał intelektualny jest sparaliżowany¹⁶⁸. Rawls nie podaje, niestety, propozycji wyjścia z tej sytuacji.

Seyla Benhabib w *Situating the Self* poddaje krytyce przedstawioną przez Rawlsa przestrzeń publiczną i przeciwstawia jej model dyskursu. Twierdzi, że model dyskursu jest jedynym modelem zgodnym z generalnymi tendencjami naszych społeczeństw i z emancypacyjnymi aspiracjami nowych ruchów społecznych, takich jak np. ruch kobiecy¹⁶⁹. Można wykazać, że przeprowadzona

¹⁶⁵ Polityka zostaje zdominowana przez korporacje, które finansując kampanie wyborcze, zniekształcają lub wręcz unieważniają publiczne dyskusje – zob. R. Dworkin, *The Curse of American Politics*, „New York Review of Books” 17 października 1996, s. 18–25; por. też J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, wykl. VIII, p. 12, s. 478–483.

¹⁶⁶ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 199.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Zob. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, London and New York 1992, s. 113 i nast.; zob. także tej autorki:

przez nią krytyka poglądów Rawlsa jest niesłuszna, bowiem jego propozycja obejmuje, a nie wyklucza, zgłoszoną przez nią propozycję. W zasadzie trudno odróżnić jej pogląd od koncepcji liberalizmu politycznego i publicznego rozumu¹⁷⁰.

Liberalna demokracja jest systemem, który opiera się na publicznym dialogu – na kulturze prowadzenia sporów i argumentowania, na procedurach dochodzenia do porozumienia i zgody. Liberalizm wprowadza tę kulturę do życia społecznego, umacnia ją za pomocą politycznych i społecznych instytucji, promuje poprzez edukację i media. Dzięki temu zdolny jest do przekształceń i wewnętrzniego zróżnicowania przy jednoczesnym utrzymywaniu niezbędnej stabilności. Model demokracji deliberatywnej nie jest jednak wolny od problemów teoretycznych. Podstawowy kłopot polega na niemożliwości uzasadnienia samej demokracji. Wszelkie prawa i zasady życia społecznego ustanawiane są przez obywateli, którzy jako istoty autonomiczne są jedynymi prawodawcami. Wynik ich debaty jest ostatecznym źródłem legitymizacji zasad i praw. Jednocześnie aby mogło dojść do jakichkolwiek ustaleń, jednostki muszą przestrzegać reguł dyskusji, czyli postępować według określonych procedur i uznawać pewne wspólne wartości; muszą mieć zatem odpowiednie kwalifikacje intelektualne i moralne. Napotykaemy więc na *regressus ad infinitum* – żeby mogło dojść do jakichś ustaleń, pewne zasady muszą być już przyjęte, ale ich przyjęcie nastąpić mogło tylko w wyniku debaty, która rzadzić się musiała jakimiś zasadami. Odpowiedzią na tę trudność może być przyjęcie w punkcie wyjścia fikcyjnego dyskursu w idealnych warunkach sytuacji pierwotnej¹⁷¹. Wydaje się jednak, że późny Rawls zdystansowałby się do samego problemu ostatecznego (filozoficznego) uzasadnienia demokracji. Podkreśliłby też, że każda z zasad z osobna wzięta może stać się przedmiotem debaty, natomiast nie można podjąć dyskusji na temat wszystkich naraz norm i zasad obowiązujących w naszej kulturze. Z faktu, że demokracja deliberatywna nie dostarcza sama sobie ostatecznego uzasadnienia, nie wynika, że w ogóle pozbawiona jest uzasadnienia, ani tym bardziej że należałoby ją odrzucić. Podobnie rozumność (polegająca na zdolności do uza-

Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation, [w:] N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, s. 143, 154–156.

¹⁷⁰ Wszelkie różnice wydają się mieć charakter wyłącznie pojęciowy – np. pod pojęciem sfery publicznej autorka rozumie to samo, co w *Liberalizmie politycznym* Rawls określa mianem kultury podłoża społeczeństwa obywatelskiego, do której nie stosuje się ideał rozumu publicznego.

¹⁷¹ Zdaniem Buksińskiego, Rawls (a także Habermas) właśnie w ten sposób rozwiązuje ów problem – zob. T. Buksiński, *Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa*, [w:] R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, s. 350. Buksiński uważa, że model idealnego dyskursu, który miał legitymizować demokrację deliberatywną, zmusza do wykreowania sztucznych obywateli i ostatecznie okazuje się modelem fikcyjnym – tamże, s. 352.

sadniania i uczestniczenia w dyskusji) – pojmowana szeroko, a nie tylko w odniesieniu do polityki – nie dostarcza sama sobie mocnych fundamentów. Pisze o tym Schnädelbach (posługujący się zamiennie pojęciami rozumność i racjonalność): „rozumienie *racjonalności* jest tym, co pierwsze; racjonalność w określonej interpretacji jest treścią nieodzownej presupozycji, bez której nie byłoby możliwe racjonalne myślenie, poznawanie i działanie, a i sama też eksplikacja *racjonalności*”¹⁷². Ta presupozycja ma formę twierdzenia – *jestem rozumny; jesteśmy rozumni*. Dalej Schnädelbach mówi: „nie to, że jestem, i że cechuje mnie rozumienie bycia, albo to, że myślę, ale to, że myśląc, mówiąc i działając, mogę egzemplifikować racjonalność – bądź że możemy to robić wspólnie – jest ostateczną przesłanką wszystkiego tego, co później jesteśmy gotowi poddać kryteriom racjonalności, i tak właśnie jest, ponieważ same te kryteria musimy uznać już za racjonalne”¹⁷³. To, czym ma być presuponowany rozum, nie jest jednak ustalone, wiadomo też, że występuje on wobec nas w wielu historycznych i kulturowych postaciach. Zakładamy zatem rozumność w jakiejś kontyngentnej postaci. Komentując ten fakt, Schnädelbach mówi: „irytująca jest oparta na tym przemienność gra absolutyzmu i relatywizmu rozumu”¹⁷⁴. Rozumność okazuje się koncepcją otwartą, której nie można wyłożyć raz na zawsze i w odniesieniu do wszystkich kontekstów, dlatego trzeba poprzestawać na charakterystykach minimalnych¹⁷⁵. Zdaniem Schnädelbacha, otwartość ta, choć rodzi teoretyczne problemy, stanowi zarazem niezbędną podstawę naszej wolności.

¹⁷² H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, s. 70.

¹⁷³ Tamże, s. 70–71.

¹⁷⁴ Tamże, s. 71.

¹⁷⁵ Tamże, s. 75.

Rozdział 3

Koncepcja osoby w ujęciu Johna Rawlsa

3.1. Polityczna koncepcja jednostki

Zdaniem Larmore'a, powinniśmy wyraźnie uświadomić sobie, że liberalizm nie jest filozofią człowieka, lecz filozofią polityki¹. Okazuje się jednak, że w sposób nieunikniony wiąże się on z pewną koncepcją jednostki². Pojęcie jednostki pełni w filozofii politycznej funkcję mocnego założenia lub pewnego rewolucyjnego wynalazku. Magdalena Środa ujmuje to tak: „Indywidualność w sensie politycznym czy publicznym wyłania się ze zróżnicowanych osobowości nie tyle jako *res*, pewna trwała substancja (w sensie mocnego podmiotu), ile raczej jako coś w pewnym sensie instrumentalnego, *kancelaryjnego*, jako coś, co pozwala uznać, że każdy jest w pewien, ale bardzo zasadniczy sposób taki sam. Stwierdzenie tak rozumianej identyczności dotyczy jednak tylko pewnej sfery działania. Funkcje owej pozornej *res* oraz jej istotę daje się więc opisać wyłącznie w języku polityki”³. Nie jest to zatem ani tożsamość w rodzaju *idem*, ani w rodzaju *ipse*, w rozumieniu Ricoeura⁴.

W tradycji liberalnej definiuje się obywatela przez prawa, które państwo ma obowiązek mu zagwarantować. Polityczna rola jednostki polega na tym, że występuje ona w charakterze podmiotu praw strzeżonych przez państwo, a także podmiotu zdolnego do krytycznej weryfikacji owych praw – zwłaszcza tego, jak dalece gwarantują one nienaruszalność jej przestrzeni prywatnej. W tej przestrzeni obywatele oddają się różnym aktywnościom decydującym o ich tożsamości i samoświadomości. Liberałowie na ogół nie uznają aktywności politycznej za niezbędny warunek moralnej dojrzałości człowieka.

¹ Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 129.

² Zob. C. Anderson, *Competent Citizen*, [w:] tenże, *Pragmatic Liberalism*, s. 194–202.

³ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 99.

⁴ Tożsamością w sensie *idem* Ricoeur nazwa tożsamość substancjalną niezmiennego substratu trwającego w czasie. Natomiast tożsamość w sensie *ipse* nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości, jest raczej etycznym postulatem, zadaniem, by w różnych działaniach zachować siebie – zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 7–9.

Locke i Kant dysponowali filozoficzną koncepcją natury ludzkiej, która pozwalała im uzasadnić liberalny porządek społeczny. Rawls deklaruje, że jego koncepcja osoby nie została zaczerpnięta z żadnej metafizyki, filozofii umysłu ani psychologii, ale też nie wchodzi w sprzeczności z teoriami formułowanymi w tych dziedzinach⁵. Polityczną koncepcję osoby wyprowadza on z tego, jak obywatele są postrzegani w publicznej kulturze politycznej demokratycznego społeczeństwa i jak są traktowani w podstawowych tekstach politycznych, takich jak konstytucja i deklaracja praw człowieka, oraz w historycznej tradycji interpretowania tych tekstów⁶. Rorty potwierdza, że Rawls nie formułuje filozoficznej koncepcji podmiotu, lecz chodzi mu jedynie o historyczno-socjologiczny opis tego, w jaki sposób obecnie żyjemy⁷. Jego zdaniem, można nawet powiedzieć, że żadna koncepcja ludzkiego *ja* nie jest Rawlsowi potrzebna, bo nie poszukuje on niewzruszonej podstawy dla liberalnej teorii społecznej – „jeżeli chodzi o cele liberalnej teorii społecznej, to można sobie poradzić bez takiego modelu. Wystarczy zdrowy rozsądek i nauki społeczne, dziedziny dyskursu, w których termin *ja* rzadko się pojawia”⁸. Ogólna wizja tego, czym jest podmiot, potrzebna jest raczej tym, którzy – jak powiada Rorty – „gustują w filozofii”. W odpowiedzi na tego typu potrzeby można z każdej teorii politycznej wyłowić koncepcję jednostki i poddać ją filozoficznej interpretacji. W przypadku teorii Rawlsa będzie chodziło o uchwycenie moralnej tożsamości obywateli państwa liberalnego i demokratycznego. Metafizyczna interpretacja tej koncepcji, jakkolwiekby nie była atrakcyjna lub odstręczająca, nie będzie należała do filozofii politycznej Rawlsa i nie należy mu jej przypisywać.

Rawls nie dąży do sformułowania filozoficznej koncepcji osoby ani żadnej takiej koncepcji nie zakłada, ma jednak świadomość, że trudno byłoby mu udowodnić brak związków z doktryną metafizyczną. Przyczyną tego jest fakt, że nie ma jednego przyjętego rozumienia, czym jest doktryna metafizyczna. Rawls bierze pod uwagę zarzut, że rozwijanie politycznej koncepcji sprawiedliwości bez zakładania doktryny metafizycznej samo w sobie oznacza już założenie pewnej tezy metafizycznej, iż żadna metafizyka nie jest do tego celu potrzebna. Można też powiedzieć, że nawet zwykła (zdroworozsądkowa) koncepcja osób jako podmiotów działających i odpowiadających za swe czyny zakłada metafizyczne tezy na temat natury ludzkiej. Rawls jednak chce milczeć na te tematy, ponieważ w języku filozofii polityki nie ma możliwości ani potrzeby prowadzenia metafizycznych rozważań. Podkreśla jedynie, że jeśli spojrzymy na to, jak jest wykładana koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, i przyjrzymy się ideom i koncepcjom, którymi się ona posługuje, to okaże się, że żadna metafizyka

⁵ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 19.

⁶ Tamże, s. 19, 21.

⁷ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 275.

⁸ Tamże, s. 286.

zyczna doktryna na temat natury człowieka – dająca się wyróżnić i przeciwstawić innym doktrynom metafizycznym – nie pojawia się wśród przesłanek ani nie wydaje się wymagana przez to rozumowanie. Założenia metafizyczne, o ile jakieś w ogóle wchodzą tu w grę, są na tyle ogólne, że nie dają się w żaden sposób zaklasyfikować do określonych poglądów metafizycznych, jakie ukształtowały się w dziejach filozofii – np. kartezjańskich, leibnizjańskich, kantowskich, realistycznych, idealistycznych lub materialistycznych. Nie oznacza to, że pojęcie osoby zaproponowane przez Rawlsa jest całkowicie wolne od związków z koncepcjami filozoficznymi. Począwszy od starożytności, pojęcie osoby rozumiane jest „jako pojęcie kogoś, kto może brać udział czy grać określoną rolę w życiu społecznym, a stąd korzystać z rozmaitych praw i przestrzegać rozmaitych obowiązków”⁹. Do takiego ogólnego rozumienia Rawls nie może nie nawiązywać.

Nie ulega wątpliwości, że koncepcja podmiotu Rawlsa ma kantowski rodowód, choć utożsamianie obywatela z autonomicznym podmiotem moralnym Kanta byłoby nadużyciem. Po prostu nasza moralna wrażliwość oraz sposób wypowiedzania się o niej ukształtowały się pod znaczącym wpływem teorii i języka Kanta. Według Kanta podstawa prawa moralnego zawiera się całkowicie w podmiocie obdarzonym autonomiczną wolą, nie zaś w przedmiotach rozumu praktycznego, i tylko sam podmiot wszystkich możliwych celów może stać się źródłem prawa. Podmiot moralny Kanta ma charakter transcendentálny – przekracza wszelkie konkretne, zmysłowe okoliczności (metafizyczna wzniosłość). Choć jak powiada Kant, nie ma gwarancji, że taki transcendentálny podmiot jest czymś więcej niż tylko możliwością, jest to jednak możliwość, którą trzeba założyć, jeżeli człowiek ma myśleć o sobie jako o wolnym podmiocie moralnym. U Rawlsa sposób rozumowania jest typowo polityczny i w tym sensie niekantowski. Osoba w sensie politycznym to jednostka bez pretensji do absolutnej wyjątkowości (ale też bez eliminacji tej wyjątkowości); to podmiot prawa, obywatel¹⁰. Osoba tak pojęta funkcjonuje w przestrzeni politycznej, a do jej charakterystyki niezbędne jest pewne instrumentarium praw i przywilejów, roszczeń i interesów. Osoba w sensie politycznym manifestuje się przede wszystkim na zewnątrz – w przestrzeni publicznej; jej życie wewnętrzne, którego istnienie nie jest ani założone, ani zanegowane, leży poza możliwościami opisu w języku polityki. Z tego względu w filozofii polityki częściej stosuje się pojęcie jednostki niż osoby – osoba zdaje się ewokować sens nazbyt głęboki (filozoficzny, religijny, moralny).

⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 51.

¹⁰ Podmiotowość obywatela w państwie demokratycznym i przedmiotowy stosunek do niego w państwie niedemokratycznym to ważne rozróżnienie, które pozwala Rawlsowi np. udowodnić całkowitą niesprawiedliwość ataku na Hiroszimę w 1945 roku – zob. J. Rawls, *Fifty Years after Hiroshima*, „Dissent” 1995, s. 323–327, przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 565–572.

3.2. Wolność i równość obywateli

Na koncepcję jednostki składa się u Rawlsa to wszystko, co wynika z politycznie rozumianych praw i wolności. Głównym wyróżnikiem jego koncepcji jest definiowanie obywateli jako osób wolnych i równych. Koncepcja równego obywatelstwa idzie u niego w parze z koncepcją demokratycznego i liberalnego społeczeństwa¹¹. Rawls utrzymuje, że na poziomie politycznym czyni się obywatele świadomymi tej koncepcji i edukuje w jej duchu, zatem proponuje się im pewien sposób spoglądania na społeczeństwo i na siebie. Ideał obywatelstwa może wywoływać skuteczne pragnienie bycia osobą tego rodzaju. Polityczna koncepcja jednostki ma zatem do odegrania pewną rolę edukacyjną¹².

Choć pojęcie sprawiedliwości w filozofii politycznej Rawlsa zajmuje centralną pozycję, pojęcia obywatela nie da się zdefiniować wprost, przez odwołanie do koncepcji sprawiedliwości. Obywatel nie jest ucieleśnieniem cnoty sprawiedliwości ani innych cnót politycznych. Sprawiedliwe lub niesprawiedliwe są w teorii Rawlsa w pierwszej kolejności zasady życia społecznego i podstawowa struktura społeczna. Sprawiedliwość uczestników życia społeczno-politycznego jest kwestią wtórną. Pojęcie obywatela związane jest jednak z pojęciem sprawiedliwości, ponieważ, jak zobaczymy, próby określenia, kim on jest, zmuszają Rawlsa do odwoływania się do pojęcia społeczeństwa sprawiedliwego i społeczeństwa dobrze urządzonego.

Zdefiniowane w języku politycznym osoby to wolni i równi obywatele¹³, którzy tworzą pewne ciało kolektywne sprawujące najwyższą władzę polityczną. Podkreślałam już, że wolność nie ma dla Rawlsa charakteru abstrakcyjnego, lecz jest zbiorem określonych praw i zasad. Oznacza to, że obywatele posiadają konkretne podstawowe wolności, które wszystkim w tym samym stopniu przysługują – w czym wyraża się od razu ich równość. Oto lista tych wolności: „wolność myśli i wolność sumienia, wolności polityczne i wolność zrzeszania się, a także wolności określone przez wolność i integralność osoby; i wreszcie, prawa i wol-

¹¹ Gutmann stawia pytanie, jaka relacja pomiędzy demokracją a liberalizmem wynika się z teorii Rawlsa. Polityczna koncepcja osoby jest, jej zdaniem, kluczem do rozwiązania tego problemu. Obywatele definiowani są przez Rawlsa jako wolni i równi. Demokracja kładzie nacisk na równe wolności polityczne; liberalizm bardziej akcentuje równość wolności osobistych. U Rawlsa te dwa rodzaje wolności są ze sobą ściśle związane, nie ma między nimi relacji wynikania ani nadrzędności. Osobiste i polityczne wolności mają to samo źródło – jest nim polityczna koncepcja osoby. Zdaniem Gutmann, Rawls (podobnie jak Habermas) nie oddziela od siebie demokracji i politycznego liberalizmu. Jeżeli pomiędzy różnymi rodzajami wolności pojawia się konflikt, to nie wynika to z błędów w teorii. Konflikty i problemy są częścią kondycji istot politycznych, jakimi jesteśmy – zob. A. Gutmann, *Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 168–199.

¹² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 119.

¹³ Tamże, s. 391.

ności, które wyraża zasada rządów prawa”¹⁴. Rawls wie, że przyzwyczajeni jesteśmy do doktryn moralnych przedstawionych w formie ogólnych definicji i pierwszych zasad o szerokim zakresie. Jego filozofia polityki pod tym względem nas zawodzi, jako że nie jest filozoficzną doktryną moralną, lecz „tylko” filozofią polityczną, w ramach której dochodzi do ustalenia listy swobód, na jaką zgadzają się wszystkie strony w sytuacji pierwotnej.

Według Rawlsa, obywateli pojmuje się jako wolnych z trzech powodów i pod trzema względami. Po pierwsze dlatego, że wyposażeni są w moralną władzę posiadania jakiejś koncepcji dobra, kształtowania jej, rozwijania i racjonalnego realizowania oraz rewidowania lub całkowitego zmieniania, gdy pojawiają się racjonalne powody (dobre argumenty); po drugie dlatego, że stanowią samouwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń¹⁵; i po trzecie dlatego, że są zdolni do brania odpowiedzialności nie tylko za swe czyny, ale i za cele, które swobodnie obierają. W państwie liberalno-demokratycznym wolność otwiera przed obywatelami możliwość samodzielnego poszukiwania odpowiedzi na pytanie, na czym polega wartościowe życie. Każdy uważany jest za kogoś, kto posiada własną koncepcję dobra i odpowiadające jej plany życiowe, nawet wówczas, gdy duża część obywateli w sposób całkowicie bezrefleksyjny przyjmuje „cudze”, stereotypowe koncepcje dobra i plany życiowe. Zakłada się, że każdy zdolny jest sformułować i rewidować swój projekt życiowy oraz że czuje się z nim związany w szczególny, osobisty, mocny sposób. Jednocześnie, ze względu na to, że każdy ma prawo odrzucić dotychczasową i przyjąć zupełnie inną koncepcję dobra i wielu z tej możliwości korzysta w trakcie swojego życia, obywatele mają prawo (i muszą) być traktowani jako istoty niezależne od wszelkich partykularnych koncepcji dobra, które uznają¹⁶. Gdy chodzi o drugi warunek, to obywatele uważani są i sami się uważają za uprawnionych do wysuwania roszczeń wobec instytucji, aby te umożliwiały im realizację ich koncepcji dobra, pod warunkiem że mieszczą się one w zakresie dozwolonym przez publiczną koncepcję sprawiedliwości. Te roszczenia obywatele uważają za ważne same przez się, a nie ze względu na ich związek z polityczną koncepcją sprawiedliwości i zobowiązaniami względem społeczeństwa. Roszczenia samouwierzytelniające się to te, które dają się pogodzić z publiczną koncepcją sprawiedliwości¹⁷. W społeczeństwach nieliberalnych i niedemokratycznych pewnych osób nie uważa się za samodzielne źródła roszczeń (np. niewolników). Jeżeli w jakimś społeczeństwie prawnie zakazuje się okrutnego traktowania niewolników, to zakazy te opierają się na roszczeniach pochodzących od ich właścicieli albo wynikających z interesów danego społeczeństwa, w żadnym razie jednak nie

¹⁴ Tamże, s. 393.

¹⁵ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 23.

¹⁶ Tamże, s. 21.

¹⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 70.

z interesów samych niewolników. Niewolnicy są społecznie martwi, nie uważa się ich za osoby (śmierć społeczna)¹⁸. Ten skrajny przykład wyjaśnia, dlaczego tak ważna jest kwestia bycia źródłem roszczeń i jak wiąże się ona z polityczną sprawiedliwością. Trzecim powodem, dla którego, zdaniem Rawlsa, uważa się obywateli za wolnych, jest to, iż uważa się ich za zdolnych do brania odpowiedzialności za wyznaczane sobie cele. Obywatele są w stanie i powinni dostosowywać swoje cele i aspiracje do koncepcji sprawiedliwości przyjętej w społeczeństwie liberalnym i demokratycznym; do sprawiedliwych instytucji, indeksu dóbr pierwotnych itd. Uważa się, że obywatele mogą i powinni w swoich planach i aspiracjach zawsze trzymać się w granicach tego, co może zostać zaakceptowane przez społeczeństwo i co nie wykracza poza prawo. Mają oni zdolność ograniczania swych roszczeń do tego, na co zezwala sprawiedliwość (i ich własne poczucie sprawiedliwości). Rozumieją, że o wadze ich roszczeń nie decyduje intensywność pragnień. Niektóre, nawet bardzo silne pragnienia w ogóle nie są brane pod uwagę jako ważne i mogące wchodzić w grę przy rozważaniu kwestii sprawiedliwości. Dzieje się tak z tego powodu, że nie mogą one liczyć na powszechną akceptację. Istnieją pragnienia, których realizacji społeczeństwo nie tylko nie będzie wspierało, lecz nawet będzie ją uniemożliwiało. Idea odpowiedzialności zawiera się domyślnie w publicznej kulturze politycznej i można ją odczytać z praktyk danej społeczności¹⁹. Idea ta stanowi integralną część politycznej koncepcji osoby i idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji. Obywatel ponosi odpowiedzialność nie tylko za swe czyny i wypowiedzi, ale i za cele, które chce osiągnąć, oraz za pragnienia, które żywi.

Wśród podstawowych wolności osoby ważne miejsce zajmuje prawo posiadania osobistej własności i wyłącznego korzystania z niej. Konsekwencją tej wolności (tego prawa) jest przyznanie każdemu dostatecznej materialnej podstawy niezbędnej do ukształtowania poczucia osobistej niezależności i szacunku do siebie. Niezależność i szacunek do siebie są konieczne do rozwinięcia i wykorzystywania moralnych władz osoby. Rawls, polemizując z libertarianami – zwłaszcza z Nozickiem – podkreśla, że należy unikać szerszej koncepcji prawa do własności jako podstawowej wolności²⁰. Jego zdaniem, takiej koncepcji własności nie da się usprawiedliwić tym, że jest ona niezbędna do rozwinięcia i wykorzystywania władz moralnych. Prawo do własności nie może być traktowane jako bardziej podstawowe od zestawu wolności politycznych (które są względem niego wtórne). To wolności polityczne są najbardziej podstawowe, gdyż zapewniają gwarancję uczestnictwa oraz niezbędne instytucjonalne zabezpieczenie innych podstawowych wolności w warunkach nowoczesnego państwa.

¹⁸ Na temat śmierci społecznej zob. O. Patterson, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Harvard 2005.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 72.

²⁰ Tamże, s. 401.

W publicznej kulturze politycznej społeczeństwa demokratycznego obok idei wolności obecna jest też idea równości. Rawls podkreśla, że obywatele są równi z racji posiadania w wymaganym minimalnym stopniu władz moralnych i innych zdolności, które umożliwiają im bycie normalnymi i w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa²¹. Wszyscy, którzy spełniają ten warunek, mają te same prawa i wolności i są tak samo chronieni przez zasady sprawiedliwości. Równość obywateli jest w modelowej sytuacji pierwotnej odzwierciedlona przez równość ich reprezentantów, usytuowanych symetrycznie i przebywających za taką samą zasłoną niewiedzy. Rawls podkreśla, że idea równości politycznej w żadnym razie nie unicestwia różnic w innych dziedzinach życia, w ramach wspólnot i stowarzyszeń istniejących w społeczeństwie. Poza tym równość polityczna nie oznacza, że wszyscy w państwie zajmują tę samą pozycję polityczną; pewne osoby mają szczególne cechy i zdolności, które kwalifikują je do stanowisk i urzędów o większej odpowiedzialności i władzy, z czym wiązać się mogą też większe gratyfikacje. Z tego względu w społeczeństwie dobrze urządzonym obok równości politycznej istnieje wiele form nierówności (społecznych i ekonomicznych). Równość obywateli wyraża się w tym, że każdy ma poczucie politycznej sprawiedliwości skutkujące w praktyce. Na ogół obywatele starają się nie naruszać zasad prawa i być bez zarzutu z punktu widzenia politycznej sprawiedliwości. Różnice między jednostkami w tych sprawach nie istnieją. Natomiast gdy chodzi o pojawiające się między obywatelami różnice o charakterze ekonomicznym, to ich istnienia nie można wytłumaczyć różnicami w tym, jak ściśle jednostki przestrzegają wymagań publicznej sprawiedliwości. „Polityczna koncepcja sprawiedliwości regulująca te nierówności, jakakolwiek by była, nie może wyrażać się w nakazie każdemu według jego cnoty politycznej” – podkreśla Rawls²².

Pomimo że Rawls podkreśla priorytet wolności (pierwsza zasada sprawiedliwości), Bert van den Brink powiada: „Dokładna analiza Rawlowskiej konstrukcji sytuacji pierwotnej wykazuje, że znajduje w niej wyraz nie tyle fundamentalna wolność, co fundamentalna równość racjonalnie myślących podmiotów [...] równość oznacza, że – niezależnie od zajmowanej aktualnie pozycji społecznej – każdy człowiek jako osoba moralna zasługuje na jednakowy szacunek”²³. Nagel podkreśla natomiast, że „teoria Rawlsa przypisuje większe znaczenie równej ochronie wolności politycznej i wolności osoby niż równości w rozdziale innych dóbr”²⁴ – zatem jednak wolność pozostaje dla niego prioryte-

²¹ Tamże, s. 128. Zob. też J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 20.

²² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 131. Zob. też tegoż, *Teoria sprawiedliwości*, s. 426–433.

²³ B. van den Brink, *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 98.

²⁴ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, s. 139.

tem. Świadczy o tym np. to, że pośród argumentów przemawiających za zasadą dyferencji i wyrównywaniem nierówności ekonomicznych za najważniejsze uchodzą te, które odwołują się do wolności politycznej²⁵. Przeciwnego zdania jest Höffe, który mówi, że brakiem teorii Rawlsa jest niedostateczne uznanie dla zasady wolności działania²⁶.

W sporze tym głos zabiera również Dworkin, który dowodzi priorytetowego charakteru zasady równości. Twierdzi on, że o niektórych ustaleniach politycznych da się powiedzieć, iż są w uprzednim interesie każdej jednostki, choć nie muszą być w jej interesie aktualnym. Ten uprzedni interes jest chroniony przez założony przez Rawlsa zestaw naturalnych praw. Podstawowym prawem „głębokiej teorii Rawlsa” musi być, zdaniem Dworkina, prawo abstrakcyjne, a nie prawo do osiągnięcia jakiegokolwiek konkretnego celu. Prawem tym, wbrew temu, co by się mogło wydawać, wcale nie jest prawo do wolności²⁷. Po pierwsze dlatego, że – zdaniem Rawlsa – prawo to nie jest abstrakcyjne: nie ma wolności jako takiej, mamy tylko zestaw wolności konkretnych; po drugie, prawo do wolności wpisane jest w pierwszą zasadę sprawiedliwości, a zatem jest wynikiem umowy, a nie jej podstawą czy warunkiem; po trzecie dlatego, że – jak Rawls twierdzi – strony wybrałyby te wolności nie jako cele same w sobie, lecz w celu ochrony podstawowych dóbr, które cenia i które pozwalają zbudować szacunek do siebie. Tym wysoce abstrakcyjnym prawem jest zatem prawo do równej troski i poszanowania²⁸. Stan niewiedzy w sytuacji pierwotnej jest tak zaprojektowany, że w uprzednim interesie każdego musi leżeć równe traktowanie. Niczego nie zmienia fakt, że zasady sprawiedliwości w swym ostatecznym sformułowaniu odbiegają od egalitarystycznego ideału. „Rawls wyjaśnia, że tych nierówności domaga się nie jakieś konkurencyjne pojęcie wolności lub jakiś nadrzędny cel, lecz bardziej fundamentalny sens samego pojęcia równości”²⁹. Prawo do równej troski i poszanowania jest najbardziej ogólnym prawem, które zakłada, że rozwiązania polityczne nieodnoszące się z równą troską i poszanowaniem do każdego ustanowione zostały przez ludzi, którzy – bez względu

²⁵ Poza tym za zasadą dyferencji przemawia jeden argument nieinstrumentalny (przywoływany na wiele różnych sposobów) odwołujący się do zmniejszającej się użyteczności marginalnej. Głosi on, że przyrost określonego dobra ma mniejszą wartość dla kogoś, kto już posiada znaczną jego ilość, niż dla kogoś, kto ma go bardzo mało – zob. T. Nagel, *Pytania ostateczne*, s. 136; zob. też T. Nagel, *Rawls on Justice*, [w:] N. Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice”*, s. 1–16.

²⁶ O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna*, s. 16. Zob. też obszerny artykuł na temat koncepcji równości w teorii Rawlsa – N. Daniels, *Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 241–176.

²⁷ Prawo do wolności było uznawane za podstawowe między innymi w teoriach Locke'a i Milla. Teoria Rawlsa bardzo się jednak od nich różni.

²⁸ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 328.

²⁹ Tamże, s. 327.

na to, czy zdają sobie z tego sprawę czy nie – byli stronnicy i okazywali więcej troski i poszanowania członkom wybranej grupy. „Sytuacja pierwotna jest dobrze zaprojektowana do tego, aby wymuszać abstrakcyjne prawo do równej troski i poszanowania, które należy uznać za fundamentalne pojęcie głębokiej teorii Rawlsa” – konkluduje Dworkin³⁰. To, że właśnie prawo do równej troski i poszanowania jest najbardziej podstawowe, uprzednie do sytuacji pierwotnej i umowy społecznej, potwierdza dokładna analiza tekstu Rawlsa. Dworkin uważa, że autor ten nigdy nie wykorzystuje sytuacji pierwotnej w argumentacji na rzecz tego prawa, natomiast wykorzystuje ją w argumentacji np. na rzecz podstawowych wolności³¹. Prawo to, jako jedyne, nie jest wytworem umowy, lecz jej wstępnym warunkiem. Przysługuje istotom ludzkim jako osobom moralnym i tylko ci, którzy je posiadają, mogą zawrzeć umowę społeczną. „Wolno nam zatem stwierdzić, że sprawiedliwość jako bezstronność opiera się na założeniu istnienia naturalnego prawa wszystkich ludzi do równej troski i poszanowania, prawa, które posiadają oni nie na zasadzie urodzenia, cech szczególnych, zasług czy doskonałości, lecz po prostu jako ludzkie istoty mające zdolność czynienia planów i oddawania sprawiedliwości”³². Tylko w świetle tego prawa sytuacja pierwotna (i zasłona niewiedzy) jest zrozumiała i uzasadniona; staje się intuicyjnym pojęciem pozwalającym rozwijać i sprawdzać wszelkie teorie sprawiedliwości³³. Fundamentalne prawo do równości domaga się liberalnej konstytucji, która będzie chronić równe prawa wszystkich (nawet wbrew głosom większości)³⁴.

Sądzę, że rację mają ci interpretatorzy tekstów Rawlsa, którzy wskazują na podstawowy charakter równości. Równość racjonalnie myślących podmiotów przebywających za zasłoną niewiedzy jest warunkiem umowy, a nie jej rezultatem. Przyjęcie tego stanowiska nie musi wiązać się z akceptacją zaproponowanej przez Dworkina koncepcji praw naturalnych, uprzednich interesów jednostki ani głębokiej teorii.

Choć Rawls odżegnuje się od formułowania koncepcji dobra w ramach swojej filozofii politycznej, Szahaj pisze: „Liberalna koncepcja sprawiedliwości realizuje jednak konkretne dobro związane ze statusem osób jako wolnych i równych obywateli; działając w jej ramach, mogą liczyć na szacunek innych i same dla siebie ów szacunek czuć”³⁵. Zatem polityczna koncepcja osób jako wolnych i równych jest jakimś rodzajem dobra – należy do tego, co Rawls nazywa wąską teorią dobra. Zdaniem Galstona, koncepcja ta ma poważną wadę:

³⁰ Tamże, s. 329.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 330.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. F.I. Michelman, *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 394–425.

³⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 67.

„Jeśli nawet bowiem koncepcję wolnych i równych osób moralnych, którą Rawls wiąże z liberalnymi zasadami społecznymi, będziemy interpretować na gruncie naszej kultury, a nie idealizmu transcendentального, to i tak zawsze będzie można odrzucić tę koncepcję w imię odmiennych stanowisk moralnych czy religijnych, które są obecne w naszej kulturze jako poglądy mniejszości bądź raczej antagonistyczne. Adekwatność racji *zewnętrznych*, z którymi – jeśli się dobrze przyjrzeć – filozofia społeczna okazuje się związana, stanowi zawsze istotny element oceny tej filozofii”³⁶. W tym sensie jednak każdy, nawet najbardziej rozsądny pogląd może zostać odrzucony, nie ma bowiem tak silnych argumentów, które obezwładniłyby wszystkich oponentów. Rawls zdaje sobie sprawę z tego, że do zwolenników nierozumnych rozległych doktryn nie przemawiają jego rozsądne argumenty.

3.3. Społeczne dobra pierwotne

W ramach zaproponowanego przez Rawlsa sprawiedliwego społeczeństwa, które jest systemem kooperacji i związkiem związków społecznych, jednostki mogą osiągnąć wszystkie podstawowe cele ludzkiego życia. Celom tym służą rozmaite zrzeszenia i grupy. W tym sensie liberalno-demokratyczne społeczeństwo jest samowystarczalne i zamknięte. Wejście i wyjście ze społeczeństwa dokonuje się przez narodziny i śmierć. W tej perspektywie o osobach należy myśleć jako o „mających zdolność do bycia normalnymi i w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa przez całe życie”³⁷. Możemy chcieć lub nie chcieć należeć do społeczeństwa, do którego z faktu urodzenia należymy, jednak nasza do niego przynależność nie jest dobrowolna w sensie, w jakim dobrowolnie przystępujemy do zrzeszeń i grup wewnątrz tego społeczeństwa. Nawet jeżeli nie chcemy należeć do danego społeczeństwa, to i tak nie zmienia to faktu, że do niego należymy. Z niedobrowolności naszej przynależności do społeczeństwa, z faktu, że nie możemy żyć poza nim, wyprowadzić można wnioski dotyczące tego, co społeczeństwo jako pewna całość powinno zapewnić jednostce, aby ta mogła – i chciała – w nim żyć³⁸. Żeby zidentyfikować owe dobra zwane pierwotnymi, Rawls zwraca się ku warunkom społecznego podłoża oraz ku uniwersalnym środkom normalnie potrzebnym do rozwijania i wykorzystywania władz moralnych i do skutecznego realizowania różnych koncepcji dobra o bardzo odmiennych treściach.

³⁶ W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 52.

³⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 405.

³⁸ Nie da się więc koncepcji osoby scharakteryzować w oderwaniu od teorii sprawiedliwości. W pewnym sensie rację ma Galston, gdy mówi, że ideał osoby Rawlsa stanowi nie podstawę, lecz rezultat teorii sprawiedliwości – zob. tegoż, *Cele liberalizmu*, s. 137.

Rawls podkreśla, że nie należy utożsamiać kondycji obywatela w państwie liberalno-demokratycznym z kondycją sędziów w sytuacji pierwotnej. Sędziowie nie występują wyłącznie w swoim imieniu; są reprezentantami stron i mają się troszczyć o ich dobro. Tymczasem zza zasłony niewiedzy nic nie przenika – nie wiadomo nawet, co strony uznają za dobro. Jak wobec tego zawrzeć racjonalne porozumienie w ich imieniu? Jest to, zdaniem Rawlsa, możliwe, bowiem istnieje pewien podstawowy zestaw dóbr pierwotnych, które domagają się ochrony bez względu na wszelkie możliwe różnice między jednostkami³⁹. Na dobra te składa się wszystko to, co jest niezbędne jako społeczne warunki i uniwersalne środki umożliwiające osobom realizowanie ich różnorodnych koncepcji dobra oraz rozwinięcie i wykorzystanie ich władz moralnych. Dobra pierwotne możemy wyróżnić tylko w świetle pewnej ogólnej koncepcji osoby, natomiast koncepcję osoby możemy (już bardziej szczegółowo) wyartykułować, przywołując koncepcję dóbr pierwotnych. Mamy tu do czynienia z kłistością rozumowania, którego nie należy jednak sprowadzać do błędnego koła. Jak już przekonaliśmy się nieraz, w filozofii polityki, która nie chce być ugruntowana na ostatecznych racjach metafizycznych, nie da się uniknąć tego typu kolistych uzasadnień.

Rawls powiada, że na dobra pierwotne składają się te wszystkie rzeczy, których chcemy jako osoby, niezależnie od tego, czego pragniemy poza tym. Dobra te są niezbędne, by osoby mogły rozwinąć swe władze moralne oraz odczuwać szacunek do samych siebie i do siebie nawzajem⁴⁰. Rawls wymienia pięć rodzajów dóbr pierwotnych: A) Podstawowe wolności (wolność myśli, sumienia itd.); tworzą one instytucjonalne warunki tła konieczne do rozwinięcia i wykorzystania dwóch władz moralnych oraz do ochrony szerokiego zakresu określonych koncepcji dobra. B) Wolność poruszania się i wolny wybór zajęcia przy istniejących rozmaitych możliwościach; pozwala to dążyć do różnych celów finalnych oraz cele te korygować albo całkowicie zmieniać. C) Uprawnienia i prerogatywy urzędów i odpowiedzialnych stanowisk; pozwalają one rozwijać różne społeczne zdolności osoby. D) Dochód i bogactwo rozumiane szeroko; stanowią one uniwersalne środki konieczne do osiągnięcia, bezpośrednio lub pośrednio, szerokiego zakresu innych celów. E) Społeczne podstawy szacunku dla siebie oraz żywego poczucia własnej wartości; szacunek do siebie i poczucie własnej wartości są niezbędne do tego, by osoby były w stanie rozwinąć i wykorzystywać swoje władze moralne oraz realizować swe zamiary, cele i plany życiowe⁴¹. Do-

³⁹ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 591–608.

⁴⁰ Rawls zdaje się być kontynuatorem Milla. Mill swoje najsłynniejsze dzieło *O wolności* poświęcił opisowi i propagowaniu warunków niezbędnych do rozwoju osobowości, by w ten sposób połączyć liberalną pochwałę wolności z indywidualistyczną pochwałą ekspresji.

⁴¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 414. Zob. też tegoż, *Teoria sprawiedliwości*, s. 247–254, 320 i nast. Pełniejszy opis dóbr pierwotnych znajduje się w artykule Rawlsa, *Social Unity and*

piero mając poczucie własnej godności, człowiek może myśleć o rozwoju swej indywidualności i osiąganiu innych dóbr, dlatego Rawls powiada: „szacunek dla samego siebie i mocne przekonanie o własnej wartości stanowią być może najważniejsze dobro prymarne”⁴².

Waga społecznych dóbr pierwotnych jest tak duża, że znajduje wyraz w tzw. koncepcji ogólnej, którą uznać można za wersję zasady sprawiedliwości: „Wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba że nierówna dystrybucja któregośkolwiek z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”⁴³. Taka koncepcja sprawiedliwości odpowiada moralnej wartości osoby i publicznie daje wyraz szacunkowi ludzi do siebie nawzajem, co pozwala obywatelom zapewnić sobie poczucie własnej wartości. Zdaniem Rawlsa, publiczne afirmowanie przez różne instytucje celów i przedsięwzięć każdego człowieka jest najlepszym wsparciem dla ludzkiej godności⁴⁴. Brak tego wsparcia sprawia natomiast, że znikają podstawy, by państwo mogło oczekiwać od obywateli lojalności. W sprawiedliwym państwie liberalnym pytania o swobody obywatelskie mają pierwszeństwo w stosunku do pytań o dobrobyt.

Rawls podkreśla, że dobra pierwotne umożliwiają realizację różnych koncepcji dobra, czyli realizację wszelkich możliwych dóbr wtórnych, takich jak np. szczęście, przyjemność, sława, bogactwo, zbawienie, przyjaźń, moralna doskonałość, mistrzostwo w jakiejś sztuce itp. Dobra pierwotne wyrażają ogólną strukturę planów życiowych racjonalnej osoby i są ze sobą ściśle związane, tak że usunięcie któregoś z nich uniemożliwiłoby realizację pozostałych. Dzięki nim osoby mogą urzeczywistniać swoje wyobrażenia dobrego i pełnego życia. Pierwotne dobra mają charakter nie tylko formalny⁴⁵. Materialny charakter ma np. gwarancja autentycznej wartości wolności politycznych⁴⁶. System podstawowych wolności nie służy maksymalizowaniu czegośkolwiek⁴⁷, nawet maksymalnemu rozwinięciu władz moralnych człowieka⁴⁸. Rawls podkreśla, że system podstawowych wolności ma być w pełni wystarczający, a nie najszerszy z możliwych⁴⁹. „Najbardziej stabilną koncepcją sprawiedliwości jest ta, która jest jasna i wyraźna dla naszego rozumu, która jest zgodna z naszym dobrem i bez-

Primary Goods, [w:] A. Sen, B. Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, s. 159–186, przedruk w: tenże, *Collected Papers*, s. 359–387.

⁴² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 544.

⁴³ Tamże, s. 416.

⁴⁴ Tamże, s. 247–248.

⁴⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 433 i nast.

⁴⁶ Tamże, s. 438.

⁴⁷ Tamże, s. 443.

⁴⁸ Tamże, s. 445.

⁴⁹ Tamże, s. 442–446.

warunkowo je właśnie ma na względzie i która wyrasta nie z zanegowania naszej osoby, lecz z jej potwierdzenia” – mówi Rawls⁵⁰. Szacunek dla siebie znajduje najlepsze oparcie właśnie w dwóch zasadach sprawiedliwości⁵¹. Dzieje się tak dlatego, „że kładzie się w nich nacisk na równe podstawowe wolności i przyznaje się im pierwszeństwo, choć szacunek dla samego siebie jest dalej wzmacniany i wspierany przez autentyczną wartość wolności politycznych i zasadą różnicy”⁵². Szacunek do siebie wynika z naszej wiary w siebie jako w pełni kooperujących członków społeczeństwa, zdolnych do postępowania według jakiejś wartej starań koncepcji dobra przez całe życie. Szacunek do siebie jest warunkiem rozwijania i wykorzystywania władz moralnych (skuteczne poczucie sprawiedliwości). Waga szacunku do siebie polega na tym, że daje on bezpieczne poczucie własnej wartości i mocne przekonanie, że nasza koncepcja dobra jest warta tego, by ją realizować⁵³. Bez szacunku dla siebie nic nie wydaje się warte zabiegów, zamiera wola, by do czegokolwiek dążyć, jednostka nie widzi przed sobą żadnych interesujących możliwości ani żadnych szans sukcesu. Szacunek do siebie nie jest wypadkową przygodnych okoliczności indywidualnego życia ani siły woli i zdecydowania samej jednostki, lecz w dużej mierze zależy od podstawowej struktury społecznej i cech ważnych instytucji społecznych, w których znajduje (lub nie) oparcie. Przede wszystkim zależy od tego, jak inni nas traktują, a inni najczęściej traktują nas w taki sposób, na jaki zezwalają (do jakiego zachęcają) podstawowe instytucje społeczne. „Te cechy podstawowych instytucji i publicznie oczekiwane (i normalnie przestrzegane) sposoby zachowania są społecznymi podstawami szacunku dla samego siebie”⁵⁴. Publiczne zasady sprawiedliwości okazują się decydujące dla tego, co myślimy o sobie i jak traktujemy innych. Zasady te gwarantują, że każdy będzie miał udział w społecznych dobrach pierwotnych i nikt nie zostanie arbitralnie wykluczony ze społeczeństwa. To jest jednocześnie najlepszą gwarancją stabilności liberalnego społeczeństwa.

Zdaniem Rawlsa, dla osoby ważne są dwie sprawy. Pierwsza to wiara w siebie jako w pełni kooperującego członka społeczeństwa, druga to bezpieczne poczucie własnej wartości wynikające z przekonania, że potrafimy realizować wartościowy plan życia. „Pierwszy element znajduje oparcie w podstawowych wolnościach, które gwarantują pełne i oparte na informacji wykorzystanie dwóch władz moralnych. Drugi element znajduje oparcie w publicznym charakterze tej gwarancji i w jej potwierdzeniu przez ogół obywateli, wszystko w powiązaniu z autentyczną wartością wolności politycznych i z zasadą różnicy. Jako

⁵⁰ Tamże, s. 424, zob. też J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 675 i nast.

⁵¹ Tegoż, *Liberalizm polityczny*, s. 425.

⁵² Tamże, s. 425, zob. też tegoż, *Teoria sprawiedliwości*, s. 307–312, 735–738.

⁵³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 426.

⁵⁴ Tamże.

że nasze poczucie własnej wartości, tak samo jak nasza wiara w siebie zależy od szacunku i wzajemności okazywanej nam przez innych”⁵⁵. Publicznie potwierdzając podstawowe wolności, obywatele w społeczeństwie dobrze zarządzonym dają wyraz szacunkowi dla siebie nawzajem jako osób rozumnych i godnych zaufania, a także uznaniu wartości, jaką wszyscy obywatele przywiązują do własnego sposobu życia.

Sen zarzuca Rawlsowi, że zaproponowany przez niego zestaw podstawowych dóbr pierwotnych jest zbyt mało elastyczny, aby mógł być sprawiedliwy. Odnosi się do niewłaściwego obszaru i posługuje się błędną, ujednoliconą miarą. Nie pozwala oddać sprawiedliwości osobom obdarzonym szczególnymi talentami i predyspozycjami ani też tym, którzy przez chorobę lub kalectwo znaleźli się w gorszym położeniu⁵⁶. Sen podkreśla fakt, że ludzie mają bardzo różne potrzeby, których indeks podstawowych dóbr pierwotnych nie uwzględnia. Rawls odpowiada, że uwagi Sena odnoszą się do potrzeb, które ludzie mają poza tymi podstawowymi. Potrzeby tego rodzaju ujawniają się, gdy opada zasłona niewiedzy, a więc na etapie wyższym niż sytuacja pierwotna, zapewne nawet nie konstytucyjnym, lecz legislacyjnym i sądowniczym. Można i należy się więc nimi zająć dopiero na tych etapach. Indeks dóbr pierwotnych podobnie jak zasady sprawiedliwości odnosi się do podstawowej struktury społecznej i koncepcji obywatela jako w pełni kooperującego członka społeczeństwa w trakcie całego życia. Na tym etapie uwzględnianie różnic w zdolnościach i potrzebach obywateli nie jest potrzebne ani nawet nie wydaje się możliwe. Zbiór dóbr pierwotnych jest, zdaniem Rawlsa, dostatecznie elastyczny, by umożliwić ujawnianie się rozmaitych (nawet bardzo ekscentrycznych) potrzeb, niekolidujących z zasadami sprawiedliwości⁵⁷.

3.4. Tożsamość jednostki

Mówiąc o tożsamości, zawsze staramy się określić kryteria jej ciągłości. Filozofowie w swych rozważaniach odwołują się najczęściej do pojęcia substancji, ale mogłoby to być też np. psychologiczne kryterium pamięci lub fizyczne kryterium jedności ciała danej osoby. Rawls zatrzymuje się w granicach tego, co polityczne (wszystkie inne sfery życia i teorii traktuje jako po prostu pozapolityczne i w ten sposób unika filozoficznych dywagacji). Podkreśla, że zawsze w przypadku pojęcia tożsamości chodzi o to, by w dwóch różnych stanach, działaniach, sytuacjach itp. można było orzec, że mamy do czynienia z jedną i tą

⁵⁵ Tamże, s. 427.

⁵⁶ Zob. A. Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992.

⁵⁷ Zob. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 168–176.

samą osobą⁵⁸. Jego zdaniem, nie ulega wątpliwości, że poczucie własnej tożsamości obywateli związane jest z wyznawaną przez nich koncepcją dobra. Polityka nie może się jednak na tym subiektywnym poczuciu oprzeć. Chociaż obywatele pojmują samych siebie i siebie nawzajem jako posiadających określoną koncepcję dobra, nie oznacza to, że czują się z tą koncepcją nieuchronnie związani. Mają oni świadomość, że są zdolni do tego, by w każdym momencie swego życia zrewidować lub całkowicie zmienić ową koncepcję dobra, o ile tylko pojawią się ku temu rozumne i racjonalne podstawy. Nierzadko z tej możliwości korzystają – decydują się na konwersję religijną lub radykalną zmianę światopoglądu. A zatem jako osoby wolne obywatele roszczą sobie prawo do tego, by być traktowani jako niezależni od wszelkiej określonej koncepcji dobra, mimo że ich poczucie własnej tożsamości związane jest bardzo ściśle z tą koncepcją dobra, jaką właśnie wyznają. Ich publiczna tożsamość jako wolnych i równych osób nie jest i nie może być zależna od zachodzących w czasie zmian w ich (prywatnej) konkretnej koncepcji dobra⁵⁹. Zmieniając na przykład wyznanie, obywatele nie przestają być tymi samymi osobami – nie tracą swej publicznej tożsamości i wciąż posiadają te same prawa i obowiązki. W filozofii polityki przyjmuje się, że nasze koncepcje dobra zwykle zmieniają się w czasie, niekiedy powoli, niekiedy dość gwałtownie, zatem identyfikujemy się z nimi tylko czasowo i nie one decydują o naszej tożsamości, choć w decydujący sposób wpływają na nasze poczucie własnej tożsamości. Bywa, że po konwersji czujemy się inną osobą i jesteśmy przez innych traktowani inaczej (zmianie uległa nasza tożsamość moralna lub religijna), nie oznacza to jednak zmiany naszej tożsamości osobowej ani publicznej. Można oczywiście sięgnąć do historii albo po prostu wyobrazić sobie społeczeństwo, w którym podstawowe prawa i uznane roszczenia zależą od przynależności religijnej lub klasowej. Takie społeczeństwo ma jednak zupełnie inną koncepcję osoby (a być może nie ma jej wcale), która nie pasuje do warunków liberalnej demokracji⁶⁰.

Tożsamość polityczna osoby związana jest z faktem pozostawiania autonomicznym podmiotem wyposażonym w moralną władzę posiadania określonej koncepcji dobra, niezależnie od konkretnych życiowych wyborów. Tożsamość ta ma charakter instytucjonalny w tym sensie, że w świetle prawa człowiek pozostaje tą samą osobą niezależnie od mniej lub bardziej radykalnych przemian w swoim sposobie życia i myślenia. Można powiedzieć, że osobą jest jednostka,

⁵⁸ Zob. J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975 (zwłaszcza artykuły S. Shoemakera, *Personal Identity and Memory*, s. 119–134 oraz D. Parfita, *Personal Identity*, s. 199–226). Zob. też D. Parfit, *Reason and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984 oraz tenże, *Tożsamość nie jest ważna*, [w:] P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 437–466.

⁵⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 66; tenże, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 21.

⁶⁰ Tenże, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 22.

która działa i zdobywa orientację w społeczeństwie, w toku porozumiewania się z innymi. Zasadnicza jedność osobowości jest dana przez koncepcję obowiązującego pojęcia tego, co słuszne i zgodne z prawem. W dobrze urządzonym społeczeństwie jedność ta jest taka sama dla wszystkich⁶¹. Bez względu na to, w jakim stopniu osobowość ludzka jest uformowana przez zmienne okoliczności życia, zawsze zachowuje ona pierwszeństwo wobec obieranych przez jednostkę celów i wartości, a jej zdolność do dokonywania wyborów moralnych jest nieredukowalna do jej moralności. Ta koncepcja osoby związana jest z konstytutywną dla koncepcji Rawlsa zasadą pierwszeństwa prawa i możliwości indywidualnego wyboru dobra przed samym dobrem. Pragnienie wyrażenia naszej natury jako istot wolnych i równych może być zaspokojone tylko poprzez działanie zgodne z zasadami prawa i sprawiedliwości, które mają bezwzględny priorytet. Rawls powiada, że działanie oparte na prymacie zasad sprawiedliwości wyraża naszą wolność od przygodności i przypadkowości. „Nie możemy natomiast wyrazić swej natury, realizując plan, który traktuje poczucie sprawiedliwości jako tylko jedno z pragnień, bilansowanych na równi z innymi. To poczucie pokazuje bowiem, kim jest dana osoba, i uzgadnianie go z innymi celami oznacza, że *ja* nie osiągnie pełnego panowania i dokona ustępstw na rzecz przypadłości i przypadkowych wydarzeń tego świata”⁶². Oznacza to, że *ja* nie osiągnie swobody, lecz podda się przygodności i przypadkowości świata. Nasze poczucie sprawiedliwości jest nadrzędne wobec wszelkich innych celów i jako takie pozwala nam urzeczywistniać naszą naturę. „[...] To, jak dalece uda nam się wyrazić naszą naturę, zależy od tego, na ile konsekwentnie kierujemy się poczuciem sprawiedliwości jako ostatecznym regulatorem” – mówi Rawls⁶³, a zatem na ile nie poddajemy się czynnikom zewnętrznym i przygodnym, lecz świadomie kierujemy swoim życiem. Zdolność do autonomicznego wyboru nie jest, według Rawlsa, tylko jedną z wielu cech człowieka, lecz stanowi jego cechę podstawową, najważniejszą. Można powiedzieć, że w myśl jego koncepcji pogwałcenie zdolności do autonomicznego wyboru jest pogwałceniem fundamentalnej cechy osobowości ludzkiej; jest odebraniem jednostce człowieczeństwa.

Od tożsamości politycznej osoby należy odróżniać jej tożsamość niepubliczną, która ma charakter nieinstytucjonalny. Jest to tożsamość określona przez odniesienie do innych, nierzadko głębszych celów niż cele polityczne. Rawls posługuje się terminem „tożsamość”, ale jednocześnie zaznacza, że (przynajmniej w przypadku tożsamości niepublicznej) lepsze byłoby wyrażenie „nasza koncepcja samych siebie” lub „to, jakiego rodzaju osobami chcemy być”⁶⁴. Określenia te pozwoliłyby uniknąć filozoficznych kontrowersji wokół

⁶¹ Tenże, *Teoria sprawiedliwości*, s. 760.

⁶² Tamże, s. 776.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 68.

pojęcia tożsamości, ich stosowanie jednak byłoby nieco sztuczne. Obywatele posiadają określone koncepcje dobra, afirmują liczne wartości i poświęcają się różnym celom niepublicznym. „Może się zdarzyć, że w swych sprawach prywatnych lub w wewnętrznym życiu stowarzyszeń obywatele będą pojmować swoje najważniejsze cele i związki bardzo odmiennie, niż to zakłada koncepcja polityczna. Mogą mieć i w rzeczy samej często mają, w każdym danym momencie, związki uczuciowe, przywiązania i lojalności, na które nie spojrzeliby z zewnątrz, których nawet nie mogliby i nie powinni oceniać obiektywnie. Mogą uważać za rzecz po prostu nie do pomyślenia spoglądanie na siebie w oderwaniu od pewnych przekonań religijnych, filozoficznych i moralnych czy od pewnych trwałych związków lojalności”⁶⁵.

Dopiero tożsamość publiczna łącznie z niepubliczną stanowią pełną tożsamość osoby i nadają kształt jej sposobowi życia. Oba aspekty swej tożsamości obywatele muszą do siebie dopasowywać i godzić ze sobą. Zdaniem Rawlsa, liberalna koncepcja osoby daje się uzgodnić ze wszystkimi możliwymi koncepcjami dobra (religijnymi i niereligijnymi), które nie negują zasad sprawiedliwości i nie burzą porządku publicznego. Sprawia to, że w państwie liberalnym obywatel nie jest zmuszany do hipokryzji ani wyrzeczenia się swych przekonań, dzięki czemu zachowanie poczucia wewnętrznej jedności i integralności osobowości nie nastrocza problemów.

3.5. Dwie władze moralne osoby

Naturę ludzką można rozpatrywać w różnych aspektach. W zależności od wyznaczonego celu i obranego punktu widzenia różne jej cechy można uznać za szczególnie znaczące. Z tego względu, zdaniem Rawlsa, posługujemy się tak wieloma formułami: *homo sapiens*, *homo politicus*, *homo oeconomicus*, *homo faber* itp.⁶⁶ W ramach filozofii politycznej zadanie polega na tym, by znaleźć taką koncepcję osoby, która najlepiej odpowiadałaby koncepcji sprawiedliwości politycznej. Koncepcja ta ma charakteryzować człowieka jako obywatela społeczeństwa demokratycznego i liberalnego. Powinna to być koncepcja, która podpowie, co obywatele mają myśleć o sobie samych, o sobie nawzajem i o stosunkach politycznych i społecznych. Tej koncepcji nie należy mylić ani z jakimś ideałem osobistego życia⁶⁷, ani z żadną filozoficzną koncepcją natury ludzkiej. Koncepcja osoby, którą proponuje Rawls, jest ściśle związana z pojęciem społecznej kooperacji. Gdybyśmy chcieli najkrócej zdefiniować obywatela, moglibyśmy powiedzieć, że jest on członkiem „społeczeństwa dobrze urządzone-

⁶⁵ Tamże, s. 67–68.

⁶⁶ Tamże, s. 403.

⁶⁷ Tamże.

go”, a społeczeństwo dobrze urządzone jest opartym na zasadach sprawiedliwości systemem kooperacji obywateli. W ten sposób po raz kolejny dochodzimy do ujawnienia myślowego koła⁶⁸, którego nie należy przedwcześnie dyskredytować.

Rawls powiada, że „społeczna kooperacja jest zawsze dla wzajemnej korzyści, a to zakłada, że zawiera ona dwa elementy: pierwszym jest wspólne pojęcie sprawiedliwych warunków kooperacji, co do których można rozsądnie oczekiwać, że każdy uczestnik je przyjmie, pod warunkiem że przyjmą je także wszyscy pozostali. Sprawiedliwe warunki kooperacji wyrażają ideę wzajemności i obopólności: wszyscy kooperujący muszą odnosić korzyści lub dzielić wspólne ciężary, we właściwy sposób oceniane za pomocą stosownej miary porównawczej. Ten element w społecznej kooperacji nazywamy *rozumnością*. Drugi element odpowiada *racjonalności*: odnosi się do racjonalnej korzyści każdego uczestnika; do tego, co uczestnicy, jako jednostki, starają się osiągnąć. Pojęcie sprawiedliwych warunków kooperacji jest wspólne, natomiast przyświecające uczestnikom koncepcje ich własnej racjonalnej korzyści na ogół są różne. Jedność społecznej kooperacji opiera się na zgodzie osób co do zawartego w niej pojęcia sprawiedliwych warunków”⁶⁹. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls powiada, że „osobowość moralną wyznaczają dwie zdolności: pierwsza – zdolność do posiadania koncepcji dobra i druga – do posiadania poczucia sprawiedliwości. W postaci zrealizowanej pierwsza znajduje wyraz w racjonalnym planie życia, druga – w regulatywnym pragnieniu działania zgodnego z pewnymi zasadami słuszności. Tak więc osoba moralna to podmiot, ujęty wraz z wybranymi przez siebie celami, zaś jej zasadniczy wybór to wybór warunków pozwalających na ukształtowanie sposobu życia, który wyraża – w takiej mierze, w jakiej one na to pozwalają – naturę tej osoby jako wolnej i równej innym rozumnej istoty. Jedność osoby przejawia się w spójności jej planu, jedność ta jest oparta na kierowaniu się pragnieniem wyższego rzędu, w sposób zgodny z posiadanym przez tę osobę poczuciem słuszności i sprawiedliwości oraz zasadami racjonalnego wyboru. Rzecz jasna, osoba kształtuje swe dążenia nie od razu, lecz stopniowo, ale potrafi w sposób, na jaki zezwala sprawiedliwość, sformułować swój plan i trzymać się go, przez co kształtuje swą jedność”⁷⁰. O jedności osoby decyduje

⁶⁸ Dostrzega to np. Monika Nalepa w artykule *Obywatel Rawlsa*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 1 (112), s. 39.

⁶⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 403–404.

⁷⁰ Tenże, *Teoria sprawiedliwości*, s. 757. Wypowiedź ta pokazuje, że nie mają racji ci autorzy (np. Galston), którzy w *Teorii sprawiedliwości* dopatrzili się wyłącznie racjonalnych kalkulacji egoistycznych podmiotów. Sprawiedliwość jako bezstronność jest koncepcją moralną, od początku zasadzającą się na szerszym niż czysto egoistyczne rozumieniu osobowości moralnej. Nie ulega jednak wątpliwości, że przyczyną nieporozumień w tej kwestii są niektóre fragmenty *Teorii sprawiedliwości* – np.: „Teoria sprawiedliwości jest częścią – być może najważniejszą – teorii racjo-

zatem dopasowanie do siebie elementu racjonalnego i rozumnego. Osoba wyłącznie racjonalna, posiadająca określony plan życia i dążąca do jego realizacji za pomocą najskuteczniejszych środków, nie będzie w stanie osiągnąć jedności i prędzej czy później wejdzie w konflikt z innymi osobami oraz ze sferą publiczną. To, co rozumne, jest publiczne w sposób, w jaki nie jest publiczne to, co racjonalne⁷¹. Rawls podkreśla, że dzięki rozumności wchodzimy w publiczny świat innych. Nieliczenie się z tym światem jest przejawem braku rozumności.

Definiując rozumność i racjonalność, Rawls podąża za wprowadzonym przez Kanta rozróżnieniem. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* czytamy o imperatywie kategorycznym oraz imperatywach hipotetycznych. Pierwszy jest wyrazem czystego rozumu praktycznego, drugie – empirycznego rozumu praktycznego. Dla celów politycznej koncepcji sprawiedliwości Rawls nadaje Kantowskiemu rozumowi praktycznemu sens bardziej ograniczony. Rozumność, w myśl jego definicji, wiąże się z wolą proponowania i honorowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji oraz z wolą uznawania tzw. ciężarów sądu (pojęcie to zostanie wyjaśnione w następnym punkcie tego rozdziału) i akceptowania ich konsekwencji⁷². Rawls nie proponuje wizji człowieka jako wyłącznie egoistycznie nastawionej jednostki, gdyż taki obraz byłby zbyt jednostronny. Podobnie jednostronny i nieprawdziwy byłby obraz człowieka jako wyrzekającego się siebie altruisty.

Empiryczny rozum praktyczny zwany jest przez Rawlsa racjonalnością. Racjonalność polega na zdolności do samostanowienia, czyli na posiadaniu jakiejś koncepcji dobra i możliwości jej realizowania⁷³. Wiedząc, że ludzie są racjonalni, nie wiemy, do jakich celów będą dążyć, lecz wiemy, że będą do nich dążyć inteligentnie, dobierając najskuteczniejsze środki do ich realizacji. Racjonalność nie wynika z rozumności ani odwrotnie – dyspozycja do bycia rozumnym nie wynika wprost z racjonalności. Rozumność i racjonalność nie są też swoimi przeciwieństwami. Rozumność jest natomiast przeciwieństwem egoizmu i wiąże się z dyspozycją do działań moralnych i zdolnością do posiadania poczucia sprawiedliwości⁷⁴. Rozumność i racjonalność osób wiążą się z ich wolnością i równością. Osoby uznaje się za wolne i równe z racji rozporządzania przez nie w wymaganym stopniu owymi dwiema władzami moralnymi.

Wypracowane przez Rawlsa pojęcie racjonalności odnosi się do pojedynczego podmiotu działającego (jednostki lub podmiotu zbiorowego), obda-

nalnego wyboru” (s. 30); „z perspektywy koncepcji umowy społecznej teoria sprawiedliwości jest częścią teorii racjonalnego wyboru” (s. 69).

⁷¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 172.

⁷² Rozróżnienie między rozumnością a racjonalnością omawia W.M. Sibley w artykule *The Rational Versus the Reasonable*, „Philosophical Review” 1953, nr 62, s. 554–560. Rawls uznaje ten tekst za zgodny z własnymi poglądami.

⁷³ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, s. 19.

⁷⁴ Tamże, s. 18.

zonego władzą sądzenia i rozważania, jakie cele warto (należy) realizować oraz jakie środki najlepiej prowadzą do ich realizacji. Racjonalność polega na ustalaniu hierarchii celów, dobieraniu odpowiednich środków oraz wybieraniu bardziej prawdopodobnych możliwości. Racjonalne podmioty rozstrzygają o wyborze planów działania, biorąc pod uwagę swą sytuację i przekonania, swe główne pragnienia oraz zasady racjonalnego wyboru. Ich dobro jest wyznaczone przez plan wybrany na podstawie racjonalnego namysłu. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls wymienia kilka oczywistych zasad racjonalnego wyboru w odniesieniu do planów życiowych. Pierwsza to zasada skutecznych środków. Nakazuje ona zmierzać do celu najkrótszą drogą, osiągać cel najmniejszym nakładem środków. Druga zasada, zwana zasadą zawierania, mówi, że z dwóch planów winien być wybrany ten, który pozwala na osiągnięcie każdego celu osiągalnego na gruncie drugiego planu, a ponadto pewnych celów dodatkowych. Jako trzecią Rawls wymienia zasadę większych szans. Nakazuje ona wybrać ten plan, który daje większe szanse zrealizowania pewnych celów przy nie mniejszych szansach zrealizowania celów pozostałych⁷⁵. Rawls zdaje sobie sprawę, że „podstawowe zasady racjonalności nie zawsze wystarczają do uszeregowania dostępnych planów. Środki mogą nie być neutralne, może nie być planów najobszerniejszych, poszczególne plany mogą prowadzić do niezupełnie podobnych celów itd. By zastosować zasady racjonalności, musimy opisać nasze cele i określić liczbę celów realizowanych przez taki czy inny plan, względnie ocenić szanse powodzenia”⁷⁶. Z tego powodu Rawls nazywa powyższe kryteria zasadami obliczania. Racjonalnym planem życia byłby plan powstały w wyniku rozważnego namysłu kierowanego zasadami obliczania, czyli plan uwzględniający wszystkie istotne fakty, wybrany po dokonaniu przeglądu przebiegu realizacji różnych planów alternatywnych; plan, co do którego jednostka nabrałaby pewności, że najlepiej zaspokaja jej podstawowe cele⁷⁷. Definicja ta zakłada, że osoba wybierająca nie popełnia błędów w obliczeniach i w rozumowaniach, uwzględnia właściwe fakty, dobrze przewiduje konsekwencje swych decyzji i trafnie ocenia swoje potrzeby. Zatem najlepszy dla siebie plan wybrałaby osoba posiadająca pełne informacje. Warunek ten nie jest jednak możliwy do spełnienia, ponieważ nasza wiedza jest zazwyczaj niepełna, często opieramy się na przypuszczeniach, domysłach i względnej wierze. Może się zatem zdarzyć, że osoba wybierająca dokona bez swej winy nietrafnego wyboru planu życiowego. W związku z tym od pojęcia najlepszego możliwego do zrealizowania planu życiowego Rawls przechodzi do planu zadowalającego, spełniającego pewne warunki minimalne⁷⁸. Racjonalny namysł nie może być prowadzony w nieskończoność. Podlega on pewnej zasadzie formalnej mówiącej, że zastanawiać się należy do momentu,

⁷⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 563–565.

⁷⁶ Tamże, s. 567–568

⁷⁷ Pojęcie racjonalności refleksyjnej Rawls zaczerpnął z teorii Sidgwicka.

⁷⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 571–572.

w którym „prawdopodobne zyski z ulepszenia naszego planu kompensują czas i wysiłek namysłu”⁷⁹. Zatem w pewnych sytuacjach niechęć do namysłu nie musi być irracjonalna. Za nieracjonalną uznać można dopiero osobę, której „niechęć do zastanawiania się nad tym, co jest dla niej najlepsze, prowadzi do niepowodzeń, których sama wolałaby uniknąć”⁸⁰. Osoba racjonalna posiada wystarczającą wiedzę na temat swoich potrzeb (obecnych i przyszłych), potrafi określić dostępne jej możliwości, ustalić preferencje, dokonać wyboru i stosować się do niego (stałość, konsekwencja, wytrwałość), nie ulegając chwilowym pokusom i nie zmieniając zdania⁸¹. W wyborze planów mogą jej pomóc pewne zasady mające odniesienie do czasu. Pierwsza z nich to zasada zwlekania. Nakazuje ona, by nie podejmować decyzji przedwcześnie, zanim poznamy istotne fakty; nie lekceważyć potrzeb przyszłych, nie przeceniać aktualnych; spoglądać na swe życie jako na jedną rozłożoną w czasie całość. Druga wymieniona przez Rawlsa zasada to zasada ciągłości. Mówi ona, że ponieważ plan jest ciągiem działań, działania wcześniejsze i późniejsze muszą na siebie wpływać. Cały plan powinien posiadać coś, co łączy poszczególne elementy, jakiś „motyw dominujący”⁸². W związku z tym trzeba unikać gwałtownych zmian. Kolejna zasada nakazuje uwzględniać korzyści z rosnących oczekiwań. Rawls charakteryzuje tę zasadę tak: „Przy innych warunkach nie zmienionych, powinniśmy tak zaplanować życie na wcześniejszym etapie, by zagwarantować sobie szczęście również później. Wydaje się, że zazwyczaj winny być preferowane oczekiwania rosnące z upływem czasu”⁸³; „plany o rosnących, a przynajmniej nie malejących oczekiwaniach i tak wydają się lepsze, bowiem działania późniejsze mogą łączyć w całość rezultaty i radości całego życia, co nie jest możliwe przy planie o oczekiwaniach malejących”⁸⁴. Ostatnia wymieniona przez Rawlsa zasada to zasada odpowiedzialności wobec siebie. Mówi ona, że racjonalna osoba powinna zawsze działać tak, by nie mieć powodu do obwiniania się za końcowy wynik realizacji jej planów. Są sytuacje, których nie da się przewidzieć, i racjonalność nie jest w stanie nikogo uchronić przed niepowodzeniem. Osoba racjonalna może jednak o sobie powiedzieć, że w każdym momencie robiła wszystko, co było w jej mocy, by przybliżyć się do realizacji planu. Nie ma w związku z tym do siebie pretensji⁸⁵.

⁷⁹ Tamże, s. 572.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Racjonalna osoba może niekiedy żałować, że zrealizowała subiektywnie racjonalny plan. Wybierała to, co w danym momencie przeszłości uznawała za najlepsze, opierała się jednak na pewnych przekonaniach, które później okazały się błędne. Doprowadziło to do niepomysłnych rezultatów, choć racjonalności minionych decyzji nie można zakwestionować. Miara racjonalności osób nie jest życiowy sukces ani samozadowolenie.

⁸² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 575.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 576.

⁸⁵ Tamże, s. 577–578.

Osoby racjonalne mogą oceniać różne cele cząstkowe według ich wagi dla planu życia jako całości i według tego, jak dalece te cele są zgodne i uzupełniają się nawzajem. Działający racjonalnie nie muszą dążyć do wyłącznie własnej korzyści. „Każdy interes jest interesem własnym działającej osoby, ale nie każdy interes polega na własnej korzyści tej osoby. Działający mogą żywić wszelkiego rodzaju uczucia wobec różnych osób i mogą ich łączyć najrozmaitsze więzi z różnymi wspólnotami i miejscami, łącznie z miłością do kraju i przyrody; i mogą na różne sposoby wybierać i porządkować swe cele”⁸⁶. „Tym, czego brakuje działającym tylko racjonalnie, jest owa szczególna forma wrażliwości moralnej tkwiąca u podłoża pragnienia, by angażować się w sprawiedliwą kooperację jako taką, i na takich warunkach, by można było rozumnie oczekiwać, że inni jako równi przystaną na nie”⁸⁷.

Rozumność to zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości. Zdolność ta jest niezbędna, by skłonność do poszukiwania indywidualnie pojętego dobra mogła w ogóle być zrealizowana. Rozumność stwarza warunki możliwości realizacji indywidualnych koncepcji dobra. Choć ludzie mają różne koncepcje dobra, łączy ich pewien wspólny zamiar – chcą stworzenia takich warunków i zasad wspólnego życia, które sprawią, że nie będą sobie nawzajem przeszkadzać. Rawls jest przekonany, że ludzie wolą harmonijnie ze sobą współistnieć niż ciągle wchodzić ze sobą w konflikty. Wiedząc, że są rozumni, wiemy, że biorą i chcą brać pod uwagę konsekwencje swych działań dla innych, że kierują się i chcą się kierować w swym postępowaniu taką zasadą, od której oni i inni mogą wspólnie wychodzić w swych rozumowaniach. „Osoby są rozumne w pierwszym podstawowym aspekcie wtedy, gdy – powiedzmy pośród równych – gotowe są zaproponować pewne zasady i kryteria jako sprawiedliwe warunki kooperacji i mają wolę ich dotrzymania, jeśli istnieje gwarancja, że inni będą postępować tak samo. Uważają, że te normy wszyscy mogą rozumnie przyjąć, a więc że można je wobec nich uzasadnić; są też gotowi rozważyć sprawiedliwe warunki, które proponują inni”⁸⁸. Dwa aspekty rozumności – chęć proponowania sprawiedliwych warunków kooperacji i wola dotrzymywania zasad – wyznaczają repertuar cnót politycznych. Wiążą się one w istotny sposób z uzasadnianiem, które z kolei odsyła nas do wizji życia społecznego jako niekończącej się rozmowy. Mamy podstawowe pragnienie, aby móc własne działania uzasadnić wobec innych racjami, których nie mogliby oni rozumnie odrzucić. Rawls podkreśla, że pragnienie uzasadniania nie powinno być interpretowane zbyt wąsko – np. wyłącznie psychologicznie⁸⁹. Dwa aspekty rozumności osób można pojąć

⁸⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 92.

⁸⁷ Tamże, s. 93.

⁸⁸ Tamże, s. 90.

⁸⁹ Psychologiczną zasadę motywacji moralnej formułuje T.M. Scanlon w artykule *Contractualism and Utilitarianism*, s. 103–128.

jako dwa wyrazy tego pragnienia. Oznacza to włączenie tej formy motywacji – czyli dążenia do rozumnego uzasadnienia swoich poglądów, decyzji i czynów – do koncepcji osoby jako istoty rozumnej. Z tej koncepcji osoby wywodzi się ideał sprawiedliwości jako bezstronności, do sformułowania którego dochodzimy w konstruktywizmie. Rawls nie wyjaśnia pochodzenia tej motywacji, nie stawia pytania o to, jak się ona pojawia, lecz przyjmuje jej istnienie jako fakt. Dla scharakteryzowania rozumności osób można też posłużyć się zaproponowanym przez niego schematem etapów rozwoju moralnego człowieka – od moralności władzy, przez moralność stowarzyszenia do moralności zasad⁹⁰. Najwyższy stopień rozwoju moralnego odpowiada owemu podstawowemu pragnieniu i rozumności jako władzy moralnej osoby.

Rawls podkreśla, że „rozumność jest elementem idei społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji”⁹¹ i wiąże się z ideą wzajemności. „[...] idea wzajemności leży między ideą bezstronności, która jest altruistyczna (ponieważ chodzi w niej o dobro ogólne), a ideą wzajemnej korzyści rozumianą jako odnośzenie korzyści przez każdego”⁹². Osoby są rozumne nie dlatego, że powodują się dobrem ogólnym jako takim, lecz dlatego, że pragną takiego społeczeństwa, w którym mogą – jako wolne i równe – kooperować z innymi na warunkach, które akceptują wszyscy. Rozumne osoby uważają, że w społeczeństwie powinna obowiązywać wzajemność, aby każdy mógł czerpać korzyści z przynależności do tego społeczeństwa i przestrzegania jego zasad. Nierozumnymi natomiast Rawls nazywa takich ludzi, którzy zamierzają czerpać korzyści z systemu społecznej kooperacji, lecz nie mają woli honorowania ani proponowania ogólnych zasad określających sprawiedliwe warunki kooperacji. Rozumne i racjonalne osoby są podmiotami odpowiedzialności w życiu politycznym i społecznym. Rozumność z jej ideą wzajemności nie ma charakteru altruistycznego, nie wiąże się z działaniem wyłącznie w interesie innych. W rozumnym społeczeństwie, czyli w społeczeństwie osób, które są w podstawowych sprawach równe, wszyscy mają własne racjonalne cele, ale też wszyscy gotowi są zaproponować sprawiedliwe warunki kooperacji, co do których spodziewają się, że inni je przyjmą. Rozumne społeczeństwo nie jest społeczeństwem świętych, lecz jest po prostu częścią naszego zwykłego świata.

Rawls nie zakłada, że zdefiniowana przez niego rozumność obejmuje całą naszą wrażliwość moralną. Ma jednak nadzieję, że zawiera tę jej część, która wiąże się z ideą sprawiedliwego systemu kooperacji. Ludziom tylko racjonalnym brakuje tego, co Kant nazwałby „predyspozycją do osobowości moralnej”. Podmiot tylko racjonalnego działania ma jedynie predyspozycje do człowieczeństwa (i do zwierzęcości); rozumie on znaczenie prawa moralnego w jego

⁹⁰ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 627–650.

⁹¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 91.

⁹² Tamże.

warstwie pojęciowej, ale nie jest ono dla niego pobudką do działania. Dla takiego podmiotu prawo moralne jest tylko osobliwą ideą⁹³. Wzorcową postacią tego typu jest np. gapowicz (*free-rider*), który jeżdżąc bez biletu, pasożytuje na pewnej praktyce społecznej (uczciwe kasowanie biletu po wejściu do autobusu) umożliwiającej istnienie określonych instytucji (komunikacji miejskiej) przynoszących korzyść (ułatwiających życie) każdemu. Uczciwość obywateli czyni współpracę możliwą i sprawia, że życie staje się łatwiejsze i bardziej racjonalne. To nie sprawna organizacja, lecz obywatele wywiązujący się ze zobowiązań umożliwiają funkcjonowanie instytucji publicznych. Jazda na gapę jest niewątpliwie praktyką racjonalną (ze względu na oszczędność), gdyby jednak stała się powszechna, likwidacji uległby system miejskiej komunikacji, w wyniku czego wszyscy by stracili. Warunkiem społecznej kooperacji jest zaufanie. Oszustwo opłaca się tylko w sytuacji społecznego zaufania. Zatem gapowiczowi musi zależeć na tym, by inni byli uczciwi⁹⁴. Zdaje on sobie sprawę, że inni, widząc jego nieuczciwość i będąc istotami racjonalnymi, nie zechcą go utrzymywać jako pasożyta. Dlatego by zaufania społecznego zbyt nie podkopywać, dba on o zachowanie pozorów uczciwości. „Jego działanie jest zatem antyrozumne, a w kontekście obywatelstwa – przeciwpubliczne”⁹⁵, zaś jego ciasna egoistyczna racjonalność znosi się sama.

Rozumność i racjonalność Rawls traktuje jako dwie odrębne i niezależne idee podstawowe. Są one odrębne, bo nie można wyprowadzić jednej z drugiej. W obrębie idei sprawiedliwej kooperacji rozumność i racjonalność są ideami komplementarnymi. Każda z nich jest osobnym składnikiem tej podstawowej idei i każda wiąże się z charakterystyczną dla siebie władzą moralną osoby. Jako idee komplementarne nie mogą być bez siebie. Gdyby gdzieś istnieli ludzie działający tylko rozumnie, to nie mieliby własnych celów, które chcieliby osiągnąć za pomocą sprawiedliwej kooperacji, a w związku z tym ani sprawiedliwa kooperacja, ani sama rozumność nie byłaby im potrzebna. Gdyby natomiast istnieli gdzieś ludzie działający tylko racjonalnie, nie mieliby żadnego poczucia sprawiedliwości i nie potrafiliby uznać niezależnej ważności

⁹³ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 47–49.

⁹⁴ Odpowiada to sytuacji opisanej przez Kanta: „Zwracając przy każdym przekroczeniu obowiązku uwagę na siebie samych, spostrzegamy, że rzeczywiście nie chcemy, żeby maksyma nasza miała stać się najogólniejszym prawem, gdyż to jest dla nas niemożliwe, raczej jej przeciwieństwo ma pozostać prawem ogólnym; pozwalamy sobie tylko robić z tego dla nas lub (na ten raz tylko) gwoli naszej skłonności wyjątek. A zatem gdybyśmy rozważali wszystko z jednego i tego samego punktu widzenia, to jest [z punktu widzenia] rozumu, natrafilibyśmy na sprzeczność w naszej własnej woli, polegającą na tym, że pewna zasada jest z obiektywnego punktu widzenia konieczna jako ogólne prawo, a jednak subiektywnie nie może powszechnie obowiązywać, lecz ma dopuszczać wyjątki” – *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 55.

⁹⁵ M. Nalepa, *Obywatel Rawlsa*, s. 42.

roszczeń innych, a w związku z tym wchodziliby ze sobą w ciągłe konflikty; nie potrafiliby ze sobą współpracować i przez to nie mogliby zrealizować większości swoich celów.

Zasadnicza różnica między rozumnością a racjonalnością polega na tym, że to, co rozumne, jest publiczne, a to, co racjonalne, jest niepubliczne. Rozumnością kierujemy się, wkraczając jako równi w publiczny świat innych. Rozumni okazujemy się wówczas, gdy jesteśmy gotowi zaproponować lub przyjąć zaproponowane przez innych sprawiedliwe warunki kooperacji sformułowane w postaci zasad, których mamy się trzymać, które mamy akceptować i publicznie uznawać. Zasady te mają leżeć u podstaw naszych społecznych stosunków. O ile jesteśmy rozumni, jesteśmy gotowi opracować lub przystać na takie ramy publicznego świata społecznego. Warunkiem jest to, że możemy polegać na sobie nawzajem i ufać, że wszyscy przestrzegać będziemy tych zasad. Jeżeli bowiem nie możemy sobie ufać, to działanie według tych zasad byłoby czymś irracjonalnym. W sytuacji, w której nie udaje się ustanowić sprawiedliwych zasad funkcjonowania świata publicznego, rozumność ulega zawieszeniu i pozostajemy zdani wyłącznie na naszą racjonalność. Rawls utrzymuje jednak w duchu Kanta, że nawet wówczas rozumność nas wiąże i zobowiązuje.

Niektórzy próbują rozumność wywieść z racjonalności w przekonaniu, że tylko ludzka interesowność jest zrozumiała sama przez się (samooczywistość myślenia ekonomicznego). Rawls przyznaje, że również niektóre fragmenty *Teorii sprawiedliwości* mogą coś takiego błędnie sugerować. Dlatego w *Liberalizmie politycznym* koryguje własne stwierdzenia, że teoria sprawiedliwości jest częścią teorii racjonalnego wyboru. Należałoby raczej powiedzieć, że w opisie stron i opisie ich rozumowania w sytuacji pierwotnej wykorzystuje się teorię racjonalnej decyzji, aczkolwiek tylko w sposób intuicyjny. Ta teoria jest zaledwie częścią politycznej koncepcji sprawiedliwości, która stara się dać określone ujęcie rozumnych zasad.

Osoby zdolne do społecznej kooperacji posiadają zatem dwie względnie niezależne od siebie władze moralne: „Te dwie władze moralne to zdolność posiadania poczucia słuszności i sprawiedliwości (zdolność honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji, a więc bycia rozumnym) oraz zdolność posiadania jakiejś koncepcji dobra (zdolność bycia racjonalnym)”⁹⁶. Ta pierwsza, czyli „zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości, jest zdolnością rozumienia, stosowania i w normalnych warunkach powodowania się efektywnym pragnieniem działania na podstawie zasad sprawiedliwości jako sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji (a nie tylko w zgodzie z nimi)”⁹⁷. Rawls podobnie jak Kant utrzymuje, że nie wystarczy postępować sprawiedliwie, trzeba jeszcze uznawać zasady sprawiedliwości i chcieć działać zgodnie z nimi. Natomiast

⁹⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 405.

⁹⁷ Tamże.

zdolność do posiadania jakiejś koncepcji dobra związana jest ze zdolnością kształtowania, rewidowania i racjonalnego realizowania koncepcji tego, co uważamy dla siebie za wartościowe życie. Koncepcja dobra zwykle zawiera najważniejsze nasze cele i dążenia oraz pragnienia, by rozkwiły pewne osoby i zrzeszenia, do których jesteśmy przywiązani. W ramach tej koncepcji mieszczą się nasze poglądy religijne, filozoficzne i moralne – to w ich świetle rozpatrujemy i obieramy sobie życiowe cele.

Dwie władze moralne są koniecznym i wystarczającym warunkiem bycia pełnym i równym członkiem społeczeństwa sprawiedliwego. „Tych, którzy mogą uczestniczyć w społecznej kooperacji przez całe życie i którzy chcą honorować odpowiednie sprawiedliwe warunki kooperacji, uważa się za równych obywateli”⁹⁸. Różnice w przyrodzonych talentach i zdolnościach nie odgrywają w tym przypadku żadnej roli – nie wpływają na status osób jako równych obywateli. Dopiero wówczas, gdy chodzi o urzędy i stanowiska lub przynależność do stowarzyszeń wewnątrz społeczeństwa, wolno i należy pytać o określone uzdolnienia i kompetencje; są to już jednak kwestie pozapolityczne.

„Ponieważ przypisujemy obywatelom dwie władze moralne, przypisujemy im też dwa odpowiadające temu interesy wyższego rzędu w rozwijaniu i wykorzystywaniu tych władz” – mówi Rawls⁹⁹. W sytuacji pierwotnej strony kierują się właśnie owymi interesami wyższego rzędu¹⁰⁰. Wszystkie pozostałe interesy zostają ukryte za zasłoną niewiedzy. Jednak, zdaniem Rawlsa, istnieją trzy, a nie tylko dwa interesy wyższego rzędu. Ponieważ, jak wiemy, osoby posiadają dwie władze moralne, dlatego przypisuje im się odpowiednio dwa interesy wyższego rzędu – rozwijanie i wykorzystywanie rozumności oraz rozwijanie i wykorzystywanie racjonalności. Interesy te uważa się za podstawowe dla życia każdej osoby. Trzeci interes wyższego rzędu, którym kierują się strony w sytuacji pierwotnej, polega na umiejętnym zgraniu dwóch pierwszych. Strony muszą „starać się przyjąć takie zasady sprawiedliwości, które umożliwiają reprezentowanym osobom obronę i rozwijanie pewnej określonej – ale niewskazanej konkretnie –

⁹⁸ Tamże, s. 406.

⁹⁹ Tamże, s. 122.

¹⁰⁰ Na temat tzw. pragnień wyższego rzędu zob. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, [w:] J. Hołówka (red.), *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia moralna*, Aletheia, Warszawa 1997; tenże, *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, [w:] J. Hołówka (red.), *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia moralna*; zob. też J. Górnicka, *Tożsamość i wola w poglądach Harry'ego Frankfurta*, „Etyka” 2003, nr 36, s. 51–62. Pragnienia wyższego rzędu mają charakter autorefleksyjny, polegają na ocenianiu wartości pragnień pierwszego rzędu i wybieraniu tylko tych, które są wartościowe. Dzięki nim podmiot jest w stanie kształtować swój system motywacyjny – chce mieć określone pragnienia, inne odrzucać. Frankfurt uważa, że występowanie pragnień wyższego rzędu jest kwestią zasadniczą dla bycia osobą. Podobną koncepcję przedstawił również S. Hampshire w pracy *Freedom of the Individual*, Princeton University Press, Princeton 1975.

koncepcji dobra w ciągu całego życia, dopuszczając możliwe zmiany i przechodzenie od jednej rozległej koncepcji do drugiej”¹⁰¹. Wszystkie trzy interesy wyższego rzędu mają charakter czysto formalny. Poczucie sprawiedliwości jest interesem najwyższego rzędu. Przy jego realizacji chodzi o rozwijanie i wykorzystywanie zdolności do rozumienia zasad sprawiedliwości, stosowania ich i działania na ich podstawie. Ta zdolność sprawia, że gdy strony podejmą jakieś zobowiązanie, wtedy istnieje duża szansa, a niekiedy nawet pewność, iż będzie ono dotrzymane. Strony mogą ufać sobie nawzajem dzięki temu, że mają poczucie sprawiedliwości. Same te zdolności nie mówią jeszcze, jakie zasady lepiej nadają się niż inne do ochrony interesów obywateli. Aby to określić, Rawls odwołuje się do idei dóbr pierwotnych, które są niezbędne do rozwinięcia w człowieku dwóch władz moralnych, czyli do urzeczywistnienia interesów wyższego rzędu.

3.6. Gotowość uznania ciężarów sądu

Rawls powiada, że osoby rozumne charakteryzować można na dwa sposoby: „Po pierwsze, są one gotowe zaproponować uczciwe warunki społecznej współpracy między równymi obywatelami i przestrzegają tych warunków, jeśli czynią to inni, niezależnie od tego, czy jest to dla nich korzystne; po drugie, osoby rozumne uznają i akceptują konsekwencje ciężarów sądu, które prowadzą do rozsądnej tolerancji w społeczeństwie demokratycznym”¹⁰². Zajmiemy się teraz owymi ciężarami sądów (*the burdens of judgement*) i ich rolą w kształtowaniu idei sprawiedliwości i sprawiedliwego społeczeństwa. Gotowość uznania ciężarów sądu i godzenia się z ich konsekwencjami dla publicznego rozumu w sprawowaniu prawomocnej władzy politycznej w reżimie konstytucyjnym Rawls uznaje za ważny aspekt ludzkiej rozumności. Osoby rozumne muszą się liczyć z dwoma podstawowymi faktami życia społeczno-politycznego. Pierwszy to fakt rozumnego pluralizmu, drugi to fakt, że ten pluralizm można usunąć tylko za pomocą opresyjnej siły państwa. Rawls poszukuje wyjaśnienia dla faktu plurali-

¹⁰¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 123.

¹⁰² Tenże, *Prawo ludów*, s. 252. Angielski termin *burdens of judgement* został przez autorów polskich przekładów oddany jako *ciężary sądu* (zob. *Liberalizm polityczny*, s. 97–102, *Prawo ludów*, s. 251–252). Rawls zastrzega, aby pojęcia tego nie mylić z analogicznym idiomem prawniczym *burden of proof*, który w polskim przekładzie występuje jako *ciężar dowodu*. Tymczasem *burden of proof* oznacza raczej *obowiązek wykazania*. Można by w związku z tym termin *burdens of judgement* przełożyć jako *obowiązki sądzenia* (*osądzania*). Jednakże Rawls uznaje *burdens of judgement* za źródła rozumnej niezgody, ciężką nam one niczym jarzmo, którego nie można zrzucić, a nie jak obowiązek, którego można nie wypełnić. Być może zatem lepszy byłby termin *konieczność sądzenia*. Z powodu tych wątpliwości zachowuję pojęcie *ciężary sądu*, tym bardziej że funkcjonuje ono już w literaturze polskojęzycznej.

zmu. Zadaje pytanie, dlaczego tak często sumienny wysiłek wzajemnej wymiany argumentów nie prowadzi do rozumnej zgody. Możliwe są różne odpowiedzi na to pytanie. Przeważnie nie dochodzimy do zgody dlatego, że myślimy w kategoriach własnych wąskich interesów, a ponieważ nasze interesy są różne, tak samo różne są nasze poglądy. Często okazujemy się istotami nieracjonalnymi, bywamy też niezbyt bystrzy, popełniamy błędy tak w obserwacji, jak w rozumowaniu i to prowadzi nas do odmiennych stanowisk. Uprzedzenia, egoizm, zaślepienie i samowola mają niemały wpływ na sposób, w jaki postrzegamy rzeczywistość. Wyjaśnienia te, choć w wielu przypadkach trafne, okazują się jednak niewystarczające, za źródła niezgody uznają bowiem wyłącznie niedostatki naszej rozumności. Tymczasem istnieją też przypadki niezgody rozumnej.

Rozumna niezgodna jest niezgodą między rozumnymi osobami, które realizują swe dwie władze moralne w stopniu wystarczającym, by być wolnymi i równymi obywatelami w reżimie konstytucyjnym¹⁰³. Osoby te mają trwałe pragnienie honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji i bycia w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa. Jeżeli rozporządzają swymi władzami moralnymi, to mają udział we wspólnym ludzkim rozumie, mają podobną zdolność myślenia i sądzenia, potrafią wyciągać wnioski, oceniać dane i wywierać racje. Okazuje się, że osoby takie pomimo wszystko mogą się ze sobą nie zgadzać, w czym wyraża się nieunikniony tragizm *conditio humana*. Aby opisać przyczyny owej niezgody, Rawls odwołuje się do pojęcia ciężarów sądu. Ciężary sądu, czyli źródła rozumnej niezgody między osobami, to owe liczne przygodne okoliczności towarzyszące poprawnemu wykorzystywaniu naszych władz rozumowania i sądzenia. Okoliczności te pojawiają się w zwykłym biegu życia¹⁰⁴. Jako istoty racjonalne mamy różne cele, które staramy się wyrażać i realizować na różne sposoby. Musimy oceniać, jaka jest właściwa hierarchia owych celów w naszym życiu (priorytety, modyfikacje). Czyniąc to, napotykamy poważne trudności w dochodzeniu do poprawnych, racjonalnych sądów. Jako istoty rozumne musimy też brać pod uwagę liczne roszczenia innych ludzi; musimy je zestawiać z naszymi roszczeniami oraz z roszczeniami jeszcze innych ludzi; musimy także zestawiać jedno ich roszczenie z innymi oraz brać pod uwagę nasze wspólne poczynania. W takiej sytuacji bardzo trudno jest sformułować trafne rozumne sądy w wielu różnych sprawach naraz. „Ponadto istnieje też rozumność stosująca się do naszych przekonań i systemów myślowych lub rozumność jako ocena użytku, jaki czynimy z naszych władz teoretycznych (a nie moralnych czy praktycznych), i tutaj też napotykamy odpowiedniego rodzaju trudności”¹⁰⁵.

Rawls wymienia najbardziej oczywiste źródła rozumnej niezgody. W pierwszej kolejności odnosi się do teoretycznych zastosowań naszego rozumu. Za-

¹⁰³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 98.

¹⁰⁴ Tamże, s. 99.

¹⁰⁵ Tamże.

uważa, że dowody empiryczne i naukowe w niektórych przypadkach mogą być złożone, a nawet sprzeczne. Zdarza się też niekiedy, że nawet gdy zgadzamy się co do tego, jakie są fakty, możemy nie zgadzać się co do tego, które z nich są istotne i jak je interpretować. Poza tym pojęcia, jakimi się posługujemy – nie tylko pojęcia moralne i polityczne – bywają nieostre i zawodzą nas w trudnych przypadkach. Musimy ustalać sposoby ich rozumienia i uciekać się do różnych interpretacji, co staje się niewyczerpanym źródłem konfliktów i nieporozumień. Ponadto w pewnej mierze – nie potrafimy powiedzieć w jakiej – sposób, w jaki oceniamy dowody i ważymy wartości moralne i polityczne, zależy od całego naszego doświadczenia, a nasze doświadczenia niekiedy bardzo się od siebie różnią. „Tak więc w nowoczesnym społeczeństwie, z jego rozlicznymi stanowiskami i pozycjami, z jego różnymi podziałami pracy, wieloma grupami społecznymi i ich różnorodnością etniczną, całościowe doświadczenia obywateli są dostatecznie odmienne, by mieli rozbieżne sądy, przynajmniej do pewnego stopnia w wielu, jeśli nie w większości spraw o znacznej złożoności”¹⁰⁶. Przy rozpatrywaniu określonej sprawy z różnych stron w grę wchodzi różnego rodzaju względy normatywne o różnej sile i z tego powodu różne osoby mogą dokonać innej całościowej oceny tej samej sprawy. Każdy system instytucji społecznych jest ograniczony co do wartości, jakie może dopuścić, toteż trzeba z pełnego zestawu wartości moralnych i politycznych wybrać te, które można będzie realizować. „Jest tak dlatego, że każdy system instytucji ma niejako ograniczoną przestrzeń społeczną. Gdy musimy wybierać między bliskimi nam wartościami, bądź kiedy pozostajemy przy poszczególnych wartościach i musimy ograniczać każdą z nich ze względu na wymagania pozostałych, napotykamy wielkie trudności przy ustalaniu priorytetów i dokonywaniu zabiegów dostosowawczych. Jest wiele trudnych decyzji rodzących dylematy, na które może nie być jasnej odpowiedzi”¹⁰⁷.

Oto według Rawlsa najważniejsze powody rozumnej niezgody – przyczyny tego, że pomimo dobrej woli, wysiłków i przestrzegania reguł logiki nie udaje się niekiedy dojść do zgody, choć każdy formułował sądy w pełni rozumne. Ciężary sądu stanowią niewyczerpane źródła rozbieżności opinii. Charakteryzując podobne zjawisko, Nagel mówi o „rozbiciu dziedziny wartości”¹⁰⁸. Jego zdaniem, podstawowe konflikty biorą się stąd, że różne wartości są nieporównywalne i każda z nich jest określona przez jedną z nieredukowalnie różnych perspektyw. W szczególności chodzi o perspektywy, które określają obowiązki, prawa, użyteczności, cele perfekcjonistyczne i osobiste zaangażowanie. Wartości te mają różne podstawy i ten fakt znajduje odbicie w ich odmiennych cechach formalnych. „Istoty ludzkie są w sferze motywacji poddane bardzo róż-

¹⁰⁶ Tamże, s. 100.

¹⁰⁷ Tamże, s. 101.

¹⁰⁸ Zob. T. Nagel, *Rozbicie dziedziny wartości*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, s. 161–176.

nym wymaganiom moralnym i innym. Dzieje się tak dlatego, że są to istoty złożone, zdolne widzieć świat z wielu perspektyw – indywidualnej, relacyjnej, bezosobowej, idealnej itd. – a każda perspektywa przynosi odmienny zbiór wymagań”¹⁰⁹. „Zdolność widzenia świata jednocześnie z punktu widzenia własnego stosunku do innych, z punktu widzenia własnego życia w ciągu całego czasu, z punktu widzenia każdego równocześnie i wreszcie z owego oderwanego punktu widzenia, często określanego jako spojrzenie *sub specie aeternitatis*, jest jednym ze znamion człowieczeństwa. Ta złożona zdolność staje na przeszkodzie uproszczeniom”¹¹⁰. Nieco dalej Nagel mówi: „Nie sądzę, by wszystkie wartości opierały się na jednej podstawie ani by można było je powiązać w spójny system, różne bowiem typy wartości stanowią rozwinięcie i artykulację różnych punktów widzenia, z których każdy liczy się przy podejmowaniu decyzji”¹¹¹. Wydaje się, że Nagel zajmuje stanowisko, na które Rawls nie może się nie zgodzić, a jednak pomiędzy tymi autorami ujawnia się pewna istotna różnica. Można powiedzieć, że Nagel ujmuje problem rozbieżności opinii przez odwołanie się do rozległej doktryny moralnej i koncepcji epistemologicznej, tymczasem Rawls stara się w swojej filozofii politycznej unikać zarówno tez, które są przedmiotem sporów filozoficznych, jak i zawilej filozoficznej argumentacji.

Rawls nie zajmuje się szczegółowo takimi kwestiami, jak: stronniczość, uprzedzenia, bezmyślność, egoizm, zaślepienie itp. Sądy wydane pod ich wpływem nie są w pełni rozumne i ich niezgodność może się tym tłumaczyć. Te nierozumne źródła niezgody wyraźnie kontrastują ze źródłami, które da się pogodzić z pełną rozumnością osób. Rawls powiada: „Jest nierealistyczne – albo gorzej, budzi wzajemną podejrzliwość i wrogość – przypuszczenie, że wszystkie różnice między nami wynikają jedynie z niewiedzy i przewrotności lub też z walki o władzę, o status bądź korzyść ekonomiczną”¹¹². Wiele z naszych najważniejszych sądów formułujemy w warunkach, w których nie należy się spodziewać, że osoby sumienne, w pełni władz umysłowych, nawet po swobodnej dyskusji, wszystkie dojdą do tego samego wniosku. Niektóre ze ścierających się ze sobą sądów mogą być prawdziwe, inne mogą być fałszywe; można nawet wyobrazić sobie przypadek, że wszystkie są fałszywe, a jednak pozostają rozumne. Świadomość tego każe inaczej spoglądać na mnogość opinii i postaw w danej sprawie i otwiera drogę ku właściwie rozumianej idei tolerancji. „Owe ciężary sądu mają pierwszorzędne znaczenie dla demokratycznej idei tolerancji” – podkreśla Rawls¹¹³. W szczególności ograniczają zakres tego, co według rozumnych osób można rozumnie uzasadnić wobec innych.

