

Piotr Kimla

MIĘDZY MONIZMEM A RELATYWIZMEM. UWAGI O ETYCE REALISTYCZNEJ IZAJASZA BERLINA

Nazbyt często dążenie do jednego z ideałów prowadzi do wykluczenia pozostałych, czasem nawet wszystkich pozostałych; pragnąc realizować sprawiedliwość, zapominamy o miłosierdziu, a namiętnie umiłowanie prawości niejednego już człowieka uczyniło twardym i bezlitosnym. Każdy wspaniały ideał posiada swoje, nie mniej wspaniałe przeciwieństwo.

Michael Oakeshott

Wartości istnieją obiektywnie¹. Jest ich wiele, choć ich liczba (jeśli nie teoretycznie, to praktycznie) jest skończona. Pomiedzy niektórymi z nich – a czasem nawet na gruncie tej samej wartości – dochodzi do konfliktów, których nie sposób rozstrzygnąć rozumowo. Nie istnieje bowiem nadrzędne kryterium (nadrzędna wartość) zdolne do hierarchicznego uporządkowania sfery aksjologicznej. Kiedy dochodzi do kolizji pomiędzy wartościami ostatecznymi, to znaczy tymi, do których dąży się ze względu na nie same, kolizje te nabierają cech tragiczności. Opowiedzenie się za daną wartością, a więc rozstrzygnięcie konfliktu, to kwestia arbitralnej decyzji i działania, podejmowanych wszakże ze świadomością, iż zmierzając w kierunku czegoś cennego, coś niemniej wartościowego uległo zatraceniu². Zatem na poziomie praktyki jedynym środkiem pozostaje wypracowywanie kompromisu; zawsze chwiejnego i tymczasowego, niezdolnego uleczyć tragicznego rozdarcia, przynoszącego wszakże nieco ulgi. Ktoś, ćwicząc lapidarność stylu, mógłby w powyższych formułach zamknąć

¹ Nie w tym sensie, iż są aprioryczne (Berlin w ogóle nie uznaje sądów *a priori* o życiu), niezmiennie, ponadczasowe, absolutne, lecz przede wszystkim w opozycji do twierdzeń o ich całkowitej subiektywności i w konsekwencji niepoznawalności.

² Fenomen ten był obiektem szczególnych zainteresowań egzystencjalistów. Sam Berlin mówi o sobie, że w pewnym sensie jest egzystencjalistą. W krąg tej filozofii wiedzie go obrona indeterminizmu.

stanowisko reprezentowane przez Izajasza Berlina, określane mianem pluralizmu wartości. Dla wielu badaczy³ jest to najoryginalniejszy wkład oksfordzkiego historyka idei w dziedzinę myśli politycznej, w szczególności liberalnej⁴. Niewątpliwie poglądy o nieuzgadnialności i ścieraniu się pewnych wartości, istniejących w sferze polityki zderzeniach systemów moralnych i braku w ostateczności racjonalnego, naukowego kryterium rozstrzygającego (a zatem zdanie się na arbitralny wybór) znajdujemy w XX wieku u Maksa Webera czy Carla Schmitta, a w wieku XIX u Fryderyka Nietzschego. Max Weber w słynnym wykładzie *Nauka jako zawód i powołanie* stwierdza: „ostateczne możliwe postawy wobec życia nie dają się ze sobą pogodzić. Tym samym zaś walka, jaką toczą ze sobą jest nierozstrzygalna. Życie zna zatem tylko konieczność wyboru między nimi”⁵. Nieco wcześniej w tym samym wystąpieniu swoją tezę, iż „w świecie toczą ze sobą nieubłaganą walkę różne porządki wartości” opatrzył następującym przykładem: „Kto odważy się »odrzuć« ze względów »naukowych« etykę Kazania na Górze, na przykład zdanie: »Nie sprzeciwiaj się złu«, albo przypowieść o nadstawieniu drugiego policzka? A przecież to oczywiście: wypowiedziana została tutaj, patrząc z perspektywy wewnątrzświatowej, etyka uwłaczająca ludzkiej godności. Trzeba wybierać między godnością religijną, którą etyka ta niesie, i godnością ludzką, która głosi coś zupełnie innego: »Sprzeciwiaj się złu – w przeciwnym razie staniesz się współodpowiedzialny za jego wszechmoc«. Zależnie od przyjętego ostatecznego stanowiska jedno jest dla człowieka diabłem, a drugie Bogiem – on sam musi o tym zdecydować. I tyczy się to wszystkich porządków określających życie”⁶. Jest rzeczą godną odnotowania, iż pierwszy impuls prowadzący do wypracowania koncepcji pluralizmu dała Izajaszowi Berlinowi myśl Niccolò Machiavellego, który w jego interpretacji nie jest immoralistą. Autor *Historii florenckich* przedkłada po prostu wartości świata pogańskiego (męstwo, dzielność, dążność do chwały i ekspansji) nad ideały chrześcijaństwa (pokorę, akceptację cierpienia, nakierowanie na życie pośmiertne)⁷. Jest to więc zderzenie dwóch światów

³ Przykładowo – daje temu wyraz Andrzej Walicki, gdy pisze, iż „Berlinowska koncepcja wolności negatywnej łączyła się najściślej z jego teorią pluralizmu wartości – najbardziej oryginalną i wpływową częścią jego spuścizny”. A. Walicki, *Isaiah Berlin i dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy*, [postowie do:] I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2003, s. 321. Podobnie John Gray uznaje pluralizm wartości za leitmotyw całego piarstwa Berlina. Por. J. Gray, *Berlin*, Londyn 1995, s. 38-75.

