

Ks. Piotr ANDRYSZCZAK
 Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

LIBERALIZM POLITYCZNY – NIESPEŁNIONA OBIETNICA

W 1993 r. J. Rawls (1021–1971) przedstawił ważną i interesującą propozycję¹, będącą swoistą reinterpretacją liberalizmu poprzez ograniczenie go jedynie do jego postaci politycznej za cenę porzucenia założeń metafizycznych i epistemologicznych. Wynikiem dokonanej redukcji ma być ideowa oferta ważna nie tylko dla wierzących liberałów, lecz również dla części spośród tych, którzy nie podzielają liberalnej wizji człowieka i społeczeństwa. Niewątpliwie fakt ten zasługuje na uwagę, której winna towarzyszyć krytyczna refleksja nad wewnętrzną wartością i zewnętrzną atrakcyjnością nowego projektu ułożenia współzycia i współpracy w obrębie jednego społeczeństwa.

ROZUMNY PLURALIZM

Powodem napisania książki *Liberalizm polityczny* jest pewna cecha współczesnych społeczeństw demokratycznych, którą autor określa mianem „faktu rozumnego pluralizmu”². Jest nieusuwalnym wyróżnikiem wolnych społeczności, iż ludzie używając rozumu w warunkach liberalnego ustroju demokratycznego różnią się diametralnie w swych koncepcjach życia, człowieka i dobra. Pluralizm stanowisk światopoglądowych nie jest jedynie zwykłą różnorodnością, lecz czymś rozumnym. W terminologii Rawlsa oznacza to, iż nie ma on swojego źródła w błędach logicznych jednych lub stronnictwym posługiwaniu się rozumem przez innych. Jego przyczyna jest inna. Są nią „ciężary sądu”. Przynależy do nich np. to, że dowody empiryczne i naukowe w konkretnym przypadku

¹ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

² Tamże, s. 74.

są trudne do oceny, gdyż są sprzeczne i złożone; wszystkie pojęcia, którymi się posługujemy, a więc również moralne i polityczne, są nieostre i dlatego ich nieokreśloność sprawia, że pojawia się dziedzina, w obrębie której może dojść do różnicy zdań pomiędzy rozumnymi osobami; nasza ocena wartości moralnych i politycznych zależy od osobistych doświadczeń, a ponieważ są one odmienne, to i nasze oceny są rozbieżne³ Rawls podaje więcej przykładów, ale ponieważ w jego ujęciu nie jest to lista kompletna, rzecz nie w tym, aby usiłować ją wyczerpać, lecz aby zauważyć jeden podstawowy wniosek wynikający z ciężarów sądu: my jako obywatele wolnych i demokratycznych społeczeństw różnimy się nie tylko nierozumnie w wyniku zaślepienia, uprzedzeń czy samowoli, ale nasza niezgoda może mieć i rzeczywiście ma także postać rozumną, a ciężary sądu stanowią glebę, na której bujnie wyrastają rozumne rozległe doktryny.

Doktryny te są owocem działalności rozumu teoretycznego, który w sposób spójny daje odpowiedź jednostce na nurtujące ją religijne, filozoficzne i moralne pytania. Ponadto, stanowią również dzieło rozumu praktycznego, dzięki któremu zdobywa się niezbędną hierarchię wartości, pozwalającą rozstrzygać dylematy moralne. I w końcu

trzecią cechą rozumnego rozległego poglądu jest to, że choć nie musi on być ustalony i niezmienny, to zwykle należy do jakiejś tradycji myślowej i doktrynalnej, czy też z niej czerpie⁴

Wyznawca rozumnej rozległej doktryny ma pełną świadomość, że obok jego myśli istnieją inne całkowicie uprawnione stanowiska światopoglądowe, które w konsekwencji ciężarów sądu nie są ani irracjonalne, ani stronnice. Wobec rzeczników innych rozumnych rozległych doktryn pozostaje przyjąć jedyną właściwą postawę – dialogu i perswazji. Wyrasta ona z kluczowej właściwości takich doktryn: są one wyznawane przez osoby rozumne. Rawls wyraźnie oddziela rozumność od racjonalności. Ta ostatnia odnosi się do pojedynczego podmiotu działającego i polega na posiadaniu przezeń i realizowaniu własnej koncepcji dobrego życia, co wyraża się choćby w tym, iż osoba racjonalna dąży do zdobycia możliwie najszerszego dostępu do dóbr pierwotnych⁵, niezbędnego

³ Por. tamże, s. 99–100.

⁴ Tamże, s. 103.

⁵ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 89, gdzie znajdujemy podział tych dóbr na dwie zasadnicze grupy: „Główne znajdujące się w dyspozycji społeczeństwa dobra pierwotne to prawa i wolności, władza i możliwości, dochód i bogactwo (dalej, w *Części trzeciej* tej książki, miejsce centralne zajmie pierwotne dobro szacunku do samego siebie). Są to pierwotne dobra społeczne.

dla osiągnięcia własnych celów. Z tego względu racjonalność ma charakter na wskroś prywatny.