¹⁰⁹ Tamże, s. 168.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 172.

¹¹² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 102.

¹¹³ Tamże, s. 102.

3.7. Autonomia osoby

Rawls nie posługuje się filozoficznym Kantowskim pojęciem autonomii moralnej osoby, lecz wyłącznie pojęciem autonomii politycznej. Wyróżnia racjonalną sztuczną autonomię oraz pełną autonomię polityczną. Autonomia osoby opiera się na jej intelektualnych i moralnych władzach. Racjonalna sztuczna autonomia odwzorowana jest w sytuacji pierwotnej. Sytuacja pierwotna wiąże koncepcję osoby i koncepcję społecznej kooperacji z pewnymi szczególnymi zasadami sprawiedliwości. Strony w sytuacji pierwotnej to racjonalni, autonomiczni reprezentanci obywateli w społeczeństwie. Strony te są sobie równe, ponieważ zostały usytuowane symetrycznie i przebywają za taką samą zasłoną niewiedzy. Muszą się zgodzić na pewne zasady sprawiedliwości z listy alternatyw danych im przez tradycję filozofii moralnej i politycznej¹¹⁴. Sytuacja pierwotna pozwala im na ustalenie właściwych zasad sprawiedliwości. Udaje im się podać treść sprawiedliwych warunków kooperacji dla osób pojętych jako wolne i równe. To nie strony postawione w sytuacji pierwotnej, ale sytuacja pierwotna traktowana jako całość odwzorowuje koncepcję osoby. Jej elementy odpowiadają dwóm władzom moralnym osób – rozumności i racjonalności¹¹⁵. Strony za zasłoną niewiedzy są racjonalnymi, autonomicznymi reprezentantami osób w społeczeństwie. Oceniają zasady sprawiedliwości na podstawie własnych koncepcji dobra – ponieważ wiedzą, że jakąś koncepcję dobra posiadają – i pytają, na ile te zasady umożliwiają realizowanie owych koncepcji. Należy podkreślić, że strony nie posiadają żadnej określonej koncepcji dobra, a tylko „zdolność do tworzenia, rewidowania i racjonalnego poszukiwania koncepcji dobra”¹¹⁶, oceniają więc zasady sprawiedliwości pod kątem tego, na ile umożliwiają one realizację jakiegokolwiek, a nie jakiejś konkretnej koncepcji dobra. Ich autonomia jeszcze nie jest pełna, bo tymczasem nie wiadomo ani jaką koncepcję dobra wyznają, ani na czym ma polegać sprawiedliwość – treść zasad sprawiedliwości nie jest znana. Rozumność, czyli zdolność do posiadania poczucia sprawiedliwości w sytuacji pierwotnej, jest tylko zdolnością i gotowością do wybrania i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji i jest reprezentowana przez ograniczenia, którym strony podlegają, czyli przez narzuconą im zasłonę niewiedzy. Strony cieszą się zatem racjonalną sztuczną autonomią, ale nie autonomią pełną. Racjonalna autonomia „jest działaniem wyłącznie w oparciu o naszą zdolność do bycia racjonalnymi i na podstawie określonej koncepcji dobra”¹¹⁷. Strony w sytuacji pierwotnej zamiast realizować swoje cele, uwzględniając zasady sprawiedliwości, muszą zasady te wybrać. Nie jest to sytuacja

¹¹⁴ Tamże, s. 409.

¹¹⁵ Zob. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 353 i nast.

¹¹⁶ Tenże, *Teoria sprawiedliwości*, s. 525.

¹¹⁷ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 410.

typowa dla zwykłego życia politycznego. Tak usytuowane, z konieczności są tylko racjonalne, a ograniczenia nakładane na nie z zewnątrz wymuszają na nich rozumność. Dlatego można powiedzieć, że w sytuacji pierwotnej mamy do czynienia z racjonalną autonomią sztucznych podmiotów zamieszkujących pewną intelektualną konstrukcję. Dopiero owa konstrukcja jako całość składa się na pełną koncepcję osoby jako rozumnie i racjonalnej. Nie należy mniemać, że odwzorowuje wyłącznie racjonalność osoby, a więc jej chęć realizowania własnej idei dobra. Taki pogląd na osobę przyjmują teorie utylitarystyczne, teorie ekonomiczne i teorie decyzji. Sprawiedliwość byłaby wówczas niczym więcej niż tworzeniem odpowiednich warunków do rozwoju zachowań wyłącznie egoistycznych, na co Rawls nigdy by się nie zgodził.

W sytuacji pierwotnej strony są racjonalnie autonomiczne pod dwoma względami. Po pierwsze, nie stosują się do żadnych uprzednio danych zasad słuszności i sprawiedliwości; po drugie, mają się kierować wyłącznie tym, co – ich zdaniem – jest właściwe dla dobra osób, które reprezentują. Porozumienie w sytuacji pierwotnej co do zasad sprawiedliwości musi być porozumieniem ufundowanym na racjach racjonalnie autonomicznych w tym sensie. „Tak jak obywatele są racjonalnie autonomiczni na dwa sposoby – mają w granicach politycznej sprawiedliwości wolność realizowania swych (dopuszczalnych) koncepcji dobra, a motywuje ich chęć zabezpieczenia własnych interesów wyższego rzędu, związanych z ich władzami moralnymi – tak samo, na dwa sposoby, racjonalnie autonomiczne są strony: mają w granicach sytuacji pierwotnej swobodę porozumienia się co do jakichkolwiek zasad, które uważają za najbardziej korzystne dla tych, których reprezentują; oceniając zaś tę korzyść, biorą pod uwagę interesy wyższego rzędu tych osób. Opis stron odzwierciedla zatem na dwa sposoby racjonalną autonomię obywateli”¹¹⁸.

Choć strony racjonalnie autonomiczne są sztucznymi osobami zamieszkującymi modelową sytuację pierwotną, to ich racjonalna autonomia jest jednym z ważnych aspektów wolności. Polega ona na możliwości obrony pewnych interesów, a nie wyłącznie na tym, że strony nie są związane żadnymi uprzednio danymi i niezależnymi zasadami słuszności i sprawiedliwości. Gdyby strony chroniły tylko swe potrzeby materialne, można by powiedzieć, że sytuacja pierwotna odzwierciedla heteronomię obywateli, a nie ich autonomię. „Jednak u podstaw tego polegania stron na dobrach pierwotnych leży ich uznanie, że dobra te są niezbędnym uniwersalnym środkiem realizowania interesów wyższego rzędu, związanych z władzami moralnymi obywateli i ich określonymi koncepcjami dobra (o tyle, o ile pozwalają to wiedzieć ograniczenia nałożone na informację)”¹¹⁹. Motywacja obywateli nie jest więc heteronomiczna ani egoistyczna. W kulturze demokratycznej oczekuje się, a nawet wymaga, aby obywa-

¹¹⁸ Tamże, s. 123.

¹¹⁹ Tamże, s. 125.

tele troszczyli się o swe podstawowe wolności i szanse po to, by rozwijać i wykorzystywać swoje władze moralne oraz kształtować i realizować swoje koncepcje dobra. U podstaw tego wymagania tkwi niejawne domniemanie, że nie czyniąc tego, obywatele wykazują brak szacunku dla siebie samych i słabość charakteru. Zasady sprawiedliwości mają umożliwiać obywatelom, by stawali się pełnymi osobami.

Jak powiedziałam, strony w sytuacji pierwotnej nie są w pełni autonomiczne, lecz ich autonomię odwzorowują strukturalne aspekty tej sytuacji¹²⁰. W pełni autonomiczni są dopiero obywatele społeczeństwa dobrze urządzonego. Taka autonomia oznacza, że obywatele w swym postępowaniu nie tylko stosują się do zasad sprawiedliwości, lecz także działają powodowani tymi zasadami jako sprawiedliwymi¹²¹. Ponadto uznają, że właśnie te zasady zostałyby przyjęte w sytuacji pierwotnej. „Tak więc pełną autonomię obywatele realizują, gdy działają powodowani zasadami sprawiedliwości określającymi sprawiedliwe warunki kooperacji – zasadami, które sami by sobie nadali, gdyby byli sprawiedliwie reprezentowani jako wolne i równe osoby”¹²². Uznając liberalną doktrynę polityczną jako całość, obywatele stają się autonomiczni w sensie politycznym¹²³. Rawls podkreśla, że pełną autonomię, o której mówi, rozumieć należy jako wartość polityczną, a nie etyczną. Realizuje się ją w życiu publicznym, afirmując podstawowe zasady sprawiedliwości i korzystając z ochrony podstawowych praw i wolności. Realizuje się ją także, uczestnicząc w sprawach publicznych społeczeństwa i biorąc udział w jego zbiorowym samookreśleniu się w czasie. „Autonomia pełna obejmuje nie tylko tę zdolność bycia racjonalnymi, lecz także naszą zdolność realizowania własnej koncepcji dobra w sposób zgodny z wymogiem honorowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji, a więc zasad sprawiedliwości”¹²⁴. W społeczeństwie dobrze urządzonej, w którym obywatele wiedzą, że mogą wzajemnie liczyć na swoje poczucie sprawiedliwości, można założyć, że każda osoba chce postępować sprawiedliwie i chce być uznana przez inne osoby za kogoś, kto postępuje sprawiedliwie. Chce być kimś, na kim można polegać jako na w pełni kooperującym członku społeczeństwa; chce być obdarzana zaufaniem przez innych, których ona darzy zaufaniem. Osoby w pełni autonomiczne uznają publicznie sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji i działają zgodnie z nimi. „W pełni autonomiczni są dopiero równi obywatele w społeczeństwie dobrze urządzonej, to oni bowiem w sposób swobodny akceptują ograniczenia nakładane przez rozumność, a gdy tak czynią, ich życie polityczne odzwierciedla tę koncepcję osoby, która traktuje jako podsta-

¹²⁰ Tamże, s. 126.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 127.

¹²³ Tamże, s. 152.

¹²⁴ Tamże, s. 410.

wową ich zdolność do społecznej kooperacji”¹²⁵. To właśnie ta pełna autonomia aktywnych obywateli wyraża ideał polityczny, który ma być urzeczywistniany w świecie społecznym. Osoby jako obywatele powodują się racjami sprawiedliwości, ale strony jako racjonalni autonomiczni reprezentanci tymi racjami się nie powodują, lecz dopiero je wybierają. Moralna autonomia osoby, skuteczne poczucie sprawiedliwości obywateli, fakt, że mogą oni polegać na sobie nawzajem jako na w pełni kooperujących członkach społeczeństwa (zaufanie, spokój, pewność), przynoszą wszystkim korzyści, ale nie to jest w nich najważniejsze. Same w sobie stanowią one wielką wartość polityczną. „Ta publiczna wiedza i wspólne poczucie sprawiedliwości, które jest jej przedmiotem, to produkt czasu i kultywowania, który łatwiej zniszczyć niż wytworzyć”¹²⁶. Nasza rozumność i racjonalność kształtują się pod wpływem społeczeństwa, w którym żyjemy. System sprawiedliwej społecznej kooperacji sprzyja określonym koncepcjom dobra i w ten sposób wpływa na to, jakie cele i jaki styl życia wybieramy.

Pełna autonomia może przybrać dwie formy. Jedną to autonomia polityczna polegająca na niezależności prawnej i zagwarantowanej integralności obywateli oraz zapewnionym równym udziale w sprawowaniu władzy politycznej. Tę pełną autonomię życia politycznego należy odróżnić od autonomii czysto moralnej, która przejawia się w pewnym sposobie życia oraz myślenia krytycznie badającego wszelkie cele i ideały. Ten drugi rodzaj autonomii został szeroko opisany przez rozległe doktryny filozoficzne – zwłaszcza Kanta i Milla. Ideał autonomii czysto moralnej może zostać odrzucony przez niektórych członków liberalnego społeczeństwa ze względu na wyznawane przez nich rozległe doktryny. Np. krytycyzm w stosunku do niektórych elementów doktryny religijnej jest wbrew tej doktrynie, jednakże nie wpływa to na kondycję osoby jako obywatela, ponieważ ten typ autonomii nie jest, zdaniem Rawlsa, wartością polityczną. Sprawiedliwość jako bezstronność afirmuje autonomię polityczną dla wszystkich, ale pozostawia poszczególnym obywatelom rozstrzygnięcie w świetle ich rozległych doktryn, jaką wagę ma dla nich autonomia etyczna¹²⁷.

Pełna autonomia polityczna możliwa jest do osiągnięcia przez ogół obywateli wtedy, gdy dostępne jest publicznie pełne wyjaśnienie i uzasadnienie sprawiedliwości jako bezstronności i gdy obywatele mogą dojść do zrozumienia jej zasad. Mówiłam już, że pełne uzasadnienie podstawowych idei sprawiedliwości jako bezstronności jest, zdaniem Rawlsa, obecne w publicznej kulturze politycznej danego społeczeństwa, w historii jego instytucji politycznych i w tradycji ich interpretacji¹²⁸. Pełna autonomia znajduje wyraz w działaniach na podstawie publicznych zasad sprawiedliwości rozumianych jako określenie sprawiedli-

¹²⁵ Tamże, s. 411.

¹²⁶ Tamże, s. 423.

¹²⁷ Tamże, s. 127.

¹²⁸ Tamże.

wych warunków kooperacji. Obywatele realizują tę autonomię przez działanie na podstawie politycznej koncepcji sprawiedliwości, kierując się publicznym rozumem, i przez dążenie do dobra w życiu publicznym i niepublicznym. Ta koncepcja autonomii osoby (obywatela) odbywa się bez metafizycznego wspornika. Do jej zaakceptowania wystarcza to, że uznaje się, iż stawia ona rozsądne wymagania i spełnia praktyczne potrzeby życia politycznego i rozumnego myślenia o nim¹²⁹.

Komentując tę kwestię u Rawlsa, Środa pisze: „Zarówno autonomia polityczna, jak i autonomia etyczna pociąga za sobą określone konsekwencje. Konsekwencje tej pierwszej mają *silniejszy* charakter, ponieważ obejmują wszystkich obywateli w państwie, a ich wyrazem są takie wartości, postawy i instytucje, jak polityczny i światopoglądowy pluralizm, tolerancja czy neutralność państwa i sfery politycznej. Konsekwencje autonomii etycznej mają charakter słabszy, ponieważ poprzedzone są prywatnym wyborem, dotyczą zaś koncepcji dobrego życia”¹³⁰. A jednak – jak zaznacza autorka – właśnie koncepcja autonomii etycznej nadaje sens całym wywodom. Słuszne wydaje się domniemanie, że Rawls, podobnie jak i inni indywidualiści, jest przekonany, że jedną z głównych przyczyn, dla których pragniemy wolności, jest nadzieja na zrealizowanie samodzielnie wybranej koncepcji dobrego życia. Autonomia w sensie moralnym jest więc najważniejszym ideałem normatywnym, warunkiem dobrego życia. Rozważania na ten temat lokują się już jednak poza zakresem filozofii polityki. Rawls nie chce zajmować się promowaniem tego typu autonomii jako wartości moralnej, choć można uznać, że takie jej rozumienie leży u podstaw jego teorii.

Gerald Dworkin podkreśla, że człowiek posiada umiejętność refleksji nad sobą i zachowania krytycznego dystansu do własnych powstających spontanicznie pragnień i skłonności (pierwszego rzędu), które zostają ocenione jako właściwe i warte realizacji albo odrzucone jako złe, niewłaściwe i niewarte realizacji. Cechą osoby jest to, że jest w stanie i faktycznie stara się zmieniać swe pragnienia i skłonności, tak by odpowiadały przyjętej koncepcji dobra i preferencjom wyższego rzędu¹³¹. Na tym polega, jego zdaniem, autonomia osoby. Zdefiniować ją można jako zdolność drugiego rzędu. Odpowiada to przekonaniu Rawlsa, że każdy zdolny jest wpływać na to, jakie cele przed sobą stawia i jakie pragnienia żywi, w związku z czym jest zobowiązany, aby odrzucać cele i pragnienia niewarte realizacji, niezgodne z poczuciem sprawiedliwości. We współczesnej filozofii politycznej pojęcie autonomii wykorzystywane bywa do uzasadnienia ideału neutralności liberalnego państwa. Państwo musi uznawać i szanować

¹²⁹ Tamże, s. 139.

¹³⁰ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 134.

¹³¹ G. Dworkin, *Autonomia*, [w:] R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, s. 465 oraz tenże, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 20.

nowac autonomię osób, czyli ich zdolność do patrzenia z dystansu na własne cele i ideały, zdolność do kwestionowania i modyfikowania zbioru przyjętych wartości. Uznając ten ideał autonomii, państwo nie może zalecać obywatelom niektórych sposobów życia jako z istoty lepszych, nie może też oceniać sposobów ich życia ani zajmować się wyraźnym promowaniem jednych i zwalczaniem innych światopoglądów. Na tym polega jego neutralność i na tym polega związek neutralności z autonomią. A jednak, jak przyznaje Dworkin, polityka państwa może dyferencjalnie faworyzować niektóre koncepcje dobra, bo jej skutki mogą stwarzać dla określonych koncepcji dobra warunki korzystniejsze, a dla innych zdecydowanie mniej korzystne¹³². Stanowisko to można uznać za potwierdzenie stanowiska Rawlsa oraz kolejny dowód na to, iż neutralność nie jest dobrym określeniem dla opisanego liberalnej koncepcji sprawiedliwości i autonomii osób w państwie liberalnym.

3.8. Moralna motywacja jednostki

Wymieńmy raz jeszcze opisane przez Rawlsa podstawowe elementy koncepcji obywatela¹³³: a) dwie władze moralne – zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości i zdolność posiadania określonej koncepcji dobra; b) dwie władze intelektualne – rozumność i racjonalność; c) rozległa rozumna doktryna zawierająca określoną koncepcję dobra; d) zdolność do bycia kooperującym członkiem społeczeństwa przez całe życie. Obywatele są równi ze względu na posiadanie tych władz, bez względu na to, czy władze te są u nich rozwinięte tylko w niezbędnym minimalnym stopniu, czy też w stopniu wysokim. Oprócz tego obywatele mają cztery specjalne cechy, które Rawls nazywa czterema aspektami bycia istotami rozumnymi¹³⁴. A) Obywateli charakteryzuje gotowość do zaproponowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji, takich, co do których rozsądnie można się spodziewać, że inni je przyjmą, oraz wola dotrzymywania tych warunków, jeżeli można rozsądnie się spodziewać, że również inni ich dotrzymają. B) Obywatele uznają ciężary sądu jako wyznaczające granice tego, co można uzasadnić wobec innych, i afirmują tylko rozumne rozległe doktryny. C) Nie tylko są normalnymi i w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa, ale chcą nimi być i chcą być za takich uznawani przez innych, gdyż wspiera to ich szacunek dla samych siebie jako obywateli. D) Decyzje i działanie obywateli da się ująć i wyjaśnić w ramach rozumnej psychologii moralnej.

Zajmę się teraz fragmentem owej psychologii moralnej, o której mówi Rawls. Przyjmuje on, że moralna strona ludzkiego życia związana jest z rozum-

¹³² G. Dworkin, *Autonomia*, s. 465.

¹³³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 131–138.

¹³⁴ Tamże, s. 131.

nością. Rozumność pozwala spośród wszystkich pragnień wybierać te, które są warte realizacji, i porządkować je w określoną hierarchię. W *Teorii sprawiedliwości*, powołując się na Zasadę Arystotelesowską, Rawls powiada: „ludzie znajdują zadowolenie w korzystaniu ze swych zrealizowanych zdolności (wrodzonych i nabytych) i zadowolenie to jest tym większe, im wyższy jest stopień realizacji zdolności i im większa jest ich złożoność”¹³⁵. Człowiek czerpie zadowolenie z faktu, że biegle wykonuje jakąś skomplikowaną czynność. Cechujące człowieka pragnienie realizowania jak najobszerniejszego zestawu celów, wymagającego ciągłego rozwijania swych zdolności, Rawls uznaje za przejaw funkcjonowania Zasady Arystotelesowskiej. Zasada ta, jego zdaniem, opisuje podstawową ludzką motywację (opisuje głęboki fakt psychologiczny). Nie mówi nam, czego człowiek pragnie, ale w którym kierunku będzie dążył. Działania złożone dostarczają większego zadowolenia, ponieważ „zaspokajają pragnienia nowych i różnorodnych doświadczeń oraz dają możliwość wykazania się pomyślnością. Dostarczają też przyjemności oczekiwania i bycia zaskoczonym, zaś ogólna forma działania i jej rozwój strukturalny są zachwycające i piękne. Co więcej, prostsze działania nie pozostawiają miejsca na indywidualny styl i osobistą ekspresję, co w przypadku działań złożonych jest wręcz niezbędne, nie jest bowiem możliwe, by wszyscy wykonywali je w ten sam sposób”¹³⁶. Zasada Arystotelesowska ma również wymiar społeczny, ponieważ podziwianie cudzych umiejętności sprawia nam przyjemność i wywołuje pragnienie rozwijania w sobie podobnych zdolności. Rawls twierdzi, że „przyjmując Zasadę Arystotelesowską, potrafimy opisać to, co jest uznawane za dobre dla ludzi takich, jakimi są oni w rzeczywistości. Co więcej, ponieważ zasada ta wiąże się z dobrem prymarnym, jakim jest szacunek dla samego siebie, zajmuje centralne miejsce w psychologii moralnej leżącej u podstaw koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności”¹³⁷. Projekt instytucji społecznych musi uwzględniać tę podstawową ludzką skłonność, ów głęboki fakt psychologiczny, o którym mówi Zasada Arystotelesowska¹³⁸.

W *Liberalizmie politycznym* Rawls rozróżnia trzy rodzaje pragnień – uwarunkowane przez przedmiot, uwarunkowane przez zasadę i uwarunkowane przez koncepcję¹³⁹. Pragnienia pierwszego typu uwarunkowane są przez przedmiot, który je zaspokaja. Można je opisać, nie odwołując się do żadnych koncepcji

¹³⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 582.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 590–591.

¹³⁸ Na temat moralnej motywacji i roli Zasady Arystotelesowskiej u Rawlsa zob. O. Flanagan, *Wspólnota i liberalny podmiot*, przeł. A. Sierszulska, [w:] *Koncepcje podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, t. VIII, wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska, przeł. zespół, Aletheia, Warszawa 2006, s. 421–450.

¹³⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 132–135.

moralnych czy rozumnych lub racjonalnych zasad. Pragnień uwarunkowanych przez przedmiot może być nieskończenie wiele. Rawls zalicza do nich wszelkie pragnienia cielesne i materialne oraz te, które uwarunkowane są życiem społecznym (np. pragnienie wysokiego statusu społecznego, władzy i sławy). Do tego dodać należy pragnienie utrzymania związków z innymi i umacniania uczuć lojalności i przywiązania do innych, a także pragnienia realizacji jakichś odczuwanych powołań.

Drugi typ pragnień jest uwarunkowany przez zasadę. Cel i przedmiot tych pragnień Rawls opisuje przez odwołanie do racjonalnych lub rozumnych zasad, które współokreślają owe pragnienia. Intensywność pragnień uwarunkowanych przez zasadę związana jest z tą zasadą, a nie z psychologiczną siłą samego pragnienia. Osoba o dobrej woli w ujęciu Kanta to ktoś, czyje pragnienia uwarunkowane przez zasady mają dokładnie taką siłę, jaką im daje moc czy pierwszeństwo zasad, z którymi są związane. Pragnienia tego typu może posiadać tylko istota racjonalna i rozumna zdolna pojmować i stosować zasady. W zależności od tego, czy wchodząca w grę zasada jest rozumna czy racjonalna, wyróżniamy dwa typy tych pragnień. Racjonalne zasady stają się przyczynami pragnienia: a) obierania najskuteczniejszych środków do celu, b) wybierania najbardziej prawdopodobnej możliwości, c) preferowania większego dobra (co pozwala zestawiać ze sobą cele i harmonizować je tak, żeby się nawzajem wspierały), d) porządkowania celów i ustalania priorytetów¹⁴⁰. Zdaniem Rawlsa, wyliczenie to nie budzi kontrowersji, ponieważ nie zakłada żadnej koncepcji racjonalności. Nie ma jednej niekontrowersyjnej koncepcji racjonalności i trzeba by wikać się w spory filozoficzne, żeby ustalić, którą koncepcję przyjąć. Unikanie takich dywagacji lepiej służy filozofii politycznej niż ich podejmowanie. Racjonalne zasady kierują rozważaniami pojedynczego działającego podmiotu – czy to będzie jednostka, zrzeszenie, wspólnota czy rząd. Oprócz nich istnieją pragnienia związane z zasadami rozumnymi. Mówią one, jak powinni ułożyć ze sobą stosunki poszczególni działający. Wyrazem tych pragnień jest dążenie do sformułowania zasad sprawiedliwości, które określają warunki sprawiedliwej kooperacji. Innym przykładem pragnień uwarunkowanych przez rozumne zasady mogą być pragnienia doskonalenia się w cnotach moralnych – takich jak np. prawdomówność i wierność – uznawanych w zwykłym praktycznym myśleniu¹⁴¹.

Trzeci typ pragnień to pragnienia uwarunkowane przez koncepcję. Te uznaje Rawls za najwyższe i najważniejsze. Można je opisać tak: „zasady, według których pragniemy działać, rozumie się jako należące do pewnej racjonalnej lub rozumnej koncepcji, czy do pewnego politycznego ideału, i jako pomocne w ich wyartykułowaniu”¹⁴². Możemy pragnąć postępować jak ktoś racjonalny i ro-

¹⁴⁰ Tamże, s. 133–134.

¹⁴¹ Tamże, s. 134.

¹⁴² Tamże.

zumny. Oznacza to posiadanie pragnień uwarunkowanych przez koncepcję i działanie motywowane zasadami, które z koncepcji tej się wyłaniają. Można mieć szereg chaotycznych pragnień uwarunkowanych przez przedmiot, którymi rządzi obyczaj i przyzwyczajenie. Nie na wszystkie z nich musimy się jednak godzić i nie wszystkie z nich uznawać za jednakowo ważne. Natomiast zasady kierujące naszymi pragnieniami muszą się odpowiednio wiązać w szerszą koncepcję, która podsuwa nam jakąś spójną wizję rzeczywistości oraz wizję nas samych jako istot trwających w czasie, przygodnych, śmiertelnych¹⁴³. Cnoty tolerancji, wzajemnego szacunku, poczucia sprawiedliwości i grzeczności są „wielkimi cnotami politycznymi”¹⁴⁴ wyrastającymi z takiej całościowej koncepcji nas samych i społeczeństwa, w którym żyjemy. „Żeby można było mówić o tym, że mamy pragnienia uwarunkowane przez koncepcję, musimy być w stanie utworzyć odpowiednią koncepcję i zobaczyć, jak mieszczą się w niej nasze zasady i jak pomagają ją wyartykułować”¹⁴⁵ – mówi Rawls. Taką koncepcją jest, jego zdaniem, koncepcja sprawiedliwości, której najważniejszym elementem jest bezstronność oraz ideał obywatelstwa. Mamy ideał obywateli jako osób rozumnych i racjonalnych, wolnych i równych, posiadających pragnienia uwarunkowane przez koncepcję – i tym samym również przez zasady. „Kiedy mówimy [...], że obywatele nie tylko są normalnymi i w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa, lecz nadto chcą takimi być i chcą być za takich uznawani, to mówimy, że chcą we własnej osobie urzeczywistnić ten ideał obywatela i chcą, by uznano, że go urzeczywistnił”¹⁴⁶. Rawls podkreśla, że ten typ motywacji ma charakter niehume’owski¹⁴⁷. Nie ogranicza się rodzajów motywacji, jakimi mogą kierować się ludzie. Pragnienia uwarunkowane przez zasadę i przez koncepcję to np. pragnienia realizacji ideałów politycznych lub/i moralnych. Klasa możliwych motywów jest szeroka i otwarta. „Zdolni do rozumowania i sądenia, możemy zrozumieć złożone religijne i filozoficzne, moralne i polityczne doktryny słuszności i sprawiedliwości, a także doktryny dobra. Mogą nas pociągać koncepcje i ideały wyrażające zarówno słuszność, jak i dobro”¹⁴⁸. Jednym z powodujących nami pragnień może być umotywowane przez koncepcję pragnienie, aby działać w taki sposób, który da się uzasadnić wobec innych – czyli działać w sposób godny rozumnego obywatela. Stwierdzenie, co dokładnie odpowiada temu pragnieniu, wymaga wielu przemyśleń i wielu sposobów rozumowania¹⁴⁹.

¹⁴³ Tamże, s. 135.

¹⁴⁴ Tamże, s. 183.

¹⁴⁵ Tamże, s. 135. Rawls bazuje tu na rozważaniach Nagela i jego ujęciu tego zagadnienia; zob. T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford 1970, cz. II, s. 27–76. Zob. także tegoż, *Widok znikąd*, s. 182–186.

¹⁴⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 135.

¹⁴⁷ Tamże, s. 136.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Tamże.

Zdaniem Rawlsa, Bernard Williams prezentuje zasadniczo Hume'owskie ujęcie motywacji¹⁵⁰. Jednakże opisując tzw. układ motywacyjny danej osoby, zdaje się uznawać pragnienia uwarunkowane przez koncepcje za niezbędny element tego układu. W takiej sytuacji, zdaniem Rawlsa, trudno mówić o konsekwentnie Hume'owskiej wizji człowieka. Przechodzimy raczej do Kantowskiego spojrzenia na motywację; dopiero ono pozwala na sformułowanie adekwatnej i spójnej wizji człowieka (idea imperatywu kategorycznego). Osoba o dobrej woli jest kimś, kto skutecznie powoduje się uwarunkowanym przez koncepcję pragnieniem działania tak, jak tego wymaga imperatyw kategoryczny. Pogląd Hume'a nie uwzględnia takiej możliwości. Jego doktryna nie zawiera żadnego poglądu na rozumowanie praktyczne, w najlepszym razie uznaje tylko rozumowanie instrumentalne. Na pytanie, w jaki sposób pragnienia uwarunkowane przez koncepcję i przez zasadę stają się elementami w układzie motywacyjnym ludzi, Rawls odpowiada, że są one nabyte. Ludzie uczą się ich, korzystając z publicznej kultury politycznej¹⁵¹. W ten sposób udaje się Rawlsowi połączyć (1) opis sprawiedliwości jako bezstronności i (2) pragnienie wcielania w życie pewnego politycznego ideału obywatelstwa z (3) wyróżnionymi dwiema władzami moralnymi obywateli i (4) normalnymi zdolnościami obywateli, kształconymi według ideału obywatelstwa przez publiczną kulturę i historyczne tradycje jej interpretacji. Według Rawlsa scalenie wszystkich elementów w spójną całość jest możliwe tylko dzięki temu, że polityczna koncepcja sprawiedliwości odgrywa – poza wszystkim innym – wielką rolę edukacyjną. Psychologia moralna pokazuje, że sprawiedliwe instytucje społeczne oddziałują na obywateli tak, że przyswajają oni sobie odpowiednie poczucie sprawiedliwości widząc, że oni sami oraz inni odnoszą korzyści z istniejącego porządku społecznego¹⁵². W ten sposób w obywatelach rodzi się aktywne pragnienie kierowania się zasadami sprawiedliwości. Działanie sprawiedliwe jest czymś, czego zaczynają oni chcieć jako osoby wolne i równe, rozumne i racjonalne. Rawls formułuje wniosek, że pragnienie sprawiedliwego działania staje się tożsame z pragnieniem wyrażenia swej natury (jako istoty rozumnej i racjonalnej, wolnej i równej innym)¹⁵³.

Rawls nie tylko uważa, że działania i decyzje obywateli dadzą się opisać w ramach pewnej rozumnej psychologii moralnej¹⁵⁴, ale także, że obywatele

¹⁵⁰ Zob. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 (rozdział: *Internal and External Reason*).

¹⁵¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 137, przypis 33. Inspirację do tych rozważań Rawls zaczerpnął z artykułu Christine Korsgaard *Scepticism about Practical Reason*, „Journal of Philosophy” 83, styczeń 1985. Autorka poddaje krytyce Hume'owskie ujęcie motywacji zawarte we wspomnianym artykule B. Williamsa.

¹⁵² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 665.

¹⁵³ Tamże, s. 772.

¹⁵⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 137 i nast. oraz wykład IV, p. 6–7.

właśnie w taki sposób swoje działania opisują. Przypisuje im rozumną psychologię moralną na podstawie cech, które posiadają i które mogą zostać wymienione. Cechy te to przede wszystkim: gotowość proponowania i dotrzymywania sprawiedliwych warunków kooperacji, fakt uznawania ciężarów sądów, afirmowanie tylko rozumnych rozległych doktryn, pragnienie, by być w pełni kooperującymi obywatelami, zdolność posiadania koncepcji dobra, zdolność nabywania koncepcji sprawiedliwości oraz pragnienie działania tak, jak tego ona wymaga¹⁵⁵. Psychologia moralna Rawlsa mówi tylko tyle, że jeżeli obywatele sądzą, iż instytucje i praktyki społeczne są sprawiedliwe, to wówczas są gotowi i chętni podporządkować się zasadom życia społecznego, ale tylko pod warunkiem, że mają rozsądną gwarancję, iż inni będą robić to samo. Jeżeli inne osoby z widoczną intencją starają się swymi działaniami potwierdzać i umacniać rozumność sprawiedliwych urządzeń społecznych, obywatele zaczynają nabierać zaufania do nich oraz do społeczeństwa, w którym żyją¹⁵⁶. Zaufanie staje się pełniejsze i mocniejsze, gdy kooperacja w ramach tych urządzeń rozwija się pomyślnie przez dłuższy czas; pomyślność zależy od trwałości i odwrotnie. Zaufanie umacnia się tym bardziej, im bardziej zdecydowanie uznaje się podstawowe prawa i wolności stojące na straży interesów poszczególnych podmiotów i im dłuższa jest tradycja podtrzymywania sprawiedliwych warunków kooperacji w danym społeczeństwie.

Nie można stawiać zarzutu, że zaproponowane przez Rawlsa ujęcie człowieka jest nienaukowe. Jest ono polityczne. W jego ramach autor nie wyczerpuje prawdy na temat natury ludzkiej, gdyż nie było to jego intencją. Ujęcie to powinno spełniać praktyczne potrzeby życia politycznego i rozumnego myślenia o nim. Wymagania tej koncepcji i jej ideał obywatelstwa muszą być takie, żeby obywatele mogli je zrozumieć i stosować oraz mieć dostateczną motywację, by je honorować. Są to, zdaniem Rawlsa, wystarczająco surowe warunki, które trzeba spełnić, aby stworzyć funkcjonalną koncepcję sprawiedliwości oraz koncepcję osoby jako obywatela. Warunki te są zupełnie inne niż te, które stawia się psychologii człowieka jako nauce szczegółowej.

Przedstawiona tu psychologia moralna wywiedziona została przez Rawlsa z politycznej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności. W zamyśle Rawlsa owa psychologia ma być systemem pojęć i zasad wyrażającym polityczną koncepcję osoby i ideał obywatelstwa. Można postawić pytanie, czy system ten jest odpowiedni do stworzenia i utrzymania sprawiedliwego, demokratycznego, liberalnego społeczeństwa. Rawls powiada, że będzie to zależało w głównej mierze od tego, czy potrafimy nauczyć się owego systemu pojęć i zasad; czy potrafimy afirmować i stosować określone zasady i ideały w życiu politycznym oraz czy

¹⁵⁵ Tamże, s. 137.

¹⁵⁶ Użyte tu pojęcie *widocznej intencji* pochodzi z *Emila* J.J. Rousseau i wykorzystywane już było przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości* – zob. s. 832, przypis 9.

uznajemy, że polityczna koncepcja sprawiedliwości, której częścią jest polityczna koncepcja osoby, jest do przyjęcia po należytych namysle.

Zaproponowana koncepcja osoby ma charakter ogólny i jedynie wytycza granice dla sensownych koncepcji osoby i ideałów obywatelstwa oraz dla psychologii moralnych mających je wspierać. Rawls świadomie w swych rozważaniach zatrzymuje się na pewnym stopniu ogólności i nie proponuje koncepcji opracowanej w każdym szczególe. O te szczegóły zatroszczyć się musi każde społeczeństwo, które zna swoją historię i tradycję oraz swoją aktualną sytuację polityczną i społeczną. Zgodzić się należy z Rawlsem, że sukces liberalizmu może zostać zapewniony tylko wówczas, gdy każdy obywatel uzna sprawiedliwość liberalnego państwa za swoją sprawę, za coś, o co warto zabiegać – nawet wówczas, gdy rachunek ekonomiczny wskazuje w danym momencie na coś przeciwnego. Przy ustalonych celach politycznej koncepcji sprawiedliwości Rawlsa możemy powiedzieć, że jego psychologia moralna stara się sprecyzować najrozsądniejszą koncepcję osoby, jaką zdają się dopuszczać ogólne fakty dotyczące ludzkiej natury i społeczeństwa. Rawls podkreśla trudność polegającą na tym, że nie da się za daleko wyjść poza lekcje doświadczenia historycznego i takie proste pouczenia jak to, że nie należy się zbytnio opierać na rzadkich motywach i zdolnościach (na przykład na altruizmie i wysokiej inteligencji), natomiast zawsze liczyć się należy z przykrym faktem, jakim jest ludzka skłonność do zła i występku. Zaopatrzeni w taką wiedzę, musimy formułować nasze polityczne ideały i patrzeć, czy mają szansę stopniowego wcielania w życie i zdobywania coraz bardziej powszechnej akceptacji¹⁵⁷.

¹⁵⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 139.

Rozdział 4

Krytycy liberalizmu politycznego

4.1. Przeciwnicy Rawlsa

Wizję liberalizmu zaproponowaną przez Rawlsa przeciwstawić można liberalizmowi klasycznemu, socjalizmowi, konserwatyzmowi oraz wszystkim marksistowskim i neomarksistowskim nurtom antyliberalnym. Do jego zagorzałych przeciwników należą uczniowie i kontynuatorzy Leo Straussa oraz liczni obrońcy Arystotelesowskiego rozumienia polityki jako działalności o najwyższym znaczeniu moralnym (np. Allan Bloom). Przeciwnikami Rawlsa są szermierze tzw. krytycznego indywidualizmu, wrogowie państwa opiekuńczego, zwolennicy państwa minimalnego (np. Robert Paul Wolff, Robert Nozick). Krytycznie usposobieni do Rawlsa są tacy autorzy, jak John Gray – zwolennik liberalizmu agonistycznego w stylu *modus vivendi*¹, oraz William Galston – zwolennik realizowanej przez państwo idei dobra wspólnego i troski o praktykowanie cnoty². Krytyczne-

¹ Gray wielokrotnie zmieniał poglądy; w jednej ze swych książek opowiada się za komunitarną wersją liberalizmu – zob. J. Gray, *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge 1997. Gray krytykuje dziedzictwo Oświecenia – przede wszystkim zaufanie do rozumu, wiarę w postęp, uniwersalizm oraz indywidualizm. Uważa, że nastał zmierzch wszelkich uniwersalistycznych roszczeń i liberalizm traktować można tylko jako jedną z form życia, partykularną, przygodną i przemijającą. Projekt Rawlsa (który nazywa nowym liberalizmem) jest, jego zdaniem, zbiorem pustych, oddalonych od życia ideałów. Radykalny pluralizm całych (a nie tylko indywidualnych) form życia wyklucza konsens, który Rawls ma nadzieję osiągnąć. Dni liberalizmu są policzone, ponieważ niszczy on ideę doskonałego życia i tym samym podważa sam siebie – zob. J. Gray, *Post-liberalism. Studies in Political Thought*, s. 250. Poglądy Graya komentuje Szahaj w pracy *Jednostka czy wspólnota?*, s. 119–126.

² Zob. W. Galston, *Cele liberalizmu*; wydanie oryginalne: *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Za główną wadę liberalizmu wczesnego Rawlsa Galston uważa dążenie do zachowania neutralności oraz abstrakcyjny (proceduralny) charakter. Zważywszy na datę wydania jego dzieła, poglądy późnego Rawlsa mogą mu być znane głównie z takich tekstów, jak: *Kantian Constructivism in Moral Theory* z 1980 roku oraz *The Idea of an Overlapping Consensus* z 1987 roku. Późnemu Rawlsowi stawia zarzut wewnętrznej niespójności – perfekcjonizmu, popierania określonej koncepcji dobra i określonej koncepcji osobowości moralnej oraz wyraźnego zakorzenienia w zachodniej kulturze, co odbiera, jego zdaniem, właściwą rangę liberalizmowi. Galston opowiada się za nienaturalnym, materialnym liberalizmem, realizującym własną koncepcję dobra, szanującym (w pewnych grani-

go stosunku do Rawlsa nie kryje Chantal Mouffe (reprezentantka postmarksistowskiego nurtu anglosaskiej politologii), zdaniem której z ideami demokracji konstytucyjnej albo deliberatywnej wiąże się poważna wada, polegająca na nieuwzględnianiu realnie istniejących konfliktów społecznych i kwestionowaniu różnicy politycznej. Jej zdaniem, za sprawą takich autorów jak Rawls demokracja została uwieczniona w zbyt sztywnym gorsecie liberalnych procedur i reguł. Jej słabość polega na przecenianiu racjonalności oraz kwestionowaniu roli uczuć i namiętności w praktyce politycznej³. Wrogo nastawiona do Rawlsa jest też tzw. Nowa Prawica. Jej przedstawiciele (np. Robert H. Bork, Lord Devlin, Terry Eastland) postulują powrót do tradycyjnych poglądów moralnych i religijnych, postrzegają prawa jednostki oraz sąd najwyższy jako instytucje moralnie podejrzan⁴.

Najwięcej głosów krytyki pod adresem Rawlsa podniosło się po publikacji *Teorii sprawiedliwości*. Pod ich wpływem autor ten zmodyfikował swoje poglądy, a podstawowe dla swej teorii kwestie przedstawił w odmiennym języku. Nie wpłynęło to jednak zasadniczo na zmianę stanowiska krytyków. Przeciwników Rawlsa podzielić można na dwie główne grupy. Pierwszą z nich stanowią ci, którzy uważają Rawlsa za sentymentalnego, nazbyt ciepłego socjaldemokratę; drugą zaś ci, którzy uznają go za zimnego, banalnego, racjonalistycznie nastawionego liberała. Do pierwszej należą zwolennicy klasycznego liberalizmu,

cach) różnorodność i opartym na własnym kanonie cnót (trzecia droga). Pomimo licznych podobieństw pomiędzy jego teorią a poglądami komunitarian, autor ten nie godzi się na przydomek komunitarianina czy też „Nowego Komunitarianina”, jak klasyfikuje go J. Waldron – zob. tenże, *Nonsense upon Stilts*, Methuen, London 1987, s. 229. Z kolei N. Rosenblum nazywa Galstona „teoretykiem ukrytej wspólnoty” – zob. też, *Another Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987; W. Kymlicka natomiast określa go mianem „zatroskanego liberała” – zob. tenże, *Liberalism, Community, and Culture*, s. 72. Ten ostatni przydomek Galston uznał za najtrafniejszy.

³ Zob. Ch. Mouffe, E. Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, New York 2001 (wyd. pierwsze 1985); Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London, New York 2006 (wyd. pierwsze 1993); też, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2005 (wyd. oryg. 2000); też, *On the Political*, Routledge, London, New York 2005. Mouffe podkreśla, że emocje dają ludziom poczucie grupowej identyfikacji, tymczasem przez wiele lat główne polityczne siły próbowały je z polityki usunąć. Elity polityczne boją się zbiorowych uczuć, próbują je zagłuszać, ignorują ich istnienie. Skutkiem tego jest gąsnięcie samej demokracji. Potrzeby namiętności nie można zaspokoić, zacierając różnice między prawicą a lewicą i oferując obywatelom udział w racjonalnej debacie. Polityka wymaga mobilizacji emocji. Liberalno-demokratyczny system potrzebuje rozumienia agonistycznego, czyli uznającego różnicę, konflikt interesów, odmienność i konieczność jakiejś hegemonii przy jednoczesnym zapewnieniu możliwości zmiany. Mouffe opowiada się za taką agonistyczną polityką, która umożliwi przegranym pozostanie na polu walki, a zwycięzcom daje poczucie, że niebawem mogą znaleźć się w gronie przegranych.

⁴ Ze względu na specyfikę poglądów niektórzy zaliczają ich do komunitarian – zob. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1995, s. 206.

opowiadający się za liberalizmem gospodarczym i radykalną obroną wolnego rynku (Hayek, Nozick⁵). Drugą grupę stanowią obrońcy wspólnoty, tradycji, religii, uczuć i moralnych ideałów. Wśród nich najważniejsze miejsce zajmują komunitarianie, tacy jak MacIntyre, Sandel i Taylor⁶. Pierwsza grupa przeciwników utrzymuje, że moralnym fundamentem życia politycznego jest prawo do własności. Przez odniesienie do pojęcia własności da się zdefiniować zarówno ludzką wolność, jak i samego człowieka. Wolność oznacza prawo dysponowania tym, co się legalnie posiada. Jednostka jest nie tylko właścicielem dóbr zewnętrznych, ale w pierwszej kolejności właścicielem siebie, kimś, kto może rozporządzać swoją osobą. Własność jest tym, co warunkuje wolność i autonomię osoby, a prawo do posiadania jest podstawą ludzkiej godności i źródłem równości jednostek⁷. Z tego względu prawo do własności ma charakter priorytetowy, stąd też wynika radykalna pochwała wolnego rynku i państwa minimalnego. Każde naruszenie własności, nawet redystrybucja dochodów w celu wspomagania ludzi znajdujących się w ubóstwie, jest równoznaczne z zamachem na ludzką godność i wolność i musi być uznane za nielegalne i niemoralne. Rawls proponował zaprząć niektórych (bogatych) do służby na rzecz mniej utalentowanych i mniej zaradnych, chciał więc potraktować ich instrumentalnie i zalegalizować bezprawie i niemoralność. Klasyczni liberałowie wierzą, że najlepszym regulatorem życia społecznego i ekonomicznego jest rynek. Sądzą, że wolna gra indywidualnych interesów spleta się w spójną, sensowną całość i daje w efekcie rozwój i powszechny dobrobyt. Wolny rynek jest ideałem i postulatem moralnym, a to, co mogłoby go zakłócić, jest nie tylko nieefektywne, ale i złe⁸.

Ciekawszą i bardziej wnikliwą krytykę poglądów Rawlsa przedstawili komunitarianie⁹. W swoich rozważaniach skupiają się oni na dwóch kwestiach.

⁵ Dzieło Roberta Nozicka *Anarchia, państwo, utopia* powstało w odpowiedzi na *Teorię sprawiedliwości* Rawlsa. Ogólną charakterystykę libertarianizmu przedstawia T. Buksiński w pracy *Współczesne filozofie polityki*, s. 61–78; zob. też J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1994.

⁶ Zob. J. Bartyzel, *Komunitaryzm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 756–761. Ważnymi przedstawicielami komunitaryzmu, których poglądy nie zostaną szerzej omówione w niniejszej pracy, są: Amitai Etzioni, Robert N. Bellah i Henry Tam. Zob. A. Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, New York 1996; tenże, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York 1993; tenże, *The Third Way to a Good Society*, Demos, London 2000; R.N. Bellah, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper and Row, New York 1985; tenże, *The Good Society*, Knopf, New York 1991; H. Tam, *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*, New York University Press, New York 1998.

⁷ Na temat źródeł takich przekonań – zob. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1964.

⁸ Zob. krytykę tego typu teorii – W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 110–178.

⁹ Zob. D. Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1993; B. Frohnen, *The New Communitarianism and the Crisis of Modern Liberalism*, University Press of

Pierwsza to krytyka liberalnej teorii odpowiedzialnej, ich zdaniem, za stan współczesnego społeczeństwa, które popada w coraz większą dezintegrację przejawiającą się w rozpadzie więzi społecznych, zaniku uczuć religijnych, kryzysie moralnym, powszechnej rezygnacji z uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Komunitarianie są wyrazicielami dość powszechnych nastrojów niezadowolenia i zniechęcenia, którym nadają wyrafinowaną intelektualnie formę. Druga kwestia to propozycja wyjścia z kryzysu. Jako remedium na problemy współczesnego świata komunitarianie zalecają powrót do tradycyjnych form życia wspólnotowego oraz tradycyjnych sposobów rozwiązywania problemów moralnych (etyka Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, religia, autorytety). Utrzymują, że skoro państwo zobowiązane jest do roztaczania opieki nad obywatelami, ma tym samym prawo, a nawet obowiązek określać nieco pełniej niż chcieliby liberałowie warunki życia, zwłaszcza w kwestiach moralnych i kulturalnych (troska o dobro obywateli). Połączenie elementów tradycjonalistycznych (obrona rodziny, religii, wartości narodowych) z neomarksistowskimi (wspólnota, antyindywidualizm) sprawia, że znajdują oni zwolenników zarówno w kręgach konserwatywnych, jak i lewicowych. Komunitarianie przyczynili się do gruntownego przeanalizowania teoretycznych podstaw liberalizmu. Zauważyć należy, że ich stanowisko uformowane zostało z niezadowolenia z pewnych zjawisk społecznych oraz ze sprzeciwu wobec teorii liberalnej, jest więc w stosunku do tej teorii wtórne i w pewnym sensie bez niej nie ma racji bytu.

Rawls postrzegany jest przez komunitarian jako typowy liberał, neokantysta, skrajny indywidualista, zwolennik sztucznej (proceduralnej) koncepcji sprawiedliwości, całkowicie nieadekwatnej do rzeczywistości społeczno-politycznej. Komunitarianie wskazują na fakt, że jego teoria (tak jak wszystkie teorie liberalne) jest mało porywająca, wręcz banalna. Zgłaszane przez niego propozycje są dość oczywiste i zaledwie korygujące współczesny system polityczny. Język, którym się posługuje, ma charakter analityczny i zdroworozsądkowy, odwołania do praw jednostki czy zasad ekonomii są bezbarwne, pozbawione metafizycznych konotacji. Rawls przyjmuje całkowicie błędną atomistyczną koncepcję jednostki i kontraktualistyczny model społeczeństwa, co przyczynia się do dalszego rozkruszania więzi wspólnotowych, rozpadu sfery publicznej, unicestwiania solidarności i społecznej odpowiedzialności. Najsurowszym krytykiem Rawlsa i liberalizmu jest Alasdair MacIntyre, którego poglądy przedstawię jako

Kansas, Lawrence 1996; Ch. Kukathas, Ph. Pettit, *Rawls: „A Theory of Justice” and its Critics*; Ch. Mouffe, *American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer*, „Praxis International” 1988, t. 8; S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians* (zob. zwłaszcza część I poświęconą krytyce liberalizmu przeprowadzonej przez Sandela, MacIntyre’a, Taylora i Walzera); J.R. Wallach, *Liberals, Communitarians, and the Task of Political Theory*, „Political Theory” 1987, nr 4.

pierwsze¹⁰. Poza tym omówię krytykę teorii Rawlsa przeprowadzoną przez Michała Sandela i Charlesa Taylora. Do grona komunitarian należą również Michael Walzer, postaram się jednak wykazać, że autora tego zaliczyć można raczej do zwolenników niż przeciwników Rawlsa.

4.2. Alasdair MacIntyre i powrót do tradycyjnej etyki cnót

Alasdair MacIntyre jest jednym z najbardziej nieprzejednanych krytyków dziedzictwa Oświecenia, a zwłaszcza wywodzącego się z tej tradycji politycznego liberalizmu. Jego zdaniem, panujący we współczesnym świecie nieład moralny spowodowany jest ogromnym zamętem pojęciowym¹¹. Rzecznicy odmiennych stanowisk powołują się na różne przesłanki i sięgają po argumenty z wielu różnych historycznych źródeł. Jednocześnie wyniesiona z tradycji oświeceniowej wiara w rozum sprawia, że każda ze stron pragnie nadać swoim wywodom pozór racjonalności, obiektywności i uniwersalnej ważności. Zabiegi te stanowią jednak tylko ideologiczne narzędzie w walce o dominację i powodują, że nie ma możliwości wyjścia z impasu¹². Sytuację pogarsza fakt, że powszechny brak zgody uzyskał współcześnie pozytywne miano pluralizmu. „Wierzchnia warstwa retoryki naszej kultury skłania do mówienia w tym kontekście – z poczuciem samozadowolenia – o moralnym pluralizmie, ale pojęcie pluralizmu jest zbyt mało precyzyjne”¹³. Faktycznie nęka nas jałowość sporów, czemu dajemy wyraz w aktach werbalnej (a nawet pozawerbalnej) przemocy. Zdaniem MacIntyre’a, jedynie Nietzsche trafnie ocenił oświeceniowy projekt racjonalnego uzasadnienia. Odkrył, że za pozornie obiektywnymi wypowiedziami ukrywa się subiektywna wola oraz pozaracjonalne impulsy. Utrzymywał, że wydobyć ich na jaw może przyczynić się do odrodzenia moralności dostojnej i uchronić świat przed katastrofą moralności niewolniczej. Wskrzesił pamięć o archaicznym, pewnym siebie, samotnym arystokracie. „Izolacja i skupienie uwagi na sobie składa na

¹⁰ Środa powiada, że MacIntyre jest znacznie bliższy twardemu i zarazem ezoterycznemu konserwatyście Leo Straussowi niż swym w miarę łagodnym komunitariańskim kolegom – zob. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 193.

¹¹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 32–37. Refleksję na temat kryzysu współczesnej etyki, która utraciła powagę i społeczne znaczenie, a także szereg erudycyjnych uwag i odniesień znajdzie czytelnik w artykule Jacka Jaśtala, *After Ethics? Uwagi na marginesie książki „Dziedzictwo cnoty” Alasdaire’a MacIntyre’a i kilku innych książek*, „Principia” 1997, XVIII–XIX, s. 243–260.

¹² Główne cechy współczesnego filozoficznego dyskursu moralnego w ujęciu MacIntyre’a streszcza i omawia A. Chmielewski w pracy *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 260–261.

¹³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 36–37.

barki wielkiego człowieka ciężar bycia własnym, samowystarczalnym autorytetem moralnym”¹⁴. MacIntyre powiada, że jeżeli nikt nie zdoła przeciwstawić się Nietzschemu, to istnieje niebezpieczeństwo, że współczesny sposób myślenia zostanie całkowicie zdominowany przez solipsyzm i moralny nihilizm, a ponowoczesność okaże się epoką powrotu do barbarzyństwa¹⁵.

MacIntyre utrzymuje, że proces moralnego upadku rozpoczął się w nowożytności, z chwilą gdy obiektywność i bezosobowość sądów moralnych podana została w wątpliwość¹⁶. Locke i Kant próbowali przywrócić im uniwersalną ważność, lecz przyczynili się tylko do upowszechnienia przekonania, że można zająć stanowisko moralne ponad i poza wszelkimi tradycjami i partykularnymi lojalnościami; można wydawać sądy z czysto abstrakcyjnego i uniwersalnego punktu widzenia¹⁷. Innym fatalnym wynalazkiem była koncepcja człowieka jako jednostki autonomicznej, dokonującej samodzielnych wyborów i poszukującej celów niezależnie od tradycji i wspólnoty. Niezależność ta objawiła się w życiu społeczno-politycznym jako indywidualizm i powróciła do teorii w postaci subiektywizmu moralnego. W ten sposób triumf racjonalizmu w połączeniu z indywidualizmem w niedługim czasie doprowadził do irracjonalizmu. Nowożytne rozdzielenie faktów i wartości¹⁸ oraz wywodzące się od G.E. Moore’a przekonanie o niedefiniowalności *dobra* sprawiły, że treści moralne straciły moc ponadjednostkowego obowiązywania i przestały spajać wspólnotę. Doszło do „prywatyzacji dobra” uniemożliwiającej publiczną dyskusję na jego temat¹⁹. Na arenę wkroczyła „arbitralność woli i władzy”²⁰. Obecnie nie dysponujemy ogólną koncepcją dobra ani kryteriami rozstrzygania problemów moralnych. Dominuje emotywizm²¹ – przekonanie, że zdania dotyczące norm i wartości nie mają sensu poznawczego, lecz wyrażają jedynie indywidualne emocje nadawcy lub służą do wzbudzania emocji u odbiorcy²². Spory moralne są nierozstrzygalne, a etyka nie jest dziedziną naukową. Na miano nauki zasługuje najwyżej metaetyka, która

¹⁴ Tamże, s. 458.

¹⁵ Tamże, s. 466.

¹⁶ Tamże, s. 52.

¹⁷ Tamże, s. 75.

¹⁸ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 259–260.

¹⁹ Zob. A. MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*, [w:] C.F. Delaney (ed.), *The Liberalism – Communitarianism Debate. Liberty and Community Values*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland 1994, s. 10.

²⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 143.

²¹ Zob. H. Juros, *Emotywizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 960–961. Przeprowadzona przez MacIntyre’a krytyka emotywizmu budzi liczne wątpliwości – zob. recenzję *Dziedzictwa cnoty* Szymona K. Kapeniaka, „Przegląd Filozoficzny” 1997, R. VI, nr 4 (24), s. 183–192 – zarzuca on MacIntyre’owi między innymi mylenie emotywizmu z nonkognitywizmem.

²² Zob. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 249.

dokonuje analiz i klasyfikacji zdań mówiących o moralności. Takie przesunięcie uwagi z problemów moralnych na kwestie metaetyczne skutkuje zanikiem zainteresowania dla autentycznych ludzkich dylematów, co jest, według MacIntyre'a, przejawem degeneracji i upadku kultury Zachodu²³. Aby na powrót zbudować narrację o tym, co dla nas ważne, trzeba odrzucić tradycję oświeceniową i zakwestionować prymat logiki nad etyką.

Racjonalizm i obiektywizm oświeceniowy znalazł wyraz w liberalnych poglądach politycznych, a błędy teoretyczne pociągnęły za sobą niepokojące konsekwencje praktyczne. Liberałowie, w imię rozumu i wolności, dążyli do wykroczenia poza wszelką tradycję, którą uważali za zbiór uprzedzeń, stereotypów i ograniczeń. Zdaniem MacIntyre'a, liberałowie nie zdawali sobie sprawy, do jakiego spustoszenia doprowadzą, nie pojmowali też, że sami tworzą kolejną lokalną wspólnotę o ściśle określonej tradycji²⁴. Liberalizm jest tylko jedną z wielu ideologii²⁵. Opiera się na błędnej koncepcji człowieka i rozumu, przyjmuje fałszywą Hobbesowską tezę o redukowalności społeczeństwa do mniej lub bardziej racjonalnych niezależnych jednostek, posiadających prywatne interesy i wchodzących ze sobą w interakcje na zasadzie dobrowolności tylko po to, by je realizować. Dużą rolę w wypromowaniu idei indywidualizmu odegrali reformatorzy religijni (np. Luter i Kalwin), którzy podważyli autorytety i tradycje, zerwali z hierarchicznym społeczeństwem Średniowiecza i położyli nacisk na jednostkę²⁶. W rezultacie tych przemian stosunki międzyludzkie zaczęto traktować instrumentalnie, a życie społeczne uznano za obszar rywalizacji i konfliktów²⁷. Rozum sprowadzono do umiejętności troszczenia się o własne interesy i zarazem uznano, że odkrywa on uniwersalne zasady życia społecznego i skutecznie łączy egoistyczne indywidua we wspólnotę.

Zdaniem MacIntyre'a, liberałowie nie dostrzegli, że ich stanowisko prowadzi do antyliberalnych konsekwencji. Wierząc w powszechny rozum i wspólny racjonalny język, utrzymują oni, że można rozstrzygać konflikty pomiędzy systemami wartości wyznawanymi przez różne wspólnoty. Taki uniwersalistyczny optymizm prowadzić musi do przemocy i prześladowania tych, którzy mają odmienne zdanie. Od stwierdzenia, że nikt nie mówi innym językiem, łatwo bo-

²³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 58. Można postawić MacIntyre'owi zarzut, że przedstawia Oświecenie w sposób uproszczony i tendencyjny. Szerzej na ten temat pisze Dorota Draľus, *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a*, „Nowa Krytyka” 2000, nr 11, s. 113–135 (zob. zwłaszcza przypis 5).

²⁴ Zob. A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 326–348.

²⁵ Stosunek MacIntyre'a do liberalizmu omawia Aneta Gawkowska w artykule *Nowoczesny etos pod ostrzałem. Macintyre'a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 27, s. 265–274.

²⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 113, 300.

²⁷ „Polityka nowoczesnego społeczeństwa jest wojną domową” – tamże, s. 450.

wiem przejść do zakazu: nikt nie ma prawa mówić innym językiem²⁸. Liberalizm oparty na racjonalistycznych podstawach nie może w sposób autentyczny bronić wolności i indywidualizmu, lecz musi prowadzić do perfekcjonizmu wykluczającego wszelką wolność. Kolejny problem rodzi się w związku z zasadą tolerancji uważaną za wyraz racjonalnego sposobu myślenia. Zasada ta ma być powszechnie ważna jak wszystkie racjonalne zasady, lecz jednocześnie formułując ją, przyznaje się, że niektórzy różnią się od nas tak bardzo, że żadna argumentacja nie ma sensu. Takich ludzi można jedynie tolerować. Zasada tolerancji stanowi relatywistyczny wyłom w koncepcji racjonalności. Słabość liberalizmu polega więc na tym, że opiera się on na wewnętrznych sprzecznościach i nie może sprostać własnym kryteriom – racjonalizm wyklucza wolność, a rozum uzasadniający potrzebę tolerancji sam sobie przeczy.

Błędne jest też, zdaniem MacIntyre'a, przekonanie liberałów, że główną funkcją moralności oraz zadaniem prawa państwowego jest ochrona praw jednostki. Podstawą prawa stanowionego mają być uprzednie w stosunku do jakichkolwiek społeczności prawa naturalne przysługujące każdemu. Wadą myślenia w takich kategoriach jest to, że całkowicie zapomina się o obowiązkach względem społeczności oraz to, że próby racjonalnego udowodnienia istnienia praw zawsze kończą się niepowodzeniem²⁹. Prawa naturalne to fikcja moralna – konkluduje MacIntyre³⁰. Ostrze swojej krytyki MacIntyre kieruje także w stronę liberalnej koncepcji wolności negatywnej. Wolność *od* polityki, *od* uczestnictwa w życiu wspólnoty doprowadza do zubożenia moralnego i izolacji jednostki, nie zaś do jej pełnego rozwoju³¹. Właściwe rozumienie wolności mieli starożytni Ateńczycy, dla których oznaczała ona możliwość pełnego udziału w życiu miasta-państwa. MacIntyre broni patriotyzmu, który uważa nie tylko za cnotę wiążącą wszystkich obywateli lojalnych względem swego narodu, ale przede wszystkim za fundament moralności i niezbędny element naszej tożsamości³².

MacIntyre odrzuca liberalną koncepcję sprawiedliwości (Rawlsa i Nozicka), która, jego zdaniem, ma charakter sztuczny, czysto abstrakcyjny i przez to ucieleśnia nędzę liberalizmu (jest amoralna i dopuszcza instrumentalne traktowanie

²⁸ A. Chmielewski, *Niewspółmierność. nieprzekładalność, konflikt*, s. 283.

²⁹ MacIntyre podkreśla, że przyznaje to nawet Dworkin – ostatni obrońca tego rodzaju praw. W związku z tym uprawniona i oczywista jest następująca teza: „takich praw nie ma, a wiarę w nie można porównać do wiary w czarownice i jednorożce” – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 140.

³⁰ Tamże, s. 141. Szerzej na temat stosunku MacIntyre'a do prawa naturalnego zob. J. Zdybel, *A. MacIntyre – spór o pojmowanie prawa naturalnego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1998, sec.1, vol. XXIII, s. 73–84.

³¹ Zob. B. Grabowska, *Ucieczka od polityki – nieuchronna konsekwencja liberalnej koncepcji wolności indywidualnej?*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 28, s. 268–279.

³² Zob. A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2004, s. 285–304.

niektórych). Ponadto za napiętnowania godny w liberalizmie uważa prymat zasady skuteczności. W państwie liberalnym, pozbawionym pozytywnie określonego celu, liczy się wyłącznie efektywność działania oraz znajomość reguł i technik gry. Dlatego miejsce tradycyjnych autorytetów moralnych zajęły trzy nowoczesne postacie: Estety, Menedżera i Terapeuty³³. Są to mistrzowie efektywności, sprawnie manipulujący ludźmi i niestawiający pytań o cele³⁴. Do powyższych zarzutów dodać należy i ten, że liberałowie nie stworzyli w ogóle koncepcji wspólnoty, wspólnego dobra ani dobrego życia; przyczynili się za to do sekularyzacji państwa i zniszczenia hierarchicznego porządku społecznego. Praktycznymi konsekwencjami ich ideologii okazały się takie negatywne zjawiska, jak: osamotnienie, wyobcowanie i wydziedziczenie człowieka, zanik więzi społecznych, atomizacja, anonimowość i brutalizacja stosunków międzyludzkich. Dominacja wolnego rynku sprawia, że w relacjach wzajemnych przeważa wrogość, liczą się tylko cele zewnętrzne (władza, sława i pieniądze), zanika natomiast umiejętność współpracy oraz poczucie wspólnego dobra, co, zdaniem MacIntyre'a, prowadzi do zaniku moralności i w rezultacie – zaniku samej wspólnoty³⁵.

Uniwersalizm i racjonalizm liberałów oraz indywidualizm i wolność od tradycji okazały się silnymi i niebezpiecznymi złudzeniami. Obecnie używamy tradycyjnych pojęć moralnych, bo tylko takimi dysponujemy, lecz nie rozumiemy ich sensu, bo nie znamy praktyk, w jakich były osadzone, nie potrafimy też za ich pomocą rozstrzygać sporów moralnych. Posługujemy się retoryką autonomii i indywidualizmu, ale nasza podmiotowość i moc sprawcza stoją pod znakiem zapytania. Nadal „jesteśmy tym, czym nas uczyniła przeszłość”³⁶, ale zamykamy na ten fakt oczy. Nasze wspólnoty się rozpadają, a my – wykorzenieni kosmopolici – nie tylko nic nie robimy, by je ratować, ale nawet nie potrafimy dostrzec problemu. Liberalizm doprowadził do tego, że „ciepły, solidarny i dający emocjonalną satysfakcję porządek ustąpił miejsca porządkowi zimnemu, egoistycznemu i płytkiemu moralnie. Społeczne właściwości nie zepsutych dusz zostały poważnie naruszone przez zachodni racjonalizm. Szczodrość, przyjaźń i radość prawie zaniknęły. Sknerstwo i nędza są powszechne. Idylliczna zgoda co do tego, jakie normy bezwzględnie obowiązują, została wyparta przez niekończące się obrzydliwe waśnie”³⁷.

³³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 72–73.

³⁴ Zob. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, s. 254.

³⁵ W kolejnych swoich pracach *Whose Justice? Which Rationality?* oraz *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (Notre Dame University Press, Notre Dame 1990) MacIntyre powtarza zarzuty pod adresem liberalizmu i po raz kolejny atakuje zamknięte umysły Zachodu. Pewnym novum jest to, że w drugiej wymienionej tu książce częściej odwołuje się do Tomasza z Akwinu.

³⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 241.

³⁷ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Znak, Kraków 1988, s. 133.

Wydaje się, że MacIntyre tęskni za społeczną jednością i zgodą, za porządkiem i wyraźnie określoną elitą³⁸. Chciałby zaangażować się w promowanie cnót i kształtowanie charakterów obywateli. Jest zwolennikiem pedagogicznej hierarchii, w ramach której dobrzy i mądrzy uczą młodzież cnoty³⁹. Uchyła rozróżnienie na społeczeństwo obywatelskie i państwo. Uważa, że państwo powinno wcielać w życie prawdę i dobro. Moralne doskonalenie się w państwie neutralnym światopoglądowo nie jest w ogóle możliwe – to sprzeczność, którą liberalowie próbują ukryć. Liberalna wolność wnosi do naszego życia olbrzymie ryzyko; nie gwarantuje zwycięstwa wyższych wartości, lecz najczęściej zwiastuje ich klęskę. Z drugiej strony jednak MacIntyre zaprzecza, jakoby chciał obalić liberalną demokrację. W swych wczesnych pracach⁴⁰ podkreślał wielką wagę niekończącego się sporu i powszechnej rywalizacji w życiu społecznym (agonizm), co wyklucza budowanie hierarchicznego, elitarnego społeczeństwa. Komunitaryzm MacIntyre’a cierpi zatem na wewnętrzne sprzeczności nie mniejsze niż krytykowany przez niego liberalizm.

Jeśli chodzi o krytykę tradycji liberalnej, to źródłem inspiracji dla MacIntyre’a są przede wszystkim Marks i Hegel. Marksieści przeprowadzili, jego zdaniem, trafną krytykę liberalizmu⁴¹. Przewidzieli np., że działające w granicach prawa związki zawodowe będą bezsilne w walce o sprawiedliwość społeczną, a robotnicy prędzej czy później staną się narzędziami służącymi gromadzeniu kapitału przez nielicznych. Dostrzegli, że liberalizm jest ideologią służącą interesom elit społecznych i politycznych. Elity te kontrolują środki masowego przekazu i dbają o zachowanie retoryki demokratycznej, która jest najskuteczniejszym rodzajem kamuflażu (propaganda, manipulacja). Warunkiem pełnego uczestnictwa w życiu politycznym jest majątek i poparcie elit. Podmiotowość jednostki zostaje przekreślona, moralność strywalizowana – sprowadzona do użyteczności lub interesu⁴². W krytyce liberalizmu pomogła też MacIntyre’owi

³⁸ Z tego powodu Szahaj nazywa MacIntyre’a komunitarystą nostalgicznym – zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota*, s. 322.

³⁹ MacIntyre stwierdza, że tym nielicznym, którzy są w stanie doskonalić swą duszę przez naśladowanie boskości, inni członkowie społeczeństwa powinni służyć, miasto istnieje bowiem dla dobra tego, co w ludzkich istotach ma charakter boski – zob. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 124, 143. Zob. też opis cnót w społeczeństwach bohaterских – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 226–242.

⁴⁰ Opublikowanych przed *Dziedzictwem cnoty*, czyli przez rok 1981.

⁴¹ Zob. szerzej na ten temat: A. Chmielewski, *Marksowskie inspiracje*, „Dziś” 1996, nr 12, s. 76–84. Największą wadą marksizmu jest, zdaniem MacIntyre’a, jego sekretne pokrewieństwo z liberalnym indywidualizmem – zob. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 135.

⁴² Zob. wczesne dzieło MacIntyre’a: *Marxism: An Interpretation*, SCM Press London 1953, revised as *Marxism and Christianity*, SCM Press, London 1968. Książka ta została wznowiona i opatrzona nowymi wprowadzeniami – zob. A. MacIntyre, *1953, 1968, 1995: Three Perspectives*, Duckworth, London 1995.

Hegłowska ponadsubiektywna teoria wolności i samoświadomości. Przyjmując Hegłowski historyczny punkt widzenia, MacIntyre pokazuje, że jednostka staje się podmiotem moralnym przez to, że jest coraz bardziej świadoma siebie jako podmiotu moralnego, oraz przez to, że przez inne podmioty moralne jest rozpoznawana jako podmiot. Być istotą wolną i być osobą to być uznaną za istotę wolną i osobę przez innych. Uzyskanie podmiotowości i osobowości zależy od wspólnoty, a nie od indywidualnej decyzji jednostki. Jaźń człowieka jest fragmentem większej całości; jego życie nabiera sensu, gdy lokuje się na tle życia wspólnoty, której jest częścią, gdy jego historia ma za sobą i przed sobą dłuższą historię. Każde *ja* jest dla siebie dostępne tylko jako fragment większej narracji, za pośrednictwem języka i tradycji określonej wspólnoty. Nie ma rozumu poza tradycją i wspólnotą. Liberalne przeciwstawienie tradycji i racjonalności było całkowicie błędne.

Podstawową sprawą dla trwania wspólnoty jest język, który wyposaża nas w narzędzia racjonalności. Człowiek rozpoczyna swój świadomy żywot od opanowania typowych dla danej wspólnoty sposobów narracji. Narracje te to np. baśnie, opowieści, mity, legendy, zakazy i nakazy, rady i przestrogi, a także wizje przyszłości wynikające z przeszłości. Praktyki narracyjne nadają sens wszystkim naszym poczynaniom i są życiodajne co najmniej w tym samym stopniu jak praktyki materialne. Przez praktykę MacIntyre rozumie wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej działalności ludzkiej⁴³. Każda praktyka ma charakter narracyjny. Wspólnota opiera się na podzielanych przez wszystkich praktykach, wśród których najważniejsza jest koncepcja dobrego życia. Koncepcja ta hierarchizuje wartości, organizuje je w spójny system i stanowi uzasadnienie dla konkretnych sądów moralnych. To we wspólnotach w partykularny, a nie abstrakcyjno-universalny sposób przyswajamy sobie wiedzę na temat moralności. Komentując MacIntyre'a, Śpiewak pisze: „Znaczenia jakiejś opinii nie mierzy się obiektywnymi kryteriami proceduralnej racjonalności [...], ale niepowtarzalnym ludzkim doświadczeniem, kontekstem wypowiedzi, zadaniami praktyki, do której się ona odnosi. Ważne jest więc nie tyle, czy prawo moralne lub ogólna reguła postępowania są dobre, czyli logicznie uzasadnione, ale czy znajdują zakorzenienie i ugruntowanie w *ja*-obywatela (gdy mowa jest o polityce), *ja*-ojca (gdy mowa o domu), *ja*-nauczyciela (gdy rzecz odnosi się do wiedzy). Taki osąd moralny wyrasta zatem z niepowtarzalnych osobowych doświadczeń i jest regulowany oraz weryfikowany nie przez to, czy jest proceduralnie poprawny, ale czy przekonuje inne osoby, które w danej praktyce również uczestniczą. Osąd wyrasta więc z doświadczenia zbiorowego i przez doświadczenie innych osób jest weryfikowany”⁴⁴.

⁴³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 338.

⁴⁴ P. Śpiewak, *W stronę wspólnoty dobra*, s. 278.

Wspólnocie, w której żyjemy, zawdzięczamy to, kim jesteśmy; to, że posługujemy się mową, jesteśmy racjonalnymi podmiotami, potrafimy odróżniać dobro od zła, nasze życie ma sens. W związku z tym mamy względem wspólnoty istotne zobowiązania moralne, które najlepiej wypełniamy, okazując życzliwość innym i praktykując uznawane cnoty. Zdaniem MacIntyre'a, jedyne realne wspólnoty to wspólnoty lokalne, większe niż rodzina, ale zdecydowanie mniejsze niż państwo. Tylko takie grupy pośrednie są w stanie realizować dobra, co do których zgadzają się ich członkowie, mogą więc oprzeć swoje wewnętrzne relacje na przyjaźni, a nie tylko na interesach. Budowanie i pielęgnowanie lokalnych wspólnot powinno być priorytetowym zadaniem polityki. Tymczasem współczesne struktury państwowe, mające za fundament filozofię liberalną, uniemożliwiają zaistnienie autentycznej wspólnoty politycznej⁴⁵. Dzisiejsze państwa są tak duże, że rządzić nimi można tylko w sposób biurokratyzowany i anonimowy, co sprawia, że obywatele nie mogą mieć poczucia wspólnego dobra. Liberalizm należy odrzucić, bo zamiast umacniać wspólnoty prowadzi do ich rozbicia i przyjmowania postaw indywidualistycznych.

Aby skutecznie stawić czoło intelektualnemu chaosowi panującemu we współczesnej refleksji moralnej i odsunąć groźbę moralnego nihilizmu, musimy, zdaniem MacIntyre'a, powrócić do czasów, gdy teoria i praktyka moralna uchodziły za ucieleśnienie obiektywnych, bezosobowych norm (epoka bohaterów, etyka Arystotelesa, Średniowiecze i etyka Tomasza z Akwinu). Najbardziej odpowiednia do wyrażenia prawdy o człowieku jest Arystotelesowska teoria moralności⁴⁶. Tylko ona może być lekarstwem na abstrakcyjny indywidualizm post-oświeceniowej kultury, na postmodernistyczną skłonność do subiektywizowania wartości oraz na zwyczaj traktowania innych jako środków do realizacji własnych egoistycznych interesów, tylko ona może pomóc w rozwiązywaniu problemów społecznych i politycznych, które dla liberałów okazują się nierozwiązywalne. Arystotelesowska etyka jest pełna i spójna, ponieważ zawiera trzy elementy: (1) pojęcie nieuformowanej natury ludzkiej, człowieka-jakim-on-faktycznie-jest, (2) koncepcję człowieka-który-zrealizował-swoj-cel i (3) moralne nakazy umożliwiające przejście od pierwszego stanu do drugiego⁴⁷. Cel ludzkiego życia – *telos* – jest dany; nie stanowi przedmiotu wyboru, nie podlega dyskusji, jest określony przez praktyki danej wspólnoty oraz ugruntowany w jej tradycji. Celem jest dobre życie, czyli takie, w którym realizuje się pełnię człowieczeństwa; celem jest eudajmonia – szczęśliwość, łaskawość losu⁴⁸. Przecho-

⁴⁵ A. MacIntyre, *I'm Not a Communitarian, But...*, „The Responsive Community”, vol. 1, Summer 1991, s. 91–92.

⁴⁶ „Arystotelesowska tradycja moralna stanowi najlepszy jak dotąd przykład tradycji dającej swoim zwolennikom racjonalne powody do wiary w jej możliwości epistemologiczne i moralne” – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 490.

⁴⁷ Tamże, s. 112.

⁴⁸ Tamże, s. 272.

dzenie od tego, co *jest* (lub raczej, kim się jest w danym momencie), do tego, co *powinno być* (czyli kim należałoby się stać), jest możliwe, wiadomo bowiem, na czym owo *powinno być* polega. Współczesna etyka natomiast jest wadliwa, ponieważ pozbyła się drugiego elementu, bez którego związek zasad, nakazów i zakazów z pojęciem człowieka jest zupełnie niezrozumiały⁴⁹. Według MacIntyre'a, właściwe pojęcie człowieka ma charakter funkcjonalny – u Arystotelesa człowiek rozumiany był jako byt posiadający istotowy cel i funkcje⁵⁰. Bycie dobrym polegało na wypełnianiu określonej roli, a nazywanie kogoś *dobrym* miało charakter twierdzenia o faktach⁵¹. Dlatego wypowiedzi wartościujące można było uważać za prawdziwe lub fałszywe.

W tradycji arystotelesowskiej środkami do realizacji *telos* – celu ludzkiego życia – są cnoty. Przewaga tego podejścia nad liberalnym polega na tym, że pozwala ono na ustalenie obiektywnej miary sukcesu i porażki. Unika się w ten sposób chaosu moralnego, daje się obywatelom dobroczynne poczucie pewności. Cnoty są dobrami wewnętrznymi wobec różnych praktyk, a doskonalenie się w nich wymaga określonej wspólnoty i podtrzymuje ją w istnieniu. „Cnota jest nabytą cechą ludzką, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie uniemożliwia”⁵². MacIntyre pisze o cnotach niezależnego praktycznego rozumu, zaakceptowanej zależności od innych, wspólnej deliberacji i nade wszystko o sprawiedliwej hojności we wzajemnym dawaniu i braniu dóbr⁵³. *Phronesis* jest cnotą obecną we wszystkich formach praktyk, podobnie jak cnota odwagi i sprawiedliwości. Właściwą miarą naszej hojności powinna być potrzeba drugiego człowieka; w dążeniu do jej zaspokojenia nie musimy kierować się altruizmem ani egoizmem (oczekując na zwrot ofiarności). Również przyjaźń nie ma nic wspólnego z altruizmem ani z egoizmem; zakłada ona w równym stopniu troskę o siebie i o innych i opiera się na świadomości, że dobro jednostki jest w zgodzie z dobrem wspólnoty. Do cnót należy też np. okazywanie należytej gościnności obcym, którzy znaleźli się w potrzebie. Natura wezwania do wzajemnej pomocy nie jest opresyjna. Jest to wezwanie, które wspólnota odkrywa na drodze deliberatywnej. Nie jesteśmy w stanie praktykować cnót poza wspólnotą i poza tradycją⁵⁴. MacIntyre powiada, że gdyby nie żył w określonej partykularnej wspólnocie, nie miałby powodu, aby być człowiekiem moralnym⁵⁵.

⁴⁹ Tamże, s. 115.

⁵⁰ Tamże, s. 112, 121–122.

⁵¹ Tamże, s. 123.

⁵² Tamże, s. 344.

⁵³ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, La Salle, Illinois 1999, s. 105, 126–127, 160–166; zob. też omówienie tej książki: R. Mordarski, *Doskonalenie poprzez cnoty*, „Principia” 2002, t. XXXII–XXXIII, s. 257–265.

⁵⁴ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 367, 369.

⁵⁵ Tenże, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, s. 292.

Cnoty, czyli dobra wewnętrzne, należy odróżnić od dóbr zewnętrznych (korzyści materialne, uznanie, władza). Cechą dóbr zewnętrznych jest to, że są one przedmiotem rywalizacji i zazdrości, zatem antagonizują członków społeczeństwa. Dobra wewnętrzne natomiast są dobrami danej jednostki i jednocześnie dobrami całej wspólnoty, ponieważ ją umacniają. Możliwa jest praktyka bez cnót – możliwe jest dążenie do sławy lub majątku przy całkowitym pominięciu dóbr wewnętrznych⁵⁶ – będzie to jednak zawsze praktyka zdegenerowana. Współczesne państwa liberalne zachęcają do koncentrowania się na dobrach zewnętrznych i na tym polega ich moralna nędza. MacIntyre twierdzi, że cnoty nie opierają się na uniwersalnym prawie moralnym, nie są wytworami Boga, nie wynikają z natury ludzkiej, nie są też przedmiotem wyboru, lecz są wytworami konkretnej wspólnoty ugruntowanymi w partykularnej tradycji. W tradycyjnych społecznościach, w których nie funkcjonuje tak wyraźny liberalny podział na sferę prywatną i publiczną, wszystkie cnoty traktowane być mogły jako cnoty obywatelskie, gdyż były tym, co ożywiało i podtrzymywało w istnieniu określoną tradycję i wspólnotę polityczną. Pojęcia *dobry obywatel* i *dobry człowiek* można było stosować zamiennie, a harmonia charakteru traktowana była jako odzwierciedlenie harmonii państwa⁵⁷. Według Arystotelesa, typowymi cnotami politycznymi są: patriotyzm, odwaga, rozsądek, sprawiedliwość, praworządność, wielkoduszność. Są to cnoty najściślej związane z istnieniem państwa i mogą się ujawniać jedynie w przestrzeni politycznej. Jednostka staje się obywatelem, gdy rozwinię w sobie cnoty obywatelskie, gdy zostanie w niej zaszczerpiona pełna zdolność uczestnictwa w praktykach politycznych danej wspólnoty. Celem polityki jest dobre życie, czyli życie tożsame z cnotą właściwą polityce. Człowiek jest istotą polityczną i tylko przez ten rodzaj aktywności może się w pełni realizować.

Wszystkie zarzuty sformułowane przez MacIntyre'a pod adresem liberalizmu odnoszą się pośrednio lub bezpośrednio do poglądów Rawlsa, który traktowany jest jako typowy liberał i reprezentant współczesnej emotywistycznej, zubożonej kultury. Według MacIntyre'a, Rawls, podobnie jak inni liberałowie, nie dostrzega związków pomiędzy racjonalnością, moralnością i polityką a praktycznym i wspólnotowym życiem. Jego projekt jest kolejną racjonalistyczną fikcją. W *Dziedzictwie cnoty* MacIntyre kilkakrotnie przywołuje nazwisko Rawlsa. Po raz pierwszy w kontekście dyskusji z emotywizmem. Umieszcza go wówczas wśród autorów, którzy są nie do końca świadomi, jakie poglądy głoszą – „...często współcześnie w bardzo różnych kontekstach filozoficznych pojawia się coś w rodzaju emotywistycznej próby redukcji moralności do osobistych

⁵⁶ Takiemu stylowi życia poświęcona jest książka Ervinga Goffmana *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak i in., PIW, Warszawa 1981.

⁵⁷ Zob. W. Zuziak, *Czy możliwa jest etyka w życiu społecznym? Na marginesie lektury Arystotelesa i Alasdaira MacIntyre'a*, „*Analecta Cracoviensia*” 1998–1999, t. XXX–XXXI, s. 96.

upodobań – i to w piśmarstwie autorów, którzy samych siebie wcale za emotywi-
stów nie uważają”⁵⁸. Autorzy ci oficjalnie utrzymują, że istnieją rozumowania
moralne oraz że pomiędzy różnymi sądami moralnymi mogą zachodzić związki
logiczne (sugerowane przez wyrażenia typu: *dlatego, jeżeli... to...*), których emo-
tywizm nie dopuszcza. Rozumowanie moralne polega na uzasadnieniu okreśło-
nego sądu moralnego przez odwołanie się do jakiegoś sądu moralnego bardziej
ogólnego, zwanego zasadą. Zasadę tę z kolei można uzasadnić, wyprowadzając
ją z jeszcze bardziej ogólnej zasady – „proces rozumowania uzasadniającego
winien zawsze się kończyć stwierdzeniem pewnej zasady lub reguły, dla której
nie można podać dalszego uzasadnienia”⁵⁹. Jeżeli ktoś mimo wszystko pytałby
dalej, odkryłby, że „kresem uzasadniania jest zawsze wybór, który nie jest oparty
na żadnych kryteriach i którego nie można już dalej uzasadnić”⁶⁰. Każda jed-
nostka świadomie lub nieświadomie przyjmuje swoje ostateczne zasady moralne
na drodze takiego właśnie arbitralnego wyboru. Wybory te są wyrazem jej woli
i upodobań. „Okazuje się więc, że emotywizm nie został całkowicie odrzucony”
– konkluduje MacIntyre⁶¹. Nadzieje na to, że racjonalność wyposaży moralność
w solidny fundament i pozwoli na definitywne odrzucenie teorii emotywistycz-
nych i subiektywistycznych, okazały się płonne.

Według MacIntyre’a, niezaprzeczalnym dowodem jałowości racjonalizmu
jest fakt niezgody. Wydaje się zatem, że zdolność do osiągania zgody będzie on
utożsamiać z racjonalnością (zgoda jako kryterium racjonalności). Autorzy
opowiadający się po stronie moralności ufundowanej na rozumie i głoszący, że
potrafią sformułować zasady akceptowalne przez każdy racjonalny podmiot, nie
dochodzą do porozumienia nawet między sobą – nie potrafią ustalić brzmienia
tych zasad⁶². Jest to, według MacIntyre’a, świadectwo intelektualnej porażki
tego projektu. MacIntyre, chcąc ostatecznie zdyskredytować racjonalizm libera-
łów, wskazuje na przykład Rawlsa i Nozicka. Autorzy ci jako racjonałści po-
winni się ze sobą zgadzać, a jednak tak się nie dzieje. Ich teorie są niewspółmier-
ne, bo wychodzą od radykalnie odmiennych założeń. Rawls nadaje pierwszorzę-
dne znaczenie zasadzie równości potrzeb, Nozick zasadzie równości uprawnień⁶³.
Priorytety te nie dadzą się pogodzić, ponownie wychodzi na jaw, że u podstaw
liberalnej ideologii tkwi emotywizm afirmujący arbitralność woli i upodobań.

Innym błędem Rawlsa ma być brak koncepcji człowieka takiego, jakim po-
winien się stać. MacIntyre uważa, że głoszona przez niego emotywistyczna kon-
cepcja *ja* jest niespójna i nie daje się powiązać ani z tradycją, ani ze społeczną

⁵⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 54.

⁵⁹ Tamże, s. 55.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 56–57.

⁶³ Tamże, s. 441.

praktyką, nie pozwala też w żaden sposób opisać postępu w dziedzinie moralności. Z punktu widzenia Rawlsa najważniejsze pytanie dotyczy tego, jakich zasad powinniśmy przestrzegać. Pytania w rodzaju: *na czym polega dobre życie* lub *jaki jest cel życia ludzkiego* uznaje się za niemożliwe do rozstrzygnięcia z publicznego punktu widzenia⁶⁴. Nie możemy więc wyprowadzać zasad i praw ani ich uzasadniać za pomocą fundamentalnego pojęcia ludzkiego dobra. Dlatego właśnie zasady stały się pojęciem pierwotnym życia moralnego⁶⁵. Cnoty liczą się o tyle, o ile ułatwiają przestrzeganie słusznych zasad⁶⁶. Rawls mówi, że cnoty są uczuciami, rodzinami dyspozycji i skłonności podporządkowanymi pragnieniu działania według określonych zasad moralnych⁶⁷. W innym miejscu definiuje on cnoty jako mocne i skuteczne pragnienia postępowania według fundamentalnych zasad słuszności⁶⁸. Cnoty są zatem całkowicie podporządkowane zasadom i „jeżeli zasady stają się bardzo problematyczne – do czego rzeczywiście doszło – problematyczne stają się również i cnoty”⁶⁹. Według MacIntyre’a, porządek pojęć wartościujących został przez rzeczników liberalizmu rozpoznany nieprawidłowo. Należałoby najpierw określić, na czym polega dobro ludzkie, a potem zadać pytanie, czym są cnoty, aby następnie móc zrozumieć funkcję i autorytet zasad⁷⁰.

Kolejny zarzut bezpośrednio kierowany pod adresem Rawlsa dotyczy tego, że w konkretnej sytuacji życiowej sformułowane przez niego zasady sprawiedliwości nie są w stanie nam w niczym pomóc. Rawls utrzymuje, że społeczne i ekonomiczne nierówności powinny być tak rozłożone, aby przynosiły największą korzyść najmniej uprzywilejowanym⁷¹. Ale przecież możemy znaleźć się w takiej sytuacji, w której nie wiemy, kto jest najmniej uprzywilejowany. MacIntyre podaje przykład, w którym sąd, wydając wyrok, nie ma na czym się oprzeć, a decyzja, jaką wyda, będzie rozstrzygająca, kto uznany być może za bogatego, a kto za biednego, kto jest bardziej, a kto mniej uprzywilejowany⁷². Broniąc Rawlsa, trzeba powiedzieć, że zasada dyferencji i sprawiedliwej dystrybucji dóbr została sformułowana jako ogólna dyrektywa polityki społecznej państwa – pomagać najuboższym – która dotyczy podstawowej struktury społecznej. Nie jest to przepis wykonawczy do konkretnych rozporządzeń i ustaw; nic dziwnego, że sąd nie może orzekać na podstawie zasady, musi natomiast rozstrzygać, powołując się na istniejące prawo i precedensy. MacIntyre próbuje

⁶⁴ Tamże, s. 223.

⁶⁵ Tamże, s. 224.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 264.

⁶⁸ Tamże, s. 594.

⁶⁹ Tamże, s. 224.

⁷⁰ Tamże, s. 413–414.

⁷¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 415.

⁷² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 280–281.

obalić ogólną zasadę, przekonując (jak sądzę niesłusznie), że nie stosuje się ona do tej konkretnej sytuacji.

Dalej MacIntyre zarzuca Rawlsowi brak pojęcia zasługi i brak wizji wspólnoty. Jego zdaniem, pojęcie sprawiedliwości ma sens tylko wówczas, gdy odniesiemy je właśnie do pojęcia zasługi. Pojęcie zasługi natomiast ma sens tylko wtedy, gdy jasno wiemy, co jest celem i dobrem dla wspólnoty. Zasłużony jest ten, kto do owego celu i dobra wspólnotę przybliżył. Tymczasem u Rawlsa zamiast pojęcia zasługi występuje pojęcie praw równych dla każdego. Nie ma żadnego odniesienia do przeszłości – czasu, w którym jedni zasłużyli się bardziej, inni mniej, a jeszcze inni nie zasłużyli się wcale. Rawls przyznaje, że poglądy zdroworozsądkowe wiążą pojęcia sprawiedliwości i zasługi, podkreśla jednak, że nie wiemy, kto na co zasługuje, dopóki nie sformulujemy zasad sprawiedliwości. Zatem nie możemy oprzeć naszego pojęcia sprawiedliwości na zasłudze, gdyż to pojęcie zasługi opiera się na pojęciu sprawiedliwości⁷³. MacIntyre zarzuca Rawlsowi jeszcze i to, że wbrew własnym zapewnieniom, kiedy już sformułował zasady sprawiedliwości, to uznał, że istotną sprawą nie jest wcale zasługa, ale uprawnione oczekiwanie. Posługiwanie się pojęciem zasługi zastaje przez Rawlsa uznane za niewykonalne⁷⁴.

Poza tym, zdaniem MacIntyre’a, Rawls, jako skrajny indywidualista, głosi bezwzględny prymat jednostki przed wspólnotą, „dla Rawlsa społeczeństwo składa się z jednostek kierujących się w swym postępowaniu własnym interesem, które następnie zebrały się razem i sformułowały zasady wspólnego życia”⁷⁵; „zatem jednostki ludzkie są pierwotne, społeczeństwo jest zaś czymś wtórnym, a identyfikacja jednostkowych interesów dokonywa się uprzednio i niezależnie od konstrukcji jakichkolwiek moralnych czy społecznych więzi między nimi”⁷⁶. Zasady sprawiedliwości mają być formułowane z za zasłony niewiedzy. MacIntyre podkreśla, że nigdy nie znajdujemy się za zasłoną niewiedzy – wybór zasad sprawiedliwości ma charakter arbitralny, tak jak arbitralny jest punkt wyjścia rozumowania Rawlsa⁷⁷. Nie przyjmuje do wiadomości, że sytuacja pierwotna, zasłona niewiedzy i umowa społeczna to konstrukty czysto teoretyczne, fikcje metodologiczne – sytuacje modelowe pozwalające w uproszczeniu przedstawić sposób dochodzenia do zasad sprawiedliwości. Ten model u Rawlsa jest częścią myślenia politycznego, a nie adekwatnym opisem genezy społeczeństwa. Chodzi w nim o to, by pokazać, że sprawiedliwość polega na traktowaniu innych jako osób wolnych i równych. Rawls doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że ani faktyczne społeczeństwa, ani sposób rozumienia sprawiedliwości nie powstawały w takich warunkach.

⁷³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 426.

⁷⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 443.

⁷⁵ Tamże, s. 444.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 442.

W dziele *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre podkreśla, że liberalizm dostarcza wyraźnej koncepcji sprawiedliwego porządku społecznego. Jest ona ściśle związana z koncepcją rozumowania praktycznego. Ten typ rozumowania wymagany jest przez publiczne transakcje. Zasady określają praktyczne rozumowanie, teorię i praktykę sprawiedliwości w obrębie danej wspólnoty. Nie są one jednak neutralne. Tam gdzie są w mocy, narzucają określoną (partykularną) koncepcję dobrego życia, praktycznego rozumowania i sprawiedliwości. Przyjęcie liberalnych procedur i liberalnego pojęcia debaty nie jest neutralne, lecz służy określonemu dobru. Dobrem liberalizmu jest trwanie (podtrzymywanie) liberalnego porządku społecznego. Odrzucenie nadrzędnej teorii dobra na wstępie skutkuje przyjęciem tej oto koncepcji dobra⁷⁸.

MacIntyre stara się pokazać, że wbrew deklaracjom liberalizm posiada szeroką koncepcję dobra, która jest narzucana całemu społeczeństwu przy wykorzystaniu środków politycznych, prawnych i społecznych⁷⁹. Tolerancja dla innych koncepcji dobra jest w państwie liberalnym bardzo ograniczona. Na tę szeroką liberalną koncepcję dobra składają się: 1) proceduralna koncepcja sprawiedliwości, 2) traktowanie przekonań moralnych jako wyrazu osobistych preferencji, 3) koncepcja dobrego życia, które polega na podążaniu za wieloma różnorodnymi dobrami, 4) forsowanie przekonania, że nie ma jednej ogólnej koncepcji dobra obejmującej całość życia. To, co zaczęło się jako próba ufundowania moralności na zasadach niezależnych od tradycji, skończyło się wykreowaniem i unieśmiertelnieniem jeszcze jednej moralnej tradycji. MacIntyre już nie uważa, że liberalizm pozbawiony jest źródeł pojęciowych usensowniających ludzką działalność, nie uważa też, że liberalizm jest niezdolny do utworzenia systemu politycznego. Atakuje teraz liberalizm ze zupełnie innej strony – podkreśla, że jest on tylko pewną tradycją. Metodologicznym problemem liberalizmu jest – jego zdaniem – to, że nie może się on przyznać do swych źródeł. Liberalizm zawsze głosił, że jest niezależny od tradycji i neutralny. Przyznanie się do korzeni byłoby równoznaczne z zaprzeczeniem własnej definicji. Mulhall uważa, że interpretacja teorii Rawlsa dokonana przez MacIntyre'a jest nieprecyzyjna, pełna zniekształceń i niespójna⁸⁰. W *Dziedzictwie cnoty* autor ten głosił, że słabość liberalizmu polega na tym, iż obiecuje dać neutralne ujęcie moralności, ale nie może tego zrobić; natomiast w *Whose Justice?* twierdzi, że główną słabością liberalizmu jest to, że mówi, iż nie dostarcza wyróżnionego (neutralnego) podejścia do moralności, a w rzeczywistości właśnie do tego zmierza⁸¹.

⁷⁸ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 345.

⁷⁹ Tamże, s. 336.

⁸⁰ Zob. S. Mulhall, *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls, Cavell*, [w:] J. Horton, S. Mendus (ed.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994, s. 205–224.

⁸¹ Tamże, s. 221.

4.3. Michael Sandel i priorytet dobra przed sprawiedliwością

Liberalizm uznaje prawo poszczególnych ludzi do formułowania lub poszukiwania własnych koncepcji dobra bez angażowania w to przedsięwzięcie państwa. Zakłada, że nikt nie wie lepiej od jednostki, co jest dla niej dobre; nawet jeżeli istnieje niebezpieczeństwo fundamentalnej pomyłki przy określaniu życiowego planu, to i tak jednostka ma większe szanse na trafną decyzję w swojej sprawie niż ktokolwiek inny. Zadanie państwa ograniczać się powinno do ustalania odpowiednich procedur i ram prawnych dla obrony praw jednostki. Michael J. Sandel należy do grona autorów, którym wersja polityki proceduralnej wydaje się niewystarczająca. Proponuje on politykę substancjalną (politykę dobra wspólnego), ponieważ jest przekonany, że cele jednostek pokrywają się ze sobą do tego stopnia, iż pozwala to instytucjom państwowym włączyć się do ich realizacji⁸². Obywateli łączy nie zbiór procedur, ale określona substancja, zbiór wartości, które chcą wspólnie realizować przy wydatnej pomocy państwa. Państwo szanuje obywateli nie wtedy, gdy pomaga im zdystansować się do ich ról społecznych, ale wówczas, gdy zachęca do głębszego zrozumienia tych ról i pełniejszego utożsamienia się z nimi. W ten sposób Sandel opowiada się za państwem perfekcjonistycznym (oceniającym wartość poszczególnych stylów życia i zalecającym określoną koncepcję dobra) i przywraca tradycje republikańskie. Utrzymuje, że polityka nie jest możliwa bez wspólnych celów, a jednostka nie jest w stanie zrozumieć siebie bez odniesienia się do roli obywatela i uczestnika życia społecznego.

Przedmiotem gruntownej krytyki Sandela stał się liberalizm proceduralny Rawlsa. Książka *Liberalism and the Limits of Justice*⁸³ sprawiła, że spór między liberałami a komunitarianami przerodził się w jedną z najważniejszych dyskusji filozoficznych lat 80. Sandel rozważania swe rozpoczyna od ukazania filozoficznej doniosłości dzieła Rawlsa. Jego zdaniem, autor ten trafnie dostrzegł, że współczesna filozofia polityki znajduje się w impasie. Tworzą ją dwa nurty: utylitaryzm i kantyzm, z których każdy ma, oprócz niewątpliwych zalet, także i wielkie wady (być może wady kantyzmu są nieco mniejsze). Utylitaryzm zakłada uproszczoną koncepcję człowieka (redukcjonizm) jako istoty egoistycznej, posługującej się logiką maksymalizacji zysków (*homo oeconomicus*). Z tego, że ludzie chcą różnych rzeczy, utylitaryzm wywodzi etyczną koncepcję dobra: do-

⁸² M. Sandel, *Morality and the Liberal Ideal*, „New Republic” 7 May 1984, nr 190, s. 15–17.

⁸³ Tenże, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982, 1998. Krytykę tej książki z pozycji liberalizmu przeprowadziła A. Gutmann w artykule *Communitarian Critics of Liberalism*, [w:] Sh. Avineri, A. de-Shalit (ed.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 120–136. W. Kymlicka przeprowadza krytykę Sandela i Taylora w książce *Liberalism, Community, and Culture*, zob. zwłaszcza rozdziały 4 i 5.

bre jest to, co daje możliwie największej grupie ludzi możliwie największe poczucie zaspokojenia pragnień. Utylitarystyczna etyka ma swoją logikę, w której decydującą rolę odgrywa dodawanie zysków. Z prostych rachunków wynika nakaz poświęcenia dobra jednostki (jej potrzeb) w celu przysporzenia większej ilości dóbr wielu jednostkom. Utylitaryzm wydaje oceny etyczne z perspektywy numerycznej większości (zarzut kolektywizmu). W kantyzmie natomiast człowiek pojmowany jest jako moralny podmiot, wolny od jakichkolwiek heteronomicznych wpływów, uprzedni w stosunku do relacji społecznych, noumenalny prawodawca kierujący się wyłącznie dobrą wolą, a nie własnym czy cudzym interesem. Etyka Kanta zasadza się na technice uniwersalizacji. Jej wyroki mają być powszechne i obowiązywać wszystkie istoty racjonalne w jednakowym stopniu (imperatyw kategoryczny). Źródłem prawa moralnego jest osoba i nie poza dobrą wolą nie ma znaczenia etycznego (ani zwyczaje, ani interesy, ani aspiracje). Lecz jeżeli tak jest, to cała etyka sprowadza się, zdaniem Sandela, do formalnego nakazu uniwersalizacji i nie posiada żadnej treści. Brak treści uniemożliwia zastosowanie jej w życiu społecznym (zarzut jałowości).