⁴ Warto jednakże odnotować, iż wedle Berlina „Pluralizm i liberalizm nie są tożsamymi, a nawet zezębiającymi się doktrynami. Istnieją teorie liberalne, które nie są pluralistyczne. Ja sam wyznaję zarówno liberalizm, jak pluralizm, ale pomiędzy nimi nie występuje logiczny związek”. I. Berlin, R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Nowy Jork 1992, s. 44. W korespondencji z Beatą Polanowską-Sygułską Berlin wskazał na psychologiczną naturę tego związku. Zwornikiem pomiędzy pluralizmem a liberalizmem jest, jego zdaniem, prowadząca do tolerancji umiejętność empatycznego podejścia do wartości wyznawanych przez innych ludzi. Zob. *List I. Berlina do B. Polanowskiej-Sygułskiej z 18 lutego 1997 roku*, [w:] B. Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 189-190.

⁵ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 135.

⁶ *Ibidem*, s. 131-132.

⁷ Zob. I. Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, przeł. Z. Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 208-272. Tekst ten można również znaleźć w zbiorze esejów *Pod prąd*. Jednakże tłumaczenie tego zestawu prac Berlina jest przykładem obniżenia standardów roboty translatorskiej. Nie chodzi przy tym o błędy w głównym tekście angielskim, lecz o poniechanie tłumaczenia przytaczanych przez autora *Dwóch koncepcji wolności* cytatów z języków innych niż angielski. Szczególnie irytujące, wręcz niedopuszczalne jest to w przypadku eseju o Monteskiuszu, w którym kluczowe partie – takie przykładowo jak definicja sprawiedliwości – są podane wyłącznie w języku francuskim. Na tym większą pochwałę zasługują przekłady *Oryginalności Machiavellego* i *Monteskiusza Zofii*

moralnych, o którym w 1919 roku pisał Weber. Angielski historyk idei stwierdza wszakże: „ja sformułowałem swoje poglądy zupełnie sam, bez wpływu Nietzschego i bez Webera”⁸. Autor *Dwóch koncepcji wolności*⁹ nie pretenduje również do palmy pierwszeństwa: „nie mogę uwierzyć, że jestem pierwszą osobą, która powiedziała, że pewne ostateczne wartości są nie do pogodzenia. To mi się kojarzy z człowiekiem, który jako pierwszy powiedział, że dwa i dwa równa się cztery”¹⁰. Wydawca i filozof Henry Hardy na stronie internetowej poświęconej Berlinowi zamieścił bardzo zbliżone cytaty antycypujące pluralizm wartości bądź wyrażające go *explicite*, począwszy od Herodota¹¹.

Czy możliwe jest stanowisko pośrednie?

W oczach większości myślicieli każde stanowisko etyczne sprowadza się koniec końców do monizmu (absolutyzmu) bądź relatywizmu. Stąd podążanie Izajasza Berlina *via media* sprowadzane jest – pomimo jego zdecydowanego sprzeciwu – albo, choć rzadziej, do monizmu, albo, co częste, do relatywizmu. Przykładowo, u autora *Zmysłu rzeczywistości* można próbować dopatrzeć się absolutu w postaci praw człowieka, możliwości wyboru (jako że jest niezbywalna¹² i definiuje człowieka), wolności (gdyż posiada w obrębie jego myśli specjalny status). Żadna jednak z wymienionych wart-

Dorosz, która zadała sobie trud tłumaczenia całych tekstów. Praca ze studentami, pomimo istnienia na rynku tomu *Pod prąd*, musi się wciąż opierać na esejach opublikowanych w „Literaturze na Świecie”. Jeśli chodzi o drogę dochodzenia do koncepcji pluralizmu wartości, to Berlin przedstawia ją w eseju *O dążeniu do ideału*. Obok poglądów Machiavella kluczową rolę odegrała w tym procesie myśl Giambattisty Vica i Johanna Gottfrieda Herdera. Zob. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, przeł. M. Tański, [w:] idem, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, S. Kowalski, M. Tański, Warszawa 1991, zwłaszcza s. 27-31.

⁸ *Pluralizm i jego wrogowie. Rozmowa Stevena Lukesa z Isaiahem Berlinem*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 54, s. 127. I. Berlin przywołuje Weberowski wykład, przy czym jest to tekst *Polityka jako zawód i powołanie* dopiero we *Wstępie* do wydania *Czterech esejów o wolności* z 1969 roku. Zdaniem Johna Graya stanowisko Webera odróżnia od stanowiska Berlina brak u tego pierwszego poszukiwań źródeł owych konfliktów wartości czy to w psychologii, czy antropologii, czy też w zderzeniach między odmiennymi formacjami kulturowymi. Por. J. Gray, *Berlin*, s. 58.

⁹ Ów wykład inauguracyjny wygłoszony w 1958 roku w Oksfordzie jest bodaj najbardziej znanym tekstem Berlina. Można jednak wątpić, czy te wywody winny budować wysoką pozycję autora wśród myślicieli XX wieku. To, co później oksfordczyk nazwał wolnością negatywną, pierwotnie określał jako wolność liberalną, zaś wolność pozytywna to uprzednio wolność romantyczna. Wracam do tego pierwszego podziału, bo kiedy używamy pojęcia wolności romantycznej wyraźniej widać, iż nie tyle mamy do czynienia z wolnością, ile z formą władzy. Wolność romantyczna oznacza wolność do kreowania siebie, realizowania własnych celów itd. Mogę jednak „kreować siebie” tylko wtedy, gdy mam po temu środki – przykładowo dysponuję własnością. Ona to – jako forma władzy – pozwala ziszczać postanowienia. Mówienie, że mam prawo do wolności romantycznej, choć nie wypracowałem środków pozwalających z niej korzystać, prowadzi do frustracji. Dochodzi tu zatem do pomieszania pojęć, których klarowność tak bardzo leży Berlinowi na sercu. O wolności romantycznej na poziomie społecznym, a nie indywidualnym, pisze Bronisław Łagowski: „Pojęcie wolności pozytywnej, czyli wolności »do«, należy do najbardziej bałamutnych konceptów, jakie nowoczesna filozofia puściła w obieg. Chodzi tu w istocie nie o wolność, lecz o władzę, o panowanie nad społeczeństwem. Wolność tak pojmowana z natury rzeczy nie może przysługiwać wszystkim, a więc nie może być prawem”. B. Łagowski, *Brzozowski – kontrowersyjna wielkość*, [w:] idem, *Co jest lepsze od prawdy*, Kraków 1986, s. 70.