Rozumność z kolei oznacza gotowość przedstawienia pewnej koncepcji sprawiedliwości, wedle której należy ułożyć społeczną kooperację pod warunkiem gotowości innych do jej zachowywania. Ludzie rozumni

uważają, że te normy wszyscy mogą rozumnie przyjąć, a więc, że można je wobec nich uzasadnić; są też gotowi rozważyć sprawiedliwe warunki, które proponują inni⁶

Posiadają zatem pewną postać wrażliwości moralnej, która nakazuje uczestnictwo we współpracy na sprawiedliwych zasadach przyjętych przez wszystkich. Tym sposobem rozumność stanowi formę wyjścia poza sferę wąsko pojmowanych indywidualnych interesów i nabiera cech tego, co publiczne. Gdy jej zabraknie, to „działający racjonalnie zbliżają się do psychopatii, kiedy ich interesy polegają wyłącznie na korzyści własnej”⁷

Prostym przeciwieństwem rozumnej rozległej doktryny jest doktryna nierozumna. Jej wyznawca uważa, że posiadał prawdę ostateczną, a jako jej właściciel ma prawo stosować wszelkie środki do narzucenia innym jedynej obowiązującej doktryny. Jest więc skłonny do posłużenia się w tym celu władzą polityczną. Inne doktryny nie są partnerem we wzajemnej wymianie racji. Jako błędne winny zostać wyeliminowane przy użyciu środków politycznego przymusu. Osoba nierozumna nie jest w stanie przyjąć konsekwencji ciężarów sądu, które

nakładają pewne ograniczenia na to, co można rozumnie uzasadnić wobec innych, a zatem popierają jakąś formę wolności sumienia i wolności myśli⁸

Co wobec tego mogą w atmosferze wolności uczynić jednostki, jeśli przyjdzie im położyć fundament pod budowę sprawiedliwego społeczeństwa?

CZEŚCIOWY KONSENS

Ludzi rozumnych łączy jednoznaczne i ostateczne wyrzeczenie się chęci użycia aparatu państwowego wobec podobnych sobie rozumnych

Inne dobra pierwotne, jak zdrowie i wigor, inteligencja i wyobraźnia, są dobrami naturalnymi”

⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 90.

⁷ Tamże, s. 93.

⁸ Tamże, s. 106.

osób, a mimo to myślących inaczej, ponieważ posiadających odmienne koncepcje życia, człowieka i świata. Czy obok tej cechy negatywnej można wskazać pozytywną przestrzeń ich wzajemnego spotkania?

Jak to jest możliwe – pyta Rawls – że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą rozumne, lecz nie dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne?⁹

Okazuje się, że jest to możliwe i że nie musi polegać na czysto pragmatycznym *modus vivendi*. Stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo tworzy każdy obywatel, który potrafi wypracować w sobie szczególne nastawienie, polegające na ograniczeniu się w sprawach wzajemnej kooperacji do racji wyłącznie politycznych, a to z kolei oznacza, że polityczną koncepcję sprawiedliwości budujemy, wspierając ją na trzech filarach. I tak cechuje ją

po pierwsze, to, że jest ona koncepcją moralną opracowaną dla szczególnego przedmiotu, mianowicie dla podstawowej struktury konstytucyjnego reżimu demokratycznego; po drugie, to, że uznanie koncepcji politycznej nie zakłada uznania żadnej konkretnej rozległej doktryny religijnej, filozoficznej ani moralnej; nasza koncepcja polityczna przedstawia się raczej jako pewna rozumna koncepcja dla samej tylko struktury podstawowej; i po trzecie, że jest ona sformułowana nie w kategoriach żadnej rozległej doktryny, lecz w kategoriach pewnych podstawowych idei ukrytych, jak się sądzi, w publicznej kulturze politycznej społeczeństwa demokratycznego¹⁰

Wynika z tego, iż polityczna koncepcja sprawiedliwości nie ma rozstrzygać o tym, jak wszystkie instytucje demokratycznego państwa mają być zorganizowane, jeśli mają zostać uznane za sprawiedliwe. Jej przedmiotem jest jedynie

podstawowa struktura społeczeństwa, a dokładniej – sposób, w jaki główne instytucje społeczne rozdzielają zasadnicze prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji¹¹

Natomiast głównymi instytucjami są konstytucja polityczna, a także

podstawowe układy ekonomiczne i społeczne. Prawna ochrona swobody myśli i wolność sumienia, konkurencyjny rynek, prywatna własność środków produkcji, czy monogamiczna rodzina¹²

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 246.

¹¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 17–18.

¹² Tamże, s. 18.