Rawls próbuje połączyć utylitaryzm z kantyzmem. Ma nadzieję, że uda mu się zachować zalety i uniknąć wad obu nurtów. Rozbitek albo sędzia w sytuacji pierwotnej to wzięty z utylitaryzmu *homo oeconomicus*, który znalazł się w sytuacji niewiedzy (cierpi na amnezję). Człowiek ten zgodnie ze swoją egoistyczną naturą dąży do maksymalizacji zysków, lecz usytuowany jest tak, że jednocześnie mimochodem troszczy się o los innych. Sytuacja pierwotna i zasłona niewiedzy gwarantują, że jego dekrety będą bezstronne i dzięki temu powszechnie ważne. Procedura ta ma stanowić udoskonalenie utylitaryzmu – egoista nie może już kierować się wyłącznie własnym partykularnym interesem, lecz musi brać pod uwagę interesy, które dzieli ze wszystkimi istotami ludzkimi. Rozwiązanie to ma prowadzić do ukonkretnienia kantyzmu. U Rawlsa imperatyw kategoryczny przybiera formę: kieruj się takimi zasadami, jakie przyjąłby racjonalny egoista w sytuacji pierwotnej, zza zasłony niewiedzy. Sandel pokazuje, że nie da się pogodzić utylitaryzmu z kantyzmem, a już tym bardziej nie da się uniknąć wad obu stanowisk, zachowując ich zalety. Sytuacja pierwotna nie uszlachetnia utylitaryzmu – *homo oeconomicus* nadal egoistycznie zabiega o swoje interesy – a dodatkowo jeszcze nie gwarantuje nawet zachowania odrębności istot ludzkich – zasłona niewiedzy sprawia, że indywidualne cechy jednostek znikają, wszyscy nagle stają się tacy sami, nikt już nie jest sobą. Można nawet powiedzieć, że nie ma stron umowy, jest tylko jeden deliberujący racjonalny podmiot. Sandel uważa, że zasady sprawiedliwości wypracowane przez Rawlsa są niemoralne, ponieważ strony kontraktu zlewają się w jedno wielkie *ja* społeczne, a bez relacji interpersonalnych nie może być mowy o moralności. Mimo zasłony niewiedzy *homo oeconomicus* pozostaje racjonalnym maksymalizatorem własnych korzyści, czyli osobnikiem całkowicie heteronomicznym.

Pomysł Rawlsa polegał na takim manipulowaniu otoczeniem, by owa heteronomiczność przestała być stronnica, nie przenosi to nas jednak automatycznie na płaszczyznę etyczną. Racjonalny maksymalizator własnych korzyści, nawet gdy jest „bezzstronny” (bo wymusza to na nim sytuacja), to nadal pozostaje egoistą, czyli – w myśl filozofii Kanta – istotą nieetyczną. Wysiłki Sandela zmierzają do pokazania, że Rawls pozostaje utylitarystą, dążącym w swych apriorycznych rozważaniach do ustanowienia republiki najszcześliwszych obywateli. Zdaniem Sandela, teoria Rawlsa jest niekoherentna, a przyjęta u jej podstaw psychologia – całkowicie fałszywa. Rawls twierdzi, że sprawiedliwość stoi przed dobrem. Aby tak mogło być, sprawiedliwość musiałaby mieć niezależne od dobra uzasadnienie. Jak je znaleźć, skoro w uzasadnieniu moralnym odwołać się trzeba do jakichś wartości? U Kanta tym uzasadnieniem był obowiązek moralny bycia wolnym (formalna etyka obowiązku). Według Rawlsa, tym uzasadnieniem jest maksymalizacja oczekiwań podmiotu w sytuacji pierwotnej na podstawie wąskiej teorii dobra. To uzasadnienie ma ukonkretnić Kanta i jednocześnie nie dopuścić do empirycznej stronnicości. Dla Kanta takie uzasadnienie byłoby jednak nie do przyjęcia: człowiek działa moralnie tylko wtedy, gdy wznosi się ponad empiryczne wpływy i uwarunkowania i postępuje zgodnie z zasadami rozumu praktycznego (nakazującymi kierować się obowiązkiem moralnym). Sprawiedliwość, która ma przynosić korzyści, minimalizować straty i zaspokajać oczekiwania, jest w sposób oczywisty niemoralna. Zatem przyjęte przez Rawlsa zasady sprawiedliwości nie są zasadami etycznymi, nie mają sankcji etycznej (i nie mogą jej mieć, bo sankcja ta dotyczyła podmiotu transcendentnego), okazują się natomiast zasadami utylitarnymi. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy Rawls wprowadza drugi mechanizm legitymizacji etycznej, jakim jest równowaga refleksyjna. Kwestia wzajemnej relacji obu metod legitymizacji sądów etycznych jest, zdaniem Sandela, zupełnie niejasna. Pierwsza metoda wydaje się mieć konsekwencje uniwersalistyczne, druga partykularystyczne. Zdaniem Brinka, Sandelowi „nie tyle chodzi o to, żeby krytykować ideę sprawiedliwości jako ideę wolności i równości – zależy mu raczej na tym, żeby pokazać, że Rawlsowska metoda uzasadnienia teorii jest problematyczna”⁸⁴. Rawlsowi nie udało się w sposób przekonujący wykazać, że uniwersalistyczne, proceduralne zasady sprawiedliwości powinny być dla konkretnych osób moralnie wiążące. Nie wiadomo, skąd osoby miałyby czerpać motywację potrzebną do uznania moralnej wartości zasad sprawiedliwości⁸⁵.

Sandel uważa, że filozofia polityczna jest zarazem czymś niemożliwym do urzeczywistnienia, jak i czymś nieuniknionym – wszelkie nasze praktyki są ucie-

⁸⁴ B. Brink, *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 100.

⁸⁵ Tamże, s. 101. Zob. też M. Sandel, *The Political Theory of the Procedural Republic*, [w:] R.B. Reich (ed.), *The Power of Public Ideas*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1988.

iesnieniami jakichś teorii, za pośrednictwem naszych instytucji i zwyczajów udzielamy odpowiedzi na podstawowe filozoficzne pytania⁸⁶. Różne teoretyczne modele życia społecznego (atomistyczne i holistyczne) wiążą się z odmiennymi koncepcjami jaźni (jaźń niezakorzeniona, jaźń społecznie usytuowana). Liberalizm obecny w naszych praktykach i instytucjach życia publicznego, przyznający honorowe miejsce słuszności, sprawiedliwości i prawom jednostki oraz lekceważący kwestie dobra – opiera się na błędnej koncepcji osoby (podmiotu moralnego). Błąd ten z jednej strony przydaje liberalizmowi atrakcyjności, bo podsuwa wizję wyzwolonej z wszelkich więzów jednostki, która swobodnie dokonuje wyboru między różnymi życiowymi celami, ale zarazem prowadzi teorię liberalną wprost do filozoficznego bankructwa. Głównym przedmiotem krytyki Sandela jest „liberalizm deontologiczny” (czy też – jak powiada – „deontologia z Hume’owską twarzą”). Sandel uważa, że myśl Rawlsa jest „głęboka i przejmująca” i to ona właśnie urzeczywistniana jest w życiu społeczno-politycznym, a jednak ostatecznie nie wytrzymuje krytyki⁸⁷. Liberalizm, który kontynuuje Kantowskie uniwersalistyczne podejście do polityki, lecz zarazem wyzbywa się idealistycznej metafizyki i „ezoterycznej koncepcji transcendentального podmiotu”, wykorzenia nas i funduje nam uniwersum bez celowego ładu. Liberalny podmiot okazuje się czysto abstrakcyjnym konstruktem, niezgodnym z naszym najgłębszym samopojmowaniem (samoooglądem). Rawls zakłada dystans pomiędzy zdolną do refleksji i wyboru jaźnią a jej cechami – charakterem, talentami, celami życiowymi i lojalnościami względem innych osób. Liberalna jaźń jest niewiękłana, nieobciążona, stanowi wyłącznie podmiot własności; posiada cechy i cele, z którymi się nie identyfikuje, zawsze stoi poza tym, czego jest posiadaczem, jej tożsamość jest uprzednia w stosunku do wszelkich własności, niezależna od celów i samego społeczeństwa (*antecedently individuated self*)⁸⁸. Skoro wszelkie cele, cechy oraz relacje są jedynie przedmiotami jej posiadania, to żadne zmiany w tym zakresie nie mogą naruszyć jej tożsamości. W ten sposób wolność podmiotu zostaje podkreślona i umocniona, ale jednocześnie okazuje się, że jednostka nie może w żaden sposób wpłynąć na swą tożsamość. W takiej sytuacji wybór celów nie ma i nie może mieć większego znaczenia. Autonomia i wolność wyboru są najważniejsze; przedmiot wyboru ma charakter drugorzędny, ponieważ nie wiąże się z żadnymi konsekwencjami dla tożsamości jednostki. Rawls opiera się zatem na sztucznym pojęciu suwerennego racjonalnego podmiotu dokonującego wyboru w sytuacji pierwotnej. Projektuje swe podmioty tak, aby były one epistemologicznie niezależne od swych moralnych przekonań i aprioryczne wobec wszelkich celów i wartości, które swobodnie wybierają.

⁸⁶ M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiwak (red.), *Komunitarianie*, s. 71.

⁸⁷ Tamże, s. 73.

⁸⁸ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 22.

Podmiot Rawlsa jest całkowicie wykorzeniony⁸⁹, co sprawia, że nie wiadomo właściwie, kto wybiera ani co jest przedmiotem wyboru, nie jest też możliwe wyjaśnienie szerokiego zakresu moralnych i politycznych zobowiązań, które ciąży na jednostce (lojalność, solidarność). Taki podmiot pozbawiony jest możliwości samozrozumienia i realizowania wspólnego dobra. Brak odniesienia do określonych celów i związków z innymi ludźmi czyni z niego istotę pozbawioną charakteru i moralnej głębi, niezdolną do autorefleksji, osłabioną, pozbawioną władzy nad sobą.

Sandel twierdzi, że teoria Rawlsa wymaga jakiejś koncepcji dobra i jakiejś koncepcji podmiotu, na modłę *ja* transcendentального różnego od *ja* empirycznego; teoria społeczna domaga się wsparcia ze strony metafizyki. W rzeczywistości Rawls takie założenia czyni: pragnienie dóbr pierwotnych, wzajemna obojętność stron to przykłady założeń mocnych, a nie słabych, jak chciałby Rawls. Założenia te tworzą teorię moralności i antropologię filozoficzną⁹⁰. Sandel rozważa dwie ewentualności – Rawls proponuje racjonalistyczną albo woluntarystyczną koncepcję podmiotu. Bardziej prawdopodobna wydaje się wersja pierwsza, ponieważ konstytutywną cechą podmiotu, niezbędną w sytuacji pierwotnej, jest racjonalność. Możliwość istnienia podmiotu o „kognitywnej tożsamości” zostaje jednak przez Sandela odrzucona, ponieważ dochodzi on do wniosku, że podmiot ten jest niedostępny własnemu doświadczeniu⁹¹, czyli niezdolny do autorefleksji (zdolny jedynie do dokonywania wyborów). Zatem Rawls proponuje jednak woluntarystyczną koncepcję podmiotu (rzekomo wyzwolonego od dyktatu natury i społeczeństwa), który jest twórcą moralnych znaczeń – wybiera, nie zajmując żadnego uprzedniego do tego wyboru punktu widzenia. Przedmiotem wyboru nie są własne cele, lecz powszechne zasady sprawiedliwości. Podmiot Rawlsa ma charakter przedspołeczny i jako taki nie może istnieć – jest to teoretyczny konstrukt bez charakteru i moralnej głębi. Wszystkie podmioty tego rodzaju są identyczne i przy takiej koncepcji nie sposób uzasadnić pluralizmu (bo on nie istnieje) ani tolerancji (nie jest ona potrzebna). Paradoksalność teorii Rawlsa polega między innymi na tym, że indywidualizm zostaje ostatecznie unicestwiony (nawet sprawiedliwość nie jest w tej sytuacji potrzebna). Rawls, mimo że opowiada się za indywidualizmem, utrzymuje, że talenty jednostki (oraz oczywiście efekty jej pracy) nie są wyłącznie jej własnością, lecz stanowią bogactwo całej wspólnoty⁹². Gdy przypomnimy sobie, że zgodnie z jego stanowiskiem atrybuty podmiotu nie są tym podmiotem, lecz czymś, co on posiada, wrażenie paradoksu znika, ale znika też możliwość utrzymania poglądu indywi-

⁸⁹ Zob. tamże, s. 54.

⁹⁰ Tamże, s. 47.

⁹¹ M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, s. 78.

⁹² Tenże, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 80. Zob. też J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 154.

dualistycznego. Strony relacji społecznej są identyczne i wzajemnie obojętne, a egalitarna redystrybucja jest wyrazem pozornej solidarności, która nie może stworzyć żadnej mocnej wspólnoty. Moralne uwarunkowania i wspólnotowe zobowiązania, które nas konstytuują, zostają unieważnione, ponieważ podważają liberalny priorytet słuszności⁹³. Sandel zauważa, że u Rawlsa aprioryczny charakter ma nie tylko *ja*, które jest uprzednie w stosunku do wybieranych celów i wartości, ale i dobrze urządzone społeczeństwo, które jest uprzednie w stosunku do celów, jakie zechcą realizować jego członkowie. Teoria liberalna po prostu nie traktuje poważnie kwestii wspólnotowości.

Sandel, w odróżnieniu od Rawlsa, proponuje koncepcję podmiotu radykalnie usytuowanego, uwikłanego, obciążonego (*encumbered*), czyli takiego, który nie jest uprzedni w stosunku do wyznawanych przez siebie wartości i celów, lecz jest przez nie konstytuowany⁹⁴. Bez osadzenia w życiu i świecie nie może istnieć żadna jaźń, żaden racjonalny podmiot (argument taki uderza w całą tradycję filozoficzną reprezentowaną przez Kartezjusza, Locke'a i Kanta). Każdy człowiek jest uwarunkowany przez tradycję, wspólnotowe wyobrażenia dotyczące moralności i celów życiowych. Natura obowiązków, jakie spoczywają na jednostce, nie jest definiowana przez jednostkę, lecz jest dana – człowiek dziedziczy pewne obowiązki i cele z racji przynależności do określonej wspólnoty. Decydujące znaczenie dla tożsamości podmiotu ma zdolność do głębokiej auto-refleksji, która sprowadza się do namysłu nad celami i sposobami życia podzielanymi z innymi członkami wspólnoty. Całkowite zdystansowanie się wobec swych najgłębszych egzystencjalnych przekonań, celów i obowiązków nie jest możliwe. Aby być zdolnym do refleksji, nie można pozostawać nieusytuowanym⁹⁵. Sandel podkreśla, że niezbędna jest „jakaś forma patrzenia przez nas na siebie – i to od samego początku – jako wzajemnie względem siebie zobowiązanych i moralnie zaangażowanych”⁹⁶. Tożsamość jednostki wyznaczają uznawane przez nią cele i wartości, a nie sama zdolność wyboru. Zakorzenienie w rodzinie, wspólnocie lokalnej, tradycji danego narodu decyduje o tym, kim się jest. Wartości i cele nie są swobodnie wybierane, lecz dane przez społeczeństwo, w którym się żyje⁹⁷. Bez odniesienia do tego, co wspólnotowe, bez wspólnego języka dyskursu, nie może być mowy o żadnej indywidualnej tożsamości ani o samoar-

⁹³ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 80.

⁹⁴ Można powiedzieć, że jednostka jest „obciążona wierzytelnościami” – zob. W. Wesołowski, *Typy więzi społecznych a przejście od komunizmu do demokracji. Rola więzi wspólnotowych, stowarzyszeniowych i komunitarnych*, [w:] K. Gawlikowski i in. (red.), *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 117.

⁹⁵ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 180–182.

⁹⁶ Tenże, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, s. 83.

⁹⁷ Ponieważ Sandel bardzo silnie akcentuje kulturowe więzi i wspólnotowe zobowiązania, Środa nazywa go największym deterministą wśród komunitarian – zob. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 195.

tykulacji; nie może też być mowy o ludzkiej wolności ani o sprawiedliwości. Mówienie o wolności ma sens tylko wówczas, gdy istnieje podmiot o określonym charakterze, osobowości, tożsamości, czyli podmiot zakorzeniony, oraz gdy istnieją dane przez tradycję i wspólnotę cele i wartości. Podmiot zakorzeniony stara się rozpoznać cele i wartości, które go konstytuują (samopoznanie). Głęboka refleksja jest równoznaczna z tym, że podmiot traktuje swą wspólnotę poważnie, jako cel, jako coś, co daje możliwość doświadczenia dobra, którego nie można doświadczyć w pojedynkę. Sandel uważa, że podmiotowość polega bardziej na rozumieniu siebie niż na dokonywaniu wyborów i wyrażaniu swej woli. Podmiot kieruje uwagę ku sobie i bada swe wielorakie przynależności i więzi z innymi ludźmi, bada zobowiązania, roszczenia i relacje między nimi. Celem jest osiągnięcie samopoznania i przez to ukonstytuowanie własnej tożsamości jako mniej płynnej, bardziej zwartej i ustalonej (choć nigdy nieustalonej ostatecznie)⁹⁸. Jednostka może zrozumieć siebie tylko przez odniesienie do substancjalnych wizji dobra podzielanych przez członków danej wspólnoty. Indywidualny rozwój i transformacja możliwe są tylko w świetle rewidowanych aktów samorozumienia. Nasze konstytutywne akty samorozumienia obejmują znacznie więcej niż nasze indywidualne *ja*, ujmujemy siebie zawsze na tle rodziny, plemina, miasta, narodu, klasy, ludzkości. Możemy zrozumieć się i opisać tylko w języku naszej wspólnoty (tylko wtedy i dzięki temu nasza nieprzejrzystość ulega zmniejszeniu)⁹⁹. Jednostka jest złożona, a proces samopoznania, samoartykulacji i czynienia swej tożsamości bardziej zwartą wymaga wysiłku. Sandel mówi o wielości *ja* w obrębie indywidualnej istoty ludzkiej i krytykuje błędne założenie Rawlsa, że jednostka składa się z jednego i tylko jednego zbioru pragnień¹⁰⁰. Zatem jednostka jest nie tylko usytuowana, ale usytuowana wielorako (*multiply-situated*); jest osadzona w wielu wspólnotach i obarczona wieloma zobowiązaniami. Nierzadko obowiązki te pozostają ze sobą w konflikcie. W związku z tym współczesny człowiek musi wykształcić w sobie nową cnotę, polegającą na umiejętności negocjowania pomiędzy różnymi zobowiązaniami oraz umiejętności życia w napięciu wywołanym wielorakimi lojalnościami¹⁰¹.

Rawls dokonał „monologicznego” wyboru zasad sprawiedliwości, a tymczasem, zdaniem Sandela, należałoby przeprowadzić refleksję nad wyobrażeniami dobra charakterystycznymi dla wspólnoty, do której określone podmioty należą. Nawet idea równych praw, stanowiąca podstawowe założenie liberalnej teorii,

⁹⁸ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 152–153.

⁹⁹ Tenże, *Justice and the Good*, [w:] tenże (ed.), *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York 1984, s. 166.

¹⁰⁰ Tenże, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 63.

¹⁰¹ Zob. tenże, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996, s. 350.

dobywana jest z substancjalnych wizji moralnego dobra. Sandel podkreśla, że właściwa teoria relacji między jednostką a wspólnotą musi pokazywać bliskie związki pomiędzy nimi. Trzeba też przenieść akcent z polityki ochrony indywidualnej wolności na politykę realizacji wspólnych celów i ideałów. Sandel mówi o głębokim „konstytutywnym zaangażowaniu”, w przypadku którego zaciera się dystans pomiędzy jednostką i tym, co można jej przypisać¹⁰². Niektóre cele i lojalności są znaczące dla tożsamości osoby; są nie tylko czymś atrybutywnym, ale decydują o tym, kim dana osoba jest¹⁰³. Macedo komentuje to tak: „Konstytutywna teoria jaźni jest pomyślana tak, by zacieśnić dystans pomiędzy osobami i ich zaangażowaniami oraz obniżyć bariery pomiędzy osobami o tych samych konstytutywnych celach i zaangażowaniach, przez co znaczenie wspólnoty staje się większe, niż się na to zgadzają liberałowie”¹⁰⁴. Powiązania konstytutywne sprawiają, że z niektórymi ludźmi jesteśmy bardziej związani i mamy też względem nich więcej zobowiązań (więcej niż wymaga tego sprawiedliwość i relacje z ludźmi jako takimi). Wspólnota konstytuująca tożsamość jednostki wyznacza granice stosowania zwykłej sprawiedliwości i pokazuje, komu z jej strony należy się więcej niż sprawiedliwość. Wadą liberalnej koncepcji podmiotu jest to, że stawia nierealistyczny wymóg refleksyjnego oderwania się od wszelkich konstytutywnych zaangażowań. Tymczasem, zdaniem Sandela, abstrakcyjne rozważania nad podmiotowością i sprawiedliwością oraz rygorystyczne przestrzeganie reguł może podważyć społeczne więzy lojalności i solidarności. Kto pedantycznie obstaje przy klarownych zasadach, wyraźnie sugeruje, że wzajemna życzliwość jest nieobecna i przyczynia się w ten sposób do jej unicestwienia. Kwestia ta jest niezauważalna dla kogoś, kto skupia się wyłącznie na pytaniu, jakie zasady sprawiedliwości powinny nas wszystkich obowiązywać.

Sandel przekonuje, że należy zakwestionować wartość teorii Rawlsa, ponieważ jej filozoficzne fundamenty i praktyczne konsekwencje są wątpliwe. Sam opowiada się za polityką powszechnego dobra (dobra ogółu), której stałym elementem byłaby refleksja nad konstytutywnymi dla danej wspólnoty wyobrażeniami i przekonaniami. Wolność pojmuje na sposób typowo komunitarny – jako uczestnictwo w życiu społecznym, współudział w rządzeniu. Popiera zdecentralizowane formy stowarzyszeń politycznych i instytucji kształtujących opinię publiczną. Przekonuje, że życie publiczne może toczyć się w sposób niezakłócony tylko wówczas, gdy opiera się na republikańskich cnotach obywateli. Ubolewa nad rozpadem demokratycznej wspólnoty politycznej (powtarza diagnozy Webera i Durkheima dotyczące procesów alienacji, atomizacji, anonimizacji i anomii). Społeczeństwo uważa za wspólnotę, w której wszyscy muszą się wzajemnie wspierać. Jednostki mają określone obowiązki względem wspólnoty,

¹⁰² Tenże, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 182.

¹⁰³ Tamże, s. 179.

¹⁰⁴ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 300.

ale i wspólnota jako całość ma obowiązki względem jednostek – powinna wspierać ich obywatelskie postawy i kształtować określony typ charakteru. Koncepcja liberalna nie jest z moralnego punktu widzenia samowystarczalna, lecz pasożytuje na idei wspólnoty, którą oficjalnie odrzuca. Praktyka polityczna, która stanowi ucieleśnienie owej wizji, również nie może być samowystarczalna, lecz musi odwoływać się do poczucia wspólnoty, które podważa¹⁰⁵. Najpoważniejszym błędem Rawlsa jest niedocenywanie wspólnotowości. Sandel zauważa jednak (na jego korzyść), że indywidualistyczne założenia prowadzą go do kolektywistycznych wniosków. Już w *Teorii sprawiedliwości* kryją się bardzo mocne akcenty wspólnotowościowe. Sytuacja pierwotna musi być poprzedzona przez uczestnictwo w życiu społecznym, które daje sędziom wiedzę, czym jest ludzkie życie jako takie i czego na ogół ludzie pragną. Zdaniem Sandela, sposób rozumienia przez Rawlsa podstawowego kontraktu społecznego (oraz następnych kontraktów) i obowiązku jego dotrzymywania jest problematyczny. Rzekiwiste kontrakty nie są samowystarczalnymi instrumentami moralnymi. Zakładają one istnienie określonej moralności. Tylko w świetle tej moralności zobowiązania wynikające z kontraktu mogą być uznane za wiążące. Moralność, której można doszukać się w tle teorii Rawlsa, jest wyrazem jego zakorzenienia w określonej wspólnocie. Zatem zakorzenienie to wyprzedza sytuację kontraktu, a rozumienie dobra jest uprzednie w stosunku do słuszności. Choć Rawls utrzymuje, że każde dobro ma charakter arbitralny (indywidualne preferencje) w przeciwieństwie do zasad sprawiedliwości, to – jak twierdzi Sandel – za owymi zasadami stoi określona koncepcja dobra. Czy oznacza to, że i zasady są arbitralne? Jak można dowieść niearbitralności zasad sprawiedliwości, jeżeli wspierają się one na określonej koncepcji dobra?

Inny kłopot Rawlsa polega na tym, że nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy w sytuacji pierwotnej strony wybierają zasady sprawiedliwości (wersja woluntarystyczna), czy też raczej odnajdują je i rozpoznają, dokonując kolektywnego wglądu (wersja kognitywistyczna). Jeżeli wybierają, to nie można pytać o to, czy ich wybór był słuszny, bo nie ma niezależnych kryteriów pozwalających to ocenić. Wybór ten może być tylko arbitralny. Jednak Rawls zasady sprawiedliwości uznaje za słuszne. Skoro tak, to znaczy, że strony doszły do ich sformułowania w świetle jakichś zasad danych wcześniej. Jakie to były zasady? – pyta Sandel. Czy wolno nam mówić, że strony wybierały zasady, czy nie należałoby raczej mówić, że je odkrywały? Co jest wcześniejsze – kontrakt czy zasada?¹⁰⁶ Rawls zdaje się opowiadać za priorytetem wyboru – mamy więc woluntarystyczną teorię podmiotu i uzasadniania (*ja* jest wcześniejsze od wspólnoty, cele i wartości są swobodnie wybierane; kontrakt jest wcześniejszy, zasady demokracji są wybierane). Woluntaryzm Rawlsa jest związany z założe-

¹⁰⁵ M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, s. 85.

¹⁰⁶ Tenże, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 119.

niem pluralizmu wartości i celów życiowych oraz konfliktowości roszczeń. Jednocześnie, zdaniem Sandela, w sytuacji pierwotnej nie ma mowy o żadnym pluralizmie. Strony przebywające za zasłoną niewiedzy są w istocie rzeczy takie same, rozumne i bezstronne. Rawls przechodzi zatem z pozycji woluntarystycznych na pozycje kognitywistyczne¹⁰⁷. Według Sandela, w sytuacji pierwotnej dochodzi nie tyle do zawarcia umowy społecznej, co do przebudzenia się samoświadomości intersubiektywnego bytu¹⁰⁸. Rawls zakłada istnienie pewnej wspólnoty, która jest warunkiem jego teorii sprawiedliwości¹⁰⁹. Myślimy o sobie jako o istotach powiązanych we wspólnotę polityczną, dlatego uznajemy, że ograniczenia narzucone nam przez zasłonę niewiedzy mają sens. Rozważając sytuację pierwotną, zakładamy z góry moralne więzi łączące nas z innymi. Jest to jednak wspólnota słaba. Potrzebna byłaby nam wspólnota mocniejsza, bo tylko taka byłaby w stanie skutecznie nas zobowiązać do przestrzegania zasad sprawiedliwości. Mocna wspólnota to taka, w której przynależność jest czynnikiem konstytuującym tożsamość podmiotu, wspólny jest słownik dyskursu i tło praktyk, a wolność pozytywna (republikańska) polega na uczestnictwie w realizacji dobra wspólnego. Tylko małe wspólnoty są w stanie sprostać tym warunkom. Natomiast utworzenie rządu globalnego nie rozwiąże żadnego z naszych problemów. Niektóre współczesne wielkie państwa rozdierane są przez wewnętrzne konflikty, tak że ich przyszła egzystencja stoi pod znakiem zapytania. Zamiast starać się utrzymać wielkie organizacje polityczne i umacniać tendencje globalizacyjne, powinniśmy raczej rozproszyć suwerenność między wiele wspólnot i ciał politycznych¹¹⁰. Jedynie w małych wspólnotach możemy być aktywnymi uczestnikami życia społecznego, realizującymi określone koncepcje dobra. Dla Rawlsa wielkość wspólnoty politycznej nie ma znaczenia, ponieważ potencjalnie jest nią cała ludzkość. Priorytet sprawiedliwości związanej z odrębnością osób zostałby podważony, gdyby wspólnota zaczęła się pogłębiać. Teoria Rawlsa nie dopuszcza istnienia silnej wspólnoty; jego proceduralne państwo nie może stanowić zabezpieczenia dla wspólnych dóbr i cnót obywatelskich.

4.4. Charles Taylor i źródła indywidualizmu

Różnice dzielące Taylora i Rawlsa wydają się znacznie mniejsze niż różnice pomiędzy Rawlsem i Sandelem, a zwłaszcza Rawlsem i MacIntyre'em. Taylor w wielu swych tekstach zaznacza, że nie jest wrogiem liberalizmu, przeciwnie – piętnuje negatywne tendencje obecne we współczesnym życiu społecznym

¹⁰⁷ Tamże, s. 131.

¹⁰⁸ Tamże, s. 132.

¹⁰⁹ Tamże, s. 147.

¹¹⁰ M. Sandel, *Democracy's Discontents*, s. 345.

i politycznym z obawy, że mogą one doprowadzić do unicestwienia liberalnej demokracji. Podkreśla znaczenie społeczeństwa obywatelskiego. Uważa, że funkcjonuje ono niejako poza domeną państwa i przejawia się w formach czysto świeckich¹¹¹. Narodziny pozapolitycznej świeckiej sfery publicznej uznaje za jedno z najdonioślejszych wydarzeń (przypadające na wiek XVIII) nowożytności, nadające nowy kształt stosunkom międzyludzkim. Sfera publiczna to przestrzeń, gdzie można rozważać sprawy wspólnej troski i dochodzić do wspólnych poglądów. Jej pojawienie się i umocnienie było możliwe dzięki mediom, które sprawiają, że różne dyskusje postrzegamy jako powiązane ze sobą – to, o czym donosiła prasa, jest przedmiotem debaty telewizyjnej i rozmów prowadzonych w różnych miejscach publicznych. Sfera publiczna jest centralnym elementem współczesnego społeczeństwa i odgrywa kluczową rolę w jego samoakceptacji jako wolnego i samorządnego¹¹². Ludzie swobodnie wypowiadają swoje poglądy i wspólnie (nie bez wysiłku) dochodzą do rozstrzygnięć, które z kolei nie pozostają bez wpływu na rząd. Zdaniem Taylora, sfera publiczna stanowić powinna przedmiot wspólnej troski, ponieważ jest zawsze zagrożona kontrolą, manipulacją i presją pieniądza. Opinia publiczna jest rezultatem refleksji, krytycznego myślenia, a nie biernej akceptacji pewnych poglądów i postaw (tym różni się od opinii powszechnej); wyłania się w wyniku dyskusji i odzwierciedla wypracowany konsens. Jest formowana podczas debaty, gdy odmienne poglądy uczestników ścierają się ze sobą (a jest to możliwe nawet wówczas, gdy sami uczestnicy nie spotykają się bezpośrednio, lecz prezentują swe przekonania za pośrednictwem mediów). Zgoda nie jest dziełem przypadku, lecz rezultatem (nierzadko żmudnego) wysiłku wspólnego definiowania. Analizy, argument i kontrargument prezentowane są publicznie i pozwalają wyłonić się konkluzji – opinii publicznej, ukształtowanej pospołu przez uczestników wymiany myśli (właśnie myśli, a nie uczuć, nastrojów czy przesądów). Sferę publiczną Taylor nazywa wspólną przestrzenią metatematyczną¹¹³. Jest ona miejscem dyskusji potencjalnie uniwersalnej. Rząd jest moralnie zobowiązany do słuchania opinii publicznej i do poddania się jej kontroli (zasada nadzoru). Sfera publiczna jest integralnym elementem wolnego społeczeństwa – miejscem, gdzie wypracowuje się racjonalne poglądy, którymi rząd powinien się kierować. Opinia publiczna nie sprawuje bezpośrednio władzy i właśnie dlatego może aspirować do ideału bezstronności i obiektywności¹¹⁴.

¹¹¹ Zob. Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Znak, Kraków 1994.

¹¹² Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1996, s. 22.

¹¹³ Tamże, s. 26.

¹¹⁴ Taylor, mówiąc o władzy poskromionej przez rozum, powołuje się na tekst Habermasa, który stanowił dla niego ważne źródło inspiracji – zob. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, transl. Th. Burger, MIT Press, Cambridge, Mass. 1989.

Taylor wydaje się zgadzać z poglądem wyrażanym przez autorów o nastawieniu liberalnym, że pojawienie się sfery publicznej oznaczało odejście od dawnej koncepcji społecznej jedności i ładu bez konfliktów na rzecz nowej jedności wyłaniającej się z niekończących się sporów, które nie są rodzajem wojny ani demonstracją siły (ideał debaty)¹¹⁵. Zbliżałoby go bardzo do Rawlsa przekonanie, że sfera publiczna ma charakter świecki, a podmiot kolektywny rodzi się podczas i w rezultacie wspólnego działania (w homogenicznej doczesności, a nie w mitycznej przeszłości). Podobnie Rawlowskie wydaje się przekonanie, że nie istnieje żadne doskonałe, harmonijne rozwiązanie naszych problemów politycznych. Skazani jesteśmy na to, by z trudem godzić ze sobą nasze poczyny, odwołując się na przemian do poczucia solidarności (rozumność) i efektywności (racjonalność), do demokratycznego ładu i kapitalistycznych zasad¹¹⁶. Poza tym Taylor opowiada się za współczesną wersją jedności w różnorodności – w odróżnieniu od tradycyjnej jedności w tożsamości, generującej liczne formy przemocy, przymusu i dyskryminacji¹¹⁷. Jest zdania, że afirmacja powszechnych praw człowieka i obywatela stała się możliwa w wyniku zerwania z tradycją chrześcijańską: „zerwanie z kulturą chrześcijańską było zapewne niezbędne, aby impuls solidarności mógł przekroczyć granice świata chrześcijańskiego”¹¹⁸. Przy czym uważa, że wiara chrześcijańska została zaatakowana i zdezonizowana nie z zewnątrz, lecz „z wnętrza *christianitas*”¹¹⁹; świeccy krytycy przejęli ważną część tradycji chrześcijańskiej i przyczynili się do „poszerzenia praktycznego wpływu Dobrej Nowiny na ludzkie życie”¹²⁰. Wolność stała się możliwa, ponieważ żaden światopogląd nie może dziś uzyskać monopolu. Oświeceniowa pochwała życia i sprawiedliwości wpłynęła na ukształtowanie zupełnie wyjątkowej kultury etycznej, w której cierpienie i śmierć są w stanie wzbudzić ogólnoswiatowe współczucie i wywołać przejawy praktycznej solidarności¹²¹.

Do najbardziej niepokojących przejawów współczesności Taylor zalicza „nader wyrazistą niegościnność współczesnego Zachodu dla transcendencji”¹²².

¹¹⁵ Zob. M. Warner. *The Letters of the Republic*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

¹¹⁶ Zob. Ch. Taylor, *Kilka refleksji na temat solidarności*, przeł. A. Pawelec, „Znak” 2000, nr 8, s. 31.

¹¹⁷ Tenże, *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton 2000. Należy dołożyć starań, aby szacunek dla różnorodności i kulturowej odmienności stał się autentyczny.

¹¹⁸ Tenże, *Immanentne kontroświecenie*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1999, s. 55.

¹¹⁹ Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, przeł. A. Pawelec, „Znak” 2003, nr 12, s. 23.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże, s. 32.

¹²² Tamże, s. 31.

Za typowy dla współczesnej kultury uważa tzw. humanizm wyłączny (*human flourishing*), polegający na rozpatrywaniu spraw ludzkich wyłącznie ze świeckiej, doczesnej perspektywy, wykluczającej jakiekolwiek dalsze cele¹²³. Innym negatywnym zjawiskiem jest bunt przeciwko prymatowi życia oraz fascynacja śmiercią i przemocą¹²⁴, a także triumf rozumu instrumentalnego, narzucającego homogeniczny język i kulturę¹²⁵. Zjawiska te mogą, zdaniem Taylora, zagrozić najcenniejszym zdobyczom nowoczesności.

Pomimo licznych podobieństw do stanowiska Rawlsa Taylor znajduje wiele powodów, by uważać tego autora za swego przeciwnika. Podobnie jak inni komunitarianie, zarzuca mu (a także Dworkinowi i innym liberałom) błędną koncepcję jednostki, społeczeństwa oraz państwa¹²⁶. Twierdzi, że teorie Rawlsa i Dworkina głęboko zasymilowały mit jednego wszechskutecznego kodu i proponują porządek oparty na jednej zasadzie¹²⁷. Poza tym Taylor oskarża Rawlsa o głoszenie aspołecznego indywidualizmu, a nawet atomizmu¹²⁸, o lekceważenie takich negatywnych zjawisk społecznych, jak: bierność obywateli (odzwierciedlana między innymi przez spadającą frekwencję wyborczą), egoizm połączony z poczuciem wyobcowania (nawet wykluczenia), poczucie bezradności (frustracja, apatia), brak więzi z innymi, brak postaw patriotycznych, brak chęci i zdolności do uczestniczenia w rozsądnej publicznej debacie. Taylor jest przekonany,

¹²³ Zob. Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, s. 46. Przejawem takiego humanizmu jest przekonanie Milla, że wartościowe życie polega na działaniu dla dobra ludzkości, a także przekonanie Kanta, że dojrzałość oznacza zdolność wzięcia losu, historii, społeczeństwa w swoje ręce, odwagę myślenia, pokonanie marazmu i lęku, odrzucenie iluzji.

¹²⁴ Wśród autorów, którzy tej fascynacji ulegają, Taylor wymienia Nietzschego, Mallarmégo, Baudelaire'a, Foucaulta, Bataille'a i Derridę – zob. Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, s. 34–35.

¹²⁵ Właśnie homogeniczność współczesnej kultury jest, zdaniem Taylora, jedną z najważniejszych przyczyn obecnych form nacjonalizmu – zob. Ch. Taylor, *Nacjonalizm i współczesność*, przeł. G. Łuczkiwicz, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, nr 1, s. 35–65.

¹²⁶ W szczególności chodzi o kwestię neutralności państwa w stosunku do wszelkich koncepcji dobra, jakie mogą obrać poszczególni obywatele – zob. Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, s. 38.

¹²⁷ Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1999, s. 32. W artykule tym Taylor utrzymuje, że społeczeństwa tradycyjne dysponowały odmiennym od współczesnego pojęciem czasu jako bytu wielopostaciowego i hierarchicznego, pozwalały też sobie, np. w okresie karnawału, „postawić świat na głowie”. W ten sposób do zwykłego porządku wprowadzały żywiołowy element chaosu, do struktury dołączały antystrukturę. Współcześni autorzy, tacy jak Constant, Tocqueville i Berlin, stworzyli liberalne teorie pluralistycznego typu, w których antystruktura dochodzi do głosu w sferze prywatnej. Tylko teorie Rawlsa i Dworkina jawią się Taylorowi jako monolityczne i nabudowane na jednej naczelnej zasadzie.

¹²⁸ Zob. Ch. Taylor, *Atomism*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Science*, Philosophical Papers, t. 2, Cambridge University Press, New York 1985, s. 187; tenże, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, s. 51 i nast.; tenże, *Teoria społeczna jako praktyka*, przeł. D. Lachowska, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa 1993, s. 355.

że problemy te są wytworem struktury współczesnego liberalnego państwa (centralizacja władzy, biurokracja, anonimowość). Rawls nie może tego dostrzec, bo sam posługuje się błędnymi ideami i koncepcjami – np. fikcyjną, wprowadzającą w błąd koncepcją człowieka jako autonomicznego podmiotu lub fikcyjną sytuacją pierwotną¹²⁹. Rawls (podobnie jak Habermas, Apel, Hare i inni apologetci proceduralistycznych ujęć sprawiedliwości) przyjmuje, że konstytutywnym dobrem nowoczesności jest przeświadczenie o indywidualnej autonomii człowieka. To ono leży u podstaw uniwersalistycznego ideału wolności politycznej i swobodnego samookreślania się jednostek. Nie docieka jednak, skąd przeświadczenie to się wywodzi albo po prostu zataja prawdziwe źródła swej teorii.

Taylor uważa, że liczne nieporozumienia między komunitarianami i liberałami wynikają z nieodróżniania kwestii ontologicznych od kwestii preferencji, czyli tego, co uznaje się za czynniki wyjaśniające życie społeczne (kategorie ostateczne w porządku wyjaśniania), od tego, co uznaje się za właściwą, moralną linię postępowania¹³⁰. Atomizm i holizm to stanowiska ontologiczne, natomiast indywidualizm i kolektywizm to preferencje praktyczne. Taylor zaznacza, że obrona holizmu nie musi pociągać za sobą obrony kolektywizmu¹³¹. Sam stoi na stanowisku holistycznego indywidualizmu, który przeciwstawia atomistycznemu indywidualizmowi. Holistyczny indywidualizm definiuje jako głęboką świadomość zakorzenienia w wartościach i tradycji danej wspólnoty (warstwa ontologiczna) przy jednoczesnym szacunku dla wolności i odrębności jednostki. Taylor opowiada się za liberalizmem w wersji republikańskiej, ponieważ podkreśla się w nim wagę dzielanych wspólnych dóbr¹³². W duchu republikańskim pojmuje też ideę solidarności – jako gotowość do ograniczania swoich pragnień i dążeń w imię dobra wspólnoty. Podkreśla, że liberalizm nie jest neutralny kulturowo: „Liberalizm nie może i nie powinien rościć sobie pretensji do kulturowej neutralności. Liberalizm jest także pewnym walczącym wyznaniem”¹³³.

Taylor, podobnie jak inni komunitarianie, podkreśla rolę wspólnoty w kształtowaniu indywidualnej tożsamości. Uważa, że Arystoteles trafnie okre-

¹²⁹ Na temat krytyki *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa oraz związków poglądów Taylora z filozofią Hegla zob. R. Prostak, *Liberalna autonomia, komunitarystyczna heteronomia. Charles Taylor jako krytyk „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] B. Misztal, M. Przychodzeń (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2005, s. 239–266.

¹³⁰ Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 37–38.

¹³¹ Tamże, s. 43.

¹³² Taylor utożsamia komunitaryzm z obroną republikańskiej formy rządów i kontynuacją obywatelsko-humanistycznej tradycji – zob. tamże, s. 52–53.

¹³³ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] tenże, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1995. Zob. też: tenże, *Justice After Virtue*, [w:] J. Horton, S. Mendus (eds.), *After MacIntyre*, s. 28.

ślił człowieka jako *zoon politikon* – istotę, której nie da się pojąć w oderwaniu od innych. Aby odkryć i zrealizować siebie, potrzebujemy innych¹³⁴. Tożsamość każdego kreowana jest w dialogu z innymi. Nie chodzi tu o przypadkowy zbiór innych, ale o grupę tworzącą pewną całość i posiadającą określoną tradycję i obyczaje. Czynnikiem integrującym taką grupę jest wspólny język, który niesie ze sobą zestaw podzielanych znaczeń. Dzięki niemu możemy rozumieć i opisywać otaczający nas świat, innych ludzi oraz samych siebie. Dobrem wspólnym jest także dzielana przez członków danej wspólnoty, spleciona z językiem, kulturą i tradycją, hierarchia wartości (dóbr), która pozwala określić zestaw możliwych do realizacji celów (*telos*). A zatem tożsamość jednostki nie może być właściwie zrozumiana bez odniesienia do innych jednostek, bez odniesienia do celu oraz bez artykulacji za pomocą języka. Te trzy elementy znajdujące się poza *ja* są zasadnicze dla jego konstytucji. Wszystkie trzy są ze sobą powiązane, nie można zajmować się nimi w izolacji. Tworzą one wspólne tło znaczeniowe, nadają sens ludzkim czynom i wyborom. Owa wspólnota horyzontów znaczeniowych to samo sedno wspólnotowości w ujęciu Taylora¹³⁵. Uważa on, że ludzie są konstytuowani przez cele i wartości, których swobodnie nie wybierają, lecz które są im dane. W odniesieniu do wspólnoty i tradycji oraz danych za ich pośrednictwem wartości i celów określamy się jako istoty ludzkie i zyskujemy poczucie własnej tożsamości. Bez nich nie wiedzielibyśmy, kim jesteśmy. Bycie jaźnią polega na egzystowaniu w konkretnej przestrzeni społecznej i moralnej; wiąże się z żywieniem określonych przeświadczeń na temat tego, jak warto żyć, według jakich kryteriów należy odróżniać dobro od zła i oceniać czyjeś postępowanie. „Bycie jaźnią to bycie zdolnym do znalezienia sobie własnego punktu widzenia w tej przestrzeni, zajęcia własnego stanowiska, stania się pewną perspektywą”¹³⁶. Ktoś jest jaźnią, gdy potrafi powiedzieć *ja*, gdy posiada zdolność moralnej samointerpretacji (osobisty punkt widzenia na siebie, na który składają się: samokontrola i namysł nad sobą) i zarazem pojmuje swą zależność od moralnych przekonań obowiązujących w danej wspólnocie. To, kim jesteśmy, w ogromnej mierze zależy od określenia, na czym polega nasza moralna słabość i gdzie tkwi nasza moralna siła (moralna topografia). Zasadniczą rolę w kształtowaniu się naszej tożsamości odgrywa język, który z istoty swej ma charakter wspólnotowy. Jednostka nie może być podmiotem moralnym inaczej niż w społeczeństwie, w ramach wspólnoty określonego języka i moralnego dyskursu. Od

¹³⁴ Ch. Taylor, *The Dialogical Self*, [w:] D.R. Hiley et al. (eds.), *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca, London 1991, s. 312–314.

¹³⁵ Zob. A. Gawkowska, *Wzajemne uznawanie dialogicznych podmiotów: Ch. Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację*, [w:] M. Żardecka-Nowak, W. Nowak (red.), *Tożsamość indywidualna i zbiorowa*, s. 171–189.

¹³⁶ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, s. 237.

społeczeństwa otrzymuje nie tylko pomoc w realizacji dobra, ale przede wszystkim samą możliwość poszukiwania dobra i bycia dobrym¹³⁷. Według Taylora, podmiot konstytuuje się w kontakcie z innymi podmiotami, w procesie ciągłej artykulacji i interpretacji. Autointerpretacja możliwa jest za sprawą języka, który należy do określonej wspólnoty. Nie można oddzielić tego, kim się jest, od tego, z jakiego miejsca (w przestrzeni społecznej, moralnej, duchowej) się mówi, jakiego języka się używa i do jakiej wspólnoty się należy¹³⁸. Stajemy się rozumnymi podmiotami w procesie wymiany i dialogu z innymi, którzy są dla nas ważni. Geneza ludzkiego umysłu nie jest monologiczna, lecz dialogiczna – konkluduje Taylor¹³⁹. Nasza jaźń istnieje tylko w konkretnej sieci konwersacyjnej (sieci rozmowy). Nikt nie jest podmiotem całkowicie samodzielnym; każdy odnajduje się w relacji do jakichś rozmówców¹⁴⁰. Nadajemy życiu sens przez odniesienie się do pewnego spójnego systemu wartości i przez wyznaczenie kierunku, w którym chcemy podążać. Wysiłki nasze zakończą się sukcesem, gdy uda nam się stworzyć spójną narrację na temat nas samych.

W swojej koncepcji natury ludzkiej Taylor przyjmuje przesłanki, które uznać należy za wątpliwe, np. że człowiek może stać się w pełni przejrzysty dla siebie oraz że taka przejrzystość (przynajmniej *implicite*) jest ideałem, do którego należy dążyć. Poza tym Taylor nie dopuszcza możliwości wewnętrznych konfliktów. Uważa, że ich pojawienie się jest jednoznacznie oznaką zdegenerowania i zniewolenia podmiotu, choć nie można stwierdzić, co jest faktyczną przeszkodą na drodze do jego wolności i samorealizacji. Wydaje się, że w myśl poglądów Taylora za przyczynę zniewolenia uznać należy sam fakt pluralizmu, który przeobraża się w wewnętrzne doświadczenie konfliktu wartości. Według Taylora, liberałowie lekceważą trzy przeszkody stojące na drodze do wolności: (1) pragnienia, z którymi podmiot się nie identyfikuje, (2) pragnienia nieautentyczne oraz (3) pragnienia stosunkowo nieistotne. Taylor twierdzi, że nie jest zwolennikiem filozoficznej koncepcji człowieka, w myśl której racjonalne osoby z konieczności dążą do pewnych koncepcji dobrego życia; nie jest też zwolennikiem podziału na wyższą i niższą jaźń¹⁴¹. Zarazem utrzymuje, że w wewnętrznie skon-

¹³⁷ Zob. Ch. Taylor, *The Nature and Scope of Distributive Justice*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Science*, s. 292.

¹³⁸ Tenże, *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989; wyd. pol. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001, s. 68.

¹³⁹ Tenże, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 32 oraz tenże, *Self-Interpreting Animals*, [w:] tenże, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

¹⁴⁰ Tenże, *Źródła podmiotowości*, s. 70.

¹⁴¹ Tenże, *What's Wrong With Negative Liberty*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Sciences*, s. 216.

fliktowanych jednostkach, szarpanych przez różne pragnienia, da się odkryć „prawdziwą jaźń”, siedlisko autentycznych pragnień¹⁴². To pozwala mu pragnienia sprzeczne z autentycznymi zdefiniować jako przeszkody na drodze do wolności – np. gdy ulegamy pragnieniom krótkotrwałym, to nie jesteśmy wolni. Taylor krytykuje rozróżnienie Berlina na wolność negatywną i pozytywną; mówi o niebezpieczeństwie wewnętrznego zniewolenia, które przekreśla wolność jednostki, nawet gdy wiele drzwi stoi przed nią otworem. Gdy chodzi o motywację moralną, to wyróżnia dwa jej źródła. Pierwszym jest czysty instynkt, który każe nam od pewnych czynów odwrócić się z uczuciem dyskomfortu, niechęci, a nawet obrzydzenia; drugim jest nasze głębokie przekonanie, które wiąże konkretny czyn z koniecznością realizacji człowieczeństwa, godności istot ludzkich, godności dzieci bożych lub przedstawicieli danego narodu itp. Jest to ontologiczne źródło naszej moralnej motywacji, wyrastające z ontologii rodzaju ludzkiego¹⁴³. Nasze poczucie moralności oraz ontologia, do której w każdej chwili możemy się odwołać, funkcjonują w konkretnej przestrzeni społecznej. Stąd czerpiemy wiedzę, jaki styl życia jest właściwy, jakie koncepcje dobra warte są realizacji¹⁴⁴. Podmiot nie może być ostatecznym autorytetem w kwestiach moralnych – nie może z całą pewnością stwierdzić, czy jest wolny czy nie; nie może też stwierdzić, czy jego pragnienia i potrzeby są autentyczne ani czy osiąga czy też nie swoje cele¹⁴⁵. Taylorowi zależy na wykazaniu, że jednostka nie jest wiarygodnym prawodawcą nawet dla samej siebie, lecz musi opierać się na autorytecie zewnętrznym. Nie chodzi tu wyłącznie o stwierdzenie faktu socjalizacji i naszego uwikłania w kulturę, ale o przekonanie, że jednostka powinna poddać się zewnętrznemu autorytetowi grupy, gdyż leży to w jej interesie. Autorytet ten pozwoli jej zrozumieć, kim naprawdę jest i jakie są jej prawdziwe cele. Prawda wewnętrzna korygowana być musi z zewnątrz. Zatem Taylor uważa, że Prawda wyrażająca się w kulturze w sposób definitywny wyznacza tożsamość jednostki za nią samą, a także jednoznacznie i autorytatywnie stwierdza, co jest dla niej dobre (paternalizm). Jednostka sama nie byłaby w stanie tego zrobić, dlatego pozostawianie jej wolnego wyboru nie ma sensu. Przekonanie to prowadzi do totalitarnych konsekwencji, z czego zapewne Taylor zdaje sobie sprawę¹⁴⁶.

¹⁴² Taki zarzut stawia Macedo – zob. tegoż, *Cnoty liberalne*, s. 283.

¹⁴³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 14.

¹⁴⁴ Tamże, s. 57.

¹⁴⁵ Ch. Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?*, s. 216.

¹⁴⁶ Komentując to, Szahaj pisze: „W ostateczności zatem argumentacja Taylora zdaje się sprowadzać do starego sporu o to, czy Prawda winna wyprzedzać wolność, czy raczej wolność powinna poprzedzać każdą prawdę. Taylor staje wyraźnie po stronie pierwszej opcji, ja bronię drugiej” – A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 83.

Taylor twierdzi, że konsekwencją indywidualizmu Rawlsa musi być uznanie prymatu uprawnień nad zobowiązaniami względem wspólnoty¹⁴⁷. Teza o priorytetowym charakterze praw jest istotą liberalnej koncepcji podmiotu. Ale uznanie czyichś praw pociąga za sobą uznanie czyichś obowiązków oraz wartości pewnych ludzkich zdolności, które powinny być rozwijane. Prawo do szacunku nie może istnieć bez przyznania pewnym ludzkim cechom wartości i bez nakazu rozwoju pewnych zdolności – np. zdolność wyboru jest cenna ze względu na swe emancypacyjne funkcje (wyzwalanie od autorytetów, tradycji, przesądów). Zatem ważna jest nie sama zdolność wybierania, ale wybór, który pozwoliłby cieszyć się wolnością. Taylor uważa, że liberałowie zatrzymują się w swych rozważaniach w połowie drogi – nie chcą mówić o wartościach i obowiązku ich szanowania. Z perspektywy ich indywidualizmu nie można dostrzec, że ludzka wolność i godność ściśle związane są ze społeczeństwem, poza nim bowiem nie istnieje możliwość realizacji tego, na czym one polegają. Wolność oraz godność to pochodne wartości, zwyczajów oraz tradycji danej wspólnoty. Indywidualistyczne stanowisko uznaje ludzką godność i zdolność do wybierania za całkowicie niezależne od społeczeństwa – kontraktualiści podkreślają, że już w stanie natury każdy człowiek miał określone prawa i zdolności (równość założona została w punkcie wyjścia). Pociąga to za sobą konieczność przyjęcia równościowych zasad sprawiedliwości rozdzielczej (proceduralne podejście)¹⁴⁸. Taylor utrzymuje, że przyjęcie tak rozumianej sprawiedliwości za naczelną zasadę życia społecznego oznacza zanegowanie możliwości istnienia społeczeństw, w których sprawiedliwość pojmowana byłaby zupełnie inaczej lub w ogóle nie byłaby uważana za sprawę najwyższej wagi¹⁴⁹. Sprawiedliwość proceduralna jest nierealistyczna, bo społeczeństwo rządzące się wyłącznie jej zasadami nie mogłoby funkcjonować, i jednocześnie jest etnocentryczna, bo wyraża przekonania powszechne wyłącznie we współczesnym społeczeństwie amerykańskim¹⁵⁰. Daną wspólnotę ożywia poczucie uczestnictwa w czymś, co Taylor nazywa dobrem bezpośrednio wspólnym i co przejawia się na poziomie państwa w postaci patriotyzmu. Taylor, podobnie jak inni komunitarianie, opowiada się za powiązaniem koncepcji sprawiedliwości z zasługami i talentami na zasadzie wkładu (*contribution principle*)¹⁵¹ w realizację wspólnego dobra. Za mankament liberalizmu uważa to, że oferuje on tylko wspólne pojmowanie słuszności i wąskie (oświecone) rozumienie interesu własnego, który przy braku patriotyzmu i lojal-

¹⁴⁷ Zob. Ch. Taylor, *Atomism*, s. 188.

¹⁴⁸ Krytyka teorii liberalnej kładącej nacisk na procedury podejmowania decyzji jest głównym tematem artykułu Taylora *Diversity of Goods*, [w:] A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Do zwolenników tej koncepcji obok Rawlsa Taylor zalicza Dworkina, Nagela i Scanlona.

¹⁴⁹ Ch. Taylor, *The Nature and Scope of Distributive Justice*, s. 294–301.

¹⁵⁰ Tenże, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 46.

¹⁵¹ Tenże, *The Nature and Scope of Distributive Justice*, s. 306.

ności nigdy nie będzie w stanie poruszyć wystarczającej liczby ludzi do stawienia czoła różnym politycznym zagrożeniom. Jednocześnie Taylor przyznaje, że gdyby pojęcie dobra wspólnego rozszerzyć tak, że obejmowałoby ono np. rządy prawa, to mielibyśmy do czynienia z „niezmiernie istotnym wspólnym dobrem” i okazałoby się, że w proceduralnym liberalizmie jest dla tego dobra wyróżnione miejsce¹⁵². Nie zmienia to jednak faktu, że konsens w kwestii sprawiedliwości to namiastka wspólnego dobra, zbyt mała, by społeczeństwo liberalne mogło przetrwać. Aby proceduralna republika stała się zdolna do życia, musiałaby zacząć faworyzować postawy takie jak patriotyzm¹⁵³.

Taylor podkreśla, że język moralny to zawsze język jakiejś konkretnej wspólnoty, a nie wszystkich istot racjonalnych. Kant, ustalając zasady moralności i formułując imperatyw kategoryczny o charakterze apriorycznym i formalnym, mniemał, że odkrył etykę dla wszystkich istot rozumnych. Jego koncepcja moralnej autonomii osoby oraz uniwersalizm są całkowicie błędne, bo negują istnienie społecznego horyzontu moralnego, właściwego dla każdej wspólnoty. Taylor odżegnuje się od takiego uniwersalizmu i podkreśla, że reguł sprawiedliwości możemy szukać tylko w granicach akceptowanego przez daną wspólnotę horyzontu moralnego. Trzeba zdawać sobie sprawę, że również koncepcja Rawlsa nie ma charakteru uniwersalnego, lecz jest elementem tradycji Zachodu (zawiera np. przesłanie chrześcijańskie) i tylko dzięki temu brzmi dla nas przekonująco. Zdaniem Taylora, Rawls popełnił błąd, nie ukazując całej złożoności naszego kontekstu kulturowego i naszego horyzontu moralnego. Wyizolował z niego ideały równości i wolności, nie wskazując na ich genezę, i wyciągnął z tego uproszczone wnioski. Stosując retorykę bezstronności i neutralności, zamaskował autentyczne źródła głoszonych przez siebie zasad. Tymczasem bez świadomości źródeł nasz świat karleje. Poszukiwanie zasad sprawiedliwości musi polegać na dochodzeniu do różnych moralnych źródeł, które konstytuują naszą moralną wrażliwość, a następnie na ich uzgadnianiu i równoważeniu. Jest to, zdaniem Taylora, typ postępowania potępiony przez Rawlsa jako intuicjonizm¹⁵⁴.

Taylor w wielu punktach zgadza się z MacIntyrem – np. w kwestiach dotyczących więzi wspólnotowych, genezy podmiotowości i racjonalności, natomiast różni się od niego zasadniczo, gdy chodzi o ocenę współczesnego indywidualizmu. Pomimo wszystkich niebezpieczeństw dostrzega w nim moralnie doniosłą zachętę do samorealizacji i autentyczności. Nie zapomina (w odróżnieniu od MacIntyre’a), że każdy pragnie współtworzyć wspólnotę jako niepowtarzalne indywiduum, nie zaś jako egzemplarz jeden z wielu, odtwórca przypisanej

¹⁵² Tenże, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, s. 56.

¹⁵³ Tamże, s. 62.

¹⁵⁴ Taylor popełnia błąd w interpretacji Rawlsa. Zaproponowany przez niego intuicjonizm jako sposób dochodzenia do zasad sprawiedliwości nie jest przez Rawlsa potępiany, lecz wykorzystywany w metodzie legitymizacji. Jaką jest równowaga refleksyjna.

z góry roli społecznej. Postawa indywidualistyczna nie jest, zdaniem Taylora, przejawem patologii i degeneracji współczesnej kultury, lecz ważnym elementem naszej kulturowej tradycji. Problem polega jedynie na tym, że wezwanie do autentyczności musi zostać właściwie zrozumiane. Zatem Taylor potępia Rawlsa z powodu indywidualizmu, sam jednak wyraźnie staje w jego obronie. Przyjrzyjmy się jak ów indywidualizm pojmuje. Typowe w strywalizowanej wersji liberalizmu uznanie priorytetu perspektywy indywidualistycznej i założenie, że jednostki same siebie kształtują w sposób całkowicie wolny, uniemożliwia, zdaniem Taylora, realizację indywidualistycznych ideałów, ponieważ zamyka drogę do wspólnoty i tradycji. Drogę do indywidualizmu i autentyczności otwiera natomiast świadomość znaczenia więzów, dóbr i wartości, które nas łączą. Świadomość ta wyraża się najpełniej przez uznanie ich za ważne na forum publicznym, w przestrzeni politycznej. Samorealizacja i zmierzanie do coraz większej autonomii i autentyczności może dokonywać się tylko przez realizację określonych dóbr w ramach określonej społeczności. Taylor mówi o potrzebie rozbudzania w sobie poczucia przynależności do wspólnoty, podkreśla rolę współpracy oraz wzajemnego uzupełniania się w realizacji dóbr. Indywidualne dobro każdego nie jest czymś, co można przeciwstawiać dobru wspólnoty. Autentyczność to ważny ideał współczesnej liberalnej demokracji, który został przez liberałów źle zrozumiany i w związku z tym nie mógł być realizowany – stał się niespełnionym obliczem demokracji. Wiele racji mają ci, którzy pokazują, że współczesny indywidualizm wiedzie do atomizacji społeczeństwa, egoizmu, narcyzmu i osamotnienia. Mamy obecnie do czynienia ze społeczeństwem permissywnym, pokoleniem egoistów skupionych na własnym życiu i pozbawionych szerszej wizji rzeczywistości¹⁵⁵. Źłe pojęty indywidualizm spłaszcza i zawęża nasze horyzonty, pozbawia nas pasji i poczucia sensu życia. Niektórzy zrealizowali czarne wizje Nietzschego i Tocqueville'a – niczym „ostatni ludzie” nie mają żadnych aspiracji poza „żałosną wygodą”; „zamknięci we własnych sercach”, w granicach ciasnej prywatności, nie są w stanie korzystać z przysługującej im wolności politycznej; popadają w konformizm i różne formy zależności; niepewni swej tożsamości, oddają swój los w ręce samozwańczych przewodników, ekspertów od egzotycznych duchowości. A jednak zawzięci krytycy współczesnego indywidualizmu (np. C. Lasch, D. Bell i A. Bloom¹⁵⁶) nie mają do końca racji. Taylor podkreśla, że nie bez powodu indywidualizm uznaje się za najwspanialsze osiągnięcie naszej cywilizacji. „Żyjemy w świecie, w którym ludzie mają prawo sami wybierać własny styl życia, w głębi sumienia decydować

¹⁵⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 11.

¹⁵⁶ Zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997; zob. też C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979 oraz tegoż, *Bunt elit*, przeł. D. Rodziewicz, Platan, Kraków 1997.

o swoich przekonaniach, kształtować własne życie na wiele sposobów, niedostępnych dla ich przodków”¹⁵⁷. Możliwości te są chronione przez nasz system prawny. Wielu uważa, że współczesne społeczeństwo jest jeszcze nie dość indywidualistyczne, że różnorakie struktury, wzorce, stereotypy i hierarchie wciąż zbyt mocno ograniczają naszą wolność.

Według Taylora, za hasłami samorealizacji kryje się doniosły moralny ideał wierności sobie. Chodzi tu o wyższy, niebanalny, lepszy rodzaj życia, do którego współczesny człowiek aspiruje¹⁵⁸. Wielkim problemem jest jednak wyartykułowanie tego ideału bez popadania w retorykę słabego relatywizmu i subiektywizmu moralnego¹⁵⁹. Taylor podejmuje ten wysiłek. Jego zdaniem, właściwe rozumienie ideału autentyczności musi rozpocząć się od odnalezienia jego historycznych źródeł. Etyka autentyczności zrodziła się pod koniec XVIII wieku za sprawą indywidualizmu oderwanej racjonalności Kartezjusza, indywidualizmu politycznego Locke’a oraz romantycznego przekonania, że każdy człowiek posiada intuicyjne poczucie dobra i zła. Rousseau utożsamiał moralność z umiejętnością podążania za swym wewnętrznym głosem i utrzymania autentycznego kontaktu ze sobą, podkreślał też rolę wolności samostanowienia i niezależności od zewnętrznych okoliczności¹⁶⁰. Kant głosił ideę moralnej autonomii osoby, Herder zaś utrzymywał, że każdy istnieje na swój własny, niepowtarzalny sposób. Pod wpływem tych autorów zaczęliśmy postrzegać siebie jako istoty posiadające wewnętrzną głębię, dla których kontakt z własnymi uczuciami jest kwestią zasadniczą¹⁶¹. Żywimy obawę, że jeśli nie dochowamy wierności sobie, to przegapimy sens swojego życia, okażemy się istotami amoralnymi, obarczonymi winą oraz okrytymi wstydem. To skłania nas do pogłębionej refleksji moralnej. Okazuje się, że „rozumowanie w kwestiach moralnych jest zawsze dyskusją z kimś innym”¹⁶². Poszukując siebie, musimy prowadzić rozmowę z przedstawicielami współczesnej kultury autentyczności, którzy podobnie jak my próbują kształtować swoje życie w świetle tego ideału. „Powszechną cechą ludzkiej egzystencji [...] jest jej fundamentalnie dialogiczny charakter” – powiada Taylor¹⁶³. Stajemy się samoświadomymi podmiotami dzięki temu, że przyswajamy sobie w procesie komunikacji bogate techniki ekspresji (języki). Geneza naszego umysłu i indywidualnej tożsamości nie jest monologiczna, lecz dialogiczna¹⁶⁴.

¹⁵⁷ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 10.

¹⁵⁸ Tamże, s. 20.

¹⁵⁹ Tamże, s. 18–26.

¹⁶⁰ Tamże, s. 28–29.

¹⁶¹ Taylor uważa, że jest to kontynuacja i pogłębienie ewolucji zapoczątkowanej przez św. Augustyna, który utrzymywał, że droga do Boga wiedzie przez refleksyjną samoświadomość – Ch. – Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 28.

¹⁶² Tamże, s. 31.

¹⁶³ Tamże, s. 32.

¹⁶⁴ Tamże.

Również trwanie naszej świadomości i podmiotowości ma charakter dialogiczny. „Naszą tożsamość definiujemy nieodmiennie w dialogu – a czasem w starciu – z tożsamościami, które chcieliby przypisać nam [*recognize in us*] nasi znaczący inni. Nawet wtedy, kiedy wyrastamy z niektórych autorytetów – niech to będą nasi rodzice – i znikają one z naszego życia, to rozmowa z nimi toczy się w naszym wnętrzu, dopóki żyjemy”¹⁶⁵. Wpływ znaczących innych nigdy nie ustaje, nie możemy zapobiec ukształtowaniu naszej tożsamości przez nich. Dobra, które cenimy najwyżej, są nam dostępne jedynie przez kontakt z osobami, które kochamy, a w związku z tym osoby te stają się składnikami naszej tożsamości. Związków z innymi nie można traktować w kategoriach pęt i ograniczeń (choć bywa, że niekiedy w obronie swej tożsamości musimy zerwać z kimś kontakty); są one raczej warunkami możliwości naszej samorealizacji. „Podmiotem można być tylko wśród innych podmiotów. Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia. Podmiotowość istnieje jedynie w obrębie czegoś, co nazywam *sieciami rozmowy*”¹⁶⁶.

Poszukując własnej oryginalności – tego, co wyróżnia nas spośród innych ludzi – musimy odnieść się do tego, co znaczące. Nie zamierzamy być oryginalni w sprawach pozbawionych znaczenia. To, co znaczące, jest zastanym horyzontem – tłem sensowności. Nie my decydujemy, co jest, a co nie jest ważne. Nasza wolność wyboru ma sens tylko w kontekście wartościowego celu, który możemy wybrać. A zatem podstawową sprawą są dane, uprzednie w stosunku do podmiotu, horyzonty (ramy), które usensowniają wszelkie decyzje i wybory¹⁶⁷. W kulturze autentyczności sam wybór nie może być traktowany jako ideał i źródło sensu. Zdaniem Taylora, wszelkie odmiany współczesnej kultury, które absolutyzują wybór i głoszą samorealizację wbrew tradycji i społeczeństwu, są samobójcze. „Innymi słowy, mogę określić swoją tożsamość jedynie na tle rzeczy, które są istotne. Jeśli jednak wezmę w nawias historię, naturę, społeczeństwo, wymogi solidarności, wszystko poza tym, co odnajduję w sobie, tym samym wykluczę wszystkich kandydatów do sensowności. Tylko pod warunkiem, że żyję w świecie, w którym historia, albo wymogi natury, albo potrzeby moich bliźnich, albo obowiązki obywatelskie, albo głos Boży, albo jakiś inny fakt tego rodzaju ma zasadnicze znaczenie, będę w stanie samookreślić się w sposób nietrywialny. Autentyczność nie jest wrogiem wymogów, które rodzą się poza podmiotem; na odwrót – zakłada istnienie takich wymogów”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶⁶ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 70.

¹⁶⁷ Szeroko na ten temat pisze Renata Tańczuk w artykule *Tożsamość jako horyzont moralny. Charles’a Taylora refleksje nad tożsamością osoby*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1997, nr 1–2 (163–164), s. 123–163.

¹⁶⁸ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 38.

Taylor uważa, że istotną zaletą społeczeństwa liberalnego i demokratycznego jest to, że prowadzi politykę równego uznania, czyli równych szans rozwoju tożsamości dla każdego. Są to niezbędne warunki umożliwiające samodzielne kształtowanie siebie i swego życia. Ale właściwa walka o autentyczność toczy się dziś nie w sferze politycznej, lecz w sferze relacji międzyludzkich. Kultura samorealizacji nie przekreśla, ale podnosi wagę związków z innymi, jawią się one bowiem jako główne pole eksploracji własnego wnętrza. Z tego względu sedno dobrego życia lokuje się obecnie w życiu rodzinnym, pracy i miłości. Związki międzyludzkie stanowią główne pole odkrywania i samopotwierdzania siebie, są retortami dla wewnętrznego generowania tożsamości¹⁶⁹. Zatem właściwie pojęty indywidualizm zasadniczo wyklucza samotność, egocentryzm, atomizację społeczeństwa, instrumentalne traktowanie związków z innymi; przeciwnie – wzmacnia więzi grupowe. Dodatkową kwestią jest to, że nasza tożsamość wymaga uznania ze strony innych; uznanie innych jest warunkiem spełnionej tożsamości¹⁷⁰. Sytuacja wydaje się paradoksalna z tego względu, że poszukując wolności i oryginalności, popadamy w nieznany wcześniej rodzaj zależności – nasze *ja* zależy od uznania, jakim mogą nas obdarzyć lub jakiego mogą nam odmówić inni. W dawnych społeczeństwach tożsamość jednostki określona była przez zajmowaną pozycję społeczną, co gwarantowało pewien rodzaj niezależności od aprobaty lub dezaprobaty innych. Współczesny ideał autentyczności sprawia, że nasze *ja* z definicji nie może być określone społecznie. Dziś zmuszeni jesteśmy swoją tożsamość nieustannie negocjować z innymi. Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że nasze starania zakończą się niepowodzeniem. Stąd ciągły niepokój i niepewność co do własnej tożsamości, stąd też centralne znaczenie dialogu we współczesnej kulturze.

Brak uniwersalnego porządku, którego nie jest w stanie dostarczyć już żadna religia, stawia człowieka wobec groźby utraty sensu¹⁷¹. Współczesny człowiek jest poszukiwaczem sensu. Może nadać sens swojemu życiu, pod warunkiem że zdoła go dla siebie ustanowić. „Odnajdujemy sens życia przez artykulację. To, czy nasze życie ma sens, zależy w znacznym stopniu od naszych własnych środków ekspresji” – mówi Taylor¹⁷². Nieprzypadkowo współczesne rozumienie szacunku do drugiego człowieka obejmuje jego prawo do wyrażania własnego zdania i formułowania swojej koncepcji dobrego życia. Ludzie operują obecnie różnymi słownikami i schematami pojęciowymi stanowiącymi zaplecze dla ich sądów moralnych¹⁷³. W refleksji moralnej nie da się od tych słowni-

¹⁶⁹ Tamże, s. 44.

¹⁷⁰ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995, s. 12–14.

¹⁷¹ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 33.

¹⁷² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 37.

¹⁷³ Tamże, s. 34.

ków abstrahować. „Twierdzę raczej – mówi Taylor – że życie wewnątrz horyzontu takich mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania, i że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, nie zdeformowaną osobą”¹⁷⁴. Zatem odniesienie do jakiegoś horyzontu moralnego jest warunkiem własnej tożsamości. Język, którym się posługujemy, oraz horyzont moralny, w perspektywie którego myślimy i działamy, zawiera podstawowe rozróżnienia wartościujące. Dzięki temu możemy określić swoje miejsce wobec dobra i tego wszystkiego, co ma dla nas znaczenie. Dobra, które uznajemy, określają naszą duchową orientację i pozwalają mierzyć wartość naszego życia. Porządek dóbr, jaki uznajemy, w istotny sposób zależy od nas. Istnieje on z powodu naszego istnienia i dzięki naszej artykulacji. Jest powiązany z nami w mocnym sensie tego słowa, gdyż jest dostępny poprzez język wypowiedzianej wrażliwości, nie zaś przez opis rzeczywistości od nas niezależnej. Porządek wokół nas istnieje z powodu jego uznania i afirmacji, jakiej mu udzielamy.

Taylor uważa, że podmiot nie posiada stałych cech jak przedmiot, lecz jest konstytuowany przez autointerpretację (autonarrację)¹⁷⁵. To konstytuowanie przebiega w czasie, a jest to czas naszego życia. Taylor odwołuje się do Heideggera i jego koncepcji nieuchronnie czasowego sposobu istnienia człowieka,

¹⁷⁴ Tamże, s. 52.

¹⁷⁵ Warto zwrócić uwagę na podobieństwa zachodzące pomiędzy koncepcją jednostki Taylora i Foucaulta. Obaj autorzy akcentują zależność jednostki od czynników zewnętrznych (takich jak władza, dyskurs, społeczeństwo, kultura), obaj też – wbrew stwierdzonej zależności – głoszą pochwałę autentyczności i wyjątkowości. Szybko okazuje się jednak, że zarówno te ideały, jak i środki ich realizacji są dane kulturowo – w pragnieniu realizowania ideału autentyczności jednostka potwierdza tylko swą kulturową tożsamość – zob. M. Foucault, *Polityczne technologie jednostki*, przeł. S. Magala, „Odra” 1995, nr 4 (401), s. 55–60; tenże, *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 200–235. Znaczenie prywatnego etosu i heroicznego indywidualizmu wysuwa się w niektórych tekstach Foucaulta na pierwszy plan – zob. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie*, [w:] tenże, *Filozofia. historia. polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa, Wrocław 2000, s. 276–293 oraz tenże, *Techniki siebie*, tamże, s. 247–275. Z kolei w takich dziełach jak: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (przeł. T. Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993), *Archeologia wiedzy* (przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977) Foucault staje na stanowisku skrajnego indywidualizmu językowego – podmiot istnieje tylko jako wytwór lub projekcja praktyk dyskursywnych. Taylor, poddając analizie wypowiedzi Foucaulta, dochodzi do wniosku, że autor ten, odrzucając pojęcia wolności, prawdy i podmiotu, popada w wewnętrzne sprzeczności. Większość jego wysiłków zmierza do zdemaskowania mechanizmów władzy (zniewalania i przymusu narzucanego komuś). Musi zatem zakładać istnienie wolności (skoro bada zniewolenie), prawdy (skoro demaskuje mechanizmy władzy i wszelkie formy zafałszowania, złudzenia, oszustwa) oraz podmiotu (jako ofiary władzy). Zob. Ch. Taylor, *Foucault o wolności i prawdzie*, przeł. M. Kwiek, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1998, s. 81–105.

bycia projektem i bycia ku śmierci. To właśnie pojęcie czasowości bytu ludzkiego prowadzi go do sformułowania narracyjnej koncepcji tożsamości. „Teraz widzimy, że owa koncepcja dobra musi być wpleciona w moje rozumienie własnego życia jako rozwijającej się opowieści. Musimy postrzegać nasze życie jako narrację”¹⁷⁶. Rozumienie siebie ma wymiar czasowy, opiera się na narracji¹⁷⁷ i polega na powiązaniu trzech perspektyw czasowych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w jedną sensowną całość. Tylko to może zapewnić integralność indywidualnej tożsamości. Zdaniem Taylora, człowiek ma tożsamość narracyjną, jest istotą językową, przez język konstytuowaną. Proces autokreacji i samorozumienia dokonuje się w języku, a język ma charakter społeczny, nie zaś prywatny. Teza o samokonstytuowaniu i samointerpretowaniu się jednostki za pomocą języka wprowadza do tego procesu wspólnotę ludzką jako taką oraz konkretne osoby jako uczestników dialogu¹⁷⁸. Taylor utrzymuje, że pomimo tych wpływów jednostka nie przestaje być autorem swojej narracji. W odróżnieniu od MacIntyre’a formułuje taką narracyjną koncepcję tożsamości, „która przyznaje każdej jednostce indywidualny sposób istnienia i tym samym nakazuje, by każdy realizował swe człowieczeństwo w całej jego wyjątkowości”¹⁷⁹. Oryginalne *ja* może wyrazić się tylko dzięki nowej oryginalnej artykulacji. Odkrywamy wewnątrz nas to, czym mamy się stać, i dajemy temu wyraz mową i uczynkiem – mówi Taylor¹⁸⁰. Wymogi autentyczności są dziś takie same jak wymogi sztuki, a odkrywanie siebie ma związek z twórczością artystyczną i może zostać opisane w kategoriach estetycznych. Artysta okazuje się paradygmatem człowieka – twórcy swej tożsamości. Już Kant antycypował ten stan rzeczy, wskazując na to, iż piękno rodzi własną wewnętrzną postać spełnienia i jest celem samym w sobie¹⁸¹. Schiller sugerował, że wewnętrzna harmonia jest czymś wznioślejszym od moralności, ponieważ angażuje nas całkowicie – czego moralność nie potrafi¹⁸². Zatem autentyczność stała się dla współczesnego człowieka celem i wartością o charakterze etycznym i estetycznym zarazem.

Problem pojawia się wówczas, gdy wewnętrzna harmonia osiągnięta być może tylko za cenę buntu wobec tradycyjnych norm i obyczajów. „W istocie rzeczy już sama idea oryginalności – wraz z koncepcją pokrewną, że społeczny konformizm może być wrogiem autentyczności – nakazują nam przyjąć tezę, iż autentyczność będzie musiała stoczyć walkę w jakimiś regułami narzuconymi

¹⁷⁶ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 94.

¹⁷⁷ Tamże, s. 95, 100.

¹⁷⁸ Tamże, s. 36.

¹⁷⁹ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, s. 12, 13.

¹⁸⁰ Tenże, *Etyka autentyczności*, s. 52.

¹⁸¹ Zob. A. Bobko, *Tożsamość człowieka w świetle teorii piękna I. Kanta*, [w:] M. Żardecka-Nowak, W. Nowak (red.), *Tożsamość indywidualna i zbiorowa*, s. 13–28.

¹⁸² Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 55.

nam z zewnątrz”¹⁸³. Ten istotny problem jest nie do uniknięcia, gdyż wiąże się z samym ideałem autentyczności, twórczości i wolności. „Z natury społeczeństwa liberalnego wynika, że będzie ono zawsze polem walki między wyższymi i niższymi formami wolności”¹⁸⁴. Nie powinien to być jednak powód do popadania w skrajny pesymizm (który jest nie tylko nieuzasadniony, ale i szkodliwy). Taylor zachęca do walki o wyższe formy życia. Pokazuje, że pokusa egocentryzmu i liberalnej wolności prowadzi do trywializacji i unicestwienia wolności i indywidualności. Zatem ów poważny problem, którego nie da się uniknąć, można jednak rozwiązywać dzięki pogłębianiu rozumienia, na czym polega autentyczność, i dzięki odnoszeniu się do wartości i ideałów innych niż sama wolność wyboru. Taylor apeluje o wysiłek wydzwignięcia naszych praktyk do poziomu ideału autentyczności¹⁸⁵.

Żadna kreacja artystyczna nie dokonuje się w próżni. Niegdyś istniały publicznie dostępne punkty odniesienia (podzielane przez wszystkich przekonania, wyobrażenia, mity, symbole itp.), którymi można się było posługiwać. Dziś sytuacja zmieniła się diametralnie – artysta musi wyartykułować swój świat odniesień i uczynić go wiarygodnym. Podobnie postąpić musi twórca własnej tożsamości. Niegdyś horyzont moralny jawił się jako stały i dany (niczym fakt lub przeznaczenie). Obecnie jest przedmiotem negocjacji i wyboru¹⁸⁶. Wykluczony jest taki stan rzeczy, w którym wszystko jest jasne i publicznie wiadomo, jakie miejsce przypada każdemu bytowi w łańdzu kosmicznym. „Wyobrażenie o kosmicznym porządku moralnym przestało dla nas cokolwiek znaczyć” – mówi Taylor¹⁸⁷. „Ową przemianę możemy opisać tak: gdy poprzednio język poetycki mógł odwoływać się do publicznie dostępnych sfer znaczenia, teraz musi być ugruntowany w artykulacji indywidualnej wrażliwości”¹⁸⁸. Ludzie autentyczni niczym dobrzy poeci uświadamiają nam istnienie takich wymiarów rzeczywistości, dla których nie było wcześniej adekwatnego określenia. W akcie tworzenia coś nowego otrzymuje definicję, zostaje stworzone i wyrażone jednocześnie. Dziś wszystko jest zależne od ludzkiej artykulacji. Inna wrażliwość i inny kontekst wyobrażeń może prowadzić do odmiennego ujęcia rzeczywistości¹⁸⁹. Język poety jest żywiołem, od którego wszystko zależy; jest on zakotwiczony w jego indywidualnej wrażliwości i rozumiały jedynie dla tych, którzy mają podobną wrażliwość. W życiu oraz w sztuce doszło do takiego właśnie znaczącego upodmiotowienia, którego nie należy mylić z subiektywizmem¹⁹⁰. Opowieść

¹⁸³ Tamże, s. 54.

¹⁸⁴ Tamże, s. 64.

¹⁸⁵ Tamże, s. 62.

¹⁸⁶ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, s. 12, 14.

¹⁸⁷ Tenże, *Źródła podmiotowości*, s. 37.

¹⁸⁸ Tenże, *Etyka autentyczności*, s. 68.

¹⁸⁹ Tamże, s. 70.

¹⁹⁰ Tamże, s. 72–73.

o tym, na czym polega dobre życie, jest dziś możliwa tylko przy użyciu subtelnego poetyckiego języka¹⁹¹. W ostatecznym rozrachunku Taylor przyznaje, że choć liberalizm przyzwala na życie mierne, konformistyczne i okrojone, to jednak najlepiej sprzyja autonomii osoby. Konkluzja ta bardzo zbliża go do stanowiska Rawlsa.

4.5. Nierozstrzygnięte problemy i nieodparte zarzuty

Zarzuty i wątpliwości zgłaszane pod adresem teorii Rawlsa da się sprowadzić do kilku głównych kwestii. Najważniejsze z nich to koncepcja jednostki i sposób rozumienia wolności; koncepcja sprawiedliwości i jej uzasadnienie (uprawomocnienie); koncepcja racjonalności i rozumności jednostek, zasad, procedur i struktur społeczno-politycznych oraz problem uniwersalności liberalnych zasad i ich neutralności. Rawls uważa, że wolność jest dla człowieka czymś podstawowym, przy czym przez wolność rozumie konkretne prawa i swobody obywatelskie. Krytycy pytają, czy nie jest to założenie błędne, czy nie jest przynajmniej prawdopodobne, że kompetentni, racjonalni sędziowie posiadający ogólną wiedzę w sytuacji pierwotnej wybraliby raczej ograniczony system swobód w zamian za inne wartości, takie jak: poczucie bezpieczeństwa, pokój, spokój społeczny, ład, dyscyplina, wyższy poziom życia, wyższy poziom moralności itp. Na poparcie swej tezy, że wolność musi być priorytetem, Rawls przytacza słaby argument o charakterze psychologicznym. Jego zdaniem, ludzie cenią sobie wolność, ale cenią ją dopiero wówczas, gdy ich podstawowe potrzeby są zaspokojone i osiągnęli pewien poziom życia. Zatem dopiero od pewnego, subiektywnie stwierdzalnego momentu zapotrzebowanie na wolność rośnie i jest ona postrzegana jako warunek sensownego życia. Jednostki żyjące we względnym dostatku przejawiają chęć opracowywania własnego planu życia, do realizacji którego konieczna jest wolność. Krytycy kładą nacisk na ten moment w rozumowaniu Rawlsa. Jasne jest to, że wolność oraz inne liberalne ideały mogą być realizowane tylko w społeczeństwie, którego członkowie osiągnęli subiektywnie odczuwany poziom dobrobytu. Wynika z tego, że ci, których podstawowe potrzeby nie są zaspokojone, najprawdopodobniej wybiorą inne wartości. Nie jest natomiast jasne, dlaczego Rawls nie bierze pod uwagę tego, że społeczeństwo składa się raczej z ludzi o niezaspokojonych potrzebach bardziej podsta-

¹⁹¹ Problem „estetyki istnienia”, „etyki smaku” czy „życia estetycznego” podejmowało wielu autorów, nie sposób tu wszystkich wymienić. Najważniejsi z nich to Rorty i Foucault. Nawiązują oni do takich autorów jak Wittgenstein i Sartre, którzy zacierali granice między etyką i estetyką. Problem ten ma jednak znacznie dłuższą historię. Starożytni (np. Platon) postrzegali związek piękna z dobrem jako bardzo ścisły, wręcz nierozzerwalny. O estetyce sfery etycznej pisze Richard Shusterman w tekście *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*, [w:] tenże, *Estetyka pragmatyczna*, przeł. zespół, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 314–351.

wowych. Poziom zamożności nie jest w tej kwestii decydujący. Taką niezaspokojoną potrzebą może być np. potrzeba przynależności do jakiejś silnej, dającej oparcie wspólnoty. Poza tym rozumowanie Rawlsa (nawet jeżeli przyjąć jego zasadność) nie stanowi żadnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego wolność mamy uznać za sprawę najważniejszą. Założenie o podstawowym znaczeniu wolności jest korygowane przez samo życie, okazuje się bowiem, że nawet ludzie bogaci gotowi są wyrzec się jej dla innych wartości – np. dla bezpieczeństwa, zdrowia, sławy, długowieczności itd. Dobrze znane i szeroko opisane jest zjawisko „ucieczki od wolności” (Fromm), które podważa ów słaby psychologiczny argument Rawlsa. Wolność wprowadza do naszego życia element ryzyka, które dla wielu okazuje się nie do zniesienia. Ludzie wybiorą raczej ład i pewność niż niedookreśloność życia w warunkach wolności.

Jeszcze inną kwestią jest to, że w warunkach wolności to, co lepsze, głębsze i bardziej wartościowe, najczęściej przegrywa z tym, co trywialne i powierzchowne. Komunitarianie i inni antyliberałowie nie chcą się na taką przegraną zgodzić. Ich zdaniem, należy zagwarantować zwycięstwo wyższych wartości nawet za cenę ograniczenia wolności. Być może sędziowie w sytuacji pierwotnej, biorąc pod uwagę ludzką niechęć do wolności oraz niebezpieczeństwa, jakie ona generuje, dokonają innego wyboru niż sądzi Rawls. Musieliby jednak wówczas nieodwołalnie ograniczyć również własną wolność. Zatem rozwiązanie, które proponuje Rawls, wydaje się optymalne, ponieważ równoważy, na tyle, na ile to możliwe, potrzebę bezpieczeństwa z pragnieniem wolności i daje każdemu możliwość indywidualnego decydowania o tym, ile wolności chciałby w danym momencie się wyrzec (być może całej), poszukując innych wartości (bezpieczeństwa, dobrobytu, poczucia przynależności, pewności), oraz zmieniania zdania w tej podstawowej dla ludzkiego życia sprawie. O ile w społeczeństwie nie-liberalnym nikt, lub prawie nikt, nie ma możliwości korzystania z wolności, o tyle w społeczeństwie liberalnym każdy w dowolnym momencie swego życia może od wolności uciec (popadając w konformizm, przystając do stowarzyszenia kierowanego przez despotę itp.), nie popadając w konflikt z prawem, choć społeczeństwo to sugeruje, by tego nie robić. Wspólnoty, o których mówią komunitarianie, mogą rozkwiitać w państwie liberalnym, natomiast istnieje uzasadniona obawa, że w komunitarnej wspólnocie nie byłoby miejsca dla liberałów. Na tym między innymi polega istotna przewaga liberalnego rozwiązania.

Rawls utrzymuje, że wszelkie ograniczenia wolności mogą być uzasadnione tylko w sytuacji, gdy służy to samej wolności. Autorzy tacy jak Ryan i Hart uważają, że przekonanie to jest błędne. Ich zdaniem, źródłem ograniczeń wolności nie jest wolność, lecz bezpieczeństwo innych¹⁹². Poza tym bezwzględny prio-

¹⁹² Zob. A. Ryan, *John Rawls*, s. 138 oraz H.L.A. Hart, *Rawls on Liberty and Its Priority*, [w:] N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, s. 230–252. Repliką na wątpliwości Harta jest artykuł

rytet wolności staje niekiedy pod znakiem zapytania. Ryan pisze: „Rawls sam przyznaje, iż mogą zaistnieć warunki, w których przyznanie wolności absolutnego pierwszeństwa pozbawione będzie sensu; jeżeli ludzie znajdują się w tak ciężkiej sytuacji materialnej, że nie są w stanie korzystać z własnej wolności, możemy ograniczyć wolność społeczeństwa po to, by poprzez poprawienie ich stanu posiadania ich własna wolność zaczęła dla nich więcej znaczyć. W tym momencie ktoś mógłby zauważyć, że teoria Rawlsa zaczyna tracić swoją prostotę i elegancję i że w sumie powracamy do poglądu, iż wszystko, na co nas stać, to przehandlowanie jednej wartości za drugą. Rzeczywiście, jak przystało na dobrego liberała, Rawls nalega, byśmy żądali wysokiej ceny za straty poniesione w sferze wolności, ale dalej nie ma już mowy o niczym ponad to”¹⁹³.

Kolejną sprawą dyskusyjną jest sama koncepcja sprawiedliwości. Sprawiedliwość jako bezstronność wydaje się komunitarianom koncepcją zbyt wąską w swej proceduralności i formalności. Krytycy podkreślają, że od bezstronności jest jeszcze daleka droga do sprawiedliwości. Sędzia, którzy rzuca monetą przed wydaniem wyroku, jest całkowicie bezstronny i zupełnie niesprawiedliwy. Zatem nie bezstronność jest rdzeniem sprawiedliwości, choć związek obu jest bezsprzeczny. Sędzia sprawiedliwy to taki, który bezstronnie stosuje sprawiedliwe reguły prawa, a nie po prostu jest bezstronny. Tylko przestrzeganie reguł sprawiedliwego prawa może zostać uznane za rdzeń sprawiedliwości. Jeżeli tak, to zasadnicze pytanie musi brzmieć: co stanowi o sprawiedliwości prawa. Jest to pytanie o substancję sprawiedliwości. Obok zarzutu zbytnej formalności i czystej proceduralności Rawlsowskich zasad sprawiedliwości pojawia się też zarzut przeciwny. Cohen twierdzi, że koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności ma charakter substancjalny, a nie proceduralny. Świadczy o tym np. fakt, że podstawowe wolności jednostki podlegają ochronie nawet wówczas, gdy większość zdecydowałaby inaczej. Zdaniem Cohena, Rawls podporządkowuje wizję demokracji swojej substancjalnej koncepcji sprawiedliwości¹⁹⁴.

Ze strony zwolenników rozwiązań lewicowych podnoszą się głosy, że liberalizm w wersji zaproponowanej przez Rawlsa, pomimo przyjętej zasady dyferencji, nie chroni przed niesprawiedliwością (ekonomiczną), a jedynie spowalnia proces rozwarstwiania się społeczeństwa. W końcu jednak i tak dojdzie do przejęcia całkowitej kontroli nad państwem przez grupę najbogatszych. Cały liberalny system swobód obywatelskich jest tylko zasłoną mającą ukryć ten proces. Dlatego, zdaniem Marcuse’a (neomarksista) i jego spadkobierców, zamiast strzec swobód, trzeba doprowadzić do centralizacji władzy, która będzie w sta-

Rawlsa *The Basic Liberties and their Priority*, [w:] S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

¹⁹³ A. Ryan, *John Rawls*, s. 138.

¹⁹⁴ J. Cohen, *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 86–138.

nie uchronić obywateli przed nadużyciami ze strony wąskiej grupy najbogatszych. Poza tym Rawls nie mówi, jakie środki dobrać, by osiągnąć stan sprawiedliwości. Środki są dla niego czymś partykularnym, przypadkowym, drugorzędnym, dobieranym zależnie od okoliczności. W praktyce jednak wybór celu zależy od dostępnych środków. Nieuwzględnianie ich skazuje cały projekt na porażkę. U Rawlsa mamy do czynienia z moralizatorstwem bez odniesienia do praktyki, bez liczenia się z rzeczywistością.

Inny zarzut dotyczy zasady dyferencji. Rawls uznaje za moralnie naganne odebranie jednego centa najbiedniejszemu, po to by zarobić milion dolarów dla przedostatniej osoby w hierarchii dobrobytu. Jest to stanowisko skrajne, z którym nie sposób się zgodzić. Poza tym Rawls w swojej teorii nie dokonuje ważnego rozróżnienia – nie odróżnia społeczeństw, w których istnieje wielka przepaść pomiędzy najbogatszymi a najbiedniejszymi, od takich, w których różnica w stopniu zamożności najbogatszych i najbiedniejszych jest niewielka. Uważa, że transfer bogactwa z góry w dół jest tak samo moralnie uzasadniony w obu przypadkach. Tymczasem wydaje się, że moralne zobowiązanie, by pomagać najbiedniejszemu, obowiązuje tylko w pierwszym przypadku, w drugim zaś koszty dystrybucji mogą okazać się większe niż korzyści z dobroczynności, co doprowadzi do moralnie nagannego marnotrawstwa. Zatem moralna ocena dystrybucji z góry w dół powinna zależeć od poziomu życia najuboższych w danym społeczeństwie. Rawls pomija też w swych rozważaniach pewien kłopotliwy fakt. Gdy poziom życia najuboższych podnosi się na tyle, że przy pewnym wysiłku mogliby sami pomnażać swoje dochody, to oni zamiast podjąć jakąś inicjatywę, świadomie ograniczają swą aktywność, by móc nadal korzystać z pomocy państwa. Czy moralne zobowiązanie wspierania najuboższych może bezwzględnie obowiązywać, skoro prowadzi do umacniania nagannej moralnie postawy roszczeniowej? Okazuje się, że bieda w pewnych wypadkach jest problemem mentalnym – ktoś, kto przywykł do takiego stylu życia, nie chce być bogatszy i przede wszystkim nie chce podjąć pracy. Wspieranie go to marnotrawienie publicznych środków, które można by lepiej wykorzystać. Broniąc Rawlsa, można powiedzieć, że zarzuty te odnoszą się do sposobu rozumienia i realizacji zasad sprawiedliwości, a nie do samych zasad. Poza tym jego teoria nie miała na celu sformułowania zasad bezwzględnych i absolutnych (w rodzaju imperatywu kategorycznego Kanta), lecz najlepsze w danych warunkach (które wydają się względnie trwałe). Można wyobrazić sobie społeczeństwo złożone z obywateli cieszących się wolnością polityczną i zarazem posiadających podobną i zadowalającą ilość dóbr, trudniej byłoby wskazać na przykłady. Danymi, od których w rozważaniach swych Rawls wychodzi, są fakty społeczne i polityczne, debata nad kształtem życia społecznego nie jest nigdy definitywnie zakończona, dopóki mamy do czynienia z liberalną demokracją. Nie jest wykluczone, że gdy zmieni się nasze społeczeństwo i nasza kultura, to zmieni się odpowiednio do tego nasz sposób rozumienia sprawiedliwości.

Według Rawlsa, sprawiedliwość podstawowej struktury społecznej jest fundamentem, na którym wyrastać może wzajemne zaufanie, lojalność i solidarność. Tymczasem komunitarianie za główną wadę teorii Rawlsa uważają to, że ogranicza się ona do ustalenia sprawiedliwych procedur. Ich zdaniem, przesadne akcentowanie kwestii sprawiedliwości może doprowadzić do osłabienia więzi dużo ważniejszych, takich jak przyjaźń, miłość, lojalność, i wprowadzić wzajemną nieufność, a nawet wrogość. Sprawiedliwość zamienia dotychczasowych przyjaciół w ludzi sobie obcych. Sprawiedliwe procedury to za mało, życie polityczne trzeba oprzeć na szerszej moralności i dać pierwszeństwo uczuciom i postawom wspólnotowym, przyjaźni, przywiązaniu, lojalności, umiłowaniu cnót moralnych. Buksiński w priorytecie idei sprawiedliwości dostrzega podobne niebezpieczeństwo jak komunitarianie: „Jeśli przyjmiemy, że praktycznym instytucjonalnym wyrazem sprawiedliwości jest prawo stanowione, to wypływa stąd wniosek, że absolutyzacja sprawiedliwości prowadzi do absolutyzacji prawa stanowionego, co z kolei prowadzi do osłabienia zachowań spontanicznych, skierowanych na tworzenie więzi wspólnotowych, oraz lekceważenia nie tylko etyczności, ale również moralności w życiu. Postawa taka sprzyja dominacji instytucji, reguł, praw. Obywatele, zamiast dążyć do dobra, ćwiczą się w interpretacji i omijaniu prawa. Społeczeństwo zaś poddane zostaje władzy prawników”¹⁹⁵.

Kolejną kwestią sporną jest problem racjonalności i rozumności obywateli oraz rozumu publicznego. Rawls zakłada, że w sytuacji pierwotnej, przy zasłonięciu niewiedzy rozsądny sędzia wybierze strategię asekurancką, polegającą na unikaniu ryzyka największego nieszczęścia i wybieraniu najmniejszej możliwej straty nawet za cenę pomniejszenia możliwości zysku. Tymczasem jest to strategia pesymisty i konserwatysty, a postaw tych nie należy identyfikować z racjonalnością. Rozsądny optymista lub ktoś o naturze hazardzisty może myśleć inaczej – np. zaryzykuje, bo mogą dużo zyskać; niech przynajmniej niektórzy cieszą się dobrym życiem i dostatkiem¹⁹⁶. Nie jest tak, że przy tej strategii zapomina się całkowicie o możliwych stratach. Strategia ta jest dobrze znana z teorii gier – zwie się ją zasadą maksymalizacji zysku (maksymaksu). Na tej zasadzie opiera się np. zakład Pascala, któremu nie sposób odmówić racjonalnego charakteru. Zatem wybory dokonane według zasady maksymaksu również są racjonalne. Tymczasem Rawls uznać je musi na mocy swojej teorii za przejaw irracjonalności. Trudno byłoby racjonalnie uzasadnić jego wąską asekurancką koncepcję racjonalności. Poza tym rozum publiczny nie jest w stanie dostarczyć sam sobie ostatecznego uzasadnienia; działa w ramach liberalnej demokracji i pozwala jej trwać, lecz nie jest w stanie powołać jej do istnienia w warunkach

¹⁹⁵ T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, s. 56.

¹⁹⁶ Dworkin nie uważa, by krytyka taka była trafna – zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 277–278.

społeczeństwa niedemokratycznego – bo go wówczas nie ma. Nie ma charakteru czysto formalnego, lecz bazuje na kulturowo danych „oczywistościach” i niekwestionowanych rozróżnieniach (takich jak te np., że życie jest lepsze od śmierci, a rozmowa lepsza od przemocy). Wykazuje swą bezradność w „dialogu” z kimś, kto odrzuca te „oczywistości” i nie przejawia chęci do dialogu.

Dworkin, choć generalnie z aprobatą odnosi się do koncepcji Rawlsa, ma pewną wątpliwość dotyczącą sposobu uzasadnienia zasad sprawiedliwości. Powiada on, że umowa zawarta w sytuacji pierwotnej ma charakter hipotetyczny i to sprawia, że nie jest w stanie dostarczyć niezależnego argumentu przemawiającego za tym, iż sprawiedliwe jest przestrzeganie warunków umowy. „Hipotetyczna umowa nie jest po prostu słabą postacią umowy rzeczywistej; to nie jest w ogóle żadna umowa”¹⁹⁷. Z faktu, że mógłbym zgodzić się na jakieś reguły w pewnej sytuacji, nie wynika, że reguły te można w stosunku do mnie stosować, bo w rzeczywistości się na nie zgodziłem – mówi Dworkin. Sama hipotetyczna zgoda nie może stanowić powodu, dla którego zasady sprawiedliwości miałyby obowiązywać; muszą istnieć inne powody. Hipotetyczna ugoda jest sposobem wyrażania stanowiska, które da się wyrazić inaczej – np. tak: postulowane rozwiązanie jest w tak oczywisty sposób sprawiedliwe i rozsądne, że tylko ktoś, czyj interes pozostaje z nim w bezpośredniej sprzeczności, mógłby się z nim nie zgodzić¹⁹⁸. Hipotetyczna umowa stanowi narzędzie służące zwróceniu uwagi na jakiś zupełnie niezależny argument przemawiający za przyjęciem zasad sprawiedliwości (argument nieopierający się na fałszywej przesłance, że hipotetyczna umowa ma moc obowiązującą). Dworkin uważa, że dobrym argumentem byłoby twierdzenie, iż zasady sprawiedliwości są najkorzystniejsze dla każdego członka jakiejkolwiek politycznej społeczności, a zatem każdy powinien się nimi kierować. Należy jednak przeprowadzić rozgraniczenie między rzeczywistymi interesami członków jakiejś społeczności a czymś, co można nazwać ich „intereseм uprzednim”. Wybór dwóch zasad sprawiedliwości nie leży w rzeczywistym interesie każdego, bo gdy opadnie zasłona niewiedzy, wielu stwierdzi, że odniosłoby większe korzyści, wybierając inne zasady¹⁹⁹. Wartość uzasadnienia zależy wówczas od tego, jak zdefiniuje się uprzedni interes każdego. U Rawlsa są to dobra pierwotne, poczucie własnej wartości, możliwość rozwijania swych władz moralnych. Dworkin zarzuca też Rawlsowi, że w trakcie swych rozważań nie sformułował zastrzeżenia, że należy wykluczyć wszelkie zasady w oczywisty sposób niesprawiedliwe²⁰⁰.