¹⁰ *Nie chcę zbyt uładzonego świata*, [w:] *Oblicza liberalizmu. I. Berlin, J. Gray, S. Lukes, J. Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygułską*, Kraków 2003, s. 35.

¹¹ Zob. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/pluralism/onpluralism.htm>.

¹² Nawet będąc skrupowanym, mam możliwość wyboru: mogę ze skruszoną wolą przyjmować sytuację lub stawiać opór psychiczny. Berlin, głosząc wolność wyboru, opowiada się, ogólnie rzecz biorąc, za indeterminizmem.

ści nie jest w jego przypadku nadrzędnym pryncypium organizującym hierarchicznie uporządkowany system. Berlin nie należy do grona ludzi będących w pewnym sensie w dogodnym położeniu, „którzy przekonali samych siebie lub zostali przekonani przez innych, że należy trzymać się pewnej ostatecznej zasady, rozstrzygającej wszelkie problemy”¹³. Nie potrafi spocząć na „wygodnym łożu dogmatu”, jakie oferuje stanowisko monistyczne, chociaż jest świadom jego atrakcyjności. Posiada niezawodną orientację w świecie, wypracowaną na podstawie dedukcyjnej metody, która ujawnia hierarchiczną strukturę świata i „prawdy”, jest rzeczą wielce pożądaną, podobnie jak uzyskanie odpowiedzi na wszelkie prawidłowo postawione pytania normatywne. Kłopot, który autor *Czterech esejów o wolności* dostrzega i opisuje, polega wszakże na tym, iż stanowisko monistyczne jest stanowiskiem redukcjonistycznym – upraszcza rzeczywistość, a przy tym niesie ze sobą potencjalny ładunek wybuchowy w postaci prób przeobrażania świata wedle wymogów idei najwyższej. Berlin jako liberał poczuwa się do obowiązku rozbrajania tego ładunku i duża część jego dorobku pisarskiego owemu zadaniu służy. Postawa „rozbrajania” posunięta do skrajności może oczywiście sprawić – i na gruncie ideologii liberalnej nieraz sprawia – iż dyskusja na temat ważnych problemów zrodzonych w ramach systemów monistycznych staje się niemożliwa, a to z tej racji, iż wiemy, że w praktyce systemy te mogą prowadzić do zniewolenia¹⁴. Liberalne przeświadczenie, iż idee nie tylko – jak głosi tytuł książki konserwatysty Weavera – mają konsekwencje, ale że są one w dodatku nieprzewidywalne¹⁵, prowadzi więc czasem do szczególnie dotkliwej formy cenzury: do wyrugowania sporych obszarów dyskursu z życia publicznego z powodu przekonania, że może on skutkować zniszczeniem wolnego społeczeństwa. Oczywiście w ekstremalnych przypadkach autor *Osądu politycznego* nie zawahałby się przed zastosowaniem ostracyzmu wobec określonych idei, a nawet przymusu wobec ludzi je głoszących¹⁶. Uznaje on za jak najbardziej możliwe i dopuszczalne formułowanie ocen wartości, które głoszą lub wedle których żyją inni ludzie. Pozwala to na ich obiektywny status.

Zwolennicy absolutyzmu kontrargumentują, twierdząc, iż właśnie to – zaprezentowane w zarysie powyżej – ujęcie monizmu jest upraszczającą karykaturą. Zgoda co do najwyższego celu, czy ideału nie usuwa napięć i grozy tkwiących w rzeczywi-

Na temat jego krytyki determinizmu por. I. Berlin, *Wstęp*, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Duleba, Warszawa 1994, s. 6-33.

¹³ *Ibidem*, s. 51.

¹⁴ U. Berlina owa skrajność nie występuje. Za dowód niech służy jego teksty o „monistach”.

¹⁵ I. Berlin przywołuje myśl Heinego, że „koncepty filozoficzne pielęgnowane w zaciszu profesorskich gabinetów mogą zniszczyć cywilizację”. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *idem, Cztery eseje...*, s. 179.

¹⁶ Przykładowo, gdyby ktoś, wyznając pewne wartości, dążył do unicestwienia społeczeństwa, w którym żyje, Berlin przyznałby mu prawo do przeciwstawienia się mu wszelkimi środkami. „Jeśli jesteś pluralistą, to taka postawa zobowiązuje cię do tolerowania odmiennych poglądów – nie tylko do tolerowania, lecz także do ich rozumienia. Skoro rozumiesz inne poglądy, to jesteś także w stanie zrozumieć kultury (odległe w czasie lub przestrzeni), i to kultury bardzo różne od twojej własnej (od czasów, w których żyjesz) itp. Ale gdy którakolwiek z tych kultur staje się zagrożeniem dla pluralistycznego społeczeństwa, wówczas ma ona prawo przeciwstawić się, powstrzymać owe kultury, w imię zachowania pluralizmu i/lub liberalizmu – którymkolwiek mianem zechcesz się w tym kontekście posłużyć. Dlatego właśnie usprawiedliwione było podjęcie walki z faszyzmem w czasie II wojny światowej; podobnie w pełni uzasadniony byłby ewentualny opór przeciwko komunizmowi, gdyby stał się on poważnym zagrożeniem dla zachodniego liberalizmu”. *List I. Berlina do B. Polanowskiej-Sygułskiej z 19 kwietnia 1997 roku*, B. Polanowska-Sygułska. *Filozofia wolności...*, s. 194.