W związku z tym np. kościoły lub uniwersytety jako nienależące do struktury podstawowej nie są zobowiązane do rozdziału dóbr w oparciu o polityczną koncepcję sprawiedliwości. Natomiast ona sama wedle jej drugiej cechy musi narzucić sobie samoograniczenie i nie może opierać się na jakiegokolwiek rozległej doktrynie.

W przypadku samego Rawlsa rodzi to konieczność reinterpretacji jego koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, zawartej w jego poprzednim ważnym dziele, tj. *Teorii sprawiedliwości*. Ona stanowiła przeformułowanie nawiązującej do Kanta koncepcji sprawiedliwości w duchu umiarkowanego anglosaskiego empiryzmu¹³. Jednakże samo porzucenie idealizmu transcendentального nie zmieniło niczego w statusie liberalizmu proponowanego tam przez Rawlsa; on podobnie jak jego postać obecna w pismach Milla czy Kanta był przykładem doktryny rozległej. Tymczasem teraz chodzi o to, aby zastąpić ją koncepcją polityczną, a więc poglądem nieopartym na szerszej podstawie, ponieważ niezakładającym żadnego szczególnego stanowiska filozoficznego w dziedzinie metafizyki, epistemologii czy etyki¹⁴ (Sprawiedliwość jako bezstronność ma zostać pojęta jako forma liberalizmu politycznego¹⁵). Stąd też należy zastosować „zasadę tolerancji do samej filozofii”¹⁶. Tak jak kiedyś Jefferson uznał, że będące przedmiotem niekończących się sporów kwestie teologiczne nie mają żadnego znaczenia dla sfery publicznej („żadna to krzywda dla mnie, gdy mój bliźni utrzymuje, że istnieje dwudziestu Bogów albo że nie ma Boga”¹⁷), tak teraz Rawls każe zaniechać poszukiwań jednej rozległej doktryny, a więc jedynie słusznej filozofii i szukać fundamentu praktycznej zgody nie w tym, co nas dzieli (kwestie światopoglądowe), ale w tym, co jest nam wspólne. Na to zaś wskazuje nam trzecia cecha politycznej koncepcji sprawiedliwości, którą jest nakaz jej sformułowania za pomocą idei ukrytych w kulturze demokratycznego społeczeństwa, do którego przynależymy.

Okazuje się, iż można w niej odkryć dwie zawarte tam *implicite* idee. O pierwszej z nich pisze autor następująco:

¹³ Por. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, „American Philosophical Quarterly”, 1977, s. 165 oraz J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 385.

¹⁴ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 41.

¹⁵ Por. tamże, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 40; J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, [w:] *Communitarianism and Individualism*, ed. S. Avineri, A. de-Shalit, Oxford 1992, s. 195.

¹⁷ T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, [w:] *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A. A. Lipscomb, A. E. Bergh, Washington 1905, s. 217, cyt. za: R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 261.

podstawową ideą organizującą sprawiedliwości jako bezstronności [...] jest idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji w czasie, z pokolenia na pokolenie. Zaczynamy od wyłożenia tej właśnie idei, którą traktujemy jako domyślnie zawartą w powszechnej kulturze społeczeństwa demokratycznego¹⁸

Obok niej w publicznej kulturze konstytucyjnej demokracji natrafiamy na pewien obraz człowieka, zgodnie z którym ludzi należy postrzegać jako wolnych i równych. Punktem wyjścia jest zatem wspólne nam przekonanie, obecne w podzielanych przez nas ideach podstawowych, do których sięgamy, żywiąc nadzieję

rozwinęcia z nich takiej koncepcji politycznej, na którą będzie się można w sposób swobodny i przemyślany zgodzić¹⁹

Nadzieja ta jest ugruntowana, dzięki temu, że obie idee będące wspólnym przekonaniem, a więc zarówno koncepcja społeczeństwa, jak i człowieka, mają jedną zespalającą je cechę. Są one polityczne, a więc nie zakładają żadnej rozległej doktryny, odnosząc się jedynie do sfery publicznej.

Z tej racji tożsamość osoby ma niejako dwa oblicza. Jedno właściwe jej w działalności niepublicznej i drugie, posiadane przez nią w dziedzinie polityki. W tej pierwszej ludzie jako posiadający rozmaite, często skonfliktowane ze sobą koncepcje religijne, filozoficzne czy moralne kierują się nimi, nadając swemu życiu określony kształt i cel. Niemniej jednak nie wpływa to na ich publiczną tożsamość. Nawet gdy dochodzi do tak głębokiej metamorfozy, że Szaweł zamienia się w św. Pawła, to „taka konwersja nie oznacza zmiany naszej tożsamości publicznej”²⁰ Jest czymś naturalnym, że zachodzą zmiany w tym, co poszczególni ludzie uważają za zaangażowania, lojalności i cele podstawowe dla tego, aby życie ich miało sens. Jednakże zmiana, nawet radykalna i gwałtowna, w koncepcji dobra przyjmowanej przez określoną osobę, niczego nie zmienia w jej tożsamości politycznej, a więc właściwej jej jako obywatelowi demokratycznego państwa, na którą składa się moralna władza posiadania, uznanej przez siebie za odpowiednią, koncepcji dobra. Tak więc

jeśli mają moralną władzę kształtowania, rewidowania i racjonalnego dążenia do realizacji jakiejś koncepcji dobra, to ich publicznej tożsamości jako wolnych osób nie zmieniają zachodzące w czasie zmiany ich konkretnej koncepcji tego dobra²¹

¹⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 47.