Rawlsa oskarża się o błąd abstrakcyjnego moralizatorstwa i uniwersalizmu. Nie jest możliwe ustanowienie praw w sytuacji niewiedzy, gdy wszystkie infor-

¹⁹⁷ Tamże, s. 278.

¹⁹⁸ Tamże, s. 279.

¹⁹⁹ Tamże, s. 282.

²⁰⁰ Tamże, s. 284.

macje o człowieku są zakryte, poza tą jedną, że chce on maksymalizować (maksymimalizować) to coś, czego mógłby chcieć jako ktoś konkretny. Williams (podobnie jak np. Sandel) uważa, że Rawls nie zatroszczył się o odrębność osób, o ich odmienność i cechy szczególne. W ten sposób potwierdził związek swej teorii z teorią Kanta, ustalającą zasady dla wszystkich istot racjonalnych. To abstrahowanie od charakteru i tożsamości jednostki stanowi fundamentalną pomyłkę. Charakter, skłonności i koncepcje dobra są warunkiem zainteresowania światem²⁰¹. Dobre prawo uwzględnia indywidualne położenie i cechy osób, gdyż ma to podstawowe znaczenie dla sprawiedliwego rozdziału dóbr²⁰². Tymczasem Rawls nie chce czynników tych brać pod uwagę. Utrzymuje, że wszystko, co ważne, da się wywieść z moralnego statusu jednostki jako takiej. Komunitarianie krytykują taką postawę, podkreślając, że z moralnego statusu jednostki jako takiej wywieść da się jedynie prawa fundamentalne, gwarantujące zachowanie egzystencji, a więc nienaruszalność osobistą i nienaruszalność środków niezbędnych do przetrwania. Stosowanie uniwersalizacji prowadzi zatem do bardzo ograniczonych rezultatów. Poza tym Rawls podaje receptę na sprawiedliwość dla państwa ogólnowiatowego, a takiego państwa nie ma. Istnieją natomiast państwa konkretne, dla których podstawowym rozróżnieniem jest podział na swoich i obcych. Troska o swoich, czyli stronniczość, wydaje się w życiu społeczno-politycznym bardziej sprawiedliwa niż całkowita bezstronność. Rawls posługuje się metodą uniwersalistycznego dekretowania, po czym od etyki przechodzi prosto do praktyki społecznej, a taki przeskok nie może się powieść. Broniąc Rawlsa, można wskazać na to, że chodziło mu wyłącznie o sprawiedliwość podstawowej struktury społecznej, natomiast specyfika państw oraz odmienność jednostek odgrywają znaczenie dopiero przy omawianiu kwestii szczegółowych.

Zdaniem krytyków, Rawls dopuścił się homogenizacji życia. Jest to bezpośrednia konsekwencja jego uniwersalizmu. Nie ma on względu na odmienność osób, różnorodność sytuacji, społeczeństw, kultur, kontekstów. Mówi o członkach społeczeństwa tak, jakby wszyscy byli nie tyle sobie równi, co po prostu tacy sami; może nawet należałoby mówić o jednym rozumnym (transcendentalnym?) podmiocie. Ponadto Rawls ma zbyt duże ambicje – chce ustalić uniwersalne reguły sprawiedliwości. Tymczasem można odnaleźć reguły sprawiedliwości tylko w granicach akceptowanego przez daną wspólnotę horyzontu moralnego. Tak też się dzieje w jego przypadku – zaproponowana wizja sprawiedliwości okazuje się elementem tradycji Zachodu. Rawls czerpie inspiracje z chrześcijań-

²⁰¹ B. Williams, *Persons, Character and Morality*, [w:] A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976, s. 210, 215.

²⁰² Niktórzy zarzucają Rawlsowi, że nie wziął pod uwagę istnienia specjalnych i kosztownych potrzeb, które trudno zaspokoić – zob. omówienie tej kwestii w: G.A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, „Ethics” 1989, nr 4 (99), s. 906–944.

stwa i jednocześnie uprawia retorykę bezstronności, neutralności, obiektywizmu. Sędziowie w sytuacji pierwotnej dysponują językiem, dzięki któremu mogą dyskutować, a żaden język nie jest neutralny światopoglądowo. Język jest nieneutralnym systemem znaczeń. W sprawie neutralności zasad sprawiedliwości oraz neutralności liberalnego ustroju politycznego najczęściej głos zabierają komunitarianie. Podkreślają oni, że koncepcja Rawlsa jest wyrazem określonych preferencji światopoglądowych, politycznych i filozoficznych. Zawiera określoną ideę dobra, dobrego życia, dobrego społeczeństwa, które chce się wynieść ponad inne²⁰³. Rawls sam w pewnym momencie stwierdza, że „teoria sprawiedliwości w rzeczy samej zakłada pewną teorię dobra, lecz zważywszy szerokie granice, jakie sobie określa, nie przesądza to wyboru, jakiego rodzaju osobami ludzie pragną być”²⁰⁴. Zdaniem krytyków, liberalna teoria, nawet gdy przyznaje, że zawiera jakąś koncepcję dobra, i tak zakłada, iż dobro to ma status uniwersalny i nie jest wyrazem jakiejś partykularnej wizji świata. Rawls stwierdza, że „sprawiedliwość jako bezstronność nie jest – by tak rzec – zdana na łaskę potrzeb i interesów. Ustanawia ona pewien archimedesowy punkt dla oceny systemu społecznego, bez odwoływania się do jakichś okoliczności apriorycznych”²⁰⁵. Nieco dalej czytamy, że „nasze dwie zasady sprawiedliwości nie zależą od istniejących pragnień ani aktualnych warunków społecznych”²⁰⁶. „Wymaganą niezależność od istniejących warunków możemy uzyskać, przyjmując istnienie pewnych powszechnych pragnień, takich jak pragnienie pierwotnych dóbr społecznych, i biorąc za podstawę porozumienie, które byłoby zawarte w odpowiednio zdefiniowanej sytuacji wyjściowej”²⁰⁷. Pojęcie dobra, jakim Rawls się posługuje, określane jest przez niego mianem „dobra wąskiego” i przeciwstawiane „dobru pełnemu”²⁰⁸. Na „dobro wąskie” składają się wszystkie wartości i zasady, które muszą być honorowane (np. szacunek do siebie i do innych), aby zasady sprawiedliwości mogły być ustalone i przestrzegane. Na „dobro pełne” zaś składają się wartości pozostałe, które wyznają podmioty proceduralnych rozstrzygnięć jako członkowie określonych wspólnot i stowarzyszeń. Z wywodu Rawlsa wynika, że owo dobro minimalne musi być przyjęte bez zastrzeżeń, aby zasady sprawiedliwości jako bezstronności mogły zostać zaakceptowane. Wskazuje to na konieczność istnienia pewnych zobowiązań poprzedzających zastosowanie procedur sprawiedliwości. Trudność tę możemy usunąć, przyjmując taką interpretację teorii sprawiedliwości, jaką podsuwa *Liberalizm polityczny*. Punktem wyjścia rozumowania Rawlsa nie jest sytuacja pierwotna jako pewien

²⁰³ Zob. np. T. Nagel, *Rawls on Justice*, s. 9. Podobne zastrzeżenia zgłaszali Taylor i Sandel.

²⁰⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 358.

²⁰⁵ Tamże, s. 360.

²⁰⁶ Tamże, s. 362.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Tamże, s. 543.

rodzaj transcendentального punktu widzenia, z którego dokonujemy oglądu Moralnego krajobrazu i wybieramy przekonania dotyczące sprawiedliwości. Nasze rozumowanie rozpoczyna się od wyznawanych przez nas przekonań moralnych i poszukiwania tych, które dotyczą sprawiedliwości i nie wywołują kontrowersji. Potem opisujemy sytuację pierwotną w zgodzie z tymi przekonaniami i zastanawiamy się, co z tego wynika (wypracowujemy implikacje)²⁰⁹. Przy tej Interpretacji jasne się staje, że nie można oddzielić tego, co słuszne i sprawiedliwe, od tego, co dobre, albo raczej od naszych partykularnych wizji dobrego życia. Teoria Rawlsa nie jest całkowicie neutralna i wolna od wszelkich założeń, dodajmy też, że nie rości sobie do tego pretencji.

Niektórzy formułują zarzut, że liberalizm pozbawiony jest blasku i jako zupełnie nieinspirujący niewart jest obrony. Taka sugestia pojawia się już u Rousseau, który twierdzi, że liberalizm redukuje człowieka do *homo oeconomicus*, skrzętnie zabiegającego o przyziemnie egoistyczne interesy. Tymczasem na miarę wielkości człowieka jest rewolucyjny czyn lub duchowa *metanoia*, bohaterstwo lub świętość. Ujmowanie człowieka w perspektywie niższych wartości obraża jego godność. Liberalizm zaprzepaszcza to, co najcenniejsze – braterstwo, solidarność społeczną i obywatelską cnotę – a w zamian podsuwa abstrakcyjne prawa jednostki i materialne interesy. Lekceważy wspólne projekty i cele, dzięki którym obywatele stają się czymś więcej niż egoistycznymi atomami. Zarzut ten nie trafia w teorię Rawlsa, ponieważ nie podsuwa ona redukcjonistycznej koncepcji człowieka jako *homo oeconomicus*, przeciwnie – mówi o obecności interesów wyższego rzędu; nie przedstawia też człowieka jako swobodnego atomu, lecz podkreśla jego związki z innymi i osadzenie w tradycji kulturowej. Nie zawiera ogólnej filozoficznej koncepcji człowieka, nie jest jedną z rozległych doktryn, pokazuje natomiast, jak przedstawiciele różnych wspólnot i wyznawcy różnych doktryn mogą żyć razem bez nienawiści i przemocy. Ta „nieinspirująca” wizja sprawiedliwego społeczeństwa stwarza każdemu możliwość poszukiwania wizji „inspirujących” i z tego względu okazuje się warta obrony w stopniu co najmniej takim samym jak wszelkie „inspirujące” wizje.

Niektórzy powiadają, że trudno Rawlsa zaklasyfikować do teorii wspólnotowych lub indywidualistycznych i na tym polega największa jego wada. Autor ten powołuje się na fundamentalną dla teorii indywidualistycznej powinność moralną, aby nie krzywdzić innych, ale jednocześnie mówi o obowiązku pomagania najbiedniejszym i najsłabszym, a to jest myśl przewodnia teorii wspólnotowych. Jego koncepcja jest zatem niejednoznaczna, niedookreślona i dlatego trudna do obrony. Zarzuty mogą pojawić się z każdej strony i zawsze będą uzasadnione. A jednak niejednoznaczność teorii Rawla w pewnych kwestiach może okazać się jej dużym atutem. Otwiera ona przestrzeń dla ludzkiej wolności

²⁰⁹ Por. W. Kynlicka, *Liberalism, Community and Culture*, s. 68 oraz A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 27, przypis 34.

o wiele skuteczniej niż teoretyczna precyzja, jednoznaczność i określoność. Dobra teoria liberalnego społeczeństwa nie może dostarczać jednoznacznych odpowiedzi na wszelkie pytania (podobnego zdania jest Macedo, którego poglądy omówione zostaną w następnym rozdziale). Miarą wartości liberalizmu nie jest doskonałość liberalnej teorii, ale skuteczność, z jaką broni się w jego ramach ludzkiej wolności i podmiotowości.

Zasadny wydaje się zarzut, że koncepcja rozumu publicznego Rawlsa bazuje na głęboko utrwalonym w tradycji liberalnej podziale na sferę prywatną i publiczną. Rozum publiczny odnosi się wyłącznie do sfery publicznej, tam też możliwe są ingerencje politycznego liberalizmu. Problem polega jednak na tym, że trudno jest wytyczyć granicę między tymi dwiema sferami – podział na nie pozostaje sprawą arbitralną i kontrowersyjną²¹⁰. Co więcej, istnienie tej granicy jest zdecydowanie negowane przez większość rozległych doktryn religijnych lub filozoficznych. Rawls określa je mianem „rozległych” z tego właśnie powodu, że owej granicy nie uznają. Poza tym liberalizm – również w wersji zaproponowanej przez Rawlsa – sam podważa klarowność tego rozróżnienia, ponieważ domaga się ukrócenia rozmaitych okrutnych praktyk zakorzenionych w tradycji, które rozkwitały właśnie w sferze prywatnej. Nie można tego zrobić bez naruszenia granicy między tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Rozmaite obyczaje i zachowania są w społeczeństwie liberalnym dopuszczalne tylko wówczas, gdy nie naruszają słuszych praw innych osób i nie przysparzają im cierpień – prywatność nie jest traktowana jako azyl dla tyranów.

Kolejny problem polega na zdefiniowaniu, czym jest cierpienie i co je może wywołać. Aby to zrobić, musimy wyjść poza granice filozofii polityki i odwołać się do jakiejś szerszej koncepcji człowieka. Domaganie się powszechnej akceptacji zasad sprawiedliwości jest nie dość przekonujące, gdy zamyka się w granicach rozumu publicznego, w ramach którego możemy najwyżej sformułować rozumowanie w rodzaju: należy przestrzegać rozumnych zasad sprawiedliwości, ponieważ domagają się tego rozumne zasady sprawiedliwości. Rawls nie unika tego problemu. Otwarcie głosi, że polityczna koncepcja sprawiedliwości może i musi decydować o dopuszczalnych koncepcjach dobra (by eliminować te, które są niedopuszczalne). Nie określił jednak, na jakiej podstawie taką decyzję się podejmuje. Czy np. biorąc pod uwagę filozoficzną koncepcję człowieka (to Rawls chce wykluczyć) lub utrwaloną w naszej kulturze określoną koncepcję dobra (ale koncepcji dobra jest wiele)? Określił natomiast procedury dochodzenia do konsensu w tej sprawie. W *Liberalizmie politycznym* Rawls otwarcie mówi, że rozum publiczny jest historycznie i kulturowo usytuowany w naszym świecie, w naszej tradycji politycznej (publiczna kultura podłoża). Z niej wywodzą się podstawowe pojęcia i ideały: wolność, równość, godność osoby, sprawiedliwość. Jesteśmy przywiązani do utrwalonych w naszej tradycji instytucji

²¹⁰ Tamże, s. 53.

demokratycznych wyrażających nasze moralne intuicje. Nasze ideały, wartości oraz instytucje społeczne i polityczne mocno podtrzymują się nawzajem. Rawls uważa, że ukazanie spójności naszych podstawowych przekonań politycznych i powszechnie akceptowanych praktyk wystarcza, nie musimy już niczego więcej uzasadniać. Natarczywe pytania o ostateczne uzasadnienie są typowe dla filozofów i nie zostały podyktowane autentycznymi wątpliwościami. Nie wydaje się możliwe, żeby w przedstawicielach naszej kultury zrodziły się szczere wątpliwości co do ważności naszej kultury oraz jej moralnych i politycznych ideałów. Późny Rawls jest etnocentryczny, podkreśla historyczno-kulturowe usytuowanie liberalizmu. Niektórzy obawiają się, że jest to prosta droga do ogłoszenia powszechnego relatywizmu i nihilizmu; nasza kultura (i nasz rozum publiczny) nie niesie ze sobą żadnego uniwersalnego przesłania, jest tylko jedną z wielu lokalnych kultur, posiada bogate, ale ściśle określone źródła, zatem nie jest lepsza (ani gorsza) od innych kultur, nawet tych pełnych przemocy. Rawls ostatecznie odżegnuje się od uniwersalizmu, co sprawia, że – zdaniem niektórych – nie jest w stanie w przekonujący sposób uzasadnić wyższości liberalizmu nad innymi systemami społecznymi. Zarazem jednak odżegnuje się od neutralności, ponieważ zdecydowanie opowiada się po stronie wartości typowych dla zachodnich społeczeństw liberalno-demokratycznych i mówi o konieczności ich obrony – nie popada zatem w relatywizm. Paradoksalnie nasz ponowoczesny, oduniwersalizowany, nieneutralny liberalizm niesie ze sobą quasi-universalne przesłanie. Cechą naszej kultury zawsze było przeświadczenie, że odkrywa prawdy i realizuje wartości o charakterze uniwersalnym. Jako przedstawiciele tej kultury nie możemy tak łatwo zdystansować się do tych tradycyjnych roszczeń. Liberalizm i rozum publiczny orientują się na pewne wartości i domagają się ich realizacji, dlatego że są to dla nas wartości, o których nie potrafimy tak naprawdę myśleć jako o wyłącznie lokalnych i tymczasowych. Nawet jeżeli jesteśmy otwarci na krytykę i korektę, dzięki refleksji filozoficznej nabraliśmy specyficznego dystansu do siebie, mamy świadomość przygodności i zmienności naszych społeczeństw, obyczajów i poglądów, to i tak nie możemy wartości, za którymi w danym momencie się opowiadamy, i przekonań, które szczerze wyznajemy, traktować w kategoriach tego, co lokalne i tymczasowe. Są to najlepsze poglądy, na jakie nas w danym momencie stać, i w związku z tym nieuchronnie przydajemy im cechę uniwersalności. Polega to na tym, że wolelibyśmy, żeby różne ludy i narody, które cierpią nędzę i niewolę, cieszyły się dostatkiem i wolnością; odrzucamy okrucieństwo, nawet gdy chlubi się wielowiekową tradycją – tego typu „uniwersalizmu” nie potrafimy i nie możemy się wyrzec. Być może nasz pogląd nie jest neutralny, ale z pewnością nie dysponujemy takim punktem widzenia, z perspektywy którego moglibyśmy w sposób autentyczny podważyć nasze głębokie przekonania, choć umiemy się do nich krytycznie odnieść i je szczegółowo analizować. Filozofowie, którzy na potrzeby swoich rozważań dokonywali eksperymentu myślowego polegającego na podważaniu własnych poglądów (np.

Kartezjusz), w wyniku owego sceptycyzmu metodycznego dochodzili „tylko” do ich umocnienia. Podczas długiej tradycji filozofowania wykształciliśmy umiejętność spoglądania na rzeczywistość (w tym i na samych siebie) z wielu różnych punktów widzenia. Pozwala to nam nasze przekonania moralne traktować jako uwarunkowane kulturowo w takim samym stopniu jak przekonania odległych ludów i plemion i jednocześnie najważniejszym z nich przydawać cechę uniwersalności. Tego „podwójnego widzenia” nie należy usuwać ani pewnych kwestii ujednoznaczniać. Obie perspektywy, nakładając się na siebie, pozwalają uniknąć z jednej strony relatywizmu i indyferentyzmu, a z drugiej – dogmatyzmu i fanatyzmu.

Można powiedzieć, że teoria liberalna Rawlsa prowadzi do pewnej antynomii: z jednej strony rozbudza naszą świadomość, że wartości liberalne są oryginalnym wytworem naszej kultury, nieznajującym odpowiednika w innych tradycjach kulturowych (liberalizm ma ograniczone historycznie i kulturowo źródła), z drugiej strony umacnia nasze przekonanie, że liberalno-demokratyczny sposób organizacji życia społecznego jest lepszy od wszystkich pozostałych, a zasady sprawiedliwości nie poddają się żadnej historycznej i kulturowej relatywizacji (mają zatem uniwersalne znaczenie). Antynomia ta wydaje się nieusuwalna i niemożliwa do uniknięcia. W tekstach Rawlsa raz przeważa tendencja, by ukazywać zakotwiczenie liberalizmu w naszej zachodniej tradycji (etnocentryzm), innym razem zaś, by akcentować jego konstrukcyjny i idealizacyjny, a nawet uniwersalistyczny charakter. W obu przypadkach jednak argumentacja nabiera cyrkularnego charakteru. W dobrze urządzonym sprawiedliwym społeczeństwie liberalnym obywatele akceptują sprawiedliwy liberalny porządek z dobrych powodów. Ci, którzy wzrastali wśród liberalnych instytucji, żywią głębokie przekonanie o ich wielkiej wartości. Jeżeli da się stworzyć w miarę trwałe sprawiedliwy porządek liberalno-demokratyczny, to będzie on oddziałował (wychowawczo) na obywateli tak, że będą dokładali starań, by go utrzymywać i doskonalić. Problem w tym – a współczesny liberał zdaje sobie z tego sprawę – że to samo można powiedzieć o każdym porządku społeczno-politycznym; np. ci, którzy urodzili się w określonej wspólnotie religijnej, są przez tę wspólnotę tak ukształtowani, że widzą w niej wielką wartość i gotowi są do wszelkich poświęceń na jej rzecz. Przywiązanie obywateli do określonego porządku społecznego nie jest tym, co wyróżniałoby liberalizm spośród różnych sposobów organizacji życia społeczno-politycznego. Sytuacja liberalizmu wydaje się nawet pod tym względem gorsza, ponieważ ktoś, kto jest muzułmaninem i nie zna żadnej innej religii prócz swojej, nadal pozostaje muzułmaninem, a jego przywiązanie do własnej kultury jest bezgraniczne; ktoś, kto nie zna żadnego innego prócz własnego horyzontu kulturowego, nie może mieć świadomości przygodności swojej kultury. Natomiast nie ma nikogo, kto w równie bezgraniczny sposób byłby przywiązany do porządku liberalnego, ponieważ nie ma kogoś takiego,

kto będąc liberałem, nie znałby żadnego innego sposobu organizacji życia społecznego (choćby za pośrednictwem edukacji czy dzięki podróżom). Ktoś, kto nie zna żadnego porządku prócz tego, w którym się wychował, nie jest i nie może być liberałem, ponieważ liberalizm oznacza znajomość wielu kultur i tradycji, świadomość ich przygodności i określony stosunek do pluralizmu zasad.

Buksiński stawia Rawlsowi zarzut, że programowo unika on dyskusji nad problemami, które nurtują współczesnych obywateli. Proponowany przez niego rozum publiczny jest ubogi i w związku z tym nie może rozwiązywać problemów, potrafi tylko się od nich odwracać²¹¹. Próba obrony Rawlsa przed takim zarzutem może polegać na wskazaniu, że rozum publiczny ma charakter ograniczony, nie zaś ubogi, i jego zadaniem jest stworzenie wspólnych ram dla dyskusji nad problemami politycznymi. Choć owe wspólne ramy nie są ustalone w sposób ostateczny i nieodwołalny (niekiedy same mogą stać się przedmiotem debaty), muszą zostać zaakceptowane przez strony (co wyrażać się będzie w przestrzeganiu zasad), aby jakakolwiek dyskusja nad innymi kwestiami mogła dojść do skutku. Rawls koncentruje się na prezentacji tego, co jest wspólną podstawą publicznej debaty, stąd wrażenie, że unika podejmowania innych problemów. Na zarzut, że idea publicznego rozumu sztucznie zawęży zestaw zagadnień i problemów poddawanych politycznym dyskusjom; że powinniśmy raczej przyjąć ujęcie otwarte, pozbawione ograniczeń i zrezygnować z restrykcyjnej koncepcji rozumu, która usiłuje z góry określać, co jest zagadnieniem politycznym, a co nim nie jest, Rawls odpowiada zapewnieniem, że idea rozumu publicznego nie określa zestawu kwestii politycznych ani nie determinuje poglądów na sprawy szczegółowe i lokalne. Jest to raczej idea odnosząca się do rodzaju racji, które przytaczać mogą obywatele w procesie politycznego uzasadniania. Obawy, że restrykcyjny charakter rozumu publicznego może prowadzić do impasu w debacie politycznej i klęski liberalnej demokracji, Rawls oddala, mówiąc, że impas możliwy jest w każdej dziedzinie – w działalności naukowej, we wnioskowaniu zdroworozsądkowym. Z impasem mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie argumenty stron się równoważą. Nie spowodowało to klęski nauki i można sądzić, że nie przyczyni się to do klęski liberalnej polityki. W polityce trzeba podejmować decyzje pomimo niemożności ustalenia wspólnego stanowiska; rozbieżność opinii i poglądów jest sytuacją typową. Dlatego też „musi być przedstawiona jakaś reguła działania i wszyscy wykazać się muszą gotowością do uznania procesu, w którym podjęto decyzję, za sprawiedliwy”²¹². Przypomnijmy, że rozum publiczny postrzega status obywatela z jego obywatelskim obowiązkiem analogicznie do obowiązku rozstrzygania spraw przez sędziego. „Tak jak sędziowie zobowiązani są rozstrzygać sprawy, opierając się na prawnej podstawie prece-

²¹¹ Zob. T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, s. 54.

²¹² J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 239.

densu, uznanych kanonach statutowej interpretacji oraz na innych istotnych podstawach, tak i obywatele winni w obrębie publicznego rozumu rozumować zgodnie z kryterium wzajemności, gdy idzie o zasady konstytucyjne i zagadnienia podstawowej sprawiedliwości²¹³. W sytuacji impasu sędzia nie może odwołać się do swych prywatnych przekonań, a obywatel nie może sięgać po argumenty do swej nadrzędnej doktryny, bo w ten sposób pogwałcona zostaje zasada wzajemności. Wynik głosowania albo rezultat zastosowanych procedur powinien zostać uznany za prawowity i obowiązujący, co nie oznacza, że słuszny i poprawny na zawsze. Wiąże on obywateli na mocy swej legalności i na mocy zasady większości. Opór siłowy przeciwko niemu byłby nierozumny, oznaczałby próbę narzucenia siłą tego, czego nie uznaje większość, lub tego, co nie jest legalne. W państwie liberalnym można, pomimo braku zgody, w sposób legalny kontynuować działania na rzecz określonych zmian, przekonywać innych obywateli i pozyskiwać wymaganą większość. „W rozumie publicznym myślenie nie jest zakończone raz na zawsze, podobnie jak w każdej innej formie namysłu”²¹⁴. Nie jest wadą rozumu publicznego, że nie prowadzi do ostatecznych rozstrzygnięć wszystkich kwestii politycznych i do uzgodnienia poglądów wszystkich obywateli. Rozum publiczny, ze względu na ludzką wolność i świadomość własnych ograniczeń, dopuszcza pewne formy niejednoznaczności i nieścisłości, nie dąży do absolutnej konsekwencji, przyjmuje też, że niekiedy nie można uniknąć cyrkularności w myśleniu. Obywatele, uczestnicząc w debacie publicznej, uczą się w jej trakcie, pogłębiają wzajemne zrozumienie i rozwijają sztukę współdziałania, nawet gdy nie można dojść do konsensu²¹⁵.

Można postawić pytanie, czy idea publicznego rozumu jest niezbędna w dobrze urządzonej demokracji konstytucyjnej. Ograniczenia i wymagania rozumu publicznego są zrozumiałe i użyteczne, gdy społeczeństwo jest głęboko podzielone, składa się z wielu wrogich sobie stowarzyszeń i grup, a każda z grup dąży do przejęcia władzy politycznej (*modus vivendi*). Rawls utrzymuje, że idea rozumu publicznego potrzebna będzie zawsze, nawet w społeczeństwie dobrze urządzonym o długich tradycjach. Nie ma państwa aż tak dobrze urządzonego, by nie mogły się w nim pojawić konflikty między zwolennikami różnych rozległych doktryn. Bez obywatelskiego przywiązania do publicznego rozumu tego typu konflikty łatwo mogą przerodzić się w jawną wrogość. „Harmonia i zgoda między doktrynami, a także uznanie przez lud publicznego rozumu nie są, niestety, stałym składnikiem życia społecznego. Harmonia i zgoda zależą raczej od żywotności publicznej kultury politycznej i od obywateli dążących do realizacji ideału publicznego rozumu” – mówi Rawls²¹⁶.

²¹³ Tamże, s. 239.

²¹⁴ Tamże, s. 242.

²¹⁵ Tamże, s. 243.

²¹⁶ Tamże, s. 249.

Niektórzy krytycy powiadają, że wiara w rozum publiczny jest naiwna i pochodzi z poprzednich epok (XVIII i XIX wiek)²¹⁷. Dzisiaj publiczne dyskusje nie pozwalają rozwiązać żadnych problemów, nie są też dowodem demokratyzacji życia politycznego. Sfera publiczna jest manipulowana przez mafie i wielkie koncerny. Obywatele zdają sobie z tego sprawę (nie mają fałszywej świadomości), ale mimo to nie buntują się, przeświadczeni o swej bezsilności. „Rozum publiczny manipulowany i manipulujący nie reprezentuje opinii ani interesów demokratycznego państwa, ale formułuje je mniej lub bardziej arbitralnie. Udaje reprezentanta publiczności, ale faktycznie ukrywa to, co naprawdę reprezentuje: interesy i opinie swoich mocodawców. Tworzy *generalną linię* poglądów, interesów, przesądów, stanowiącą granicę, poza którą nie wypada lub nie wolno wykraczać obywatelom”²¹⁸. Rozum publiczny jako cenzor wypowiedzi uniemożliwia przeprowadzenie radykalnej krytyki stosunków społecznych i politycznych, tłumi konflikty, zmusza do milczenia. Jest siłą wykluczającą i zniewalającą, nie zaś gwarantującą wszystkim równe wolności. Rozum publiczny powołuje do istnienia fakty i interpretuje je, a obywatele są na to skazani, bo nie mają żadnej umożliwiającej krytykę instancji zewnętrznej wobec sfery publicznej, a poza tym sami są konstruktami tego rozumu²¹⁹. Teorie w rodzaju tej zaproponowanej przez Rawlsa kamuflują i umacniają niedemokratyczną rzeczywistość – władza znajduje się w rękach wąskich elit i w głównej mierze zależy od pieniądza. Obywatel ma szansę zwrócić uwagę na swoje problemy tylko poprzez działania łamiące procedury i prawa. Strajk i manifestacja są skuteczniejsze od racjonalnych deliberacji. Tego typu zarzuty można odpyrać, wykazując, że godzą one raczej w rozum instrumentalny, są dalszą częścią krytyki zainicjowanej przez Horkheimera i Adorna. Nie odnoszą się one natomiast do koncepcji rozumu i działań liczących się z wartościami, nakierowanych na porozumienie i konsens²²⁰.

²¹⁷ Zarzut taki stawia Buksiński w artykule *Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgen Habermasa*, s. 361.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Taką opinię wyrażają trzej autorzy zdecydowanie krytycznie usposobieni do Rawlsa, rozumu publicznego i liberalnej demokracji – zob. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London 2000.

²²⁰ Weber posługiwał się rozróżnieniem na racjonalność formalną i materialną – zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 60–63. Racjonalność formalna nakierowana jest na realizację wymiernych dóbr zewnętrznych (działania celoworacjonalne), podczas gdy racjonalność materialna inspirowała działania wartościoworacjonalne. Koncepcja rozumu publicznego nie pozwala na utrzymanie w mocy Weberowskiego podziału, który okazuje się nierozłączny. Krytycy jednak wydają się do niego przywiązani i atakują rozum publiczny (i proceduralną koncepcję sprawiedliwości) jako kolejne wcielenie racjonalności formalnej i triumf rozumu instrumentalnego. O dziejach tego podziału w kontekście myśli Habermasa zob.: J. Kmita, *Rehabilitacja „racjonalności instrumentalnej”*, [w:] R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, s. 364–374.

Czy koncepcja rozumu publicznego nie zakłada, wbrew zapewnieniom Rawlsa, filozoficznej koncepcji natury ludzkiej? Gdyby tak było, to filozofia polityki Rawlsa byłaby jedną z rozległych doktryn, a rozległa doktryna o liberalnej treści byłaby z oczywistych względów samowystarczalna. Rawls utrzymuje, że gdy poszukujemy dobrego politycznego uzasadnienia, musimy pamiętać, że ma być ono przekonujące dla wszystkich (równych i wolnych) obywateli. Oto idea tego, co rozsądne politycznie (zasada wzajemności). Przedstawiając racje wszystkim obywatelom, musimy mieć wyobrażenie, kim oni są. Czy wyobrażenie takie jest już filozoficzną koncepcją natury ludzkiej? Nie postrzegamy obywateli jako należących do określonej grupy społecznej, majątkowej czy wyznaniowej, nie odwołujemy się także do ich interesów. „Myślimy raczej o ludziach jako o rozsądnych i racjonalnych, wolnych i równych obywatelach, wyposażonych w dwie władze moralne i posiadających w każdym momencie określoną koncepcję dobra, która może się zmieniać w czasie”²²¹. Nie jest to filozoficzna koncepcja natury ludzkiej, lecz polityczna koncepcja osoby jako obywatela. Rawls dystansuje się od metafizyki, unika też wplatania do swej teorii poglądów psychologicznych czy teologicznych. „Ujęcia ludzkiej natury odkładamy na bok i zamiast na nich polegamy na politycznej koncepcji osoby jako obywatela”²²². Żadna filozoficzna koncepcja człowieka nie stoi u podstaw teorii Rawlsa, ale z całą pewnością nic nie powstrzyma zamiłowanych metafizyków od wyciągania metafizycznych konsekwencji z jego teorii, nic jej nie uchroni przed metafizyczną interpretacją, być może nawet przed wieloma metafizycznymi interpretacjami.

Nie ulega wątpliwości, że u podstaw teorii Rawlsa stoi bardzo ogólne wyobrażenie o człowieku, zawierające niewiele więcej treści niż ta, że życie jest lepsze od śmierci, dostatek od nędzy i głodu, a pokój od wojny. Liberalizm wydaje się racjonalną, dobrze uzasadnioną teorią i praktyką, o ile akceptuje się to wyobrażenie; natomiast pozostaje on zupełnie bezbronny wobec ataków tych, którzy te podstawowe preferencje kwestionują. Galston, komentując Hobbesa, powiada, że „wielu mężczyzn – dumnych arystokratów, zuchwałych ryzykantów, religijnych fanatyków czy zaślepionych głupców – nie postępuje zgodnie z przekonaniem, że śmierć jest najgorszym złem”²²³. Zatem istnieją sytuacje, w których liberalny humanizm (określenie Galstona) okazuje się bezsilny. Mogą go zakwestionować irracjonalne jednostki, ludobójcze reżimy, świecka tradycja heroizmu i tradycja religijnego męczeństwa. Fakt, że nie istnieją dobre racjonalne argumenty przemawiające do ludzi myślących w ten sposób, nie może być traktowany jako argument przeciwko liberalizmowi.

²²¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 244.

²²² Tamże, s. 245.

²²³ W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 112.

4.6. Wady antyliberalizmu

Słabości liberalnej teorii Rawlsa są nieuniknionym cieniem jej zalet – konsekwentne dążenie do ich usunięcia doprowadziłoby jedynie do stworzenia nowych problemów i niekonsekwencji. Nieco inaczej wygląda sytuacja w przypadku wad komunitarnego sposobu myślenia. MacIntyre utrzymuje, że każda jednostka jest członkiem i dziedzicem określonej wspólnoty i tradycji. W związku z tym nikt (nawet żaden filozof ani naukowiec) nie dociera do prawdy absolutnej, gdyż spogląda na świat z kulturowo określonego punktu widzenia. Każda tradycja dysponuje własną opowieścią: przykładami i faktami, zasadami racjonalności i sprawiedliwości. Pogląd ten jest u MacIntyre’a istotnym elementem krytyki oświeceniowej koncepcji powszechnego rozumu. Nie ma racjonalności absolutnej, niezależnej od historii, społeczeństwa, kultury i wspólnoty. Nie istnieje żaden zbiór uniwersalnych standardów uzasadniania i wyboru pomiędzy różnymi tradycjami. Każda koncepcja racjonalności jest wytworem określonej tradycji i kultury, a wzorce uzasadniania wyłaniają się z historii, w której się uprawomocniły. Różne społeczności, języki i tradycje oferują różne konceptualizacje rzeczywistości, różne zbiory przekonań o świecie, różne standardy prawomocności i uzasadniania. Dlatego wszystkie teorie, tezy i argumenty należy pojmować w ich historycznym kontekście. Ale skoro nie ma absolutnej uniwersalnej racjonalności ani sprawiedliwości, istnieje tylko racjonalność oraz sprawiedliwość tej lub tamtej wspólnoty, zatem tradycje są niewspółmierne i nieporównywalne, a ich przedstawiciele nie mogą się nawzajem rozumieć, nie mogą też się od siebie niczego nauczyć ani modyfikować swego stanowiska pod wpływem krytyki płynącej z zewnątrz²²⁴. MacIntyre stoi zatem na stanowisku społeczno-historycznego perspektywizmu, relatywizmu kulturowego i partykularyzmu moralnego²²⁵. Jednocześnie jest to pogląd, który w następnym kroku swego rozumowania musi odrzucić, zależy mu bowiem na przeprowadzeniu porównania liberalizmu z Arystotelesowską etyką cnót i wykazaniu bezwzględnej wyższości tej ostatniej. Jego zdaniem, intelektualne, emocjonalne lub/i religijne zaangażowanie w określoną kulturę to jedyny sposób rozstrzygnięcia kwestii moralnych i uniknięcia relatywizmu oraz dyskomfortu niepewności; jednocześnie kulturą, w którą warto i należy się zaangażować, jest tylko i wyłącznie kultura bazująca na arystotelesowsko-tomistycznej tradycji. Można powiedzieć, że MacIntyre jest relatywistą, który odżegnuje się od relatywizmu jako najbardziej

²²⁴ Zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 40.

²²⁵ MacIntyre odróżnia od siebie perspektywizm i relatywizm. Uważa, że relatywizm polega na zaprzeczaniu temu, że racjonalna debata oraz racjonalny wybór pomiędzy rywalizującymi ze sobą tradycjami są możliwe, natomiast perspektywizm podaje w wątpliwość możliwość stawiania roszczeń do prawdy przez jakąkolwiek z tradycji – A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 352. Zob. komentarz na ten temat: A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 40.

zdegenerowanego przejawu współczesności i zaleca jak najsilniejszy związek z tradycją, za którą, czego jest świadomy, przemawiają argumenty przekonujące tylko zaangażowanych²²⁶. Niezaangażowani muszą pozostać nieprzekonani, a tymczasem wydaje się, że właśnie do nich MacIntyre adresuje swoje dzieła. Paradoks MacIntyre'a można w uproszczeniu przedstawić tak: opowiadając się za perspektywizmem i relatywizmem społeczno-kulturowym, zamyka sobie drogę do wykazania bezwzględnej przewagi etyki Arystotelesowskiej; uznając obiektywną miarę sukcesu i klęski oraz obiektywną wyższość Arystotelesowskostatystycznej etyki, uznaje tym samym istnienie uniwersalnych, racjonalnych kryteriów i w ten sposób przekreśla swoją misterną krytykę Oświecenia.

Aby przedstawić swoje konkluzje jako powszechnie ważne, MacIntyre musi pozbyć się relatywizmu. Próbę tego typu można odnaleźć w dziele *Whose Justice? Which Rationality?*, w którym autor przekonuje, że wewnątrz każdej tradycji dokonywać się może ewolucja²²⁷. Polega ona na usuwaniu dostrzeżonych sprzeczności, znajdowaniu odpowiedzi na nowe pytania, rozwiązywaniu nowych problemów, modyfikowaniu przekonań, reinterpretowaniu tekstów i ponownym ocenianiu autorytetów. Dana tradycja rozwija się przez pokonywanie coraz nowszych trudności. Wszelkie trudności oraz sposoby ich rozwiązywania ocenia się według kryteriów przyjmowanych w ramach danej tradycji i wspólnoty, a nie według standardów obiektywnych i uniwersalnych. Jeżeli dana tradycja nie radzi sobie z problemami, to znaczy, że nie jest w stanie się rozwijać i pogrąża się w kryzysie – przestaje czynić postępy wedle własnych kryteriów postępu i już sama sobie nie dostarcza solidnego uzasadnienia (popada w kryzys epistemologiczny).

A zatem nie każda tradycja potrafi sama siebie uzasadnić – może się zdarzyć, że któraś poniesie klęskę w świetle własnych standardów. Odkrycie to ma być argumentem przeciwko relatywizmowi. Z faktu, że każda tradycja może znaleźć się w kryzysie epistemologicznym, MacIntyre wyciąga pochopny wniosek, że istnieje obiektywna miara sukcesu lub klęski. Jego zdaniem, można wykazać wyższość jednej tradycji nad drugą: „jeżeli jakiś schemat moralny przekroczył ograniczenia swoich poprzedników i dzięki temu pozwolił na sformułowanie najlepszych z dotychczasowych narzędzi pojęciowych umożliwiających zrozumienie tych poprzedników, a *następnie* stanął wobec kolejnych wyzwań ze strony innych, konkurencyjnych punktów widzenia, lecz za każdym razem udało mu się ulec transformacji w sposób umożliwiający przejście mocnych elementów tych rywalizujących punktów widzenia i uniknięcie ich słabości i ograniczeń, a *także* dostarczył najlepszego spośród dotychczasowych wyjaśnień tych ich słabości i ograniczeń, wówczas mamy możliwie najlepszy powód do uznania, że taki schemat moralny stawia równie skutecznie czoło nowym wyzwaniom

²²⁶ Tamże, s. 39–43.

²²⁷ Zob. tamże, s. 41–43.

i zarzutem, że zasady, które definiują jego rdzeń, mają charakter trwałe. Na tym właśnie polega osiągnięcie, które w książce *Dziedzictwo cnoty* przypisuję fundamentalnemu Arystotelesowskiemu schematowi moralnemu” – powiada MacIntyre²²⁸. MacIntyre zastosował tu schemat wzięty z filozofii nauki – procedurę wybierania jednej najlepszej teorii naukowej spośród kilku konkurencyjnych. W rzeczywistości społeczno-politycznej przemiany nie dokonują się na tych zasadach. Społeczeństwo jako całość nie rozważa swych problemów i nie decyduje się na przyjęcie takiego, a nie innego schematu moralnego. Najczęściej jest tak, że te społeczeństwa, które mają najmniej powodów, by sądzić, że ich tradycja (ich schemat moralny) zdolna jest „przejmować mocne elementy rywalizujących punktów widzenia”, najsilniej upierają się przy swoim.

MacIntyre głosi tezę o nieprzystawalności i niezrozumiałości różnych tradycji i jednocześnie zachęca do porównywania i wybierania spośród nich. Utrzymuje, że zrozumienie obcej tradycji jest pomimo wszystko możliwe, tak samo jak możliwe jest opanowanie obcego języka. Ktoś może opanować dwa języki i na podobnej zasadzie ktoś może stać się pełnoprawnym członkiem dwóch wspólnot i z tej perspektywy porównywać ze sobą ich odmienne tradycje i style życia. W sytuacji takiej, zdaniem MacIntyre’a, można dokonać wyboru tradycji i wspólnoty bezwzględnie lepszej. Konkluzja ta budzi wątpliwości. Dopiero osoba biegle władająca dwoma językami ma podstawy, by powiedzieć, które wyrażenia jednego języka nie przekładają się na wyrażenia drugiego języka, i dopiero znawca dwóch kultur rozumie, na czym polega faktyczna niewspółmierność między nimi. W umyśle racjonalnej osoby rzekomo jednorodna – „wykuta z jednego kamienia filozoficznego” – racjonalność zostaje rozszczępiona na „dwa konkurencyjne schematy pojęciowe”²²⁹. Fakt, że rozumiemy wypowiedzi w języku I i w języku II i jednocześnie pojmujemy, że coś jest wyrażalne w języku I, a niewyrażalne w języku II, jest wystarczającym świadectwem, że mamy do czynienia z odmiennymi, nieprzekładalnymi (całkowicie lub tylko częściowo) schematami pojęciowymi. Idea zrozumiałości nieopartej na przekładalności oraz idea wzajemnie nieredukowalnych schematów pojęciowych to tezy, które MacIntyre przyjmuje (relatywizm semantyczny). Pokazuje, że można rozumieć odmiennie tradycje i schematy pojęciowe bez idei powszechnej racjonalności, ale na tej podstawie w sposób nieuprawniony formułuje wniosek, że można określić, która z tradycji i który z konkurencyjnych schematów pojęciowych są bezwzględnie lepsze od innych.

MacIntyre, jako etnocentrysta, zrywa z naiwną tradycją ahistorycznego rozważania problemów z perspektywy obiektywnego uniwersalnego rozumu i przyjmuje (za Heglem i Marksem) historycystyczny punkt widzenia. Jednocześnie uważa się za spadkobiercę Arystotelesa i podkreśla, że tylko Arystotelesow-

²²⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 478–479.

²²⁹ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*, s. 289.

ska etyka pozwala rozwiązać nasze problemy moralne. Zgodnie z duchem Arystotelesa utrzymuje, że sądy moralne można oceniać pod względem ich prawdziwości i fałszywości²³⁰. Jednakże prawda najczęściej nie jest przez niego rozumiana klasycznie, gdyż ma wymiar historyczny i wspólnotowy, związany z określonym rodzajem praktyki społecznej. Problem polega na tym, że myśl Arystotelesa jest zdecydowanie ahistoryczna, racjonalistyczna, daleka od kulturowego perspektywizmu i relatywizmu. Prawdy odkrywane przez Arystotelesa nie były przez niego traktowane jako ważne tylko i wyłącznie w określonym czasie, dla mieszkańców danego miasta-państwa, lecz jako prawdy uniwersalne. Arystoteles formułował wypowiedzi o człowieku jako takim, bez względu na nieistotne przypadłości, do których zaliczał czas i miejsce urodzenia. W jaki sposób zatem MacIntyre, będąc historycystą, może jednocześnie powoływać się na prawdziwość teorii Arystotelesa, która jest ahistoryczna?²³¹ W jaki sposób może utrzymywać, że każdy jest członkiem określonej grupy i jego sposób myślenia ukształtowany jest przez tę grupę, i równocześnie przekonywać, że Arystoteles – starożytny filozof i obywatel greckiego miasta-państwa – jest filozofem na wskroś nowoczesnym, który pomoże nam rozwiązać nasze problemy moralne?

Poza tym MacIntyre uważa, że w pewnym istotnym teoretycznym sensie jesteśmy skazani na relatywizm, twierdzi też, że należy znaleźć sposób na jego przezwyciężenie. Dotychczasowe próby sformułowania ogólnego teoretycznego rozwiązania problemu relatywizmu spełzły na niczym, bowiem problemu tego nie da się rozwiązać w teorii; możemy natomiast rozwiązać go w praktyce. Zauważyć trzeba jednak, że MacIntyre nie szczędzi starań, by w swych publikacjach za pomocą filozoficznych argumentów – a więc teorii – przekonać czytelnika do tradycji arystotelesowskiej. W innym miejscu MacIntyre powiada, że w *Dziedziectwie cnoty* nie udało mu się jasno ująć ani dobrze uzasadnić własnych poglądów²³². Nieco dalej zapewnia jednak, że jeżeli czytelnik sięgnie po następną jego książkę, to odnajdzie brakujące uzasadnienie²³³. MacIntyre zdaje się w tym przypadku występować w pogardzanej przez siebie roli współczesnego Menedżera.

Krytykując MacIntyre'a, Walzer powiada: „Jest dla mnie oczywiste, że kontrowersje filozoficzne, nad którymi lamentuje MacIntyre, w istocie nie są oznaką społecznej niekoherencji. Tam, gdzie są filozofowie, tam są kontrowersje, po-

²³⁰ A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty*, s. 123.

²³¹ MacIntyre'owska interpretacja innych autorów również budzi liczne kontrowersje. Gdy chodzi np. o Nietzschego, szereg niekonsekwencji w podejściu do jego poglądów wymienia Stanisław Gromadzki – zob. tegoż, *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 28, s. 280–297.

²³² A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty*, s. 461. Charakter przeprowadzanych przez MacIntyre'a rozumowań budzi liczne zastrzeżenia. Można zarzucić mu manipulacje pojęciowe i błędne koła w rozumowaniu – zob. np. recenzję *Dziedziectwa cnoty* S.K. Kapeniaka, s. 186, 188, 190.

²³³ A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty*, s. 468.

dobnie jak tam, gdzie są rycerze, są i turnieje. Ale są to wysoce zrytualizowane formy aktywności, które świadczą o istnieniu więzi, a nie o braku więzi między ich uczestnikami. Nawet konflikt polityczny w liberalnych społeczeństwach rzadko przybiera formy na tyle skrajne, by uniemożliwić jego uczestnikom negocjacje, kompromis, odwołanie się do proceduralnej sprawiedliwości i posługiwanie się mową²³⁴. MacIntyre ubolewa, że obecnie nie dysponujemy żadnym racjonalnym sposobem dochodzenia do moralnej zgody, nie jesteśmy w stanie wypracować racjonalnego uzasadnienia moralności. Jednocześnie wyraźnie sugeruje, że kiedyś było inaczej – np. w czasach Homera, Arystotelesa i Tomasa z Akwinu. Jednakże gdy zapoznajemy się z wymienionymi przez niego przykładami przednowoczesnej zgody, odkrywamy, że nie opierała się ona na rozumie, lecz na tradycji i autorytecie. Skoro zgody, nawet jeżeli ona była, nigdy nie osiągało się na drodze racjonalnej argumentacji, to dlaczego z tego powodu czynić zarzut czasom współczesnym²³⁵ MacIntyre zdaje sobie sprawę z tego, że zgoda nie jest wynikiem racjonalnych argumentów. Sam wskazuje na narracje, legendy, opowieści jako fundamenty społecznej jedności. Wypada zgodzić się z Holmesem, który mówi: „Kiedy przyjrzymy się bliżej jego przykładom, możemy pokusić się o następującą hipotezę: MacIntyre naprawdę nie wierzy, że moralne decyzje miały w czasach przednowoczesnych racjonalne uzasadnienie, podczas gdy współcześnie są racjonalnie nieuzasadnione. Uważa on raczej, że przednowoczesne społeczeństwa były moralnie zdrowe, ponieważ nigdy w nich nie powstała kwestia uzasadnienia przekonań moralnych. Społeczeństwa tradycyjne były stabilne i silne, ponieważ nigdy nie potrzebowały racjonalnych uzasadnień. Społeczeństwa nowoczesne są natomiast chwiejne i giną, ponieważ przeceniają ludzką zdolność racjonalnego uzasadniania”²³⁶. Holmes w demaskowaniu MacIntyre’a idzie jeszcze dalej i powiada, że oficjalny żal z powodu rozpadu wspólnot i braku jedności podyktowany jest u niego ukrytym żalem z powodu upadku autorytetu i religii²³⁷. Domniemanie to wydaje się słuszne, bowiem współczesne wzorcowe wspólnoty, o których wspomina MacIntyre, to wyłącznie wspólnoty religijne: czarne i białe społeczności protestanckie na Południu Stanów Zjednoczonych, ortodoksyjni Żydzi, prawosławni Grecy, katolicy Irlandczycy²³⁸.

²³⁴ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, s. 102.

²³⁵ Można też postawić MacIntyre’owi zarzut, że sama idea racjonalnego uzasadnienia moralności jest fałszywa. Filek powiada, że „uzasadnienie takie, gdyby się powiodło, zniosłoby etyczność jako kwalifikację ludzkiego sposobu bycia” – zob. J. Filek, *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, [w:] tenże, *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001, s. 336.

²³⁶ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 138.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 447. Wagę odkrycia Holmesa osłabia nieco fakt, że MacIntyre, choć rzadko mówi o tym wprost, to jednak nie ukrywa przed czytelnikiem, że jest

MacIntyre przypisuje wybranym społecznościom moralną pewność, jedność i poczucie bezpieczeństwa, których brakuje mu w nowoczesnym świecie. W tradycyjnym porządku społecznym podziwia całkowity brak wątpliwości. Bohaterowie *Iliady* wiedzieli, co komu są winni, czego wymaga od nich przypisana każdemu społeczna rola, znali odpowiedź na pytanie, jak żyć i co robić. Podobną pewność mieli Arystoteles oraz Tomasz z Akwinu. Tego rodzaju zbawiennej pewności wyrzekli się jednak zdegenerowani liberałowie. Według MacIntyre’a, pewność uzyskuje się przez posłuszeństwo nakazom i zakazom. Postawa pewności i posłuszeństwa okazuje się dla MacIntyre’a istotą racjonalności²³⁹, współczesny pluralizm natomiast jest przejawem irracjonalizmu i degeneracji kultury zachodniej. Wielość tradycji, do jakich można się dziś odwoływać, i wielość wspólnot, w jakich można uczestniczyć, sprawia, że nie sposób nadać sensu swojemu życiu. Pluralizm znosi sensy i wartości i skazuje nas na uciążliwą niepewność. Strategię komunitarian Szahaj przedstawia tak: „pluralizm jest następstwem błędu wynikającego nie tyle z podejścia do prawdy, ile raczej z zapomnienia tego, co stanowi o głębszej jedności danej wspólnoty. Wielość jest wynikiem subiektywizacji wartości, utraconą jedność można odzyskać przez ożywienie ducha wspólnotowego, który wyraża obiektywność danej formy życia. Odzyskanie harmonii i jedności jest możliwe wtedy, gdy kapryśna świadomość jednostkowa, pobudzana do transgresji przez fałszywe idee, zostanie napędzona ponownie poczuciem organicznej jedności życia w pewnej wspólnocie”²⁴⁰.

Fascynacja posłuszeństwem i pewnością budzić może kontrowersje, wcześniej jednak nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście niewzruszona pewność kiedykolwiek towarzyszyła ludziom. MacIntyre sam przyznaje, że Sofokles w swych dramatach opisuje autentyczne nierozstrzygalne dylematy moralne, że społeczeństwo średniowieczne wcale nie było kulturowym monolitem, lecz ścierały się w nim wpływy przedchrześcijańskie, feudalno-rycerskie, chrześcijańskie i helleńskie²⁴¹. Problem ten dostrzegają tacy autorzy jak Holmes i Phillips²⁴². Ich zdaniem, żadnej wzorcowej, spójnej, klarownej, jednolitej, harmonijnej tradycji nigdy nie było. Taka wspólnota jest teoretycznym konstruktem, efektem idealizacji, mitem (mit złotego wieku)²⁴³, który zrodził się z niechęci do liberalnego

katolikiem i że łączą się z tym dla niego określone obowiązki. Otwartą deklarację tego typu znajdziemy np. w tekście MacIntyre’a *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis Splendor”?*, przeł. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, t. XLIII–XLIV, z. 2, s. 204.

²³⁹ Dla liberałów natomiast to przejaw konformizmu i irracjonalizmu.

²⁴⁰ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 106–107.

²⁴¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 300–302, 316, 318, 319, 321, 333.

²⁴² D.L. Phillips, *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, Princeton 1993.

²⁴³ O różnych typach utopii pisze Jerzy Szacki – *Utopie*, Warszawa 1968.

społeczeństwa. Ani starożytne Ateny, ani społeczeństwo w Średniowieczu, ani żadne inne wskazywane przez komunitarian wspólnoty nie ucieleśniały podziwianych przez nich cnót. Pluralizm nie jest wynalazkiem nowoczesności – nikt nigdy nie żył w kulturze całkowicie jednorodnej i przejrzystej. I w Starożytności, i w Średniowieczu wielu nie akceptowało zastanego *status quo* lub swojego statusu społecznego, wielu buntowało się lub wyruszało na poszukiwanie lepszego życia. Ci, którzy trwali w danej tradycji, różnili się w jej interpretacji, inaczej postrzegali hierarchię wartości (nawet dzieło św. Tomasza kilkakrotnie obłożono anatema). Z pewnością członkowie tych rzekomo wzorowych wspólnot nie byli traktowani jak istoty sobie równe. Większość nie miała żadnego wpływu na sprawy publiczne, a i wśród pełnoprawnych obywateli nierzadko dochodziło do konfliktów. Obok solidarności i braterstwa (ograniczonego do członków jednego rodu lub warstwy społecznej) rozkwitała też nienawiść, pogarda, niesprawiedliwość i okrucieństwo. Powszechna była praktyka ignorowania odmienności, wykluczania słabszych, dominacji silniejszego i przymuszania do uznania jedności. Poczucie solidarności ze wspólnotą ani nie było takie silne, jak się komunitarianom wydaje, ani nie obejmowało ogółu jej członków²⁴⁴. Władza definiowania zawsze spoczywała w rękach nielicznych, a jedność osiągnano za cenę przemocy. Phillips podkreśla, że wizja wspólnoty proponowanej przez współczesnych komunitarian jest wizją wspólnoty wykluczającej, naznaczającej piętnem niższości i obcości. Mocne poczucie jedności i solidarności rodziło się niegdyś pod przymusem i w obliczu wspólnego wroga. Komentując ten fakt, Szahaj powiada: „Można żywić uzasadnione obawy, że i dziś jedności tej inaczej nie udałoby się uzyskać”²⁴⁵. Komunitarianie gotowi są pochylać każdą zintegrowaną formację wspólnotową. Nie wypracowali żadnych narzędzi ani kryteriów umożliwiających ocenę wspólnot i dyskwalifikację tych, które integrują się, rozwijając dyskryminację słabszych, przemoc i prześladowanie mniejszości.

O ile Phillips zarzuca MacIntyre’owi nieuprawnione konfrontowanie iluzorycznej wizji przeszłości ze współczesną rzeczywistością, to Galston ma mu za złe błąd zupełnie innego rodzaju: „MacIntyre nieustannie bierze fantasmagorie myśli współczesnej za rzeczywistość społeczeństwa liberalnego”, „Kiedy stara się opisać społeczeństwo liberalne, analizuje reakcje pisarzy i intelektualistów na to społeczeństwo. Tymczasem, mówiąc najogólniej, owe reakcje nie zawsze stanowią najlepszy przewodnik po rzeczywistości społecznej”²⁴⁶. Zatem MacIntyre zestawia wyidealizowane obrazy przeszłości z fantasmagoriami myśli współczesnej, mijając się z rzeczywistością tak w jednym, jak i w drugim przypadku.

²⁴⁴ D. Phillips, *Looking Backward*, s. 156–157.

²⁴⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 130.

²⁴⁶ W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 88.

Przejawem kryzysu współczesnego społeczeństwa ma być jego całkowita atomizacja. MacIntyre natomiast ceni jedność opartą na niewzruszonym autorytecie, który uwalnia od niepokoju i niepewności. Problem polega na tym, że MacIntyre, chcąc uniknąć groźby indywidualizmu, godzi w indywidualność poszczególnych jednostek – podporządkowuje je grupie (kolektywizm), tradycji, typowym praktykom społecznym i przyjętym autorytetom. Takie stanowisko skłania do wysunięcia jeszcze jednego zarzutu – filozofia MacIntyre’a, pozostając ślepa na niepowtarzalność i niezastępowalność ludzkiej indywidualności, nie jest etyką, ale zaledwie socjologią albo nawet pewną socjotechniką²⁴⁷. Gdy chodzi o niechęć MacIntyre’a do posługiwania się liberalnym językiem praw (wiera w prawa przypomina mu wiarę w czarownice i jednorożce), warto przytoczyć zarzut Gutmann. Autorka powiada, że MacIntyre zapewne zgodziłby się, że racja dla wiary w czarownice było to, że pozwalała ona wyjaśnić pewne fakty. Dlaczego wobec tego nie chce przyznać, że istnieją solidne racje dla posługiwania się językiem praw? Wiara w istnienie praw człowieka pozwala uregulować ludzkie zachowania w sposób akceptowalny dla wszystkich. W liberalnych społeczeństwach wiele praktyk i instytucji – np. szacunek dla jednostki, obrona prywatności, równość wobec prawa – opiera się na wierze w istnienie tych praw. Jeżeli chcemy, by te instytucje i praktyki przetrwały, powinniśmy podtrzymywać wiarę w bezwzględną obowiązywalność praw²⁴⁸.

Autorytet ustanawiający jedność danej społeczności związany był zawsze z religią, która podsuwała nieodparte uzasadnienie moralności. Wobec tego najbardziej niepokojącą MacIntyre’a cechą współczesnego społeczeństwa nie powinna być jego atomizacja, ale przyczyna owej atomizacji, czyli laicyzacja²⁴⁹. Jeszcze inny problem polega na tym, że z jednej strony MacIntyre wyraża przekonanie, że nasze społeczeństwo jest całkowicie zatomizowane i przez to zniszczone moralnie, z drugiej zaś podkreśla, że indywidualizm jest złudzeniem liberałów, w rzeczywistości zaś żyjemy we wspólnotach i jesteśmy ich wytworami, a zatem nie możemy być społeczeństwem zatomizowanym.

MacIntyre jest w błędzie, sądząc, że wielkie złudzenie liberałów, jakim jest indywidualizm, bierze się stąd, iż w ogóle nie dostrzegają oni wspólnotowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Przeciwnie, liberałowie zdają sobie sprawę z wpływu społeczności na jednostkę oraz z niebezpieczeństwa polegającego na tym, że w starciu z grupą jednostka nie ma żadnych szans. Z tego powodu liberalizm w imię wolności i rozumu od początku swego istnienia bierze w obronę jednostkę przeciwko grupie. Tymczasem MacIntyre z perspektywy swego komunitaryzmu nie dostrzega faktu, że grupowe lojalności bywają moralnie dwu-

²⁴⁷ Zarzut taki stawia np. Filek w tekście *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, s. 316, 337, 339.

²⁴⁸ Zob. A. Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism*, s. 127.

²⁴⁹ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 143.

znaczne, że niekiedy wpływ wspólnoty na jednostkę może być negatywny – wspólnota może niektórych swych członków moralnie niszczyć i dzieje ludzkości dają na to liczne przykłady. O tego typu działaniach wspólnoty MacIntyre nie wspomina. Zgadzam się z opinią Holmesa, że „podobnie jak wszyscy komunitaryści antyliberałowie, [MacIntyre] sprawia wrażenie, jakby nigdy nie zastanawiał się na wadami tego typu *wspólnoty*, jaką ma nadzieję stworzyć”²⁵⁰.

MacIntyre oskarża liberałów o to, że stworzyli teorię, w ramach której społeczne indywidua utrzymywane są w jedności przez sztuczne, kontraktowe państwa. Paradoxs polega na tym, że MacIntyre jest przekonany, iż bez silnego państwa jednostki niechybnie popadną w stan anomii i izolacji, żadne inne grupowe więzi i lojalności nie będą w stanie ich przed tym uchronić. Zauważa to Kymlicka, który podkreśla, że komunitarianie sądzą, iż społeczności rozpadną się na osobne atomy bez państwa aktywnie łączącego je ze sobą i przymuszającego do kolektywnego poszukiwania dobra²⁵¹. Czyżby zatem MacIntyre był atomistą? Poza tym wątpliwości budzi przedstawiona przez MacIntyre’a geneza współczesnego indywidualizmu. Jego zdaniem, jest on wyłącznie efektem oddziaływania ideologii Oświecenia. Tymczasem liczni autorzy (np. Taylor) doszukują się jego źródeł już w Starożytności – przykładem indywidualisty i ekscentryka jest niewątpliwie Sokrates, nieszanujący społecznych norm zachowania i nawołujący do poszukiwania we własnym wnętrzu wiedzy o cnocie. Równie indywidualistyczny jest hedonizm Arystypa i Epikura, indywidualistyczne jest także przesłanie sofistów. Indywidualizm głęboko zakorzeniony jest też w tradycji chrześcijańskiej, czego wyrazem może być nakaz wierności własnemu sumieniu oraz przekonanie o indywidualnym zbawieniu każdego człowieka²⁵². MacIntyre tę część tradycji starożytnej i średniowiecznej niesłusznie bagatelizuje.

Zdaniem MacIntyre’a, jednostka jest wytworem wspólnoty, z drugiej zaś strony pozostaje względem niej w pewnym konflikcie, który ożywia daną kulturę, gdyż stwarza możliwość jej krytyki. Bezkrytyczna akceptacja wszelkich wspólnot jest błędem²⁵³. Wspólnoty mogą być dobre lub złe, mogą być ośrodkiem rozkwitu człowieka lub siedliskiem nieuzasadnionych uprzedzeń²⁵⁴. Ale skąd jednostka mogłaby wziąć ten zewnętrzny w stosunku do danej tradycji punkt widzenia i wykorzystując jakie niezależne kryteria, mogłaby dokonać krytyki, skąd mogłaby zaczerpnąć inspirację do przeciwstawiania się swojej

²⁵⁰ Tamże, s. 134.

²⁵¹ W. Kymlicka, *Liberalism. Community and Culture*, s. 904.

²⁵² Zob. J. Kozik, *Czy wszystkiemu winne jest Oświecenie? Kilka uwag na marginesie MacIntyre’owskiej wizji Oświecenia zawartej w książce „Dziedzictwo cnoty”*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 32, s. 97–112.

²⁵³ Błąd taki, zdaniem MacIntyre’a, popełniają inni komunitarianie i z tego między innymi powodu on sam nie chce być do nich zaliczany.

²⁵⁴ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, s. 142–143.

wspólnocie i kulturze – tego MacIntyre nie wyjaśnia. Istnieją dwie prawdopodobne odpowiedzi na to pytanie: albo z innych kultur, z którymi mimo wszystko zdołała się zapoznać, albo z danej kultury, która jest wewnętrznie niejednorodna, zatem generuje konflikty. Pierwszą odpowiedź należy odrzucić, bowiem różne kultury są niewspółmierne i doświadczenia wyniesione z kontaktów z nimi nie mogą stanowić podstawy do krytyki własnej kultury, poza tym heterogeniczne wpływy mogłyby być tylko niszczące dla danej kultury, ale nigdy budujące. Drugą odpowiedź też należy odrzucić, bowiem zdrowa kultura jest spójna i jednorodna. To tylko chora kultura społeczeństw liberalnych i demokratycznych jest wielowątkowa, chaotyczna i przez to niespójna, co staje się przyczyną kryzysu, ale nie może być bodźcem do rozwoju ani powodem do chluby.

MacIntyre utrzymuje, że czynnikiem rozwoju kultury jest wspólna debata, która nie zakłada krytycznego dystansu, ale zaangażowanie po stronie wartości istotnych dla wspólnoty. Takie zaangażowanie nie jest równoznaczne z przyjęciem postawy bezkrytycznej. Przeciwnie, to dzięki niemu wspólnota może być krytykowana i oceniana pod względem wierności własnym ideałom (np. niesienia pomocy potrzebującym). Ważną cechą wspólnoty w ujęciu MacIntyre'a jest otwartość na alternatywy i zmiany w przypadku odkrycia błędów i wad w dotychczasowym funkcjonowaniu. MacIntyre utrzymuje, że związki ze społeczeństwem i tradycją nie oznaczają, iż jednostka musi zaakceptować wszystko, co podsuwa jej wspólnota. Tradycja jest żywa, jest sferą, w której toczy się nieustający spór o wartości. Ale czy oprócz zarzutu, że nie dość rzetelnie wypełnia się obowiązki palenia czarownic, jednostka mogłaby sformułować zarzut, że palenie czarownic jest potwornym okrucieństwem? W późniejszej swojej pracy *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre powraca do tego problemu. Podkreśla, że w idealnym społeczeństwie wspólnotowe normy i oceny same podlegają ocenie, a niewolnictwo nie staje się uzasadnione przez to, że jest osadzone w tradycji danej kultury. Zatem MacIntyre poszukuje podstawowej normy zewnętrznej w stosunku do całej ustalonej praktyki lub zasad posiadających autorytet niezależny od porządku społecznego. Nagle przedkłada niesubordynację nad subordynację, ekscentryków nad konformistów, Sokratesa i Platona, którzy kwestionowali powszechne przekonania, nad zwykłego Ateńczyka²⁵⁵.

Tymczasem wydaje się, że konsekwencją teorii MacIntyre'a musi być to, że ludzie nie są zdolni do krytycyzmu, gdyż w ogóle nie są zdolni do transcendowania swoich ról społecznych. Zarzut taki pada ze strony Etzioniego²⁵⁶ oraz Rosner²⁵⁷. Zdaniem tej ostatniej, MacIntyre odmawia jednostce możliwości samokonstruowania swej tożsamości. Tożsamość jest czymś danym z zewnątrz.

²⁵⁵ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 124, 220, 230.

²⁵⁶ A. Etzioni, *A Responsive Society. Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco 1991, s. 135.

²⁵⁷ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, s. 28–30.

Narracja trwa, ale nie ma narratora – autora opowieści – a narracja bez autora to tylko sekwencja zdarzeń. W myśl założeń MacIntyre’a, traktowanie kogoś jako jednostki nie może być usprawiedliwione moralnie, bowiem człowiek zawsze jest członkiem określonej grupy – kimś, kto internalizuje jej zasady i cele. Świadome, rozumne, wolne i odpowiedzialne indywiduum po prostu nie istnieje.

MacIntyre zdaje się zbliżać do liberalizmu wówczas, gdy postuluje zachowanie neutralności państwa i przestrzega przed próbami realizacji wartości wspólnotowych na szczeblu państwowym. Domaga się poszanowania praw małych wspólnot pozostających w ramach szerszej i niezaangażowanej organizacji państwowej. Problematyczne jest to, na ile możliwe jest utrzymanie lokalnych wspólnot bez zaangażowania państwa w promowanie określonych wartości. MacIntyre głosi, że państwo nie może narzucać nikomu żadnych wartości – a to jest zasada liberalna. Z drugiej jednak strony, zdaniem MacIntyre’a, państwo powinno przeciwstawiać się dwóm niebezpiecznym tendencjom – pluralizmowi i indywidualizmowi – a to już jest zasada antyliberalna.

Holmes zarzuca MacIntyre’owi nieuprawniony przeskok myślowy – od opisu człowieka jako przedstawiciela społeczności i realizatora określonej roli społecznej do koncepcji człowieka jako takiego, poza wszelkim kontekstem społecznym i kulturowym²⁵⁸. MacIntyre nieustannie przemieszcza się od Hegla i Marksa do Arystotelesa i Tomasza i z powrotem. „w jednym z ustępów chwali Arystotelesa za wyodrębnienie *człowieka jako takiego* z jego ról społecznych. W innym wyśmiewa liberalizm za zrobienie dokładnie tego samego [...]. Liberalowie zniszczyli moralność w ten sam sposób, w jaki Arystoteles ją ocalił, przez próby wyobrażenia sobie człowieka poza jego rolami społecznymi”²⁵⁹. Jeżeli moralność jest zawsze kontekstualna, to jak może być jednocześnie akontekstualna? – pyta Holmes. Przyczyn tej sprzeczności należy, jego zdaniem, upatrywać we wykazanej już przy innej okazji nieszczerości MacIntyre’a. Autor ten notorycznie ukrywa swoje prawdziwe intencje i przekonania – twierdzi, że jest arystotelikiem i historycystą, w rzeczywistości zaś jest po prostu teistą. „To chrześcijaństwo czy też jedna z jego wersji, a nie ostatnia księga *Etyki Nikomachejskiej*, skłania go do położenia nacisku na ten wymiar ludzkiej osobowości, który jest poza wszelkimi wpływami społecznymi” – konkluduje Holmes²⁶⁰.

Inny zarzut, jaki można postawić, to ten, że MacIntyre „traktuje *nowoczesność* i *liberalizm* tak, jak gdyby były synonimami, pomijając wiele silnie antyliberalnych prądów obecnych w nowożytnej kulturze”²⁶¹. Takie postawienie

²⁵⁸ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 112–113 i 296 oraz S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 149.

²⁵⁹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 122 oraz S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 149.

²⁶⁰ Tamże, s. 151.

²⁶¹ Tamże, s. 134.

sprawy pozwala mu, jako krytykowi liberalizmu, czuć się kimś absolutnie wyjątkowym. To sprawia, że wikła się on w kolejną niekonsekwencję – choć krytykuje postać współczesnego Terapeuty, przypisuje sobie rolę Arcyterapeuty, uzdrowiciela całej współczesnej kultury. Poza tym MacIntyre piętnuje współczesny moralny chaos, tymczasem liberałowie zgadzają się dzisiaj w wielu kwestiach, a te, które są przedmiotem sporu, można wyliczyć na palcach. W społeczeństwie liberalnym panuje obecnie większa zgoda niż kiedykolwiek wcześniej, MacIntyre jednak nie chce tego dostrzec i jak przystało na Arcyterapeutę – opowiada się za radykalną kuracją. Istnieje uzasadniona obawa, że kuracji tej pacjent nie zdoła przeżyć, bowiem zalecenia MacIntyre’a są destrukcyjne dla współczesnego społeczeństwa – powrót do tradycji cnót musi, jego zdaniem, oznaczać „odrzućcie nowoczesnego porządku społecznego”²⁶².

Komentując wypowiedzi MacIntyre’a, Szahaj zauważa: „podejście MacIntyre’a likwiduje za jednym zamachem możliwość bycia obywatelem wolnym w wyborze światopoglądu, konwertytą, kimś wybierającym swą tożsamość i swobodnie kształtującym siebie, ale i możliwość bycia dysydem, heretykiem, niewiernym czy wreszcie zdrajcą”²⁶³. W innym miejscu Szahaj powiada: „w podejściu MacIntyre’a jest sporo sprzeczności: z jednej strony dopuszcza on możliwość wzajemnego uczenia się tradycji, z drugiej jednakże wyklucza możliwość przechodzenia z jednej do drugiej. Wygląda na to, że podmiotami aktywnymi na scenie etycznej i politycznej są dla MacIntyre’a tylko tradycje i wspólnoty, nie zaś pojedynczy ludzie, co jedynie umacnia mnie w przekonaniu, że jego wizja wspólnotowości i tradycji ma autorytarne konotacje”²⁶⁴.

MacIntyre nieodmiennie utrzymuje, że jest przeciwnikiem współczesnego liberalizmu. Można zadać pytanie, czy jest także wrogiem demokracji? Odpowiedź będzie zależała w dużej mierze od definicji demokracji, a tych jest wiele²⁶⁵. „Rządy ludu” są przez MacIntyre’a, zasadniczo rzecz biorąc, popierane, nie można zatem nazwać go antydemokratą. Jednak regularne wybory oraz powszechne prawo wyborcze to tylko podstawowe elementy ustroju, który pod każdym innym względem może być niedemokratyczny. Jeżeli więc uznamy potrzebę powiązania demokracji z indywidualną wolnością i pluralizmem światopoglądowym, wówczas rozwiązanie MacIntyre’a będzie nie tylko antyliberalne, ale również antydemokratyczne. Czas zadać pytanie, czy MacIntyre nie prowadzi nas w stronę fundamentalizmu politycznego? Przeprowadzona przez Szahaję charakterystyka fundamentalistycznego sposobu myślenia pod wieloma względami koresponduje z poglądami MacIntyre’a. Do cech znamionujących funda-

²⁶² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 452.

²⁶³ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 48.

²⁶⁴ Tamże, s. 49.

²⁶⁵ Zob. A. Gutmann, *Demokracja*, s. 530–543 oraz *Demokracja*, [w:] R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, s. 66–68.

mentalistę Szahaj zalicza radykalną niechęć do pluralizmu, uporczywe poszukiwanie pewności, chęć oparcia się na niepodważalnym autorytecie i dziedzictwie tradycji, poczucie misji, umiławanie mitycznego świata, „w którym wszystko ma swoje miejsce, nic nie przeszkadza niczemu, nie ma sprzeczności, konfliktów wartości czy chaosu”²⁶⁶. Fundamentalista nie honoruje podziału na to, co polityczne, i to, co pozapolityczne, żywi paternalistyczne przekonanie, że wie lepiej od innych, na czym polega dobre życie, ponad wszystko ceni poczucie przynależności i zakorzenienie w ciepłej wspólnotcie. Świat rzeczywisty budzi w nim niechęć, gdyż jest pełen chaosu, niepewności, sceptycyzmu i pożałowania godnej ambiwalencji. Nic więc dziwnego, że fundamentalista jest usposobiony do niego wrogo. Analogie te są zbyt wyraźne, by można je było lekceważyć. Choć trudno MacIntyre’a oskarżyć o fundamentalizm, to jednak świadomość, że jest on podatny na taką interpretację, każe nabrać dystansu do jego wypowiedzi.

Pod adresem Sandela również można sformułować liczne zarzuty. Twierdzi on np., że teoria Rawlsa nie jest neutralna, lecz w sposób niejawnie zakorzeniona w konkretnej kulturze i określonej koncepcji dobra²⁶⁷. W myśl jego teorii neutralne ramy prawne nie mogą istnieć, wszelkie procedury osadzone są w substancjalnym rozumieniu dobra. Szahaj pisze: „Sandel ma rację, gdy pokazuje kolejno, że koncepcja Rawlsa zakłada pewną normatywną wizję dobra, dobrego życia i dobrego społeczeństwa, która wyprzedza niejako jego koncepcję sprawiedliwości”²⁶⁸. Lecz Sandel zapomina dodać, że Rawls dobrze zdaje sobie sprawę z tego zakorzenienia. Różnica między nimi dotyczy typu więzi łączącej jednostkę ze wspólnotą. Rawls uważa, że więź ta może się kształtować w wyniku refleksyjnych zabiegów podmiotów; Sandel – że jest oddana we władanie (mitycznych, mistycznych) tajemnych sił, które wiążą jednostkę poza jej wolą i wiedzą. Według Rawlsa, jednostka może poznać i krytycznie zdystansować się do tradycji, wspólnoty oraz własnych przekonań, a także próbować je zmieniać. Sandel uważa, że więzy wspólnotowe leżą poza zasięgiem naszej świadomości i w związku z tym nie mamy na nie żadnego wpływu, nie możemy się zdystansować względem nich ani tym bardziej ich zmieniać, możemy najwyżej je analizować. Kymlicka pisze, że taka koncepcja podmiotu jest sprzeczna z naszym samopojmowaniem. „Bynajmniej nie postrzegamy siebie jako uwięzionych w klatce naszych obecnych relacji – osobników pozbawionych możliwości oceny, jaką wartość mają cele, które odziedziczyliśmy bądź sami wcześniej wybraliśmy. Rzeczywiście odnajdujemy w sobie różne relacje, ale nie zawsze podoba nam się to, co odnajdujemy. A zatem niezależnie od tego, jak bardzo jesteśmy związani z daną praktyką społeczną, znajdujemy w sobie dość siły, aby zapytać o jej wartość”²⁶⁹.

²⁶⁶ A. Szahaj, *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 60.

²⁶⁷ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 11.

²⁶⁸ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 71.

²⁶⁹ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 238.

Liberalizm zawsze zakładał, że człowiek ma możliwość zmiany własnych przekonań i krytycznego odniesienia się do wspólnoty, tradycji i danej koncepcji dobra wspólnego. Sandel ma mu to za złe, ale jego stanowisko jest niekonsekwentne, ponieważ okazuje się, że sam dopuszcza możliwość krytycznego dystansu. Według niego, jednostka może nie tylko uświadomić sobie więzy wspólnotowe konstytuujące jej tożsamość, ale też do pewnego stopnia je zrewidować. Jej tożsamość jest więc w pewnym stopniu otwarta, elastyczna. Podmiot może dokonywać interpretacji siebie i swych przekonań, a zatem może zdystansować się do nich (ale tylko w sposób nietrwały i prowizoryczny)²⁷⁰. Może też zdecydować, które z celów składających się na jego tożsamość będzie realizował, a które pozostawi na marginesie. Wydaje się, że wbrew przekonaniom Sandela to wystarczy, by dokonać zmiany. Mówimy tu o możliwości zmiany, a nie o konieczności. Kymlicka podkreśla tę niekonsekwencję: „Jak długo Sandel przyznaje, iż osoba może poddać rewizji swoje cele – nawet te konstytutywne dla jej ja – tak długo nie dostarczył uzasadnienia dla polityki komunitariańskiej. Nie pokazał mianowicie, czemu jednostkom nie należy stworzyć warunków umożliwiających taką rewizję celów, skoro jest ona koniecznym elementem możliwie najlepszego życia. Do takich warunków muszą należeć liberalne gwarancje indywidualnej niezależności, bez których trudno wyobrazić sobie swobodny osąd. Broniąc polityki komunitariańskiej, Sandel wykorzystuje więc pewną dwuznaczność swojej koncepcji podmiotu. Mocna interpretacja (samoodkrywanie zastępuje osąd) jest niewiarygodna, a z kolei słaba interpretacja (cele konstytutywne dla ja mogą być rewidowane) jest wprawdzie atrakcyjna, ale nie jest sprzeczna ze stanowiskiem liberalnym”²⁷¹. Nie wiadomo dlaczego, zdaniem Sandela, pewne przekonania nie mogą być rewidowane, podczas gdy inne mogą. Sandel ma niewątpliwie rację, gdy twierdzi, że jednostka nie może stać się całkowicie przejrzysta dla samej siebie, że zawsze jakaś część jej przekonań (przesądzeń) pozostaje poza zasięgiem jej refleksji. Ale mimo to wydaje się, że w obszarze tego, co świadomości dostępne, może podjąć decyzję o zmianie każdego ze swoich przekonań, celów i przynależności. Założenie Sandela, że jest coś, co determinuje nas całkowicie, wydaje się zbyt mocne.

Według Rawlsa, zmiana jest wynikiem namysłu i decyzji jednostki. Możemy potrzebę takiej zmiany uzasadnić wobec innych. Nie oznacza to, że zmiana może objąć całą osobę lub całe społeczeństwo od razu. Zmiana, nawet taka jak konwersja religijna, jest procesem. Kultura i język wspólnoty, w której się urodziliśmy, są nam dane i nas kształtują. Nie oznacza to, że nie możemy odnieść się do nich krytycznie. Sandel przypisuje Rawlsowi woluntaryzm, a sam zdaje się głosić fatalizm. Zakłada, że każda zmiana jest czymś złym (stanowisko kon-

²⁷⁰ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 179–180.

²⁷¹ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 239. Autor ten uważa, że podobny zarzut można odnieść do stanowiska MacIntyre’a i Taylora.

serwatystów), stabilność zaś czymś dobrym. Bezduśne i zimne instytucje państwowe obliczone na łagodzenie sprzeczności i rozwiązywanie konfliktów należy zastąpić jakimś ciepłym, wyższym porządkiem, w którym do głosu doszłyby uczucia braterstwa i przyjaźni. Projekt ten wydaje się nieco utopijny i niebezpieczny politycznie. Szahaj, komentując to, pisze: „Przesłanie moralne Sandela wydaje się dosyć wyraźne: nie próbuj być kimś innym, niż jesteś, nie próbuj zmieniać swojej wspólnotowej przynależności, ani bowiem nie jesteś w stanie tego zrobić, ani też nie powinieneś nawet próbować”²⁷².

Zdaniem Sandela, liberalna moralność prawa odwołuje się do tego, co nas różnicuje, natomiast komunitarna moralność dobra – do tego, co nas łączy; liberalizm prowadzi do izolacji jednostki, komunitaryzm do jej rozkwitu w warunkach wspólnoty. Wyższość moralności dobra jest oczywista²⁷³. Sandel twierdzi też, że silne zaangażowanie wyklucza krytyczną refleksję, a refleksja wyklucza silne zaangażowanie, ponieważ refleksyjność jest zdolnością wytwarzania dystansu. Uważa, że to, co jest konstytutywne dla naszej tożsamości i grupowej lojalności, jest umiejscowione poza zasięgiem krytycznej refleksji, czyli poza zakresem liberalnej sprawiedliwości. Dlatego komunitarną jaźń nazwać można zamkniętą. Komunitarne pojęcie silnych, konstytutywnych więzi i lojalności, stawianych poza zasięgiem krytycznej refleksji, słabo odpowiada współczesnemu pluralistycznemu światu. Silne zaangażowanie nie daje pewności, że prawa innych będą szanowane. Lojalni naziści, głęboko ukształtowani przez poczucie obowiązku, dopuszczali się zbrodni i wcale nie tworzyli dobrej wspólnoty. Niektórzy ludzie są, niestety, silnie podporządkowani różnego rodzaju celom niesprawiedliwym lub złym. Głębia czyjegós zaangażowania nie może go chronić przed moralną krytyką, a długotrwałość jakiejś tradycji nie może uczynić jej sprawiedliwą i dobrze uzasadnioną. Tymczasem wydaje się, że w myśl teorii Sandela wszystko, co należy do tradycji określonej wspólnoty i głęboko kształtuje naszą tożsamość, powinno być bezwarunkowo zaakceptowane. Stanowisko takie prowadzi do relatywizmu.

Sandel zarzuca Rawlsowi niekonsekwencję, a tymczasem sam proponuje wewnętrznie niespójną koncepcję jednostki i jej relacji do wspólnoty. Jak podkreślałam, dochodzi on do wniosku, że *ja* jest usytuowane wielorako, zobowiązane do lojalności względem wielu wspólnot, zmuszone do negocjowania między konfliktowymi zobowiązaniami. Cnotą współczesnego obywatela jest zdolność do znoszenia stanu wewnętrznego napięcia, którego nie daje się łatwo usunąć. Sandel dopuszcza istnienie nieusuwalnych konfliktów, które mogą na trwałe określić tożsamość jednostki. Skoro konflikty wewnętrzne mogą być permanentne, to czy nie jest dużo bardziej prawdopodobne, że konfliktów między wieloma jednostkami nie da się usunąć? Zwłaszcza że wszystkie tworzące wspólno-

²⁷² A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 77.

²⁷³ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 133.

tę jednostki mogą być targane wewnętrznymi problemami. Popierana przez Sandela wizja pokojowej wspólnoty realizującej wspólną koncepcję dobra (polityka substancjalna) okazuje się nierealna na gruncie jego własnej teorii. Sandel zakłada scenariusz wiecznych sporów i negocjacji, bliski agonistycznej wersji liberalizmu. Poważne konflikty wywołują napięcia w jednostkach oraz między nimi. Wydaje się, że siła konfliktów między jednostkami może być znacznie większa ze względu na dzielące ludzi różnice²⁷⁴. Nie ma zatem nadziei na zbudowanie trwałej harmonijnej wspólnoty. Uwikłanie jednostek w wiele wspólnot i zobowiązań „jest pewnym bagażem z przeszłości, który najprawdopodobniej będzie skutecznie blokował komunikację między ludźmi w teraźniejszości”²⁷⁵. A jeżeli tak, to najlepszym rozwiązaniem jest propozycja zgłoszona przez Rawlsa, dla którego różnice między ludźmi (fakt pluralizmu) stanowiły główną motywację do wypracowania teorii sprawiedliwości (trzeba jakoś pogodzić tych, którzy pozostają ze sobą w stałym konflikcie, gdy chodzi o kwestie najważniejsze – np. religijne).

Wątpliwości budzi też propozycja Sandela, by dać odpór współczesnym tendencjom globalizacyjnym przez budowanie wielu małych wspólnot (republiki). Działanie takie byłoby przeciwnie skuteczne i uniemożliwiłoby rozwiązywanie problemów, które rzeczywiście mają charakter globalny. Wielość wspólnot i ciał politycznych oraz rozproszona suwerenność sprzyjają globalizacji, ponieważ osłabiają państwa; prowadzą do dalszej fragmentaryzacji i atomizacji, umacniając tym samym międzynarodowy globalny kapitał. Jeszcze inny problem polega na pewnej niespójności języka Sandela. Z jednej strony, powołuje się on na tradycję republikańską, z drugiej – podkreśla ścisły związek polityki i moralności. O ile aktywna troska obywateli o ich państwo była zawsze istotą tradycji republikańskiej, o tyle podkreślanie związku polityki i moralności jest jej obce²⁷⁶. Republikanizm jest podobny do liberalizmu w kwestii oddzielenia moralności od polityki (tradycja wywodząca się od Machiavellego) i wykluczenia problemu ostatecznego celu i sensu życia człowieka ze sfery wspólnej polityki. Wydaje się zatem, że identyfikowanie się Sandela z tradycją republikańską jest nie do końca uzasadnione. Kolejny zarzut pod adresem Sandela dotyczy sposobu rozumienia pojęcia sprawiedliwości. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej była ona wewnętrznie powiązana z dobrem, natomiast w myśl definicji nowoczesnej jest od dobra oddzielona. Sandel posługuje się nowoczesnym pojęciem sprawiedliwości, co pozwala mu twierdzić, że należy wyjść poza sprawiedliwość (ponieważ niektórym winniśmy więcej niż sprawiedliwość). Takie rozwiązanie wydaje się niefortunne. Zamiast sugerować konieczność poszukiwania

²⁷⁴ Na fakt ten zwraca uwagę A. Gawkowska w pracy *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 87.

²⁷⁵ Tamże, s. 88.

²⁷⁶ Zob. tamże, s. 89–90.

dóbr poza obrębem sprawiedliwości, lepiej byłoby nawiązać do tradycyjnego jej rozumienia i ukazać jej związek z troską o wspólnotę²⁷⁷.

Brink zarzuca Sandelowi, że jednostronnie interpretuje teorię Rawlsa, i sugeruje, jakoby Rawls szukał uzasadnienia dla zasad sprawiedliwości wyłącznie na drodze abstrakcyjnego projektu myślowego. „Faktycznie jednak eksperyment myślowy z sytuacją pierwotną jest zaledwie częścią znacznie szerszej konstrukcyjnej metody uzasadniania sądów moralnych, metody, która w uzasadnianiu teorii sprawiedliwości dużą rolę przyznaje zwykłym, codziennym intuicjom moralnym”²⁷⁸. Sandel nie zauważa, że krytyczna rola prawa jest niezwykle ważna dla samorozumienia obywateli współczesnych społeczeństw – „byłoby po prostu bardzo *niekomunitarystycznie*, gdyby tę ogólną *koncepcję dobra* naruszono, stawiając wartości specyficzne, wspólnotowe wyżej niż wartość ogólną, jaką są równe prawa dla wszystkich”²⁷⁹.

Rorty również krytykuje Sandela za złe odczytanie *Teorii sprawiedliwości*. Uważa, że Sandel niepotrzebnie doszukuje się w tym dziele metafizycznej koncepcji człowieka; dzieło to należy odczytywać jako wyłącznie polityczne. Można się wówczas przekonać, że Rawls niekoniecznie chce nas poinformować, że istnieje byt zwany *ja*, który posiada takie atrybuty jak przekonania i pragnienia. Rawls nie spekuluje na temat wewnętrznej natury tego *ja* ani nie chce powiedzieć, że zdolność wyboru jest istotą bycia osobą. Jego słowa są osadzone w określonym kontekście kulturowym i sprowadzają się do takich twierdzeń, jak np. to, że my, współcześni spadkobiercy tradycji oświeceniowej, przedkładamy wolność nad doskonałość²⁸⁰. Taki sposób interpretacji mógłby prowadzić do wniosku, że teoria Rawlsa ma charakter etnocentryczny i relatywistyczny, a Sandel jest przekonany, że „Rawls podziela Kantowski strach przed tymi widmami”²⁸¹. Niektóre fragmenty *Teorii sprawiedliwości* mogą to przekonanie Sandela tłumaczyć, ale lektura późniejszych tekstów Rawlsa rozwiewa wątpliwości. Gdy czytamy teraz o „Archimedesowym punkcie”, to wiemy, że chodzi „tylko” o „ustalone nawyki społeczne, takie, które pozostawiają margines swobody dla kolejnych wyborów”²⁸².

Z kolei pod adresem Taylora szereg zarzutów kieruje Macedo. Po pierwsze, Taylor nie wyjaśnia nigdzie, na czym polega autentyczność i dlaczego autentyczną jaźń należy identyfikować z opartymi na refleksji planami długofalowymi²⁸³. Jego zdaniem, pojęcie autentyczności sugeruje, że pod powierzchnią

²⁷⁷ Propozycję taką zgłasza Gawkowska – zob. tamże, s. 91.

²⁷⁸ B. Brink, *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 101.

²⁷⁹ Tamże, s. 102.

²⁸⁰ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 276–277.

²⁸¹ Tamże, s. 277.

²⁸² Tamże, s. 278.

²⁸³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 283.

sprzecznych pragnień i interesów leży nie tyle bardziej stabilny zespół wartości i skłonności, ale prawdziwa, wyższa jaźń – harmonijny rdzeń jednostki. Wolność jest działaniem opartym na precyzyjnej samowiedzy (zatem poważny namysł ma charakter poznawania prawdy), na rozpoznaniu swej wyższej jaźni. Macedo zgadza się, że pragnienia, które zmniejszają naszą zdolność do refleksji, zmniejszają też naszą zdolność wyboru i ograniczają wolność – np. uleganie obsesji. Z reguły są to przypadki nienormalne, określane jako utrata poczytalności. Poza tym kierowanie się w życiu rozmaitymi pragnieniami nie oznacza, zdaniem Macedo (i zdaniem innych liberałów), ograniczenia wolności. Ktoś bezrefleksyjnie realizujący podsunęty mu np. przez tradycję styl życia nie sprostął, być może, wymogom ideału autonomii, ale z pewnością nie utracił statusu odpowiedzialnej osoby²⁸⁴. Proponowany przez Taylora ideał autentyczności i wolności daleko przekracza wymogi liberalnego społeczeństwa – jest to filozoficzna rozbudowana koncepcja człowieka, w ramach której tylko czyn dobry może zostać uznany za wolny. Dla liberałów wolność jakiegoś czynu jest warunkiem niezbędnym, by mógł być on oceniany jako dobry lub zły. Taylor twierdzi, że działanie na podstawie niektórych motywów wyklucza wolność. Należałoby jednak raczej powiedzieć, że może ono pokrzyżować dążenie do autonomii lub realizacji autonomicznie wybranego celu. Dopóki jestem osobą poczytalną i moja zdolność wyboru nie została ograniczona, doraźne pragnienia oraz dalsze cele, choć ze sobą sprzeczne, muszą być uznawane za moje – doświadczając wewnętrznego konfliktu, nie tracę wolności. Bez względu na to, co wybieram, moje wybory zasługują na poszanowanie należne czynom wolnego człowieka. To, co nie narusza podstawowych zdolności osoby, nie stanowi przeszkody na drodze do jej wolności. Dla Taylora standard bycia osobą wolną jest bardzo wysoki. Nie wystarczy być zdolnym do refleksji podmiotem działającym, trzeba dokonać wyboru właściwego celu, opowiadać się za racjonalnymi planami, a nie za wybrykami fantazji, wybierać cele istotne kosztem nieistotnych, przedkładać ważne przedsięwzięcia nad kapryśne pragnienia, kierować się dobrymi, a nie złymi motywami itd. Słowem – trzeba być człowiekiem mądrym i dobrym. Natomiast według liberałów, bycie wolnym polega na zdolności dokonywania wyborów nie tylko dobrych, ale także błędnych, a nawet złych. Zdaniem Macedo, Taylor, przeciwstawiając prawdziwą jaźń krótkotrwałym pragnieniom oraz spontaniczności, opowiada się za hiperracjonalnością²⁸⁵. „Założenie, że wolne, odpowiedzialne osoby zawsze robią to, co dobre, ważne i szanowane przez innych, oznacza wyniesienie koncepcji osoby aż do punktu, który mogą osiągnąć tylko bardzo nieliczne ludzkie istoty”²⁸⁶. Inną konsekwencją tak wysokich wymagań musiałoby być np. wykluczenie zabawy z życia ludzi, którzy chcą zasłużyć na mia-

²⁸⁴ Tamże, s. 285.

²⁸⁵ Tamże, s. 287.

²⁸⁶ Tamże.

no wolnych. Tymczasem wydaje się, że dobre życie wymaga, by pozostawić dla niej miejsce. Poza tym jeżeli człowiek wolny jest zawsze dobry, to oznacza, że nie ma na świecie ludzi złych, są tylko zniewoleni i chorzy (słabość woli, niedostatek praktycznej racjonalności). Zdaniem Macedo, przeczenie, że ludzie mogą czynić zło na podstawie chłodnej kalkulacji, jest szaloną naiwnością. Pluralizm społeczny przechodzący w wewnętrzne doświadczenie konfliktu wartości nie jest oznaką naszego zniewolenia, przeciwnie – sprzyja wolności i umożliwia krytyczny namysł nad sobą i sensem życia. Natomiast sztywne przywiązanie do spójnego i wyczerpującego zestawu wartości nierzadko przybiera postać fanatyzmu. Macedo podkreśla, że doświadczenie konfliktu wartości otwiera przestrzeń dla refleksji, samokrytycyzmu, tolerancji, umiarkowania i otwartości na zmianę²⁸⁷.

Kolejną problematyczną kwestią w teorii Taylora jest próba połączenia sprzecznych stanowisk w sprawie kulturowej tożsamości. Pierwsze stanowisko mówi o potrzebie otwarcia się na to, co Gadamer nazywał fuzją horyzontów. Polega to na otwartości na zmiany wynikające z kontaktów z innymi kulturami, wysiłku wewnętrznej przemiany, wytrwałym splataniu wzorców obcej kultury z własną. Drugie stanowisko zaleca zachowanie i utrwalanie własnej kultury również poprzez odpowiednie regulacje prawne mające na celu ograniczenie wpływu obcych²⁸⁸. Działania polityczne mające na celu przetrwanie pewnej kultury i aktywne dążenie do tworzenia członków określonej wspólnoty (wymuszona asymilacja) stoją w jawnej sprzeczności z deklarowanym poparciem dla różnorodności i szacunkiem dla kulturowej odmienności. W tym kontekście potępienie Taylora dla rzekomo ślepego liberalizmu negującego tożsamość grup mniejszościowych, narzucającego im obcą formę, zmuszającego do nieautentycznego istnienia kulturowego, traci całkowicie znaczenie.

Krytycznie nastawiony do propozycji komunitarian jest też Rorty. Podważa on utrzymywane przez nich przekonanie, że „liberalne instytucje i kultura nie powinny bądź nie mogą przetrwać zapaści filozoficznych uzasadnień, jakich dostarczało im Oświecenie”²⁸⁹. Jego zdaniem, liberalna demokracja nie potrzebuje żadnego filozoficznego uzasadnienia, choć niekiedy może się jej przydać filozoficzna artykulacja. Walzer, mimo że sam zaliczany jest do grona komunita-

²⁸⁷ Tamże, s. 296.

²⁸⁸ Taylor zaangażował się w sprawę umacniania tożsamości mieszkańców Quebecu, uznając, że przetrwanie i rozwój kultury francuskiej w tej części Kanady jest dobrem; poparł między innymi zapis zakazujący rodzicom pochodzenia francuskiego posyłania dzieci do szkół innych niż francuskie. Sprzeczności wynikające z tego stanowiska omawia Andy Lamey – *Francophonía for Ever. The Contradiction in Charles Taylor's „Politics of Recognition”*, „The Times Literary Supplement” 1999, July 23, s. 12–15 oraz D. Dralus, *Charles Taylor. Sprzeczności między filozofią a praktyką polityczną*, [w:] M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 229–248.

²⁸⁹ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 264.

rian, krytycznie odnosi się do wielu ich poglądów. Wyróżnia pierwszą i drugą falę komunitarnej krytyki liberalizmu. Pierwsza polegała, jego zdaniem, na postawieniu zarzutu, jakoby liberalna teoria nie była niczym więcej niż ścisłym odzwierciedleniem liberalnej praktyki politycznej. Liberalizm mówi prawdę o społeczeństwie, które tworzy, że jest to świat radykalnie odizolowanych, egoistycznych indywiduów, chroniących się przed sobą nawzajem za pomocą niezbywalnych praw²⁹⁰. Druga krytyka natomiast głosi, że liberalna teoria radykalnie fałszuje obraz realnego życia; świat jest zupełnie inny niż mówią liberałowie, człowiek nie jest odizolowaną jednostką, a więzi międzyludzkie nie mają charakteru kontraktowego. Liberalna teoria pozbawia nas bezpośredniego dostępu do doświadczenia wspólnotowego zakorzenienia, upośledza naszą zdolność rozumienia siebie, pojmowania naszej osobowej tożsamości i więzi z innymi²⁹¹. Jest oczywiste, że te dwie krytyczne tezy wzajemnie się wykluczają. Walzer, komentując to, stwierdza: „O ile pierwsza krytyka opierała się na wulgarnej marksistowskiej teorii odzwierciedlenia, druga wymaga równie wulgarnego idealizmu”²⁹². Kymlicka powiada, że poważną wadą komunitaryzmu jest to, iż zaciera on różnicę między działaniami kolektywnymi a działaniami politycznymi, między wspólnotą a państwem. „Choć liberałowie od wieków kładą nacisk na rozróżnienie między państwem a społeczeństwem, to komunitarianie najwidoczniej zakładają nadal, że wszystko, co autentycznie społeczne, musi należeć do sfery polityki”²⁹³. Z tego powodu utrzymują, że państwo musi zająć określone stanowisko w kwestii dobrego życia. Tymczasem liberałowie zadanie to powierzają różnego rodzaju wspólnotom i stowarzyszeniom, gwarantując im wolność słowa i zgromadzeń oraz różne inne formy ochrony prawnej. Uważają, że wszelkie kolektywne rozważania na temat dobra mogą toczyć się poniżej poziomu państwowego, a obywatel nie musi rozliczać się ze swoich przekonań przed państwem. Państwo nie jest godnym zaufania autorytetem w kwestii dobra. Z drugiej strony jednak powiedzieć można, że liberałowie dopuścili się pewnego zaniedbania – nie uzasadnili swojej wiary w kompetencje i żywotność sfery pozapolitycznej i przez to narazili się na krytykę komunitarian zatroskanych o los kultury i tradycji.

Alain Finkielkraut przeciwstawia się komunitarnym tendencjom obecnym we współczesnej polityce i pisze: „śmiertelnie groźne mogą być dla świata: kult przynależności, podział ludzkości na odrębne wycinki oraz zredukowanie jednostek do rasy bądź kultury. Jak realna jest ta groźba [...], mogliśmy się całkiem niedawno przekonać, patrząc na okrucieństwo nacjonalistów serbskich w Koso-

²⁹⁰ Zob. M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 92–96.

²⁹¹ Tamże, s. 96–97.

²⁹² Tamże, s. 97. Walzer przyznaje jednak, że każda z tych krytycznych tez zawiera odrobinę prawdy.

²⁹³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 249.

wie, Chorwacji i w Bośni-Hercegowinie, jak również na przerażające wyczyny Chorwatów w Mostarze”²⁹⁴. Szaleństwo głoszące bezwzględną wierność własnym korzeniom jest zdolne wielu pozbawić życia, a innych skazać na całkowite wykorzenienie i los wygnańca. W innym miejscu czytamy: „Ludzie padają ofiarą bezprecedensowego wywłaszczenia. W imię ich najgłębszej istoty odbiera się im wszelką władzę nad własnym losem. Kultura, do której przynależą, dyskwalifikuje ich świadome wybory”²⁹⁵. Z zanegowania jednostki rodzi się bezgraniczna władza grupy. „Z chwilą, gdy oddaje się innemu człowiekowi jego kulturę, odbiera mu się jednocześnie wolność: imię własne zostaje wchłonięte przez imię wspólnoty, do której ten człowiek należy, i staje się on zaledwie próbką, wymiennym przedstawicielem pewnej klasy ludzi”²⁹⁶. Człowiek ginie, złapany w pułapkę kulturowej różnicy. Wydaje się, że komunitarianie narażają nas na takie właśnie niebezpieczeństwo.