stości. Przykładowo, nie wynikają z niej wskazówki, w jaki sposób ów ideał mógłby się ziszczyć lub jak najdoskonalej zbliżyć się do jego realizacji. To wszystko jednakowoż odnosi się, wedle Berlina, do problemu środków, a więc jest sprawą czysto techniczną, której rozwiązanie jest tak naprawdę kwestią czasu, jeśli ma się niezachwianą pewność co do istnienia doskonałości porządkującej świat¹⁷. Idea doskonałości jako paradygmat i punkt odniesienia pozwala na nieustanną konfrontację i dokonywanie oceny, czy dane działanie zbliża, czy może oddala od paradygmatu. Tymczasem na gruncie pluralizmu wartości sama idea perfekcji, idea istnienia „ostatecznego rozwiązania” jest nie tylko czymś, czemu przeczy dotychczasowe doświadczenie¹⁸, ale jest także niespójna logicznie¹⁹.

Jak powiedziano, znacznie częściej Berlinowski pluralizm zaliczany jest do doktryn relatywistycznych. Jeżeli bowiem angielski historyk idei nie uznaje wartości za twory absolutne czy aprioryczne w rozumieniu Kanta (istniejące ponadczasowo i w całkowitym oderwaniu od podmiotu), to z konieczności musi sytuować się na przeciwnym biegunie. Wszelkie deklaracje na temat pluralizmu jako poglądu przeczącego czystej subiektywności wartości i celów muszą być „tylko werbalnym hokus-pokus” – by użyć określenia Ernesta Gellnera – za którym skrywa się relatywizm. Potwierdza to Jerzy Szacki, gdy pisze, że „każdy, kto mieni się wyznawcą pluralizmu i wypowiada się przeciwko ideałowi jednej jedynej Prawdy, skazany jest na to, by podejrzewano go o właściwy historyzmowi relatywizm”²⁰.

Jakie zatem cechy odróżniają podejście angielskiego historyka idei od stanowiska relatywistycznego? Innymi słowy, na czym zasadza się obiektywność wartości w myśli Berlina? Otóż wyrasta ona z istnienia pewnego jądra definiującego człowieczeństwo, z natury ludzkiej, specyficznie wszakże pojmowanej. Zdaniem autora *Dwóch koncepcji wolności* natura ludzka „się zmienia, przybiera różne formy w różnych kulturach, ale gdyby nie było ludzkiej natury, sama koncepcja istot ludzkich stałaby się niezrozumiała”²¹. W ten sposób dochodzimy do prymarnego punktu, który odróżnia pluralizm od relatywizmu. Dzięki podstawowym kategoriom – „struktrom, w ramach których myślimy lub czujemy”²² – charakterystycznym dla ludzkiej natury²³ tworzy się „uniwersalne minimum etyczne”, które umożliwia komunikację międzykulturową, rozumienie celów, motywów, sposobów życia i działania ludzi spoza własnej wspólnoty. Możliwa jest tym samym nauka historii, jeśli za podstawowe pytanie, na które ma odpowiadać, uznamy kwestię, „jak doszło do tego, że my (i inne społeczeństwa) staliśmy się tacy, jacy jesteśmy lub byliśmy”²⁴.

¹⁷ Por. I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 37.

¹⁸ U źródeł pluralizmu leży oczywiście idea wolnej woli, której istnienie wyklucza automatyczne zmierzanie wszystkich ku jednej jedynej wartości. Aby mogła się ona realizować, ludzie muszą mieć możliwość dążenia do celów i wartości, które z naszego punktu widzenia nie zyskują aprobaty.

¹⁹ W Berlinowskim ujęciu wartości nie są niezmiennie – jedne się rodzą, inne obumierają, co nie znaczy, iż są czysto subiektywne.

²⁰ J. Szacki, *Sir Isaiah Berlin: historia idei a filozofia*, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 205.

²¹ *Pluralizm i jego wrogowie. Rozmowa Stevena Lukeasa...*, s. 128.

²² *Nie chcę zbyt uładzonego świata*, [w:] *Oblicza liberalizmu...*, s. 39.

²³ Powstają one w oparciu o podstawowe potrzeby biologiczne i psychologiczne, takie jak jedzenie, sen, seks, komunikowanie się, bezpieczeństwo. W obrębie podstawowych kategorii znajdują się na przykład wolność wyboru czy rozróżnianie dobra i zła (prawdy i fałszu).

²⁴ I. Berlin, *Wstęp*, [w:] idem, *Cztery eseje...*, s. 26.