¹⁹ Tamże, s. 155.

²⁰ Tamże, s. 68.

²¹ Tamże, s. 66.

Zamiana np. jednej religii na inną bądź wręcz porzucenie wiary religijnej na rzecz ateizmu nie powoduje żadnej konsekwencji w tym, co odnosi się do sprawiedliwości politycznej. W sferze publicznej jest to dalej osoba o tej samej tożsamości, ponieważ w sferze tej obywatele są sobą, tj. są wolni i równi

z racji rozporządzania [...] dwiema władzami osobowości moralnej, mianowicie zdolnością posiadania poczucia sprawiedliwości oraz zdolnością posiadania określonej koncepcji dobra²².

W jaki sposób tak pojmowana jednostka faktycznie realizuje swoją tożsamość? Odpowiedź na to pytanie zawiera stosowana przez Rawlsa metoda tworzenia teorii politycznych, zwana konstruktywizmem politycznym. Jednostki są zdecydowane realizować własne koncepcje dobra, ale muszą to czynić w zgodzie z posiadaniem przez nie poczuciem sprawiedliwości, czyli zdolnością

rozumienia i stosowania publicznej koncepcji sprawiedliwości, która określa sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji, oraz działania zgodnie z tą koncepcją²³

Problem w tym, jak ją wypracować tak, aby w oparciu o wyłącznie polityczne rozumienie osoby i społeczeństwa stworzyć teorię sprawiedliwości, która nie byłaby poglądem rozległym, ale w swym zakresie całkowicie politycznym. Można to osiągnąć wtedy, gdy zasady sprawiedliwości będą wynikały „ze stosownej procedury konstrukcji”²⁴ Skoro obywatele wobec faktu rozumnego pluralizmu nie są w stanie znaleźć definitywnych rozstrzygnięć w kwestiach światopoglądowych, to trzeba przyjąć pewien „pogląd konstruktywistyczny, aby określić sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji”²⁵ Chodzi o znalezienie procedury konstrukcji, która nie będzie się przeciwstawiać żadnej rozumnej rozległej doktrynie, a tym samym okaże się do przyjęcia dla osób głęboko różniących się w sprawach religijnych, filozoficznych czy moralnych. Przykładem takiej procedury, a przez to dowodem zastosowania konstruktywizmu politycznego jest znana z *Teorii sprawiedliwości* sytuacja pierwotna²⁶, stanowiąca najlepszy sposób wypracowania politycznej koncepcji sprawiedliwości wychodzącej od podzielanych przez nas idei:

²² Tamże, s. 72.

²³ Tamże, s. 52.

²⁴ Tamże, s. 146.

²⁵ Tamże, s. 151.

²⁶ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, rozdz. III.

społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji i obywateli traktowanych jako równych i wolnych²⁷

Zdaniem Rawlsa jego teoria sprawiedliwości jako bezstronności w świecie przenikniętym nieprzewycięzalnymi konfliktami pomiędzy różnorodnymi wizjami dobrego życia nie może być dłużej przedstawiana jako jeszcze jedna rozległa doktryna odwołująca się do określonej metafizycznej koncepcji ludzkiej natury, podobnie jak to czyniły rozległe liberalizmy Kanta i Milla. Liberalizm polityczny nie odwołuje się do niczego, co choćby przypominałoby Kantowską ideę autonomii czy Millowską ideę indywidualności, lecz formułuje polityczną koncepcję sprawiedliwości, będącą wynikiem zastosowania sytuacji pierwotnej jako jedynie pewnej procedury, dzięki czemu zasady sprawiedliwości mogą być przyjęte przez każdego niezależnie od wyznawanej przez niego rozumnej doktryny. Rozwiązanie to daje tak pojmowanej koncepcji sprawiedliwości rzecz niezwykle cenną, a mianowicie stabilność,

dzięki temu, że zyska oparcie w częściowym konsensie rozumnych rozległych doktryn²⁸