²⁹⁴ A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przeł. M. Fabjanowski, PIW, Warszawa 1999, s. 111.

²⁹⁵ Tenże, *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1992, s. 43.

²⁹⁶ Tamże, s. 76–77.

Zwolennicy liberalizmu politycznego

5.1. Zwolennicy i spadkobiercy Johna Rawlsa

U podstaw teorii Rawlsa stoi kilka ważnych założeń. Pierwsze z nich to fakt pluralizmu, którego nie daje się usunąć inaczej niż przy użyciu przemocy. Poza tym Rawls zakłada rozróżnienie na to, co polityczne, i to, co prywatne (a także to, co polityczne, i to, co związane ze społeczeństwem obywatelskim); zakłada też, że wszelka władza polityczna oparta jest na przymusie, a jej sprawowanie musi być uzasadnione lub przynajmniej możliwe do publicznego uzasadnienia. W liberalnej demokracji, która rezygnuje z odwołań do transcendencji i istotowych różnic między ludźmi, chodzi o taki sposób uzasadnienia, w którym sprawowanie władzy wiązałoby się z szacunkiem do wszystkich obywateli jako osób wolnych i równych¹. Szahaj pisze: „Można zaryzykować twierdzenie, że dopóki dana myśl czy idea akceptuje owe trzy założenia plus zasadę demokratycznej debaty jako sposobu rozstrzygania sporów politycznych, przynajmniej potencjalnie jest do pogodzenia z liberalizmem późnego Rawlsa. Dopiero atak na któreś z tych założeń lub na wszystkie naraz świadczy o tym, że mamy do czynienia z ideami antyliberalnymi”². Kierując się tą wskazówką, możemy starać się odszukać wśród autorów wywodzących się z najróżniejszych tradycji, związanych z różnymi stylami myślenia i szkołami filozoficznymi, tych, których teorie polityczne dadzą się pogodzić z teorią liberalizmu politycznego późnego Rawlsa. Najważniejsi z nich to Jürgen Habermas – przedstawiciel szkoły frankfurckiej, Richard Rorty – neopragmatysta amerykański, Ronald Dworkin i Stephen Macedo – amerykańscy filozofowie prawa, oraz Michael Walzer – komuniktarysta. Twórczość tych autorów jest bogata i różnorodna; istnieje wiele kwestii, w których nie zgadzają się oni ze sobą, istnieją też kwestie, w których nie zgadzają się oni z Rawlsem, czemu dają wyraz w licznych publikacjach i wystąpieniach. Łączy ich jednak to, że przyjmują wymienione powyżej założenia i gotowi są bronić liberalnej demokracji. Ich poglądy zostaną omówione

¹ Takie założenia wymienia Szahaj – zob. tegoż, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 59–60.

² Tamże, s. 60.

w kolejności, która – jak sądzę – odzwierciedla nie tylko stopień akceptacji, ale też stopień podobieństwa do teorii Rawlsa.

Oprócz nich jest jeszcze wielu innych autorów, którzy również stoją na podobnym stanowisku jak Rawls i mogą być zaliczeni do jego zwolenników, ale dla omówienia których zabrakło miejsca w tej pracy. Wymienić tu należy Thomasa Scanlona (który przedstawił teorię konstruktywizmu podobną do teorii Rawlsa) oraz Quentina Skinnera i Richarda Daggera (którzy zaproponowali wizję liberalizmu republikańskiego dające się pogodzić z liberalizmem późnego Rawlsa)³. Jednym z najważniejszych sprzymierzeńców Rawlsa, nieomówionych w niniejszej rozprawie, jest Bruce Ackerman – autor znanej w Polsce pracy *Przyszłość rewolucji liberalnej*⁴ oraz dzieła *Social Justice in the Liberal State*. Alan Ryan uznaje teorię Ackermana za próbę stworzenia podstaw współczesnego liberalizmu porównywalną co do ważności z dziełem samego Rawlsa⁵. Ackerman podobnie jak Rawls opiera społeczeństwo i państwo na hipotetycznej umowie społecznej gwarantującej równość wszystkich wobec prawa⁶. Równy ma być dostęp do wszelkich dóbr koniecznych do godnego i autonomicznego życia. Z tego powodu zasada redystrybucji dóbr musi leżeć u podstaw liberalnej polityki. Zdaniem Ackermana, państwo liberalne jest legitymizowane przez „neutralny dialog”, który daje to, czego brak tradycyjnym odwołaniami do wyższej instancji, czyli interpersonalnie zrozumiałe kryterium oceny prawomocności relacji władzy⁷. Państwo liberalne jest publicznym dialogiem, w którym każda jednostka może uczestniczyć i zabiegać o społeczne uznanie dla swojego stanowiska. Dialog ten poprzedzony jest przez uznanie każdego za równą, wolną i racjonalną osobę. Ackerman podkreśla, że ktoś, kto próbuje wykluczyć innych z publicznego dialogu, niszczy automatycznie własne roszczenia do członkostwa w państwie liberalnym⁸. Benhabib uznaje Ackermana za zwolennika rozwiązania w stylu *modus vivendi*, prezentującego pragmatyczne (w odróżnieniu od moralnego) uzasadnienie liberalizmu jako politycznej kultury publicznego dialogu opartego na neutralnych zasadach⁹.

³ Takiego zdania jest Szahaj – zob. tamże, s. 65.

⁴ Zob. B. Ackerman, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

⁵ B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980; zob. A. Ryan, *John Rawls*, s. 122.

⁶ Abstrakcyjny charakter tej umowy ma podkreślać miejsce jej zawarcia – pokład statku kosmicznego.

⁷ B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, s. 33 oraz s. 342–347.

⁸ Tamże, s. 93.

⁹ Zob. S. Benhabib, *Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*, [w:] N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and Moral Life*, s. 144 i nast.

5.2. Ronald Dworkin i indywidualizm etyczny

Jednym z najważniejszych zwolenników i sprzymierzeńców Rawlsa jest Ronald Dworkin¹⁰, amerykański filozof prawa, liberał i demokrat, znany krytyk pozytywizmu prawniczego, zwolennik zmodyfikowanej wersji realizmu prawniczego¹¹, twórca tzw. integralnej teorii prawa. Dworkin ma opinię socjalizującego liberała, pomimo że wyraźnie odżegnuje się do socjalizmu¹². Jako filozof prawa wskazuje na to, że praktyka prawnicza jest czymś złożonym i ciągłym. Sędziowie, rozpatrując konkretną sprawę, zawsze biorą pod uwagę istniejące prawo (niekiedy odwołują się do wcześniejszego stanu prawnego) oraz orzeczenia, nie zajmują się natomiast przewidywaniem korzyści (politycznych, ekonomicznych) wynikających z praw i orzeczeń. Sądy powinny być gwarantami prawa i uprawnień przysługujących poszczególnym jednostkom.

Książka *Biorąc prawa poważnie* jest rozprawą Dworkina z pozytywizmem prawniczym. Podkreśla on w niej, że zasady istniejące w normatywnej strukturze społecznej, choć mają charakter pozaprawny, pełnią ważną rolę w systemie prawnym – pomagają w stosowaniu reguł prawa i rozstrzyganiu trudnych dylematów. Zasady te nie są spisane ani sformalizowane, ich interpretacja ma charakter twórczy, a nie mechaniczny. Dworkin jest przekonany, że u podstaw prawa i polityki leży etyka wyrastająca z kultury danego społeczeństwa. Uważa się za zwolennika tzw. indywidualizmu etycznego w wersji mocnej, czyli humanizmu¹³. Podkreśla, że liberalizm i uprawnienia konstytucyjne opierają się na podstawowym prawie wszystkich do równej troski i równego szacunku oraz na przekonaniu o świętości każdego ludzkiego życia. Wzajemny szacunek obywateli w państwie liberalnym wynika z fundamentalnej zasady równości. Taką teoretyczną podstawę liberalizmu autor ten odnajduje również u Rawlsa. Państwo, społeczeństwo, prawo i każdy człowiek z osobna powinien szanować osobowość i indywidualność każdej jednostki. Każdy jest indywidualnością, ponieważ jest zdolny sformułować niepowtarzalną wizję własnego życia i działać zgodnie z tą wizją. Z punktu widzenia polityki wszystkich należy traktować z takim samym szacunkiem, niezależnie od tego, czy udaje im się realizować tę wizję, czy też

¹⁰ Zob. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Harvard 1977 (wyd. pol. *Biorąc prawa poważnie*).

¹¹ Realizm prawniczy uznaje, że czynniki etyczne i pragmatyczne odgrywają istotną rolę w podejmowaniu decyzji legislacyjnych i sądowniczych. Przeciwnieństwem tego stanowiska jest pozytywizm prawniczy, zwany konwencjonalizmem, oraz idealizm prawniczy (które to stanowiska wspomnianym czynnikom odmawiają jakiejkolwiek roli). Realizm prawniczy powstał w wyniku przeniesienia ogólnych zasad pragmatyzmu filozoficznego na grunt prawa.

¹² Zob. R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Spółczesność liberalna*, s. 67. Dworkin utrzymuje, że liberalizm jest zdecydowanie egalitarny i zarazem głęboko antysocjalistyczny (wyklucza socjalizm ekonomiczny i etyczny).

¹³ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, s. 65.

nie. Zadaniem liberalnego państwa jest usuwanie przeszkód stojących na drodze do realizacji owych indywidualnych planów życiowych i zachowanie neutralności w stosunku do różnorodnych koncepcji dobra wyznawanych przez obywateli¹⁴. Według Dwornika, jednostka jest podmiotem uprawnień, które są uprzednie w stosunku do wszelkich decyzji podejmowanych w sferze polityki. Niezależnie od tego, czy realizacja tych uprawnień okazuje się korzystna dla państwa i społeczeństwa czy też nie, powinny być one chronione i promowane, powinno się stworzyć wszelkie możliwości ich pełnego wykorzystania. Prawa jednostki są najlepszą gwarancją uczciwego traktowania wszystkich obywateli.

Interesująca jest przedstawiona przez Dwornika argumentacja uzasadniająca charakterystyczny dla liberalizmu prymat prawa. Teleologiczne sposoby uzasadniania należy, jego zdaniem, odrzucić, ponieważ stawiają one wspólnotowe dobro wyżej niż zasadę szacunku dla każdej osoby. Podobnie odrzucić należy niektóre (np. Kantowskie) deontologiczne próby uzasadnienia szacunku dla osoby z powodu ich niedających się uzasadnić esencjalistycznych założeń. Dwornik szuka „trzeciej drogi”, która byłaby „teorią opartą na prawach”¹⁵. Punktem wyjścia takiej teorii jest skonstruowane dzięki Rawlowskiej metodzie równowagi refleksyjnej wyobrażenie o fundamentalnej równości wszystkich osób. Prawa opierają się na tym wyobrażeniu i są wprowadzane w życie instytucjonalnie. Z perspektywy indywidualnie obieranych celów życiowych prawa te mają charakter instrumentalny. Służą temu, by skutecznie koordynować współpracę różnych jednostek o odmiennych interesach. Nie oznacza to jednak, że prawa te pozbawione są charakteru moralnego. Tak samo jak Rawls, Dwornik uważa, że prawa podstawowe, czyli moralne zasady sprawiedliwości, trzeba zbudować przy pomocy metod konstrukcyjnych w taki sposób, żeby mogli je zaakceptować wszyscy, których one dotyczą. Dwornik twierdzi, że w sferze uzasadnień teoria Rawlsa nie ma charakteru teleologicznego ani nie opiera się na transcendentalnych obowiązkach. W tych typach uzasadnień do zdefiniowania kategorycznego obowiązku moralnego nie byłby potrzebny eksperyment myślowy z fikcyjną sytuacją umowy społecznej.

W wydanej w 1986 roku pracy *Law's Empire*¹⁶, o wiele silniej niż we wcześniejszych tekstach, Dwornik akcentuje to, że idea równych praw i wolności jest zakotwiczona w kulturze społeczeństw zachodnich. Kulturowe wyobrażenie mówi o tym, że jednostki ludzkie mogą mieć rozmaite interesy i wszystkim w jednakowym stopniu przysługuje prawo realizowania i obrony tych interesów. Analizując zachodnie praktyki polityczne, Dwornik dochodzi do sformułowania

¹⁴ Zob. R. Dwornik, *Liberalism*, [w:] S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, s. 113–143 oraz tenże, *What Liberalism Isn't?*, „New York Review of Books” 1983, nr 20, s. 47–50.

¹⁵ Pisze o tym krótko Brink w artykule *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 98.

¹⁶ R. Dwornik, *Law's Empire*, Fontana, London 1986 (wyd. pol. *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Wolters Kluwer Polska, Warszawa–Kraków 2006).

koncepcji integralności jako głównej cnoty politycznej. Koncepcja ta została wyprowadzona z normatywnego wyobrażenia o wspólnocie, w której wszyscy członkowie akceptują zestaw podstawowych idei, a także akceptują siebie nawzajem. Brink podkreśla, że Dworkin ową sieć wzajemnej akceptacji wyobraża sobie jako rodzaj relacji łączących rodzeństwo lub sąsiadów¹⁷. Czyniłoby to stanowisko Dworkina podobnym do stanowiska komunitarian. Na takiej integralności ufundowana ma być zarówno solidarność obywateli, jak i idea równych praw i wolności. Integralność stoi u podstaw prawomocności oraz sprawnego funkcjonowania liberalnego państwa. Odwołanie się do pojęcia integralności jest próbą wypośrodkowania pomiędzy ideą sprawiedliwości a ideą solidarności. Integralność to demokratyczna idea kolektywnego politycznego samostanowienia. Zakłada ona moralną zgodę obywateli na określone rozumienie zasad sprawiedliwości. Dzięki tej zgodzie system praw i zasad politycznych, któremu wszyscy obywatele podlegają, przestaje mieć abstrakcyjny charakter, a staje się koherentnym wyrazem kultury określonej wspólnoty politycznej. Dworkin przeszedł podobną ewolucję jak Rawls – jego liberalizm nabrał odcienia komunitarnego, ale nie przestał być liberalizmem. Dworkin nadal – podobnie jak późny Rawls – zdecydowanie odrzuca możliwość wyprowadzenia zasad sprawiedliwości bezpośrednio z wyobrażeń na temat dobra żywionych przez konkretną wspólnotę. Nigdy też nie zrezygnował z tego, żeby uniwersalistyczne zasady sprawiedliwości uzasadniać argumentami konstruktywistycznymi (metoda konstruktywistyczna obowiązuje, choć zmienia się jej status). Tak jak Rawls stoi on na stanowisku, że instytucjonalne zakotwiczenie indywidualnych praw jest fundamentalnym warunkiem sprawiedliwego społeczeństwa. Rorty zalicza Dworkina do kantystów, pragnących utrzymać w mocy ponadhistoryczne rozróżnienie na moralność i rozsądek „jako podporę instytucji i praktyk ocalałych demokracji”¹⁸.

W centrum teorii Dworkina znajduje się koncepcja jednostki i etycznie pojmowanej równości. Liberalizm opiera się na teorii moralnej, której trzon stanowi idea godności człowieka i świętości ludzkiego życia. Stąd wywodzi się liberalna koncepcja równości między ludźmi, która, zdaniem Dworkina, stanowi samą istotę liberalizmu. Píše on, że „indywidualizm etyczny to teza, iż ważne ze swej istoty – ważne jakby z perspektywy kosmicznej – jest to, co każda poszczególne osoba może zrobić i faktycznie robi ze swoim życiem. Teza ta głosi, iż w tym znaczeniu każde indywidualne życie jest święte”¹⁹. Zatem istota liberalizmu leży poza nim – w etyce, z której liberalizm czerpie swoją moc. Indywidualne ludzkie życie traktowane jest jako jedna z wartości najważniejszych i nie

¹⁷ B. Brink, *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 106.

¹⁸ R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. P. Czapliński, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 109.

¹⁹ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, s. 65.

wolno go zbyt łatwo poświęcać na rzecz czegoś innego. Troska o nie powinna być celem politycznym. Świętości życia nie pojmuje się tu na sposób religijny (przez odniesienie do transcendencji, w kontekście eschatologicznym); chodzi wyłącznie o podkreślenie, że życie jednostki ma wartość autoteliczną. Wymóg szacunku dla osoby nie potrzebuje żadnych transcendentalnych założeń, a jednostki, aby być godne szacunku, nie muszą wykazywać się szczególnym związkiem z tym, co nadprzyrodzone. Nie dobra, jakie w swym życiu realizują, ale fakt, że są osobami, czyni je podmiotami godnymi szacunku.

Religijne i filozoficzne koncepcje człowieka zachęcają do realizacji określonego dobra i prowadzenia dobrego życia. Aby wyraźnie odróżnić swą teorię od nich, Dworkin woli mówić o udanym życiu, a nie o życiu dobrym. Udanie życie możliwe jest tylko w warunkach wolności. „Liberalizm chroni wolność jednostki nie dlatego, że oficjalnie nie dba o to, co ludzie robią ze swoim życiem, ale ponieważ wierzy, że wolność ma fundamentalne znaczenie, jeśli ludzie mają żyć dobrze”²⁰. Liberalna wolność nie ma wyłącznie charakteru negatywnego, nie jest prostym brakiem przymusu, lecz przestrzenią, w której jednostki mają szansę wieść udane życie. Tylko dzięki wolności ludzie mogą realizować swoje koncepcje dobra. Wolność jest zatem czymś, co służyć ma życiu. Nie jest samoistną wartością najwyższą. Dworkin podobnie jak Rawls podkreśla, że nie warto mówić o czymś tak abstrakcyjnym jak wolność w ogóle, natomiast należy mówić o naszych prawach do konkretnych wolności, które możemy wymienić. Najistotniejsze jest prawo do prowadzenia życia zgodnie z własnymi przekonaniem, o ile nie narusza to bezpieczeństwa, wolności i własności innych osób. Pojęcie bezpieczeństwa musi być jednak mocno ograniczone, żeby nie doszło do sytuacji, w której każdy czyn lub słowo niezgodne z przekonaniem drugiego człowieka czy grupy ludzi może zostać zakazane pod pretekstem naruszania ich poczucia bezpieczeństwa; żadne przesady nie mogą zyskać prawnej ochrony z tego tylko powodu, że ktoś, kto im nie hołduje, wprawia w dyskomfort tych, którzy w nie wierzą. W obszar wolności wchodzi też zachowanie wynikające z realizacji zasady autentyczności²¹. Zasada ta chroni wolność słowa i wyznania, gwarantuje dostęp do informacji i umożliwia wolność w tym zakresie, jaki jest niezbędny do pełnego zaangażowania się w kształtowanie i rewidowanie celów życiowych oraz dobieranie środków do ich realizacji. Aby poznać prawdę i zająć określone stanowisko, absolutnie niezbędna jest wolność debaty. Swoboda głoszenia poglądów jest jednym z najbardziej podstawowych praw liberalnych. Jej pogwałcenie nie może zostać uzasadnione nawet przez odwołanie do wzrostu równości²².

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 453–473.

²² Istnieją tu wyraźne analogie do stanowiska Mill’a, Dworkin jawi się jako jego kontynuator – zob. J.S. Mill, *O wolności*, s. 178–200.

Każde ograniczenie wolności musi mieć mocne uzasadnienie. Mocnym uzasadnieniem może być wykazanie, że dany sposób wykorzystania przez jednostkę wolności prowadzi do zanegowania zasad indywidualizmu etycznego i sprzeciwia się zasadzie równiej ważności jednostek²³. Fundamentalnym liberalnym prawem każdego jest prawo do bycia traktowanym w sposób równy. Wolność nie wyrasta ponad to prawo, lecz jest jednym z jego aspektów, więc musi ustąpić, gdy równy szacunek do wszystkich zostaje zagrożony. Równość jest najbardziej bezpośrednio związana z moralną wartością, jaką jest godność i świętość życia każdego człowieka. Polityka musi kierować się podstawowymi wymogami etyki, a nawet więcej – musi stawić czoło wyzwaniom, jakie niesie ze sobą etyka. Etyka nakłada na nią zadanie takiego kształtowania stosunków międzyludzkich i tworzenia takich instytucji społecznych, aby świętość każdego życia została uszanowana. Liberalny indywidualizm jest niezrozumiały bez moralnej idei równości. Polityka dokonuje przekładu wartości moralnych na język praktyki społecznej.

Jeden z wielu problemów, jakie wynikają z tego zadania, dotyczy sprawiedliwego podziału zasobów, którymi dysponuje dane społeczeństwo. Dworkin wyróżnia dwa sposoby rozumienia równości – równość motywacyjną i równość dystrybucyjną²⁴. Powiada, że równość motywacyjna realizowana jest wówczas, gdy decyzje i uzgodnienia polityczne wyrażają jednakową troskę o wszystkich członków wspólnoty, a instytucje i struktury polityczne i gospodarcze odzwierciedlają ten cel. Równość dystrybucyjna polega natomiast na tym, że instytucje i reguły życia politycznego zapewniają każdemu mniej więcej równe szanse na dobre życie (równy udział w „dobrym życiu”), czyli mniej więcej równy podział zasobów. Istnieją teorie uznające wagę wyłącznie równości pierwszego rodzaju (libertarianie) oraz teorie skupiające się wyłącznie na równości drugiego typu (utilitaryści i kolektywiści). Tymczasem niezbędne jest uzgodnienie ze sobą obu rodzajów równości; dostrzeżenie, że egalitaryzm motywacyjny (który ma charakter bardziej abstrakcyjny) implikuje jakąś postać egalitaryzmu dystrybucyjnego. Stan odzwierciedlający słuszny kompromis między równością motywacyjną i dystrybucyjną Dworkin nazywa względną równością zasobów i wyraźnie odróżnia od równości dobrobytu. Równy dobrobyt (równość rezultatu) to mniej więcej ten sam poziom szczęścia, zadowolenia i sukcesu w życiu. Równość rezultatu ma charakter bezwzględny i jest głęboko nieegalitarna, ponieważ przyznaje wszystkim tyle samo bez względu na to, jak poszczególni ludzie kierowali swoim życiem. Można w związku z tym powiedzieć, że równość tego typu opiera się na fundamentalnej nierówności, ponieważ nie traktuje ludzi z jednakową troską, jest niewrażliwa na dokonywane przez nich wybory i zwalnia z odpo-

²³ Por. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 116.

²⁴ Zob. R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, s. 67–70.

wiedzialności za nie. Tymczasem równość zasobów współgra, zdaniem Dworkina, z naszym poczuciem osobistej odpowiedzialności – zakłada, że ludzie ponoszą odpowiedzialność za to, w jaki sposób wykorzystują dostępne im zasoby i w jakim stopniu realizują własne plany życiowe²⁵. Te same środki w rękach różnych ludzi okazują się mieć różną wartość. Nie jest sprawą państwa wspieranie tych, którzy w sposób lekkomyślny marnotrawią dostępne im zasoby. Do ważnych zadań politycznych należy natomiast ustalenie sprawiedliwych zasad dystrybucji zasobów, bez jednoczesnego pomniejszania ludzkiej zdolności do samodzielnego decydowania o sposobie ich wykorzystania²⁶. Dworkin uważa, że dystrybucja będzie sprawiedliwa, gdy przejdzie tzw. test zawiści, to znaczy, gdy każdy wykorzysta posiadane zasoby tak, jak to miał w planie, i nie będzie zazdrościł innym tego, co zdobyli dzięki swoim zasobom. Dla unaocznienia swojej koncepcji sprawiedliwości Dworkin posługuje się modelową sytuacją zwaną aukcją Walrasa (wszyscy mają w punkcie wyjścia jednakowe zasoby licytacyjne, np. równą liczbę żetonów)²⁷. Aukcja i test zawiści zmuszają jednostki do odpowiedzialnego dysponowania swoimi zasobami. Przypomina to nieco sytuację pierwotną i zasłoną niewiedzy u Rawlsa, pozwala też dojść do podobnych rezultatów. Według Dworkina, szacunek dla moralnej równości osób musi znaleźć wyraz w tym, że nierówności niezawinione, wynikające z okoliczności, w jakich jednostkom przyszło żyć, są do pewnego stopnia kompensowane. Wiąże się to z koniecznością dokonywania jakiejś redystrybucji zasobów (transfer bogactwa)²⁸, która z kolei musi zostać solidnie uzasadniona (dobre argumenty) wobec wszystkich, a przede wszystkim wobec tych, którzy na niej tracą. Redystrybucję przedstawić należy jako konieczny wymóg sprawiedliwości, jako jedyny sposób na zapewnienie niektórym ludziom niezbędnych środków do realizacji ich koncepcji dobrego życia.

Dworkin podkreśla, że idee wolności i równości nie mają charakteru antagonistycznego, lecz komplementarny – wolność stanowi jądro koncepcji równości. Swobody, takie jak: wolność słowa, wyznania, sumienia, wolność wyboru zajęcia, mają zasadnicze znaczenie dla sprawy równości. Wolność odgrywa klu-

²⁵ Tamże, s. 71.

²⁶ Równość zasobów jest zrealizowana wówczas, gdy zasoby, jakimi dysponują różni ludzie, są równe pod względem kosztów alternatywnych, tzn. pod względem wartości, jaką by one miały w rękach innych ludzi – zob. R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, s. 72.

²⁷ Takiego idealnego rezultatu, jak w przypadku sytuacji modelowej, nie da się osiągnąć w rzeczywistości. Dworkin omawia powody, dla których jest to niemożliwe – zob. tamże, s. 73–74 (nie dadzą się np. wyrównać nierówności zasobów osobistych, takich jak talent i zdrowie, oraz nierówności losu, na którego przygodność nikt nie ma wpływu; nierówności tego rodzaju zawsze mogą być przedmiotem zawiści).

²⁸ Dworkin uważa, że stwarzanie nowych miejsc pracy jest najlepszym sposobem wspomagania najuboższych, choć wiąże się ono niekiedy z równie wysokimi kosztami jak wypłacanie zasiłków pieniężnych.

czową rolę w procesie definiowania i urzeczywistniania równości²⁹. Równość i wolność to oświeceniowe ideały, których jednoczesna realizacja jest możliwa w państwie liberalnym. Trzecie hasło rewolucji francuskiej – braterstwo – żyje we współczesnej teorii liberalnej w postaci świadomości znaczenia wspólnoty dla jednostki i dla sfery polityki. Dworkin powiada, że istnieje taki rodzaj więzi politycznej, która wytwarza względnie zintegrowaną wspólnotę polityczną. Właściwą formą troski o taką wspólnotę jest troska o jej wartości polityczne, o skuteczną realizację celów politycznych³⁰. Cele te zostały wskazane przez indywidualizm etyczny. Ludzie tworzą wspólnotę, ponieważ mają poczucie, że wzajemne sprawiedliwe traktowanie się ma wielką wagę. Szacunek dla wolności i równości innych jest głównym składnikiem owej wspólnotowej więzi. Liberalizm z entuzjazmem odnosi się do wspólnoty politycznej, pod warunkiem że opiera się ona na zasadach prawa, a nie jest związana z określoną koncepcją dobra i cnoty. Taki liberalizm pozwala uchwycić związek między sprawiedliwością polityczną a indywidualnym powodzeniem i możliwością realizowania własnej koncepcji dobra. Działanie wspólnoty politycznej, jaką jest państwo liberalno-demokratyczne, nie jest prostą (statystyczną) wypadkową działań poszczególnych obywateli. Rzeczywista wspólnota polityczna to niezależny podmiot moralny. Możemy o niej mówić wówczas, gdy wykazuje się moralną jednością, a to jest możliwe tylko pod warunkiem, że traktuje wszystkich obywateli z jednakową troską i przyznaje im wolność oraz równość³¹. Decyzje odmawiające mniejszości uczestnictwa we wspólnocie politycznej, pozbawiające równego udziału w kolektywnych zyskach, naruszające moralną niezależność itp. nie mogą być uznane za demokratyczne, ponieważ negują podstawową przesłankę legitymizacji demokratycznej wspólnoty politycznej³². Autentyczna demokracja wymaga ochrony mniejszości przed wolą większości za pomocą wpisanych w konstytucję gwarancji, których strażnikiem jest jakaś instytucja (Sąd Najwyższy lub Trybunał Konstytucyjny) wolna od presji woli większości.

Liberalna polityka nie może obyć się bez indywidualizmu etycznego. Na indywidualizm ten składają się, zdaniem Dworkina, określone zasady. Pierwsza to zasada równej ważności, która mówi, że dla każdego równie ważne jest to, by jego życie było raczej udane niż zmarnowane³³. Druga to zasada szczególnej

²⁹ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, s. 76.

³⁰ Tamże, s. 79.

³¹ Tamże, s. 82.

³² Dworkin wymienia trzy warunki rzeczywistej wspólnoty politycznej: (1) uczestnictwo, polegające na powszechnym prawie wyborczym i strukturach przedstawicielskich; (2) udział, polegający na członkostwie w społeczeństwie na zasadzie wzajemnego uznania, równego traktowania i uczciwego rozdzielania zasobów; (3) niezależność, polegającą na moralnej samodzielności i możliwości formułowania własnych opinii – zob. tamże, s. 82–84.

³³ R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, s. 5.

odpowiedzialności, która mówi, że choć wszyscy uznają równą, obiektywną wagność każdego ludzkiego życia, to każdy ponosi szczególną odpowiedzialność za życie własne³⁴. Pierwsza zasada wykracza poza przypisywane najczęściej liberałom przekonanie, że z politycznego punktu widzenia nie ma znaczenia, czy ludzie wiodą życie udane czy nie. Jest to pewna modyfikacja również w stosunku do wcześniejszych wypowiedzi Dworkina. Okazuje się, że to, czy ludzkie życie jest udane czy nie, pociąga za sobą określone skutki dla koncepcji ekonomicznej równości. Dworkin wprowadza też nową koncepcję liberalizmu jako etycznego obiektywizmu i powraca do oświeceniowej tradycji, a w szczególności do przekonania o uniwersalności natury ludzkiej oraz obiektywności twierdzeń dotyczących moralnego aspektu ludzkiego życia (kryteria oceny życia mają charakter perfekcjonistyczny, a nie polityczny). Za pomocą zasady szczególnej odpowiedzialności Dworkin wiąże liberalny indywidualizm z ideałem moralnej autonomii i odpowiedzialności za własne wybory. Autonomia jest, według niego, warunkiem dobrego życia. Dobre życie to takie, które jednostka sama sobie wybiera i tworzy; to życie przeżywane od wewnątrz w przeciwieństwie do życia prowadzonego pod presją czynników zewnętrznych, takich jak cudze nakazy i zakazy. Dobre życie polegać może tylko na kierowaniu się własnymi przekonaniami w kwestii dobra. Według Dworkina, żaden składnik życia konkretnej osoby nie może przydać mu wartości bez zgody tej osoby; żadne zdarzenie ani osiągnięcie nie może uczynić życia lepszym, jeżeli dana osoba ocenia je inaczej³⁵. Polityka perfekcjonistyczna, podsuwająca obywatelom określoną koncepcję dobra i zmuszająca do jej realizacji, jest sprzeczna z tzw. warunkiem akceptacji. Warunek ten mówi, że niczyje życie nie staje się lepsze przez to, że jest kierowane z zewnątrz, zgodnie z wartościami, których dana jednostka nie akceptuje. Zwolennicy paternalizmu przekonują, że państwo powinno przynajmniej w pewnym zakresie przyczyniać się do tego, by ludzie stawali się moralnie lepsi; powinno udoskonalać życie moralne i charakter osoby. Dworkin dowodzi, że nie można poprawić niczyjego losu ani charakteru bez jego woli. Polityka perfekcjonistyczna chce chronić ludzi przed podejmowaniem działań bezwartościowych i z tego powodu próbuje unieważnić ich indywidualne przeświadczenia na temat dobra. Jej skutki okazują się jednak przeciwne do zamierzonych – przymuszanie ludzi do podejmowania pewnych wartościowych czynności powoduje, że czynności te przestają mieć dla nich jakąkolwiek wartość, ponieważ nie są przez nich akceptowane. Zatem perfekcjonizm i paternalizm państwowy generują bezsensowne zachowania, którym miały przeciwdziałać³⁶. Autonomia osoby wyrasta ponad to, co w jej życiu przypadkowe, doraźne i zewnętrzne. Dzięki

³⁴ Tamże.

³⁵ R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, [w:] G. B. Peterson (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1991, s. 50.

³⁶ R. Dworkin, *Liberal Community*, „California Law Review” 1989, nr 3 (77), s. 486–487.

autonomii jednostka może, realizując wybrane cele życiowe, wieść udane życie, bez niej zaś nie dysponowałaby możliwością kierowania sobą i udane życie byłoby wyłącznie kwestią szczęśliwego zbiegu okoliczności³⁷.

W pewnym sensie wbrew tradycji liberalnej jakość i wartość ludzkiego życia staje się jednym z głównych przedmiotów zainteresowań Dworkina. Kwestiom tym poświęca on sporo uwagi w książce *Sovereign Virtue*. Píše, że nadmierne koncentrowanie się na słuszności i sprawiedliwości zasad życia publicznego powoduje zepchnięcie w cień kwestii sensu ludzkiego życia. Rozważania na ten temat są traktowane jako należące wyłącznie do sfery prywatnej, a to, co prywatne, nie ma charakteru moralnego. Dworkin stara się naprawić ten błąd i w ramach swej teorii liberalnej podejmuje problem warunków udanego życia, które nie kolidują z wymogami neutralności³⁸. Jednym z takich warunków jest posiadanie pragnień wyższego rzędu, które tym się różnią od pragnień niższych rzędów, że są długofalowe. Dworkin wyróżnia szczególny rodzaj pomyślności – pomyślność krytyczną, która zależy od zdolności do zachowania krytycznego dystansu do pragnień pierwszego rzędu i umiejętności realizowania pragnień długofalowych. Zdaniem Środy, pomyślność ta przypomina nieco koncepcję narracyjnej jedności życia MacIntyre’a, z tym że nie wiąże się z pochwałą konserwatywnie rozumianej wspólnoty, tradycji i organicznych więzi z innymi³⁹. Dla Dworkina jest oczywiste, że dobre życie możliwe jest wówczas, gdy jednostka dokonuje samodzielnych wyborów, a nie podlega wpływom innych, jednakże nie należy tego rozumieć jako całkowitej niezależności od kultury, społeczeństwa i państwa. Taka niezależność jest nieosiągalna. Dworkin wysuwa pod adresem państwa i prawa więcej roszczeń niż Rawls. Państwo ma oczywiście nie przeszkadzać, nie być paternalistyczne, ale w większym stopniu niż życzyłby sobie tego Rawls ma wspomagać realizację jednostkowych koncepcji dobrego życia (zgodnie z zasadą równości ma równą troską otoczyć każdego i zapewnić swobodę oraz środki do realizacji indywidualnych koncepcji dobrego życia). Tylko w ten sposób państwo może pokazać, że uznaje i szanuje autonomię osób. Dworkin w wielu miejscach nawiązuje do Arystotelesa – np. wówczas, gdy dobre życie wiąże z cnotami, z pewnym wewnętrznym ładem duchowym oraz z umiejętnością właściwego reagowania na warunki zewnętrzne i stawiania czoła różnym życiowym wyzwaniom. Poza tym zgodnie z przekonaniami Arystotelesa utrzymuje, że elementem dobrego życia jest sprawiedliwy ustroj⁴⁰. Jednocześnie, podobnie jak późny Rawls oraz Rorty, nie szuka ostatecznego, filozoficznego uzasadnienia dla liberalizmu, lecz podkreśla, że liberalizm jest po prostu tym, co nam odpowiada i co chcielibyśmy polecić innym.

³⁷ Należy wyraźnie odróżniać posiadanie dobrego życia od prowadzenia dobrego życia. Tylko to drugie jest przejawem ludzkiej autonomii.

³⁸ R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, s. 238–239.

³⁹ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 136.

⁴⁰ R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, s. 265.

Państwo nie może wskazywać konkretnych celów życiowych, nie może oceniać wyborów obywateli ani przymuszać ich do realizacji jakichś lepszych sposobów życia, ma jednak obowiązek dokonywać redystrybucji dóbr i wyrównywać różne upośledzenia, które nie powstały z winy jednostki (państwo opiekuńcze, akcje afirmatywne, dyskryminacja odwrócona) oraz stwarzać warunki udanego życia. Przedstawiony przez Dworkina ideał państwa liberalnego ma harmonijnie łączyć ze sobą neutralność sfery publicznej i autonomię jednostki, prywatną niezależność i polityczną troskę, indywidualną wolność i społeczną równość. Wydaje się, że są to postulaty niemożliwe do spełnienia. Głoszonej przez Dworkina neutralności nie da się pogodzić z proponowanym przez niego normatywnym wyobrażeniem o wspólnocie politycznej, a etyki wyrastającej z kultury danego społeczeństwa z uniwersalnym charakterem zasad sprawiedliwości.

5.3. Jürgen Habermas i koncepcja rozumu komunikacyjnego

Jürgen Habermas jest przedstawicielem szkoły frankfurckiej i twórcą teorii działania komunikacyjnego⁴¹. Jego zdaniem, polityka należy do sfery moralno-praktycznej – jest formą działania komunikacyjnego, która służy poszerzaniu i umacnianiu procesów komunikacji oraz uświadamianiu ich zakłóceń działaniami o charakterze strategicznym i instrumentalnym. Władza polityczna stanowi rezultat działań politycznych obywateli i służyć ma tworzeniu warunków dla procesów komunikacji. Nie jest więc źródłem przemocy i opresji, lecz instrumentem wolności, procesem demokratycznego decydowania o tym, jakie zasady mają w społeczeństwie obowiązywać (moralny konsens jako rezultat wolnej komunikacji⁴²). Habermas wiele miejsca poświęcił precyzacji i obronie projektu oświeczonej krytyki, czyli tzw. filozoficznego dyskursu współczesności⁴³. Uważa on, że myśl oświecona może zasadnie aspirować do funkcji eman-

⁴¹ Zob. A. Giddens, *Jürgen Habermas*, [w:] Q. Skinner, *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, s. 141–162. Habermas wyróżnił działania celowo-racjonalne, deontologiczne, dramaturgiczne i komunikacyjne. Te ostatnie mają charakter konsensualny – nastawione są na osiągnięcie wolnego od przymusu porozumienia i współpracy (zgody) – i dlatego powinny odgrywać główną rolę w polityce. Działania komunikacyjne roszczą sobie pretensje do uniwersalnej ważności – zob. T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, s. 198.

⁴² Nie tylko moralność, ale i wszelką wiedzę można usprawiedliwić, przywołując pojęcie wiedzy uzgodnionej konsensualnie i racjonalności komunikacyjnej. Komentując Habermasa, Kmita pisze: „Racjonalne komunikowanie się zakłada nie tylko sprawdzalność wiedzy, na której gruncie dochodzi ono do skutku, lecz także – jest to rzecz szczególnie doniosła – empiryczną kontrolę wzajemną interlokutorów” – J. Kmita, *Rehabilitacja „racjonalności instrumentalnej”*, s. 370.

⁴³ Zob. R. Geuss, *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; A. Romaniuk, *Spółczesność i rozum. O filozofii prawa i demokracji Jürgena Habermasa*, Warszawa 2005.

cypacyjnej, trzeba ją tylko przeformułować w kategoriach transcendentального pragmatyzmu, czyli koncepcji, która podstawowe wartości prawdy, krytyki i racjonalnego konsensu odnosi do regulatywnej wizji „idealnej sytuacji dyskursywnej”. Habermas jest przekonany, że paradygmat rozumu ześrodkowanego w podmiocie (paradygmat filozofii świadomości) uległ wyczerpaniu. Należy go zastąpić nową filozofią intersubiektywności. Propozycję ostatecznej rezygnacji z oświeceniowych rozróżnień uznaje za niebezpieczną – tam gdzie nie można odróżnić tego, co racjonalne, od tego, co irracjonalne, teorii od ideologii, pozostaje tylko praktyka negacji. Habermas uznaje autorów takich jak Lyotard i Foucault za neokonserwatystów, ponieważ zrywają oni z pojęciami, które pozwalały na uzasadnianie społecznych reform i w tym sensie wyznaczały historię zachodnich demokracji. Pojęcia te są nadal niezbędne w krytyce społeczno-ekonomicznych instytucji, pozbycie się ich oznaczałoby zdradę społecznych nadziei, które stanowią sedno liberalnej polityki (uniwersalizm jest istotny dla potrzeb liberalnej myśli społecznej).

Habermas i Rawls zgadzają się pod wieloma względami⁴⁴. Obaj są zwolennikami liberalnej demokracji (deliberatywnej). Obaj też są obrońcami rozumu, którzy wychodzą od akceptacji podstawowych idei Kanta i próbują je modyfikować. Stawiają sobie za cel zbudowanie teorii, która mogłaby stanowić przeciwwagę dla teorii antyliberalnych, arystotelesowskich, neoarystotelesowskich, konserwatywnych oraz neoliberalnych. Obaj starają się oddzielić ideały dobrego życia i dobrego społeczeństwa od kwestii sprawiedliwości. Obaj ustanawiają podobne zewnętrzne warunki komunikacji – np. symetryczność relacji między uczestnikami dialogu. Symetryczność ta polega na tym, że nikt nie jest faworyzowany ani dyskryminowany, każdy ma takie same szanse wypowiedzenia się oraz ustosunkowania się do wypowiedzi partnerów. Na tym między innymi polega uwolnienie dyskursu spod wpływu struktur panowania i dominacji politycznej⁴⁵. Ich koncepcje mają charakter konstruktywistyczny – obaj tworzą sytuacje idealne, w których działają i debatują sztucznie uformowane podmioty o optymalnej rozumności. Zgodnie opowiadają się za proceduralną teorią sprawiedliwości i mają podobną koncepcję rozumu (rozum komunikacyjny i rozum publiczny), który ma charakter nieinstrumentalny i ustala procedury osiągania zgody w drodze argumentacji. Obrona racjonalności, nie ześrodkowanej w podmiocie, lecz komunikacyjnej, jest wyrazem podzielanej przez nich wiary, że społeczeństwo da się przedstawić jako praktykę, w której ucieleśnia się rozum. Rozum praktyczny to raczej kwestia procedury, a nie czegoś substancjalnego;

⁴⁴ Habermas był jednym z najważniejszych inspiratorów Rawlsa. Zestawianie koncepcji obu autorów stało się przedmiotem wielu opracowań – zob. np. Th. McCarthy, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, „Ethics” 1994, nr 105, s. 4–22.

⁴⁵ A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1990, s. 130.

pierwszorzędne znaczenie ma to, jak dochodzi do zgody między stronami (jaki jest kształt dyskursu), nie zaś to, na co się strony zgadzają. Rozum publiczny jest ostateczną instancją prawodawczą w sferze publicznej. Legitymizacja zasad i praw następuje na drodze formalno-proceduralnej, bo tylko taka jest godna uznania przez autonomiczne osoby, które wspólnie dążą do stworzenia dobrego społeczeństwa. Autonomiczne osoby mogą bardzo się od siebie różnić, ale mimo to zgodnie opowiadają się po stronie racjonalności proceduralnej i demokratycznych procedur. Habermas i Rawls podkreślają wartość wspólnoty komunikacyjnej jako miejsca, w którym jednostka, nie wyrzekając się swojej indywidualności i autonomii, może zaangażować się w poszukiwanie wspólnych wartości. Wspólnota komunikacyjna zapewnia maksimum porozumienia przy minimum dominacji⁴⁶. W jednym ze swoich dzieł Habermas wypowiada słowa, pod którymi mógłby podpisać się i Rawls: „Wywalczony i osiągnięty przez asocjację konsens polega ostatecznie tylko na jedności uzgodnionego postępowania. To postępowanie związane z demokratycznym kształceniem przekonań i wspólnym podejmowaniem decyzji przez swoje zróżnicowanie rozrasta się do ustroju (*Verfassung*) państwowo-prawnego. W społeczeństwie pluralistycznym urząd jest wyrazem formalnego konsensu. Obywatele pragną wieść wspólne życie zgodnie z określonymi zasadami. W równym stopniu leżą one bowiem w interesie każdego, a więc uzyskują uzasadnioną aprobatę wszystkich. Strukturę takiej asocjacji tworzą stosunki wzajemnego uznania, co oznacza, iż każdy może oczekiwać, że jego prawo do wolności i równości będzie respektowane przez wszystkich. Każda jednostka powinna znaleźć potrójne uznanie: każdy powinien otrzymać taką samą ochronę i cieszyć się takim samym szacunkiem dla swojej integralności jako niepowtarzalna jednostka, jako członek pewnej grupy etnicznej czy kulturowej i jako obywatel, to znaczy jako członek wspólnoty politycznej”⁴⁷.

Poza tym zarówno Habermas, jak i Rawls uważają, że rozumność wiąże się nie tylko z potrzebą uzasadniania wygłaszanych twierdzeń, ale i ze zdolnością postępowania według obowiązujących norm. Za przejaw irracjonalizmu zgodnie uznają apodyktyczną pewność siebie, uparte i bezrefleksyjne trwanie przy swoich poglądach (niezdolność do przekraczania swych ograniczeń, uleganie auto-iluzji)⁴⁸. Obaj autorzy podkreślają, że ich modele demokracji mają charakter normatywny i przejście od nich do konkretnych deliberacji musi wiązać się z pewnymi „ustępstwami”. Mają świadomość, że praktyka polityczna współczesnych społeczeństw znacznie odbiega od ich teorii. Władza na ogół nie dąży do zapewnienia warunków wolnej komunikacji, lecz realizuje inne cele, jest bo-

⁴⁶ Tenże, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 115–116.

⁴⁷ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 11–12.

⁴⁸ Na temat podobieństw między teoriami Habermasa i Rawlsa zob.: T. Buksiński, *Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa*, s. 347–363.

wiem wypadkową różnych kompromisów i interesów. Wprowadzanie w życie wszystkich teoretycznych założeń wiązać by się musiało z zastosowaniem przymusu w zakresie niedopuszczalnym przez ich własne teorie⁴⁹. Obaj autorzy przyznają, że ich teorie dotyczą tylko fragmentu życia społecznego.

Zdaniem Habermasa, więź społeczna polega na wzajemnym uznawaniu swej podmiotowości. Więzi tej nie daje się wyrazić w pojęciu kontraktu, racjonalnego wyboru ani maksymalizowania korzyści czy minimalizowania strat. A zatem wczesny Rawls popełnił błąd – w nieodpowiednim języku próbował sformułować swą teorię. Późny Rawls jednak wyraźnie zmienił sposób argumentowania i wykazywał większe podobieństwo do Habermasa – gotów byłby się zgodzić z twierdzeniem, że naukę moralną Kanta należy traktować nie jako *credo* nowej epoki – epoki rozumu, ale jako przeformułowanie w języku świeckim zbioru postulatów moralnych starej epoki – epoki religii. We współczesnej epoce żywiołowo rozkwitających interesów własnych istnieje poważne niebezpieczeństwo zniknięcia moralnej wrażliwości, zapomnienia imperatywu kategorycznego. Zdaniem Habermasa, gdy Kant wolność jednostki zinterpretował jako autonomię, dał dobry przykład translacji – zsekularyzowanej i zarazem odnowicielskiej rekonstrukcji prawd wiary, które znajdowały się na etapie głębokiej erozji (uległy dekonstrukcji). U Kanta autorytet boskich przykazań zostaje zastąpiony bezwarunkowym imperatywem kategorycznym wyznaczającym zakres obowiązków moralnych. Tradycyjne wyobrażenie ludzi jako dzieci bożych zostało zniszczone, a w to miejsce pojawiły się istoty ludzkie jako podmioty moralne, obdarzone rozumem i godnością („odnowienie w medium rozumu zniszczonej siły religii”). Kant zapobiegł w ten sposób skutkom wyjałowienia treści religijnych. Ocalił moralność, wyrażając doniosłe treści w nowym języku. Obecnie znowu poszukujemy podstaw, na których mogłaby się oprzeć powszechna akceptacja sądów moralnych. Aby te poszukiwania zakończone zostały powodzeniem, należy, zdaniem Habermasa, unikać mechanicznego wyłączenia religii ze sfery publicznej, bo oznaczałoby to odcięcie (świeckiego, ale zakorzenionego w tradycji religijnej) społeczeństwa od ważnych zasobów tworzenia sensu. Trzeba raczej zabiegać o to, by strona świecka zachowała wycucie siły artykulacyjnej języków religijnych⁵⁰. Z drugiej strony języki religijne powinny wzbogacać się o treści świeckie. Z punktu widzenia państwa liberalnego wspólnoty religijne działają refleksyjnie tylko wówczas, gdy z powodu wewnętrznego przekonania rezygnują z forsowania przemocą własnych prawd wiary i gdy starają się odnaleźć swe miejsce w państwie liberalnym i pluralistycznym. Świadomość religijna, aby poznawczo sprostać spotkaniu z innymi wyznaniem, musi wykazać zdolności ekumeniczne. Poza tym musi uznać autorytet wiedzy naukowej i zaakcepto-

⁴⁹ Zob. szerzej na ten temat – tamże, s. 355–356.

⁵⁰ Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.

wać zasady funkcjonowania państwa konstytucyjnego. Istnieje niebezpieczeństwo, że język religijny będzie zawsze niósł antyliberalne przesłanie. Z drugiej strony jednak całkowite usunięcie języka religijnego ze sfery publicznej oznacza ciągle borykanie się z poczuciem bezsensu i pustką. Dlatego Habermas proponuje zsekularyzowanej kulturze postawę refleksyjnego dystansu wobec religii, bez zamykania się na jej sensotwórczą perspektywę. Taka postawa ma być wyrazem samoświadomości społeczeństwa obywatelskiego. Sekularyzacja nie może polegać na niszczeniu religii, lecz na dokonywaniu przekładu treści religijnych i przesłania moralnego na język świecki. Stare treści trzeba wyrazić w nowym, świeckim języku. Tego właśnie próbuje dokonać Rawls. Obaj autorzy uważają, że jeśli nie ma komunikacji między rozumem świeckim a wiarą religijną, to nie jest możliwy wewnętrzny spokój (stabilność) społeczeństwa obywatelskiego. Nie ma Zachodu bez Oświecenia, ale też nie ma Zachodu bez religii. Najbardziej nowoczesna wersja Oświecenia polega na wyraźnej świadomości swego kulturowego dziedzictwa.

Jürgen Habermas i Karl Otto Apel są współtwórcami teorii niezakłóconej komunikacji i uniwersalnej pragmatyki mowy⁵¹. Poszukują rozwiązania problemów etyki i polityki w ustanowieniu stosownych procedur ustalania woli powszechnej. Zaproponowany przez nich model Kaniowski nazwał koncepcją racjonalności formalnej w odróżnieniu od racjonalności substancjalnej⁵². Jest to racjonalność formalna, ponieważ pomija treści i skupia się na procedurach, regułach, zasadach, określa warunki poprawności i dopuszczalności realizacji

⁵¹ Na temat transcendentalnej pragmatyki i etyki dyskursu Apła zob.: H.M. Baumgartner, *Rozum skończony*, s. 224–246.

⁵² Zob. A. Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne*, [w:] E. Nowicka-Włodarczyk (red.), *Państwo neutralne światopoglądowo*, Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998, s. 37. W odróżnieniu od Kaniowskiego, Kmita jest zdania, że teoria Habermasa przekreśla zasadność Weberowskiego rozróżnienia: „Jak się zdaje, Habermasowska odmowa uznania podziału pojęcia racjonalności działań lub myśli nimi kierujących na człon *formalny* oraz *substancjalny* wiąże się ściśle z potrzebą stworzenia odrębnego miejsca dla zakresu, jaki sugeruje jego idea racjonalności komunikacyjnej (tzn. dla stosownego działania lub jego przesłanek). Dopiero bowiem ukazanie, że przyjęcie owej dychotomii jest pomyłką – już to dlatego, że w gruncie rzeczy jej członowie nie wykluczają się, już to dlatego, że się nie dopełniają – pozwala rozwinąć koncepcję racjonalności trzeciego rodzaju, właśnie specyficznie komunikacyjnej, obejmującej obszar pomijany przez dwa pierwsze rodzaje racjonalności bądź też – odwrotnie – przez nie pospołu zagarniany” – J. Kmita, *Rehabilitacja „racjonalności instrumentalnej”*, s. 364. Dalej czytamy: „[...] porozumiewanie się co do czegoś miałoby, z jednej strony, charakter racjonalny ze względu na określony cel. Innymi słowy, miałoby charakter formalnie racjonalny – jako empirycznie kontrolowalne. Byłoby zatem działaniem instrumentalnym. Z drugiej strony, działanie to byłoby *wartościoworacjonalne* (racjonalne substancjalnie, wreszcie materialnie), ponieważ bez *wyrachowania* kierowałyby się przynajmniej na jedną z wartości: na prawdę (powszechny konsens natury opisowostwierdzającej), słusność (powszechny konsens normatywny) lub szczerłość (powszechny konsens w kwestii prawdomówności)” – tamże, s. 370.

pewnych treści, orzeka też o ewentualnej niedopuszczalności realizacji określonych celów. Zachowanie priorytetu reguł i zasad we wszystkich dziedzinach życia politycznego daje gwarancję trwałości i stabilności państwa jako instytucji górującej nad wszystkimi innymi instytucjami. Bez tego państwo łatwo może przekształcić się w instrument realizacji partykularnych interesów podmiotów pojedynczych lub zbiorowych. Priorytet reguł i zasad sprawia, że wszyscy są równoprawnymi uczestnikami życia politycznego, z wyjątkiem tych, którzy zmierzają do zniszczenia tych formalnych reguł i zasad i domagają się dla siebie pozycji uprzywilejowanej⁵³. Reguły demokratyczne nie są całkowicie neutralne aksjologicznie. U ich podstaw leży rozróżnienie między perswazją i przemocą, uznanie wyższości rozwiązań bez użycia przemocy; równy szacunek dla wszystkich partnerów dialogu oraz przekonanie, że wspólnota demokratyczna jest wartością stojącą w pewnym sensie wyżej niż partykularne idee dobrego życia, gdyż jest ona warunkiem możliwości realizowania rozmaitych ideałów dobrego życia. Szahaj pisze: „Owo proceduralne podejście, jeśli tylko pozbawić je zbyt mocnych (uniwersalistycznych) roszczeń filozoficznych i uznać, że ono samo wypływa z pewnej tradycji, jest niesłychanie cenne, tak jak cenne są pozostające w mocy warunki określające zaistnienie sytuacji niezakłóconej komunikacji”⁵⁴.

Za paradygmat tego, co społeczne, Habermas uznaje akt komunikacji. Całą tradycję krytyczną przekształca w teorię komunikacji. W myśl tej teorii jednostka jest członkiem wspólnoty komunikacyjnej, „a ściślej: pewnej konkretnej realnej wspólnoty komunikacyjnej, a zarazem [elementem] kontrfaktycznie zakładanej, a nawet antycypowanej, idealnej wspólnoty komunikacyjnej”⁵⁵. U Rawlsa natomiast jednostka jest wyłącznie obywatelem państwa liberalnego i demokratycznego. Według Habermasa, podmiot kształtuje się w społecznych interakcjach. Rozum komunikacyjny – w odróżnieniu od rozumu praktycznego lub rozumu czystego – nie przysługuje żadnemu pojedynczemu aktorowi sceny społeczno-politycznej. Jest to forma rozumności, która polega na praktyce intersubiektywnego ustanawiania, rewidowania i przekazywania sensów. To nie jednostki są warunkiem komunikacji, to komunikacja jest warunkiem wyłonienia się podmiotów. Odmienne sposoby życia lub wypowiedzania się mają sens tylko wówczas, gdy istnieje wspólny układ odniesień, wspólna przestrzeń intersubiektywności, którą nazwać można rozumem komunikacyjnym. Takiej wspólnoty nie da się wytworzyć środkami administracyjnymi. Autonomia polityczna jednostki jest takim celem, którego nie można osiągnąć, zajmując się tylko własnymi interesami. Habermas opowiada się za modelem polityki deliberującej, czyli takiej, której zasadą jest niekończąca się dyskusja. Punktem wyjścia w tej

⁵³ A. Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne*, s. 49.

⁵⁴ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 114–115.

⁵⁵ K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, „Etyka” 1996, nr 29, s. 22.

polityce nie jest żaden wielki podmiot, wspólnotowa całość, lecz zazębiające się poszczególne dyskursy.

Habermas wyróżnia trzy normatywne modele i trzy definicje demokracji⁵⁶. Pierwsza, liberalna definicja demokracji, głosi, że celem procesu demokratycznego jest programowanie działalności rządu (aparatu administracji publicznej) w interesie społeczeństwa (zorganizowanej sieci interakcji między osobami prywatnymi). W tym modelu status obywatela określają głównie prawa negatywne, gwarantujące wolność od zewnętrznego przymusu. Według drugiej, republikańskiej definicji, politykę uważa się za odzwierciedlenie zasadniczych aspektów życia etycznego⁵⁷; za środowisko, w którym członkowie różnych wspólnot uświadamiają sobie wzajemną zależność i podejmują działania mające na celu dalszy rozwój stosunków wzajemnego uznania, umożliwiające powstanie stowarzyszenia wolnych współobywateli, równych w obliczu prawa. Status obywatela określają głównie prawa pozytywne, gwarantujące możliwość udziału we wspólnej praktyce. Wspólna praktyka służy kształtowaniu się politycznej woli obywateli, wzajemnemu zrozumieniu, osiąganiu porozumienia środkami komunikacyjnymi (proces komunikacji politycznej). Występujący w republikańskim modelu (przyswojonym przez komunitalian) wyraźny akcent na solidarność, dialog i nakierowanie na wspólne dobro jako źródła integracji społecznej (obok przepisów prawa i zasad rynku) prowadzi, zdaniem Habermasa, do „nadmiernego obciążenia etycznego” polityki (cnotliwi obywatele poświęcający się dla wspólnoty); mankamentem modelu liberalnego jest natomiast całkowite oddzielenie polityki od etyki. Z powodu tych problemów Habermas odrzuca powyższe modele i proponuje trzeci, normatywny model polityki demokratycznej. Model ten opiera się na koncepcji społeczeństwa pluralistycznego, pozbawionego szczytu i centrum (zdecentrowanego), na negocjacji i argumentacji jako metodach dochodzenia do porozumienia oraz na wierze w racjonalność komunikacyjną (model dyskursywny, deliberacyjny). Chodzi o ideę społeczeństwa jako systemu działania i o taki proces demokratyczny, w którym normatywne konotacje są silniejsze niż w modelu liberalnym, ale słabsze niż w modelu republikańskim. Teoria dyskursywna uznaje, że powodzenie polityki negocjacyjnej zależy nie od zbiorowo działających obywateli, lecz od instytucjonalizacji odpowiednich procedur i warunków komunikacji⁵⁸. Kluczowe w tej teorii jest pojęcie idealnej procedury negocjacji i podejmowania decyzji. „Owa demokratyczna procedura, w której splatają się ze sobą względy pragmatyczne, kompromisy, dyskursy na temat samorozumienia i sprawiedliwości, pozwala nam zakładać,

⁵⁶ Zob. J. Habermas, *Trzy normatywne modele demokracji*, przeł. P. Znaniecki, [w:] T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, s. 201–212.

⁵⁷ Habermas odróżnia etykę, jako zbiór zasad postępowania obowiązujących w danej społeczności, od moralności, która jest zespołem uniwersalnych norm sprawiedliwości.

⁵⁸ Kwestię tę omawia Chmielewski w pracy *Spółczesność otwarte czy wspólnota*, s. 100.

że stosując ją, osiągniemy rozsądne lub uczciwe rezultaty”⁵⁹. Uczestnictwo obywateli w procesie demokratycznym ma charakter racjonalny i polega na aktywności komunikacyjnej (np. na poszukiwaniu coraz lepszych uzasadnień dla swoich przekonań, na krytycznym odnoszeniu się do swoich poglądów, na zmianie tych poglądów pod wpływem dobrych argumentów przedstawionych przez innych). Rozum praktyczny wyraża się w zasadach dyskursu i formach argumentacji. Granice między państwem a społeczeństwem zostają zachowane. „Z takiego rozumienia demokracji wyłania się wizja nowej równowagi pomiędzy trzema źródłami integracji społecznej we współczesnym społeczeństwie, tzn. pomiędzy pieniądzem (rynkiem), władzą administracyjną (państwem) i solidarnością (społeczeństwem obywatelskim)”⁶⁰. Władza demokratyczna jest siłą pozytywną powstającą w przestrzeni publicznej (wspólnocie obywateli). Taka władza przestaje być tożsama z przemocą i opresją, staje się natomiast tożsama z idealną sytuacją komunikacyjną⁶¹.

Habermas nie zamierza pozostawać wyłącznie w granicach filozofii polityki. Posługuje się teorią niezakłóconej komunikacji, której istotnym elementem jest koncepcja dyskursu praktycznego⁶². Poszukując podstaw stabilności państwa i społeczeństwa, proponuje strategię uniwersalizacji. Uznaje, że jeżeli jakaś reguła ma posiadać prawomocność, to musi być zgodna z moralnymi aksjomatami obowiązującymi powszechnie, a nie tylko w obrębie określonej wspólnoty. Tworzenie prawa polega na wprowadzaniu uniwersalistycznych zasad sprawiedliwości w krąg konkretnej formy życia pewnej konkretnej wspólnoty⁶³. Jego zdaniem, w otwartym i kierującym się ścisłymi regułami dyskursie da się uniwersalizować pewne wartości moralne i polityczne. Źródła tych wartości są partykularne, ale nie stanowi to przeszkody na drodze do uniwersalizacji. Można je uczynić normatywną podstawą prawa powszechnego. Same zasady dyskusji są również przedyskutowane i zaakceptowane. Zasady te głoszą, że wszystkie problemy i tematy mogą być przedmiotem dyskusji; nikt nie może być uprzywilejowany ani dyskryminowany; zwyciężać mają jedynie lepsze argumenty. Rezultatem dyskursu będą, podobnie jak u Rawlsa, normy, na które zgadzają się wszyscy. Różnica polega na tym, że w przekonaniu Habermasa normy te będą miały charakter uniwersalny. Można sformułować uniwersalne zasady demokratycznego państwa prawa. Habermas pisze: „Europejski patriotyzm konstytucyjny [...] musi połączyć odrębne pod względem narodowym i historycznym znaczenia w uniwersalnych zasadach prawnych”⁶⁴, „państwo nowoczesne stanowi pewną

⁵⁹ J. Habermas, *Trzy normatywne modele demokracji*, s. 207.

⁶⁰ Tamże, s. 210.

⁶¹ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 166–183.

⁶² Szeroko na ten temat pisał A. Szahaj w pracy *Krytyka. emancypacja, dialog*.

⁶³ J. Habermas, *Trzy normatywne modele demokracji*, s. 206.

⁶⁴ Tenże, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, s. 26.

polityczną formę życia, która nie sprowadza się jedynie do abstrakcyjnych form instytucjonalizacji ogólnych zasad prawnych. Ta forma życia tworzy polityczno-kulturowy kontekst, w którym muszą zostać uwzględnione podstawowe zasady konstytucyjne mające uniwersalny charakter”⁶⁵.

Mamy u Habermasa do czynienia z inną niż u Rawlsa strategią budowy teorii sprawiedliwości. Dla Habermasa punktem wyjścia są konkretne światy życia osób uczestniczących w dyskusji. Ze światów życia korzysta się jako z zasobów znaczeń i wartości. Znaczenia te wnoszone są do dyskursu. Dyskurs służyć ma problematyzacji poszczególnych elementów świata życia, znaczeń i wartości. Jego celem jest sprawdzenie, czy jakieś wartości i znaczenia nadają się do uniwersalizacji. Uniwersalizacja prowadzi do zmiany tego, co indywidualne i partykularne, w to, co powszechne; do zmiany lokalnych norm etycznych w uniwersalne normy moralne obowiązujące wszystkich. Podczas dyskursu przesądzenia wywodzące się ze świata życia zostają ujawnione i poddane krytycznemu osądowi. Właściwy dla świata życia związek prawomocności i społecznego obowiązywania rozpada się. Habermas ma nadzieję, że w trakcie dyskursu praktycznego wyłonią się wartości, które będą podstawą norm aspirujących do powszechnej obowiązywalności. Staną się nimi, o ile uczestnicy rozmowy się na to zgodzą.

Kant zaproponował w ramach swojej etyki formułę monologiczną, którą, zdaniem Habermasa, należy zmienić w formułę komunikacyjną. Nie chodzi o to, żeby każdy postępował zgodnie z maksymą, której powszechnego obowiązywania by pragnął, ale o to, żeby propozycję takiej maksymy każdy przedłożył wszystkim innym do przedyskutowania. Wtedy dopiero można będzie ustalić, co wszyscy zgodnie chcą uznać za uniwersalną normę. Od tego, czego każdy może chcieć, żeby było uniwersalną normą, Habermas przechodzi do tego, czego chcieć mogą wszyscy razem. Jest to projekt etyki dyskursywnej, która stanowi transformację etyki Kanta, a zwłaszcza tej jej części, która dotyczyła państwa celów jako wspólnoty istot czysto rozumnych⁶⁶. Zdaniem Habermasa, taka etyka odpowiada najżywotniejszym interesom naszego społeczeństwa i już jest *implicit*e zawarta w naszej kulturze. Habermas jest przekonany o konieczności uznania tego projektu etyki za najbardziej racjonalny.

Konstruując swoją etykę dyskursywną, Habermas zakłada istnienie realnej oraz idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Każdy uczestnik dialogu jest empiryczną istotą ludzką, która posługuje się określonym językiem i przynależy do konkretnej wspólnoty. Zarazem każdy posługuje się argumentacją aspirującą do ważności uniwersalnej, a zatem musi wykraczać poza granice swojej wspólnoty i antycypować osąd pewnego audytorium idealnego, które jako jedyne może

⁶⁵ Tamże, s. 33.

⁶⁶ Założenia oraz zalety etyki dyskursywnej omawia jej współtwórca – zob. K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, s. 20–28.

zrozumieć i ocenić aspiracje do powszechnej ważności. Każdy zatem staje przed trybunałem idealnego audytorium, a do realnego audytorium zwraca się w taki sposób, jakby reprezentowało ono audytorium idealne. Owa dialektyczna dwuistość struktury wspólnoty stanowi założenie etyki dyskursywnej oraz wszelkiej poważnej argumentacji⁶⁷.

Habermasowski dyskurs jest nie tylko techniką uzasadniania zdań i norm, ale także formą organizacji stosunków i instytucji społecznych – „wybór określonej metody argumentacji jest wyborem określonej logiki racjonalizowania życia społecznego” – komentuje Lech Morawski⁶⁸. Podmiot, który chce, by jego wypowiedź liczyła się w interakcjach społecznych jako podjęcie działania komunikacyjnego, musi postępować zgodnie z założoną procedurą i respektować wynikające z niej normatywne zobowiązania⁶⁹. Owe zobowiązania Habermas nazywa roszczeniami ważności. Należą do nich roszczenia zrozumiałości, prawdziwości, słuszności oraz szczerości. Stanowią one warunki porozumiewania się. W każdym akcie mowy założony jest cel, jakim jest porozumienie. Porozumienie zawiera się w samym pojęciu języka. „Dochodzenie do porozumienia tkwi jako *telos* w ludzkim języku”⁷⁰. Podejmując rozmowę, „podpisujemy kontrakt”, który zobowiązuje nas do stałego wyjaśniania, argumentowania i rewidowania swoich przekonań. Racjonalność komunikacyjna nie jest po prostu dana, nie wynika ze struktury naszego języka, lecz musi być przedmiotem świadomych starań. Nie chodzi tu tylko o indywidualne wysiłki uczestników dyskursu. „Racjonalność argumentacji zależy nie tylko od intencji i nastawień psychicznych argumentujących podmiotów, ale także od racjonalności struktur społecznych, w ramach których dokonują się procesy wymiany argumentów”⁷¹. Emancypacja to walka o zniesienie barier zniekształcających i zakłócających komunikację. Habermas broni idei rozumnego panowania jako dokonującego się poprzez dyskurs (idealna sytuacja komunikacyjna). Wskazuje na korzenie ludzkiej racjonalności. Jego zdaniem, są nimi: mowa, poznanie oraz działanie celowe. Nad tymi trzema formami ludzkiej racjonalności rozpościera się racjonalność komunikacyjna, w której wyraża się jednocząca siła mowy⁷².

Habermas formułuje koncepcję narodu obywatelskiego, który odnajduje swą tożsamość nie w jedności kulturowo etnicznej, ale w działaniu i demokratycznej

⁶⁷ Zob. tamże, s. 22.

⁶⁸ L. Morawski, *Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji*, [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z percepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1990, s. 114.

⁶⁹ Tamże, s. 121.

⁷⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 475.

⁷¹ L. Morawski, *Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji*, s. 130.

⁷² J. Habermas, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, [w:] T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1996.

wspólnocie woli. Naród taki wykorzystuje demokratyczne prawo do udziału w komunikacji⁷³. Przynależność państwowa związana jest, zdaniem Habermasa, z zasadą dobrowolności. Emancypacja polega na wyzwaniu się z etnicznych zależności, z przywiązania do rodu i ziemi, w celu osiągnięcia statusu obywatela świata. Habermas uważa, że prawa międzynarodowe mocniej gruntują naszą obywatelskość niż prawa narodowe – demokratyczne obywatelstwo obywateli się bez partykularnych ograniczeń. W odróżnieniu od Habermasa, Rawls nie podejmuje kwestii obywatelstwa światowego; jego zdaniem, partykularyzmy są stałą częścią naszego życia i nie zostaną nigdy zniesione.

Zauważyć trzeba, że pomimo wielu podobieństw filozoficzne przesłanki teorii Rawlsa i teorii Habermasa są odmienne. Wczesny Rawls ustawiał swoich sędziów za zasłoną niewiedzy. Nie odwoływał się do ich światów życia. Dążył do neutralizacji tego, co indywidualne i subiektywne. Chciał oddzielić przekonania sędziów od sprawiedliwości. Habermas ma to Rawlsowi za złe. Przekonuje, że wstępne ograniczenia (odrzućcie owych subiektywnych przekonań) narzuciły pewną ujednoliconą perspektywę. W sytuacji pierwotnej wielość partykularnych perspektyw interpretacyjnych została unicestwiona. Poza tym Rawls nie może wyjść poza sytuację, w której sędziowie kalkulują, co leży w ich interesie⁷⁴. Etyka dyskursu natomiast wolna jest od tego błędu. Subiektywne punkty widzenia osadzone zostają w intersubiektywnej praktyce argumentacyjnej⁷⁵. Pierwotną sytuacją transcendentualno-pragmatycznego podejścia jest sytuacja argumentacyjna. Zatem pluralizm przekonań i światopoglądów nie zostaje w punkcie wyjścia zanegowany, jak to ma miejsce u Rawlsa. Z drugiej strony różnica między tymi autorami da się przedstawić w postaci alternatywy: dyskurs praktyczny albo sytuacja pierwotna. Według Rawlsa, sytuacja pierwotna wyznacza to, co ograniczone do sfery publicznej, dyskurs praktyczny natomiast należy do zakresu jakiejś rozległej doktryny. Przy pewnych zastrzeżeniach za odpowiednik tego dyskursu w teorii Rawlsa można uznać równowagę refleksyjną. Podstawowa różnica między nimi polega na tym, że rezultatem równowagi refleksyjnej ma być większa rozumność i koherencja naszych poglądów na temat zasad, natomiast w przypadku dyskursu praktycznego Habermasa rezultatem ma być prawda⁷⁶. Habermas stara się spośród danych na wstępie przekonań i wartości wybrać te, które nadają się do uniwersalizacji. Można wyciągnąć stąd wnio-

⁷³ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

⁷⁴ J. Habermas, *Justice and solidarity: on the Discussion Concerning „Stage 6”*, [w:] M. Kelly (red.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990, s. 37.

⁷⁵ J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*, „The Journal of Philosophy” t. XCII, 1995, nr 3, s. 117.

⁷⁶ J. Rawls, *Reply to Habermas*, „The Journal of Philosophy” t. XCII, 1995, nr 3, s. 142–143.

sek, że Habermas wierzy w jedność ludzkiego rozumu pomimo wielości światopoglądów, stylów życia, opinii i postaw. Rawls natomiast jedność ustanawia w sposób sztuczny, stawiając wszystkich sędziów w sytuacji pierwotnej i za zasloną niewiedzy; nie wierzy on bowiem, że jakakolwiek jedność wyłoniłaby się w toku dyskusji. To, co jest z trudem możliwe na płaszczyźnie politycznej, nie jest możliwe nigdzie indziej. W związku z tym nasuwa się wniosek, że to jednak Rawls uznaje radykalny, nieusuwalny pluralizm rozległych doktryn.

Chmielewski uważa, że Habermas, podobnie zresztą jak Rawls, kładzie zbyt silny nacisk na proceduralność procesów politycznych i ich prawną formalizację – „oba te legalistyczne aspekty, stanowiące wyraz liberalnej zasady rządów prawa, powodują, że system taki, poprzez jego zamknięcie w strukturze prawa pozytywnego, wydaje się nadmiernie odporny na działanie spontanicznych, pozaformalnych sił społecznych i kulturowych, które niejednokrotnie mogą nie znajdować dla siebie miejsca w narzucanych takim prawem rygorach komunikacyjnych działań politycznych”⁷⁷. Zarzut ten, z jednej strony słuszny, z drugiej wydaje się niezasadny, ponieważ spontaniczne siły społeczne rzadko są wyrazem rozumu i rozsądzając formalne (gwarantujące każdemu równe prawo głosu) procedury, z łatwością mogłyby zakłócić komunikację i naruszyć społeczną stabilność⁷⁸.

Axel Honneth w teorii Habermasa dostrzega pewne niebezpieczeństwo. Jego zdaniem, autor ten abstrahuje od tego, co w społeczeństwie najsilniej oddziałuje na wszystkie dziedziny jego funkcjonowania. Chodzi tu o gospodarkę i państwo, które działają poprzez swoje media – pieniądze i władzę. Habermasowski ujęcie tego, co społeczne, zdaje się opierać na pewnych fikcjach. Jedno z idealizacyjnych założeń mówi, że istnieją sfery komunikacji wolne od władzy, drugie, że istnieją formy działań wolnych od uwarunkowań ekonomicznych. Habermas przyjął, że sfera ekonomiczna i kulturowa funkcjonują paralelnie, ale autonomicznie. Praca (działania celowo-racjonalne) jest wolna od związków z innymi sferami życia; społeczny świat życia wolny jest od praktyk sprawowania władzy i kontroli. Wszelkie przedsystemowe procesy konstytucji i reprodukcji panowania znajdują się poza polem widzenia⁷⁹. Habermas zdaje sobie sprawę, że kapitalistyczna ekonomia wkracza w świat życia, ale zjawisko to traktuje jako zakłócenie sfery komunikacji. Jeżeli jednak użyje się instytucji państwa do poskrośmienia ekonomii, to wzmocni się siłę instytucji nie mniej groźnej, bo podatnej

⁷⁷ A. Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota*, s. 101.

⁷⁸ Autor tego zarzutu jest zwolennikiem demokracji agonistycznej, w której stabilność nie jest celem; celem jest dopuszczenie możliwie najróżniejszych form działania politycznego (w tym także pozalegalnych i bezprawnych), ujawnienie wszelkich odmienności, rozładowywanie jawnych wrogości i konfliktów – „demokracja bowiem jest substytutem wojny domowej” – tamże, s. 105.

⁷⁹ A. Honneth, *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, transl. K. Baynes, The MIT Press, Cambridge 1993, s. 318.

na korupcję i różne nadużycia. Wróbel, komentując to, pisze: „Ogrom świata polityki, jak i ogrom świata ekonomii nie pozwala na podanie prostej recepty, jak uciec na wyspy konsensualnej szczęśliwości”⁸⁰. Honneth uznaje, że teoria Habermasa jest nieskuteczna z powodu radykalnego dualizmu systemu i świata życia. Taka teoria okazuje się nieprzydatna przy ujawnianiu współczesnych zagrożeń. Bez względu na to, czy zarzut ten w odniesieniu do Habermasa jest słuszny czy nie, wydaje się, że nie można go postawić w odniesieniu do teorii Rawlsa.

Rawls chce uniknąć mówienia o prawdzie wszędzie tam, gdzie chodzi o rozstrzyganie problemów politycznych. Zainteresowany jest tylko i wyłącznie sprawiedliwością, sprawiedliwość zaś jest kwestią rozumności, a nie prawdy. Habermas oskarża Rawlsa o etnocentryczne zamknięcie i subiektywizm – mówi, że proponowane przez niego wartości i zasady są subiektywne i nic nie pozwala mieć nadziei na odkrycie poglądów prawdziwych⁸¹. Habermasowi zatem chodzi w pierwszej kolejności o coś więcej niż tylko sprawiedliwość i pokojowe współistnienie. Poza tym, zdaniem Habermasa, nie ma u Rawlsa różnicy między użytecznością a słusnością, choć Rawls starał się tę różnicę wyeksponować. Konsens powstały w wyniku zachodzenia na siebie różnych doktryn jest użyteczny, ale czy jest słuszny? Habermas podkreśla, że nie mamy gwarancji, iż część wspólna różnych teorii będzie teorią słuszną. U Rawlsa zatarta jest też różnica między akceptacją a akceptowalnością. Wspólna część różnych teorii jest akceptowana, ale czy jest akceptowalna?⁸² To, co akceptowane, jest w stanie zapewnić tylko prowizoryczną społeczną stabilność. Rawlsowi nie udało się zatem wykroczyć poza *modus vivendi*⁸³.

Rawls zarzuca Habermasowi, że troszczy się on nie o sprawiedliwość, ale o uprawomocnienie. Uprawomocnienie jest słabszą ideą niż sprawiedliwość – pozwala na nieokreślony zakres niesprawiedliwości, na który sprawiedliwość nie pozwala⁸⁴. Spór między Habermasem a Rawlsem można określić jako spór o to, co ma pierwszeństwo – demokratyczny dyskurs czy liberalne prawa. Dla Rawlsa fundamentalne znaczenie mają liberalne prawa jednostki, dla Habermasa – demokratyczne prawa do komunikacji i uczestnictwa⁸⁵. Dopiero podczas demokratycznego dyskursu można zdecydować, jakie jeszcze inne prawa posiada jednostka. Rawls tymczasem uważa, że demokratyczny dyskurs nie może sam z siebie wytworzyć podstaw swego istnienia. Aby taki dyskurs mógł się pojawić, muszą zostać uprzednio zagwarantowane prawa i swobody obywatelskie. Jedy-

⁸⁰ S. Wróbel, *Władza i rozum*, s. 207.

⁸¹ J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, s. 123–124.

⁸² Tamże, s. 122.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ J. Rawls, *Reply to Habermas*, s. 176.

⁸⁵ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 219.

nie w warunkach kultury liberalnej można uznać zasadność (racjonalność) egalitarnej dystrybucji praw jednostki. Liberalne prawa, które mają społeczną i instytucjonalną formę, stanowią więc przesłankę demokratycznego dyskursu. Habermas jednak ma sporo racji, gdy podkreśla, że wszelkie prawa będące efektem oddziaływania splotu historycznych czynników (a zatem również prawa liberalne) mogą i powinny być przedmiotem dyskusji i krytyki. Jedynie w warunkach demokratycznego dyskursu można podstawy tego dyskursu uzasadnić i utrwalić. Demokratyczny dyskurs to powszechność prawa do obecności w życiu politycznym (zasada obecności w życiu publicznym).

Habermas zarzuca Rawlsowi, że jego modelowy podmiot biorący udział w życiu społecznym i politycznym jest racjonalnym egoistą⁸⁶. Egoista nie jest zdolny doświadczyć solidarności z innymi. Tymczasem pojęcie sprawiedliwości domaga się pojęcia solidarności jako swej drugiej strony. Sprawiedliwość polega na zagwarantowaniu równych wolności jednostkom traktowanym jako niepowtarzalne i samookreślające się podmioty. Solidarność oznacza wzgląd na dobro jednostek, które uznaje się za bliźnich żyjących w obrębie wspólnoty. Chodzi też o utrzymanie integralności tej wspólnoty, czyli intersubiektywnie akceptowanej formy życia. Zdaniem Habermasa, normy moralne mają to do siebie, że chronią zarazem jednostki i wspólnotę. Nie mogą chronić jednego z pominięciem drugiego – równych praw i wolności jednostki bez dobra wspólnoty, do której te jednostki należą⁸⁷. Ten typowo komunitarny pogląd jest zasadny, o ile prawa jednostki wynikają z charakteru danej wspólnoty. Wówczas przeciwstawianie praw jednostki i dobra wspólnoty traci sens, gdyż to właśnie wspólnota prawa te jednostkom nadaje. Jednak nie każda wspólnota ma taki – liberalno-demokratyczny – charakter.

Z jednej strony, zamierzenia Habermasa są skromniejsze niż Rawlsa. Utrzymuje on bowiem, że zamiast konstrukcji stosuje rekonstrukcję. Nie konstruuje idealnych procedur dochodzenia do sprawiedliwych zasad życia społecznego, tylko wydobywa zasady z istniejących w danej społeczności praktyk komunikacyjnych. Z drugiej jednak strony, Habermas ma większe ambicje niż Rawls. Rawls stosuje strategię uniku i nie zajmuje się problemami światopoglądowymi, Habermas zaś bierze je pod uwagę i dokonuje ich dyskursywnego sprawdzenia. Według Rawlsa, sprawiedliwość jako bezstronność pozostaje obojętna na kwestie filozoficzne. Jego teoria ma być tylko polityczna, nie ma stanowić całościowej wizji świata. Rawls broni oddzielenia tego, co polityczne, od tego, co moralne; broni też rozsądku jako jedyne go środka mogącego zapewnić konsens między różnymi doktrynami. Z punktu widzenia Rawlsa teoria Habermasa jest jedną z wielu rozległych doktryn. Zauważa to Szahaj, który twierdzi, że jest to próba ugruntowania określonego światopoglądu, w którym status wartości osta-

⁸⁶ J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, s. 112.

⁸⁷ Tenże, *Justice and Solidarity*, s. 47.

tecznej ma niezakłócona komunikacja⁸⁸. Idea dyskursu praktycznego jest pewną substancjalną ideą dobrego życia niemożliwą do urzeczywistnienia w praktyce, a przyjęta przez Habermasa koncepcja osoby jako uczestnika niezakłóconej komunikacji ma charakter filozoficzno-moralny.

Gdy Rawls mówi o autonomii jednostki, to chodzi mu o autonomię polityczną, którą osiągają obywatele żyjący pod rozumnymi rządami sprawiedliwej konstytucji zabezpieczającej ich prawa. Habermas zaś ma na myśli autonomię filozoficznie pojętej osoby. Utrzymuje on, że ostatecznie można się pozbyć przesądzeń kulturowych. Podmioty przystępujące do dyskursu praktycznego mogą zostać uwolnione od instytucjonalnych nacisków oraz od tkwiących w ich świadomości przesądzeń ideologicznych. Teoria krytyczna (wzorowana na psychoanalizy) jest narzędziem takiego wyzwolenia. Krytykę tego stanowiska przeprowadził Gadamer. Jego zdaniem, maksymalistyczne roszczenia Habermasa są nie do zrealizowania. Język, który jest warunkiem komunikacji, zawiera liczne przesądzania odpowiednie do danej formy ludzkiej aktywności. Każda forma aktywności przejawiająca się w języku bazuje na przesądzeniach wynikających z tradycji. Refleksja i rozum nie mają aż takich kompetencji, jakie przypisuje im Habermasowska krytyka. „Pretensja do zupełnej wolności od przesądów – czy to w postaci iluzji absolutnego oświecenia, czy jako iluzja empirii wolnej od wszelkich przesądów tradycji metafizycznej, czy jako iluzja przecięcia nauki przez krytykę ideologii – jest naiwnością” – mówi Gadamer⁸⁹. Nie można zająć stanowiska ponadhistorycznego. Również i Habermas jest historycznie usytuowany, a jego przesądzania mają źródło w ideologii Oświecenia. Poza tym Habermas przypisuje sobie rolę terapeuty, który uwalnia społeczeństwo od komunikacyjnych zakłóceń. Zajmuje w ten sposób pozycję nadrzędną względem pozostałych, przez co niszczy warunki niezakłóconej komunikacji.

Rawls upatruje swojej przewagi w tym, że jego polityczny liberalizm nie potrzebuje filozoficznego fundamentu w postaci ostatecznej prawdy, a także w tym, że demokracja konstytucyjna nigdy nie organizuje swoich praktyk politycznych zgodnie z zaleceniami Habermasa. Komentując spór obu autorów, Szahaj pisze: „przyznać trzeba słuszość Habermasowi, gdy ten uznaje ideał ustalania zasad sprawiedliwości za zasłoną niewiedzy za ideał przyjęty na mocy normatywnych rozstrzygnięć, za ideał, który sam może zasadnie stać się (i staje się) przedmiotem debaty”⁹⁰. Zdaniem Szahaja, konstruktywistyczne podejście Rawlsa programowo zakłada istnienie „fundamentalnych rozstrzygnięć określających

⁸⁸ Zob. A. Szahaj, *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z percepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, s. 146.

⁸⁹ H.G. Gadamer, *Rozum. słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979, s. 117.

⁹⁰ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 105.

podstawę proceduralnie pojmowanej sprawiedliwości, które to jednak rozstrzygnięcia nie mają statusu czegoś naturalnego. Są jedynie pewną propozycją teoretyczną, pewną hipotezą, użytecznym konstruktem właśnie”⁹¹. Wczesny Rawls stara się bronić tych założeń na drodze racjonalistycznej i dlatego naraża się na zarzut filozoficznego fundacjonalizmu – arbitralnego przyjmowania pewnych zasad za podstawy rozumowania. Późny Rawls natomiast uznaje te zasady za werbalizację istniejących w kulturze intuicji, na czym powinno polegać dobre życie i dobre społeczeństwo. Późny Rawls jest etnocentryczny, co też oczywiście może stać się przedmiotem krytyki. Habermas starał się uniknąć alternatywy: albo racjonalizm i fundacjonalizm, albo etnocentryzm. Wybrał третią, w swoim mniemaniu, najlepszą drogę. Sprowadza się ona do oparcia wszystkich rozstrzygnięć dotyczących sprawiedliwości na zasadach dyskursywnego ustalania racji. Zdaniem Szahaja, droga ta jednak „zawodzi o tyle, o ile sama wspiera się na fundacjonalistycznych przesądzeniach”⁹². W tej sytuacji otwarty i świadomy etnocentryzm Rawlsa może, pomimo licznych trudności, być rozwiązaniem najlepszym. Pokazuje bowiem, że polityka zagwarantować może społeczną stabilność bez ostatecznej syntezy i niepodważalnej pewności, czyli w warunkach pluralizmu.

Habermas jest wytrwałym poszukiwaczem prawdy. W jego ujęciu poszczególne poglądy podlegają dyskursywnemu sprawdzeniu. Wybiera się z nich te, które mogą rościć sobie pretensję do uniwersalnej prawdziwości. Habermasowi, w odróżnieniu od Rawlsa, chodzi zatem nie tylko o pokojowe współistnienie; ma on inny – ważniejszy – cel. Proponuje też inny ideał autonomii jednostki. Rawls najczęściej posługuje się argumentami mówiącymi o korzyści (również w odniesieniu do dóbr pierwotnych). Habermas twierdzi, że Rawls powinien oddzielać kwestię uzasadnienia od kwestii akceptacji. Bez tego odróżnienia Rawls podtrzymuje neutralność swojej teorii kosztem jej poznawczej doniosłości⁹³.

Habermas odróżnia wyraźnie kompromis od konsensu i podkreśla, że jemu chodzi o konsens. Poza tym domaga się tego, aby żaden element tego konsensu nie był zwolniony z konieczności dyskursywnego sprawdzenia. Tymczasem sytuacja pierwotna Rawlsa nie podlegała dyskursywnemu sprawdzaniu. Takiemu sprawdzaniu nie podlegał też założony przez Rawlsa rozdział tego, co prywatne, i tego, co publiczne⁹⁴. Seyla Benhabib popiera Habermasa i mówi, że model uzasadniania zaproponowany przez Rawlsa ma charakter proceduralny, ale nie dialogiczny⁹⁵. Benhabib twierdzi, że proceduralna teoria uzasadniania wspierać się musi na substancjalnych założeniach, które bywają kontrowersyjne. Nie jest

⁹¹ Tamże, s. 106.

⁹² Tamże.

⁹³ J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, s. 110.

⁹⁴ Tamże, s. 129.

⁹⁵ S. Benhabib, *Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discourse Legitimation*, s. 144.

to zarzut niszczący teorię proceduralną. W otwartym dialogu istnieje możliwość przedyskutowania samych reguł dialogu oraz sposobów dochodzenia do nich. Możemy krytycznie odnieść się do każdego założenia z osobna, nie możemy jedynie odrzucić ich wszystkich naraz. Wykorzystując metaforę Neuratha o łodzi na oceanie, możemy powiedzieć, że usuwamy z niej belki w określonych miejscach i w określonym czasie i zastępujemy je nowymi, zawsze jednak w taki sposób, by móc nieprzerwanie płynąć dalej. Podając w wątpliwość pewne założenia i reguły dialogu, musimy przestrzegać innych, aby konwersacja mogła się toczyć. Poza tym możemy uzasadniać założenia i reguły dialogu, odwołując się do założeń co do ludzkiej natury, historii i społeczeństwa. Proceduralizm nie musi być związany z formalizmem i ahistorycyzmem. Zdaniem Benhabib, mógłby on równie dobrze być częścią jakiejś ogólnej teorii jaźni, ogólnej teorii zmiany historycznej czy struktury społecznej⁹⁶.

Według Szahaja różnice między Rawlsem a Habermasem polegają na odmiennych sposobach radzenia sobie z pluralizmem⁹⁷. Habermas posługuje się strategią uniwersalistyczną. Uważa, że otwarty i kierujący się ścisłymi regułami dyskurs pozwala zuniwersalizować pewne wartości moralne i polityczne, mimo że ich źródła są partykularne. Te zuniwersalizowane wartości stają się normatywną podstawą wspólnego wszystkim powszechnego prawa. Rawls natomiast uważa, że pluralizm światopoglądowy jest nieusuwalny (ciężary sądu), i dlatego naraża się na zarzut etycznego sceptycyzmu. Jedność polityczną zbudować można pomimo tego pluralizmu. Sprawiedliwy ustrój społeczny wspierałby się na hipotetycznej konstrukcji filozoficznej o charakterze racjonalistycznym (to, co polityczne, może zostać racjonalnie uzgodnione – wczesny Rawls) lub na werbalizacji treści pewnej tradycji filozoficznej obecnej w danej wspólnotie (to, co polityczne, określone jest przez *overlapping consensus* faktycznie istniejący pomiędzy różnymi doktrynami – późny Rawls). Istnieje szansa, że w wyniku publicznej debaty zakres konsensu będzie się sukcesywnie poszerzał. Pierwotny stan zgody opartej na *modus vivendi* zastąpi zgoda wynikająca z pełnego uznania (moralnej i politycznej) wartości zasad sprawiedliwości proceduralnej. To przejście od akceptacji typu *modus vivendi* do pełnej normatywnej akceptacji zasad sprawiedliwości i ustroju liberalnego jest ważne z tego względu, że ten drugi typ akceptacji jest silniejszy i gwarantuje względnie trwałą stabilność społeczeństwu. Jeżeli obywatele uznają, że ustrój demokratyczny jest dobry ze względów moralnych, to chętniej i silniej go popierają. Poza tym żadna ze stron nie ma

⁹⁶ Tamże, s. 147–148.

⁹⁷ Szahaj omawia sześć możliwych stanowisk (strategii) w kwestii pluralizmu: strategia fundamentalistyczna, komunitarystyczna, uniwersalistyczna, strategia liberalizmu Rawlsa, strategia liberalizmu *modus vivendi* oraz strategia skrajnego indywidualizmu – zob. tegoż, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 106–108.

zamiaru ostatecznego zniszczenia słabszego przeciwnika, właśnie ze względu na moralność i sprawiedliwość. Tymczasem *modus vivendi* gwarantuje tylko stabilność kruchą i prowizoryczną. Stabilność ta jest wymuszona niekorzystnym, względnie równomiernym rozkładem sił, uniemożliwiającym zdobycie jednoznacznej przewagi przez jedną ze stron. Przy czym każda ze stron liczy na to, że z czasem taką wyraźną przewagę zdobędzie i przeforsuje własne reguły życia społecznego.

W jednym z artykułów Walzer porównuje podejście Habermasa i Rawlsa⁹⁸. Podkreśla, że obie teorie są bardzo do siebie podobne. U wczesnego Rawlsa strony są interesowne i mają tego świadomość, lecz znajdują się za zasłoną niewiedzy, czyli w sytuacji, w której z jednakową troską muszą traktować wszystkich. Dlatego konstruują świat, w którym każdy będzie mógł maksymalizować swoje korzyści. U Habermasa rozmówcy mają pełną samowiedzę i jednocześnie odrzucają wszelkie przekonania i interesy, których nie mogą uniwersalizować. W ten sposób w toku konwersacji powstaje poczucie interesu ogólnego, wspólnego dobra, a następnie zbiór zasad dla współpracujących obywateli. Problem polega na tym, że z modelu idealnej komunikacji wyprowadza się to, co uprzednio zostało w nim założone. Ale to samo można powiedzieć o sytuacji pierwotnej Rawlsa. Walzer krytykuje oba modele konwersacji za to, że są zbyt daleko idącą idealizacją i w związku z tym nie są podobne do rzeczywistych rozmów prowadzonych przez obywateli. W tych ostatnich rzadko wygrywają lepsze argumenty, najczęściej nie ma zgody co do tego, które argumenty są lepsze, albo raczej każdy jest przekonany, że przedstawił argumenty najlepsze. Duży wpływ na rezultat konwersacji ma retoryczna wprawa, zaangażowanie, pasja, elokwencja uczestników dyskusji. Rzeczywista rozmowa jest niekonkluzywna, nie zna żadnych autorytatywnych momentów. Aby rozmowa mogła się zacząć, dyskutanci muszą zgadzać się co do pewnych zasad i przekonań. Zbyt wielkie różnice niekiedy uniemożliwiają w ogóle zainicjowanie rozmowy. Konwersacja jest tylko jednym z wielu elementów złożonego procesu społecznego, który wytwarza wspólne rozumienia. Zdaniem Walzera, inne elementy to walka polityczna, negocjacje, wszelkie ugody i kompromisy, tworzenie prawa i wprowadzanie go w życie, socjalizacja w rodzinie i szkole, działalność gospodarcza, kreatywność kulturowa itd. Dochodzenie do konsensu nie może obyć się bez autorytetu, konfliktu i przymusu (które są niezbędne np. w procesie wychowawczym). Wspólne życie możliwe jest tylko na osiągniętej w ten sposób podstawie. Żaden pojedynczy rozmówca nie jest w stanie w racjonalny sposób bronić podstaw wspólnej egzystencji, bo nie jest w stanie zobaczyć ich w całości, w całym ich skomplikowaniu⁹⁹. Rzeczywiste rozmowy mają charakter bardzo ograniczony – np. czasem, procedurami, dyscypliną partyjną. Aby mogło do nich dojść, potrzebne jest

⁹⁸ Zob. M. Walzer, *A Critique of Philosophical Conversation*.

⁹⁹ Tamże, s. 191–193.

wspólne tło podzielanych poglądów co do ogólnych konturów życia i spojrzenia na świat¹⁰⁰. Zatem konsens stoi w punkcie wyjścia każdej rzeczywistej konwersacji i można go najwyżej poszerzać.

5.4. Michael Walzer i sztuka interpretacji moralności

Pomimo że Michael Walzer należy go grona komunitarian, wydaje się, że można zaliczyć go do sprzymierzeńców Rawlsa¹⁰¹. Brink powiada, że „udaje się Walzerowi połączyć komunitarystyczne wyobrażenie o polityce z podstawowymi wartościami liberalno-demokratycznymi, takimi jak pluralizm społeczny, dobrze pojęty indywidualizm i znaczenie indywidualnych praw, w oryginalną teorię polityczną”¹⁰². Wellmer natomiast pisze, że Walzer usiłuje „wszelkie możliwe komunitarne mechanizmy obronne wobec patologii i anomii liberalnego społeczeństwa ulokować w całkowicie innym miejscu niż czynią to komunitaryści, a mianowicie w podstaw samej liberalnej tradycji”¹⁰³. Z tym twierdzeniem należy się zgodzić.

W jednym artykułów Walzer powiada, że demokracja nie ma żadnych roszczeń w dziedzinie filozofii, a filozofowie nie mają żadnych przywilejów w demokratycznej wspólnotce politycznej¹⁰⁴. W ten sposób podkreśla, że władza polityczna w państwie liberalnym nie wspiera się na żadnej teorii filozoficznej. Zarazem jest zdania, że prawo do rządzenia nie opiera się na sile, ale na trafnej argumentacji. Demokracja nie jest prostym rozwiązaniem większościowym – zarządzona przez większość dyskryminacja mniejszości nie może zostać wpisana w prawo; dyskryminacja prawna i represja polityczna powinny być wykluczone, a procedury demokratyczne powinny mieć charakter otwarty i powszechny. Władza nie może opierać się wyłącznie na woli ludu (na prostej przewadze ilościowej, która jest rodzajem siły), lecz na krytycznej racjonalności.

W książce *Sfery sprawiedliwości* Walzer pokazuje, że jest wiele rodzajów rozdzielanych społecznie dóbr i ciężarów – np. pieniądze, obywatelstwo, bez-

¹⁰⁰ Tamże, s. 191.

¹⁰¹ Szahaj definiuje Walzera jako komunitarystę liberalnego – zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 322. Odmiennego zdania jest Galston, który zalicza Walzera do zdecydowanych krytyków liberalizmu obok takich autorów jak Roberto Unger i MacIntyre – zob. W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 59. Zob. analizy twórczości Walzera w pracach: N. Rosenblum, *Another Liberalism*, s. 165–174; I. Shapiro, *Political Criticism*, University of California Press, Berkeley 1990, rozdz. 3.

¹⁰² B. Brink, *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 110.

¹⁰³ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 214.

¹⁰⁴ M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, „Political Theory” 1981, nr 9, s. 397; zob też W. Galston, *Community, Democracy, Philosophy: the Political Thought of Michael Walzer*, „Political Theory” 1989, nr 17, s. 119–130.

pieczeństwo osobiste i socjalne, urzędy, wykształcenie, służba wojskowa, czas wolny, władza polityczna, uznanie, miłość itd. Znaczenie tych dóbr jest kulturowo określone. Różne dobra powinny być rozdzielane według różnych zasad, różnych procedur, przez różne instytucje społeczne. Walzer podkreśla konieczność zachowania odrębności poszczególnych sfer dystrybucji, którymi rządzić powinny właściwe im zasady. Sprawiedliwość polega na respektowaniu granic tych sfer i przestrzeganiu ich wewnętrznych zasad. Autonomia sfer dystrybucji stanowi gwarancję sprawiedliwości. Nie wolno dopuścić, by według zasad z jednej sfery rozdzielane były dobra z innych sfer. Zdaniem Walzera, sposób rozumienia sprawiedliwości i wyodrębniania poszczególnych sfer jest historycznie i kulturowo uwarunkowany (historyczno-kulturowy partykularyzm). Nie ma neutralnego języka moralności ani jednej uniwersalnej zasady sprawiedliwości¹⁰⁵.

Komentując rozważania Walzera na temat sprawiedliwości, Wellmer mówi, że integralną częścią jego propozycji jest „żądanie zagwarantowania społecznie adekwatnego podstawowego dochodu minimalnego, to znaczy wystarczającego, aby umożliwić wszystkim uzyskanie pewnej miary autonomii i poczucia własnej wartości, bez której liberalne i demokratyczne prawa jednostki przynajmniej dla zaangażowanych musiałyby stracić swą wartość”¹⁰⁶. Czyni to koncepcję Walzera bardzo zbliżoną do koncepcji dóbr pierwotnych i zasady dyferencji Rawlsa. A jednak swą teorię sprawiedliwości dystrybutywnej Walzer uważa za przeciwieństwo racjonalistycznej koncepcji Rawlsa. Błąd Rawlsa ma, jego zdaniem, polegać na prowadzeniu rozważań moralnych (na temat rozdzielania korzyści i podstawowej struktury społecznej) na bardzo abstrakcyjnym poziomie (co prowadzi do homogenizacji życia), bez uwzględniania rzeczywistości. Walzer występuje przeciwko przekonaniu, że najpierw trzeba znaleźć to, co może stanowić uzgodnioną wedle jakichś racjonalnych procedur wąską wykładnię zasad moralnych o konsekwencjach politycznych, po to, aby następnie z jej punktu widzenia oceniać istniejącą faktycznie moralność oraz formy życia społecznego i politycznego. Jego zdaniem, należy postępować odwrotnie. Ludzie skazani są na partykularność i muszą zawsze rozpoczynać od miejsca, w którym się znajdują, od języka, jakim się posługują; od własnych przekonań etycznych i przesądzeń kulturowych, jakie ukształtowały ich myślenie. Punktem wyjścia powinna być dla nas nasza wspólnotowa, pełna (bogata, szeroka) wizja moralności i sprawiedliwości. Następnie powinniśmy szukać tego, co łączy tę wizję z innymi wizjami tego typu. W ten sposób moglibyśmy uzyskać zbiór przekonań etycznych i politycznych, który byłby względnie niekontrowersyjny, bo wspólny dla różnych wizji. Byłby to wąski rdzeń podzielanych przekonań. Zauważmy, że Walzer po-

¹⁰⁵ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 9.

¹⁰⁶ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 227.

sługuje się metodą podobną do zaproponowanej przez Rawlsa równowagi refleksyjnej i jednocześnie zbliża się do rozwiązania, które późny Rawls określa mianem *overlapping consensus*.