Prowadzący do skrajnego subiektywizmu i sceptycyzmu relatywizm przeczy tym wszystkim możliwościom, ale w ten sposób doprowadza do paraliżu poznawczego: sądy wyrażane przez jednostki to wyraz ich preferencji, postaw emocjonalnych, do których nie możemy przykładać żadnej miary obiektywności, przesądzającej o ich prawdziwości lub fałszu, zgubności bądź zbawienności. Końcem drogi, po której kroczą zwolennicy tak ujmowanego relatywizmu, jest, zdaniem Berlina, autodestrukcyjna teza doktryny. „Lubię góry, a ty nie; kocham historię, on uważa ją za paplaninę – wszystko zależy od punktu widzenia. Z tego wynika, że mówienie o prawdziwości i fałszu przy powyższych założeniach jest całkowicie bezsensowne”²⁵ – oto punkt dojścia relatywizmu. Tymczasem istnienie i ważność prawdy w życiu społecznym nigdy na gruncie Berlinowskiego liberalizmu nie jest podawana w wątpliwość, gdyż „jeśli wszyscy kłamią, to nikt nie może polegać na nikim i społeczeństwo ulega dezintegracji”²⁶. Podobnie jest w sferze teorii poznania: „Jestem pluralistą w dziedzinie wartości, ale nie w epistemologii. Prawda nie zmienia się wraz ze zmianą kontekstu kulturowego czy społecznego – jeśli coś jest prawdziwe, to »na zawsze«. Podczas gdy nie mogę być pewien, że moje przekonania są prawdziwe – gdyż, jak sądzę, nieomylność i wiedza absolutna są poza naszym zasięgiem – to mogę niektóre sądy uważać za niekorygowalne; tego rodzaju sądy są niezależne od kontekstu”²⁷. Warto dodać, że chociaż omawiany myśliciel nie hołduje żadnej prawdzie absolutnej, która byłaby ostatnim szczeblem w hierarchii wartości, to znajdujemy u niego prawdę podstawową. Tą prawdą jest istnienie pluralizmu wartości. W tym sensie rację można przyznać Leo Straussowi, kiedy stwierdza: „Berlin nie może uciec przed koniecznością, której podlega każdy myśliciel: koniecznością zajęcia ostatecznego stanowiska, absolutnego stanowiska w zgodzie z tym, co uważa za naturę ludzką czy też ludzką kondycję bądź decydującą prawdę, a tym samym stwierdzenia absolutnej ważności swego podstawowego przekonania”²⁸.

Pluralista *contra* absolutysta

Szczególnie interesujące i pouczające są zarzuty wobec pluralizmu wartości sformułowane przez Ryszarda Legutkę w eseju *On Postmodern Liberal Conservatism*²⁹ i nieoficjalna, bo wyrażona w liście do Beaty Polanowskiej-Sygulskiej³⁰, replika

²⁵ Idem, *Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought*, [w:] idem, *The Crooked Timber of Humanity*, London 1990, s. 80.

²⁶ *List I. Berlina do B. Polanowskiej-Sygulskiej z 28 czerwca 1997 roku*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności...*, s. 197.

²⁷ *Ibidem*, s. 204.

²⁸ L. Strauss, *Relatywizm*, [w:] idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 246.

²⁹ Zob. R. Legutko, *On Postmodern Liberal Conservatism*, „Critical Review”, Winter 1994, s. 1-22. Polska wersja eseju: R. Legutko, *O postmodernistycznym liberalnym konserwatyzmie*, [w:] idem, *O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Kraków 1999, s. 75-101. Skróconą wersję tego tekstu zatytułowaną *O obiektywnym pluralizmie wartości* Legutko opublikował także w: *Liberalizm u schyłku XX wieku*, red. J. Miklaszewska, Kraków 1999, s. 25-37.

³⁰ Zob. *List I. Berlina do B. Polanowskiej-Sygulskiej z 28 czerwca 1997 roku*, *op. cit.*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności...*, s. 204.

Izajasza Berlina. Nie ma potrzeby streszczać poszczególnych argumentów i kontrargumentów użytych w dyskusji, jako że oba teksty są dostępne w języku polskim. Ponadto zestawienia takiego dokonała w dużej mierze autorka *Filozofii wolności Isaiaha Berlina*, analizując stanowisko Legutki³¹. Ciekawe wydaje się natomiast wskazanie na pewne wątki, które w wyżej wspomnianej dyskusji oraz analizie zostały pominięte lub niedostatecznie wyeksponowane.

Po pierwsze, godna podkreślenia jest realistyczna konstatacja Ryszarda Legutki, że przesłanie pluralizmu wartości „staje się kluczowe w procesie budowania każdego systemu etycznego, który ma ambicję wyczerpującego zinterpretowania całości zjawisk moralnych. Wszystkie teorie absolutystyczne okazują się pod tym względem defektywne, gdyż nie da się skonstruować systemu, który sprostałby wszystkim ludzkim ideałom, systemu, w którym ludzie byłiby w pełni naturalni i w pełni cywilizowani”³². O co zatem spór? Autorowi *Tolerancji* chodzi – wbrew powyższej wypowiedzi – o to, by pokazać, że myślenie w kategoriach dobra najwyższego nie prowadzi do monistycznej „jońskiej iluzji” – wedle określenia Berlina – nie zubaża rzeczywistości, lecz jak najbardziej pozwala ją widzieć w całej złożoności. Dzieje się tak, zdaniem Legutki, dlatego, że dobro najwyższe dla filozofów starożytnych i średniowiecznych „nie miało oczywistego zastosowania do kwestii praktycznych. Stanowiło raczej kategorię teologiczną czy ontologiczną niż moralną bądź polityczną”³³. Teza, iż teologiczne czy ontologiczne rozważania myślicieli starożytnych i średniowiecznych na temat dobra najwyższego nie znajdują przełożenia na wskazówki polityczne, jest wielce dyskusyjna. Przykładowo, fakt, że na gruncie religii chrześcijańskiej władza wywiedziona jest z woli osobowego Boga (dobra najwyższego), pozwala św. Pawłowi na stwierdzenie, że jest ona „narzędziem Boga, które ciebie ma prowadzić ku dobremu”³⁴. Jest to więc nie tyle nawet wskazówka polityczna, co wyrażony *explicite* nakaz dotyczący zadań władzy politycznej. We wczesnym średniowieczu u św. Augustyna znajdzie on odzwierciedlenie w postulacie siłowego nawracania heretyków. Pogląd, że państwo to „boski instrument do karania”, bez którego mogą obejść się tylko nieliczni, którzy „żyją z wiary”, zrobi także karierę w późniejszym średniowieczu. Pozwoli na sformułowanie doktryny

³¹ *Ibidem*, s. 147-152.

³² R. Legutko, *O postmodernistycznym...*, s. 82.