Jeśli więc liberalizm dokona samoograniczenia i z rozległej doktryny filozoficznej zamieni się w teorię polityczną, to okazuje się, że można wówczas osiągnąć porozumienie co do zasad współpracy, które przyjmą wszyscy rozumni obywatele. Jest to możliwe dzięki temu, że ludzi nie tylko dzieli fakt rozumnego pluralizmu, ale w społeczeństwie demokratycznym łączą ich wspólne idee podstawowe (polityczne rozumienie człowieka i społeczeństwa). Umiejętne ich wykorzystanie zgodnie z metodą konstruktywizmu politycznego umożliwi rozwinięcie z nich takiej koncepcji sprawiedliwości, którą w sferze publicznej każdy przyjmuje nie w imię *modus vivendi*, ale w oparciu o racje pochodzące z jego własnej rozumnej rozległej doktryny, mimo że naturalnie w sferze niepublicznej zasadnicze różnice światopoglądowe pozostają niezmiennie. Ujmując rzecz inaczej, w sferze publicznej odwołujemy się do rozumu publicznego²⁹, który posiadamy jako obywatele demokracji konstytucyj-

²⁷ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 62.

²⁸ Tamże, s. 155.

²⁹ Na treść rozumu publicznego składają się trzy elementy: „po pierwsze, wyszczególnia ona pewne podstawowe prawa, wolności i możliwości (takie, jakie znamy z konstytucyjnych reżimów demokratycznych), po drugie, nadaje tym prawom, wolnościom i możliwościom specjalne pierwszeństwo, zwłaszcza względem roszczeń dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych; i po trzecie, akceptuje kroki zapewniające wszystkim obywatelom dostateczne uniwersalne środki pozwalające skutecznie wykorzystywać ich podstawowe wolności i możliwości” (tamże, s. 307).

nej. On odkrywa, że możliwy jest częściowy konsens rozumnych rozległych doktryn i ustala reguły współżycia dla ludzi, opowiadających się za nieprzystającymi do siebie koncepcjami człowieka i sensu życia. Te reguły stanowią polityczną koncepcję sprawiedliwości, której przykładem jest rozumiana w duchu liberalizmu politycznego sprawiedliwość jako bezstronność.

ZŁUDNE OBIETNICE

Obietnica, którą składa Rawls, jest kusząca. Oznacza bowiem, iż w politycznym świecie rozumnych istot wygasną światopoglądowe spory, a każdy w imię własnej religii bądź filozofii przyjmie proponowane przez niego zasady sprawiedliwości. Mamy więc ofertę ustroju idealnego, w którym zostaną ostatecznie rozstrzygnięte kwestie organizacji ludzkiej zbiorowości. Nadzieje, które ten projekt budzi, każą postawić pytanie o jego prawomocność.

W intencji Rawlsa jego zasady sprawiedliwości mają dostarczyć ram, w obrębie których każdy będzie żył swobodnie według koncepcji dobra, którą uważa za właściwą. W *Liberalizmie politycznym* modyfikuje pierwszą zasadę. Nie daje ona już równego prawa

do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności³⁰,

ale obiecuje

równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności³¹

Trzeba zatem tak uporządkować życie publiczne, aby rządziła nim zasada podstawowych swobód. O jaki porządek tutaj chodzi? Zasada ta powinna zostać przyjęta przez wszystkich rozumnych ludzi. Tymczasem okazuje się, iż istoty w pełni rozumne spierają się nieustannie właśnie o sens i treść pojęcia wolności. Czy wolność słowa dla jednych ma oznaczać konieczność wysłuchiwanie rasistowskich zniewag przez innych? Która wolność winna wziąć górę w tym harmonijnym systemie swobód obiecanym przez Rawlsa: wolność obrażania innych, czy może wolność od rasistowskich obelg? Czy katolicy mają prawo do zakładania szkół wolnych od homoseksualnych nauczycieli, czy też jest to przykład

³⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 414–415.

³¹ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 35.

dyskryminacji, a więc naruszania podstawowych swobód osób homoseksualnych? A co wtedy gdy

prawo do prywatności, którego domagają się zarówno osoby publiczne, jak i zwykli obywatele, koliduje z wolnością słowa, niezbędną dla dociekliwych dziennikarzy?³²

Mówienie wówczas, że „wolności te reguluje się tak, by dawały jeden spójny system”³³, świadczy o poważnej utracie kontaktu z rzeczywistością. Jak bowiem powtarzane deklaracje o poddaniu życia publicznego zasadzie podstawowych wolności mogą nas uwolnić od towarzyszących nam na co dzień sporów o wartości? Co jest ważniejszą wartością: wychowanie dzieci bez deprawującego wpływu nauczyciela-homoseksualisty czy raczej jego prawo do wolnego od dyskryminacji wyboru zawodu i miejsca pracy?

Jedno zatem jest oczywiste: wolność jest wartością politycznie nieoczywistą i niejednoznaczną. Z tej racji wszelkie próby uwolnienia od formalizmu zasady równych podstawowych swobód i nadania jej określonej treści wywołują konieczność odwołania się do pewnej koncepcji dobra, czyli mówiąc językiem autora *Liberalizmu politycznego*, do konkretnej rozległej doktryny.