Inną wadą teorii sprawiedliwości Rawlsa jest to, że stanowi ona wyraz partykularnej wizji, która ma nieuzasadnione roszczenia do uniwersalności i neutralności. Jednym z wyraźnie kulturowo uwarunkowanych założeń jest np. idea kariery – Rawls zakłada, że jednostki planują swoje życie i zmierzają do jakichś świadomie obranych celów. Bez tego założenia rozpada się jego projekt sprawiedliwego społeczeństwa i idealnej debaty. Uczestnicy debaty dążą do maksymalizowania korzyści i minimalizowania ryzyka, dzięki temu zajmują jakieś stanowisko, coś myślą, mówią i mogą coś między sobą uzgadniać. Idea kariery jest pierwotna; jest tym, co, dane i niepoddane refleksji. Faktycznie jednak wiemy, że jest to idea stosunkowo nowa i typowa wyłącznie dla kultury zachodniej¹⁰⁷.

Walzer opowiada się za krytyką społeczną rozumianą jako krytyczna interpretacja idei, zjawisk i instytucji społecznych. Podkreśla, że interpretacja, wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, nie wiąże nas nieodwołalnie ze *status quo*. W refleksji moralnej można kroczyć trzema różnymi drogami: drogą odkrycia, wynalazku oraz interpretacji. Ta ostatnia ma istotną przewagę nad pozostałymi – najlepiej harmonizuje z naszym codziennym doświadczeniem¹⁰⁸. Droga odkrycia jest typowa dla różnych religii i wiąże się z objawieniem treści prawa moralnego. Filozof może także być odkrywcą zasad moralnych (np. w postaci obiektywnego prawa naturalnego), do których dochodzi w wyniku namysłu oderwanego od rzeczywistego świata. Imitujący naukę utylitaryzm głosił, że dokonał odkrycia właściwych zasad moralnych. Jednak żadne odkrycie filozoficzne czy naukowe (np. w postaci zasady minimalnej troski) nie jest w stanie dorównać siłą i precyzją przejmującym zasadom religijnym (w rodzaju: kochaj bliźniego swego jak siebie samego); zwykle jest względem nich wtórne i wyjaławione. Z kolei droga wynalazku polega na podjęciu trudu skonstruowania nowego świata moralnego (zwykle u podstaw takiego przedsięwzięcia tkwi przekonanie, że Bóg umarł lub/i natura pozbawiona jest moralnego znaczenia). Tego typu zadania podjął się np. Kartezjusz¹⁰⁹. Kluczowe wymaganie wobec procedury projektowania mówi, że prawo ma być wynikiem powszechnej zgody. „Prawodawca musi być w jakiś sposób upoważniony do wypowiadania się w imieniu nas wszystkich, albo też wszyscy musimy być od początku obecni i brani pod uwagę”¹¹⁰.

¹⁰⁷ M. Walzer, *A Critique of Philosophical Conversation*, s. 192.

¹⁰⁸ Tenże, *Interpretacja i krytyka społeczna*, przeł. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Alētheia, Warszawa 2002, s. 7.

¹⁰⁹ Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 15, 18, 20.

¹¹⁰ M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 16.

Walzer uważa, że Rawls w *Teorii sprawiedliwości* wybrał drogę wynalazczości (w wersji minimalistycznej)¹¹¹. Jednocześnie twierdzi on, że „zasada dyferencji Rawlsa [...] ma w sobie coś z oryginalności i precyzji objawienia”¹¹². Jej zaletą jest to, że czerpie moc z procesu, którego jest rezultatem. Możemy sobie wyobrazić, że braliśmy udział w jej wynalezieniu. Nie daje to jednak, zdaniem Walzera, gwarancji, że wypracowaliśmy uniwersalny wzorzec wszystkich moralności społecznych. Najlepiej więc wybrać drogę interpretacji i starać się opisać istniejącą faktycznie moralność, odwołując się do naszego aktualnego jej rozumienia, do naszej refleksyjnej świadomości, eliminując osobiste korzyści i ambicje. W ten sposób, zdaniem Walzera, mamy możliwość przekształcenia rzeczywistości moralnej w idealny wzorzec, choć cały czas znajdujemy się wewnątrz tego świata. Taki projekt wymaga jednak wcześniejszego uznania wartości danej moralności, być może tylko z tego powodu, że nie mamy innego punktu wyjścia dla naszych moralnych spekulacji. „Znajdujemy się zawsze w *miejscu, które posiada dla nas wartość*; w przeciwnym razie nigdy byśmy się tu nie zadowolili” – powiada Walzer¹¹³. Tego rodzaju przekonanie pełni istotną funkcję nie tylko w przypadku interpretacji, ale i w wynalazczości w wersji minimalistycznej. Filozofowie konstruujący modele i idealne wzorce odwołują się do naszych intuicji, które stanowią przedrefleksyjną, przedfilozoficzną znajomość świata moralnego. Filozofia jest tylko „powtórny nadejściem”, ponownym odkrywaniem tego, co znane. Celem moralnej refleksji jest skorygowanie naszych intuicji przez odniesienie do skonstruowanego (na podstawie tychże intuicji) modelu. Poruszamy się pomiędzy moralną bezpośredniością i moralną abstrakcją, pomiędzy intuicją i refleksją¹¹⁴. Według Walzera, interpretacja pokazuje, że ani odkrycie, ani wynalazek nie są nam potrzebne, bowiem od zawsze mieszkamy w świecie moralnych zasad. Świat ten jednak cechuje pewna chwiejność. Praca interpretatora przypomina pracę prawnika lub sędziego, który „usiłuje doszukać się sensu w grzęzawisku sprzecznych praw i precedensów”¹¹⁵. Różnica polega tylko na tym, że prawnik nie może poszukiwać sensu poza prawem, filozof natomiast nie musi się w taki sposób ograniczać. Może twierdzić, że moralność odkryta jest autorytatywna, ponieważ stworzył ją Bóg albo dlatego, że jest obiektywnie prawdziwa, a moralność wynaleziona jest autorytatywna, ponieważ mógłby ją wynaleźć każdy. „Dlaczego jednak autorytatywna ma być moralność istniejąca – ta, która po prostu jest: produktem czasu, przypadku, działania ze-

¹¹¹ Podobnie postępuje też Habermas, ale jego propozycję Walzer uważa za „mniej poręczną” – tamże, s. 17.

¹¹² Tamże, s. 18.

¹¹³ Tamże, s. 24.

¹¹⁴ To samo ma na myśli Rawls, gdy opisuje swoją metodę równowagi refleksyjnej. Zob. N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „Journal of Philosophy” 1979, t. 76, nr 5, s. 256–282.

¹¹⁵ M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 27.

wewnętrznych sił, kompromisu politycznego?” – pyta Walzer¹¹⁶. Udziela też zaraz odpowiedzi: „Moralność ta jest dla nas autorytatywna, ponieważ tylko dzięki niej istniejemy jako istoty moralne, którymi rzeczywiście jesteśmy”¹¹⁷. Argumentując, opisujemy istniejącą moralność i z tego względu argumenty te do nas przemawiają. Odkrycie i wynalazek są próbami ucieczki od przygodności naszej moralności w nadziei na odnalezienie zewnętrznego, powszechnego kryterium oceny. „Być może są to próby godne szacunku, ale moim zdaniem zbędne” – mówi Walzer¹¹⁸. „Można powiedzieć, że świat moralny jest dla nas autorytatywny, ponieważ dostarcza nam wszystkiego, czego potrzeba, aby wieść moralne życie, nie wyłączając zdolności do refleksji i krytyki”¹¹⁹. Świat moralny i świat społeczny są mniej więcej spójne, ale moralność jest zawsze potencjalnie wywrotowa. Argument moralny ma najczęściej charakter interpretacji. Widać to najlepiej na przykładzie argumentacji prawniczej. Nie mamy tu do czynienia z żadnym prostym, precyzyjnym i niezawodnym kryterium. „Wobec braku takiego kryterium musimy polegać na egzegezie, komentarzach i historycznych precedensach, na tradycji dyskusji i interpretacji. Każda interpretacja będzie oczywiście sporna, ale najczęściej panuje zgoda co do przedmiotu interpretacji i potrzeby wysiłku interpretacyjnego”¹²⁰. Pytanie, *jak należy postępować*, jest pytaniem o znaczenie określonej moralności wspólnej wszystkim uczestnikom dyskusji. Polem poszukiwania odpowiedzi na to pytanie jest tradycja określonego dyskursu moralnego. Dyskusja dotyczy nas samych i naszego sposobu życia: tego, jakie postępowanie jest właściwe dla nas.

Interpretując moralność, Walzer wikła się w pewną trudność: uznaje, iż istnieją tylko moralności partykularne, i zarazem przyjmuje, że istnieje minimalny, uniwersalny kodeks moralny (uniwersalne minimum), na który składają się podstawowe zakazy (zabijania, kłamstwa, okrucieństwa)¹²¹. Zakazy te stanowią efekt wypowiedzi wielu osób, „są wynikiem autentycznych, choć zawsze niezobowiązujących, przerwanych, niedokończonych rozmów”; „są wynikiem wielu lat pracy, prób i błędów, chybionych niepełnych i płynnych wykładni”¹²². Zdaniem Walzera, te powszechne zakazy nie przesadzają o kształcie konkretnej w pełni rozwiniętej moralności. Stanowią tylko szkielet każdego życia moralnego. „Kultury moralnej czy systemu prawnego nie można po prostu wydedukować z minimalnego kodeksu”¹²³. Kultur moralnych jest wiele, nie ma więc sposobu na uniknięcie pluralizmu. Zawsze zdani jesteśmy na społecznie kreowane

¹¹⁶ Tamże, s. 28.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 29.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże, s. 20–30.

¹²¹ Tamże, s. 32.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże, s. 33.

znaczenia, zawsze też zmuszani jesteśmy do wysiłku interpretacyjnego. Ciągłe ponawiane próby interpretacji nie zbliżają nas do definitywnego zakończenia. Ale odkrycia i wynalazki, których może być nieskończenie wiele, też do niego nie prowadzą, same bowiem wymagają interpretacji. Dworkin uważa, że bez poprawnej teorii moralności nigdy nie ustalimy, które odpowiedzi są lepsze¹²⁴. Walzer ze stanowiskiem takim się nie zgadza i powiada, że nie ma sposobu, by raz na zawsze zakończyć spory na temat moralności – np. na temat interpretacji zasady dyferencji Rawlsa. Jedyne, co potrafimy, to odróżnić wykładnie lepsze i gorsze. „Kulturę moralną tworzy nie tylko to, co ludzie robią, lecz także to, jak wyjaśniają i motywują swoje postępowanie, jakie historie przy tym opowiadają i do jakich odwołują się zasad”¹²⁵. Kultury dopuszczają niespójności i niejednoznaczności, dlatego interpretacje mogą przybierać nie tylko formę argumentacji, ale i rozmowy. Najlepszą interpretację rozpoznajemy nie po tym, że jest prostą sumą wszystkich pozostałych, lecz po tym, że jest najbardziej przekonująca i dzięki temu uzyskuje aprobatę. Aprobata nie jest jednak nieodwołalna, może się zmieniać w trakcie dyskusji, tak jak zmieniają się konteksty i populacje dyskutantów. Walzer uważa, że „moralność jest czymś, o co musimy się spierać. Spór zakłada wspólną własność, ale wspólna własność nie oznacza zgody”¹²⁶.

Powiedziałam, że Walzer podkreśla znaczenie lojalności grupowych i lokalnej tradycji i zarazem uznaje coś w rodzaju „uniwersalnego kodeksu moralnego” obejmującego zespół zakazów zawsze i wszędzie uzasadnionych. Komentując to, Macedo powiada, że typowo komunitarystyczny antyracjonalizm ma u Walzera charakter wyłącznie deklaracyjny i „ledwo maskuje ogólną teorię moralną liberalnej polityki demokratycznej, w każdym calu równie *filozoficzną* jak teorie konkurencyjne”¹²⁷. Proponowana przez Walzera wizja polityki zawiera zakazy, które są uniwersalne, i wartości, które są abstrakcyjne. Podkreślanie wagi przynależności do wspólnoty jest dla niego równoznaczne z uznaniem wartości więzów społecznych jako takich, a nie szczególnej wartości własnej wspólnoty. Walzer traktuje poważnie prawa innych wspólnot, szanuje nie tylko członków własnej społeczności, ale i osoby spoza niej, zachęca do tolerancji¹²⁸, można więc powiedzieć, że respektuje normy liberalne. Choć opowiada się po stronie lokalnych społeczności, w gruncie rzeczy przyjmuje znacznie szerszą niż tylko lokalna krytyczną perspektywę moralną.

¹²⁴ Zob. R. Dworkin. *To Each His Own*, „New York Review of Books” 14 kwietnia 1983, s. 406 oraz 21 lipca 1983, s. 43–46.

¹²⁵ M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 37.

¹²⁶ Tamże, s. 41.

¹²⁷ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 35.

¹²⁸ Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999. W pracy tej Walzer analizuje modele tolerancji realizowane przez wielkie imperia wielonarodowe, społeczności międzynarodowe, państwa związkowe i narodowe oraz społeczności imigranckie; analizuje też szereg złożonych problemów, przed jakimi stają państwa współczesne (np. Francja, Kanada, Izrael) dalekie od narodowej i religijnej monolityczności.

Członkowie wspólnoty toczą między sobą dyskusje, a ich głosy składają się na zbiorową refleksję nad wspólnym życiem. Na tym polega, zdaniem Walzera, krytyka społeczna. Krytyka nie oznacza konieczności znalezienia się na zewnątrz życia społecznego, radykalnego oderwania, emocjonalnej niezależności, zerwania wspólnotowych więzów, wyzwolenia od zaściankowego sposobu myślenia własnego społeczeństwa (krytyczny dystans). Spełnienie tych wymagań czyniłoby z krytyka kogoś w rodzaju bohatera poświęcającego siebie i swoje uczucia. Warunki takie nie są ani potrzebne, ani możliwe do spełnienia. Żaden ze znanych krytyków społecznych nie był radykalnie oderwany, choć niektórzy rzeczywiście przychodzili z zewnątrz (np. marksistowscy radykałowie lub chrześcijańscy misjonarze). Walzer opowiada się za krytyką zaangażowaną, która przypomina raczej wewnętrzną dyskusję niż chłodną ocenę z zewnątrz. „Krytyka społeczna musi być rozumiana jako jeden z ważniejszych produktów ubocznych szerszej działalności – nazwijmy ją afirmacją i artykulacją kultury”¹²⁹. Kierujemy się pragnieniem uprawomocnienia naszych działań i poglądów w oczach innych na podstawie przesłanek, które byłyby racjonalnie nie do odrzucenia; nie tolerujemy u innych braku racjonalności. Walzer mówi o istnieniu szczególnej motywacji moralnej polegającej na pasji uprawomocniania. Każdy pragnie uprawomocnienia w oczach wszystkich pozostałych¹³⁰. Nasza moralność przybiera formę rozmowy z konkretnymi ludźmi albo spekulacji na temat tego, jakie argumenty mogłyby ich przekonać o naszej prawości. Brak zaangażowania w sprawy własnego społeczeństwa zadania takiego nie ułatwia, może też stać się przyczyną nadmiernego zaangażowania w sprawy innego społeczeństwa (rzeczywistego lub wyimaginowanego). „Krytyka nie wymaga odsunięcia się od społeczeństwa jako całości, lecz jedynie od pewnego typu relacji władzy. Tym, wobec czego musimy się zdystansować, nie jest przywiązanie, ale władza i dominacja”¹³¹. Taki dystans, np. w postaci emigracji wewnętrznej, Walzer uznaje po prostu za warunek życia umysłowego. Tym, co na prawdę przeszkadza w krytyce, nie jest zaangażowanie, lecz sprawowanie władzy i makiaweliczna ambicja. Natomiast krytycznemu dystansowi, wynikającemu z faktu niesprawowania władzy, sprzyja młodość i starość. Oba te okresy oznaczają niepełne zaangażowanie w życie społeczne, usytuowanie trochę z boku, ale nie poza społeczeństwem. Warunkiem krytyki nie jest posiadanie rozległej wiedzy naukowej. „Krytyka społeczna jest raczej krewną zwykłego narzekania niż dzieckiem wiedzy naukowej. Krytykami stajemy się w sposób naturalny, interpretując istniejącą moralność, opowiadając o społeczeństwie podobnym do naszego, lecz bardziej sprawiedliwym”¹³².

¹²⁹ Tenże, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 48.

¹³⁰ Pogląd taki głosi też np. Scanlon – zob. T. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, s. 103–128.

¹³¹ M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 72.

¹³² Tamże, s. 79.

W kontekście wypowiedzi Walzera Rawls jawi się jako krytyk społeczny, który prowadzi refleksję moralną na dwa sposoby: raz w wersji konstruktywizmu, innym razem w wersji interpretacji. Ponieważ metoda konstruktywizmu ostatecznie daje się sprowadzić do interpretacji (zarówno przesłanki, jak i wnioski z niej płynące nie mogą pozostać niezinterpretowane), obie metody zdają się równie uprawnione i nie dziwi fakt, że prowadzą do podobnych rezultatów, choć podają nieco inne argumenty uzasadniające zasady, na których wspiera się nasze liberalne i demokratyczne państwo.

Podobnie jak Rawls Walzer jest zwolennikiem demokracji deliberatywnej. W odróżnieniu od niego podkreśla jednak, że demokratyczna polityka polega nie tylko na rozumnej argumentacji (wspólnym rozumowaniu), lecz składa się również z szeregu działań o zupełnie innym charakterze. Przykładem może być edukacja publiczna, która polega na przygotowywaniu ludzi do stania się istotami politycznymi (kształtowanie ich politycznej tożsamości). Ma ona więcej wspólnego z agitacją, propagandą i indoktrynacją niż z rozumną argumentacją. Innym przykładem jest działalność w organizacjach publicznych, która wymaga podporządkowania się określonym regułom i zaakceptowania scenariusza napisanego przez kogoś innego. Podobnie dzieje się w przypadku mobilizacji podczas kampanii wyborczych. Wymagane jest wówczas silne emocjonalne zaangażowanie i uporczywe powtarzanie haseł, a nie wymiana rozsądnych argumentów. Nieodłącznym elementem demokracji są też demonstracje (marsze, parady, wiece, plakaty, transparenty), podczas których również nie ma miejsca na spokojną deliberację. Poza tym emocjonalne zaangażowanie obywateli przejawia się w różnego rodzaju deklaracjach i oświadczeniach. Od rozumnej deliberacji Walzer odróżnia debatę polityczną, której celem jest zwycięstwo i pozyskanie zwolenników, a nie bezstronne rozpatrzenie sprawy. W debacie liczy się sztuka retoryki, umiejętność wywierania korzystnego wrażenia na słuchaczach oraz dyskredytowania przeciwników. Debatą jest przedstawienie dla określonego audytorium. Jeszcze innym sposobem politycznego działania są negocjacje prowadzone przez strony broniące określonych partykularnych interesów. Wynikiem negocjacji są kompromisy odzwierciedlające układy sił, a nie wagę rozumnych argumentów. „Polityka rządu w państwie demokratycznym jest w większym stopniu rezultatem procesu negocjacji niż procesu deliberacji” – podkreśla Walzer¹³³. W demokracji nie oczekuje się od polityków bezstronności, jaką cechować się powinni sędziowie i ławy przysięgłych. Nieodłącznym elementem polityki jest lobbing, polegający na wywieraniu nacisku na urzędników publicznych przez grupy reprezentujące swoje interesy, a także różne sposoby gromadzenia funduszy dla określonych organizacji. Życie polityczne ma charakter konflikto- wy – różne interesy i zaangażowania bywają nie do pogodzenia – i rzadko się

¹³³ M. Walzer, *Polityka i namietność*, s. 144.

w nim wygrywa na podstawie samej tylko dobrej argumentacji. Dlatego dużo łatwiej jest dojść do porozumienia w stylu *modus vivendi* niż do trwałego konsensu¹³⁴. Polityka polega na usuwaniu niektórych nierówności za cenę generowania nierówności nowych; na konsolidowaniu się bogactwa i władzy oraz na ciągłym przeciwstawianiu się temu procesowi. Walzer nie widzi możliwości sprowadzenia jej wyłącznie do procesu rozumnej deliberacji¹³⁵.

Należy się z tym zgodzić. Czy jest to jednak głos wymierzony przeciwko Rawlsowi? Rawls mówi tylko tyle, że polityka nasza jest liberalna i demokratyczna w takiej mierze, w jakiej udaje nam się nadać jej charakter rozumny, nie zaś, że cała nasza działalność polityczna polega na rozumnej deliberacji. Teoria Rawlsa ukazuje sytuację modelową, wyidealizowaną, która wyznacza kierunek, w jakim należy zmierzać. Czy miejsce konfliktu politycznego, walki klas i różnic kulturowych powinna zająć czysta deliberacja? Odpowiedź Rawlsa byłaby zapewne twierdząca – rozumna debata wolna od przemocy jest ideą regulatywną liberalnej polityki. Walzer jednak jest zdania, że nie dałoby się tego celu osiągnąć bez tłumienia różnic i konfliktów za pomocą represyjnych działań politycznych. Ponieważ jako demokrat i liberał odrzuca przemoc, nie może konsekwentnie dążyć do realizacji ideału czystej deliberacji. Ale przemoc odrzuca również Rawls. Ideały liberalnej polityki realizować można tylko o tyle, o ile nie wiąże się to z okrucieństwem i dyskryminacją. Granica ta wpisana jest w sam ideał demokracji deliberatywnej. Różnica między tymi dwoma autorami polega na sposobie podejścia do problemu. Walzer spogląda na rzeczywistość polityczną oczami socjologa, Rawls natomiast uprawia filozofię polityki. Walzer zgadza się, że demokracja wymaga deliberacji (kultury argumentacji), ale podkreśla jednocześnie, że nie można jej odizolować od wszystkich innych sfer życia i sposobów zachowania obywateli. Poza tym deliberacja tak naprawdę nie jest zajęciem dla *demosu*, ponieważ całe społeczeństwo nie może wspólnie prowadzić rozumnych rozważań. „Nie ma czegoś takiego jak czysta argumentacja, deliberacja sama w sobie, nie ma też zbioru ludzi, którzy wyłącznie tym się zajmują albo mogliby się zajmować. W większości dysput odbywających się w życiu politycznym nie znajdziemy też jednego jedyne go najlepszego argumentu, który jest lub powinien być tak samo przekonujący dla ludzi o różnych światopoglądach, przekonaniach religijnych, interesach ekonomicznych czy pozycji społecznej. Nie ma więc wyniku, który byłby wyłącznie owocem deliberacji – w przeciwstawieniu do polityki w pełnym tego słowa znaczeniu”¹³⁶. Jednocześnie Walzer uważa, że należy starać się zapewnić deliberacji jak najwięcej miejsca w naszej polityce. „Moja nadzieja – mówi Walzer – na to, że deliberacja będzie towarzyszyć innym działaniom, ma większe szanse na realizację, jeśli

¹³⁴ Tamże, s. 154.

¹³⁵ Tamże, s. 155.

¹³⁶ Tamże, s. 158.

działalność polityczna odbywa się otwarcie, jej charakter jest całkowicie publiczny, a podejmujący ją aktywiści i urzędnicy ponoszą odpowiedzialność w demokratycznym sensie”¹³⁷.

Największa różnica dzieląca Walzera i Rawlsa dotyczy roli emocji w polityce. Rawls dąży do ograniczenia ich wpływu, Walzer natomiast podkreśla, że nie można oddzielić ich od polityki. Bez emocji i zaangażowania nie byłoby możliwe żadne polityczne zwycięstwo; poza tym emocje tkwią u podstaw wszystkich naszych racjonalnych przekonań (naszego rozumienia tego, co dobre i słuszne) i sprawiają, że staramy się ich bronić. Chłodny sceptycyzm prowadzi najczęściej do politycznej nieudolności. Rola emocji w polityce nie jest jednoznaczna. Wiele z nich ma charakter destrukcyjny: nienawiść, fanatyzm, pogarda, dogmatyczna pewność, gniew, resentment; ale też istnieją takie uczucia, jak: oburzenie z powodu niesprawiedliwości, współczucie dla cierpiących, pragnienie niesienia pomocy pokrzywdzonym. Wiele zbrodni zostało popełnionych przez ludzi, którzy uważali za swój obowiązek tłumienie wszelkich uczuć i działanie wyłącznie w imię rozumu. Rozum i namiętności odgrywają równie ważne i równie ambivalentne role. Każdy postęp polityczny i społeczny wymaga racjonalnych przekonań i emocjonalnego zaangażowania¹³⁸. To, w jaki sposób oceniamy przejawiające się w życiu politycznym emocje, w dużej mierze zależy od tego, jaką pozycję społeczną zajmujemy – rozwścieczony, pełen nienawiści motłoch może równie dobrze zostać opisany jako grupa ludzi manifestujących w obronie swoich słusznych praw. „Polityka ma przeważnie do czynienia z ludźmi obdarzonymi zarówno przekonaniami, jak i pasją, rozumem i entuzjazmem, a kombinacje te są zawsze niestabilne”¹³⁹. To sprawia, że polityka jest permanentnym sporem i konfliktem¹⁴⁰. Walzer zachęca teoretyków liberalizmu do zawarcia moralnego i psychologicznego kompromisu z niektórymi przynajmniej namiętnościami¹⁴¹. Taki kompromis w rzeczywistości już istnieje, bowiem liberalizm od początku liczy się z ekonomicznymi i osobistymi interesami jednostek (wykluczając jedynie bardziej gwałtowne formy zaangażowania i walki w ich obronie). Nie są natomiast akceptowane „nierozumne” namiętności związane z religią i przynależnością etniczną. Walzer uważa, że ich odrzucenie ma charakter arbitralny. Uczucia te należy włączyć do naszego życia politycznego. Skoro chciwość oczekiwała się takiej politycznej nobilitacji, że uznano ją za stały element ludzkiego

¹³⁷ Tamże, s. 160.

¹³⁸ Tamże, s. 174–176.

¹³⁹ Tamże, s. 176.

¹⁴⁰ Podkreślając rolę uczuć w życiu politycznym, Walzer zbliża się do poglądów Mouffe, natomiast akcentując konflikt i różnicę, zbliża się do Lyotarda – zob. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997; tenże, *Le Differend*, Les Editions de Minuit, Paris 1983.

¹⁴¹ M. Walzer, *Polityka i namiętność*, s. 177.

życia i sposób na wyjaśnienie wielu naszych zachowań, to takie uczucia jak przynależność i wrogość też powinny doczekać się akceptacji, tym bardziej że pozwolą one wyjaśnić większość naszych politycznych zachowań¹⁴². Walzer powiada, że „namiętne zaangażowanie ma uzasadnione miejsce w świecie społecznym nie tylko wtedy, gdy zarabiamy pieniądze, ale i przy wybieraniu sojuszników i w starciach z oponentami. To objęcie politycznych namiętności racjonalną legitymacją wydaje się użyteczną korektą teorii liberalnej, która ostatnimi czasy zbytnio była zajęta konstruowaniem beznamiętnych procedur deliberacji. Otwiera drogę ku lepszym teoriom więzi społecznej i konfliktu oraz lepiej sprecyzowanym i świadomym odpowiedziom na nieuniknione w polityce pytanie: po czyjej jesteś stronie?”¹⁴³ Polityczne zaangażowanie nie daje się sprowadzić do racjonalnej umowy lub kalkulacji interesów. Walzer dochodzi do wniosku, że dychotomia „uczucia – rozum” jest w polityce zupełnie bezużyteczna, nie odnosi się do żadnych aspektów naszego politycznego zaangażowania. Jej odrzucenie stanowić powinno istotną korektę liberalnego racjonalizmu¹⁴⁴. W polityce opowiedzieć się trzeba po stronie dobrych emocji i dobrych przekonań (a przeciwko złym) i trzeba to zrobić z pasją¹⁴⁵.

Zdaniem Walzera, charakterystycznym wytworem liberalizmu jest bujne, podzielone (wieloprzymiotnikowe) *ja*, które wymaga zróżnicowanego, pluralistycznego społeczeństwa¹⁴⁶. W odróżnieniu od innych komunitarian utrzymuje on, że liberalne *ja* ma charakter postsocjalny, a nie presocjalny. Postsocjalność polega na zdolności do zachowania refleksyjnego dystansu do wszelkich partykularnych tożsamości, norm postępowania i tradycji¹⁴⁷. „Podstawą tego refleksywnego dystansu jest tradycja wyższego rzędu, właśnie ta tradycja nowoczesnego zachodniego społeczeństwa, którego normatywną substancję liberalni teoretycy usiłują na nowo określić”¹⁴⁸. Rdzeń tej tradycji tworzą liberalne i demokratyczne prawa jednostki (obywatel postrzegany jest przede wszystkim jako nosiciel praw). W interpretacji Walzera liberalizm jest teoretyczną aprobatą dla czterech podstawowych mobilności – geograficznej, społecznej, małżeńskiej i politycznej – typowych dla współczesnych społeczeństw liberalno-demokratycznych¹⁴⁹. Mobilności te stanowią zarazem wyraz naszej wolności, jak i ryzyko realnych strat, jakie w życiu możemy ponieść (ich skutkami są np. samotność i apatia). Komunitaryści wyczuleni są na te zagrożenia, ale ich krytyka

¹⁴² Tamże, s. 183.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 188.

¹⁴⁵ Tamże, s. 189.

¹⁴⁶ M. Walzer, *Thick and Thin*, s. 101.

¹⁴⁷ Tenże, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 112.

¹⁴⁸ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 217.

¹⁴⁹ Zob. M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 98–100.

liberalnego społeczeństwa może zostać dokonana tylko z wnętrza tego społeczeństwa, z perspektywy tradycji, która ich ukształtowała. Typowy dla liberalizmu język praw indywidualnych, pluralizmu, tolerancji, wolności itd. jest nieunikniony, bo jest to nasz język, a my jesteśmy tylko usytuowanymi jaźniami i nie możemy się do niego całkowicie zdystansować – „od języka praw jednostki – takich jak swoboda zrzeszania się, pluralizm, tolerancja, separacja, prywatność, wolność słowa, możliwość robienia kariery przez utalentowanych itd. – nie ma po prostu ucieczki”¹⁵⁰. Jeżeli jesteśmy usytuowanymi jaźniami, to o naszej tożsamości przesądza ten właśnie język. Można dodać, że komunitarianie po prostu wykorzystują liberalne prawo do krytyki społeczeństwa i kultury (prawo do niezgody), co jeszcze mocniej osadza ich w tej tradycji. To liberalizm, dopuszczający wszelką krytykę, otwiera im takie możliwości. Walzer uważa, że liberalizm pozbawiony tej krytyki, pozostawiony sam sobie, okazałby się doktryną samoobalającą, niezgodną z własną tradycją. Z tego powodu sporadyczne interwencje i korekty komunitarian są niezbędne¹⁵¹. Ale ci, którzy twierdzą, że społeczeństwo liberalne należy po prostu zastąpić przedliberalną lub antyliberalną wspólnotą, nie mają racji. Wellmer powiada, że „Ta komunitarna korekta może mieć jedynie znaczenie jako ożywienie, wzmocnienie i poszerzenie tych form korzystania z demokratycznych swobód, których korelatem i zasadniczą substancją są właśnie podstawowe wartości liberalne”¹⁵².

Walzer podkreśla, że aby bronić swych praw, obywatel liberalnej demokracji musi aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym. Zagrożeniem dla liberalizmu jest bierność jednostek izolujących się w swojej prywatności, a także istnienie grup zmarginalizowanych, napiętnowanych (określonych przez kryterium rasowe, płciowe, religijne, etniczne), które nie mają prawie żadnego wpływu na kształt życia społecznego ani żadnego udziału we władzy. Okazuje się, że we współczesnym państwie liberalnym istnieją nierówności o charakterze systemowym, których nie daje się usunąć, troszcząc się o sprawiedliwość w liberalnym rozumieniu. Nie wystarczy pomóc jednostkom, trzeba pomóc też napiętnowanym grupom¹⁵³. Demokratyczna fasada ukrywa fakt, że władzę sprawuje wąska grupa ludzi zainteresowanych utrzymaniem *status quo*. Nierówności, brak udziału we władzy, atomizacja (pluralizm jednostkowy) to zjawiska, które przekształcają społeczeństwo w zdeindywidualizowaną masę. Prowadzi to do erozji liberalizmu. Liberalizm powinien wykorzystywać wiedzę nie tylko z zakresu polityki, ale i takich dziedzin jak socjologia i psychologia społeczna¹⁵⁴. Będzie mógł wówczas skuteczniej zapobiegać nierówności i niesprawiedliwości. Walzer

¹⁵⁰ Tamże, s. 102.

¹⁵¹ Tamże, s. 103.

¹⁵² A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 221.

¹⁵³ M. Walzer, *Polityka i namiętność*, s. 64–65.

¹⁵⁴ Tamże, s. 8, 10.

zaleca wspieranie wspólnot lokalnych (element komunitarnej korekty) oraz odpowiednie edukowanie, które przygotowywałoby do życia w warunkach liberalnej wolności.

Zmniejszaniu nierówności i niesprawiedliwości służy, zdaniem Walzera, charakterystyczna dla liberalizmu polityka separacji wobec organicznych i zintegrowanych całości. Liberalizm bywa oskarżany o to, że wznosi mury (rodzaj dekonstrukcji) – np. między Kościołem a państwem, państwem a rodziną, państwem a uniwersytetem itd.¹⁵⁵ – ale należy sobie uświadomić, że wraz z oddzieleniem różnych grup od pewnej całości gwarantuje im prawo do wypowiadania się własnym głosem, gwarantuje też miejsce w przestrzeni publicznej oraz odrębne instytucje społeczne i polityczne (rodzaj autonomii). W ten sposób integralność i tożsamość grupy może ulec wzmocnieniu i wpłynąć na wykreowanie silniejszych tożsamości, a idąca z tym w parze decentralizacja władzy (przekazywanie kompetencji) może sprawić, że pojawią się postawy zaangażowania w życie społeczne. Politykę separacji można uznać za uzasadnioną również przez wzgląd na wzmacnianie postaw tolerancji i ochronę przed despotyzmem. Walzer pisze: „Celem oddzielenia Kościoła od państwa w nowoczesnych systemach ustrojowych jest odebranie politycznej władzy przywódcom religijnym na gruncie realistycznego założenia, że każdy z nich jest, przynajmniej potencjalnie, nietolerancyjny”¹⁵⁶. Okazuje się, że sama demokracja wymaga wewnętrznej separacji i oddzielenia państwa od życia politycznego. Chodzi o to, by żadna partia polityczna, która w danym momencie znajduje się przy władzy, nie mogła przekształcić swej ideologii w oficjalne *credo* religii obywatelskiej ani wprowadzić totalnej kontroli nad obywatelami. Oddzielenie życia politycznego od państwa oznacza, że partie polityczne nie mogą w swojej działalności wykroczyć poza określone prawnie ramy społeczeństwa obywatelskiego¹⁵⁷. Innym ważnym podziałem jest oddzielenie społeczeństwa obywatelskiego od wspólnoty politycznej. Otwiera ono przestrzeń rywalizacji ekonomicznej i swobodnej przedsiębiorczości¹⁵⁸. Zdaniem Walzera, dzięki owym procesom separacji staliśmy się wolni w wielu sferach naszego życia i żywimy przekonanie, że sposób, w jaki żyjemy, zależy od nas, jest kwestią naszego indywidualnego projektu. Nasza wolność jest jednak ograniczona. Z perspektywy komunitaryzmu widać, że nie jest do końca prawdą, iż rodziny, szkoły, rynki i kościoły są tworzone przez jed-

¹⁵⁵ M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, s. 131–150.

¹⁵⁶ Tenże, *O tolerancji*, s. 101.

¹⁵⁷ Tamże, s. 102.

¹⁵⁸ Walzer podkreśla, że polityka separacji spotkała się ze szczególnie ostrą krytyką ze strony lewicy marksistowskiej, która widzi w niej wyłącznie mechanizm reprodukcji kapitalistycznego porządku społecznego i maskowania faktu powszechnego zniewolenia – zob. tegoż, *Liberalizm a praktyka separacji*, s. 134–137.

nostki mocą ich indywidualnych decyzji. To liberalne zafałszowanie ma określone skutki i służy określonym interesom – Walzer ujmuje to tak: „zafałszowanie owo prowadzi do ograniczenia władzy politycznej i do swobodnego korzystania z pieniędzy, ponieważ to, co władza polityczna bierze siłą, za pieniądze się po prostu kupuje, a kupowanie jawi się z zewnątrz jak forma dobrowolnego porozumienia między jednostkami”¹⁵⁹. Jednak bardziej wnikliwa analiza pokazuje, że nie każda „transakcja” ma charakter dobrowolny, niektóre z nich noszą znamiona poważnego zniewolenia. Walzer uważa, że skoro doszliśmy kiedyś do wniosku, iż są rzeczy, których nie wolno robić państwu, powinniśmy też dostrzec, że są rzeczy, których nie wolno kupować za pieniądze (należą do nich np. głosy wyborców, werdykty sądowe, miejsca na uczelni, stanowiska i urzędy). Stąd potrzeba oddzielenia rynku od państwa i od innych sfer życia – wymogi sprawiedliwości zmuszają do prowadzenia polityki separacji.

Praktyka separacji nie ma charakteru sztucznego, lecz wyrasta ze społecznej złożoności i na niej się opiera; polega na oddzielaniu od siebie różnego rodzaju instytucji, praktyk i relacji, nie zaś na separowaniu od siebie jednostek¹⁶⁰. Walzer podkreśla, że „polityka separacji jest źródłem nie tylko wolności, ale i równości”¹⁶¹. Pozwala zagwarantować wszystkim równą swobodę poszukiwania drogi do własnego szczęścia lub zbawienia, równy dostęp do edukacji i kultury i równą możliwość rozwijania własnej przedsiębiorczości (choć nie gwarantuje, że podobne starania obywateli przyniosą równe efekty w każdej z tych sfer). Idea prywatności opiera się na przesłance, że życie prywatne każdego posiada, przynajmniej w oczach władzy politycznej, równą wartość. Pod egidą separacji politycznej wolność i równość są bezpieczne i mogą zgodnie ze sobą współistnieć. Walzer powiada, że „(nowoczesne, złożone i zróżnicowane) społeczeństwo cieszy się wolnością i równością wówczas, gdy sukces w ramach jednego układu instytucjonalnego nie jest przekładalny na sukces w ramach innego”¹⁶². Tam, gdzie panuje separacja, władza polityczna nie może wpływać na to, co dzieje się w Kościele, a religijna gorliwość nie ma politycznego znaczenia.

Największym współczesnym zagrożeniem dla wolności i równości jest fakt, że tyrańskie formy przybiera bogactwo, a ograniczenie prerogatyw państwa otwiera drogę temu, co przedstawiciele nauk politycznych określają mianem prywatnego rządu¹⁶³. Błędne jest przekonanie, że wszystko, co dzieje się na rynku, oparte jest na zasadzie wolnej wymiany i że przymus nigdy nie wchodzi tam w grę. Walzer podkreśla, że radykalne nierówności majątkowe kreują własne formy przymusu, a zorganizowane korporacje tworzą struktury panowania i pod-

¹⁵⁹ Tamże, s. 144.

¹⁶⁰ Tamże, s. 145.

¹⁶¹ Tamże, s. 138.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 139.

porządkowania przypominające władzę państwową (oligarchia, plutokracja, powszechna korupcja)¹⁶⁴. Bogactwo przekłada się na przywileje i pozycję społeczną, przemienia się we władzę w ścisłym tego słowa znaczeniu i stanowi zagrożenie dla wszystkich praktyk i instytucji społeczeństwa obywatelskiego (nawet dla wolności akademickiej). W końcu okazuje się, że w sposób całkowicie bezosobowy rządzi kapitał, a ludzie odgrywają tylko wyznaczone z góry role.

Zakres wolności, jaką możemy dysponować, jest stosunkowo niewielki, ale ma on dla nas olbrzymie znaczenie, bowiem jest to jedyna wolność, jaka może być naszym udziałem¹⁶⁵. Specyfiką tej wolności jest to, że nie jest ona w stanie utrzymać się sama (nawet w postaci wolnego rynku), lecz wymaga ciągłego podtrzymywania przez instytucje, reguły, obyczaje i praktyki¹⁶⁶. Jak uniknąć tyranii bogactwa i ochronić wolność? Wyjściem z sytuacji nie jest ani państwo-wy kapitalizm, ani państwo kapitalistyczne. Walzer opowiada się za wprowadzeniem własności spółdzielczej i „demokracji przemysłowej”. Uważa, że spójny liberalizm musi przechodzić w demokratyczny socjalizm, polegający na zamknięciu i utrzymaniu rynku we właściwych mu granicach (tak jak kiedyś we właściwych granicach zamknięto religię)¹⁶⁷.

Walzer krytykuje liberalny indywidualizm, przyznaje jednak, że jednostka robi wrażenie czegoś bardziej podstawowego i mocniejszego od instytucji i relacji, dlatego liberałowie mogli ulec złudzeniu, że podstawą społeczeństwa jest „osoba jako taka”. Faktycznie jednak podstawy mają zawsze charakter społeczny, są nimi „osoby w społeczeństwach”. Osoby mogą być wolne tylko w ramach autonomicznych instytucji – żyjąc w wolnym państwie, będąc członkami wolnego Kościoła, słuchaczami wolnej uczelni, pracownikami wolnego przedsiębiorstwa. Właśnie te fakty sprawiają, że skłonni jesteśmy uznać, iż pewne osoby są po prostu wolne. „Wolność jest sumą swobód; składa się ona z praw przysługujących w ramach układów społecznych i jeśli mamy gwarantować prawa, musimy zrozumieć owe układy, wszystkie, co do jednego”¹⁶⁸. Państwo jest oddzielone od wszystkich innych instytucji i jako takie jest najlepszym egzekutorem separacji i obrońcą społeczeństwa przed wszelką tyranią.

Współczesne państwo liberalne ma za zadanie zarówno ochronę indywidualnej wolności oraz równości, jak i grupowych odrębności i lojalności. Cele te nie są, zdaniem Walzera, sobie przeciwstawne, lecz komplementarne. „Koegzystencja silnych grup i wolnych jednostek, pomimo wszelkich trudności, jakie się z nią wiążą, jest trwałym znamiem nowoczesności”¹⁶⁹. Znamieniem ponowo-

¹⁶⁴ M. Walzer, *Polityka i namiętność*, s. 46.

¹⁶⁵ Tamże, s. 38.

¹⁶⁶ M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, s. 140.

¹⁶⁷ Tamże, s. 141.

¹⁶⁸ Tamże, s. 146.

¹⁶⁹ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 107.

czesności jest natomiast szczególnie charakter naszej tolerancji: „Tolerancja zaczyna się teraz już w domu, gdzie często musimy zawierać etniczne, religijne czy kulturowe kompromisy z naszymi małżonkami, teściami i dziećmi – a także z własnymi, poskładanymi z różnorodnych tożsamości albo wewnętrznie podzielonymi jaźniami”¹⁷⁰ – mówi Walzer. Elementem naszych czasów jest też nostalgia za bardziej spójną wspólnotą i bardziej jednorodną świadomością (skrajną formą tej nostalgii staje się fundamentalizm). Nasza ponowoczesna tożsamość jest fragmentaryczna i niespójna, nasze więzi są doraźnymi sojuszami, czasami nie potrafimy rozpoznać swoich i obcych ani zrozumieć samych siebie. To, co ponowoczesne, nakłada się na nowoczesność. Obok grup niepewnych swych granic i jednostek o nieokreślonej tożsamości istnieją grupy o tożsamości silnej, pełne wojowniczych aktywistów. Równolegle do postępującej atomizacji społeczeństwa narasta zjawisko, które Walzer określa mianem nowego trybalizmu¹⁷¹, polegające na odradzaniu się ducha plemienności (zwłaszcza tam, gdzie był on wcześniej uciskany) i usilnym utwierdzaniu się w lokalnych, partykularystycznych, religijnych, etnicznych tożsamościach. Nowy trybalizm łączy nadzieję na narodowe wyzwolenie lub odrodzenie lokalnej tożsamości z nienawiścią do innych narodów i grup etnicznych; sprawia on też, że jednostka czuje się bez reszty przedstawicielem danego plemienia. Jest to skrajne przeciwieństwo sytuacji, w której jaźń staje się coraz bardziej podzielona i złożona, a lojalności ulegają pomnożeniu i osłabieniu.

Współczesne państwo musi sobie radzić z tymi wszystkimi problemami naraz. Walzer uważa, że nie da się w polityce wyznaczyć jednego kierunku i konsekwentnie się go trzymać. Liberalna polityka raz będzie polegała na umacnianiu wolności indywidualnej, innym razem na wspieraniu lokalnych wspólnot; raz na rezygnowaniu z politycznych ingerencji, innym razem na zaangażowaniu państwa w rozwiązywanie jakichś problemów. W przypadku konfliktów narodowościowych w ramach danego państwa jednostka polityczna powinna przybrać charakter terytorialny, a nie kulturalny, po to by przedstawiciele wszystkich plemion i nacji pod panowaniem neutralnego państwa mieli zagwarantowane nieodróżniane prawa obywatelskie¹⁷². W przypadku zaś zanikania postaw obywatelskich państwo powinno wspierać tożsamość grup, które pozwalają uformować indywidualne tożsamości. „Oznacza to, że nie możemy być nigdy

¹⁷⁰ Tamże, s. 108.

¹⁷¹ M. Walzer, *Uwagi o nowym trybalizmie*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*, s. 305–320.

¹⁷² Tamże, s. 309. Walzer twierdzi jednocześnie, że zasada neutralnego państwa naprawdę może być skutecznie realizowana tylko w przypadku społeczności imigranckich, w których każdy jest przybyszem odciętym od swej ojczyzny i historii. W innych przypadkach wyjściem z sytuacji jest „mnożenie politycznych bytów i jurysdykcji, dopuszczenie do separacji” (tamże, s. 309–310) oraz tworzenie porządku opartego na kulturowej autonomii, a nie na politycznej suwerenności (tamże, s. 311).

konsekwentnymi obrońcami wielokulturowości bądź indywidualizmu; że nie możemy być po prostu komunitarystami lub liberałami albo modernistami czy postmodernistami, ale – dla zachowania owej równowagi – musimy zajmować w niektórych okolicznościach jedną, a w innych – drugą postawę”¹⁷³.

Aktywność obywateli w społeczeństwie liberalnym jest sprawą pierwszej wagi. Żeby każdy mógł odgrywać w państwie aktywną rolę, niezbędna jest decentralizacja władzy we wszystkich sferach działalności społecznej i politycznej. Walzer twierdzi, że społeczeństwo obywatelskie (*civil society*) jest niezbędnym dopełnieniem państwa prawa¹⁷⁴. Państwo i społeczeństwo obywatelskie to konieczne, wzajemnie uzupełniające się elementy demokratycznego porządku. Idea społeczeństwa obywatelskiego bazuje na pojęciu wolnej podmiotowości i podsuwa wyobrażenie szeregu dobrowolnych i różnorodnych zrzeszeń (lecz nie neguje istnienia grup, do których przynależność nie jest dobrowolna)¹⁷⁵. O atrakcyjności społeczeństwa obywatelskiego stanowi pluralizm grup, do których można dobrowolnie przystąpić (a także z udziału w nich zrezygnować). „Dokonałszemu społeczeństwu obywatelskiemu potrzebni są interesujący mężczyźni i kobiety, chętni do dokonywania wyborów i cieszący się swobodą wyboru spośród wielu różnych opcji. Jednakże potrzebni są również ludzie gotowi tolerować wybory dokonywane przez innych, w przeciwnym bowiem wypadku ci inni nie będą się długo cieszyć wolnością”¹⁷⁶. Związki i stowarzyszenia o charakterze przedpaństwowym pozwalają reproduковать niezbędne dla ducha obywatelskiego społeczne wartości (takie jak solidarność, współpraca czy zaufanie) i odtworzać komunikacyjne więzi między jednostkami. Społeczeństwo obywatelskie ma na uwadze wolność obywateli we wszystkich sferach życia, stoi na straży pluralizmu politycznego, gospodarczego i kulturowego, jest obszarem licznych konfliktów, rywalizacji, różnic i podziałów. Jest też szkołą tolerancji i współistnienia w warunkach rywalizacji¹⁷⁷. Tylko w takim społeczeństwie liberalne prawa jednostki i zasady demokratycznej praworządności mogą połączyć się w polityczną całość liberalnej i demokratycznej wspólnoty. Ale i odwrotnie – tylko w ramach liberalnej demokracji może swobodnie rozwijać się społeczeństwo obywatelskie. „Społeczeństwo obywatelskie nie stanie się ostoją wolności ani pluralizmu bez działania państwa”¹⁷⁸. Demokratyczne państwo stwarza nie tylko

¹⁷³ M. Walzer, *O tolerancji*, s. 137.

¹⁷⁴ Tenże, *The Idea of Civil Society*, „Dissent”, Spring 1991, s. 293–304.

¹⁷⁵ Walzer mówi o konieczności wyrzeczenia się marzeń o idealnej dobrowolności – zob. tegoż, *Polityka i namiętność*, s. 104.

¹⁷⁶ Tamże, s. 108.

¹⁷⁷ Tamże, s. 111.

¹⁷⁸ Tamże, s. 112. Pomoc państwa polega między innymi na tym, że opowiada się ono po stronie najsłabszych grup i przeciwdziała wykluczaniu ich ze społeczeństwa. Walzer uważa, że współczesne państwo nie wywiązuje się z tego obowiązku i najczęściej popiera dominującą elitę. Społeczeństwo obywatelskie pozostaje tylko marzeniem liberałów – tamże, s. 113–115.

ramy prawne dla społeczeństwa obywatelskiego, ale także stwarza i podtrzymuje w istnieniu to społeczeństwo, a demokratyczne społeczeństwo jest w stanie zbudować trwałe demokratyczne państwo¹⁷⁹.

Walzer bardziej niż inni komunitarianie podkreśla wpływ instytucjonalnej organizacji państwa na życie społeczeństwa i poszczególnych obywateli. W przeciwieństwie do pozostałych komunitarian nie uznaje przedpaństwowej wspólnoty za autonomiczną – niezależną od władzy państwowej – sferę samookreślenia się obywateli. Uważa, że społeczeństwo obywatelskie pozostawione samemu sobie rodzi stosunki radykalnej nierówności władzy, którym tylko państwo może przeciwdziałać¹⁸⁰. Obywatele mogą nauczyć się cywilizowanych stosunków wzajemnych jedynie przez uczestnictwo w sieci stowarzyszeń, nad którymi pieczę sprawuje państwo. Cywilizowane stosunki międzyludzkie są warunkiem demokratycznej polityki, dlatego demokratyczne państwo powinno dążyć do rozbudowywania sieci stowarzyszeń¹⁸¹. Praktyczna realizacja liberalnej idei dobrowolnego zrzeszania się byłaby optymalnym rozwiązaniem społecznych problemów społeczno-politycznych¹⁸². Realizacja tej idei jest możliwa tylko za pośrednictwem państwa. Dlatego Walzer dochodzi do wniosku podobnego jak Rawls – bycie obywatelem jest ważniejsze aniżeli wszystkie inne nasze przynależności¹⁸³. Stanowisko swoje określa mianem „krytycznego asocjacionizmu”. Polega ono na obronie społeczeństwa obywatelskiego jako stowarzyszenia wolnych stowarzyszeń (do których można przystąpić bez wykazywania się szczególnym heroizmem) i jako społeczeństwa wolnych i aktywnych obywateli (angażujących się w sprawy polityczne, gospodarcze, religijne, narodowe i inne). Popierana przez Walzera idea społeczeństwa obywatelskiego jest analogiczna do Rawlowskiej idei społeczeństwa jako stowarzyszenia stowarzyszeń. Takie społeczeństwo wymaga, zdaniem Walzera, (1) decentralizacji władzy i bardziej równomiernego rozłożenia odpowiedzialności na poszczególnych obywateli, (2) uspołecznienia gospodarki, tak by zwiększyła się liczba podmiotów rynkowych, oraz (3) pluralizmu pozwalającego na podtrzymywanie historycznych tożsamości¹⁸⁴. Realizacja idei społeczeństwa obywatelskiego możliwa jest tylko przy wykorzystaniu władzy politycznej do redystrybucji środków, wspierania najbardziej pożądanых działań i stowarzyszeń oraz „politycznej korekty” wszędzie tam, gdzie stowarzyszenia te wykazują się zbytnią zaściankowością i partykularyzmem¹⁸⁵. Tylko w ten sposób można, zdaniem Walzera, dać odpór apatii,

¹⁷⁹ M. Walzer, *The Idea of Civil Society*, s. 302.

¹⁸⁰ Tenże, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, przeł. J. Szacki, [w:] J. Szacki (red.), *Ani ksiądz, ani kupiec: obywatel*, Znak, Kraków 1997, s. 101–102.

¹⁸¹ M. Walzer, *The Idea of Civil Society*, s. 302.

¹⁸² Tenże, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 104.

¹⁸³ Tenże, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, s. 102.

¹⁸⁴ Tamże, s. 104.

¹⁸⁵ Tamże.

rozpaczy, przemocy, wyobcowaniu i postępującej dezorganizacji. Społeczeństwo obywatelskie powinno być miejscem realizacji różnych celów, które dotąd uchodziły za antagonistyczne¹⁸⁶. „Społeczeństwo obywatelskie to projekt projektów, który wymaga wielu organizacyjnych strategii i nowych form działania państwa. Wymaga on lepszego zrozumienia tego, co lokalne, swoiste czy przypadkowe i nade wszystko, uznania [...], iż dobre życie zależy od drobiazgów”¹⁸⁷.

Liberalizm najczęściej wiąże się z przekonaniem, że wszelkie zrzeszenia są wyłącznie wytworem wolnej woli. Tymczasem ludzie, przychodząc na świat, od razu stają się członkami określonych grup i przypisane im są pewne tożsamości. Właściwe rozumienie liberalnego stanowiska polega na przesunięciu akcentu – ludzie nie tyle tworzą w sposób całkowicie wolny swe tożsamości i wszelkie grupy, ile mogą porzucać owe grupy, a czasem i tożsamości¹⁸⁸. Walzer zgadza się z Rawlsem, że społeczeństwo w swym najlepszym wydaniu jest związkiem związków społecznych. Chodzi o pluralizm grup połączonych wspólnymi ideami tolerancji i demokracji. Ale jeżeli wszystkie grupy są nietrwałe i narażone na rozpad (wpływ czterech mobilności), to państwo, chcąc uniknąć podobnego rozpadu, musi rekompensować tę słabość przez wzmacnianie siebie. Liberalne państwo jest najważniejszym związkiem społecznym. Jeżeli ma zachować swój porządek, musi wspierać różne grupy i stowarzyszenia w taki sposób, by to zarażem porządek ten umacniało. Wsparcie państwa powinny otrzymywać te grupy, „w przypadku których istnieje największe prawdopodobieństwo, że będą nadawać kształty i cele odpowiadające wartościom podzielanym w liberalnym społeczeństwie”¹⁸⁹. A zatem nie wszystkie grupy, zgromadzenia i wspólnoty zasługują na jednakowe traktowanie, choć prawo do ich organizowania przysługuje wszystkim. Sprzyjanie tym z nich, które naprawdę stanowią wyraz wspólnoty uczuć i przekonań, wspiera liberalną demokrację. Jest oczywiste, że państwo działające w ten sposób nie jest całkowicie neutralne i właśnie działanie takiego nieneutralnego państwa Walzer chce usprawiedliwić. W koncepcji Rawlsa widzi potwierdzenie swych przekonań. Postulowaną przez siebie nieneutralność interpretuje jako odrodzenie neoklasycznego republikanizmu (republika republik) różnego od typowego republikanizmu, który jest zintegrowaną doktryną dążącą do skoncentrowania energii i zaangażowania wyłącznie na sferze polityki.

¹⁸⁶ Walzer omawia cztery modele społeczeństwa: demokratyczne państwo republikańskie, w którym działalność polityczna jest najwyższym powołaniem; socjalistyczną wspólnotową gospodarkę, w której wszyscy są współtwórcami-artystami; gospodarkę wolnorynkową, dopuszczającą istnienie wyłącznie państwa minimalnego, oraz państwo narodowe, stanowiące organiczną całość, wspartą na idei krwi i historii. Wszystkie te modele Walzer uważa za chybione z powodu jednostronności – zob. tamże, s. 86–93.

¹⁸⁷ Tamże, s. 106.

¹⁸⁸ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 104.

¹⁸⁹ Tamże, s. 106.

Walzer podejmuje też problem ułożenia stosunków międzynarodowych w zglobalizowanym świecie. Największą bolączką tego świata jest, jego zdaniem, nędza wielu ludzi oraz słabe, dysfunkcjonalne państwa zawłaszczone przez drapieżne elity lub wojujące gangi. Pomimo to Walzer jest optymistą – uważa, że powtórzenie sukcesu liberalizmu na arenie międzynarodowej i rozwój międzynarodowej odmiany społeczeństwa obywatelskiego jest dziś bardziej prawdopodobny niż kiedykolwiek wcześniej¹⁹⁰. Walzer bierze pod uwagę takie kryteria, jak: zdolność do utrzymania pokoju, sprawiedliwości, pluralizmu kulturowego i swobód indywidualnych. Wyróżnia siedem możliwych politycznych układów, które rozkładają się na kontinuum według stopnia centralizacji władzy – od zunifikowanego globalnego państwa, w rodzaju światowej republiki Kanta, po radykalnie zdecentralizowaną międzynarodową anarchię¹⁹¹. Dochodzi do wniosku, że optymalnym rozwiązaniem byłby świat złożony z państw powiązanych między sobą przez różnego rodzaju organizacje międzynarodowe (typu ONZ), stowarzyszenia międzynarodowego społeczeństwa obywatelskiego i związki regionalne¹⁹². Taki układ sił politycznych „stwarza najwięcej okazji do politycznych działań na rzecz pokoju, sprawiedliwości, zachowania różnic kulturowych i przestrzegania praw jednostki; równocześnie zaś w najmniejszym stopniu zagraża globalną tyranią”¹⁹³. Ustrój taki stwarza kontekst dla najszerzego zaangażowania zwykłych obywateli, pozwala przezwyciężyć radykalną decentralizację, lecz nie buduje wszechwładnego systemu centralnego. Walzer podkreśla, że mowa jest tu tylko o możliwościach, które taki system otwiera, a nie o pewności („pewność to zawsze urojenie”). Nie da się uniknąć niebezpieczeństwa porażki na wielu różnych frontach (np. gdy chodzi o zachowanie pokoju lub obronę wolności jednostek).

Niektóre zarzuty Walzera można uznać za zasadne tylko w odniesieniu do wczesnego Rawlsa. Biorąc pod uwagę ewolucję poglądów Rawlsa, wydaje się, że bez wielkiego trudu obu autorów udałoby się pogodzić. Walzer mówi, że właściwe ujęcie sprawiedliwości (oraz wszystkich innych wartości) powinno uwzględniać lokalny, kulturowy i społeczny kontekst. Sprawiedliwość jest różnie pojmowana w różnych kulturach i różnych czasach. Żadna teoria sprawie-

¹⁹⁰ M. Walzer, *Polityka i namiętność*, s. 193. Zob. też J. Keane, *Global Civil Society?*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.

¹⁹¹ Zob. M. Walzer, *Spór o wojnę*, przeł. Z. Zinserling, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006, s. 202–203.

¹⁹² Ten typ ustroju Walzer nazywa trzecim stopniem globalnego pluralizmu (na temat dwóch pozostałych stopni pluralizmu zob. – tamże, s. 209–213, 218). Wymaga on funkcjonowania takich organizacji jak np.: ONZ, Rada Bezpieczeństwa, Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Światowa Organizacja Handlu, Międzynarodowy Trybunał Karny oraz wielu stowarzyszeń obywatelskich, partii politycznych, związków zawodowych, a także takiej federacji regionalnej, jaką jest Wspólnota Europejska – tamże, s. 218–219.

¹⁹³ Tamże, s. 217.

długości nie może podać nam gotowych rozwiązań dla naszych konkretnych problemów. „Nie ma żadnego jedynie słusznego rozwiązania”¹⁹⁴. Skazani jesteśmy na wypracowywanie nietrwałych rozstrzygnięć żmudną metodą prób i błędów. Rawls w *Liberalizmie politycznym* werbalizuje poglądy na sprawiedliwość obecne w danej kulturze. Wychodzi od partykularnych założeń i wyobrażeń typowych dla naszej kultury i je zawęża (od substancjalnych wizji sprawiedliwości przechodzi do koncepcji proceduralnej). Według Walzera, sprawiedliwość powinna honorować specyfikę rozdzielanych dóbr oraz ich kulturowe znaczenie. W teorii sprawiedliwości Rawlsa jest miejsce na uwzględnienie tej specyfiki – uwzględnienie wartości ważnych dla określonej wspólnoty czy kultury. Walzer pokazuje nieuniwersalność teorii społecznych i ich kulturowe zakorzenienie. Jego celem nie jest jednak ustalenie prymatu wspólnoty przed jednostką. Jest on, tak jak Rawls, liberałem wyposażonym w komunitarną świadomość. Rawls postrzega swą teorię jako wyartykułowanie i uporządkowanie idei żywo obecnych w naszej publicznej kulturze politycznej; opracowuje idee istniejące w naszej tradycji. Nie uważa jednak, że sprawiedliwość jest kwestią podzielanych w danym społeczeństwie przekonań, jakiegokolwiek by one nie były. Przeciwnie, przedstawia swoją teorię jako lepszą od wielu innych – lepiej uzasadnioną, dającą większe możliwości i po prostu sprawiedliwą. Szczęśliwie zdarzyło się tak, że nasza kultura zbiega się z wartościami, które mogą stanowić swoiste *a priori* teorii sprawiedliwości – chodzi o rozumienie osoby-obywatela jako istoty rozumnej i rolę uzasadniania w życiu publicznym. Stanowisko Rawlsa ma charakter polityczny i jest niezależne od jakichkolwiek całościowych doktryn filozoficznych lub moralnych. Do podobnego celu zmierza też Walzer. Sprawiedliwość nie jest prawdą każdej kultury bez wyjątku, niektóre kulturowe sposoby jej rozumienia możemy uznać za niewłaściwe i błędne (po prostu niesprawiedliwe). Rawls i Walzer zgadzają się ze sobą – szczęśliwie w wartościach własnej kultury odnajdują oparcie dla właściwej koncepcji sprawiedliwości. Różnica między tymi autorami polega być może na tym, że Rawls nie ogranicza zastosowania teorii sprawiedliwości do tej kultury, Walzer tymczasem wydaje się gotowy zaakceptować różne rozumienia sprawiedliwości, jeżeli wyrastają one z różnych kultur¹⁹⁵. Podejście Rawlsa ma charakter etnocentryczny, ale nie relatywistyczny. Walzer jednak również daje do zrozumienia, że czysta akceptacja różnic kulturowych to zbyt mało, że potrzebne jest wartościowanie i krytyka płynąca spoza granic określonej kultury. Spoza granic nie oznacza spoza wszelkich istniejących kultur, znikąd, z jakiegoś fundamentu aksjologicznego wyprzedzającego wszelką kulturową lojalność. Szahaj pisze: „W sumie powiedziałbym zatem, że warto raczej uzupełnić Rawlsa Walzerem, niż zwalczać pierwszego za

¹⁹⁴ M. Walzer, *Uwagi o nowym trybalizmie*, s. 314.

¹⁹⁵ Por. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 86.

pomocą poglądów drugiego”¹⁹⁶. Wellmer natomiast, porównując obu autorów, powiada: „Jeszcze dobitniej niż Rawls wydobył Walzer na światło dzienne implikacje liberalnej teorii; tym samym kontynuują obaj tradycję *komunitarnego* liberalizmu”¹⁹⁷.

5.5. Stephen Macedo i moralny aspekt liberalnego obywatelstwa

Stephen Macedo opowiada się za typowo liberalnymi instytucjami i zasadami: rządem ograniczonym konstytucyjnie, państwem prawa, tolerancją, wolnością, równością, indywidualizmem, pluralizmem, prawami obywatelskimi i ekonomiczną efektywnością¹⁹⁸. Jego dzieło – *Cnoty liberalne* – jest apologią liberalizmu. Macedo obala w nim zarzuty komunitarian, jakoby liberalizm, burząc wszelkie wizje dobrego życia, musiał prowadzić do relatywizmu, nihilizmu i rozkładu społeczeństwa jako wspólnoty. Zgadza się, że liberalna demokracja boryka się z pewnymi problemami. Remedium na nie widzi w umacnianiu wartości liberalnych i cnót obywatelskich. Jego zdaniem, liberalizm opowiada się jednoznacznie za wartościami politycznymi, takimi jak: wolność (sumienia, praktyk religijnych, zrzeszania się, wypowiedzania się, podróżowania itd.), niezależność, indywidualizm, samostanowienie, autonomia, odpowiedzialność, prawa jednostki itd., więc oskarżanie go o relatywizm i nihilizm jest wyłącznie aktem złej woli. Uważa też, że teoria liberalna oferuje atrakcyjną wizję wspólnoty¹⁹⁹. Wartości liberalne znajdują wyraz w określonych instytucjach politycznych, przez które są wspierane. Instytucje te to np.: ograniczona władza, parlament, demokratyczny rząd, sądownictwo i lokalny samorząd. Chronią one wolności, sprzyjają publicznej racjonalności (która w języku Rawlsa nosi miano rozumu publicznego) i współtworzą kulturę liberalną. Broniąc liberalizmu, Macedo nie szuka fundamentów w postaci filozoficznej koncepcji natury ludzkiej. W rozważaniach swych zatrzymuje się, podobnie jak Rawls, w granicach filozofii polityki. Uważa, że ideały liberalne stanowią dobrą podstawę życia społecznego; odwoływanie się do kwestii metafizycznych nie jest potrzebne i mogłoby przynieść liberalnej demokracji więcej szkody niż pożytku. Biorąc za podstawę liberalne ideały i wartości, można budować poczucie wspólnoty i tożsamości. Wartości, których bronią komunitarianie, są *implicite* zawarte w idei pluralistycznej wspólnoty rządzonej według zasad liberalnej sprawiedliwości.

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 222.

¹⁹⁸ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 21–22. Zob. A. Rędzio, *Liberalizm – koniec wartości?* (rec. S. Macedo, *Cnoty liberalne*), „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 1, s. 186–192, oraz A. Mędrak, „*Cnoty liberalne*”, czyli *wspólnota ludzki rozumnych*, „Civitas” 1999, nr 3, s. 251–257.

¹⁹⁹ Zob. S. Macedo, *Liberal Virtues, Constitutional Community*, „Review of Politics” 1988, v. 50, no 2.

Zdaniem Macedo, Rawls przedstawił jedną z najlepszych argumentacji na rzecz liberalizmu. Jest to argumentacja racjonalna, oparta na dowodach, wyprzedzająca zarzuty i kontrargumenty, rozważająca rywalizujące teorie. Argumentacja ta ma charakter publiczny: jest adresowana do każdego obywatela – zakłada, że wszyscy będą w stanie ją pojąć i zaakceptować, ewentualnie samodzielnie sformułować zarzuty lub zaproponować nowe argumenty. Poza tym wyraźny jest jej charakter moralny, a nie czysto opisowy, a także charakter krytyczny, wyrażający się w tym, że sprawdza ona zasadność wielu różnych poglądów, wyważa racje, analizuje kontrargumenty. Wielkim atutem argumentacji Rawlsa jest to, że ma ona, zdaniem Macedo, charakter sokratyczny – w określeniu tym streszczają się wszystkie jej (wcześniej wymienione i niewymienione) zalety²⁰⁰.

Macedo podkreśla, że oprócz racjonalnej argumentacji istnieje bardzo wiele innych technik uzasadniania władzy wykorzystywanych przez polityków i intelektualistów. Wielu z nich formułuje manifesty polityczne, zachęca i straszy na przemian, odwołuje się do uczuć lub intuicji, powołuje się na tradycję, więzy krwi, osobiste doświadczenie religijne, sięga do Biblii lub literatury, posługuje się anegdotą, dowcipem lub sarkazmem, wylicza korzyści płynące z przyjęcia danej teorii itd. Nie da się zaprzeczyć, że instytucje polityczne najczęściej są podtrzymywane przez przekonania religijne, interesy obywateli oraz ich przyzwyczajenia, a rzadko przez racjonalną argumentację – przez argumenty publicznie przedstawione, otwarcie dyskutowane i szeroko dostępne. Nie jest też wykluczone, że żadne urządzenia społeczne nie mogłyby pojawić się i przetrwać, gdyby były oparte wyłącznie na racjonalnych argumentach. Na szczęście żywotność polityki liberalnej nie jest całkowicie zależna od liberalnej teorii, w tym od sztuki uzasadniania²⁰¹. Można jednak powiedzieć, że racjonalna argumentacja oraz idea publicznego uzasadniania są najlepszą i najważniejszą częścią liberalnej tradycji. „Liberalna polityka w swoich najlepszych przejawach polega na publicznym domaganiu się, przedstawianiu i krytykowaniu argumentów i racji moralnych”²⁰². „Jawność i konsekwencja w wymianie argumentów uzasadniających nasze urządzenia polityczne jest ważnym – być może najważniejszym – wymaganiem liberalnej uczciwości: konsekwencja w argumentacji wyraża nasze poszanowanie dla godności innych, zdolnych – podobnie jak my – do wysuwania i akceptowania argumentów. Naszym celem jest konsekwencja w argumentacji moralnej – nie dlatego, że abstrakcja jest naszym *filozoficznym* fetyszem, ale dlatego, że w publiczny sposób domagamy się poszanowania dla naszej wspólnej racjonalności; uznajemy, iż gdyby odrzucić uczciwe i konsekwentne stosowanie argumentów moralnych, to pozostałaby arbitralność, zwy-

²⁰⁰ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 22–23.

²⁰¹ Tamże, s. 24.

²⁰² Tamże, s. 51.

kła samowola i tyrania²⁰³. Uzasadnienie publiczne zakłada istnienie wspólnoty istot rozumnych. Macedo powiada: „Musimy poszukiwać dobrych racji i silnych argumentów, ponieważ współczesne państwa nie są w żadnym sensie *wspólnotami podzielanych poglądów*, lecz stowarzyszeniami bardziej lub mniej racjonalnych ludzi, którzy zgadzają się co do jednych rzeczy, a nie zgadzają się co do innych: chcemy szanować ich racjonalność, tym samym zdobywając ich lojalność²⁰⁴. Liberalizm aspiruje zatem do publicznej rozumności wyrażającej się w odrzucaniu wszelkich arbitralności i w przywiązaniu do uzasadniania. „Moralnym jądrem tego porządku jest przywiązanie do publicznego uzasadniania: egzekwowaniu władzy powinny towarzyszyć argumenty takiego rodzaju, że wszyscy rozsądni ludzie powinni być zdolni im się podporządkować²⁰⁵”.

Ideałem polityki liberalnej jest określona moralność publiczna. Moralność ta polega na tym, że „wartości liberalne są afirmowane zarówno przez urzędników publicznych, jak i obywateli, jako wyraz naszych moralnych obowiązków wobec innych, jako najlepsza odpowiedź na pytanie *wedle jakich zasad powinniśmy żyć?*”²⁰⁶. Nasza publiczna moralność w najgłębszym sensie jest zobowiązaniem do prowadzenia debaty nad tym, jak powinno wyglądać nasze życie polityczne. Macedo, podobnie jak Rawls, podkreśla, iż najważniejszą zaletą liberalizmu jest to, że oddając głos każdemu, pozwala, pomimo niezgody co do wielu kwestii (takich jak nadrzędne cele, hierarchie wartości, ideały), znaleźć dobre zasady współżycia²⁰⁷. Liberalną sprawiedliwość pojmować należy jako „publiczną moralność”, na którą wszyscy obywatele mogą się zgodzić i którą w związku z tym zobowiązani są praktykować. Jednym z warunków obywatelskiej rzetelności jest samodzielne interpretowanie praw i zasad, poddawanie ich krytyce oraz wspieranie własnym postępowaniem uznawanych zasad moralności publicznej. Polityka liberalna zapewnia instytucjonalne ramy dla aktywności zwanej „publicznym uzasadnianiem” – instytucje konstytucyjne stanowią forum, które kształtuje i podtrzymuje debatę publiczną. Równe prawo wszystkich do udziału w takiej debacie wyrasta z imperatywu równego poszanowania osób (nawet gdyby stało to w sprzeczności z czymś interesem albo z interesem wielu)²⁰⁸. „Za sprawiedliwym społeczeństwem liberalnym przemawia coś więcej niż tylko sprawiedliwość – w obrębie takiego społeczeństwa możemy dostrzec pozytywne ideały liberalizmu: ideał wspólnoty, prawości i peł-

²⁰³ Tamże, s. 52. Zob. też S. Macedo, *The Politics of Justification*, „Political Theory” 1990, v. 18, no 2, s. 280–304.

²⁰⁴ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 55–56.

²⁰⁵ Tamże, s. 59.

²⁰⁶ Tamże, s. 25.

²⁰⁷ Zob. S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999.

²⁰⁸ Nie oznacza to jednak, że interes obywateli nie jest w ogóle brany pod uwagę.

ni człowieczeństwa”²⁰⁹. Dodajmy, że ideały wspólnoty i prawości są *explicite* wyrażone w teoriach Rawlsa i Macedo, natomiast ideał pełni człowieczeństwa jest jedynie zasugerowany, a nie wyrażony wprost, ponieważ wymagałoby to przyjęcia określonej i nieuchronnie kontrowersyjnej filozoficznej koncepcji natury ludzkiej. Każdy obywatel może i powinien samodzielnie wypracować swój ideał pełni człowieczeństwa.

Macedo tak jak Rawls podkreśla, że liberalizm nie jest teorią filozoficzną i w związku z tym nie należy od niego wymagać spełniania kryteriów przewidzianych dla tego typu teorii. W szczególności chodzi o to, by niejednorodność pewnych ideałów, cyrkularność niektórych argumentacji oraz pewne uproszczenia (w polityce zdecydowanie należy unikać filozoficznych zawiłości) nie były traktowane jako cechy dyskwalifikujące liberalną teorię. Liberalizm dobiera rozmaite argumenty, nie bacząc na czystość metodologiczną – argumenty pragmatyczne, teoretyczne, perfekcjonistyczne, utilitarystyczne; niekiedy odwołuje się do pojęcia natury ludzkiej, dobra wspólnego, tradycji itp.; niekiedy ustanawia prawa ze względu na cele (takie jak dobrobyt, wykształcenie, zdrowie); niekiedy wprowadza minimalne formy paternalizmu (choć paternalizm generalnie uznaje za zagrożenie dla ludzkiej wolności). Ważnym elementem argumentacji na rzecz polityki liberalnej jest jakość życia osobistego i społecznego, jakiemu ona sprzyja. Inny element tej argumentacji mówi, że liberalizm sprzyja pewnym typom charakteru, które zasługują na szacunek, oraz pewnym typom wspólnoty, które są atrakcyjne i do których wielu chętnie się przyłączy. Rozważanie teoretycznych kwestii – np. czy prawo jest pierwotne w stosunku do moralności czy odwrotnie – nie jest z punktu widzenia polityki liberalnej najważniejsze. Liberalizm uznaje poszanowanie dla osób i praw i na wiele różnych sposobów potrzebę tego szacunku uzasadnia. Kształt praw zależy od różnego rodzaju argumentów i jest nieustannie poprawiany, gdyż wymaga tego życie społeczne i polityczne. Może to stwarzać wrażenie pewnego bałaganu, który okazuje się nie do uniknięcia. Trzeba zdawać sobie sprawę, że życie moralne jest złożone, a ostateczne źródła wartości są liczne. Podstawowe wartości wspierające ład liberalny pozostaną na zawsze pluralistyczne²¹⁰. Argumenty dobierane w polityce nie powinny cechować się filozoficzną zawiłością, lecz spełniać wymóg prostoty i dostępności. Macedo mówi, że „publiczne uzasadnianie stanowi liberalną próbę ustanowienia praktyk krytycznej rozumności wśród ludzi, których zdolności do rozumowania są przecież ograniczone. Tak więc liberałowie z góry poszukują uzasadnień szeroko akceptowalnych, możliwych do przyjęcia przez rozsądnych ludzi o zróżnicowanych postawach moralnych i politycznych oraz zróżnicowanych interesach”²¹¹. Macedo podkreśla, że „realistyczna koncepcja

²⁰⁹ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 25.

²¹⁰ Macedo broni koncepcji „moralnie złożonego liberalizmu” w odróżnieniu od tradycyjnego prostego liberalizmu opartego na prawach (np. na prawie naturalnym).

²¹¹ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 63.

publicznego uzasadniania będzie musiała oprzeć się na cnocie umiaru, cnocie pozwalającej nam dążyć do publicznego uzasadnienia przy jednoczesnej akceptacji ułomności ludzkiej kondycji²¹². Mówiąc tak, Macedo pragnie wykluczyć pewną ewentualność: „Gdyby praktyka liberalnego uzasadniania publicznego miała po prostu oznaczać polityczny autorytet filozofii, to mogłaby przyczynić się do tyranii kilku ludzi z zacięciem filozoficznym (z pewnością nie profesorów, ale być może sędziów)”²¹³. Uczestnicy procesu uzasadniania powinni starać się dojść do systemu zasad, który wszyscy mogliby uznać za racjonalny, a nie do takiego, który nieliczni uznaliby za prawdziwy lub najlepszy²¹⁴. Polityka nie jest filozoficznym systemem ani naukową teorią, nie musi więc czynić zadość metodologicznym rygorom naukowości; musi natomiast sprostać wymaganiom, jakie stawia życie. Wydaje się, że pod tym względem liberalizm się sprawdził (tę zależę liberalizmu podkreśla wielu autorów, w tym np. Rorty).

Macedo zaznacza, że racje przemawiające za liberalizmem i liberalnymi urządzeniami politycznymi muszą być jawne, publicznie dostępne, dobrze uzasadniające liberalne praktyki. Złożą się one wówczas w schemat publicznego uzasadniania. „Artykułowanie zaś pozytywnych ideałów liberalnych wskazuje drogę prowadzącą ku społecznościom liberalnym, które będą zarówno bardziej liberalne, jak i lepsze”²¹⁵. „Uzasadnienie publiczne uznaje za miarodajne w polityce argumenty szczególnego rodzaju: argumenty moralne, które da się otwarcie przedstawić innym, krytycznie ich bronić, i które ponadto są szeroko akceptowane przez rozumnych ludzi. Muszą być one nieosobiste, czyli *moralne*: nie mogą odwoływać się jedynie do wąskich interesów lub do interesu osobistego, ale powinny posiadać jednakową moc zarówno dla tych, którzy je głoszą, jak i dla innych. Muszą mieć charakter *ogólny*, to znaczy powinniśmy umieć je rozszerzyć na odpowiednio zbliżone przypadki. Muszą być *publiczne* w tym znaczeniu, że dostęp do nich powinien być szeroki i łatwy – wykluczone jest odwoływanie się do wewnętrznych przeświadczeń i wiary, szczególnych intuicji, poufnych informacji lub bardzo trudnych form rozumowania. Uzasadnienie publiczne musi być wreszcie *krytyczne*: należy wyszukiwać zarzuty, jakie da się mu postawić, wynajdować i przeciwstawiać mu rozsądne kontrpropozycje”²¹⁶. Zdaniem Macedo, uzasadnienie publiczne ma podwójny cel: (1) zabiega o racjonalne uzasadnienie i dobre argumenty i (2) dobiera argumenty, które mogłyby zostać szeroko zaakceptowane przez ludzi takich, jakimi naprawdę są. Oba te cele realizowane są jednocześnie. Z politycznego punktu widzenia nie istnieją niezależne od tych celów kryteria pozwalające na ocenę teorii politycznej. „Podwójny cel uzasadniania harmonizuje z podstawowymi wartościami liberalnego

²¹² Tamże, s. 64.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Tamże, s. 66.

²¹⁵ Tamże, s. 19.

²¹⁶ Tamże, s. 65.

społeczeństwa demokratycznego: dążąc do tego celu, wyrażamy poszanowanie dla wartości dobrych argumentów, ale również dla wolności i równości obywateli, których zdolność rozumowania jest ograniczona i którzy bywają bardzo odmienni w swych poglądach na sprawy ogólne”²¹⁷. Macedo podkreśla, że „z punktu widzenia teorii moralności publicznej jakoś argumentów staje się wręcz bez reszty funkcją ich zdolności do realizacji szerokiego porozumienia ludzi ożywionych pragnieniem rozumnego consensusu”²¹⁸.

Publiczne uzasadnienie jest niezbędne w sytuacji, gdy dostrzega się fakt trwałego pluralizmu i zarazem odrzuca się przemoc jako sposób rozwiązywania konfliktów. Rozumni ludzie spierają się nie tylko o preferencje i interesy, ale także nader często dzielą ich głębokie różnice poglądów moralnych, filozoficznych i religijnych. Liberalizm polega na poszanowaniu wolności tych osób i uznaniu ich równości, jeżeli tylko spełniają pewne progowe wymogi rozumności – równy szacunek należy się wszystkim, których rozumność nie budzi wątpliwości, mimo że nie zgadzają się oni ze sobą pod żadnym ważnym względem²¹⁹. Uzasadnienie publiczne ucieleśnia złożoną postać szacunku dla osoby zdolnej dzielić rozumny punkt widzenia i zarazem wykazującej pewne ułomności (interesowność, omylność). Do pełnego porozumienia nie dochodzimy nie tylko z powodu złej woli albo niedostatku rozumu. Rawls mówił o ciężarach sądu jako o przyczynach rozumnej niezgody, Macedo posługuje się analogicznym pojęciem „okowy rozumu”. „Okowy rozumu powodują, że uzgodnienie wspólnych zasad politycznych jest trudne; z tego samego powodu postępujemy rozumnie, godząc się z szerokim zakresem sporów co do wielu politycznych kwestii i starając się z nimi żyć”²²⁰. W koncepcji Macedo uzasadnienie publiczne pośredniczy między filozofią moralną i polityczną a obywatelami, „reprezentując filozofię wobec obywateli i obywateli wobec filozofii”²²¹. „Uzasadnienie publiczne stanowi ujęty w pewne formy filozoficzny impuls krytycznej refleksji”²²². „Krytyczna refleksja” może zostać uznana za odpowiednik równowagi refleksyjnej u Rawlsa. Dzięki standardom racjonalności mającym publiczny charakter liberalizm sprzyja społecznemu zaufaniu i współpracy. Na zdolności do rozpoznawania dobrych racji i formułowania dobrych argumentów opiera się polityczny autorytet sądów. Liberalna kultura szanuje różne inne autorytety – np. akademickie lub kościelne – i może się niekiedy na nie powoływać, ale żaden z nich nie jest automatycznie traktowany jako autorytet polityczny²²³.

²¹⁷ Tamże, s. 66.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Tamże, s. 67.

²²⁰ Tamże, s. 68.

²²¹ Tamże.

²²² Tamże, s. 69.

²²³ Tamże.

Macedo powiada, że liberalizm cechuje „teoretyczna powściągliwość i skłonność do wymijających odpowiedzi”²²⁴. Krytycy liberalizmu formułują niekiedy zarzut niezdolności do podejmowania decyzji, słabości, braku kręgosłupa moralnego. „Jednak ani jako teoria, ani jako utrwalona praktyka liberalizm nie zasadza się na różnicy opinii, relatywizmie, neutralności czy kompromisie w przypadku każdej kontrowersji. Liberalizm opowiada się i powinien się opowiadać za istotnymi, a czasem kontestowanymi zasadami moralności politycznej”²²⁵. Powściągliwość teoretyczna (unikanie filozoficznych dywagacji i ostatecznych uzasadnień) jest znacząca – wyrasta z pragnienia szerokiego porozumienia i jest jednym ze sposobów realizacji liberalnej zasady umiaru i rozważagi. Instytucje liberalne mogą przetrwać tylko pod warunkiem, że są popierane przez (większość) obywateli, dlatego liberalne państwa zachęcają do przemyślenia i zaakceptowania szerokiego zakresu wartości, które im sprzyjają. Temu służy publiczne uzasadnianie oraz niektóre elementy publicznej edukacji. Macedo całkowicie zgadza się z Rawlsem, gdy mówi, że „nie możemy honorować naszego statusu rozumnych istot inaczej, niż pozostając otwartymi na dyskusję z innymi ludźmi na temat naszych najgłębszych koncepcji politycznych, jakiekolwiek by one nie były”²²⁶. „Liberalizm doprowadza, i ma po temu dobre powody, do publicznej dyskusji obejmującej liberalizm na równi z innymi sprawami”²²⁷. „Uzasadnienie publiczne nie jest samym tylko środkiem, ale również celem samym w sobie: autokrytyczne przedstawianie argumentów to najlepszy sposób, by być liberałem, oraz dobry (jako liberałowie musimy to zakładać) sposób na życie. Zdolności do refleksji i autokrytyki, jakie łączymy z uzasadnieniem publicznym, trzeba zatem uznawać za trwale i stale rozwijające się cechy charakterystyczne liberałów, takich, jakimi jawią się w swych najlepszych staraniach. Dzięki poważnym instytucjom i praktykom na serio traktującym publiczne uzasadnienie liberałowie mogą liczyć na postęp w kierunku coraz większej racjonalności”²²⁸.

Macedo polemizuje z tezą Rawlsa, że obywatele liberalnego państwa, którzy całkowicie utożsamiają się z określoną doktryną religijną, moralną czy filozoficzną, mimo to są w stanie być dobrymi obywatelami współtworzącymi liberalny porządek²²⁹. Przekonuje, że zdolność do refleksji i dystans do swych przekonań jest niezbędnym warunkiem bycia liberałem. Wyklucza to całkowite zaangażowanie po którejkolwiek ze stron. „Zdolność do refleksji liberalnych obywateli,

²²⁴ Tamże, s. 71.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ Tamże, s. 79.

²²⁷ Tamże, s. 80.

²²⁸ Tamże, s. 80–81.

²²⁹ Zob. S. Macedo, *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God vs. John Rawls*, „Ethics” 1995, v. 105, s. 468–496.

świadomych możliwości konfliktów pomiędzy osobistymi przekonaniem i liberalnymi prawami, powinna być istotnym mechanizmem zachowania i popierania sprawy sprawiedliwości w dobrze uporządkowanym społeczeństwie”²³⁰. „Społeczeństwo liberalne nie mogłoby być dobrze uporządkowane, gdyby osobiste przyjaźnie, powiązania regionalne i przynależność do grup z reguły przeważały w nim nad poszanowaniem praw liberalnych. Nie byłoby dobrze urządzone, gdyby składało się z ludzi niezdolnych do refleksji i dystansowania się do własnych osobistych przekonań, po to by rozważyć ewentualne konflikty z podstawowymi wymaganiami liberalnej sprawiedliwości”²³¹.

Macedo polemizuje również z przekonaniem Rawlsa, że liberałowie mogą uniknąć rozstrzygania o prawdzie lub fałszu głęboko osobistych poglądów, takich jak przekonania religijne i moralne, oraz że mogą uniknąć twierdzenia, iż wartości liberalne są nadrzędne w stosunku do innych wartości, które w sytuacji konfliktu powinny przed nimi ustąpić. Unikanie drażliwych kwestii ma otworzyć pole do konsensu. Zdaniem Macedo, nie da się jednak uniknąć ostatecznych ocen dotyczących pewnych przekonań; co więcej – sam Rawls ich nie unika, zdarza się nawet, że stawia sprawę dość wyraźnie. Można powiedzieć, że przez to wikła się w pewien paradoks. Z jednej strony twierdzi, że poglądy polityczne nie dają żadnej możliwości oceny sprzecznych idei i teorii, z drugiej zaś różne poglądy uznaje za dopuszczalne tylko pod warunkiem poszanowania granic nakładanych przez zasady politycznej sprawiedliwości. Zatem również według niego wybór liberalnej polityki musi być poprzedzony porównaniem wartości liberalnych z wartościami konkurencyjnymi. Macedo w odróżnieniu od Rawlsa utrzymuje, że nie ma innego wyjścia, jak ustanowienie nadrzędności liberalnej moralności publicznej. Trzeba wobec tego dowieść jej nadrzędnego statusu. „Aby dowieść swego nadrzędnego statusu, liberalna moralność polityczna będzie musiała odnieść się bezpośrednio do nieliberalnych ideałów osobistych, argumentując, że są one fałszywe lub mniej ważne niż konkurencyjne wartości liberalne, albo też że można je naprawić lub uzgodnić z liberalizmem”²³². Zdaniem Macedo, Rawls w sposób sztuczny unika kwestii prawdy rozległych doktryn i nadrzędnej ważności liberalnej moralności publicznej, wyklucza porównywanie wartości liberalnych z wartościami dyktowanymi przez rozległe doktryny. Kwestię uzgodnienia związku pomiędzy wartościami politycznymi i osobistymi Macedo uważa za kluczową. „Uporanie się z tym związkiem jest w pewnym sensie najważniejszą kwestią polityczną – kwestią, której nie możemy nie stawiać na forum publicznym, którą (przynajmniej w pewnych jej aspektach) powinniśmy tam stawiać”²³³. Dalej pisze on: „Akceptacja rozwiązania liberalnego

²³⁰ S. Macedo, *Choty liberalne*, s. 77.

²³¹ Tamże, s. 78.

²³² Tamże, s. 82.

²³³ Tamże, s. 85.

oznacza akceptację instytucji, idei i sposobów postępowania, których wpływ na życie nasze i naszych dzieci będzie rozległy, głęboki i nieubłagany: życie rodzinne, religijne i wszystkie związki typowo prywatne nabierają barw liberalnych wartości”²³⁴. Rozróżnienie na to, co prywatne, i to, co publiczne, zaciera się i nie należy go w sposób sztuczny utrzymywać. „W miarę kształtowania cech struktury naszej moralności publicznej obywatele i inne podmioty polityczne powinny odwoływać się do swych osobistych przekonań moralnych. Uzasadnienie publiczne nie wiąże się ze sztywnym oddzieleniem przestrzeni wartości publicznych i prywatnych, ale z procesem uzgadniania wspólnych wartości publicznych, z pełnym zespołem wartości wyznawanych przez każdą osobę. Rozważając zagadnienia moralności publicznej, nikt z nas nie może całkowicie odrzucić bagażu swych osobistych przekonań. Na każdym etapie danej argumentacji poszukujemy zasad, z którymi możemy żyć, odgrywając role publiczne i szerzej pojęte osobiste, jako istoty zarazem publiczne i prywatne”²³⁵. Zalecana przez Rawlsa strategia unikania kwestii kontrowersyjnych (religijnych lub moralnych) zostaje zatem przez Macedo uznana za niemożliwą do zrealizowania i zbędną. Jego zdaniem, „uzasadnienie publiczne stanowi proces konstruktywnego uzgadniania, w którym kolejne kroki są po części określone przez to, co uważamy za racjonalne twierdzenia i kompromisy, patrząc *od wewnątrz* naszych poglądów, a nie tylko z perspektywy publicznej”²³⁶. Jednocześnie to patrzeć od wewnątrz jest nieustannie korygowane przez perspektywę publiczną. „Akceptacja trafności uzasadnienia *publicznego* oznacza zgodę na odsianie racji i argumentów opartych na przesłankach prywatnych (jak wiara religijna), zbyt złożonych, by mogły być szeroko rozumiane, albo też takich, które z innych powodów nie mogą być szeroko pojęte przez rozumnych ludzi. Rozumni ludzie wciąż jednak będą się racjonalnie *spierać*, nawet w polityce: koncepcja uzasadnienia publicznego jest poniekąd dziurawa. Nasze ogólne poglądy moralne wszyscy nieśmiemy ze sobą przez całe życie, bez względu na spełniane funkcje czy urząd; w polityce wchodzi w grę nasze najgłębsze przekonania i wartości, tak więc zarówno kształtują one politykę, jak i są przez nią kształtowane”²³⁷.

Macedo twierdzi, że „celem uzasadnienia publicznego jest poszanowanie różnorodności, ale jednocześnie dostarczenie zrębu wspólnych zasad moralnych, które każdy może zrozumieć, zaakceptować i otwarcie wyznawać przed innymi”²³⁸. Osiągnięcie wspólnych podstaw moralnych pozwoli wyrazić naszą wspólną racjonalność i da powody, by uznawać się nawzajem za jednakowo racjonalne istoty moralne. „Sukces liberalnego uzasadnienia publicznego nie

²³⁴ Tamże.

²³⁵ Tamże.

²³⁶ Tamże, s. 86.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ Tamże, s. 93.

wymaga powszechnego przyjęcia jednego pełnego zespołu odpowiedzi na wszystkie wielkie pytania religijne, filozoficzne i moralne, ale także nie pozwala na oddzielenie przestrzeni wartości publicznych i prywatnych – liberalizm wymaga, by wszystkie prywatne przekonania przestrzegały pewnych ogólnych form i porządku. Miejmy nadzieję, że zachodzące między nimi różnice będą coraz mniejsze i łatwiej będzie z nimi żyć. Na więcej nie możemy liczyć” – mówi Macedo²³⁹. Nieco dalej czytamy: „Stabilność ustroju liberalnego wymaga korektury poglądów moralnych i religijnych wielu ludzi (jeśli nie są liberalne), aby wzmocnić rozwiązania liberalne. Byłoby najlepiej, gdyby ta przemiana zachodziła w drodze szczerzej, otwartej dyskusji”²⁴⁰. Jednocześnie Macedo pokazuje, że nie zawsze jest to możliwe. „Można jednak mieć istotne i w ścisłym sensie polityczne powody, by unikać stawiania najbardziej kontrowersyjnych zagadnień politycznych. Uniknięcie ryzyka poważnego konfliktu mogłoby usprawiedliwiać próby zdobywania poparcia za pomocą metod spokojnych i nieofensywnych, a nie otwartych i wyraźnych”²⁴¹.

Macedo podkreśla, że publiczne uzasadnienie nie jest jedynym sposobem upowszechniania poglądów liberalnych. Niektórzy są liberałami, mimo że nigdy nie uczestniczyli w publicznej argumentacji; niektórzy zaś za sprawą publicznej argumentacji mogą zostać popchnięci w stronę refleksji, która odwiodłaby ich od liberalizmu. Należy odróżnić dwie kwestie: szczerą argumentację publiczną oraz skuteczne upowszechnianie w społeczeństwie poglądów liberalnych. Ludzie mogą coś akceptować bez głębszego zrozumienia (na zasadzie przyzwyczajenia lub z tego powodu, że akceptują to inni) i nie dostrzegać konfliktu pomiędzy swoimi poglądami politycznymi a osobistymi przekonaniami. W takiej sytuacji Macedo mówi o nieświadomym uspołecznieniu²⁴². W społeczeństwie liberalnym polega ono na bezrefleksyjnym przejmowaniu poglądów i postaw liberalnych i niekonfrontowaniu ich z innymi poglądami. Nieświadome uspołecznienie, będące skutkiem życia w otwartym pluralistycznym środowisku, może okazać się najbardziej trwałe i z praktycznego punktu widzenia najbardziej skuteczne. Czy jest ono jednak zgodne z ideałem liberalnego obywatelstwa? Macedo powiada, że „otwarta i szczerza obrona liberalizmu rozumianego jako ustrój może zagrozić powszechnej i bezrefleksyjnej akceptacji teorii”²⁴³. Być może dla dobra liberalizmu trzeba by niekiedy poświęcić szczerłość i otwartość argumentacji. „Innymi słowy – w pewnych warunkach otwarte uzasadnienie publiczne może być luksusem, a popieranie liberalnej fałszywej świadomości jest nakazem pragmatyzmu i rozważi”²⁴⁴. „Pokój wewnętrzny, równowaga oraz wiele dóbr

²³⁹ Tamże, s. 87.

²⁴⁰ Tamże.

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Larmore nazywa to zjawisko społeczne zinstytucjonalizowaną krótkowzrocznością.

²⁴³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 89.

²⁴⁴ Tamże, s. 90.

politycznych nie związanych z samokrytycznym, opartym na stosowaniu argumentów udziale w życiu publicznym, mogą przemawiać na korzyść ukrywania kontrowersyjnych kwestii²⁴⁵. Macedo świadomie i prowokacyjnie wikła się w te trudności. Rozważania swe jednak rozstrzyga jednoznacznie: „skoro uzasadnienie publiczne jest przejawem poszanowania dla osób, to nieszczerłość oznacza ich lekceważenie”²⁴⁶. „Przyjęcie liberalnej świadomości fałszywej nie jest motywowane pryncypialnym poszanowaniem czy pragnieniem zachowania zgodnego z racjami publicznymi, lecz obawą przed konfliktem oraz rozpaczą w obliczu niezdolności ludzi do przyjmowania racjonalnych argumentów”²⁴⁷ – mówi Macedo. W nieświadomym społecznieniu nie można pokładać nadziei na trwałość liberalnego porządku. Jeżeli ludzie nie są zdolni do przyjmowania racjonalnych argumentów, to – trzeba to powiedzieć wyraźnie – w ogóle są niezdolni do stworzenia społeczeństwa liberalnego. Z teoretycznego punktu widzenia próba „przemycenia liberalizmu sposobem” jest bezcelowa, bo nie utrzyma się on w społeczeństwie ludzi nierozumnych (czy też niezdolnych do stania się istotami rozumnymi) i oszukiwanych dla ich własnego dobra. Narzucanie liberalnego systemu społecznego w imię dobra obywateli jest przejawem paternalizmu, który stanowi zaprzeczenie liberalizmu. Jednakże w praktyce okazuje się, że „nieracjonalne” powody wprowadzenia liberalnego porządku znajdują lepsze zrozumienie wśród obywateli, natomiast po zaprowadzeniu liberalnych zasad życia społecznego sytuacja ulega zmianie – nawet ci, którzy początkowo byli ich przeciwnikami, stopniowo przekonują się do nich, wszyscy też z wolna odnajdują rozumne argumenty na korzyść liberalizmu. Można więc powiedzieć, że samo wprowadzenie liberalnego porządku sprawia, że obywatele nabierają zdolności do stania się istotami rozumnymi.

Ostatecznie Macedo opowiada się za publicznym uzasadnianiem i szczerością. Podkreśla, że „uzasadnienie publiczne przynosi też inne korzyści, którym zagroziłby brak szczerości: uzasadnienie publiczne, unikając argumentacji nadmiernie złożonych i ezoterycznych, sprzyja zaufaniu, natomiast wszelki brak szczerości, gdyby stał się publicznie znany, podważyłby to zaufanie”²⁴⁸. Okazuje się zatem, że przesadna „powściągliwość w kwestiach teoretycznych” może pociągać za sobą poważne straty, a szczerość i otwartość, pomimo że ujawniają konflikty, i tak są korzystne z punktu widzenia liberalizmu. Gdy chodzi o los liberalizmu, to nadmierna bojaźliwość i przesadna gotowość do kompromisu mogą być równie niebezpieczne jak bezkompromisowość i dogmatyzm²⁴⁹. Ślepe poparcie dla liberalizmu nie jest poparciem dobrym, natomiast pewna śmiałość

²⁴⁵ Tamże, s. 92.

²⁴⁶ Tamże, s. 90.

²⁴⁷ Tamże.

²⁴⁸ Tamże, s. 91.

²⁴⁹ Tamże, s. 92.

w jego obronie powinna, według Macedo, zostać uznana za służbę publiczną. Macedo składa deklarację: „Osobiście mam skłonność do tego, by przyjmować publiczną koncepcję uzasadniania i szczerze ją rozwijać: publiczna racjonalność jest sprawą wielkiej wagi, jest – jak się przekonamy – ściśle związana z naszymi najbardziej godnymi szacunku sposobami postępowania w polityce oraz aspiracjami; można od niej odstępować jedynie z najbardziej nieprzepartych powodów”²⁵⁰.

Publiczne uzasadnienie dopuszcza pewną liczbę nierozstrzygniętych kontrowersji. Zdolność do zaakceptowania niejasności, tolerancja dla istnienia problemów nierozwiązanych wiąże się, zdaniem Macedo, z liberalną cnotą umiarkowania. Umiarkowanie to cnota mogąca zastąpić intelektualne uniki charakteryzujące myślenie niektórych liberałów. Jedynym sposobem na to, by zbudować strukturę moralności publicznej przy jednoczesnej akceptacji faktu głębokiego i nieusuwalnego pluralizmu, jest umiejętność odkładania na bok interesów osobistych, przekonań religijnych oraz przeświadczeń filozoficznych i moralnych, z którymi inni racjonalni obywatele mogliby się nie zgodzić. Drugim warunkiem jest podzielane przez wszystkich (większość) pragnienie uznawania takich wartości, które nie są po prostu prawdziwe, lecz które mogą być szeroko uznane za uzasadnione (racjonalne). Rawls liczy na to, że uda się osiągnąć konsens w obszarze podzielanych przez wszystkich przekonań, Macedo natomiast nie ma na to nadziei. Jego zdaniem, dojście do wspólnych zasad wymaga znacznie więcej wysiłku, zarazem efekt tego wysiłku nigdy nie będzie imponujący. Powiada on, że „nie można realistycznie liczyć na pełną i doskonałą zbieżność na wspólnych podstawach moralnych. Wymagałaby ona bardzo solidnego i trwałego pragnienia publicznego porozumienia w sprawach moralnych oraz głębokiej zdolności do wzajemnego rozumienia moralnego”²⁵¹. Nadzieje Rawlsa na *overlapping consensus* mogą być traktowane najwyżej jako nierealistyczny ideał. W życiu politycznym należy być przygotowanym na pewien racjonalnie dopuszczalny poziom moralnej niejasności. Właśnie w tym miejscu konieczna jest cnota umiarkowania pozwalająca zaakceptować fakt, że nasze punkty widzenia pozostaną na zawsze zróżnicowane i rozbieżne oraz że wielkie i zróżnicowane grupy racjonalnych ludzi nigdy nie osiągną całkowitej jedności na dokładnie tej samej płaszczyźnie moralnej²⁵². Jednocześnie Macedo podkreśla, że podobnego stanowiska domyślać się można u Rawlsa, który zakłada potrzebę tak pojętego umiarkowania i czasami mówi nie o doskonałej, a o zaledwie wystarczającej zbieżności opinii²⁵³. „Liberalne umiarkowanie opiera się na poszanowaniu i wykracza

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Tamże, s. 94.

²⁵² Tamże, s. 95. Zob. też S. Macedo, *Multiculturalism for the Religious Right. Defending Liberal Civic Education*, „Journal of the Philosophy of Education” 1995, v. 29, no 2.