³³ *Ibidem*, s. 83-84. Berlin odpowiedział: „Wprawdzie mozesz nazwać »Najwyższe Dobra« pojęciem teologicznym, niemniej z całą pewnością ma ono sens instrumentalny. [...] jeśli zatem nie zabijamy, bo Bóg tego zakazuje, lub jeśli akceptujemy ostateczne rozstrzygnięcia papieża, bo jest on Namiestnikiem Chrystusa i przemawia w imieniu Boga (nieomylnie), to ma to bezpośrednie przełożenie na ludzkie zachowanie, czy to w sferze politycznej, czy moralnej”. *List I Berlina do B. Polanowskiej-Sygułskiej z 28 czerwca 1997 roku*, [w:] B. Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności...*, s. 203. R. Legutko potraktował tę replikę nie jako argument wypowiedziany w dobrej wierze, lecz jako przesąd negujący wszelkie metafizyczne uzasadnienie moralności. Zob. R. Legutko, *O postmodernistycznym...*, s. 99. Wydaje się to nieuprawnione. Argument Berlina sprowadza się do zdroworozsądkowej konstatacji, iż ludzie wierzący w Dobra Najwyższe będą (współcześnie na przykład za pośrednictwem nauki społecznej Kościoła) dostosowywali swoje działania w sferze politycznej do wymogów owego Dobra. W świetle tego oraz moich dalszych kontrprzykładów w tekście głównym argument Legutki o braku bądź nikłej przekładalności idei dobra najwyższego na praktykę polityczną (skłonności do hierarchizacji wśród filozofów ją wyznających miały się brać z panującej w starożytności i średniowieczu ogólnej nierówności) nie należy do arsenału eleganckich i wyrafinowanych, a czasem przekonywujących twierdzeń, do jakich nas przyzwyczail.

³⁴ *List św. Pawła do Rzymian* (13, 4).

papieskiego uniwersalizmu, głoszącej zwierzchnictwo papieża zarówno w sferze duchowej, jak i świeckiej.

Jako ważny argument na rzecz swojej tezy, autor *Etyki absolutnej i społeczeństwa otwartego* podnosi kwestię elastyczności, zmienności prawa natury i prawa ludzkiego u św. Tomasza – pomimo istnienia niezmiennego najwyższego wzorca w postaci prawa wiecznego. Rzeczywiście, dzięki genialnej formule Tomasza, iż rozum ludzki może się doskonalić i coraz pełniej odczytywać dostępną mu część prawa wiecznego, udało się przeforsować realistyczne podejście do prawa ludzkiego jako fenomenu podlegającego przeobrażeniom. Ograniczeniem zmian był oczywiście wymóg niesprzeczności z prawem natury i w konsekwencji z prawem wiecznym. Warto jednakże pamiętać, iż w średniowieczu nie brakowało stanowisk, które zmienność prawa ludzkiego podawały w wątpliwość. Skoro bowiem istnieje zależność pomiędzy prawem ludzkim a prawem bożym zapisanym w Biblii – będącej głosem Boga, a więc głosem absolutnie niezmiennym – to „zastanawiano się tedy, czy prawo ludzkie, raz uzgodnione z bożym, mogłoby jeszcze kiedykolwiek ulegać zmianie”³⁵.

Kolejnym środkiem argumentacyjnym, którym Ryszard Legutko pragnie przeciwstawić się słynnej tezie Johna Graya, iż „pluralizm jest śmiertelnym ciosem wymierzonym w klasyczną zachodnioeuropejską tradycję”, jest wykazanie, że już „sokratejscy założyciele”, w tym oczywiście Platon, zmagali się z niewspółmiernością pewnych wartości ostatecznych. Wypada przyznać rację autorowi *Bez gniewu i uprzedzenia*. Nie ulega wątpliwości, iż Platon uswiadamił sobie ową kolizję wartości. Najbardziej spektakularnym tego potwierdzeniem jest zderzenie wymogów bezinteresownej służby publicznej z wymogami życia rodzinnego, jakiego musieliby doświadczyć królowie-filozofowie oraz strażnicy w *Państwie*. Co znamienne, Legutko tego przykładu nie przywołuje. Być może znawstwo Platońskiej filozofii przesłania mu najmocniej narzucającą się egzemplifikację i każe przytoczyć zamiast niej fragmenty *Teajteta*, *Polityka* i *Praw*. Bardziej podejrzliwi mogliby jednak dojść do wniosku, iż sprawiła to konieczność wskazania na Platońskie rozwiązanie dylematu, w postaci pozbawienia tych dwóch grup życia rodzinnego i własności. Mamy tu do czynienia z przełożeniem wiedzy o absolutie na praktykę ustrojową, co Legutko sam przyznaje, zaznaczając jednocześnie, iż jest to prawdopodobnie jedyna taka próba³⁶. Jest rzeczą jasną, że przed takimi właśnie rozwiązaniami, możliwymi na gruncie etyki absolutystycznej, drży i przestrzega Berlin. Ponadto – co bardzo ważne – fakt, iż autora monografii o Karolu Marksie na koncepcję pluralizmu wartości naprowadzili myśliciele nowożytni, nie świadczy bynajmniej o tym, że odmawia on możliwości rozpoznania go w starożytności. W eseju *Herder and the Enlightenment* Berlin zwraca uwagę, że już starożytni sceptycy (przykładowo Karneades) formułowali niepokojącą myśl, że ostateczne wartości mogą być nie do pogodzenia. Świadomi tego byli także Sofokles, Eurypides, a potem Szekspir; czemu dali wyraz w swych tragediach³⁷. Byłoby doprawdy zaskakujące, gdyby konflikty niektórych wartości nie

³⁵ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 181.

³⁶ Zob. R. Legutko, *O postmodernistycznym...*, s. 84.