Ponadto, trzymając się założeń koncepcji Rawlsa, pojawia się problem jej źródeł. Jak wiadomo, nie wyływa ona, w jego przekonaniu, z żadnej rozległej doktryny, ale oparta jest na ideach zawartych w publicznej kulturze społeczeństwa demokratycznego. Jedną z nich jest, jak wiadomo, polityczna koncepcja osoby, zgodnie z którą w sprawach politycznych powinniśmy myśleć o ludziach jako wolnych i równych. I w tym punkcie ponownie wychodzi na jaw problematyczność pojęć, którymi się posługujemy.

Wystarczy przypomnieć historyczną debatę z 1858 r. pomiędzy Abrahamem Lincolnem a Stephenem Douglassem dotyczącą niewolnictwa. Douglas w swej argumentacji dowodził, że ważniejsza niż kontrowersyjne kwestie moralne jest polityczna zgoda, dlatego też przekonywał, weźmy w nawias w imię spokoju społecznego sporne zagadnienie oceny moralnej instytucji niewolnictwa i stąd w skali ogólnopaństwowej politycy powinni zająć wobec tego postawę neutralną. Oznaczała ona w praktyce uznanie prawa każdego stanu do samodzielnej decyzji w sprawie akceptacji lub potępienia niewolnictwa. Taką cenę, w przekonaniu Douglasa, należy zapłacić za uniknięcie niebezpieczeństwa wojny domowej i rozpadu państwa. Każdy ma, rzecz jasna, prawo do osobis-

³² J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 124.

³³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 397.

tego poglądu na problem niewolnictwa, lecz w sferze publicznej trzeba umieć zastąpić go etycznym agnostycyzmem, od którego jak najdalej był Lincoln, odrzucający całą powyższą wyszukaną argumentację w oparciu o proste stwierdzenie, iż instytucja niewolnictwa jest moralnie zła i ta jednoznaczna ocena winna być wiążącą dla każdego polityka³⁴ W oczywisty zatem sposób Lincoln, formułując swoje stanowisko, nie waha się odwołać do rozległej koncepcji dobra, uznając próby jej politycznej neutralizacji za wyraz błędnej filozofii i zgubny przykład męża stanu³⁵

Jak intelektualnie jałowe i społecznie szkodliwe okazuje się to stanowisko, widać dopiero wtedy, gdy postawimy pytanie o to, jak przyjmujący je obecnie liberalizm polityczny zwalczałby niewolnictwo w r. 1858? Wprawdzie w *Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych* czytamy o „oczywistych” prawdach, takich jak: stworzenie wszystkich ludzi równymi i przyznanie im przez Boga nienaruszalnych praw, wśród których autorzy dokumentu wymieniają wolność, to jednak bliższe przyjrzenie się ówczesnemu pojmowaniu zarówno wolności, jak i równości nie pozwala na zbyt obiecujące dla politycznego liberała wnioski. Okazuje się bowiem, że prawna wykładnia tych pojęć podkreślała niezależność Kolonii od Korony Brytyjskiej, a nie prawo czarnych niewolników do wolności i równego traktowania³⁶ W kulturze publicznej ówczesnego społeczeństwa trudno więc byłoby znaleźć ideę obywatelstwa, która umożliwiałaby napiętnowanie instytucji niewolnictwa, przeto w obliczu potwornego zła liberalizm polityczny okazałby się bezsilny i skazany na jałowe wezwania do brania w nawias rozległych poglądów moralnych, filozoficznych i religijnych. Gdyby więc ograniczał się do idei dominujących w świadomości społecznej, nie mógłby stanowić siły zmieniającej tragiczne położenie tych, którzy popadli w niewolę, utrwalając szkodliwie *status quo*.

Dzisiaj liberalizm wykazuje się znacznie silniejszym poczuciem własnej misji i przekonaniem o konieczności głębokich przeobrażeń, które winny dotknąć każdej dziedziny życia. Deklaracjom o chęci tworzenia ram, w obrębie których ludzie żyją według uznanej przez siebie za odpowiednią koncepcji dobra, towarzyszą mocne tendencje emancypacyjne, wyrażające się np. w tym, iż liberał nie miałby problemu z rozstrzygnięciem sporu aksjologicznego między katolikiem domagającym się prawa do zrzeszania się i tworzenia szkół wolnych od homoseksualnych nauczycieli a nauczycielem przekonanym, iż jego orientacja seksualna

³⁴ Por. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998, s. 198–199.

³⁵ Por. tamże, s. 200–201.