²⁵³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 95.

poza tolerancję. Szanujemy osoby i poglądy, które uważamy za racjonalne. Nawet kiedy nie możemy naprawdę szanować jakiegoś poglądu (w rodzaju antysemityzmu, rasizmu czy innych przekonań opartych na czystym przesądzie), możemy nadal tolerować jego wypowiedanie po części dlatego, że wypowiada go osoba: chcemy szanować tę osobę jako zdolną do rozumowania, jak i mowę (narzędzie rozumu) jako taką. Tolerujemy antysemitę, pozwalając mu wyrażać swoje poglądy, ale nie ustępujemy mu ani na jotę: nie przyjmujemy poglądów antysemity, ponieważ ich nie szanujemy; nie godzimy się na kompromis i podchodzimy do nich ze stanowczością, a nie umiarkowaniem”²⁵⁴.

Od liberalnego umiarkowania Macedo odróżnia umiarkowanie pragmatyczne i roztropne. O ile liberalne umiarkowanie jest wyrazem szacunku dla naszej wspólnej racjonalności, to umiarkowanie pragmatyczne wynika z chęci urzeczywistnienia innych ważnych dla nas wartości, natomiast umiarkowanie roztropne powodowane jest chęcią uniknięcia konfliktu. Te „nieoliberalne” postaci umiarkowania „tępią ostrze publicznego uzasadniania” i „podważają poczucie szacunku” dla oponentów²⁵⁵. „Uzasadnienie publiczne upolitycznia filozofię, a zarazem ufilozoficznia politykę, osłabiając potencjalnie antagonizującą naturę krytycznego rozumu, ale nie negując jej istnienia”²⁵⁶. Uzasadnienie publiczne jest ważnym celem liberalizmu, ale nie jest jego celem jedynym. Głównym celem jest wolność i możliwość życia własnym życiem, z dala od polityki i politycznej argumentacji. Jeszcze innym ważnym celem jest pokój i zgoda. Mnogość celów i wartości, do realizacji których zmierzamy, sprawia, że niekiedy umiarkowanie pragmatyczne lub roztropne bierze górę nad umiarkowaniem liberalnym.

Zdaniem Macedo, konstytucyjny podział władz stanowi *perpetuum mobile* publicznej argumentacji – liberalne instytucje publiczne (sądownicze, ustawodawcze i wykonawcze) tworzą wzorce publicznego uzasadniania. W liberalnej wspólnocie interpretatorów nie ma jednego suwerena, któremu przysługiwałby bezwzględny autorytet – żadna instytucja nie ma ostatniego słowa w kwestii tego, co jest konstytucyjnie dopuszczalne; polityczna dyskusja nigdy nie zostaje zamknięta. „Liberalna polityka zachęca wszystkich obywateli do uczestnictwa w procesie tworzenia, testowania i doskonalenia prawa”²⁵⁷. „Sędziowie Sądu Najwyższego, członkowie władz ustawodawczych i wykonawczych oraz obywatele razem uczestniczą w sumiennej interpretacji konstytucji – w dialogu, w którym ani Sąd Najwyższy, ani nikt inny nie ma ostatniego słowa”²⁵⁸ – mówi Macedo. Nie jest on zwolennikiem pozytywizmu prawniczego. Uważa, że nie da się

²⁵⁴ Tamże, s. 96.

²⁵⁵ Tamże, s. 97–98.

²⁵⁶ Tamże, s. 102. Zob. też J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, 447.

²⁵⁷ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 105.

²⁵⁸ Tamże, s. 170.

oddzielić prawa od moralności – prawo ożywiane jest moralnymi ideałami, zawsze też sprzyja pewnym cnotom i wartościom; nie jest wyłącznie zbiorem reguł, u jego podstaw leżą wartości, takie jak: wolność, bezstronność, sprawiedliwość, niezgoda na okrucieństwo, samoograniczanie się, jawność, stabilność, krytycyzm, porządek, ograniczoność władzy. „Interpretowanie prawa jest kwestią nie tylko stosowania reguł, ale również interpretacji prawnych zasad, z których wiele posiada istotny wymiar moralny”²⁵⁹. Zasady tkwiące u podstaw prawa pomagają je uzasadnić, a odwołanie do nich pozwala wypełnić luki w prawie i rozstrzygnąć trudne sprawy, dla których nie znaleziono formalnych reguł. Związek prawa i moralności otwiera liczne możliwości przed publicznym uzasadnianiem. „Publiczna moralność prawa wytwarza szczególnego rodzaju wspólnotę moralną, w której osobistości polityczne odpowiadają przed opinią publiczną nie tylko za przestrzeganie reguł, ale również za skrupulatne stosowanie się do wspólnych zasad politycznych”²⁶⁰. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że pragnienie dokładnego ujęcia związku między prawem a moralnością doprowadzi do impasu – porządek i regularność prawa zostaną zastąpione niekończącą się dyskusją przechodzącą w nieuporządkowane filozofowanie. Sposobem pozwalającym powstrzymać potencjalnie rozłamowy charakter takiej (ale i każdej innej) dyskusji jest, zdaniem Macedo, nałożenie ograniczeń na nią samą. Aby czyjaś wypowiedź miała charakter argumentacji publicznej i wartość interpretacji prawa, musi spełniać określone wymogi. Niektórzy utrzymują, że interpretacja prawa jest sztuką historyczną i może być dokonywana tylko przy dobrej znajomości konstytucji, prawa, tradycji prawnej i sądowniczej oraz precedensów. Macedo odrzuca to stanowisko jako wyraz pozytywizmu prawniczego, skutkującego wykluczeniem większości obywateli z dyskusji pod zarzutem niekompetencji. Podkreśla, że interpretacja prawa i ocena decyzji politycznych jest w społeczeństwie liberalnym sprawą każdego, nawet jeżeli pociąga to za sobą wprowadzenie do debaty wielu nieuporządkowanych argumentów. „Polityka interpretacji oznacza subtelny nieporządek, który powinniśmy akceptować, a nawet sprzyjać mu i być z niego dumni”²⁶¹.

Macedo uznaje, że podstawowym ograniczeniem nakładanym na publiczną dyskusję jest to, że interpretacja prawa nie może się dokonywać przez pryzmat osobistych odczuć i przeświadczeń. Autorami, którzy przywiązują ogromną wagę do zdolności obywateli do działania w charakterze sumiennych interpretatorów i egzekutorów moralności publicznej, są Rawls i Dworkin. Według Rawlsa w interpretacji prawa należy posługiwać się rozumem publicznym – tzn. powoływać się na argumenty, o których się sądzi, że wszyscy będą w stanie je zrozumieć i poprzeć (szczegółowa znajomość historii prawa nie jest niezbędna). Ro-

²⁵⁹ Tamże, s. 112.

²⁶⁰ Tamże, s. 114.

²⁶¹ Tamże, s. 170.

zumna argumentacja zostaje tu przeciwstawiona bezmyślnemu wyrażaniu arbitralnych preferencji. Takie rozwiązanie przyjmuje także Macedo. Upewniają nas co do tego jego słowa: „Sędzia jako sędzia nie ma żadnego szczególnego statusu; jego urząd nie wiąże się z żadnym autorytetem, na pewnym poziomie jest on równy wszystkim innym, którzy decydują się racjonalnie myśleć o prawie”²⁶². Dalej czytamy: „To właśnie jest jedną z najbardziej uderzających cech publicznej moralności prawa: wszyscy obywatele zostają interpretatorami prawa, a tym samym wyznawcami teorii prawa zwanej przez Leona Fullera *horyzontalną*, a przez Stanforda Levinsona *protestancką*”²⁶³. Publiczna moralność prawa zrównuje uprawnienia do interpretacji i rozprasza je na wszystkich. Samo bycie obywatelem nabiera charakteru przedsięwzięcia zasadniczo moralnego – obywatelstwo zostaje wywyżnione do poziomu uczestnictwa w tworzeniu prawa, w ciągłym moralnym samokonstituowaniu się życia publicznego²⁶⁴. Aby było to możliwe, zakłada się, że obywatele mogą wyrażać coś więcej niż indywidualne upodobania i zwykłe uprzedzenia, osobistą wolę i arbitralne preferencje. Zakłada się, że mogą wypowiadać argumenty zrozumiałe i ważne dla wszystkich. Tylko takie argumenty dają się włączyć w moralną konstrukcję przestrzeni publicznej. Bez założonej tu dozy rozumności i solidarności pozostaje tylko manifestacja siły i przymuszanie do posłuchu; nie ma żadnej moralnej wspólnoty ani wolności. Liberalna wspólnota moralna oparta jest na rozumności, a nie na posłuchu obywateli i tym różni się od wspólnot tradycyjnych.

Zdaniem Macedo, istnienie takiej moralnej wspólnoty liberalnej daje podstawę do obrony zasadności nieposłuszeństwa obywatelskiego. Obronę tę przeprowadza Rawls, gdy pokazuje, że uzasadnione nieposłuszeństwo obywatelskie nie odwołuje się do osobistych preferencji, ale do wspólnej koncepcji sprawiedliwości leżącej u podstaw ładu publicznego. Można wówczas złamać prawo pisane w imię wierności prawu pojętemu jako moralność publiczna²⁶⁵. Nie prowadzi to do chaosu, lecz przeciwnie – przyczynia się do stabilności społecznej. Macedo podkreśla, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest uzasadnione tylko po gruntownym przemyśleniu zasadności takiego sprzeciwu i po wyczerpaniu wszystkich innych środków. Prawo, przeciwko któremu się występuje, nie może być po prostu niesprawiedliwe, gdyż niedoskonałość życia politycznego polega między innymi na tym, że nie udaje się sformułować prawa doskonale sprawiedliwego. Prawo takie musi być niesprawiedliwe w znaczącym stopniu, musi przekraczać pewien (dość nieokreślony) próg niesprawiedliwości. Okoliczności natomiast muszą gwarantować, że takie nieposłuszeństwo przyniesie więcej pożytku niż szkody. Musimy mieć pewność, że akt obywatelskiego nieposłu-

²⁶² Tamże, s. 133.

²⁶³ Tamże.

²⁶⁴ Właśnie taki stan miał nadzieję osiągnąć Rousseau.

²⁶⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 502.

szeństwa nie pociągnie za sobą politycznej katastrofy. W przeciwnym wypadku (np. w sytuacji zagrożenia wojną, albo w stanie klęski żywiołowej) nie da się go usprawiedliwić. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest zatem usprawiedliwione tylko ze względów moralnych i po dokonaniu oceny złożonej sytuacji politycznej.

Macedo zgadza się z Rawlsem, że od nieposłuszeństwa obywatelskiego odróżnić należy protest oparty na sumieniu. Osoba, której sumienie nie pozwala podporządkować się prawu, opiera swe zachowanie (np. odmowa służby wojskowej) na niepublicznych racjach religijnych lub światopoglądowych (pacyfizm). W społeczeństwie liberalnym osoby takie nie są zmuszane do udziału w niektórych publicznie uzasadnionych przedsięwzięciach. Porządek oparty na publicznie uznanych zasadach dopuszcza pewne wątpliwości i nie kwestionuje ich racjonalności. Macedo powiada, że liberalizm wspiera się na żywym przekonaniu, iż nie wszystkie źródła wartości i sensu w życiu ludzkim dadzą się łatwo uchwycić w kategoriach publicznych. Nie oznacza to jednak, że każde zachowanie i postawa wynikająca z głębokich osobistych przekonań może być traktowana tak samo. „Istnieje wielka różnica pomiędzy zwolnieniem z obowiązków tych, którzy przeciwstawiają się wojnie, i tych, którzy przeciwstawiają się tolerancji”²⁶⁶. Pacyfizm można tolerować bez pogwałcenia podstawowych praw liberalnych, natomiast religijnego fundamentalizmu – nie. Pacyfizm nie sprzeciwia się najgłębszym przekonaniom liberalnej moralności publicznej (w szczególności przekonaniu, że przemoc jest złem), choć sprzeciwia się określonym środkom podejmowanym dla ochrony istnienia państwa i niektórym ogólnym przekonaniom (mówiącym np., że niekiedy trzeba uciec się do przemocy, by powstrzymać jeszcze większą przemoc). Fundamentalizm uciekający się do przemocy jest natomiast sprzeczny z zasadami liberalnej moralności publicznej.

Macedo jest zdania, że przesadne podkreślanie konieczności zaangażowania obywateli w sprawy publiczne i przecenianie moralnego znaczenia tego zaangażowania mogłoby doprowadzić do zmniejszenia zakresu wolności indywidualnej, co stoi w sprzeczności z liberalizmem. Tego rodzaju błąd popełniają np. komunitarianie. Demokracji liberalnej nie da się pogodzić z negacją sfery prywatnej i indywidualnych (egoistycznych) interesów. Nie można od obywatela wymagać ani rozpatrywania spraw z zupełnie bezinteresownej perspektywy, ani całkowitego poświęcenia dla dobra liberalnego państwa. Od państwa z kolei nie można wymagać, by podsuwało obywatelom określoną koncepcję dobrego życia i wzorce moralnej doskonałości. „Liberalizm odrzuca natrętne państwo opiekuńcze tego rodzaju, jakie byłoby konieczne, aby przygotować ludzi do sztywnej samokontroli wymaganej przez politykę rygorystycznej cnoty”²⁶⁷. Idea liberalnej wolności wyklucza paternalizm władzy zabiegającej o wysoki poziom życia

²⁶⁶ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 143.

²⁶⁷ Tamże, s. 155.

moralnego, mimo że moralne zasady i ideały są siłami napędowymi życia społecznego i uszlachetniają wszystkie polityczne instytucje liberalnego państwa. Liberalizmowi nie odpowiada całkowicie cyniczny model społeczeństwa jako pola walki interesów grupowych (w modelu tym politycy są egoistycznymi graczami zainteresowanymi wyłącznie reelekcją)²⁶⁸, ale nie odpowiada mu też model idealistycznie moralizatorski, w którym interesy obywateli zawsze ustępują przed dobrem wspólnym będącym jedyną troską polityków. „Oba te skrajne poglądy powinno się odrzucić na rzecz takiej wizji życia politycznego, która zapewni rzeczywiste miejsce w polityce zasadam i dobru publicznemu, godząc się jednocześnie z nieuniknioną w wolnym społeczeństwie grą węższych interesów”²⁶⁹. Gdy przy stanowieniu prawa nie bierze się pod uwagę interesów i dobra jakiejś grupy społecznej (mniejszości albo niekiedy większości), to ustanowione w ten sposób prawo nie może mieć publicznego uzasadnienia – uzasadnienia, które wszyscy byliby w stanie zaakceptować. Liberalna demokracja domaga się takiego modelu społeczeństwa, który podkreśla wspólną zdolność obywateli do bycia istotami racjonalnymi oraz fakt, że racjonalność obywateli jest wyraźnie ograniczona. Można powiedzieć, że liberalna cnota umiarkowania nakazuje nie wymagać zbyt wiele i nie posuwać się do radykalizmu. Liberalizm dopuszcza (a nawet uznaje za niezbędne) pewne formy egoizmu, ale również dopuszcza minimalne formy paternalizmu. Ubezpieczenia społeczne, ustawodawstwo antynarkotykowe, zasady bezpieczeństwa ruchu drogowego, to tylko niektóre ze sposobów, w jakie współczesne państwa oddziałują na obywateli, by postępowali w zgodzie z własnym dobrem²⁷⁰. Przejawy paternalizmu z pewnością muszą być minimalizowane, ale nie mogą zostać całkowicie wyeliminowane.

Zdaniem Macedo, komunitarianie mylą się, utrzymując, że liberałowie nie mają żadnej koncepcji dobrego życia. Dla liberała warunkiem dobrego życia jest wolność i tylko taka koncepcja może mieć autorytet polityczny. Wszystkie koncepcje szersze są nazbyt kontrowersyjne, by mogły być podzielane przez wszystkich. Każdy musi na własną rękę poszukiwać celów i ideałów poza sferą polityczną. Tolerancyjne, pluralistyczne liberalne wspólnoty stwarzają wszystkim równe szanse w tych poszukiwaniach i jednocześnie zapewniają równe poszanowanie osobom, które doszły do całkowicie odmiennych rezultatów. „Liberalna teoria, której tu bronię – mówi Macedo – utrzymuje, że wolność jednostki jest najważniejsza z politycznego punktu widzenia i że prawa w zwykłych warunkach mają pierwszeństwo przed zbiorowym dążeniem do wspólnego do-

²⁶⁸ Za takim modelem społeczeństwa opowiadał się np. Hume, według którego w polityce o każdym należy zakładać, że jest nikczemnikiem, nawet gdy faktycznie założenie to jest fałszywe.

²⁶⁹ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 156. Oczywiście nie każdy wąski interes może liczyć na to, że będzie uwzględniony przez prawo. Istnieje cały szereg wąskich interesów, które są lekceważone przez prawo, oraz takich, których realizacja jest prawnie zakazana.

²⁷⁰ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 260.

bra”²⁷¹. Ale z tego, że ludzie mają prawo do wolności, nie wynika, że wolność jest dobrem najwyższym, że wszystko, co ludzie wybiorą, musi automatycznie zostać uznane za dobre, ani że niczego nie można powiedzieć na temat dobra i zła.

W państwie liberalnym polityczną doniosłość posiada rozróżnienie istot rozumnych i nierozumnych, nie zaś ludzi dobrych i złych. Nie można mówić poważnie o wolności przedmiotów lub osób zahipnotyzowanych. Zdolność do krytycznego myślenia poprzedza zdolność do autonomicznego wyboru. Natomiast sama wolność nie jest w sposób istotny związana z autentycznymi wartościami i cnotami moralnymi, takimi jak: dobroć, wrażliwość na cudze cierpienie, solidarność itp. Rozróżnienie na osoby racjonalne i istoty nieracjonalne jest z punktu widzenia liberalnej polityki kwestią najbardziej podstawową i rację ma Foucault, podkreślając jego polityczny charakter, natomiast nie mają racji ci autorzy, którzy wolność rozpoznają po tym, że czyn był wspaniały i chwalebny, a niewolę po tym, że jest zachowaniem złym i egoistycznym.

Według Macedo, liberalizm podsuwa nam pewien ideał osoby, która żyje w zgodzie z określonymi zasadami, wyznaje je i rozwija, a nawet staje w ich obronie, gdy zachodzi taka potrzeba. Obywatele liberalnej demokracji są istotami racjonalnymi i odpowiedzialnymi. Oznacza to między innymi, że mają obowiązek trzymać się zasad składających się na publiczną moralność racjonalnie sprawiedliwego porządku politycznego; mają prawo do samodzielnej krytycznej refleksji na temat publicznej moralności, mają też obowiązek w refleksji nad życiem publicznym wykraczać poza egoistyczne interesy i wąsko rozumianą lojalność grupową (choć nigdy nie osiągną poziomu całkowitej bezinteresowności). „Liberałowie utrzymują, że osoby czerpią swą wspólną godność i prawo do wolności nie z konkretnych związków lub wartości wspólnych dla narodu, klasy, sekty, klanu czy kasty, ale ze swej zdolności do refleksji i rozumienia, do wybierania, działania i odpowiedzialności, do ustanawiania planów i dążenia do ich realizacji, do zmiany zdania i zaczynania od nowa – oraz do ograniczania swych pragnień i realizacji swych celów, gdy w grę wchodzić prawa innych”²⁷². Liberalizm opiera się na ideale osoby jako istoty rozumnej (która sama siebie określa i projektuje) i zarazem pomaga ideał ten realizować (koncepcja odpowiedzialnego obywatelstwa). Macedo przyjmuje za Rawlsem koncepcję osoby jako istoty posiadającej dwie władze moralne. „Podmioty (osoby) moralne to wszyscy, którzy posiadają pewne zdolności refleksyjne: poczucie sprawiedliwości i zdolność formułowania planu życia”²⁷³. Osoby żyjące w pluralistycznym i tolerancyjnym społeczeństwie stykają się z rozmaitymi stylami życia i przez to zmuszane są do ciągłego dokonywania wyborów. W związku z tym muszą stale zachowywać

²⁷¹ Tamże, s. 258.

²⁷² Tamże, s. 213.

²⁷³ Tamże, s. 15.

czujność i zdolność do samokrytycyzmu, na bieżąco rewidować swe poglądy, plany i zamierzenia oraz nieustannie kształtować swój charakter. Liberalna polityka – rządy bezosobowego prawa i praw jednostki – chroni wolność odkrywania różnych stylów życia, samokrytycznej refleksji i przekształcania swego życia. „Instytucje publiczne kształtują postawy prywatne i na odwrót”²⁷⁴. Liberalna moralność sprzyja pewnym cechom charakteru. „Te cechy charakteru, czy cnoty liberalne, obejmują postawę refleksyjną i samokrytyczną, tolerancję, otwarcie na zmianę, kontrolę samego siebie, gotowość podjęcia dialogu z innymi oraz gotowość korygowania i kształtowania swych przedsięwzięć po to, by uwzględniały one prawa innych oraz odpowiadały nowo uzyskanym przez nas poglądom na nasz własny charakter i ideały”²⁷⁵. Cnoty, takie jak: tolerancja i poszanowanie praw innych, opanowanie, zdolność do refleksji i krytycznego stosunku do własnej osoby, umiarkowanie, rozsądny poziom zaangażowania w działanie obywatelskie, a także zdolność do zachowania pokoju, umiejętność przewidywania odległych skutków dzisiejszych decyzji, uznanie wzajemnej zależności i zdolność do współpracy, sprawiedliwość, wdzięczność, skromność, łagodność – to cnoty ciche i nieheroiczne, ale jak najbardziej prawdziwe, bezwzględnie ważne, prowadzące do pokoju, dobrobytu i umacniające wolność²⁷⁶.

Cnoty liberalne nie są czymś, do czego obywatel byłby zobowiązany prawnie; są czymś, co może on w sobie kształtować, korzystając z ochrony prawa. „Cnoty liberalne, nawet jeśli nie można ich stwierdzić u wszystkich czy u wielu liberalnych obywateli, stanowią wzory doskonałości, właściwe obywatelom ustrojów liberalnych, mogące rozkwiąć w społeczeństwie stwarzanym przez liberalizm”²⁷⁷. Z perspektywy cnót można nie tylko opisywać faktyczne zachowania obywateli, ale też można je krytykować. Macedo przypomina, że na poziomie życia politycznego nie wolno stawiać wygórowanych wymagań – nie można wymagać moralnej doskonałości, poświęcenia, świętości. Perfekcyjność państwa przekreśla ludzką wolność. Choć wolnościowy ustrój polityczny miał i nadal ma swoich bohaterów, gotowych do wielkich poświęceń, umacnianie wolności wymaga skromniejszego, ale ustawicznego wkładu ze strony wszystkich (przynajmniej większości) obywateli. Samo pojęcie cnót liberalnych budzić może kontrowersje z tego względu, że liberałowie podkreślają, iż moralne doskonalenie się jednostki nie jest celem polityki. Macedo zgadza się, że perfekcjonizm i paternalizm są zaprzeczeniem liberalizmu, zarazem jednak utrzymuje, że istnieją postawy i cechy, którymi obywatele liberalnego państwa powinni się charakteryzować, bowiem „wtedy dopiero ustrój liberalny naprawdę

²⁷⁴ Tamże, s. 76.

²⁷⁵ Tamże, s. 165.

²⁷⁶ Tamże, s. 178.

²⁷⁷ Tamże, s. 15.

rozkwitnie”²⁷⁸. „Polityka liberalna wymaga pewnego poziomu i jakości obywatelskiej cnoty, a życie w rozsądnie sprawiedliwym, tolerancyjnym i otwartym ustroju politycznym na wiele sposobów sprzyja rozwojowi tej cnoty”²⁷⁹. Liberalizm nie jest moralnie pusty.

Komunitarianie myślą się, przedstawiając człowieka w państwie liberalnym jako jednostkę izolowaną, pozbawioną ukierunkowania moralnego i oparcia w wartościach. Samotne atomy o antagonistycznych interesach, pozbawione więzi z innymi osobami, nie mogłyby współtworzyć społeczeństwa liberalnego. Zdaniem Macedo, liberalizm nie wydziedzicza nas z kultury i społeczeństwa, lecz sprzyja pełniejszemu rozwojowi osobowości, kształtowaniu się cnót i zdolności, budowaniu tożsamości oraz umacnianiu więzi międzyludzkich. W tym sensie jest dobrym sposobem organizacji życia społecznego, nie jest natomiast żadną teorią relacji między rozumem a wartościami. Wolność jednostki jest najważniejsza z politycznego punktu widzenia, a prawa mają pierwszeństwo przed zbiorowym dążeniem do wspólnego dobra i szczęścia (antyutytylizm). Liberalizm uwalnia ludzi od odziedziczonych ról społecznych, sztywnych hierarchii i konwencji, zakłada, że ludzie są podmiotami moralnymi, mającymi prawo do równego szacunku i wolności (dziedzictwo Kanta). Nie ma to nic wspólnego z subiektywizmem, sceptycyzmem, agnostycyzmem, relatywizmem itp. Liberalizm, akcentując wolność, akcentuje też odpowiedzialność obywateli, chce tym samym uniemożliwić ludziom niszczenie ich kwalifikacji moralnych. Racjonalność, umiejętność odróżnienia dobra od zła i kierowania swoim życiem to zdolności kruche, które łatwo mogą zostać człowiekowi odebrane. Z tego powodu liberalne państwo i prawo bierze je pod ochronę.

Macedo formułuje koncepcję osoby jako istoty autarkicznej i zdolnej do autonomii. Ma to być, podobnie jak u Rawlsa, niefilozoficzna, polityczna koncepcja osoby. Jednakże niektóre jego rozważania przybierają charakter rozbudowanej teorii filozoficznej – są to niedające się uniknąć filozoficzne konsekwencje politycznej koncepcji osoby, które wykraczają poza ramy filozofii politycznej w rozumieniu Rawlsa. Macedo uznaje, że każdy dorosły poczytalny obywatel jest osobą autarkiczną. Autarkia polega na posiadaniu zdolności do refleksji nad swoim życiem i nad sobą, możliwości wybierania spośród swoich pragnień tych, które warte są realizacji, możliwości (przynajmniej do pewnego stopnia) kształtowania swych pragnień, a tym samym kierowania sobą²⁸⁰. Zdolności te czynią jednostkę podmiotem odpowiedzialnym za własne czyny. Autarkia u Macedo odpowiada polityczno-prawnej koncepcji osoby u Rawlsa. Nie jest wykluczone, że osoba autarkiczna będzie konformistą, niewolnikiem mody albo nałogu, bezkrytycznym odtwórcą stereotypów, głosicielem przesądów. Autarkia oznacza

²⁷⁸ Tamże, s. 14.

²⁷⁹ Tamże.

²⁸⁰ Tamże, s. 268.

tylko, że osoba obdarzona jest racjonalnością instrumentalną i z tej racji zasługuje na podstawowe formy poszanowania. Od niej Macedo odróżnia autonomię. Przejście do autonomii polega na podjęciu świadomego wysiłku kształtowania siebie, swego charakteru i swego życia. Osoba autonomiczna działa na podstawie wartości i ideałów krytycznie ocenionych i rozumnie zintegrowanych. W koncepcji Rawlsa autonomii odpowiadałyby te obszary możliwej samorealizacji i te style życia, do których zachęca liberalno-demokratyczne społeczeństwo.

W zaproponowanej przez Macedo koncepcji autonomii kluczowe jest pojęcie „poważnego namysłu”²⁸¹. Właśnie zdolność do poważnego namysłu jest czymś, co pozwala odróżnić osobę autonomiczną od osoby tylko autarkicznej. Poważny namysł osadza autonomię w kontekście społecznym, z tego podstawowego powodu, że dokonywać się on może tylko za pośrednictwem języka, w procesie artykulacji i dialogu z innymi. Autonomia osiągnięta w ten sposób nie ma charakteru absolutnego, lecz sytuacyjny (autonomia sytuacyjna). Poważny namysł jest zawsze umiejscowiony w określonym kontekście kulturowym i społecznym. Liberalne, pluralistyczne społeczeństwo szczególnie sprzyja takiej refleksji i tym samym motywuje osobę do samorealizacji. Osoba tylko autarkiczna to osoba dokonująca za ledwie „zwykłego ważenia” (*weighing*)²⁸². Zaspokaja ona swe potrzeby w kolejności ich pojawiania się lub w zależności od ich siły; nie ocenia ich wartości ani ich nie hierarchizuje. Zwykłe ważenie znamionuje osobę o powierzchownym charakterze, pozbawioną głębi, nieopanowaną²⁸³. W koncepcji Rawlsa jej odpowiednikiem byłaby jednostka wyłącznie racjonalna i egoistyczna. Natomiast osoba dokonująca poważnego namysłu najpierw same pragnienia czyni przedmiotem refleksji i ocenia je jako wyższe lub niższe, szlachetne lub przyziemne, śmiałe lub tchórzliwe, zintegrowane lub chaotyczne; nie na wszystkie własne żądze się godzi, niektóre wykorzenia; działa na podstawie ocen, a nie według siły swych pragnień²⁸⁴. Macedo podkreśla, że człowiek może chcieć być tym lub owym, chcieć posiadać określone przymioty, pragnienia i zainteresowania, może poszukiwać ideałów oraz starać się stłumić niektóre swoje cechy i wykorzeniać jakieś nawyki. Osoba zdolna do poważnego namysłu potrafi uzasadnić swoje wybory w języku bogatszym niż ten, jakim dysponuje osoba zdolna jedynie do zwykłego ważenia. Dzieje się tak dlatego, że wszelkie „roz-

²⁸¹ Tamże, s. 269.

²⁸² Określenie to jest wykorzystywane przez Taylora – zob. np. Ch. Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers* 1. Termin *ważenie* oddaje mechaniczny charakter tych czynności, odmienny od wymagającego refleksji oceniania wartości poszczególnych pragnień i budowania ich hierarchii.

²⁸³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 270.

²⁸⁴ Osoba taka posiada zatem pragnienia wyższego rzędu, które dla Frankfurta stanowią warunek bycia osobą. Rawls za warunek ten uznał samą zdolność do posiadania tego typu pragnień.

ważania prowadzi się w odziedziczonym języku moralnym, będącym skarbnicą wspólnej kultury, na którą składa się mnogość wspólnot i ideałów²⁸⁵.

Osoba autonomiczna nie jest ani Kantowskim podmiotem transcendentalnym, ani Sartre'owskim podmiotem woli. Kant zakładał istnienie transcendentnego podmiotu zamieszkującego królestwo wolne od wszelkiej przygodności. Podmiot ten cieszył się autonomią pozasytuacyjną i zdolny był działać wyłącznie na podstawie czystego rozumu. Macedo uważa, że tego ideału nie da się zrealizować; każdy rzeczywisty podmiot jest usytuowany w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym. Autonomia nie jest sprawą wykraczania poza przygodność lub zamieszkiwania świata poza naszym wspólnym światem; nie jest sprawą stawania poza wspólnotą. Jest natomiast sprawą odpowiedniego zachowania się w liberalnej i pluralistycznej wspólnocie. W przypadku obywatela współczesnego państwa liberalnego na dziedzictwo kulturowe składa się mnogość wspólnot, wartości, ideałów i stylów życia. Autonomia polega na krytycznym wyważaniu różnych aspektów tej kultury, poszukiwaniu dobrych racji dla swoich działań i wyborów oraz na gotowości do przemyślenia ich na nowo w świetle racji, które w każdej chwili mogą się pojawić²⁸⁶.

Autonomia jest stopniowalna, zwiększa się wraz z poszerzaniem wiedzy i uzyskiwaniem coraz bogatszego zestawu przekonań na temat tego, co warto byłoby zrealizować. Macedo podkreśla, że tam, gdzie jest duża zdolność formułowania myśli, tam też jest możliwa wielość wizji życia i większy zakres autonomii. Wartość wolności jest funkcją szerokości i zróżnicowania opcji dostępnych działającemu podmiotowi, zatem wolność osoby dokonującej poważnego namysłu jest większa niż wolność osoby dokonującej zwykłego ważenia. Świat pierwszej z nich zawiera bogactwo i głębię, której druga nie potrafi pojąć. Osoba zdolna do poważnej refleksji dysponuje bogatym językiem pełnym jakościowych przeciwstawień, dysponuje szerszym doświadczeniem dotyczącym natury podstawowych wartości oraz sposobów uczestniczenia w kulturze (potrafi o nich lepiej mówić). Co za tym idzie, rozumie świat lepiej niż ludzie powierzchowni i bezkrytycznie przywiązani do jednego sztywnego sposobu życia. Jednostka autonomiczna to jednostka osadzona w społeczeństwie, rozumiejąca swe intelektualne i kulturowe dziedzictwo, zdolna do tego, by uczynić z niego coś własnego (dzięki kształtowaniu swego charakteru i posiadaniu planu życia)²⁸⁷.

Poważny namysł najbardziej angażuje nas wtedy, gdy stajemy wobec wyborów trudnych, związanych z wartościami najbardziej podstawowymi. Sartre mówił o doświadczeniu granicznym i uznawał, że jedynym rozwiązaniem jest radykalna wolność: wybierając, trzeba „rzucić się w przepaść”, kierując się siłą

²⁸⁵ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 271.

²⁸⁶ Tamże.

²⁸⁷ Macedo przyznaje, że jego inspiratorem w tej kwestii był Oakeshott – zob. tamże, s. 272–273, przypis 29.

czystej woli. Autonomia sytuacyjna, o której mówi Macedo, polega na czymś innym. Wybierający podmiot nie jest czystą wolą. Autonomię osiąga dzięki krytycznej refleksji na temat odziedziczonych wartości, osobistych przekonań i podstawowych dóbr. Dokonując trudnych wyborów, uczy się rozumieć, co jest naprawdę ważne, i uczy się o tym mówić. Konflikty moralne zmuszają do poważnego namysłu, który dostarcza wiedzy, jakiego rodzaju osobą się jest i jaką osobą chciałoby się być. Spoglądając wstecz na swoje życie, krytycznie badać można swe plany, przedsięwzięcia i aspiracje. Ryzyko samointerpretacji polega na tym, że w retrospektywnym spojrzeniu ujmuje się siebie jako skończony kształt, tymczasem póki historia konkretnego *ja* nie jest zakończona, osobowość pozostaje niedookreślona. Macedo jest zdania, że sama refleksja nad sobą już człowieka odmienia. Pozwala uświadomić sobie, że historia własnego życia jest po części napisana (zamknięta na zmiany, już nigdy się nie powtórzy) oraz że może potoczyć się dalej na wiele sposobów i należy ją kontynuować najlepiej jak się potrafi. Jednocześnie w wyniku refleksji każdy odkrywa, że jego osobista historia jest osadzona w długim toku ludzkiego doświadczenia i przez to doświadczenie jest oświetlona²⁸⁸. Macedo posługuje się określeniem MacIntyre'a i powiada, że dzięki refleksji można osiągnąć „narracyjną jedność życia”.

Zatem autonomiczna jaźń w rozumieniu Macedo nie jest ani Kantowskim podmiotem transcendentnym (bezcieleśnym *ego*), ani doskonale oderwaną wolą, wybierającą stan radykalnej wolności (egzystencjaliści), lecz jest zawsze określona przez to, co kulturowo dane, przez przekonania, skłonności, ideały i wartości oraz przez sam język, w którym może się wyrazić. Nasze horyzonty moralne wyznaczone są przez rdzeń podstawowych ocen i przekonań, które zarazem umożliwiają i ograniczają naszą refleksję. Mamy względnie stały charakter, określony przez zestaw wartości i dyspozycji do tego, by działać w określony sposób. Przez cały czas zbieramy argumenty za i przeciw pewnym wartościom i ideałom. Niektóre kwestie uznajemy za rozwiązane (wiemy na pewno, że to a to warto zrobić, a czegoś innego nie warto) i one właśnie stanowią stałe punkty, od których rozpoczynamy dalsze rozważania. Refleksję zaczynamy nie od dowolnego miejsca, ale od tego, w którym aktualnie się znajdujemy. Jesteśmy „krytycznymi dziedzicami” kulturowo danych standardów oceny. Osiągniętą przez nas tożsamość oraz stojące przed nami możliwości pojmujemy w kategoriach publicznego języka moralnego. Słowa oraz wzorce moralne mają swoje znaczenie – nie możemy ich arbitralnie zmieniać. Kierujemy się nie tylko świeżym wglądem we własny charakter, ale również ideałami publicznymi, w naturalny sposób dostarczającymi nam źródeł i wzorców. Możemy mieć wpływ na nasze działania, lecz nie na ich znaczenie, działamy bowiem w kontekście, który jest nam dany. Jesteśmy nie tylko podmiotami krytycznej interpretacji, ale i jej

²⁸⁸ Tamże, s. 274.

przedmiotami, dlatego jest dla nas istotne, w jaki sposób inni interpretują nasze czyny i jak nas oceniają. Im lepiej rozumiemy kontekst naszych działań, tym bardziej stajemy się zdolni kierować swoim życiem i wpływać na te oceny²⁸⁹.

Macedo powiada, że obywatele państwa liberalnego muszą rewidować swe plany, a nawet je odrzucać, jeśli nie przejdą one pomyślnie przez bezosobowy test liberalnej sprawiedliwości. Test ten nakazuje uzgodnić wolność każdego z wolnością wszystkich innych²⁹⁰. Brak tu prostych i oczywistych rozwiązań, brak rozstrzygnięć ostatecznych. Argumenty liberalnej sprawiedliwości nie są sztucznymi zewnętrznymi nakazami. W dobrze funkcjonującym społeczeństwie liberalnym sprawiedliwość jest konstytutywną cechą sposobów życia obywateli, przedmiotem ich głębokiego namysłu moralnego, elementem istotnym dla ich tożsamości. Zdaniem Macedo, język w trojaki sposób pośredniczy między wolnością a społecznym kontekstem, w ramach którego osoba dokonuje wyboru. Po pierwsze, krytyczna i wyartykułowana refleksja nad sobą pozwala nabrać pewnego dystansu wobec własnych pragnień, dyspozycji i cech charakteru. Dystans ten umożliwia świadome kształtowanie siebie. Po drugie, samokrytykę przeprowadzić można jedynie w języku, który sam stanowi część świata społecznego i dostarcza „usytuowania” niezbędnego dla poważnego namysłu. Po trzecie, poważnego namysłu dokonuje się w języku ukształtowanym przez niezliczonych ludzi w ciągu wielu pokoleń. Ludzie ci nie tylko z niego korzystali, ale też przekształcili go i teraz biorą udział w naszych samoocenach. Język umożliwia wzajemne powiązanie osób dokonujących poważnego namysłu²⁹¹. Jako osoby obdarzone mową mieszkamy w szerokim porządku, którym nikt nie kieruje²⁹². Porządek ten nie jest z góry zaprojektowany, lecz wyłania się ze wzajemnych oddziaływań osób prowadzących ze sobą dialog. Jest to porządek o charakterze dynamicznym, który ciągle tworzy się i przekształca w toku życia wspólnotowego, nie ma jednego celu, lecz wiele celów różnych. Język otwiera przestrzeń wolności, ale nie jest to wolność absolutna; jest nam dany i choć znaczenia słów nie są stałe, to jednak nie my je tworzymy. „Stale i w nieprzewidywalny sposób zmieniający się system publicznych znaczeń jednocześnie daje nam rozliczne możliwości i uzależnia nas od siebie”²⁹³. Macedo podkreśla, że liberalizm na głębokim poziomie opiera się na polityce „lingwistycznego leseferyzmu”. Język jest spontanicznym porządkiem publicznych znaczeń, sumą sensownych interakcji

²⁸⁹ Tamże, s. 279.

²⁹⁰ Tamże, s. 276.

²⁹¹ Tamże, s. 279.

²⁹² Macedo powiada, że język jest przykładem tego, co Hayek nazywa spontanicznym porządkiem – nigdy nie możemy go pojąć w całości ani przewidzieć jego przyszłego rozwoju; nie jest on przez nikogo zaprojektowany, lecz wyłania się z niezliczonych wzajemnych oddziaływań poszczególnych ludzi.

²⁹³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 280.

rozgrywających się z udziałem wszystkich, lecz bez niczyjej wyłącznej kontroli. Sytuacja opisana przez Orwella, w której znaczenia publiczne znajdują się pod kontrolą scentralizowanej władzy, oznacza kres wolności i ludzkiej podmiotowości. Na szczęście nie znajdujemy się pod władzą suwerena, który mógłby definiować wszelkie pojęcia. „Działamy w obrębie publicznego porządku znaczeń, ale i jesteśmy jego podmiotami, kształtujemy go i jesteśmy przezeń kształtowani”²⁹⁴. Na pełny, pozytywny ideał autonomii składa się kilka elementów: zdolność do krytycznego kierowania sobą, opanowanie języka i ideałów kultury, zdolność do podporządkowania się bezosobowym regułom i normom moralnym oraz stanowczość i siła, by działać na podstawie osobistego namysłu. Nasza autonomia nigdy nie jest całkowita, a nasza tożsamość domknięta. Zmieniamy się raz z własnej woli, gdyż jesteśmy ośrodkami samoukierunkowania, innym razem pod wpływem niezależnych od nas okoliczności. Macedo powiada, że podobnie jak w przypadku rozwoju wiedzy naukowej, także i tu można, wykorzystując pojęcia wprowadzone przez Poppera, mówić o otwartości na krytykę i falsyfikację jako o warunkach dojrzałej osobowości. Tylko taka postawa jest w pełni liberalna – wspiera sprawiedliwość i pozwala na samorealizację. Wszyscy jesteśmy ukształtowani przez określoną kulturę i osadzeni w języku, zarażeni jednak wszyscy jesteśmy kształtowani przez bardzo osobiste doświadczenia i ulegamy subtelnym wpływom. Nigdy nie jesteśmy całkowicie przezroczyści dla samych siebie, a tym bardziej dla innych²⁹⁵.

„Liberalna autonomia sytuacyjna wyrasta ze zdolności krytycznego wykorzystania zasobów pluralistycznej i tolerancyjnej kultury w celu rozwijania wartościowej indywidualności”²⁹⁶. Autonomia nie jest ideałem pełnym, lecz załóżmy podłożem dla innych cnót (których wcale nie gwarantuje), jest tylko jedną z wielu wartości moralnych²⁹⁷. Sam fakt, że jakieś działanie było wybrane autonomicznie, nie sprawia, iż musi zostać uznane za dobre, właściwe, słuszne. Indywidualne wybory mogą być chybiające lub zgoła złe, zawsze też mogą być krytycznie oceniane w przestrzeni prywatnej. Podobna ocena dokonywana na forum publicznym byłaby przekreśleniem wolności osoby. „Domaganie się od ludzi, by publicznie zdali sprawę ze swego życia w pełniejszym sensie, z jakości swych wyborów oraz wartości swych przedsięwzięć, może stanowić bezsensowny i stronniczy atak na konieczne i pod żadnym względem nie pozbawione wartości *residuum* nieprzejrzystości osoby”²⁹⁸. Liberalne poszanowanie dla różnicowania nie jest ufundowane na sceptycyzmie co do istnienia realnych wartości, ale na przekonaniu, że istnieje wiele sposobów uczestniczenia w tych wartościach;

²⁹⁴ Tamże.

²⁹⁵ Tamże, s. 289.

²⁹⁶ Tamże, s. 281.

²⁹⁷ Tamże, s. 289.

²⁹⁸ Tamże, s. 290.

nie jest możliwe pełne poznanie doświadczenia drugiego człowieka, a tym samym nie jest możliwe jego dogłębne zrozumienie ani ocena jego osobistych wyborów. Trudności ze zrozumieniem innych są nie do pokonania w społeczeństwie otwartym, dynamicznym i tolerancyjnym; w społeczeństwie takim większość obywateli z konieczności będzie dla siebie nawzajem obca i moralnie nieprzejrzysta. Jedyne, czego realistycznie możemy oczekiwać od innych, to tego, by powstrzymywali się od wyrządzania różnego rodzaju szkód (publicznie uzasadnione są różnego rodzaju zakazy, ale nie byłaby w podobnym sensie uzasadniona lista moralnych zaleceń i celów wartych realizacji).

Macedo podkreśla, że inspiracją do moralnego doskonalenia się, bodźcem do poważnego namysłu mogą być tylko „żywe opcje” składające się na faktyczny społeczny pluralizm. Rozwój zdolności refleksyjnych wymaga nie tylko dobrej kompetencji językowej, ale też istnienia różnorodnych żywych możliwości etycznych. Dysponujemy np. językiem odpowiednim do opisu stylu życia błędnego rycerza, ale ideał ten jest dla nas martwy, nie stanowi żadnego wyzwania i nie może być pomocny w poszukiwaniu własnego *ja*²⁹⁹. „Potrzebna jest nie tylko konkurencja między ideałami, ale konkurencja napełniona wzajemnym szacunkiem oraz odpowiednia postawa w stosunku do zmiany: wzajemna wola próbowania nowych rzeczy, zajmowania się różnymi ideałami. Postawę tę może przyjąć tylko osoba, której życie umysłowe odzwierciedla konflikt wartości charakteryzujący samą pluralistyczną wspólnotę polityczną”³⁰⁰. Internalizacja pluralizmu wartości jest związana ze zwykłymi liberalnymi zdolnościami refleksyjnymi. Nie bez powodu niektórzy liberałowie mają skłonność przedstawiać ślepe dążenia do realizacji jednego dobra jako postać irracjonalizmu, a nawet szaleństwa³⁰¹. Zdaniem Macedo, „możemy powiedzieć, że *internalizacja* pluralizmu i konfliktu wartości jest elementem liberalnego ideału autonomii – być może nawet warunkiem tego, by uzyskać pełną świadomość moralnej złożoności świata i wrażliwość na nią. Wewnętrznemu doświadczeniu pluralizmu wartości sprzyja również bycie obywatelem rozległej, niejednorodnej, liberalnej *rozszerzonej republiki*”³⁰². „Liberalna osobowość nie rozkwita dzięki harmonii wewnętrznego życia, lecz dzięki zarówno *zewnątrznemu*, jak i *wewnętrznemu* pluralizmowi wartości oraz wynikającemu z nich pewnemu niedoborowi spokoju i zadowolenia”³⁰³.

²⁹⁹ Tamże, s. 291–292.

³⁰⁰ Tamże, s. 292. Konflikt wartości jest nieunikniony, nie można zrealizować wszystkich celów, nieuchronnie pojawia się problem wyboru i preferencji; okazuje się, że nie ma życia bez straty. Zauważył to już I. Berlin – zob. tegoż. *Cztery eseje o wolności*, przeł. zespół, PWN, Warszawa 1994, s. 45 i nast.

³⁰¹ Macedo uważa, że Rawls idzie za daleko, utożsamiając postawę podporządkowywania wszystkiego jednemu celowi z szaleństwem. Dopóki dana osoba posiada zdolność do refleksji, nie należy nazywać ją irracjonalną – zob. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 295–296.

³⁰² Tamże.

³⁰³ Tamże, s. 296.

Dla liberałów konflikty wartości są normalne i możliwe do zaakceptowania między innymi dlatego, że ponad nimi górują wartości polityczne zapewniające tolerancję i pokój. Zdolność wyboru jest z punktu widzenia polityki liberalnej (ale już nie z punktu widzenia osobowości liberalnej) bardziej podstawowa i ważniejsza niż to, co się wybiera, ponieważ lokuje nas ona pośród istot rozumnych. Dopiero fakt bycia osobą sprawia, że wybory i decyzje jednostki mogą być oceniane ze względu na cele i wartości, którym służą. To, że rozpoznajemy w sobie i w innych abstrakcyjne bycie osobą, pozwala nam żyć najwyższe polityczne przywiązanie do bezosobowych reguł prawa i liberalnej sprawiedliwości³⁰⁴. Liberałowie nie negują przynależności jednostek do wielu rozmaitych nakładających się na siebie wspólnot lokalnych (choć odrzucają wyłączną przynależność do konkretnych jednorodnych wspólnot) i zarazem podkreślają przynależność do „abstrakcyjnej uniwersalistycznej wspólnoty wszystkich osób: *wielkiego czy też otwartego społeczeństwa*”³⁰⁵. Macedo powiada, że „wbrew twierdzeniom komunitarian ta abstrakcyjna, otwarta koncepcja osoby, nie oderwanej od wszystkich więzi, ale też nie utożsamiającej się z żadną z nich w sposób niepodważalny, niezmienny i bezrefleksyjny, jest jak najlepiej usytuowana, jak najbardziej na miejscu w pluralistycznym otoczeniu społecznym”³⁰⁶. Tożsamość komunitarna jest nieodwołalnie związana z konkretnymi lojalnościami, obowiązkami i celami, natomiast osobowość liberalna zdefiniowana jest jako rozumna i zdolna do rozwoju i jako taka zdecydowanie lepiej pasuje do współczesnego pluralistycznego społeczeństwa. Otwartość i bezstronność, tolerancja i szerokość horyzontów są ważnymi cnotami liberalnymi cechującymi osobę dokonującą poważnych namysłów i zdolne do najwyższej lojalności w stosunku do liberalnej sprawiedliwości.

Dla liberalnej sprawiedliwości oraz dla liberalnej koncepcji osoby podstawowe znaczenie ma zdolność do refleksji nad określającymi naszą tożsamość przedsięwzięciami i zaangażowaniami, zdolność do krytyki i kształtowania siebie oraz oddziaływania na kształt życia społecznego. Refleksja oznacza dystans, oderwanie od zaangażowania i konkretnych lojalności, stosowanie bezosobowych standardów, badanie różnych opcji w świetle alternatyw. Konsekwencją uświadomienia sobie mnogości i konfliktowości wartości jest swoista niezależność i umiarkowane zaangażowanie. Świadomość ta, choć sprzyja krytycznej refleksji, zdecydowanie nie sprzyja samozadowoleniu i przesadnej pewności siebie, przeciwnie – wywołuje pewien niepokój i wyobcowanie w stosunku do własnych celów i zamierzeń (stałe poczucie dyskomfortu). Poważny namysł nie polega na totalnej krytyce i odrzuceniu wszystkiego, lecz wymaga stabilnego tła, które tworzą przekonania i lojalności w danym momencie niekwestionowane.

³⁰⁴ Tamże, s. 297.

³⁰⁵ Tamże.

³⁰⁶ Tamże.

Każde przekonanie z osobna wzięte może zostać poddane refleksji i odrzucone, ale nigdy wszystkie naraz. Liberalna refleksja nie polega na likwidowaniu wszystkich powiązań i lojalności, zatem nie prowadzi do izolacji jednostki od otoczenia i kontekstu społecznego. Macedo podkreśla, że liberałowie poszukują punktu widzenia publicznego, a nie indywidualnego, skoncentrowanego na jaźni. „Liberalna racjonalność i refleksja nie zapewnia metafizycznej drabiny osobom chcącym wspiąć się ponad świat: wyznacza ona natomiast właściwe aspiracje osobom, każąc im uwzględniać w swej drodze życiowej w pluralistycznym społeczeństwie fakt, że inni mają swe własne projekty i swoje własne życie”³⁰⁷. Liberalna zachęta do krytycznej refleksji nie wynika z zamiłowania do abstrakcji i nie jest zachętą do kontemplacji dla niej samej. Jest to natomiast zachęta do działania w sposób dający się publicznie uzasadnić przed sobą i przed innymi rozsądnymi osobami. Niepokój jest ceną, jaką trzeba zapłacić za wolność i zdolność do rozwoju. Nikt nie jest jednak na niego skazany, bowiem społeczeństwo liberalne nie przymusza do bycia wolnym (byłby to paradoks), lecz tylko do tego zachęca. Osoby, które rezygnują z krytycyzmu, pogłębionej refleksji i samodzielnych wyborów, są w równym stopniu szanowane, pod warunkiem że nie popadają w kolizję z zasadami życia społecznego i podporządkowują się podstawowym normom liberalnym.

Z punktu widzenia liberalizmu ważne jest to, że tworzymy wspólnotę istot rozsądnych, bez względu na to, do jakich lokalnych wspólnot należymy poza tym. Na tym polega nadrzędność lojalności w stosunku do liberalizmu. Nie jest wykluczone, że ze względu na liberalną sprawiedliwość przyjdzie nam niekiedy zerwać więzy lojalności z osobami, które lubimy, a nawet kochamy. Nie należy jednak z góry zakładać, że zawsze wierność zasadom liberalnej sprawiedliwości oznaczać będzie działanie w osamotnieniu.

Liberalna autonomia (a nawet liberalna autarkia) nie jest neutralna aksjologicznie. Z perspektywy liberalizmu wartość różnych sposobów życia wcale nie jest jednakowa (być może nawet niektóre sposoby życia można uznać za pozbawione wartości). „Liberalny ideał osoby charakteryzuje się refleksyjną samoświadomością, aktywną samokontrolą, wolą podejmowania samokrytyki, otwarciem na zmianę i krytycznym poparciem dla publicznej moralności liberalnej sprawiedliwości”³⁰⁸. Liberalna polityka wzywa każdego do refleksji nad prawem, sprawiedliwością, poprawnością oficjalnych interpretacji prawa itp. oraz do refleksji nad sobą i swoim charakterem. Autonomiczne liberalne podmioty zastanawiają się nad najlepszymi możliwymi sposobami życia indywidualnego i społecznego. Liberalna polityka i liberalna autonomia osób uzupełniają się nawzajem i wspierają.

³⁰⁷ Tamże, s. 307.

³⁰⁸ Tamże, s. 311.

Macedo nie zamyka oczu na trudności związane z jego koncepcją autonomii. Stawia pytanie, czy ideał ten jest możliwy do utrzymania w sytuacji, gdy mamy świadomość, że nasz sposób myślenia jest uwarunkowany przez pewne założenia i ograniczony strukturalnie, a my nie jesteśmy w stanie do tych ograniczeń i założeń świadomie się odnieść. Czy można sensownie mówić o autonomii w sytuacji, gdy nasze preferencje mają charakter adaptacyjny lub są nieświadomie kierowane przez to, co postrzegamy jako możliwe do osiągnięcia, a nasze najbardziej podstawowe oceny odzwierciedlają hegemonię narzuconego nam systemu przekonań?³⁰⁹. Liberalne ideały wolności, autonomii i rozumu są ściśle związane z językową artykulacją, zapośredniczone w możliwości ich wyartykułowania. Według Macedo, „poważny namysł sprawia, że wybór oparty na refleksji staje się aktywnym zaangażowaniem”³¹⁰. Stajemy przed dylematami moralnymi, które zmuszają nas do refleksji; rozmyślamy nad własnymi wyborami i własnym charakterem, oceniamy je. Dochodząc do rozumienia i oceny własnych pragnień i decyzji, kształtujemy siebie oraz wartości, na podstawie których działamy. Możliwość wypowiedzania się we wspólnym języku moralnym określa zarazem nasze uwarunkowanie (granicę naszej wolności), jak i naszą autonomię.

Autonomia jest ideałem moralnym zajmującym w liberalizmie miejsce wyróżnione³¹¹. Wspiera wszystkie cnoty liberalnego obywatela. Zarazem liberalizm odrzuca paternalizm, zatem nie może narzucać obywatelom ideału autonomii jako recepty na dobre życie, ponieważ nie może wspierać żadnej koncepcji dobrego życia przy użyciu środków politycznych. W liberalizmie równy szacunek należy się każdemu, kto obdarzony jest podstawową zdolnością do refleksji. Macedo mówi o nieusuwalnej dwuznaczności statusu liberalnej autonomii³¹². Niektórzy autorzy dwuznaczność tę próbują usunąć przez przyjęcie pewnej formy neutralności liberalnej. Wówczas jednak autonomię lokuje się na tym samym poziomie co wszystkie inne koncepcje dobrego życia. Inna ewentualność polegałaby na przyjęciu „zdrowej formy liberalnego perfekcjonizmu, który bez zastrzeżeń nakazywałby wspieranie cnót liberalnych w rodzaju autonomii”³¹³. Mamy zatem dwie wersje liberalizmu – neutralną i perfekcjonistyczną³¹⁴, z których każda na swój sposób jest zbyt wąska i pomija wartości, które liberalizm powinien wspierać. Macedo podkreśla, że należy zachować dwuznaczny status liberalnej autonomii. Liberalizm nie jest neutralny w swych konsekwencjach, sprzy-

³⁰⁹ Tamże, s. 312.

³¹⁰ Tamże.

³¹¹ Podobnego zdania jest Raz, który uważa, że koncepcja liberalnej wolności zbudowana została na gruncie wartości osobowej autonomii, uznanej za podstawowy aspekt dobrego życia – zob. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 265.

³¹² S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 313.

³¹³ Tamże.

³¹⁴ Zwolennikiem pierwszej jest Larmore, zwolennikiem drugiej – Galston.

ja pewnym postawom i ideałom, podpowiada wzorzec ludzkiego rozwoju, zachęca do krytycyzmu i otwarcia na zmiany, umożliwia prowadzenie debaty publicznej (która stanowi ważną postać edukacji obywatelskiej). Jednocześnie osoby niezdolne do autonomii nie są pozbawione szacunku w państwie liberalnym. Każdemu przyznaje się prawo do życia leniwego i ograniczonego. Równe poszanowanie wszystkich jest podstawową troską liberałów, zarazem autonomia jest pierwszym spośród liberalnych ideałów. Dwuznaczność ta odzwierciedla ogólną tendencję polityki liberalnej, aby zachować wartości, pomiędzy którymi istnieją nieusuwalne napięcia.

Macedo przekonuje, że teoria liberalna podsuwa atrakcyjną wizję wspólnoty, w której rozkwitają liczne cnoty. Komunitarianie nie mają racji, mówiąc o moralnej klęsce liberalizmu. „Liberałowie mają prawo do języka, który leży rzekomo poza granicami liberalnej koncepcji polityki, języka cnoty, obywatelstwa, wspólnoty i ludzkiego rozkwitu”³¹⁵. Liberalne ideały dostarczają wizji tego, za czym powinniśmy się opowiadać jako ludzie. Wizja ta stanowi rozwinięcie faktycznych praktyk i postaw. Obywatele, którzy deklarują przywiązanie do liberalnej sprawiedliwości rozumianej jako moralność publiczna, nie traktują liberalizmu powierzchownie. Zewnętrzna zgodność ich życia z normami liberalnymi wynika z ich wewnętrznego przekonania, że liberalna sprawiedliwość ma nadrzędną wartość moralną. Obywatele ci rozpoznają i uznają dobre argumenty uzasadniające i wspierające liberalną sprawiedliwość oraz liberalne instytucje publiczne. Taka postawa stanowi najlepszy sposób afirmacji liberalizmu. W pełni świadoma i krytyczna refleksja odpowiada przywiązaniu do uzasadnienia publicznego i krytycznej interpretacji konstytucji. „Istotne cnoty i formy ludzkiej doskonałości leżą u podłoża liberalnych koncepcji, publicznego uzasadniania, konstytucjonalizmu i obywatelstwa”³¹⁶. Dla obywatela państwa liberalnego jest obraźliwe przypuszczenie, jakoby treścią jego życia było wyłącznie dążenie do materialnego zysku. Liberalni obywatele są zdolni podporządkować osobiste interesy zasadom moralności publicznej i wykazują się cnotami, które zawarte są *implicite* w pojęciu sprawiedliwości. Zatem w pełni wykorzystują opisaną przez Rawlsa władzę moralną polegającą na zdolności do rozumienia i stosowania zasad sprawiedliwości i działania na ich podstawie, a nie tylko zgodnie z nimi.

„O ile trwałe zjawisko pluralizmu stanowi rdzeń liberalnego problemu politycznego, o tyle konflikt i spór nie są podstawowymi zjawiskami liberalnego życia społecznego” – mówi Macedo³¹⁷. Liberalne imperatywy polityczne charakteryzuje się najczęściej wyłącznie w kategoriach negatywnych: unikanie niesprawiedliwości, unikanie tyranii, utrzymywanie nienastawionych na cel, niein-

³¹⁵ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 315.

³¹⁶ Tamże, s. 316.

³¹⁷ Tamże, s. 319.

strumentalnych rządów prawa. Zdaniem Macedo, takie ujęcie liberalizmu jest zbyt wąskie i nie wyczerpuje jego specyfiki. Niesłuszny jest pogląd, że liberalne prawo jest (powinno być) nienastawione na cel, nieinstrumentalne, całkowicie neutralne w stosunku do koncepcji dobrego życia. Liberalizm nie oznacza wyłącznie tolerancji i nieokreślonego dostosowywania się – gdyby tak było, pojęcie liberalizmu pozbawione byłoby znaczenia. Macedo wyjaśnia, skąd bierze się takie zredukowane widzenie liberalizmu: „Teoria polityczna, która wydaje się zakładać centralne miejsce sporu, konfliktu czy egoizmu, oraz która charakteryzuje swe podstawowe wartości polityczne w kategoriach negatywnych, czy też w kategoriach neutralności lub zwykłego dostosowywania się, ma ku temu pewnego rodzaju obiektywne powody: skromność każe jej unikać oparcia się na możliwych do zakwestionowania ideałach”³¹⁸. W polityce liberalnej tkwią jednak wartości pozytywne i nie można ich istnienia kwestionować, bo prowadzi to do nieporozumień, generuje przepaść pomiędzy trzeźwymi i dalekimi od idealizmu argumentami liberałów a pozytywnymi ideałami liberalizmu i sprawia, że nie udaje się ocenić, w jakim zakresie liberalizm kształtuje życie obywateli. Broniąc takich wartości, jak: wolność, odpowiedzialność jednostki, tolerancja, aproba dla różnorodności, poszanowanie praw każdego, liberalizm nie jest neutralny. Aby wyjaśnić, dlaczego osobom należy się poszanowanie, aby ustalić i uzasadnić ich prawa, trzeba wesprzeć się na pozytywnych wartościach. Macedo podkreśla, że „liberalizm oznacza pozytywną wartość wolności, wolność tworzenia, krytykowania, rewidowania i realizacji planu życia oraz wzywa ludzi, by szanowali prawa innych bez względu na to, czy dzielą z nimi cele i ideały”³¹⁹. Liberalizm jest nieneutralny również i w tym sensie, że wyklucza te koncepcje życia, które pociągają za sobą pogwałcenie liberalnych praw. Wskazanie na wartości liberalizmu nie wyczerpuje jego treści. Istnieje jeszcze cały szereg instytucji publicznych powołanych do tego, by liberalne wartości realizować: prawo i sądownictwo, parlament i rząd, policja, publiczne szkolnictwo, instytucje pomagające najuboższym itd. W społeczeństwie liberalnym istnieją też pewne instytucje i zawody zwane przez Macedo semipublicznymi. Należą do nich np. uniwersytety i media oraz zawody nauczyciela akademickiego, dziennikarza i prawnika. Pomagają one określać i egzekwować wartości liberalne. Liberałowie dysponują pozytywnymi wartościami oraz instytucjami i praktykami pozwalającymi wartości te urzeczywistniać. Wywiera to głęboki wpływ na życie i charakter obywateli (można nawet mówić o charakterze liberalnym). Pomimo tych wielostronnych oddziaływań w państwach liberalnych zawsze pojawiają grupy hołdujące wartościom zdecydowanie nieliberalnym. Mogą one istnieć w ramach liberalnego ustroju, pod warunkiem że szanują prawo.

³¹⁸ Tamże, s. 320.

³¹⁹ Tamże.

Larmore broni koncepcji neutralności liberalizmu. Twierdzi, że neutralność jest kwestią procedury. Uzasadnienie neutralności można znaleźć w uniwersalnych normach racjonalnego dialogu³²⁰. Każda ze stron powinna troszczyć się o zachowanie ciągłości dialogu, aż do chwili, w której znajdą się podstawy dla porozumienia, których nikt nie mógłby rozumnie odrzucić. Macedo neguje stanowisko Larmore'a i podkreśla, że w przypadku liberalizmu nie może być mowy o neutralności. Jedyne rozumienie neutralności, jakie dopuszcza, to takie, że neutralność oznacza wzajemne poszanowanie osób przywiązanych do różnych niedających się ze sobą uzgodnić wartości³²¹. Larmore przyznaje, że neutralność zawiera zbyt mało treści, by wytworzyć jakiekolwiek zasady publiczne³²². Miraż neutralności rozwiewa się, gdy próbujemy go wyartykułować. Macedo zauważa, że Larmore broni nie samej neutralności, lecz czegoś, co nazywa duchem neutralności i co przejawia się w dążeniu do ustalenia jak najbardziej neutralnych warunków niezbędnych do podejmowania decyzji politycznych. Wydaje się, że spór toczy się o słowa. Ktoś, kto jest przywiązany do opowieści o politycznej neutralności liberalnego społeczeństwa i państwa, będzie chciał ją kontynuować. Przywiązanie do tej opowieści bierze się, zdaniem Macedo, stąd, że liberałowie chcą wyrazić swą troskę o poszanowanie ludzi jako istot rozumnych oraz pragną ułatwić im porozumienie dzięki skromnemu i niekontrowersyjnemu opisowi liberalizmu. Macedo dopuszcza takie rozumienie neutralności, które sprowadza się do uznania, że obywatele skłonni są prowadzić racjonalną dyskusję na temat publicznej moralności z wszystkimi, którzy są nią zainteresowani i którzy kwestie te traktują poważnie. Przywiązanie do dyskusji i uzasadniania stanowi moralny rdzeń liberalizmu, ale rdzeń ten nie może być określony jako neutralny, może więc warto jednak zrezygnować z tego kłopotliwego pojęcia.

Krytycy liberalizmu oraz niektórzy liberałowie tak prezentują liberalizm, że wydaje się, jakoby istnienie cnót liberalnych było wykluczone. Autorzy ci, charakteryzując liberalizm, starają się mocno zaakcentować rozróżnienie między sferą prywatną a publiczną, przekonać wszystkich o fundamentalnym znaczeniu niezgody społecznej oraz podkreślić neutralność liberalnego społeczeństwa. Przy tym rozumieniu liberalizmu wartości liberalne ograniczają się do wąsko rozumianej sfery politycznej i jako takie nie mogą kształtować niczyjego charakteru. Macedo podkreśla, że rozróżnienie *prywatne* – *publiczne* powinno być właściwie rozumiane. Chodzi w nim o to, że państwo może prawomocnie przymuszać obywateli do czegoś tylko w sferze publicznej i tylko z określonych i ograniczonych powodów. Prywatność jest chroniona przed nieuzasadnioną ingerencją z zewnątrz. Ale sfera prywatna i publiczna przenikają się. „Normy

³²⁰ Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 53.

³²¹ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 324.

³²² Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 67.

publiczne nie tylko chronią relacje pomiędzy ludźmi, ale penetrują je i kształtują – nawet w sferze życia rodzinnego” – mówi Macedo³²³. Relacje między małżonkami oraz między rodzicami a dziećmi uformowane są przez wartości publiczne. Liberalne normy czegoś zabraniają i czegoś wymagają, niekiedy też interwencja liberalnego państwa w prywatną sferę życia okazuje się konieczna, choć zespół celów i racji uzasadniających taką interwencję jest bardzo ograniczony. Pomiedzy liberalną sprawiedliwością a dobrem obywateli zachodzi wyraźny związek. Wartości publiczne wnikają w prywatne stosunki i częściowo przynajmniej je kształtują. „Wolność jest sposobem życia – w większym stopniu niż na ogół przyznają to liberałowie” – konkluduje Macedo³²⁴.

Nieneutralność liberalizmu polega na preferowaniu i zalecaniu dóbr i postaw, takich jak: gotowość do życia na swój własny sposób, akceptacja wolności innych, gotowość do podporządkowania osobistych planów i lojalności bezosobowym regułom prawa, gotowość do posługiwania się perswazją, a nie przemocą, poszanowanie dla innych osób jako równych z moralnego punktu widzenia, zdolność stawiania się w sytuacji innych (nawet gdy się z nimi nie zgadzamy). Istnieje też cały szereg cnót, które nazwać można wykonawczymi, a które są niezbędne, by zrealizować liberalne ideały – np. inicjatywa, niezależność, stanowczość, pilność, cierpliwość. Liberalnej sprawiedliwości nie zaakceptowałby żaden radykał religijny (dla którego walka aż do śmierci jest lepsza niż życie w pokoju z innowiercami) ani obywatele dążący do tego, by środkami politycznymi wspierać własne interesy kosztem interesów i praw innych. Społeczeństwo liberalne jest ożywiane przez liberalne cnoty obywateli, ale nie wszyscy obywatele je posiadają, nie można ich od nikogo wymagać i nie można zobowiązać do kształtowania ich w sobie, używając do tego nakazów prawa. Może się nawet tak zdarzyć, że żaden obywatel nie będzie posiadał cnót liberalnych, a mimo to społeczeństwo i państwo liberalne funkcjonować będzie według sprawiedliwych zasad. Jednak naprawdę żyć i rozwijać się może tylko społeczeństwo, którego członkowie ukształtowali w sobie odpowiednie moralne cnoty. Można powiedzieć, że obywatele liberalnego państwa są członkami abstrakcyjnego społeczeństwa, o którym pisał Popper³²⁵. „Ogląd świata spraw ludzkich z punktu widzenia polityki liberalnej oznacza jego ogląd z perspektywy moralnej”³²⁶. Siłą napędową liberalizmu nie jest i nie może być egoizm, ale zrozumienie, które obejmuje wszystkie ważne ludzkie sprawy i skutkuje współczuciem dla wszelkiego cierpienia oraz pragnieniem sprawiedliwości i poszanowania godności osób jako istot zdolnych do refleksji i odpowiedzialnych wyborów.

³²³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 327.

³²⁴ Tamże, s. 328.

³²⁵ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, t. 1, s. 197.

³²⁶ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 330.

Macedo uważa, że liberalizm jest kulturą polityczną, a nie tylko zespołem praw, reguł, instytucji i urzędów. Prywatne i publiczne cnoty przenikają się tak, że nawet w życiu prywatnym można mówić o cnotach sądowniczych, ustawodawczych i wykonawczych³²⁷. Cnoty sądownicze pozwalają ludziom zdystansować się do osobistych lojalności i przedsięwzięć i osądzać sprawy z bezosobowego punktu widzenia. Podstawową cnotą sądowniczą jest bezstronność, która wymaga poszanowania praw innych oraz sprawiedliwego działania, czyli spełniania obowiązków obywatelskich. Cnoty ustawodawcze polegają na pogłębianiu rozumienia moralnych ideałów i praw jednostki. Do cnót tych należy gotowość podjęcia dialogu z tymi, z którymi się nie zgadzamy. Sprzyja to postawie kompromisowej i elastycznej. Demokracja nie oznacza stawiania na swoim. Cnoty wykonawcze umożliwiają podjęcie decyzji, wytrwałe działanie zamiast załamywania się przy przeciwnościach, praktykowanie niezależności myślenia zamiast poddawania się wpływowi przesądów i cudzych opinii. Macedo, na wzór autorów starożytnych, przedstawia zdegenerowane postaci osobowości i wspólnot politycznych. Degeneracja w każdym przypadku polega na braku równowagi między cnotami. „Nadmiar cnoty sądowniczej prowadzi do oderwania i braku zaangażowania zarówno w przedsięwzięcia innych, jak i w swoje własne. Nadmiar cnót ustawodawczych prowadziłyby do tolerancji wszystkiego bez różnicy, kompromisu nie opartego na zasadach, lub do szerokiego zrozumienia dla innych bez osobistej stanowczości w podążaniu w konkretnym kierunku. Nadmiar cnót wykonawczych prowadziłyby do upartej realizacji własnych przedsięwzięć bez zwracania należytej uwagi na innych”³²⁸.

Macedo ma świadomość, że liberalizm nigdy nie zyska akceptacji w oczach wszystkich. Jego wrogami zawsze będą ci, dla których, z powodu słabości charakteru, wolność jest ciężarem nie do udźwignięcia, oraz ci, którzy poszukują ostatecznej pewności i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: jak żyć. Najprawdopodobniej pragnienie całkowitej pewności i nienaruszalnej stabilności jest niemożliwe do wykorzenienia. Zawsze znajdą się tacy, którzy będą kwestionować wartość krytycznej refleksji i oskarżać liberalizm o moralną pustkę. Macedo nie ukrywa, że społeczeństwo liberalne ma kilka wad, których nie da się usunąć. Za zróżnicowanie i tolerancję płaci pewnym stopniem powierzchowności, banalnością i słabszą trwałością zobowiązań. Swoboda i zachęta do eksperymentowania może przeradzać się w afektowaną ekscentryczność; skłonność do refleksji i samokrytycyzmu może przybierać formę nadmiernego zainteresowania sobą i narcyzmu. Niedoskonałości te wydają się jednak rozsądną ceną, jaką przychodzi zapłacić za sprawiedliwość liberalnego państwa oraz daną każdemu szansę stania się autonomicznym podmiotem moralnym.

³²⁷ Tamże, s. 340.

³²⁸ Tamże, s. 342.

5.6. Richard Rorty i przygodność liberalnej demokracji

Zdaniem Rorty'ego, kardynalną cnotą członka społeczeństwa liberalnego jest uświadomienie sobie, że nie możemy uciec przed własną przygodnością, i pogodzenie się z tym faktem. Kolejną cnotą jest umiejętność dostrzeżenia, że owa przygodność ma wiele wspólnego z naszą wolnością³²⁹. Rorty podkreśla, że nigdy nie jesteśmy neutralnymi obserwatorami rzeczywistości, lecz zawsze pozostajemy interesowni i etnocentryczni, zakorzenieni w określonej kulturze z jej wszystkimi partykularyzmami; zawsze jesteśmy członkami określonej wspólnoty, dziedzicami tradycji, która wyznacza nasz punkt widzenia. Nie możemy spoglądać na świat znikąd ani z perspektywy boskiego oka, jak chcieli tradycyjni filozofowie; nie możemy też odnaleźć żadnych uniwersalnych prawd ani zasad. Kultura społeczeństwa liberalnego powinna dążyć do uleczenia nas z owej „głębokiej metafizycznej potrzeby”³³⁰. Uwolnić się od teologii i metafizyki to zaplanować nad pokusą szukania ucieczki przed czasem i przypadkowością, zastąpić pragnienie Prawdy i pewności pragnieniem wolności³³¹. Rorty pisze: „obywatelami mojej liberalnej utopii byłiby ludzie, którzy mają poczucie przygodności własnego języka, namysłu moralnego, a tym samym własnego sumienia, a przeto i swej społeczności”³³². Świadomość własnych ograniczeń i uwarunkowań stwarza warunki do lepszego dialogu z innymi, ponieważ czyni nas istotami łagodniejszymi, bardziej ostrożnymi w ferowaniu wyroków i troszczącymi się o to, czy właściwie zrozumiemy innych³³³. Rorty podkreśla, że „demokracje liberalne mogłyby działać lepiej, gdyby zaprzestały prób przedstawiania uniwersalnych usprawiedliwień, gdyby przestały odwoływać się do takich pojęć jak *racjonalność* i *natura ludzka*, a zamiast tego postrzegały siebie po prostu jako obiecujące eksperymenty społeczne”³³⁴. Potrzeba metafizyki i ostatecznych uzasadnień zmniejsza się, zdaniem Rorty'ego, wraz ze wzrostem świadomości bycia członkiem społeczeństwa liberalnego, wolnym obywatelem wolnego kraju, który ma powody (jest nim np. poczucie własnej podmiotowości, które zawdzięczamy temu społeczeństwu), by utożsamiać się z własną „wspólnotą komunikacyjną”. „Poczucie odniesienia do sił poza społeczeństwem staje się mniej ważne, gdy zaczyna się być zdolnym do myślenia o sobie jako o części ogółu, jakim jest

³²⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 12.

³³⁰ Tamże, s. 75.

³³¹ Tamże, s. 12.

³³² Tamże, s. 94–95.

³³³ Zob. R. Rorty, *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, przeł. zespół, „Transit – Przegląd Europejski” 1997, nr 3.

³³⁴ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia. Przypadek Foucaulta*, przeł. M. Kwieć, „Etyka” 1993, nr 26, s. 125.

opinia publiczna, gdy jest się w stanie spowodować zmiany w losach ogółu”³³⁵. Potrzeba ostatecznego ugruntowania zanika, gdy rozwija się poczucie własnej podmiotowości, zaufanie do siebie i społeczeństwa, w którym się żyje. Na pierwszy plan wysuwa się wówczas pytanie, co możemy uczynić, aby nasza przyszłość była bardziej pomyślna niż nasza teraźniejszość³³⁶.

Zdaniem Rorty’ego, utrata metafizycznej pewności oznacza zysk w obszarze wolności i w stosunkach międzyludzkich. Zadanie, jakie przed sobą stawia i jakiemu my wszyscy (syci i wykształceni obywatele współczesnych państw liberalnych i demokratycznych) powinniśmy sprostać, to z jednej strony dążenie do osobistej autonomii, z drugiej troska o to, by nasze społeczeństwo było bardziej sprawiedliwe i wolne³³⁷. W liberalno-demokratycznej i zarazem ironicznej kulturze na każdym bez wyjątku spoczywają te dwa niezależne od siebie obowiązki. Pierwszy z nich nazwać można obowiązkiem autokreacji (indywidualizm ekspresyjny), drugi zaś obowiązkiem solidarności z wszystkimi istotami skrzywdzonymi i cierpiącymi (indywidualizm egalitarny). Najlepszym wyrazem aktywności pierwszego typu jest twórczość artystyczna, a zwłaszcza kreowanie nowych metafor, które poszerzają naszą świadomość; najpełniejszym wyrazem solidarności jest natomiast wrażliwość moralna, zdolność do współczucia i troska o innych. Rorty powiada, że w kulturze ironicznej największym wstydem okrywa się ten, kto pozostaje konformistą, bezkrytycznym odtwórcą roli w napisanym już scenariuszu. Dobre życie oznacza twórcze poszukiwania, eksperymentowanie, orientowanie się na wartości nieobligatoryjne i rozwijanie indywidualnych możliwości. W stwarzaniu siebie jednostka ma nieograniczoną swobodę. Aby osiągnąć pożądaną autonomię, trzeba – jak powiada Rorty, przywołując projekt Nietzsche’a – myśleć myślami nieludzkimi, czyli: „mieć takie myśli, jakich dotąd nie miała żadna istota ludzka, pisać książki niepodobne do wszelkich książek napisanych dotąd. Trzeba zatem przeciąć więzy, które łączą nasz słownik ze słownikami używanymi przez współbliźnich”³³⁸. Narzędziem autokreacji jest język, a tworzenie metafor jest równoznaczne z przeobrażaniem siebie i świata. Posługiwanie się mową jest sposobem życia i pracy nad sobą; język jest medium samowiedzy i transformacji siebie³³⁹. Oczywiście jest to, że nikt nie tworzy w izolacji, że autorzy książek i teorii żywią się nawzajem swoimi tek-

³³⁵ R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. i A. Kaniowscy, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28), s. 152.

³³⁶ Zob. tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, przeł. M. Glasenapp, „Etyka” 1998, nr 31, s. 10.

³³⁷ Tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 12.

³³⁸ Tenże, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, s. 126.

³³⁹ Gdy chodzi o koncepcję autokreacji przez narrację, Rorty częściowo podziela poglądy takich autorów jak MacIntyre i Taylor, lecz w przeciwieństwie do nich dochodzi do pochwały społeczeństwa liberalnego i liberalnej wolności.

stami³⁴⁰. Ktoś, kto podejmuje trud stworzenia własnego niepowtarzalnego stylu, zarazem opisuje świat od nowa i sprawia, że wszystkie wydarzenia, sytuacje i przedmioty, stając się elementami indywidualnego dzieła, stają się czymś innym niż były dotąd. Autor ma władzę, która pozwala mu o przeszłości, po jej odpowiednim zinterpretowaniu, powiedzieć „tak chciałem”, zamiast „tak było”³⁴¹. Indywidualizm ekspresyjny jest antyegalitarny i anarchistyczny, umieszcza jednostkę poza zbiorowością, buduje świat suwerennej podmiotowości przeciw społeczeństwu, poza jego ujednolicającymi kategoriami. Jest to indywidualizm różnicy, któremu, zdaniem Rorty’ego, doskonały wyraz dał Foucault („romantyczny intelektualista”, „rycerz autonomii”). Foucault nie ustrzegł się jednak pewnych błędów, które mu Rorty wytyka. Brak w jego tekstach retoryki emancypacji, brak też poczucia solidarności z jakimś społecznym „my”³⁴². Autor ten nie zdobył się nigdy na pozytywną ocenę państwa liberalnego, nie wspominał o tym, że szanse ludzi na dokonanie wyboru własnego stylu życia znacznie się zwiększyły³⁴³. Nie chcąc stać się „wspólnikiem władzy”, uległ pokusie „quasi-anarchizmu”, wyrażającego się w przekonaniu, że wszystkie instytucje społeczne są równie nieuprawnione i równie niepotrzebne³⁴⁴. „Ów anarchizm wydaje mi się – pisze Rorty – wynikiem niefortunnej próby wyobrażenia sobie społeczeństwa tak wolnego od swej historycznej przeszłości, jak wolnym od swej przeszłości prywatnej pragnie być romantyczny intelektualista”³⁴⁵. Zdaniem Rorty’ego, nie powinniśmy szukać społecznego odpowiednika pragnienia prywatnej autonomii, bo prowadzić to może do takich prób stworzenia idealnego społeczeństwa i nowego rodzaju istoty ludzkiej, jakie znamy z ponurej przeszłości³⁴⁶.

³⁴⁰ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 66.

³⁴¹ Tamże, s. 63.

³⁴² Tenże, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, s. 154.

³⁴³ Tenże, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, s. 127. Rorty spodziewał się po Foucaultie uznania tego, co w lapidarny sposób wyraził np. Popper: „Każdy, kto zechce przeprowadzić poważne porównanie naszego życia w zachodnich demokracjach liberalnych z życiem w innych społeczeństwach, będzie musiał przyznać, że w Europie i Ameryce Północnej, w Australii i Nowej Zelandii mamy najlepsze i najbardziej egalitarne społeczeństwa, jakie kiedykolwiek istniały w całej ludzkiej historii. Nie tylko bardzo nieliczni cierpią dotkliwy brak żywności i mieszkania, ale młodzi ludzie mają nieskończenie więcej możliwości wyboru własnej przyszłości. Bogactwo możliwości stoi przed tymi, którzy chcą się uczyć i którzy pragną korzystać z życia na różne sposoby” – K.R. Popper, *Nieskończone poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, przeł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1997, s. 274.

³⁴⁴ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, s. 128. 130.

³⁴⁵ Tamże, s. 129.

³⁴⁶ Rorty dał wyraz swojej nostalgii za postawą patriotyzmu, a nawet religii obywatelskiej (której dobrymi nauczycielami byli, jego zdaniem, Whitman i Dewey) w książce *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twenty-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1998.

Człowiek, dla którego największym wyzwaniem jest autokreacja, nie może przeciąć wszystkich więzów łączących go ze wspólnotą, która go ukształtowała, ponieważ potrzebuje uznania ze strony innych, potrzebuje też politycznej wolności i sprawiedliwego państwa otwierającego przestrzeń do autokreacyjnych eksperymentów. Poza tym musi odnieść się do przeszłości, tradycji i kanonu, bo choć liczy się tylko to, co oryginalne, to rozpoznać to można jedynie na tle tego, co trywialne i typowe. Poszerzanie granic swojej wolności oznacza ciągłe pogłębianie świadomości swej zależności od społeczeństwa i kultury. Stworzona przez Rorty'ego postać liberalnej ironistki jest wzorcowym przykładem połączenia dążenia do wolności i oryginalności z solidarnością i współczuciem dla innych; połączenia świadomości swej wyjątkowości ze świadomością usytuowania w określonym kontekście kulturowym. Liberalna ironistka to wyrafinowana ponowoczesna intelektualistka o liberalnych poglądach politycznych. Silne poczucie własnej przygodności sprawia, że różni się ona od tradycyjnych narcystycznych filozofów pozujących na posiadaczy ostatecznej Prawdy. Ironistka zawsze żywi wątpliwości co do wartości języka, którym się posługuje, zdaje też sobie sprawę, iż sama stanie się niebawem przedmiotem czyjegoś opisu i dopasowywania do rozmaitych kontekstów. Ta ironiczna świadomość chroni ją przed błędem „ostatniego filozofa”, przed zabawną skłonnością do przypisywania sobie roli najwyższego i ostatecznego autorytetu. Rorty uważa, że „największym osiągnięciem kogoś oryginalnego może być jedynie rekontekstualizacja jego (lub jej) poprzedników. Nikt nie może liczyć na stworzenie dzieła nie dającego się skontekstualizować, tak jak żaden komentator, [...] nie może liczyć na znalezienie jedynego *ślusznego* kontekstu, do którego można dane dzieło dopasować”³⁴⁷. Autokreacji, o której mówi Rorty, nie da się sprowadzić do tradycyjnie rozumianej etyki ani do czystej kreacji artystycznej. Jest to potrzeba i zadanie zarówno o charakterze moralnym, jak i estetycznym. Mamy więc do czynienia z nową etyką – etyką estetyczną, etyką smaku. W ideale autokreacji chodzi o skonstruowanie najbardziej atrakcyjnej i harmonijnej wizji siebie i świata. Kierujący się wyobraźnią podmiot wiedziony jest przez prywatny impuls estetyczny i etyczny zarazem, nie zaś przez zestaw zewnętrznych zakazów i nakazów. Zestetyzowana etyka autokreacji nie daje się ująć w żadną teorię; jest etyką indywidualistyczną – wzywa do bycia kimś odrębnym i odmiennym od pozostałych (stąd niebezpieczeństwo narcyzmu). Jest to zatem etyka różnicy, w której uprzywilejowany został dyskurs akcentujący wyjątkowość jednostki kosztem tożsamości i wspólnoty.

³⁴⁷ R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, przeł. M.P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm*, s. 119–120. Hermeneutyka, Nowa Krytyka i Antyteoria pouczyły ironistkę, że nie istnieje nic takiego jak prawdziwe znaczenie tekstu, a wszelkie ich odczytania są seriami aktów twórczych – zob. A. Chmielewski, *Burżuazyjny liberalizm postmodernistyczny, czyli o sztuce filozoficznej konwersacji*, [w:] tenże, *Walec wiedeński i walec europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Atla 2, Wrocław 2001, s. 132.

Obok etyki dyferencji Rorty na równorzędnym poziomie lokuje etykę sprawiedliwości i solidarności. Jest to etyka publiczna, dość konwencjonalna, tradycyjna, posługująca się językiem wspólnotowym. O jej ponowoczesnym charakterze świadczy jedynie to, że nie opiera się na niewzruszonych metafizycznych fundamentach, nie rości sobie pretensji do absolutnej pewności, a moralność i prawo pojmuje jako sposoby radzenia sobie w sytuacjach konfliktowych³⁴⁸. Rorty uważa, że postęp moralny polega na umiejętności reagowania na potrzeby coraz szerszych grup ludzkich i na myślowym utożsamianiu się z tymi, którzy do niedawna wydawali się zupełnie obcy: „Postęp moralny jest kwestią coraz rozleglejszej empatii, a nie wznoszenia się ponad uczuciowość ku racjonalności; nie jest też kwestią odwoływania się od niższego, przekupnego trybunału lokalnego do wysokiego sądu, w którym obowiązuje prawo ahisteryczne, nielocalne i ponadkulturowe”³⁴⁹. Liberalna ironistka posługuje się banalnym językiem wspólnotowym, by wyrazić swą solidarność z pokrzywdzonymi i współczucie dla cierpiących. Etyka solidarności służy celom liberalnego społeczeństwa i nie dba o oryginalność; troszczy się jedynie o zmniejszanie cierpień, łagodzenie konfliktów i ułatwianie ludziom osiągania wszystkich, nawet najdziwniejszych celów, pod warunkiem że mogą one być zrealizowane bez czyjejkolwiek krzywdy. Zdaniem Rorty’ego, temu celowi najlepiej służy stary, banalny i zrozumiały dla wszystkich słownik oświeceniowy, który umożliwia publiczny dialog i pozwala dojść do kompromisu. W słowniku tym wyraża się moralna tożsamość obywateli społeczeństwa liberalnego, niezależnie od tego, jak różnorodne są ich indywidualne jaźnie. Pojawiające się w tym słowniku odwołanie do praw człowieka jest z punktu widzenia pragmatyzmu sposobem przyznania, że nie mamy lepszych argumentów dla wyrażenia swego stanowiska (w tym sensie niewiele różni się od niegdysiejszego odwołania do woli bożej)³⁵⁰. Zadawanie metafizycznego pytania, *czy ludzie naprawdę mają takie prawa*, pozbawione jest sensu. Natomiast odniesienie do nich można uznać za dogodny sposób podsumowania pewnych stron naszych rzeczywistych lub postulowanych praktyk. Niebezpieczeństwem wynikającym z etyki solidarności i indywidualizmu egalitarnego jest to, że może prowadzić do zatarcia różnic między jednostkami.

Rorty podkreśla, że w dwóch sferach życia: prywatnej i publicznej, obowiązują dwa odrębne słowniki i dwie odrębne etyki, między którymi – jak twierdzi – nie ma części wspólnej. Prywatna etyka autokracji posługuje się wyrafinowanym językiem ironicznym i zwiastuje narodziny nowej moralności – moralności różnicy; publiczna etyka solidarności oznacza kontynuację tradycyjnej moralno-

³⁴⁸ Rorty, podążając za Deweyem, kwestionuje rozróżnienie między moralnością a roztropnością, między tym, co słuszne, a tym, co pożyteczne; kwestionuje też istnienie powszechnych zasad postępowania – zob. R. Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, s. 10–12.

³⁴⁹ Tamże, s. 19.

³⁵⁰ Tamże, s. 20.

ści współczucia i sprawiedliwości. W ironicznym i prywatnym świecie nie ma miejsca na poczucie więzi z innymi, ironia bowiem różnicuje, a nie łączy, ale w każdej chwili można dokonać przeskoku do języka publicznego, który odsłania nam świat relacji międzyludzkich, współczucia i życzliwości. Rorty jako zwolennik liberalnej demokracji spotyka się z zarzutem (ze strony komunitarian), że liberalne instytucje społeczne zamożnych państw demokratycznych przyczyniają się do utrwalania płytkiego konsumpcyjnego stylu życia, który odziera jednostkę z wartości wyższych, duchowych. Na tego typu zarzut odpowiada, że wcale nie jest oczywiste, że miarą wartości instytucji demokratycznych ma być wartość człowieka, jakiego instytucje te tworzą³⁵¹. Dodaje też, że „nawet gdyby typowy reprezentant liberalnej demokracji miał być nijaki, wyrachowany, małostkowy i niebohaterski, to przewaga ludzi tego pokroju może okazać się rozsądną ceną za wolność polityczną”³⁵². Podstawowym faktem społecznym, od którego Rorty w swoich rozważaniach politycznych wychodzi, jest fakt pluralizmu. Zaletą liberalnego społeczeństwa jest, jego zdaniem, to, że nie domaga się ono żadnej formy jedności ani żadnego wyrzeczenia się siebie. Bez względu na poglądy i styl życia każdy – nawet egocentrycznie nastawiony ekscentryczny intelektualista – może być lojalnym obywatelem. Powody lojalności poszczególnych osób mogą być bardzo różne, a nawet nie zawsze chwalebne, ale nie ma to znaczenia dla liberalnej demokracji.

Z radykalnego rozdziału na dwa słowniki – prywatny i publiczny – i dwie etyki – autokreacji i solidarności – można wyciągnąć wniosek, że obywatele zamieszkujący utopię Rorty’ego posiadają niespójną, rozdwojoną tożsamość, której jedna część pozwala im identyfikować się z określoną wspólnotą, druga zaś jest usilnie tworzona wbrew ujednolicającym wpływom owej wspólnoty. Mamy tu do czynienia z programową postmodernistyczną dekonstrukcją ludzkiej osobowości. Liberalna ironistka solidaryzuje się z każdą istotą cierpiącą i uważa, że okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy; jednocześnie dąży do indywidualnych celów i głosi aspołeczne ideały. Sprawnie posługuje się dwoma odrębnymi językami: prywatnym i publicznym, jednakże ilekroć wybiera wspólnotowy język solidarności, tylekroć okazuje się spadkobierczynią tradycji oświeceniowej i nieuchronnie osuwa się w stronę banału, a być może także w stronę jakiejś wizji natury ludzkiej, będącej podstawą moralnej więzi z innymi; staje się więc typowym liberałem. Wybierając natomiast ekscentryczny język autokreacji, zrywa więzy wspólnotowe i zmierza w stronę anarchizmu. Nie mamy zatem nigdy do czynienia z liberalną ironistką, lecz raz z ironistką, innym razem z liberałem, i niespójność ta wydaje się nieusuwalna, jeżeli utrzymamy w mocy twierdzenie Rorty’ego, że oba słowniki nie posiadają części wspólnej. Jednak zapewnienie Rorty’ego, że na autokreację nie nakłada

³⁵¹ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 283.

³⁵² Tamże, s. 284.

żadnych zewnętrznych ograniczeń, budzi pewne wątpliwość. Im więcej liberalna ironistka poznaje języków, im większą zdobywa erudycję, tym bardziej – jak twierdzi Rorty – staje się wrażliwa moralnie (tym lepiej zdaje sobie sprawę, że źródłem upokorzenia mogą być również niektóre opisy). Swoboda jej działania zatem w pewnym sensie coraz bardziej się ogranicza, rośnie natomiast ostrożność i wzgląd na innych. Choć Rorty nie chce ustanawiać bezwzględnych zasad w ramach etyki autokreacji, to wydaje się, że uznaje, iż cierpienie innych jest bezwzględną granicą dla naszych autokreacyjnych wyborów i że właśnie wobec tej granicy określamy się jako podmioty moralne. Jeżeli tak jest, to odsłoniłismsy miejsce, w którym etyka solidarności oddziałuje na etykę autokracji i ogranicza ją. Z kolei etyka solidarności zmierza ostatecznie do tego, by każdemu pozwolić na bycie ekscentrycznym artystą albo leniwym konformistą, o ile nie powoduje to niczyjej krzywdy. Zatem zarówno różnica, jak i cierpienie okazują się wspólnymi problemami obu etyk, które się nawzajem dopełniają. Ustalenie tej zależności wbrew autorowi pozwala ukazać tożsamość i integralność obywateli Rortiańskiej utopii³⁵³, co oczywiście może być potraktowane jako wyraz anachronicznych skłonności unifikacyjnych³⁵⁴.

Rorty powiada, że „moralne zadania liberalnej demokracji są rozdzielane między pełnomocników miłości i pełnomocników sprawiedliwości”³⁵⁵. Ci pierwsi (znawcy różnorodności) występują w imieniu ludzi, których społeczeństwo nie chce zauważyć. „Ci drudzy zaś, strażnicy uniwersalności, zapewniają to, że ci ludzie, już raz uznani za obywateli, poprowadzeniu ku światłu przez znawców różnorodności będą traktowani dokładnie tak jak pozostali, jak my wszyscy”³⁵⁶. Nasze społeczeństwo „uznaje, że moralny postęp więcej w ostatnich stuleciach zawdzięcza specjalistom z poszczególnych dziedzin – historykom, powieściopisarzom, etnografom i szukającym sensacji dziennikarzom – niż wyspecjalizowanym w uniwersalności teologom i filozofom”³⁵⁷. Rorty z satysfakcją odnotowuje fakt, że „jedna z pomniejszych atrakcji towarzyszących znałej zachodniej cywilizacji – metafizyka – jest w trakcie likwidacji”³⁵⁸. Zgadza

³⁵³ Można też próbować ocalić jedność liberalnej ironistki przez odszukanie podstaw między-ludzkiej solidarności w samej ironii. Robi to z powodzeniem Agata Bielik-Robson w książce *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 192–224.

³⁵⁴ Rorty jest zwolennikiem poglądu, że każde *ja* może zawierać w sobie wiele sprzecznych *ja* o nieharmonizowanych predyspozycjach; pojęcie jedności *ja* należy odłożyć na bok – zob. R. Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, s. 14.

³⁵⁵ Tenże, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 308.

³⁵⁶ Tamże, s. 308.

³⁵⁷ Tamże.

³⁵⁸ R. Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 326.

się pod tym względem z Lyotardem. Jednocześnie jest przekonany, że fiasko metafizyki w żaden sposób nie powstrzyma liberałów przed obstawaniem przy najbardziej pożytecznym rozróżnieniu między perswazją i przemocą. Opowiadanie się po stronie perswazji i przeciwko przemocy jest dla liberałów równoznaczne z byciem istotą racjonalną, członkiem liberalnej i demokratycznej wspólnoty. Nasza liberalna demokracja może poszczycić się tym, że jest nieporównanie bardziej elastyczna, otwarta, współczująca od wszystkich innych znanych nam kultur i społeczeństw.

Autorów, takich jak: Mill, Dewey, Habermas i Rawls, Rorty zalicza do „pisarzy solidarności”. Są to autorzy, którzy „uczestniczą w zbiorowym wysiłku – wysiłku, by nasze instytucje i praktyki uczynić bardziej sprawiedliwymi i mniej okrutnymi”³⁵⁹. Wśród nich Rorty wyróżnia kantystów i heglistów. Kantyści wierzą w istnienie uniwersalnej ogólnoludzkiej wspólnoty, przyrodzonej ludzkiej godności i przyrodzonych praw, a także w ahistoryczny charakter rozróżnienia na moralność i rozsądek. Są oni zdania, że liberalne praktyki i instytucje nie zdołają przetrwać bez metafizycznych wsporników. Hegliści natomiast utrzymują, że „człowieczeństwo jest pojęciem raczej biologicznym niż moralnym, że ludzka godność zawsze jest tylko pochodną godności pewnej określonej społeczności i że nie jest możliwe odwołanie się do obiektywnego miernika, który pomógłby nam ocenić względne wartości zróżnicowanych – istniejących i postulowanych społeczności”³⁶⁰. Hegliści traktują moralność jako wytwór historycznie uwarunkowanej społeczności i podejmują się obrony instytucji liberalnych i praktyk bogatych demokracji północnoatlantyckich wyłącznie na gruncie solidarności, bez odwoływania się do ahistorycznych wsporników³⁶¹. Rorty solidaryzuje się ze stanowiskiem heglistów, Habermasa natomiast traktuje jako kantystę. Powiada, że nawet upadek liberalnych demokracji nie dostarczyłby dowodu, że ludzkie społeczeństwa nie mogą przetrwać bez filozoficznych fundamentów³⁶². Stanowisko heglistów ma charakter postmodernistyczny (w znaczeniu, jakie pojęciu temu nadał Lyotard) – cechuje się nieufnością w stosunku do wszelkich metanarracji. Jednocześnie Rorty zauważa, że „trudno wypłacać mieszczańskie instytucje liberalne ze słownika, który owe instytucje odziedziczyły po Oświeceniu”³⁶³. Żeby zachęcić liberalne społeczeństwo do lojalności względem siebie, trzeba próbować jakoś spleść ze sobą te słowniki i zreinterpretować kantowskie idee i podziały. Rorty dystansuje się do Rawlsa wszędzie tam, gdzie dostrzega u niego Kantowskie wpływy, nie godzi się np. na podział na *ja* moralne

³⁵⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 12.

³⁶⁰ Tenże, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, s. 109.

³⁶¹ Tamże, s. 111.

³⁶² R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 291.

³⁶³ Tenże, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, s. 112.

oraz indywidualne uzdolnienia, interesy i poglądy³⁶⁴. Najczęściej jednak interpretuje Rawlsa w taki sposób, że teoria sprawiedliwości ukazuje się jako całkowicie zgodna z jego poglądami. Rorty zalicza Rawlsa do pisarzy, którzy „pragnęli zachować oświeceniowy liberalizm, pozbywając się równocześnie oświeceniowego racjonalizmu”³⁶⁵. „John Dewey, Michael Oakeshott i John Rawls przyczynili się do podważenia idei ponadhistorycznego *ważnego absolutnie* zbioru pojęć mających służyć za *filozoficzne podstawy* liberalizmu, każdy z nich uważał jednak, że owo podważanie jest sposobem na wzmocnienie liberalnych instytucji. Dowodzili, że liberalnym instytucjom dobrze robi, jeśli uwolnione zostaną od potrzeby bronienia się w kategoriach takich właśnie podstaw – że będą się miały lepiej, gdy nie trzeba będzie odpowiadać na pytania *Na czym polega uprzywilejowana pozycja wolności?* Wszyscy trzej chętnie zgodziliby się, że popadające w błędne koło uzasadnienie naszych praktyk, uzasadnienie, które retuszuje jeden rys naszej kultury poprzez przywoływanie wciąż innego albo tendencyjne porównywanie naszej kultury z innymi przy zastosowaniu naszych własnych kryteriów, jest jedynym rodzajem uzasadnienia, jakie możemy uzyskać”³⁶⁶.

Dla Rorty’ego *ja* moralne to układ przekonań, pragnień i odczuć bez zaplecza, to atrybuty pozbawione podłoża³⁶⁷. Taką też koncepcję podmiotu Rorty odnajduje u Rawlsa. Siłę moralną mają wyłącznie emocje, pragnienia i przeświadczenia, które wiążą nas z konkretną wspólnotą, a moralne usprawiedliwienie jakichś instytucji i praktyk jest kwestią narracji historycznej, nie zaś meta-narracji filozoficznej³⁶⁸. Dylematy moralne, przed którymi stajemy, wynikają z tego, że identyfikujemy się z wieloma grupami: „Rozmaitość identyfikacji rośnie wprost proporcjonalnie do poziomu wykształcenia, podobnie jak liczba społeczności, z którymi dana osoba może się identyfikować, rośnie wprost proporcjonalnie do stopnia cywilizacji”³⁶⁹. Problemów tego typu nie da się rozwiązać przez odwołanie do ogólnych zasad. Skuteczniejsze jest odwołanie do konwencji i anegdoty³⁷⁰. Właśnie na nich skupiają się rozważania postmodernistycznego mieszczańskiego liberała. A jednak Rorty przyznaje, że są takie sytuacje, w których nie da się ominąć formułowania zasad ogólnych (np. przy układaniu konstytucji)³⁷¹.

Rorty uznaje Rawlsa za zwolennika poglądu, że w uzasadnianiu naszych moralnych postaw możemy się odwołać jedynie do czegoś tak lokalnego i party-

³⁶⁴ Tamże, s. 113.

³⁶⁵ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 89.

³⁶⁶ Tamże, s. 89–90.

³⁶⁷ R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, s. 113.

³⁶⁸ Tamże, s. 114.

³⁶⁹ Tamże, s. 115.

³⁷⁰ Rorty postawę taką identyfikuje z realizmem prawnym.