³⁷ Zob. I. Berlin, *Herder and the Enlightenment*, [w:] idem, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London 1976, s. 206-207.

zostały dostrzeżone przez wybitne umysły żyjące w starożytności. Wedle Berlina owe zderzenia należą przecież do natury rzeczywistości i są nieusuwalne.

Warto odnieść się także do argumentu zawartego w eseju *O postmodernistycznym liberalnym konserwatyźmie*, w którym autor stwierdza, że pluralizm wartości, mający być antidotum na związane z monizmem myślenie i działanie utopijne, sam na dolegliwości utopijne nie jest odporny. Przywołuje następnie pomysł „metautopii” Roberta Nozicka, szeregu wspólnot żyjących wedle odmiennych zestawów wartości. Jednostka miałaby mieć swobodny wybór danej wspólnoty, jak również możliwość przechodzenia z jednej do drugiej. „Ci, którzy dzisiaj dążą do nowego świata zgodnie z obiektywnym pluralizmem wartości – konkluduje Legutko – nie różnią się wiele od klasycznych utopistów pod względem mocy swojego przekonania o korzystnym charakterze swojego projektu”³⁸. W wypowiedzi powyższej uderzająca jest presupozycja konstruktywistyczna – zwolennicy pluralizmu wartości mieliby być zaangażowani w przeobrażenia świata zgodnie z własną wizją. Takie stanowisko jest nie do pogodzenia z poglądami Berlina. Jeśli – powtórzmy – zdaniem oksfordzkiego historyka idei pluralizm wartości należy do natury rzeczywistości, to nie ma potrzeby sztucznie wprowadzać go w życie, bo istnieje i tę rzeczywistość definiuje. Można zaryzykować twierdzenie, iż taki pomysł nigdy nie przeszedł mu przez myśl. Być może dlatego, nie odniósł się do tego fragmentu wywodów krakowskiego filozofa, twierdząc, iż nie rozumie dwóch fraz, którymi Legutko się posłużył³⁹.

Kolejną polemikę między filozofem z Krakowa a angielskim historykiem idei⁴⁰ wywołał problem tragiczności. Berlin stoi na następującym stanowisku w związku z dramatem Sofoklesa: „Bez względu na to, które rozwiązanie zostanie przyjęte, nie uniknie się tragedii, bo coś zostanie utracone: jeśli zwycięży Kreon, to pogwałceniu ulegną zasady, w które, słusznie czy też nie, wierzy Antygona; jeśli zaś ona wygra, to zostanie podważony autorytet państwa”⁴¹. Oto komentarz autora *Tolerancji*: „Nie bardzo rozumiem, jaką stratę może mieć na myśli Berlin w przypadku porażki Antygony, skoro jej stanowisko uważa on za błędne”⁴². Może on jej współczuć jako osobie cierpiącej (cierpienie zaś nie konstytuuje tragiczności, bo inaczej każdą smutną historię, prawdziwą lub fikcyjną, należałoby nazwać tragedią), zaślepionej fanatycznym przekonaniem o istnieniu »absolutnych reguł *a priori*«, w które on sam nie wierzy. Z opowieści Sofoklesa Berlin mógłby jedynie wyciągnąć wniosek – który wypowiedział wielokrotnie w swoim życiu – iż nie należy ulegać takiemu zaśłepieniu i raczej

³⁸ R. Legutko, *O postmodernistycznym...*, s. 85.

³⁹ Oksfordczyk pisze w ten sposób: „Nie wiem, co Legutko rozumie przez »polityczny i moralny finalizm« (nieodwołalność, teleologię), który przypisuje klasycznym filozofom – niezależnie od akceptowanego przez nich, jego zdaniem, pluralizmu wartości. Nie rozumiem, co ma oznaczać »nie posiadający centrum porządek, zbudowany na pozbawionej podstaw epistemologii i służący ahierarchicznym ludzkim ideałom«. *List I Berlina do B. Polanowskiej-Sygulskiej z 28 czerwca 1997 roku*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności...*, s. 203.

⁴⁰ Legutko odmawia w zasadzie Berlinowi miana filozofa, gdyż tylko kilka jego prac ma charakter *stricte* filozoficzny. Określa go jako „myśliciela klasy przeciętnej”. Por. R. Legutko, *Sir Isaiah – liberał naiwny*, [w:] *idem*, *O czasach...*, s. 69-75.

⁴¹ *List I Berlina do B. Polanowskiej-Sygulskiej z 28 czerwca 1997 roku*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności...*, s. 202.

⁴² Berlin mówi wprost: „Antygona wierzy w niepisane zasady, których koniecznie należy przestrzegać; nie wątpli – przeciwnie niż Kreon i ja – że istnieją absolutne reguły *a priori*”, *ibidem* s. 201.

dążyć do kompromisu⁴³. A jednak nie wypada wątpić, że Berlin nie ma żadnych kłopotów ze zrozumieniem tragiczności sytuacji Antygony. Niemal równie często jak o kompromisie pisał o zdolności człowieka do empatii. Tłumacz *Obrony Sokratesa* zdaje się zakładać, iż prawidłowe uchwycenie położenia Antygony może nastąpić tylko przy bezapelacyjnym podzieleniu wiary w reguły *a priori* bohaterki dramatu Sofoklesa. Tymczasem angielski historyk idei powiada: „Nie, nie jestem ślepy na to, co sobie cenili Grecy – choć może mi to być obce, to jednak potrafię pojąć, jak wyglądałoby życie w świetle tych wartości, mogę je podziwiać i szanować, a nawet wyobrazić sobie siebie dążącego do ich realizacji⁴⁴”.