³⁶ Por. tamże, s. 202.

nie uprawnia nikogo do zamykania mu dostępu do swobodnego wykonywania swego zawodu. Problem, który nam się w tym miejscu ujawnia, jeszcze lepiej można uchwycić, rozpatrując kwestię aborcji. Zdaniem Rawlsa liberalizm polityczny pozytywnie rozstrzyga sprawę dopuszczalności przerywania ciąży³⁷. Oznacza to, że przeciwnik zabijania nienarodzonych dzieci musi dokonać w sferze publicznej bardzo głębokiego samoograniczenia. Prywatnie uważa on aborcję za morderstwo, lecz jego stanowisko wynika z racji filozoficznych lub religijnych, do których nie może się odwoływać przy ustalaniu reguł wzajemnego współżycia. Dla dobra wspólnego, którym jest dobrze urządzone społeczeństwo, musi przystać na polityczną zgodę polegającą na przyjęciu rozwiązania proaborcyjnego. W przeciwnym razie, jeśli jego rozległa doktryna na to mu nie pozwala, zostanie ona uznana za nierozumną.

Pytanie, które w tym punkcie się pojawia, jest nader proste: czy cena, którą płaci on za częściowy konsens, nie jest zbyt wygórowana i jeśli tak ją oszacuje to, czy zechce ją zapłacić? Ktoś, kto jednoznacznie potępia zabijanie nienarodzonych dzieci, czyni to stanowisko częścią swojej tożsamości. On w znacznej mierze zapytany o to, „kim jest?”, odpowiedziałby, że „obrońcą życia”. Żądać od niego, aby był sobą tylko w sferze prywatnej, a w publicznej przekonany mówcą liberalizmu politycznego, to wymagać od niego, aby wypracował w sobie nastawienie schizofreniczne, skazujące go na poważne zaburzenie własnej tożsamości. Wobec tego nietrudno sobie wyobrazić ludzi, którzy za nic by mieli groźbę bycia napiętnowanym jako nierozumni w sytuacji, w której za pozbycie się tego piętna musieliby zapłacić rozszczepieniem osobowości i Orwellowskim „dwojmyśleniem”: prywatnie jest to zabicie niewinnej istoty, a publicznie to toleruję z całym przekonaniem wpisanym w częściowy konsens. Z tego względu najlepszymi kandydatami na liberałów politycznych wydają się być sami liberałowie, którzy spory światopoglądowe rozstrzygnęli już w taki sposób, iż nie będą sobie zadawali pytania o to, czy przyjęcie nowej nierozległej interpretacji liberalizmu nie zagraża temu, kim są.

Stwierdzenie to – w znacznej mierze słuszne – nie jest jednak tak niekontrowersyjne, jak można by było sądzić. Okazuje się bowiem, że wśród samych liberałów trwają spory i to o to, co dotąd miało być miejscem zgody, a mianowicie o samą sprawiedliwość. Czyż nie jest tak, iż „ciężary sądu”, o których pisze Rawls, prowadzą nie tylko do rozumnego pluralizmu rozległych doktryn, ale i podobnego pluralizmu w kwestii

³⁷ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 332–333.

samej sprawiedliwości?³⁸ Nie trzeba gruntownej wiedzy o współczesnym liberalizmie, aby ustalić, iż redystrybucyjny charakter sprawiedliwości jako bezstronności, a szczególnie zasady dyferencji nie są powszechnie przyjmowane. Co więcej, istnieje żywy nurt, który w takim sposobie myślenia o sprawiedliwości dostrzega poważne niebezpieczeństwa dla wolności jednostki. Przedstawiciel tego nurtu, Friedrich von Hayek, dokonuje wręcz ostrego rozróżnienia, zgodnie z którym trzeba wyraźnie oddzielić indywidualizm prawdziwy od fałszywego³⁹ Ten pierwszy jest antyracjonalistyczny, ponieważ nakazuje rozumowi pokorę wobec skomplikowanych procesów społecznych, które tylko wówczas gwarantują wolność, gdy samorzutnie tworzą ład społeczny. Przeciwnie stanowisko reprezentuje indywidualizm fałszywy, ponieważ jako racjonalistyczny w swej istocie wierzy, iż

wszystkie istoty ludzkie mają dostęp do Rozumu przez duże R, wszystko zaś, co osiąga człowiek, jest bezpośrednim rezultatem działania jednostkowego rozumu, a tym samym jest poddane jego kontroli⁴⁰

W ten sposób rozum daje wyraz swojej „zgubnej pysze”⁴¹, albowiem jest przekonany, iż w dziele ostatecznego przekształcenia rzeczywistości potrafi podporządkować spontaniczną współpracę jednostek realizacji jednego zaplanowanego precyzyjnie celu – zaprowadzeniu sprawiedliwości społecznej, czyli dystrybucyjnej. Zdaniem Hayeka nie prowadzi to bynajmniej do czarownej przemiany świata, lecz do utraty wolności i pełnego triumfu kolektywu nad jednostką.