³⁷¹ R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, s. 116.

kularnego jak tradycja określonej wspólnoty i konsens określonej kultury³⁷². Natomiast Dworkin, który, według Rorty'ego, nazbyt poważnie traktuje pojęcie ahistorycznych praw ludzkich, nie byłby w stanie z powyższym poglądem się zgodzić³⁷³. Rawls okazuje się pragmatystą uwolnionym od konieczności rozważania kwestii prawdy. Rorty pisze: „Chciałbym dowieść, że Rawls, podążając w ślad za Deweyem, pokazuje nam, w jaki sposób demokracja liberalna może obyć się bez założeń filozoficznych”³⁷⁴. Rorty jest przekonany, iż liberalna demokracja nie potrzebuje filozoficznego uzasadnienia, potrzebuje natomiast filozoficznej artykulacji, i takie samo przekonanie odnajduje u Rawlsa. „Zgodnie z tym poglądem filozof demokracji liberalnej może rozwijać teorię ludzkiego *ja* odpowiadającego instytucjom, które (on lub ona) podziwia. Nie oznacza to jednak, że tym samym usprawiedliwia owe instytucje, odwołując się do głębszych przesłanek, lecz przeciwnie: że (on lub ona) daje polityce pierwszeństwo, a filozofię fastryguje na miarę”³⁷⁵. Rorty z zadowoleniem zauważa, że „Rawlsowskie orędzie na rzecz tolerancji filozoficznej można uznać za kontynuację Jeffersowskiego orędzia na rzecz tolerancji religijnej”³⁷⁶. Widać to zwłaszcza w wypowiedziach takich jak ta, że żadna ogólna koncepcja moralności nie może stanowić podstawy dla społecznej koncepcji sprawiedliwości w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym; że koncepcja sprawiedliwości musi uwzględniać różnorodność doktryn i wielość ścierających się ze sobą i niewspółmiernych koncepcji dobra wyznawanych przez obywateli; że konkretne fakty historyczne tworzą warunki dla możliwej do urzeczywistnienia koncepcji sprawiedliwości politycznej³⁷⁷. Rawls pokazuje, że rozważając kwestie polityczne, wiele standardowych tematów dociekań politycznych należy wziąć w nawias, podobnie jak kiedyś filozofowie Oświecenia brali w nawias kwestie teologiczne. Rorty podkreśla, że ze względu na cele teorii politycznej filozoficzna koncepcja natury ludzkiej oraz pogląd na sens ludzkiego życia są zupełnie nieprzydatne. Remedium na nasze polityczne problemy nie stanowi odwołanie się do lepszych filozoficznych poglądów, lecz „łaskawe puszczenie ich w niepamięć”³⁷⁸. Wzorcowo robi to Rawls, pokazując, że stworzona dla społeczeństwa demokratycznego polityczna koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, czerpie jedynie z podstawowych intuicji i idei tkwiących u podstaw instytucji politycznych oraz ze spo-

³⁷² R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 263.

³⁷³ Tamże, s. 264.

³⁷⁴ Tamże, s. 266.

³⁷⁵ Tamże, s. 265.

³⁷⁶ Tamże, s. 271.

³⁷⁷ Tamże, s. 267.

³⁷⁸ Tamże, s. 268.

lecznych tradycji ich interpretowania. „Jest to postawa na wskroś historystyczna i antyuniwersalistyczna”³⁷⁹. „Rawlsa interesują nie warunki tożsamości *ja*, lecz jedynie warunki obywatelstwa w liberalnym społeczeństwie”³⁸⁰. Rorty uważa, że Rawls zgadza się z Heglem i Deweyem, iż oświeceniowa próba wyzwolenia się z tradycji i historii przez odwołania do Natury lub Rozumu to tylko samooszukiwanie się. Docenia Rawlowskie wysiłki „pozostawania na powierzchni”, niesięgania do filozoficznych głębi i powiada: „Zgodnie z Deweyowskim poglądem, który przypisuję Rawlowi, polityka nie wymaga jakiegoś wstępu w postaci takiej dyscypliny jak *antropologia filozoficzna*, lecz jedynie historii i socjologii. Co więcej, błędem jest interpretowanie jego poglądu, tak jak to robi Dworcin: jako poglądu, którego *podstawę stanowią prawa*, a nie *cel*. Pojęcie podstawy bowiem nie ma tu nic do rzeczy”³⁸¹. Rorty podkreśla, że nigdy z góry nie przyjmujemy na podstawie założeń filozoficznych, iż ludziom z istoty przysługują, pewne prawa i nie zadajemy potem pytania, w jaki sposób społeczeństwo mogłoby je zagwarantować i ochronić. Podkreśla, że „jeżeli chodzi o kwestie pierwszeństwa czy też o kwestię relatywnego charakteru sprawiedliwości względem sytuacji historycznych, Rawls jest bliższy Walzerowi niż Dworkinowi. Skoro wcale nie uważa, że ze względu na cele teorii politycznej musimy od razu sądzić, że posiadliśmy esencję, która poprzedza i zapowiada historię, to chyba nie byłby skłonny zgodzić się z Sandelem, że z tegoż powodu musimy dysponować wyjaśnieniem *natury podmiotu moralnego*, czegoś, co jest *niezbylwalne, nieprzypadkowe i uprzednie względem każdego jednostkowego doświadczenia*”³⁸². Rorty uważa, że *my*, czyli spadkobiercy Oświecenia, dla których sprawiedliwość stała się pierwszą cnotą, nie potrzebujemy żadnej filozoficznej koncepcji natury ludzkiej i możemy wobec filozoficznych sporów przyjąć taką postawę, jaką Jefferson przyjął wobec teologicznych sprzeczek o naturę Boga. W tekstach Rawlsa Rorty odnajduje potwierdzenie innych swoich poglądów – np. przekonania, że pytania dotyczące istoty człowieczeństwa powinny być odseparowane od polityki i stać się domeną prywatności. „Demokracja liberalna nie tylko musi uwolnić poglądy na te kwestie od przymusu prawnego, ale również postawić sobie za cel oddzielanie dyskusji o tych zagadnieniach od dyskusji na temat polityki społecznej”³⁸³. Fanatyzm filozoficzny jest podobny do fanatyzmu religijnego – niesie zagrożenie dla swobodnej dyskusji, dla wolności i sprawiedliwości. Tymczasem racjonalna dyskusja, za jaką opowiada się Rorty,

³⁷⁹ Tamże, s. 269.

³⁸⁰ Tamże, s. 282.

³⁸¹ Tamże, s. 270.

³⁸² Tamże, s. 270–271.

³⁸³ Tamże, s. 272.

„nie jest odwoływaniem się do wiecznych standardów, ale próbą uczynienia naszych przekonań i pragnień tak spójnymi, jak to tylko możliwe”³⁸⁴. Właśnie spójność naszych moralnych przekonań jest główną troską Rawlsa.

Rorty uważa, że zaproponowana przez Rawlsa metoda równowagi refleksyjnej jest wystarczająco dobra dla celów liberalnej demokracji, by nie szukać już żadnych mocniejszych uzasadnień i pozapolitycznego ugruntowania politycznych zasad. W miarę jak sprawiedliwość stawać się będzie najważniejszą cnotą, potrzeba fundamentalnej legitymizacji będzie zanikać. Zgadza się też w pełni ze stwierdzeniem, że nasza koncepcja sprawiedliwości jest usprawiedliwiona przez to, że jest zgodna z naszym pogłębionym rozumieniem nas samych, naszych aspiracji, naszej historii i tradycji. Właśnie to sprawia, że jest to najsensowniejsza dla nas doktryna. Teorię sprawiedliwości należy kojarzyć z historyczno-socjologicznym opisem tego, jak myślimy i jak żyjemy. Rawls przypuszczalnie sądzi, że Kant, choć w dużej mierze miał rację co do natury sprawiedliwości, w znacznym stopniu mylił się co do natury i funkcji filozofii. Wielką zaletą Rawlsa jest to, że błąd Kanta koryguje i „na pierwszym miejscu stawia demokratyczną politykę, a filozofię na drugim. Zachowuje sokratejskie zobowiązanie do swobodnej wymiany poglądów, ale rezygnuje z platońskiego oddania sprawie możliwości uniwersalnego porozumienia – możliwości poręczonej przez doktryny poznania, jak choćby Platońską teorię anamnezy czy Kantowską teorię relacji między pojęciami czystymi a empirycznymi. Pytanie o to, czy powinniśmy być tolerancyjni i sokratejscy, oddziela od pytania o to, czy ta strategia doprowadzi do prawdy”³⁸⁵. Prawda pojmowana jako wiedza wrodzona lub w inny filozoficzny sposób nie ma żadnego związku z demokratyczną polityką³⁸⁶. Z tego powodu Rorty i Rawls (o czym Rorty pragnie nas przekonać) w przypadku konfliktu między demokracją a filozofią zawsze przyznają pierwszeństwo demokracji³⁸⁷. Mówiąc o liberalno-demokratycznym porządku społecznym, Rorty podkreśla, całkowicie w duchu Rawlsa, iż: „zasadnicza idea takiego społeczeństwa jest taka, że aby żyć razem, nie musimy zgadzać się co do sensu życia ludzkiego, natury ludzkiej, w sprawach głębokich i kontrowersyjnych”³⁸⁸; lepiej jest bowiem ignorować pewne różnice (np. między wierzącymi i niewierzącymi) i w kwestiach filozoficznych pozostawać na powierzchni, niż zaglądając zbyt głęboko, narażać się na ryzyko społecznych konfliktów i podziałów. Polityka liberalna nie wymaga konsensu co do ostatecznego celu ludzkiego

³⁸⁴ R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. D. Abriszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2 (73–74), s. 57.

³⁸⁵ Tenże, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 285.

³⁸⁶ Rorty krytykuje A. Blooma, który w książce *Umysł zamknięty* nakłania do powrotu do platońskiej koncepcji wychowania i polityki – zob. R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 53.

³⁸⁷ Tenże, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, s. 285.

³⁸⁸ Tenże, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 57.

życia, lecz zwykłych zasad *fair play*. Zasady takie wyartykułował Rawls w swej teorii sprawiedliwości jako bezstronności.

Rorty proponuje, byśmy autorów w stylu Rawlsa „postrzegali jako samounieważniających i samospełniających się triumf Oświecenia. Ich pragmatyzm jest przeciwstawny oświeceniowemu racjonalizmowi, choć sam stał się możliwy (w porządnym dialektycznym sposób) właśnie dzięki temu racjonalizmowi. Może spełniać rolę słownika dojrzałego (oczyszczonego ze sejdentyzmu i odfilozoficznego) oświeceniowego liberalizmu”³⁸⁹. Rorty uważa, że my, współcześni liberałowie, powinniśmy poważnie traktować fakt, iż nasze ideały, takie jak sprawiedliwość proceduralna i równość wszystkich ludzi, to zaściankowe, dziwaczne produkty rozwoju naszej kultury. Jednocześnie powinniśmy też jasno zdawać sobie sprawę z tego, że nie musi to oznaczać, iż nie są one warte zdecydowanej obrony. Podkreśla, że ideały mogą mieć charakter lokalny i jednocześnie stanowić największą nadzieję całego gatunku³⁹⁰, a „ostateczną syntezą miłości i sprawiedliwości może okazać się kolaż o zawiłym splocie prywatnego narcyzmu i społecznego pragmatyzmu”³⁹¹.

Można powiedzieć, że Rorty dostarczył szeregu nowych dobrych filozoficznych (lecz nie metafizycznych) argumentów na rzecz teorii Rawlsa. Z jego punktu widzenia, teoria Rawlsa jest wzorcowym przykładem myśli politycznej nacechowanej historycyzmem, antyuniwersalizmem i pragmatyzmem. Rawls jawi się jako ktoś, komu udało się właściwie wyartykułować tę część etyki, która dotyczy naszego życia społecznego, i pozostawić jak najwięcej miejsca dla etyki autokreacji i indywidualnej inwencji jednostek. Z drugiej strony powiedzieć można, że to Rorty skroił swoją filozofię na miarę liberalnej demokracji opisanej przez Rawlsa. Autorów tych łączy świadomość przygodności ludzkich sumień i społeczeństw oraz świadomość konieczności formułowania pewnych ogólnych zasad życia politycznego. Łączy ich też przekonanie, że wzrost poczucia indywidualnej godności i podmiotowości będzie szedł w parze z umacnianiem się zaufania do liberalnej, demokratycznej wspólnoty komunikacyjnej i rozwojem współczucia dla innych. Obaj zalecają utrzymywanie się na powierzchni, zamiast poszukiwania głębi – uważają, że uzasadniając nasze poglądy moralne, nie musimy wykazywać ich zgodności z tym, co absolutne, wystarczy pokazać, że są one spójne i zgodne z naszym rozumieniem nas samych.

³⁸⁹ Tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 90.

³⁹⁰ Tenże, *O etnocentryzmie*, s. 311.

³⁹¹ Tamże, s. 313.

Podsumowanie

Zalety ponowoczesnego liberalizmu

Berlin zwykł podkreślać, że nie ma jednego ostatecznego rozwiązania naszych problemów, nie ma też możliwości zrealizowania w życiu wszystkich wartości. Jeżeli człowiek chce zachować wolność, musi zaakceptować niedoskonałości tego świata, musi też zgodzić się żyć według możliwie najmniejszej ilości zasad i pozwolić na to innym, powinien także pogodzić się z myślą, że przyjdzie mu rozwiązywać różne dylematy bez wyraźnej pomocy, bez wsparcia z żadnej strony. Element dramatyizmu w ludzkim życiu jest nie do usunięcia (albo też daje się usunąć tylko wraz z wolnością). Żadna teoria polityczna szanująca ludzką wolność nie może człowieka od niego uwolnić; nie należy w związku z tym tego od niej oczekiwać. Liberalizm kształtował się w ciągu kilku ostatnich stuleci pod wpływem wielostronnej, surowej krytyki. W tym czasie zmieniał się, odrzucając po kolei poglądy zbędne, wątpliwe, niedające się dobrze uzasadnić i włączając w swój obręb poglądy i problemy nowe. Na tej drodze osiągnął kształt reprezentowany przez teorie takich autorów jak Rawls, Habermas czy Rorty. Ich polityczne teorie mają ogromne znaczenie dla współczesnej liberalnej myśli politycznej – ukazują jej ciągłość, bogactwo i możliwości. Rau powiada, że „przedstawiając to, co filozoficznie pożądanę, Rawls opiera się w *Teorii sprawiedliwości* na założeniach właściwych dla osiemnastowiecznego moralnego indywidualizmu, artykułuje dziewiętnastowieczne egalitarne postulaty socjaldemokratyczne, uzasadniając je za pomocą dwudziestowiecznego filozoficznego aparatu pojęciowego”¹. Teoria Rawlsa koresponduje z powszechnymi oczekiwaniami i doświadczeniami współczesnych społeczeństw liberalnej demokracji. Stara się też uchwycić granice możliwości myśli politycznej. Koncepcja politycznego liberalizmu pozwala na poszukiwanie najlepszych rozwiązań problemów politycznych przy wyraźnej świadomości, że rozwiązania te będą tylko doraźne oraz że doskonałe rozwiązania nie są wcale potrzebne naszemu przygodnemu społeczeństwu. Liberalizm ten nazwać można ponowoczesnym lub postoswieceniowym. O jego ponowoczesnym charakterze decyduje nieufność wobec wszelkich metanarracji i naukowych rozwiązań politycznych problemów, świadomość sprzęgania się wiedzy z władzą oraz uwikłania w czas i historię.

¹ Z. Rau, *Liberalizm*, s. 102.

Habermas podkreśla, że liberalizm polityczny Rawlsa jest reakcją na pluralizm światopoglądowy i postępującą indywidualizację stylów życia². Rawls wyciągnął wnioski z klęski filozoficznych prób jednoznacznego określenia, na czym polega dobre życie. Postmetafizyczne sprawiedliwe społeczeństwo pozostawia każdemu wolność wyrobienia sobie etycznej samowiedzy i urzeczywistnienia osobistej koncepcji dobrego życia wedle własnych możliwości.

Liberalizm ponowoczesny zdaje sobie sprawę ze swych licznych ograniczeń i teoretycznych słabości, których nie próbuje ukryć. Boryka się z takimi problemami jak niejednoznaczność pewnych rozstrzygnięć, cyrkularność niektórych wywodów, brak rozwiązań ostatecznych, a także przyzwolenie na życie banalne i egoistyczne. Doskonałość liberalnej teorii nie jest celem ani miarą wartości liberalizmu. Liberalizm ten, pomimo swych słabości, ma wiele trudnych do przecenienia zalet, dla których warto go bronić. Są to zalety zarówno o charakterze praktycznym, jak i teoretycznym. W praktyce liberalizm okazał się najskuteczniejszą zaporą przed fundamentalizmem i przemocą, nędzą i niesprawiedliwością, natomiast teorie czołowych współczesnych liberałów cechują się intelektualnym wyrafinowaniem i głębią wolną od patosu. Jedną z najważniejszych zalet liberalizmu trafnie wyraził Galston: „Liberalizm jest w stanie uznać to, co prawdziwe w zarzutach krytyków, i uzasadnić, dlaczego odrzuca całą resztę”³.

W toczącym się od wieków sporze o to, czy rozum może być źródłem mocy wiążącej tego, co normatywne, czy też moc ta wynika z tego, co pozarozumowe (np. z tradycji, potrzeb, interesów), liberalizm opowiada się po stronie rozumu. Oznacza to odrzucenie arbitralności i przemocy; przyjęcie, że dialog, publiczna debata, wymiana argumentów są najlepszymi sposobami ustanawiania zasad życia publicznego i interpretowania prawa; uznanie, że powszechna krytyka społeczna najskuteczniej przyczynia się do tworzenia społeczeństwa bardziej sprawiedliwego niż to, w którym żyjemy obecnie. Liberalizm nie podziela zatem hiperkrytycznego poglądu na rozum i nie redukuje jego funkcji do panowania, represji i opresji. Liberalny rozum publiczny uchwytuje i odzwierciedla strukturę powszechnej zależności każdego od wszystkich i wyostbra krytyczną wrażliwość myślenia, oferuje ideę wzajemności oraz intersubiektywną, dialogiczną orientację na porozumienie. Liberalizm oznacza ład społecznej rozumności, który nie jest fundamentalny, ponieważ bazuje na intersubiektywnym porozumieniu, na rozumnych ustaleniach wspólnych. Sądzę, że charakter tej rozumności dobrze oddają słowa Siemka: „Wzorce i miary tej rozumności są więc nieuchronnie pluralistyczne, względne i zawsze oparte na niepewnej podstawie uzgodnień jeszcze mimo wszystko możliwych. Taka rozumność jest tylko – i aż

² J. Habermas, *Zasada powściągliwości. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o „właściwe życie”?*, [w:] tenże, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 10.

³ W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 92.

– *prawomocną i praworządną* racjonalnością umowy, sprawiedliwej wymiany, wzajemności świadczeń i zobowiązań: jako taka może pochodzić tylko ze wspólnej i dobrowolnej zgody wszystkich zainteresowanych, a zarazem musi wszystkim zainteresowanym wyznaczać te same, jednolite miary, normy i procedury. Dlatego także jest ona tylko limitacyjną *racjonalnością* odgraniczeń, dystansów i porównań. Umożliwia komunikację pomiędzy różnymi jednostkami i grupami tylko dzięki temu, że wytycza między nimi wyraźne linie demarkacji i swe roszczenia do powszechnej ważności w przestrzeni publicznego dyskursu łączy ze ściśle zachowywanym dystansem wobec *inności Innego* i w ogóle intymnej prywatności tego, co po prostu indywidualne⁴.

Tak rozumiany liberalizm, by pozostać w zgodzie ze swymi zasadami, sam wystawia się na surową krytykę oponentów. Komunitarna krytyka przypomina, zdaniem Walzera, modę na spodnie w kant: przemija, ale możemy być pewni, że powróci. Choćby była najbardziej wnikliwa, nie stanie się nigdy niczym więcej niż nietrwałym fenomenem towarzyszącym liberalizmowi⁵. A jednak jest na tyle sugestywna, że potrafi niekiedy zawładnąć wieloma umysłami⁶. Warto w związku z tym zwrócić uwagę na fakt, że wnioski, jakie z niej można wyciągnąć, są korzystne, a nie druzgocące dla liberalizmu. Są to wnioski przeciwne do tych, które sformułowali sami komunitarianie. Jeśli mają oni rację, twierdząc, że społeczeństwo jest bez reszty zdekomponowane, a koegzystencja jednostek jest problematyczna, to – jak powiada Walzer – „wówczas można dojść do wniosku, że polityka liberalna jest najlepszym sposobem radzenia sobie z problemami dekompozycji”⁷. Obawa Sandela, że społeczeństwo, w którym sprawiedliwość stawia się na pierwszym miejscu, nie może być nigdy niczym więcej niż społeczeństwem ludzi sobie obcych, powinna zostać zastąpiona przekonaniem, że skoro jesteśmy sobie nawzajem obcy, to najlepszą rzeczą, jaką możemy zrobić, jest zatroszczenie się w pierwszej kolejności o sprawiedliwość w naszych wzajemnych relacjach. Radykalna krytyka liberalizmu przeprowadzona przez MacIntyre’a, połączona z apoteozą tradycji, budzi sprzeciw nawet w gronie samych komunitarian. Zdaniem Etzioniego, z rozważań MacIntyre’a wynika, że skoro nasz status jako jednostek jest tak zagrożony, to w związku z tym liberalizm jest

⁴ M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 339–340.

⁵ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 91.

⁶ Zdaniem Walzera, obok liberalizmu trwałe miejsce wśród koncepcji politycznych udało się znaleźć socjaldemokracji, która – podobnie, jak liberalizm – ma swoich powracających krytyków w postaci anarchistów i libertarian. Socjaldemokracja wspiera pewne formy identyfikacji jednostki ze wspólnotą, ale nie należy jej mylić z komunitaryzmem. Ma ona więcej wspólnego z liberalizmem – np. to, że opowiada się za ekonomicznym wzrostem i boryka się z wykorzenionymi formami społecznymi, które są efektem tego wzrostu – zob. M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, s. 92.

⁷ Tamże, s. 95.

nam bardzo potrzebny. Należy go traktować nie jako fałszywą ideologię, lecz jako jedyny sposób obrony przed wszechwładzą i arbitralnością kolektywu⁸.

MacIntyre wytyka liberałom brak koncepcji wspólnego dobra. Teoria Rawlsa zawiera jednak pewną koncepcję dobra, która nie jest częścią żadnej ogólnej, filozoficznej (ani tym bardziej religijnej) rozległej doktryny, lecz raczej „słabą”, polityczną koncepcją, wynikającą z kultury politycznej danego społeczeństwa, a nie z uniwersalnych zasad. Taka koncepcja wspólnego dobra zawierająca liberalne zasady życia społecznego może zostać pogodzona z rozmaitymi rozległymi doktrynami. Pozwala to zachować priorytet tego, co słuszne, przed tym, co dobre⁹. MacIntyre oskarża liberałów o moralną jałowość i brak koncepcji cnoty. Tymczasem Macedo pokazuje, że liberalizm dysponuje określoną koncepcją cnoty; nie jest płytki moralnie, lecz stawia przed obywatelami wysokie wymagania. Pełne uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym wymaga dojrzałości moralnej, pracy nad sobą, niezależności w myśleniu, autonomii, zdolności do samostanowienia, słowem – pełnego rozwoju osobowości. Podobnie Salkaver broni liberalizmu, twierdząc, że ma on swoje cnoty i wartości, a przede wszystkim stymuluje rozwój niezależnego rozumu (choć, jego zdaniem, można mu zarzucić, iż ma charakter antyteleologiczny i nie posiada koncepcji wspólnego dobra)¹⁰. Należy zgodzić się z Galstonem, że „liberalizm nie podkopuje wspólnoty – sam jest formą wspólnoty. Liberalizm nie odrzuca cnoty – w istocie rzeczy wymaga wielu cnót, aby istnieć. Liberalizm nie przeszkadza w demokratycznym uczestnictwie; podkreśla jedynie, iż demokrację trzeba umiejscowić w szerszym kontekście moralnym, który obejmuje zarówno kolektywne cele, jak i indywidualne uprawnienia. Liberalizm nie neguje ideału równości, lecz broni takiej interpretacji równości etycznej, która byłaby zgodna z różnicami w indywidualnym wyposażeniu i w pozycji społecznej”¹¹. Idea wspólnotowości, do której odwołuje się Rawls, Macedo i inni liberałowie, ma charakter konstruktywistyczny, a nie plemienny, jak w przypadku komunitarian. Jest to wspólnota istot rozumnych i jako taka bardziej przemawia do rozumu niż do emocji. Jest przez to chłodniejsza od wspólnot, które wyrosły na gruncie określonej tradycji i religii, lecz zarazem bardziej sprzyja ludzkiej wolności i autonomii. W liberalizmie więź wspólnotowa jest sprawą świadomego wyboru oraz świadomego, mozolnego tworzenia, a nie wynikiem dziedziczenia i przypisania, które leżą poza zasięgiem krytycznej refleksji.

⁸ A. Etzioni, *A Responsive Society*, s. 135.

⁹ Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, zwłaszcza wykład V: *Pierwszeństwo słuszności i idee dobra*, s. 244–292.

¹⁰ S.G. Salkever, *Lopp and Bound. How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices*, [w:] R.B. Douglass et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York, London 1990, s. 176–187.

¹¹ W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 59.

Zdaniem MacIntyre'a, rozkwitowi kultury i społeczeństwa służy ograniczanie nierówności ekonomicznych, natomiast bieda i rozwarstwienie społeczne uniemożliwiają dostrzeganie wspólnego dobra. Dlatego w imię promowania wartości, celów i cnót wspólnota ma prawo sprzeciwiać się skutkom nieograniczonego kapitalizmu i tzw. neoliberalizmu oraz chronić się przez zalewem obcych towarów¹². Opowiadając się za sprawiedliwym podziałem dóbr, MacIntyre sprawia wrażenie, jakby dokonał epokowego odkrycia. Tymczasem sprawiedliwej dystrybucji znacznie lepiej bronią liberałowie w rodzaju Rawlsa i Rorty'ego. Czynią to w imię ludzkiej podmiotowości i zapewnienia wszystkim podstawowych praw i tzw. społecznych dóbr pierwotnych, które stanowią fundament szacunku do siebie, są punktem wyjścia i warunkiem rozwoju osobowego. Komunitarianie powołują się na naturę ludzką, którą pojmują na sposób typowo filozoficzny. Rawls natomiast podkreśla, że istnieje wiele różnych filozoficznych koncepcji natury ludzkiej i nie ma żadnego kryterium wyboru między nimi. Zawsze znajdują się fakty psychologiczne, kulturowe i historyczne przemawiające za daną wizją człowieka oraz inne – zaprzeczające jej. Obracamy się w kręgu konstrukcji i interpretacji oraz przesądzeń kulturowych, z którymi nie da się dyskutować. Można je tylko przyjąć albo odrzucić. Szahaj pisze: „Każda teoria natury ludzkiej ma charakter silnie wartościujący, co powoduje, że możemy w sposób uzasadniony przypuszczać, iż w dyskursie tym w grę wchodzi zawsze, i *przed wszystkim*, jakiś z góry założony schemat etyczny. Nie o to zatem idzie, aby starać się nic nie mówić o naturze ludzkiej czy przynajmniej zakładać jakiś jej kształt, lecz raczej o to, aby zdawać sobie sprawę z tego, że wiąże się to z pewnymi interesami o charakterze aksjologicznym, które *wyprzedzają* naszą wizję, i nie ukrywać tego pod przykrywką Obiektywności”¹³. Dalej Szahaj powiada: „W tej sytuacji jedno wydaje się pewne, to mianowicie, że abstrahując od kwestii ludzkiego *telos*, możemy się zgodzić co do istnienia empirycznej wielości ludzkich sposobów myślenia o świecie i wartościach, ich hierarchizowania. I tylko owa uzgodniona faktyczność może być przedmiotem konkluzywnej dyskusji, nie zaś metafizyczne założenia towarzyszące jej stwierdzeniu. Jeśli tak właśnie jest, to odpowiedź na problemy wiążące się z ową wielością leży raczej w tych teoriach, które unikają uwikłania w beznadziejne spory metafizyczne i starają się (zawsze niedoskonale) trzymać faktyczności politycznej”¹⁴. Wydaje się, że taką teorią jest ograniczony w swych roszczeniach filozoficznych liberalizm polityczny Rawlsa.

Można powiedzieć, że Rawls dokonał transkrypcji Kantowskiej koncepcji podmiotu, który jest określony przez prawo moralne i sam się poprzez to prawo określa, na język filozofii polityki, w którym podmiot jest określony i sam siebie

¹² S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, s. 145.

¹³ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 78.

¹⁴ Tamże, s. 79.

określa poprzez prawo uzgodnione i ustanowione. Sytuacja pozostawiania w relacji do innych (bycia obywatelem i członkiem społeczeństwa) oraz sytuacja komunikowania się z innymi (argumentowania) są w ramach liberalnej koncepcji podmiotu traktowane nie jako coś dowolnego, ale jako coś paradygmatycznego dla sytuacji człowieka. Podmiot kształtuje się w procesach komunikacji, ale to, czy jest przez te procesy wytwarzany czy nie, leży poza możliwościami dociekań filozofii polityki. Taki podmiot uważany jest za osobę rozumną i wolną w sensie politycznym.

Sandel zarzuca Rawlsowi, że ustanowienie sprawiedliwości naczelną zasadą życia politycznego może pociągać za sobą utratę innych cennych wartości, takich jak dobrodziejstwo, łaska, życzliwość, braterstwo. Wydaje się jednak, że zarzut ten jest nietrafny. Nie ulega wątpliwości, że wybieramy coś kosztem czegoś innego, wybór jednej wartości musi się wiązać z przesunięciem na dalszy plan albo nawet pominięciem niektórych innych wartości. Jednakże w przypadku sprawiedliwości nie dochodzi do odrzucenia innych wartości, a tylko do ich uszeregowania i interpretacji. Szahaj pisze: „społeczeństwo rządzące się zasadą sprawiedliwości pozostaje społeczeństwem, w którym idee braterstwa są realizowane, tyle tylko, że jest to braterstwo pojmowane inaczej niż kiedyś. Nie jest to już braterstwo wzorowane na przywołanej przez Sandela z aprobatą idei *Gemeinschaft* (idei, jak się później przekonamy, nieznajdującej odbicia w rzeczywistości historycznej), lecz braterstwo mające za podstawę ideę równych osób, godnych szacunku ze względu na władze podmiotowe, jakie mają”¹⁵. To Rawls, a nie Sandel, mówi z wnętrza naszej tradycji, w której sprawiedliwość i rozumność są ważne. Sandel, uchylając tradycję, powiada, że niekiedy sprawiedliwość może być nieważna, może okazać się wadą, a nie cnotą¹⁶. Wydaje się, że w ten sposób wyklucza on i dystansuje się wobec tego, co własne, a tego zgodnie ze swoją teorią zrobić nie może.

Poza tym zgodzić się należy ze słowami Szahaja, gdy powiada on, że „liberalizm jakkolwiek interpretowany, będzie zawsze niósł ze sobą mocne przesłanie etyczne i polityczne. Tego uniknąć się nie da. Lepiej zatem bronić liberalizmu, ukazując, że przesłanie to jest lepsze od innych przesłań tego rodzaju przez uprzytamnianie wagi wartości, do jakich się odwołuje, oraz praktycznych konsekwencji, jakie ze sobą niesie. Idzie m.in. o to, aby pokazać, że nieneutralność liberalizmu jest jednak jakościowo inna niż stronnictwo innych doktryn, choćby dlatego, że nie tylko, inaczej niż one, zakłada wyeliminowanie fizycznej przemocy ze stosunków wzajemnych, a przynajmniej jej ograniczenie do zupełnie niezbędnych wymiarów, lecz i ową eliminację (ograniczenie) faktycznie zapewnienia. Porzucenie nadmiernych roszczeń liberalizmu sygnalizuje trudny proces przechodzenia od liberalizmu nowoczesnego, roszczonego sobie prawo do uni-

¹⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 80.

¹⁶ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 34.

wersalności i neutralności, do liberalizmu ponowoczesnego, godzącego się na własną partykularność i stronniczość, ale i nie wyrzekającego się nadziei na to, że ten partykularyzm stanie się kiedyś powszechny, zaś stronniczość zostanie zaakceptowana jako korzystna dla wszystkich”¹⁷. Państwo liberalne nie jest i nie może być całkowicie neutralne. Ale nieneutralność posiada różne stopnie. Można powiedzieć, że państwo liberalne jest neutralne w najwyższym możliwym stopniu. Większa neutralność byłaby niepożądana, ponieważ prowadziłaby do jego niestabilności. Odpowiedni stopień neutralności to taki, który umożliwia różnym ludziom zgodne życie razem; który pozwala chronić państwo przed wszelkimi formami fundamentalizmu i fanatyzmu. Zaletą liberalnego państwa jest to, że jego nieneutralny charakter objawia się dopiero w sytuacji realnego zagrożenia dla wolności i demokratycznego prawa.

Liberalizm przywiązuje wielką wagę do krytycznej refleksji, nie oznacza to jednak, że zakłada istnienie odcieleśnionej jaźni, pozbawionego powiązań siedliska czystej myśli ukrytego pod konkretnymi lojalnościami. Liberalizm zakłada jedynie, że możemy i powinniśmy zastanawiać się nad wszelkimi naszymi związkami ze społeczeństwem i otaczającym nas światem, po to, by ustalić najlepsze zasady wspólnego życia. Oznacza to uzyskiwanie dystansu do każdego przywiązania po kolei, ale nie do wszystkich naraz. W przypadku każdego przywiązania możemy ocenić, czy powinniśmy przy nim trwać, czy też jesteśmy moralnie zobowiązani, by je zrewidować lub się go wyrzec. Daje to szansę uwolnienia się od własnej plemienności bez automatycznego zgłaszania pretensji do uniwersalności. Macedo powiada: „Plemiennosc w żadnej postaci nie służy ludzkości. Jednym z najważniejszych osiągnięć liberalnej moralności publicznej jest to, że gdy zostanie zinstytucjonalizowana i jest praktykowana, to pomaga ludziom uzyskać krytyczny dystans do swych lokalnych lojalności”¹⁸.

Można zaryzykować twierdzenie, że liberalizm w wersji zaproponowanej przez Rawlsa oraz takich autorów jak Rorty czy Macedo zapewnia realizację ideałów wspólnotowych głoszonych przez komunitarian i jednocześnie pozwala uniknąć istotnych zagrożeń, na które oni zamykają oczy¹⁹. Rawls, tak samo jak komunitarianie, wspiera się na tradycji, ale tradycji dużo nam bliższej niż starożytna czy średniowieczna i przez to właśnie naszej. Rawls również odwołuje się do wspólnoty – tego, co ważne, szuka w politycznej kulturze podłoża (późny Rawls) albo w sumieniu każdego obywatela (równowaga refleksyjna). Nawet koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności (wczesny Rawls), opierająca się na hipotetycznej sytuacji pierwotnej i zasłonie niewiedzy, wyraża wartości uzna-

¹⁷ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 81.

¹⁸ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 306.

¹⁹ Por. D. Phillips, *Looking Backward*, s. 188. Phillips opowiada się za „odpowiednią wersją liberalizmu”, a nie konkretnie za liberalizmem Rawlsa.

wane w ramach (naszej) wspólnoty²⁰. Wbrew przekonaniom komunitarian wczesny Rawls nie zakładał wolności jednostki od wpływów wspólnotowych. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że reprezentanci stron, którzy znajdują się w sytuacji pierwotnej, są już ukształtowani i uspołecznieni, w szczególności dysponują językiem, w którym mogą prowadzić dyskusję. Komunitarianie czynią zarzut z tego, że sytuacja pierwotna jest idealizacją i jej warunków nie da się odtworzyć w rzeczywistości. Odrzucają wyjaśnienia, że idealizacja jest tylko punktem wyjścia myślenia, a nie prawdą o genezie społeczeństwa. Problem polega na tym jedynie, że nie wszyscy byliby w stanie wyobrazić sobie, że znaleźli się w sytuacji pierwotnej, w niektórych kulturach bowiem byłoby to niedopuszczalne, obrazoburcze i heretyckie. W tym sensie komunitarianie mają rację, gdy mówią o kulturowej partykularności propozycji Rawlsa, nie zauważają tylko, że w ten sposób, mimochodem, wciągają go do swego grona. Każda teoria przyjmuje jakieś idealizacje i założenia w punkcie wyjścia, w szczególności teorie społeczne i polityczne²¹.

Krytycy liberalizmu nie mają racji wówczas, gdy za wszystkie wady i nie-szczęścia współczesności obwiniają liberalizm. Niektóre negatywne zjawiska społeczne i kulturowe należałoby uznać za spowodowane niedostatkiem liberalizmu. Współcześnie mamy raczej do czynienia z porażką, a nie z triumfem liberalnego sposobu myślenia, obserwujemy zanik liberalnych wartości i idei, a nie ich rozkwit. Krucho i niepewnie ma się w świecie sprawa jakiegokolwiek dialogicznego porozumienia. „Ponieważ jednak jest to zarazem sprawa społecznego rozumu i po prostu elementarnego sensu w naszym świecie, nigdy nie będzie dosyć wysiłków dla jej ustawicznego wspierania”²². Budowa podstawowych struktur tej dialogicznej racjonalności życia społecznego może zostać uznana obecnie za jedno z najtrudniejszych i najważniejszych zadań. Tego zadania podejmują się autorzy tacy jak Rawls, Macedo i Rorty.

Interpretując ducha nowoczesnego demokratycznego dyskursu, Wellmer pisze w obronie liberalnej demokracji: „Stawiam tezę, że Kantowska idea ogólnoswiatowego obywatelskiego stanu prawa wpisana jest jako niezbędna w nowoczesny demokratyczny dyskurs i to nie jako idea utopijnego końcowego stadium historycznego rozwoju, ale raczej jako idea polityczno-moralnego minimum, bez realizacji którego żadne liberalne i demokratyczne społeczeństwo nie może czuć się zabezpieczone przed możliwością zawinionej przez siebie autodestrukcji”²³. Nieco dalej czytamy: „W tym rozumieniu perspektywa światowego społeczeństwa obywatelskiego zawiera również konieczność istnienia pokojowego kulturowego pluralizmu we współczesnym świecie. Oznacza to zarazem wzmocnienie

²⁰ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, rozdział III, *Sytuacja pierwotna*, s. 167–264.

²¹ Zob. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976, s. 177–181.

²² M. Siemiek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 340.

²³ A. Wellmer, *Uwarunkowania kultury demokratycznej*, s. 233.

pozycji liberalnych wobec komunitarystycznych. Z perspektywy potencjalnie możliwego społeczeństwa obywatelskiego staje się ewidentnie widoczne to, co jawi się dość niewyraźnie z perspektywy narodowych państw demokratycznych: że wspólne dobro w rozumieniu dobra *obowiązującego* wszystkich może leżeć jedynie w realizacji i obronie liberalnych i demokratycznych zasad, które mogą stworzyć jedynie możliwą ochronę przed gwałtownym zburzeniem poszczególnych tradycji i kulturowych tożsamości”²⁴.

Zdaniem Nagela, waga liberalizmu Rawlsa bierze się z połączenia zasady społecznej i ekonomicznej równości wziętej od europejskich socjalistów z zasadą pluralizmu, tolerancji i indywidualnej wolności typowej dla amerykańskich liberałów²⁵. Liberalizm ten pozwala na istnienie politycznej wspólnoty równych i darzących się szacunkiem osób. Każda z nich może realizować swoje (nawet ekstrawaganckie) cele i mieć własną hierarchię wartości, wszystkie one jednak, pomimo dzielących je różnic, poczuwają się do względnej solidarności z innymi obywatelami, ponieważ uznają, cenią i pragną współtworzyć demokratyczno-liberalne społeczeństwo. Wspólnota, jaką osoby te tworzą, nie jest tak wyrazista jak wzorcowa wspólnota komunitarian, jej granice są zatarte. Nie jest ona nbudowana na jednej religii, tradycji ani praktykach życiowych. Jest to wspólnota wynikająca ze świadomego przyjęcia pewnych (liberalnych, demokratycznych) wartości i poczucia odpowiedzialności za wspólny los – realizację projektu sprawiedliwego państwa. Wspólnota ta nie wynika z żadnej konieczności, żadnego „naturalnego przymusu”, który podważałby możliwość osobistej autonomii. Liberalne prawa nie tyle prowadzą do ujednolicenia i zrównania wszystkich, ile są prawami do odmienności, odmowy, niezgody, rozdziału i różnicy. Zarówno ich homogenizujący, jak i antykomunitarny potencjał budzi wiele kontrowersji, lecz może to być przedmiotem niekończących się dyskusji w łonie samego liberalizmu.

Spór liberałów z komunitarianami nie ma charakteru wyłącznie teoretycznego, lecz obejmuje również praktyczną stronę naszego życia społecznego, toczy się o to, który model wspólnoty jest lepszy dla realizacji naszych celów. Liberalizm jest jedną z najważniejszych tradycji kultury zachodniej. Rawls podejmuje trud jej kontynuowania, zatem to on – przywiązany do tradycji i uznawanych ideałów – okazuje się lepszym komunitarianinem niż sami komunitarianie. Jego koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności wyrasta z tradycji liberalnego społeczeństwa i wyraża podzielane wartości naszej wspólnoty. Zaproponowana przez niego koncepcja rozumu publicznego jest próbą ukazania, jak w sposób rozumny radzić sobie z pluralizmem, przygodnością i społecznymi konfliktami,

²⁴ Tamże, s. 233–234.

²⁵ T. Nagel, *Rawls and Liberalism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 63.

jak działać w nieustannie zmieniających się okolicznościach. Rawls powiada, że jego stanowisko nie powinno być interpretowane jako relatywistyczne. Czy zatem roszczenia jego teorii są uniwersalne? W tej sprawie należy zgodzić się z opinią Szahaja, który powiada: „Generalnie próbę obrony uniwersalizmu teorii Rawlsa uważam za z góry skazaną na porażkę”²⁶. Po prostu nie jest to teoria, którą można by zaklasyfikować do którejś z wielkich grup teorii filozoficznych – relatywistycznych, historycystycznych czy uniwersalistycznych.

Teoria Rawlsa jest lepsza od innych teorii politycznych z wielu względów. Jest lepiej od nich uzasadniona (argument racjonalistyczny); wywodzi się z naszej najlepszej tradycji i jest w niej silnie osadzona (argument tradycjonalistyczny); pozwala na rozwój moralny człowieka i do niego zachęca (argument moralny); a także daje każdemu poczucie własnej podmiotowości (argument psychologiczny). Poza tym teoria Rawlsa daje podstawy do rozwoju ekonomicznego (argument ekonomiczny, utylitarystyczny); pokazuje, w jaki sposób zapewnić można stabilność, spokój, pokój, ład, bezpieczeństwo (argument polityczny), oraz – co być może najważniejsze – gwarantuje szacunek dla człowieka (kolejny argument moralny). Po zwrocie komunitarnym Rawls uzasadnia idee równych praw i wolności już nie za pośrednictwem fikcyjnej sytuacji pierwotnej, lecz za pomocą politycznej koncepcji liberalnego obywatela. Przyznaje też, że jego teoria powstała w obrębie określonej tradycji kulturowej, w świecie zachodniej liberalnej demokracji i na tym tle należy ją rozpatrywać. Brink, komentując ten fakt, pisze: „Obywatele liberalnych społeczeństw identyfikują się więc z egalitarnymi zasadami sprawiedliwości społecznej nie z powodów indywidualistyczno-instrumentalnych, lecz z powodów o charakterze kulturowym, powodów moralno-politycznych. Przeciętne moralne wyobrażenia obywateli na temat sprawiedliwości – *the overlapping consensus* – tworzą bazę dla solidarności i wspólnej kultury politycznej, na której wspiera się ostatecznie liberalny porządek społeczny”²⁷. Tym, co uzasadnia liberalizm polityczny Rawlsa, nie jest wierność jakiemuś uprzedniemu, danemu z góry porządkowi, lecz jego zgodność z naszym głębszym rozumieniem nas samych, a także zgodność z naszymi aspiracjami oraz z naszą świadomością permanentnej kontyngencji wszelkich ludzkich sposobów istnienia. Rawls podkreśla, że biorąc pod uwagę naszą historię i wyrażającą się w życiu publicznym tradycję, liberalizm jest doktryną najrozsądniejszą²⁸.

Niewątpliwą zaletą liberalnej demokracji jest to, że ma wbudowane mechanizmy autokorekty, pozwalające jej rozwijać się i doskonalić. Wypada zgodzić się ze zdaniem Klinger, która pisze: „Jeśli możliwa jest wyższość systemu libe-

²⁶ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 134, przypis 15.

²⁷ B. Brink, *Sprawiedliwość i solidarność*, s. 106.

²⁸ Zob. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 306–307.

ralnego, to zapewne nie jest ona tym, co zostało nam w jakimkolwiek sensie dane, lecz czymś, co możemy uważać tylko za zadanie. Taki liberalizm nie miałby gwarancji, że będzie istniał po wsze czasy; jego pierwszeństwo także nie byłoby zagwarantowane – musiałoby się stawać, musiałby je potwierdzać swą skuteczną rywalizacją i współpracą z innymi koncepcjami, nie mogąc tego pierwszeństwa definitywnie udowodnić. Stawanie się nie jest w złym sensie relatywne, zapewne jest jednak otwarte, tzn. pozwala na siebie oddziaływać, pozwala się zmieniać; przede wszystkim daje pierwszeństwo temu, co przyszłościowe”²⁹.

Rawls nadał swemu liberalizmowi postać możliwie najmniej ideologiczną, różną od wcześniejszych ujęć liberalizmu. Jego dzieło uznać można za najnowocześniejsze i najbardziej wyrafinowane sformułowanie filozoficznej koncepcji liberalizmu. Jest ono wyrazem ponowoczesnej samoświadomości liberałów, którzy „nieczuli są na manichejskie pokusy widzenia świata w biało-czarnych kolorach, nie ustalają przebiegu *osi zła* i *osi dobra* w światowej polityce, unikają politycznego i moralnego patosu; są natomiast wrażliwi na cierpienie, przemoc, opresję i wykluczenie”³⁰. Tacy liberałowie protestują przeciwko wszelkiemu poddaństwu, zależnościom, represjom, zwłaszcza gdy przyjmują one formę naturalnego powołania i gdy ukryte są w kategoriach powszechności i normalności. Liberalizm w wersji Rawlsa domaga się od obywateli rozsądku, powściągliwości i umiaru, umiejętnego oddzielania tego, co prywatne, od tego, co publiczne, i lokowania swych przekonań światopoglądowych po stronie tego, co prywatne, przy jednoczesnym uznaniu, że sama granica podziału na prywatne i publiczne jest nieostra, rozmyta i może z czasem ulegać przesunięciom. Liberalna powściągliwość dotyczy tylko sfery publicznej, gdzie silne uczucia muszą być z konieczności eliminowane³¹. Umiar w sferze publicznej nie musi oznaczać zaniku silnych uczuć w sferze prywatnej, nie wyklucza bowiem żarliwej wiary, nie eliminuje etyki świętości, samopoświęcenia i heroizmu. Rawls podkreśla, że polityczna cnota sprawiedliwości nie jest jedyną cnotą i musi zostać dopełniona przez rozmaite cnoty etyczne. Kymlicka pisze: „rewersem państwowej neutralności jest poparcie dla perfekcjonizmu w ramach społeczeństwa obywatelskiego”³². Perfekcjonizm moralny w państwie liberalnym jest możliwy i znajduje wspólnotowy wyraz; wykluczony jest natomiast perfekcjonizm państwowy. „Liberalizm, w obrębie którego wolność jest wartością podstawową (co nie znaczy absolutną czy autoteliczną), jest więc z jednej strony pewną praktyką czy wręcz techniką organizacji wspólnoty (lub też szukania jakiejś formuły ładu dla równych i wolnych jednostek dążących do realizacji własnych interesów), z drugiej

²⁹ C. Klinger, *Spór, którego nie ma?*, s. 132.

³⁰ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 13.

³¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 315.

³² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 245.

– pewną teorią moralności indywidualnej, dla której najwyższą wartością jest idea niezależności i autonomii”³³. O sukcesie lub przegranej liberalizmu nie zadecydują jednak toczący ze sobą spory teoretycy myśli społecznej i politycznej ani filozofowie, lecz sami obywatele. Najtrafniej wyraził to Rawls: „To, czy taki porządek racji faktycznie panuje, i czy takie roszczenia są w ogóle rozumne, może wykazać jedynie generalne powodzenie w czasie wspólnej praktyki praktycznego rozumowania tych, którzy są rozumni i racjonalni, i uwzględniają ciężary sądu”³⁴. Liberalizm może utrzymać się tylko pod warunkiem, że zwolennicy tego kierunku zdołają przekonać kolejne pokolenia obywateli o jego zaletach i przewagach nad innymi sposobami organizacji życia społecznego i politycznego.

³³ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, s. 104

³⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 178–179.

Bibliografia

- Ackerman B., *Przyszłość rewolucji liberalnej*, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Ackerman B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.
- Ackerman B., *Why Dialogue?*, „Journal of Philosophy” 1989, nr 1 (86).
- Aduszkiewicz A. (red.), *Słownik filozofii*, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Anderson Ch.W., *Competent Citizen*, [w:] tenże, *Pragmatic Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Anderson Ch.W., *Political Deliberation*, [w:] tenże, *Pragmatic Liberalism*.
- Anderson Ch.W., *Pragmatic Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Apel K.O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, przeł. Z. Zwoliński, „Etyka” 1996, nr 29.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2000.
- Avineri Sh., De-Shalit A. (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Barry B., *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in „A Theory of Justice” by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Bartyzel J., *Komunitaryzm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
- Baumgartner H.M., *Rozum skończony*, przeł. A.M. Kaniowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.
- Beiner R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York, New York 1995.
- Bell D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Bell D., *Democratic Deliberation: The Problem of Implementation*, [w:] S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1994.
- Bellah R.N., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper and Row, New York 1985.
- Bellah R.N., *The Good Society*, Knopf, New York 1991.
- Benhabib S., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New York 1996.

- Benhabib S., *Democratic Moment and the Problem of Difference*, [w:] taż, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*.
- Benhabib S., *Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*, [w:] N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.
- Benhabib S., *Situating the Self: Gender Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, London and New York 1992.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, przeł. zespół, PWN, Warszawa 1994.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, wybór i oprac. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności*, wybór i oprac. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991.
- Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. wyd. pol. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Zys i S-ka, Poznań 1997.
- Bobko A., *Tożsamość człowieka w świetle teorii piękna I. Kanta*, [w:] M. Żardecka-Nowak, W. Nowak (red.), *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2004.
- Boon J., *Claude Levi-Strauss*, [w:] Q. Skinner (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Brandt R.B., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996.
- Brink B. van den, *Sprawiedliwość i solidarność. Dyskusja wokół liberalizmu i komunitaryzmu w filozofii politycznej*, przeł. A. i A. Klubowie, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, nr 1.
- Brink D., *Moral Rights and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Bronk A., *Intuicjonizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Buksiński T., *Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa*, [w:] R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Buksiński T., *Racjonalność współdziałań*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1996.
- Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2006.
- Buksiński T. (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1994.
- Buksiński T. (red.), *Rozumność i racjonalność*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1996.
- Butler J., E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London 2000.
- Capp D., J. Hampton (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

- Chiaromonte N., *Granice duszy*, przeł. S. Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Chlewiński Z., *Inżynieria behawioralna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Chmielewski A., *Burżuazyjny liberalizm postmodernistyczny, czyli o sztuce filozoficznej konwersacji*, [w:] tenże, *Walc wiedeński i walec europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Atla 2, Wrocław 2001.
- Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz – Wrocław 2006.
- Chmielewski A., *Kontraktualizm i jego krytyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 4.
- Chmielewski A., *Marksowskie inspiracje*, „Dziś” 1996, nr 12.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekadalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Chmielewski A., *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota. Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Chmielewski A., *Walc wiedeński i walec europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Atla 2, Wrocław 2001.
- Chojnicka K., W. Kozuba-Ciembroniewicz (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000.
- Cohen G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice*, „Ethics” 1989, nr 4 (99).
- Cohen J., *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Cohen J., *Moral Pluralism and Political Consensus*, [w:] D. Capp, J. Hampton (ed.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Craig E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York 1998.
- Daniels N., *Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Daniels N., *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „Journal of Philosophy” 1979, t. 76, nr 5.
- Daniels N. (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice”*, Basic Books, New York 1975.
- Delaney C.F. (ed.), *The Liberalism – Communitarianism Debate. Liberty and Community Values*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland 1994.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970;
- Douglass R.B. et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York, London 1990;
- Downes S.M., *Constructivism*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, Routledge, London, New York 1998.
- Dralus D., *Charles Taylor. Sprzeczności między filozofią a praktyką polityczną*, [w:] M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- Dralus D., *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a*, „Nowa Krytyka” 2000, nr 11.

- Dreben B., *On Rawls and Political Liberalism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Dworkin G., *Autonomia*, [w:] R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Dworkin G., *Paternalism*, [w:] R.A. Wasserstorm (ed.), *Morality and the Law*, Wadsworth Pub. Co., Belmont, Cal. 1970.
- Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Foundations of Liberal Equality*, [w:] G.B. Peterson (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1991.
- Dworkin R., *Law's Empire*, Fontana, London 1986. (wyd. pol. *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Wolters Kluwer Polska, Warszawa, Kraków 2006).
- Dworkin R., *Liberal Community*, „California Law Review” 1989, nr 3 (77), s. 479–504.
- Dworkin R., *Liberalism*, [w:] S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Dworkin R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Harvard 1977.
- Dworkin R., *The Curse of American Politics*, „New York Review of Books” 17 października 1996.
- Dworkin R., *To Each His Own*, „New York Review of Books” 14 kwietnia 1983.
- Dworkin R., *What Liberalism Isn't?*, „New York Review of Books” 1983, nr 20.
- Dworkin R., *Wolność, równość, wspólnota*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1996.
- Edwards P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Academic Press, New York 1977.
- Etzioni A., *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco 1991.
- Etzioni A., *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, New York 1996.
- Etzioni A., *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York 1993.
- Etzioni A., *The Third Way to a Good Society*, Demos, London 2000.
- Feinberg J., *Harm to Self*, Oxford University Press, New York 1986.
- Feinberg J., *Justice, Fairness, and Rationality*, „Yale Law Journal” 1972, vol. 81.
- Filek J., *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001.
- Filek J., *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, [w:] tenże, *Filozofia jako etyka*.
- Finkelkraut A., *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1992.

- Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo, Esej o XX wieku*, przeł. M. Fabjanowski, PIW, Warszawa 1999.
- Fish S., *Liberalism Doesn't Exist*, [w:] tenże, *There Is No Such Thing as Free Speech And It's a Good Thing To*, Oxford University Press, New York, Oxford 1994.
- Fish S., *There Is No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing To*, Oxford University Press, New York, Oxford 1994.
- Fishkin J., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven 1991.
- Flanagan O., *Wspólnota i liberalny podmiot*, przeł. A. Sierszulska, [w:] *Koncepcje podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 7, wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska, przeł. zespół, Aletheia, Warszawa 2006.
- Forster E. (ed.), *Kant's Transcendental Deduction: The „Three Critiques” and the „Opus Postumum”*, Stranford University Press, Palo Alto 1989.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Foucault M., *Czym jest Oświecenie* [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa, Wrocław 2000.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa, Wrocław 2000.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993.
- Foucault M., *„Omnes et singulatim”: przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka*.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatar-kiewicz, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2007.
- Foucault M., *Techniki siebie*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka*.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Polityczne technologie jednostki*, przeł. S. Magala, „Odra” 1995, nr 4 (401).
- Frankfurt H., *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, [w:] J. Hołówka (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia moralna*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Frankfurt H., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 1971, nr 67.
- Frankfurt H., *Wolność woli i pojęcie osoby*, [w:] J. Hołówka (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia moralna*.
- Freeman S., *Congruence and the Good of Justice*, [w:] tenże (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Freeman S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

- Fried C., *Right and Wrong*, Cambridge, Massachusetts 1978.
- Frohnen B., *The New Communitarianism and the Crisis of Modern Liberalism*, University Press of Kansas, Lawrence 1996.
- Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski. PIW, Warszawa 1979.
- Galston W.A., *Cele liberalizmu*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1999.
- Galston W., *Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer*, „Political Theory” 1989, nr 17.
- Galston W., *Justice and Human Good*, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Galston W., *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Garner R.T., Oldenquist A.G. (eds.), *Society and the Individual. Readings in Political and Social Philosophy*, Wadsworth Pub. Co., Belmont 1990.
- Gauthier D., *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Gawkowska A., *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Gawkowska A., *Nowoczesny etos pod ostrzałem. MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 27.
- Gawkowska A., *Wzajemne uznawanie dialogicznych podmiotów: Ch. Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację*, [w:] M. Żardecka-Nowak, W. Nowak (red.), *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, Rzeszów 2004.
- Gawlikowski K. i in. (red.), *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.
- Geuss R., *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Giddens A., *Jürgen Habermas*, [w:] Q. Skinner, *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Giddens A., *Poza lewicą i prawicą*, przeł. J. Serwański, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Giddens A., *The Third Way and Its Critics*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. H. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak i in., PIW, Warszawa 1981.
- Goodin R.E., Pettit Ph., *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Górnicka J., *Tożsamość i wola w poglądach Harry'ego Frankfurta*, „Etyka” 2003, nr 36.
- Grabowska B., *Ucieczka od polityki – nieuchronna konsekwencja liberalnej koncepcji wolności indywidualnej?*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 28.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001.
- Gray J., *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge 1997.

- Gray J., *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London 1990.
- Gray J., *Post-liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, London 1996.
- Gray J., *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Green T.H., *Lectures on Political Obligation*, Longmans, Green & Co., London, New York, Toronto 1941.
- Gromadzki S., *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 28.
- Gutmann A., D. Thompson, *Democracy and Disagreements*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996.
- Gutmann A., *Communitarian Critics of Liberalism*, [w:] S. Avineri, A. de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Gutmann A., *Demokracja*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*.
- Gutmann A., *Rawls on the Relationship Between Liberalism and Democracy*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Gutowski P., T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Guzzini S., Leander A. (eds.), *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics*, Routledge, London, New York 2006.
- Habermas J., *Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] tenże, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas J., *Justice and Solidarity: on the Discussion Concerning „Stage 6”*, [w:] M. Kelly (ed.), *Hermeneutic and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, [w:] T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1996.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

- Habermas J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*, „The Journal of Philosophy” 1995, t. XCII, nr 3.
- Habermas J., *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy” 2006, nr 1.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski. PWN, Warszawa, t. 1 – 1999, t. 2 – 2002.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, transl. T. Burger, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1989.
- Habermas J., *Trzy normatywne modele demokracji*, przeł. P. Znaniecki, [w:] T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1994.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.
- Habermas J., *Zasada powściągliwości. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o „właściwe życie”?*, [w:] tenże, *Przyszłość ludzkiej natury*.
- Hajduk Z., *Konstrukttywizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
- Haksar V., *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Hallowell J.H., *Demokracja jako sztuka kompromisu*, [w:] tenże, *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, PWN, Warszawa 1993.
- Hallowell J., *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, PWN, Warszawa 1993.
- Hampshire S., *A New Philosophy of the Just Society*, „New York Review of Books” 24 February 1972.
- Hampshire S., *Freedom of the Individual*, Princeton University Press, Princeton 1975.
- Hampshire S. (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Hare R.M., *Rawls' Theory of Justice*, „Philosophical Quarterly” 1973, vol. 23.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998.
- Hart H.L.A., *Rawls on Liberty and Its Priority*, [w:] N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*.
- Hengehold L., *Subject, Postmodern Critique of the*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, Routledge, London, New York 1998.
- Herbut J., *Konstrukttywizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Hiley D.R. et al. (eds.), *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca, London 1991.
- Hill T.E., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1992.
- Hill T.E., *Kantian Constructivism in Ethics*, [w:] tenże, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1992.
- Hobhouse L.T., *Liberalism*, Williams & Norgate, London 1911.
- Höffe O., *Śprawiedliwość polityczna*, przeł. J. Merecki, Znak, Kraków 1999.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Znak, Kraków 1998.

- Hołowka J., *Etyka w działaniu*. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, 2002.
- Hołowka J. (red.), *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia moralna*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Hooneth A., *The Critique of Power: Reflective Steges in a Critical Social Theory*, transl. K. Baynes, The MIT Press, Cambridge 1993.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. J. Doktor, [w:] tegoż, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Horton J., Mendus S. (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives an the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Husak D., *Paternalism and Autonomy*, „Philosophy and Public Affairs” 1981, nr 10.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. Sławomira Walczewska, PAT, Kraków 1987.
- Jakubowski M.N., Szachaj A., Abriszewski K. (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- Jameson F., *Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu*, przeł. K. Malita, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4.
- Jameson F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czapliński, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Jaśtał J., *After Ethics? Uwagi na marginesie książki „Dziedzictwo cnoty” Alasdair’a MacIntyre’a i kilku innych książek*, „Principia” 1997, t. XVIII–XIX.
- Juros H., *Emotywizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985.
- Kaniowski A.M., *Państwo liberalno-demokratyczne*, [w:] E. Nowicka-Włodarczyk (red.), *Państwo neutralne światopoglądowo*, Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998.
- Kaniowski A.M., *Ważność a działanie – Geltung und Handlung – Kant czy Hegel?*, [w:] R. Marzałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przeł. zespół, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1 i 2, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1964.
- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przeł. zespół, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.

- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kapeniak S. K., A. MacIntyre, „Dziedzictwo cnoty” – rec. „Przegląd Filozoficzny” 1997, R. VI, nr 4 (24).
- Keane J., *Global Civil Society?*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Kelly M. (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.
- Klinger C., *Spór, którego nie ma? O dyskusji między „liberałami” i komunitarystami*, przeł. A. i A. Klubowie, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, z. 1.
- Kmita J., *Rehabilitacja „racjonalności instrumentalnej”*, [w:] R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*.
- Kmita J., *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976.
- Knight J., *Constitutionalism and Deliberative Democracy*, [w:] S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics*.
- Korsgaard Ch., *Scepticism about Practical Reason*, „Journal of Philosophy” 83, styczeń 1985.
- Kowalik T. (red.), *Spory wokół nowej Trzeciej Drogi*, Scholar, Warszawa 2001;
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Kowalska M., *Mała opowieść tłumacza*, [w:] J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Kozik J., *Czy wszystkiemu winne jest Oświecenie? Kilka uwag na marginesie MacIntyre’owskiej wizji Oświecenia zawartej w książce „Dziedzictwo cnoty”*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 32.
- Krasnodębski Z. (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa 1993.
- Kukathas Ch., Pettit Ph., Rawls. „A Theory of Justice” and its Critics, Polity Press, Cambridge 1990.
- Kukathas Ch., *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Kwiek M. (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1998.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford, New York 1989.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1998.
- Lamey A., *Francophonía for Ever: The Contradiction in Charles Taylor’s „Politics of Recognition”*, „The Times Literary Supplement” 1999, July 23.
- Larmore Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Larmore Ch., *Public Reason*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Lasch Ch., *Bunt elit*, przeł. D. Rodziewicz, Platan, Kraków 1997.
- Lasch Ch., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.
- Lechte J., *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu do postmodernizmu*, przeł. T. Baszniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.

- Levi-Strauss C., *Drogi masek*, przeł. M. Dobrowolska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.
- Levi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW 1964.
- Levi-Strauss C., *Spojrzenie z oddali*, przeł. zespół, PIW, Warszawa 1993.
- Lisicki P., *Błogosławiona wielość języków*, „Więź” 1995, nr 6.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Luhmann N., *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, PWN, Warszawa 1994.
- Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Lyotard J.F., *Le Differend*, Les Editions de Minuit, Paris 1983.
- Łojek S., *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1995.
- Macedo S., *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, Harvard 2000.
- Macedo S., *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God vs. John Rawls*, „Ethics” 1995, v. 105.
- Macedo S., *Liberal Virtues, Constitutional Community*, „Review of Politics” 1988, v. 50, no 2.
- Macedo S., *Multiculturalism for the Religious Right: Defending Liberal Civic Education*, „Journal of the Philosophy of Education” 1995, v. 29, no 2.
- Macedo S., *The Politics of Justification*, „Political Theory” 1990, v. 18, no 2.
- Macedo S. (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Macedo S., Shapiro I. (eds.), *Designing Democratic Institutions*, New York University Press, New York 2000.
- Macedo S., Tamir Y. (eds.), *Moral and Political Education*, New York University Press, New York 2002.
- MacCallum G., *Negative and Positive Freedom*, [w:] D. Miller (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- MacIntyre A., *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2004.
- MacIntyre A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, La Salle, Illinois 1999.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *I'm Not a Communitarian, But...*, „The Responsive Community”, vol. 1, Summer 1991.
- MacIntyre A., *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis Splendor”?*, przeł. P. Kawalec, „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, t. XLIII–XLIV, z. 2.

- MacIntyre A., *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, London 1953, revised as *Marxism and Christianity*, SCM Press, London 1968.
- MacIntyre A., *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*, [w:] C.F. Delaney (ed.), *The Liberalism – Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland 1994.
- MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990.
- MacIntyre A., *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.
- MacIntyre A., *1953, 1968, 1995: Three Perspectives*, Duckworth, London 1995.
- MacPherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków 1993.
- Marshall G. (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. nauk. wyd. pol. M. Tabin, PWN, Warszawa 2005.
- Marszałek R., E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- McCarthy Th., *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, „Ethics” 1994, nr 105.
- McClelland J.S., *A History of Western Political Thought*, Routledge, London, New York 1996.
- McMurrin S. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Mędek A., „Cnoty liberalne”, czyli wspólnota ludzki rozumnych, „Civitas” 1999, nr 3.
- Michalski K. (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Znak, Kraków 1994.
- Michalski K. (red.), *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1999.
- Michalski K. (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1999.
- Michalski K. (red.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1996.
- Michelman F.I., *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Miklaszewska J., *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1994.
- Miklaszewska J., *Polityczny liberalizm*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, nr 3, t. XXII.
- Mill J.S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, [w:] tenże, *Utylitaryzm, O wolności*, PWN, Warszawa 2005.
- Miller D., *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Harvard 2001.
- Miller D. (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Misztal B., Przychodzeń M. (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2005.
- Mokrzycki E. (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, PIW, Warszawa 1984.

- Morawski L., *Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji*, [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z percepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo A. Marszałek, Toruń 1990.
- Mordarski R., *Doskonalenie poprzez cnoty*, „Principia” 2002, t. XXXII–XXXIII.
- Mouffe Ch., *American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer*, „Praxis International” 1988, t. 8.
- Mouffe Ch., *On the Political*, Routledge, London, New York 2005.
- Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005.
- Mouffe Ch., *The Return of the Political*, Verso, London, New York 2006.
- Mouffe Ch., Laclau E., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, New York 2001.
- Mulhall S., *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls, Cavell*, [w:] J. Horton, Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals and Communitarians*, Basil Blackwell, Oxford 1992.
- Mulhall S., Swift A., *Rawls and Communitarianism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Musiał A., *Pluralizm doktryn a stabilność społeczeństwa*, „Civitas” 1999, nr 3.
- Nagel T., *Moral Conflict and Political Legitimacy*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, nr 17.
- Nagel T., *Partiality and Equality*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Nagel T., *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997.
- Nagel T., *Rawls and Liberalism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Nagel T., *Rawls on Justice*, [w:] N. Daniels (red.), *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice”*.
- Nagel T., *Rozbicie dziedziny wartości*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*.
- Nagel T., *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- Nagel T., *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Nalepa M., *Obywatel Rawlsa*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 1 (112).
- Nowicka-Włodarczyk E. (red.), *Państwo neutralne światopoglądowo*, Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.
- Nycz R. (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Oakeshott M., *Masy w demokracji przedstawicielskiej*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. zespół, Aletheia, Warszawa 1999.
- Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. zespół, Aletheia, Warszawa 1999.
- O'Neill O., *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

- O'Neil O., *Constructivism in Ethics*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2.
- O'Neil O., *Constructivism in Rawls and Kant*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Orlik P. (red.), *Meandry podmiotowości*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, Poznań 2001.
- Outhwaite W., *Hans-Georg Gadamer*, [w:] Q. Skinner (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Parekh B., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Harvard 2002.
- Parsons C., *Mathematics, Foundations of*, [w:] P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Academic Press, New York 1977.
- Parfit D., *Personal Identity*, [w:] J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Parfit D., *Reason and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Parfit D., *Tożsamość nie jest ważna*, [w:] P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Parijs P. van, *Difference Principles*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Patterson O., *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Harvard 2005.
- Perry J. (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Peterson G.B. (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1991.
- Phillips D.L., *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.
- Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1989.
- Popper K.R., *Nieskończone poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, przeł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1997.
- Popper K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.
- Porębski C., *Etyka i polityka w politycznym liberalizmie*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2001, nr 576, s. 27–34.
- Porębski C., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999.
- Potępą M., *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 1.
- Prostak R., *Liberalna autonomia, komunitarystyczna heteronomia. Charles Taylor jako krytyk „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] B. Misztal, M. Przychodzeń (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2005.
- Przybysz P., *O pragmatycznym liberalizmie*, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, nr 2.
- Przywara P., *Konstrukcjonizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.

- Rau Z., *Liberalizm*, [w:] K. Chojnicka, W. Kozuba-Ciembroniewicz (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971.
- Rawls J., *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001.
- Rawls J., *Fifty Years after Hiroshima*, „Dissent” 1995, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *Justice as Fairness*, „Philosophical Review” 1958, nr 2 (67), przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. by E. Kelley, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2003.
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, nr 14; przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, „The Journal of Philosophy” 1980, nr 77, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- Rawls J., *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Reply to Habermas*, „The Journal of Philosophy” 1995, t. XCII, nr 3.
- Rawls J., *Social Unity and Primary Goods*, [w:] A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Rawls J., *The Basic Liberties and their Priority*, [w:] S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Rawls J., *The Idea of an Overlapping Consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1987, nr 17, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *The Idea of Public Reason Revisited*, „University of Chicago Law Review” 1997, nr 64, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *The Independence of Moral Theory*, „Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association” 1974/75, 48, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *The Priority of Rights and Ideas of the Good*, „Philosophy and Public Affairs” 1988, nr 17, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Rawls J., *Themes in Kant's Moral Philosophy*, [w:] E. Forster (ed.), *Kant's Transcendental Deduction: The „Three Critiques” and the „Opus Postumum”*, Stranford University Press, Palo Alto 1989, przedruk [w:] tenże, *Collected Papers*.
- Raz J., *Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Reich R.B. (ed.), *The Power of Public Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1988.

- Rędzio A., *Liberalizm – koniec wartości?* (rec. S. Macedo, *Cnoty liberalne*), „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 1.
- Richardson H.S., *Democratic Autonomy: Public Reasoning About the Ends of Policy*, Oxford University Press, New York 2002.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003.
- Romaniuk A., *Spółczesność i rozum. O filozofii prawa i demokracji Jürgena Habermasa*, Warszawa 2005.
- Rorty A.O. (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976.
- Rorty R., *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twenty-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1998.
- Rorty R., *Etyka bez powszechnych powinności*, przeł. M. Glasenapp, „Etyka” 1998, nr 31.
- Rorty R., *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. D. Abriszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2 (73–74).
- Rorty R., *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. i A. Kaniowscy, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28).
- Rorty R., *Kosmopolityzm bez emancypacji*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia. Przypadek Foucaulta*, przeł. M. Kwiek, „Etyka” 1993, nr 26;
- Rorty R., *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999;
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*.
- Rorty R., *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. P. Czapliński, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm*.
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, przeł. M.P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm*.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, przeł. zespół, „Transit – Przegląd Europejski” 1997, nr 3.
- Rosenblum N., *Another Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987.
- Rosenblum N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003.
- Rossi P.J., *The Social Authority of Reason: Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany, New York 2005.
- Rousseau J.J., *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, De Agostini, Warszawa 2002.
- Ryan A., *John Rawls*, [w:] Q. Skinner (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

- Sadowski G., *Mózgokracja*, „Wprost” nr 51–52, 25 grudnia 2005 – 1 stycznia 2006.
- Salkaver S.G., *Lopp and Bound: How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices*, [w:] R.B. Douglass et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York, London 1990.
- Sandel M., *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996.
- Sandel M., *Justice and the Good*, [w:] tenże (ed.), *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York 1984.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982, 1998.
- Sandel M., *Morality and the Liberal Ideal*, „New Republic” 7 May 1984, nr 190.
- Sandel M., *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.
- Sandel M., *The Political Theory of the Procedural Republic*, [w:] R.B. Reich (ed.), *The Power of Public Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1988.
- Sandel M. (ed.), *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York 1984.
- Sanders L., *Against Deliberation*, „Political Theory” 25, nr 3, czerwiec 1997.
- Scanlon Th.M., *Contractualism and Utilitarianism*, [w:] A. Sen, B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Schearmur J., *The Political Thought of K. Popper*, Routledge, London, New York 1994.
- Scheffler S., *Rawls and Utilitarianism*, [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Schnädelbach H., *O racjonalności i uzasadnianiu*, [w:] tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schütz A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antysejentyistyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, PIW, Warszawa 1984.
- Scruton R., *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Sen A., *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge. Massachusetts 1992.
- Sen A., Williams B. (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Shapiro I., *Political Criticism*, University of California Press, Berkeley 1990.
- Shoemaker S., *Personal Identity and Memory*, [w:] J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna*, przeł. zespół, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Shusterman R., *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*, [w:] tenże, *Estetyka pragmatyczna*, przeł. zespół, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

- Sibley W.M., *The Rational Versus the Reasonable*, „Philosophical Review” 1953, nr 62.
- Sidgwick H., *The Methods of Ethics*, Macmillan, London 1907.
- Siemek M.J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Skarga B., *Levinas Emmanuel. Totalite et infini. Essai sur l'exteriorite*, [w:] *taż (red.), Przewodnik po literaturze filozoficznej*, t. 1, PWN, Warszawa 1994.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997.
- Skarga B., *Wstęp do E. Levinas, Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Skarga B. (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, PWN, Warszawa, t. 1 i 2 – 1994, t. 3 – 1995.
- Skinner Q. (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Sloterdijk P., *Pogarda mas*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Staniszkis J., *O władzy i bezsilności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Staniszkis J., *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Symposium on Rawlsian Theory of Justice. Recent Developments*, „Ethics” 1989, nr 4.
- Szacki J., *Utopie*, Warszawa 1968.
- Szacki J. (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, Znak, Kraków 1997.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Szahaj A., *Habermas i Rawls o konsensie ustrojowym i jego warunkach*, [w:] *tenże, E pluribus unum?*, s. 107–113.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1990.
- Szahaj A., *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Szahaj A., *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, [w:] L. Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z percepcji Jürgena Habermasa w Polsce*.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Aletheia, Warszawa 1998.
- Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, Warszawa 2004.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Aletheia, Warszawa 2003.
- Tam H., *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*, New York University Press, New York 1998.
- Tańczuk R., *Tożsamość jako horyzont moralny. Charles'a Taylora refleksje nad tożsamością osoby*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1997, nr 1–2 (163–164).

- Taylor Ch., *Atomism*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Science*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, New York 1985.
- Taylor Ch., *Diversity of Goods*, [w:] A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.
- Taylor Ch., *Foucault o wolności i prawdzie*, przeł. M. Kwiek, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1998.
- Taylor Ch., *Human Agency and Language*, Philosophical Papers 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Immanentne kontroświecenie*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1999.
- Taylor Ch., *Justice After Virtue*, [w:] J. Horton, S. Mandus (eds.), *After MacIntyre*.
- Taylor Ch., *Katolicka nowoczesność?*, przeł. A. Pawelec „Znak” 2003, nr 12.
- Taylor Ch., *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Znak, Kraków 1994.
- Taylor Ch., *Moralna topografia jaźni*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.
- Taylor Ch., *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Taylor Ch., *Nacjonalizm i współczesność*, przeł. G. Łuczkiwicz, „Transit – Przegląd Europejski” 1996, nr 1.
- Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Znak, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1995.
- Taylor Ch., *Polityka liberalna a sfera publiczna*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1996.
- Taylor Ch., *Self-Interpreting Animals*, [w:] tenże, *Human Agency and Language*, Philosophical Papers 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.
- Taylor Ch., *Teoria społeczna jako praktyka*, przeł. D. Lachowska, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa 1993.
- Taylor Ch., *The Dialogical Self*, [w:] D.R. Hiley et al. (eds.), *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca, London, Cornell University Press 1991.
- Taylor Ch., *The Nature and Scope of Distributive Justice*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Science*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *The Politics of Recognition*, [w:] tenże, *Philosophical Arguments*.
- Taylor Ch., *What's Wrong With Negative Liberty*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1985.

- Taylor Ch., *Współczesność a czas świecki*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.), *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1999.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001.
- Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995.
- Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, PIW, Warszawa 1976.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, skróty i objaśnienia o. F.W. Bednarski OP, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa 2004.
- Waldron J., *Nonsense upon Stilts*, Methuen, London 1987.
- Waldron J., *Theoretical Foundations of Liberalism*, „Philosophical Quarterly” 1987, nr 37.
- Wallach J.R., *Liberals, Communitarians, and the Task of Political Theory*, „Political Theory” 1987, nr 4.
- Walzer M., *A Critique of Philosophical Conversation*, [w:] M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.
- Walzer M., *Interpretacja i krytyka społeczna*, przeł. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Aletheia, Warszawa 2002.
- Walzer M., *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.
- Walzer M., *Liberalizm a praktyka separacji*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.
- Walzer M., *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Walzer M., *Philosophy and Democracy*, „Political Theory” 1981, nr 9.
- Walzer M., *Polityka i namietność. O bardziej egalitarnym liberalizmie*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.
- Walzer M., *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, przeł. J. Szacki, [w:] J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, Znak, Kraków 1997.
- Walzer M., *Spór o wojnę*, przeł. Z. Zinserling, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.
- Walzer M., *The Idea of Civil Society*, „Dissent”, Spring 1991.
- Walzer M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.
- Walzer M., *Uwagi o nowym trybalizmie*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie*.
- Warner M., *The Letters of the Republic*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Wasserstorm R.A. (ed.), *Morality and the Law*, Wadsworth Pub. Co., Belmont, Cal. 1970.
- Watkins J.W.N., *Wyjaśnianie historii. Zasady indywidualizmu metodologicznego w naukach społecznych*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998.
- Wellmer A., *Uwarunkowania kultury demokratycznej. Przyczynek do debaty „liberałów” z „komunitarystami”*, przeł. A. Klaja, [w:] T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1994.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Wendt A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Wesołowski W., *Typy więzi społecznych a przejście od komunizmu do demokracji. Rola więzi wspólnotowych, stowarzyszeniowych i komunitarnych*, [w:] K. Gawlikowski i in. (red.), *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Williams B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Williams B., *Persons, Character and Morality*, [w:] A. Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976.
- Witkowski L. (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z percepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1990.
- Wolff R.P., *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of „A Theory of Justice”*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977.
- Wróbel S., *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2002.
- Zdybel J., *A. MacIntyre – spór o pojmowanie prawa naturalnego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 1998, sec.1, vol. XXIII.
- Zuziak W., *Czy możliwa jest etyka w życiu społecznym? Na marginesie lektury Arystotelesa i Alasdaira MacIntyre’a*, „Analecta Cracoviensia” 1998–1999, t. XXX–XXXI.
- Żardecka-Nowak M., Nowak W. (red.), *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2004.

Skorowidz osób

- Abriszewska Daria 346
Abriszewski Krzysztof 248
Ackerman Bruce 13, 50, 82, 83, 112, 114, 252
Adorno Theodor W. 228
Albert Hans 60
Amsterdamski Stefan 207
Anderson Charles W. 13, 82 121, 128
Apel Karl-Otto 201, 266, 267, 270
Arendt Hannah 12
Arystoteles 11, 26, 39, 83, 112, 124, 164, 170, 173, 181, 183, 230–235, 240, 261
Arystyp 238
Augustyn 208
Austin John 11
Avineri Shlomo 188
- Barnes Barry 60
Barry Brian 79, 114
Bartyzel Jacek 172
Baszniak Tadeusz 285
Bataille Georges 200
Baudelaire Charles 200
Baumgartner Hans-Michael 105, 106, 266
Bednarski Feliks W. 11
Bell Daniel 121, 172, 207
Bellah Robert N. 172
Benhabib Seyla 125, 252, 277
Bentham Jeremy 11, 43
Berlin Isaiah 12, 80, 200, 204, 326
Bielik-Robson Agata 341
Bieroń Tomasz 62, 207
Blackburn Simon 118
Bloom Allan 170, 207
Bloor David 60, 61
Bobko Alaksander 151, 212
Boon James 33
Bork Robert H. 171
Brandt Richard B. 67, 68
- Brink Bert van den 81, 134, 190, 246, 254, 255, 280, 357
Brink David 76
Bronk Andrzej 67
Buksiński Tadeusz 17, 42, 122, 123, 126, 218, 226, 228, 262, 264, 268
Burger Thomas 198
Butler Judith 228
- Capp David 96
Carnap Rudolf 60
Chełstowski Bogdan 128
Chiaromonte Nicola 16
Chmielewski Adam 17, 19, 22, 26, 42, 43, 71, 80, 174, 177, 179, 268, 273, 337, 338
Chlewiński Zdzisław 62
Chojnicka Krystyna 40
Cieśliński Cezary 31, 73
Clarke Samuel 69
Cohen Gerald A. 102, 220
Cohen Joshua 216
Collins Harry 60
Constant Benjamin 200
Craig Edward 61, 63, 80
Czapliński Przemysław 255
Czeżowski Tadeusz 68
- Dagger Richard 252
Daniels Norman 79, 135, 215, 283
Datner-Śpiewak Helena 183
Delaney Cornelius F. 175
Derrida Jacques 200
Descartes Rene 193, 208, 282
Dewey John 47, 337, 339, 342, 343, 345
Devlin Lord 171
Dilthey Wilhelm 60
Douglass R.B. 351
Downes Stephen M. 61

- Dralus Dorota 176, 248
 Dreben Burton 81
 Durkheim Emile 195
 Dworkin Gerald 162, 163, 363
 Dworkin Ronald 9, 10, 22–24, 42, 47, 48,
 56, 58, 59, 76–78, 125, 135, 136, 177,
 200, 205, 218, 219, 251, 253–262, 285,
 314, 344, 345
 Eastland Terry 171
 Edwards Paul 74
 Epikur 238
 Etzioni Amitai 172, 239, 350, 351
 Fabjanowski Mateusz 250
 Feinberg Joel 42, 53
 Filek Jacek 234, 237
 Finkelkraut Alain 249, 250
 Fish Stanley 44
 Fishkin James 124
 Flanagan Owen 164
 Foucault Michel 80, 200, 211, 214, 337
 Frankfurt Harry 153
 Freeman Samuel 12, 26, 36, 56, 64, 81, 87,
 131, 135, 136, 216, 356
 Fried Charles 79
 Friedman Milton 8
 Frohnen Bruce 172
 Fromm Erich 215
 Fuller Leon 315
 Gadamer Hans-Georg 60, 276
 Galston William A 7, 28, 37, 44, 50, 98,
 104, 112, 136, 137, 145, 170, 171,
 229, 236, 280, 349, 351
 Gauthier David 75
 Gawkowska Aneta 176, 202, 245, 246
 Gawlikowski Krzysztof 193
 Gethmann Carl F. 60
 Geuss Raymond 262
 Giddens Anthony 262
 Glasenapp Małgorzata 336
 Goffman Erving 183
 Goodin Robert E. 31, 38, 162
 Górnicka Joanna 153
 Grabowska Barbara 177
 Gray John 98, 170
 Green Thomas H. 32
 Grinberg Daniel 12
 Grobler Adam 124
 Gromadzki Stanisław 233
 Gruszczyński Marcin 203
 Grzegółowska-Klarkowska Helena 252
 Gutmann Amy 38, 118, 120–122, 131, 188,
 237, 241
 Gutowski Piotr 142
 Guzzini Stefano 75
 Habermas Jürgen 9, 10, 16, 24, 39, 40, 85,
 95, 126, 131, 198, 201, 211, 228, 251,
 262–280, 283, 341, 348
 Hajduk Zygmunt 61
 Haksar Vinit 44
 Hallowell John H. 116
 Hampshire Stuart 12, 153, 254
 Hampton Jean 96
 Hare Richard M. 59, 201
 Hart Herbert L.A. 11, 215
 Hartmann Nicolai 68
 Hayek Friedrich A. von 8, 12, 172
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 11, 15, 26,
 39, 80, 179, 201, 232, 240, 345
 Hengehold Laura 80
 Herbut Józef 59
 Herder Johann Gottfried von 208
 Hiley David R. 202
 Hill Thomas E. 75
 Hobbes Thomas 11, 17, 19, 22, 62, 176, 229
 Hobhouse Leonard T 34
 Höffe Otfried 12, 27, 135
 Holmes Stephen 178, 234, 235, 237, 238,
 240, 352
 Hołówka Jacek 56, 153
 Homer 234
 Honneth Axel 273
 Horkheimer Max 228
 Horton John 187, 201
 Hume David 11, 17, 62, 175, 191
 Husserl Edmund 62
 Jach Wojciech 171
 James William 47
 Janich Peter 60
 Jankowska Hanna 121
 Jakubowski Marek N. 248
 Jaśtał Jacek 174

- Jedlicki Jerzy 12
 Jefferson Thomas 345
 Juros Helmut 175
- Kalwin Jan 176
 Kambartel Friedrich 60
 Kamińska M. 171
 Kaniowska Katarzyna 336
 Kaniowski Andrzej M. 39, 105, 266, 267, 271, 336
 Kant Immanuel 11, 13, 15–17, 21–23, 26–28, 35, 39, 59, 60, 63–66, 68, 71, 73, 75, 80, 81, 89, 90, 93, 111, 129, 130, 150–152, 158, 161, 175, 189, 190, 193, 208, 212, 217, 220, 246, 254, 265, 270, 320, 322, 346, 355
 Kapeniak Szymon K. 175, 233
 Kasprzysiak Stanisław 16
 Kawalec Paweł 235
 Keane John 299
 Kelley Erin 14
 Kelly Michael 121, 272
 Kelsen Hans 11
 Klaja Aleksander 123
 Klinger Cornelia 80, 357, 358
 Kluba Anna 80, 81, 134
 Kluba Antoni 80, 81, 134
 Kmita Jerzy 228, 262, 266, 355
 Knight Jack 124
 Komendant Tadeusz 211
 Korsgaard Christine 167
 Kowalik Tadeusz 22
 Kowalska Małgorzata 289
 Kozik Jacek 238
 Kozłowski Michał 38
 Kozuba-Ciembroniewicz Wiesław 40
 Krahelska Halina 333
 Krasnodebski Zdzisław 16, 200
 Krzemieniowa Krystyna 112
 Kukathas Chandran 31, 79, 173
 Kurlandzka Amelia 12
 Kwiek Marek 211
 Kymlicka Will 53, 171, 172, 188, 222, 238, 242, 243, 249, 358
- Lachowska Dorota 63, 200, 228
 Laclau Ernesto 171, 228
 Lakatos Imre 60
- Lamey Andy 248
 Landman Adam 16
 Larmore Charles 50, 87, 98, 112, 114, 128, 332
 Lasch Christopher 207
 Latour Bruno 60
 Laudan Larry 60
 Leander Anna 75
 Leszczyński Damian 211
 Levi-Strauss Claude 33
 Levinson Stanford 315
 Locke John 11, 13, 17, 22, 43, 81, 129, 135, 175, 193, 208
 Lorenzen Paul 60
 Luhmann Niklas 35
 Luther Martin 176
 Lyotard Jean-François 80, 289, 342
- Łojek Stanisław 80
 Łozowski Przemysław 12
 Łuczkiwicz Grzegorz 171, 200
 Łukasiewicz Małgorzata 16, 85, 265, 276, 349
- MacCallum Gerald 31
 Macedo Stephen 10, 91, 121, 124, 171, 195, 204, 223, 246, 247, 251, 285, 301–334, 351, 354, 355
 Machiavelli Niccolo 245
 Maciejko Paweł 32
 MacIntyre Alasdair 9, 13, 172–187, 197, 206, 212, 230–243, 261, 280, 336, 350–352
 MacPherson Crawford B. 172
 Magala Sławomir 211
 Mallarme Stephane 200
 Mannheim Karl 61
 Marcinkowski Jerzy 116
 Marcuse Herbert 216
 Margański Janusz 20
 Maritain Jacques 124
 Markiewicz Barbara 264, 272
 Markowski Michał P. 338
 Marks Karol 39, 179, 232, 240
 Marshall Gordon 62
 Marszałek Robert 24, 39, 126, 228
 McCarthy Thomas 263
 McClelland John S. 16
 McMurrin Sterling 216
 Mendus Susan 187, 201

- Merecki Jarosław 12
 Merton Robert 60, 62
 Mędrek Agnieszka 301
 Michalski Krzysztof 198–200, 253, 276
 Michelman Frank I. 136
 Migasiński Jacek 189
 Miklaszewska Justyna 81, 172
 Mill John Stuart 13, 81, 121, 135, 161, 200, 256, 342
 Miller David 31, 79
 Misztal Bronisław 201
 Mittelstrass Jurgen 60, 61
 Mokrzycki Edmund 63
 Moore George Edward 175
 Morawski Lech 271
 Mordarski Ryszard 182
 Mouffe Chantal 171, 173, 289
 Mulhall Stephen 51, 52, 173, 187
 Musiał Anna 81

 Nagel Thomas 33, 73, 102, 134, 135, 156, 166, 205, 221, 235
 Nalepa Monika 145, 151
 Nowak Witold 202, 212
 Nowak-Juchacz Ewa 39, 126, 228
 Nowicka-Włodarczyk Ewa 226
 Nozick Robert 8, 32, 83, 170, 172, 177, 184
 Nycz Ryszard 255, 338

 Oakeshott Michael 322, 343
 Ochab Maryna 250
 O'Neil Onora 63, 64, 75
 Orzechowski Andrzej 171

 Panufnik Maciej 20
 Parfit Derek 142
 Parijs Philippe van 36
 Parsons Charles 74
 Pascal Blaise 218
 Pasek Jarosław 20
 Patterson Orlando 133
 Pawelec Andrzej 7, 197, 199, 203, 210, 253
 Perry John 142
 Peterson Grethe B. 260
 Pettit Philip 31, 38, 79, 162, 173
 Phillips Derek L. 235, 236, 354
 Piotrowicz Ludwik 11
 Platon 11, 62, 214

 Pogge Thomas 79
 Popowski Wacław J. 335
 Popper Karl R. 12, 30, 60, 333, 337
 Poręba Marcin 31
 Porębski Czesław 13, 17
 Potępa Maciej 80
 Price Richard 69
 Proszak Rafał 201
 Protagoras 62
 Przybylak Feliks 22
 Przybysz Piotr 13
 Przychodzeń Marek 201
 Przywara Paweł 59

 Rakusa-Suszczewski Mikołaj 282
 Rasiński Lotar 211
 Rau Zbigniew 12, 40, 42, 86, 348
 Rawls John *passim*
 Raz Joseph 53, 329
 Reich Robert B 190
 Rędzio Anna 301
 Richardson Henry 121
 Ricoeur Paul 128
 Rodziewicz Dobrosław 207
 Romaniuk Adam 20, 24, 28, 33, 262
 Roosevelt Franklin Delano 36
 Rorty Amelie Oksenberg 220
 Rorty Richard 10, 13, 20, 82, 86, 129, 214, 248, 251, 255, 261, 305, 335–347, 348, 354, 355
 Rosenblum Nancy 37, 126, 171, 252, 280
 Rosner Katarzyna 210, 239
 Ross William David 69
 Rossi Philip J. 16
 Rousseau Jean-Jacques 11, 17, 117, 122, 168, 208, 315
 Russell Bertrand 60
 Ryan Alan 12, 28, 34, 215, 216, 252
 Rymarczyk Piotr 191, 234, 292, 295

 Sadowski Grzegorz 75
 Salkever Stephen G. 351
 Sandel Michael 9, 13, 172–174, 188–197, 220, 221, 242–246, 350, 353
 Sanders Lynn 121
 Sartre Jean Paul 214, 322
 Scanlon Thomas M. 55, 56, 64, 75, 149, 205, 286

- Schearmur Jeremy 30
 Scheffler Samuel 26
 Scheler Max 68
 Schiller Friedrich 212
 Schleiermacher Friedrich E.D. 60
 Schnädelbach Herbert 97, 112, 127
 Schütz Alfred 63
 Schwenmer Oswald 60
 Scruton Roger 241
 Sen Amartya 64, 139, 141, 205
 Shalit Avner de 188
 Shapiro Ian 13, 82, 280
 Shoemaker Sydney 142
 Shusterman Richard 214
 Sibley William M. 146
 Sidgwick Henry 12, 23, 147
 Siemek Andrzej 211
 Siemek Marek J. 17, 94, 95, 349, 350, 355
 Sierszulska Anna 164
 Skąpska Grażyna 35
 Skinner Quentin 12, 33, 252
 Smith Adam 118
 Stanosz Barbara 67
 Starzewski Maciej 117
 Strauss Leo 170
 Swift Adam 51, 52, 173
 Szacki Jakub 178
 Szacki Jerzy 235, 297
 Szahaj Andrzej 36, 45, 52, 69, 88, 96, 104, 136, 170, 179, 204, 222, 230, 235, 236, 241, 242, 244, 248, 251, 252, 263, 267, 269, 275, 276, 278, 280, 300, 352–354, 357
 Szczubiałka Michał 32
 Szubka Tadeusz 142, 177
 Szumańska-Grossowa Hanna 115
 Szuster Marcin 282

 Śpiewak Paweł 175, 177, 178, 180, 191, 200, 202, 234, 292, 295
 Środa Magdalena 128, 162, 174, 193, 257, 261, 358, 359

 Tabin Marek 62
 Tam Henry 172
 Tańczuk Renata 209
 Tatarkiewicz Anna 211

 Taylor Charles 9, 13, 172–174, 188, 197–214, 221, 238, 243, 246–248, 321, 336
 Thiel Charles 60
 Thompson Dennis 118, 121
 Tocqueville Alexis de 115, 200, 207
 Tomasz z Akwinu 83, 124, 173, 178, 181, 234, 235, 236, 240

 Unger Roberto 280

 Walczewska Sławomira 62
 Waldron Jeremy 115, 171
 Wallach John R. 173
 Walzer Michael 9, 10, 13, 121, 173, 174, 233, 234, 249, 251, 279, 280–301, 345, 350
 Warner Michael 199
 Wartenberg Mścisław 27
 Wasserstorm Richard A. 42
 Watkins John W.N. 42
 Weber Max 195, 228
 Wellmer Albrecht 123, 274, 280, 281, 290, 291, 301, 355
 Wendt Alexander 75
 Wesołowski Włodzimierz 193
 Whitman Walt 337
 Williams Bernard 64, 139, 167, 205, 220
 Winczorek Jan 254
 Witkowski Lech 271, 276
 Wittgenstein Ludwig 214
 Witwicki Władysław 11
 Wojciechowska Wanda 282
 Woleński Jan 11, 118
 Wolff Robert P. 79, 170
 Woolgar Steve 60
 Wróbel Szymon 28, 274

 Zdybel Jolanta 177
 Zinserling Zofia 299
 Znamierowski Czesław 175
 Znaniecki Przemysław 268
 Zuziak Władysław 183

 Żardecka-Nowak Magdalena 202, 212
 Žižek Slavoj 228

Summary

The purpose of this dissertation is to show that in many respects liberal democracy is better than other historic ways of organising social life. This is due, among many reasons, to the fact that this social order is sensitive to the thoughts and opinions of citizens and that it generates much less violence and injustice, thus making it possible to avoid wars and poverty. It is, however, not a lasting system and free from threats; it is not static and requires efforts to sustain it. Liberalism needs to be protected, as it has many serious enemies. One must not forget the following: the sources and unceasing attractiveness of various anti-liberal attitudes; the longing for a strong sense of community as confronted with individualism; the need for security (which negates the value of freedom and progress); the desire for aristocratic perfection in the world of democratic equalisation; the drive towards heroism in the world of trivial consumerism; the perception of conflict as the antidote to boredom; the contempt for greediness and pettiness (which allegedly characterises the mundane burgers' life); the search for deeper spirituality which contrasts with liberal superficiality; the tribal instinct that rejects universalism in the name of affiliation with a race or nation; the feeling of harm, hatred, and hysteria, which led – and which can lead again – to fascism; and finally the innate cruelty and domination instinct – the inseparable components of the human nature – which stand in conflict with liberal temperance, equality, and respect.

If we are to defend liberal democracy, this should be done only in a way that would not destroy it, i.e. a way that is compliant with the fundamental principles and values it proposes. At the foundations of liberal democracy lies the idea of reason, born in the Enlightenment, and the concept of man as a being with dignity, who is conscious, free, and responsible. Liberal democracy can therefore be defended only by means of argumentation, persuasion, and reasoning – by choosing discussion and not violence or ideology. Embracing argumentation and rejecting violence means embracing reason and respect for men. Liberal democracy can be justified and made to last only on the grounds of reason and by accepting principles that make public discourse possible.

In this dissertation, I defend the argument that considering the reality of our life, the best proposal for the justification and defence of liberal democracy was brought forth by John Rawls. I view the concept of justice and the idea of public reason he advocated as justified since they make solving important political problems possible – even if they do not propose any ultimate solution for them. The philosophy of politics elaborated proper theoretical tools – in the form of Rawls' idea of public reason – expressing the idea of liberal democracy, thus enabling its description and criticism. Another integral element of liberal democracy and the condition for its practicality is the concept of citizen. This must be the concept of man as the subject – a conscious, free, and responsible being. If one wishes to effectively defend liberal democracy, the concept of the individual as such

needs to be defended. I try to prove that Rawls proposed the political concept of a person that corresponds both to our moral insight and requirements of contemporary liberal democracy. His concept of a person deepens and widens our understanding of man as a citizen.

The contemporary ideas of reason and human subjectivity have been continually questioned by many authors (post-modernists, post-structuralists, and deconstructionists), who, as it seems, despite their destructive activity, have not undermined the position of philosophy as an academic discipline at all. It appears that philosophy, or at least its certain variety, can feed on the criticism of reason and can reject it completely, or rather permanently renounce it; it can undermine itself, in the endless process of negation; it can do without the concept of individual identity, without a free and responsible subject (author, actor); or it can announce the break-up and death of a subject, without weakening its condition at all. On the other hand, liberal democracy cannot exist without the concept of a person as a conscious and responsible being, just as it cannot exist without the idea of reason, argumentation, and discourse.

In this dissertation, I attempt to show that liberalism in the version advocated by Rawls is by far better than classical liberalism. This is because, unlike classical liberalism, it is not one of the comprehensive philosophical doctrines aspiring to universalism, but it exclusively remains a political theory. Moreover, liberalism has an advantage over contemporary (Robert Nozick) and economic liberalism (Friedrich A. von Hayek, Milton Friedman), which well fit into economic thinking, but from the point of view of political philosophy they have a simplified concept of a human being and human relations. In practice they lead to solutions that stand in conflict with our fundamental moral intuitions. Rawls' political liberalism is a reliable theory, which was formulated as a result of the profound reflection on our political practices and various theories of state and legal systems. It lets us reach the moral source of our political life and reconstruct the concept of man and society, which appear to be complex and philosophically inspiring.

In my work, I intend to prove that the charges against liberal democracy, formulated by such communitarians as Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, and Charles Taylor, are not against Rawls' theory. I am of the opinion that the idea of public reason he proposed, as well as the concept of a person, satisfies all the main requirements of communitarians, and at the same time makes it possible to avoid a number of faults that are typical for their standpoint. I argue that Rawls said everything there was to be said about liberalism, democracy, and justice, while myriads of other authors introduce important adjustments and amendments to his theories. One of the great virtues of Rawls' theories is openness to such corrections. I assert that the idea of public reason and a person as proposed by him not only can be reconciled with, but also is considerably enriched by similar concepts of such authors as Richard Rorty, Jurgen Habermas, Michael Walzer, Ronald Dworkin, and Stephen Macedo. This does not mean that these authors do not argue with each other; on the contrary, their polemics are richly documented.

In the first chapter, I present the theory of justice elaborated by Rawls. I discuss his method of formulating the precepts of justice and the precepts themselves. Moreover, I focus on the issue of the neutralism of liberalism in order to reach the conclusion that this notion poses more problems than benefits and thus should be renounced. Liberalism

cannot be defended on the grounds of its neutrality. However, neutralism has a number of other important advantages that make its defence possible. In this chapter, I broadly discuss the concept of reflective equilibrium proposed by Rawls, and I present his constructivism against the background of other constructivist theories. In the second chapter, I try to show how Rawls advanced his deliberations from universalism towards communitarianism and pragmatism. Moreover, I discuss the concept of public reason created by him. The concept is partly descriptive since it shows the reasonable principles of functioning of liberal democracy. However, it is also partly corrective since it makes it possible to distinguish between proper and improper procedures in force in public life as well as correct and incorrect arguments put forward in public discourse. In the third chapter, I present Rawls' political ideas with an emphasis on the idea of freedom and equality of citizens, the social grounds for self-respect, and the moral competences of a person.

The fourth chapter focuses on three authors with an anti-liberal attitude who are opponents of Rawls. Alasdair MacIntyre is the most critical towards liberalism among the three. Michael Sandel is particularly critical of the liberal idea of an individual. Charles Taylor's criticism is structured along the strategy of ambivalence (which is characteristic of him) and it is slightly softer. In addition, in this chapter I point out certain faults in the liberal theory that were found by communitarians and other critics. I treat some of these errors as unavoidable, whereas I try to prove some accusations to be wrong. I conclude the chapter with a summary of the flaws and inconsistencies of the communitarians' theory. On the other hand, the fifth chapter presents five authors who are proponents of liberal democracy. However, this does not mean they are blind to its flaws. I think that their views can be reconciled with those of Rawls, or even Rawls' views take on additional depth in the light of their concepts. These authors include Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Michael Walzer, Stephen Macedo, and Richard Rorty. I present their standpoints in the order that, I am convinced, corresponds to the degree of their similarity to Rawls' political theory.

In the conclusion, I once again present the advantages of liberal democracy in the version presented by Rawls and its superiority over non-liberal, non-democratic, and communitarian ways of organising social and political life.