Zastanawiające jest, u kogoś cieszącego się – jak Ryszard Legutko – zasłużoną sławą wytrawnego filozofa, następujące twierdzenie dotyczące niwelowania napięć pomiędzy wartościami ostatecznymi: „współczesnemu światu zachodniemu udało się częściowo pokonać konflikt między wolnością a równością przy jednoczesnym zwiększaniu obszaru jednego i drugiego; udało mu się również uczynić instytucje bardziej sprawiedliwymi i bardziej miłosiernymi⁴⁵”. Twierdzić współcześnie, iż możliwe jest, przykładowo, jednoczesne zwiększanie zamożności całego społeczeństwa, a nie jednych kosztem drugich, to truizm. Znamy to zjawisko pod nazwą wzrostu gospodarczego, ale znamy je nie od tak dawna. W starożytności, średniowieczu i na początku epoki nowożytnej podział na biednych i bogatych jawił się jako nieusuwalny⁴⁶. O różnicy między biednymi a bogatymi pisze również Hannah Arendt, która podkreśla, że w starożytności była ona tak naturalna dla państwa (ciała politycznego), jak naturalne jest życie⁴⁷. Dopiero rozkwit kolonii amerykańskich, zaobserwowany między innymi przez Locke’a, a następnie refleksja Adama Smitha doprowadziły do sytuacji, w której „ludzie jęli powątpiewać w to, że życiu na ziemi musi towarzyszyć nędza i że różnica między zapracowaną i ubogą większością a tymi, którzy dzięki okolicznościom, sile lub oszustwu zdołali się uwolnić z oków nędzy, ma odwieczny i nieuchronny charakter⁴⁸”. Ryszard Legutko mówi wszakże o jednoczesnym przyroście wolności i równości, sprawiedliwości i miłosierdzia, stając w opozycji do Berlinowskiego i zdroworoządkowego rozumienia kompromisu jako ograniczenia wolności na rzecz równości lub odwrotnie; jako rezygnacji z pełnej sprawiedliwości na rzecz pewnej dozy miłosierdzia. Wydaje się, iż równoczesny wzrost wolności i równości (sprawiedliwości i miłosierdzia) potrąca o kontradycję. Czy obserwowane współcześnie rozszerzanie domeny ingerencji władzy dokonywane – co godne podkreślenia, zgodnie z oczekiwaniami społeczeństwa – w imię zaspokojenia roszczeń poszczególnych grup, wyrównywania szans itd. może jednocześnie zwiększać wolność tego społeczeństwa? Trudno zupełnie odmówić racji Jarosławowi Zadenckiemu, gdy pisze, że porządek liberalno-demokratyczny jest „zrealizowaną pasożytniczą utopią równości, nazywaną raz państwem dobrobytu,

⁴³ R. Legutko, *O postmodernistycznym...*, s. 100.

⁴⁴ I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, [w:] idem, *Dwie koncepcje wolności*, s. 32-33.

⁴⁵ R. Legutko, *O postmodernistycznym...*, s. 83.

⁴⁶ Wynikało to, rzecz jasna, z przeświadczenia, iż w państwie istnieje określona ilość dóbr. Kto zatem powiększa swój stan posiadania, czynić to może tylko kosztem zubożenia kogoś innego. To tłumaczy, dlaczego przez długi okres za najbogatszy kraj świata uchodziła Hiszpania. Decydowała o tym ilość posiadanego złota.

⁴⁷ Por. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Go dy ń, Warszawa 2003, s. 23.

⁴⁸ *Ibidem*.

raz państwem opiekuńczym czy państwem socjalnym. Jest on śmiałą, choć nieudaną próbą pogodzenia dwóch wrogich sobie wartości: wolności i równości, albo mówiąc jeszcze dosadniej nierówności i równości”⁴⁹.

Pluralizm wartości a polityka

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na „poręczność” pluralizmu wartości w odniesieniu do sfery polityki, choć w świetle tego, co zostało powiedziane, winna ona być w dużej mierze oczywista.

Uświadomienie sobie faktu, iż ludzie dążą do różnorodnych celów i wartości, z których część pozostaje ze sobą w sprzeczności, a żadne nie są absolutne, stanowi fundament, na którym musi się wspierać wszelka etyka polityczna chcąca oddać sprawiedliwość rzeczywistości. Pluralizm wartości i celów prowadzi zatem do wypracowania nieodzownej w polityce dozy elastyczności. Skutecznie leczy z prób zaprowadzenia „nieskazitelnego porządku”. Uczy, iż w naszym zasięgu jest tylko pragmatyczna, chwiejna, zawsze nie w pełni zadowalająca równowaga, osiągnana w drodze kompromisu. Kompromis ten nigdy nie zaspokoi absolutystów – dogmaty, świetnie funkcjonujące w metafizyce, chcieliby oni obsadzić w roli przewodników po sferze, której natura na to nie pozwala. Izajasz Berlin przekonuje, iż „Słusznej strategii politycznej nie odkrywa się w mechaniczny lub dedukcyjny sposób, nie istnieją żadne raz na zawsze dane reguły, które mogłyby nam przewodzić, warunki są często niejasne, a zasad nie potrafimy w pełni zanalizować czy wyrazić”⁵⁰.

Z drugiej strony warto pamiętać, że mowa jest o obiektywnym pluralizmie wartości. Właśnie na gruncie polityki podkreślanie obiektywności oraz poznawalności wartości, a co za tym idzie eksponowanie prawa do formułowania sądów oceniających, lecz nade wszystko uwypuklanie istnienia prawdy, chroni przed popadnięciem w skrajny subiektywizm, pirronizm, nihilizm poznawczy, które na poziomie jednostkowym wiodą na manowce, zaś na poziomie społecznym – do katastrofy.

⁴⁹ J. Zadencki, *Koniec liberalno-demokratycznej historii*, [w:] idem, *Wobec despotyzmu wolności*, Kraków 1995, s. 16.

⁵⁰ I. Berlin, *Wstęp*, [w:] idem, *Cztery eseje...*, s. 51.