Zgubną pychę rozumu można dostrzec nie tylko w rozmaitych formach totalitaryzmu, zarówno nazistowskiego, jak i komunistycznego, ale również w dziele Rawlsa, będącym wyrazem indywidualizmu racjonalistycznego. Hayek ocenia je jednoznacznie jako powtarzające w istocie błędy wcześniejszych teorii sprawiedliwości społecznej, dlatego utrzymuje, iż

uporczywe żądanie, by każda przyszła zmiana była sprawiedliwa, byłoby równoznaczne z domaganiem się wstrzymania procesu ewolucji [...]. Trzeba jedynie zapytać [...] jaki byłby skutek, gdyby wcześniej jakaś magiczna siła została obdarzo-

³⁸ Por. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits...*, s. 203–204.

³⁹ Por. F. A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 7–41.

⁴⁰ Tamże, s. 15.

⁴¹ Por. tenże, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004.

na władzę zdolną narzucić jakieś egalitarystyczne i merytokratyczne credo. [...] Świat Rawlsa nigdy nie byłby z tego powodu światem cywilizowanym: wstrzymanie przypadkowego procesu różnicowania zahamowałoby proces odkrywania większości nowych możliwości”⁴²

Rzecz znamienna – u źródeł zarówno totalitaryzmu, jak i koncepcji Rawlsa leży ten sam intelektualny błąd, który w imię wzniosłych haseł zamienia państwo w mechanizm paraliżujący jednostkową wolność.

Gruntowna analiza i wnikliwa krytyka nowej interpretacji sprawiedliwości jako bezstronności każe w niej dostrzec propozycję ostatecznego rozwiązania problemu ustalenia sprawiedliwego porządku społecznego. Na jego reguły powinni się zgodzić wszyscy rozumni ludzie i, rzecz kluczowa, nie na zasadzie pragmatycznego *modus vivendi*, lecz w imię racji zawartych we własnych poglądach moralnych, filozoficznych i religijnych. Wydaje się zatem, iż każdy powinien się zdobyć na ten niewielki w gruncie rzeczy wysiłek i odnaleźć we własnej rozległej doktrynie wystarczające powody przyjęcia liberalizmu politycznego. Tymczasem to, co jest ukazane jako wielka zdobycz za małą cenę, jest w rzeczywistości wątpliwą zdobyczą, zespoloną z niepokojącymi wymaganiami. Żeby przyjąć liberalne rozwiązania polityczne, najlepiej już wcześniej być liberałem, i to nie tylko politycznym, ale i światopoglądowym. Jeśli natomiast akurat się nim nie jest, to akceptacja jego rozstrzygnięć w sferze publicznej oznacza głębokie zaburzenie świadomości własnej tożsamości. Gdyby jednak ktoś i na to przystał, to dowie się, że sama liberalna sprawiedliwość niejedno ma imię i jej wizja zawarta w dziele Rawlsa w ramach sporu w rodzinie uznawana jest za wroga wolności. Dlatego też nie dziwi, że wobec wszystkich oceniających sceptycznie liberalne wysiłki znalezienia jednej uniwersalnej formuły politycznej stosują oni metodę mnożenia mało wyrafinowanych epitetów, wśród których określenie „nierozumny” stoi obok fanatyka, krypto-faszysty czy wariata.

POLITICAL LIBERALISM – UNFULFILLED PROMISE

Summary

Having become aware that his conception, as put forth in “A Theory of Justice”, could be accepted only by Liberals, J. Rawls concluded that a well-ordered society built on it would not be stable. Therefore, given the fact of reasonable pluralism of incompatible com-

⁴² Tamże, s. 115–116.

prehensive religious, philosophical and moral doctrines, he no longer presents his “justice as fairness” as comprehensive, but as political. According to him, a political conception of justice has three features: it is concerned with the basic structure of a constitutional democratic regime; it does not presuppose accepting any particular comprehensive doctrine; and, it is formulated in terms of two fundamental ideas implicit in the public culture of a democratic society (the ideas of society as a fair system of cooperation, and of persons viewed as free and equal). Due to this change, the justification of justice as fairness proceeds from what is held in common and leads to an agreement based on the overlapping consensus of the reasonable comprehensive doctrines.

Political reinterpretation of liberalism seems very attractive, but a critical examination of it immediately unveils its weakness. The demand of bracketing comprehensive moral and religious questions for political purposes produces in citizens a kind of schizophrenia because they must not resolve issues (i.e., the question of abortion) invoking their own moral principles. Thus, in private, one can be a pro-life activist, but in public must accept the liberal solution to the problem. This means that it is possible to be a consistent adherent of political liberalism only if one is willing to accept its comprehensive version. In addition, even liberalism itself, in the most fundamental question, i.e., that of justice reveals a sharp controversy. There is an important strand in the liberalism which considers Rawls’ philosophy as dangerous to a free society and this prompts us to express doubts, not just about liberalism’s ability to indicate the common ground for incompatible comprehensive views but about its capacity to define justice.