
Łukasz Mirocha

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Liberalizm polityczny. John Rawls wobec pluralizmu wartości

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SIT.2013.009>

Obserwacja, iż świat, w którym żyjemy obecnie, jest zupełnie innym miejscem niż to, które pamiętają ze swojej młodości nasi dziadkowie, jest stwierdzeniem zupełnie pozbawionym oryginalności. Mimo funkcjonowania przedsięwzięć mających na celu uniwersalizację określonego – liberalnego katalogu wartości, takich jak Unia Europejska¹ czy Europejski Trybunał Praw Człowieka², społeczeństwa Starego Kontynentu są konglomeratem odmiennych wizji dobrego życia, wyznań, wartości. Ze zjawiskiem dywergencji kulturowej mamy do czynienia także na szczeblu globalnym, czego wyraz dał Samuel Huntington w słynnej pracy *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*³, występuje ono na forum wewnątrzpaństwowym, na co wskazywali postmoderniści, m.in. Jean-François Lyotard w *Poróżnieniu*⁴.

¹ Por. L. Morawski, *Dwie wizje Unii Europejskiej a problem tożsamości narodowej*, „Forum Prawnicze” wrzesień 2011, nr 4–5, s. 4.

² Por. B. Liżewski, *Standardy ochrony praw człowieka w Europie jako konsekwencja między innymi dywergencji aksjologicznej*, w: *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych*, red. O. Nawrot, S. Sykuna, J. Zajadło, Warszawa 2012.

³ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997.

⁴ J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, Kraków 2010.

Szukając przyczyn takiego stanu rzeczy, należałoby z pewnością wskazać na proces globalizacji. Jego efektem może być nie tylko okcydentalizacja, ale również przeszczepianie (a często wnoszenie na barkach imigrantów) niezachodnich modeli życia czy wartości do społeczeństw Europy i Ameryki Północnej. Zjawisko glocalizacji⁵ wspólnot tradycyjnych również przekłada się na zwiększanie kontrastu w mozaice sposobów życia, religii, filozofii tworzących obraz współczesnych społeczeństw. Nawet w poprzek tak zhomogenizowanych (przynajmniej pod względem etnicznym i wyznaniowym) społeczeństw jak polskie mogą przebiegać głębokie pęknięcia, podważające tezę o jedolitości⁶.

Jak zauważa Andrzej Szahaj, historyczny ideał spójnej wspólnoty, do którego odwołują się tak chętnie komunitaryści, opierał się najczęściej na wykluczeniu i przymusie⁷. Obecnie przynależność do zrzeszeń czy wspólnot, w tym tej na najwyższym poziomie, czyli państwa, opiera się w dużej mierze na zasadzie dobrowolności⁸. Religioznawcy, w ramach swojej domeny, mówią wręcz o przejściu od „religii z urodzenia” do „religii z wyboru”. Jest to niewątpliwie dowód sukcesu ideologii liberalnej czy szerzej – „projektu oświeceniowego”.

Fakt występowania w ramach jednego społeczeństwa różnic etnicznych, religijnych, ideologicznych, koegzystowania grup wyznających sprzeczne wartości, dążących do innych celów, realizujących odmienne modele życia określa się mianem pluralizmu.

⁵ Przez glocalizację rozumiem, stanowiący odpowiedź na unifikacyjny wpływ globalizacji, proces „zamykania się” wspólnot lokalnych i konsolidowania ich członków wokół tradycyjnych wartości; por. Z. Bauman, *Glocalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 3 (146).

⁶ Por. L. Morawski, *O tożsamości konstytucyjnej Polaków*, „Prawo i Więź” 2012, nr 1, gdzie został opisany podział społeczeństwa polskiego na grupę hołdującą wartościom republikańskim – spadkobierców tradycji konstytucji kwietniowej, i grupę liberalną – domyślnie nawiązującą do tradycji konstytucji marcowej.

⁷ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 128 i n.

⁸ Analizę problemu przynależności do niedobrowolnych zrzeszeń przedstawia M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa 2006, s. 14–41.

Według Isaiaha Berlina pluralizm cechuje, wynikająca z istnienia pewnych obiektywnych wartości, możliwość wzajemnego zrozumienia, współczucia, czerpania z cudzych doświadczeń, co odróżnia go od relatywizmu kwestionującego te atrybuty⁹. Oksfordzki profesor prezentuje postawę wyraźnie meliorystyczną, nie proponuje jednak odpowiedzi na pytanie podobne do tego postawionego przez Josepha Raza: „what can replace common nationality as a cementing bond of political unit?”¹⁰.

Autorem, który w doskonały sposób zdiagnozował opisane wyżej zjawiska (nazywając je zbiorczo „faktem pluralizmu”), ale też przedstawił propozycję rozwiązania problemu Raza jest John Rawls. Jego koncepcji liberalizmu politycznego będzie poświęcona niniejsza praca.

1. Punkt wyjścia

Dla zrozumienia liberalizmu politycznego niezbędne jest zapoznanie się z podstawowymi chociażby założeniami *Teorii sprawiedliwości*, dzięki której Rawls zyskał miano „żyjącego klasyka filozofii politycznej”¹¹. Przeprowadzona w tejże pracy próba uprawomocnienia liberalnego państwa dobrobytu zaowocowała pojawieniem się takich nurtów współczesnej myśli jak komunitaryzm i libertaria-
nizm.

Rawls buduje swoją koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności na krytyce utilitaryzmu i dostrzeżeniu niedostatków intuicjonizmu, pojmowanego jako zbiór słusznych, acz niedostatecznie sprecyzowanych i niemożliwych do ujęcia w system zasad¹². *Justice as fairness* jest projektem czysto proceduralnym, co wynika z wyznawanego przez jego autora poglądu, iż niemożliwe jest wskazanie powszech-

⁹ I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, s. 10 oraz idem, *Rzekomy relatywizm w XVIII-wiecznej myśli europejskiej*, [w:] idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 64.

¹⁰ J. Raz, *Multiculturalism*, „Ratio Juris” 1998, vol. 11, no. 3, s. 196.

¹¹ C. Porębski, *Wstęp*, w: J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. IX.

¹² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 52 i n.

nie przyjmowanego, niekontrowersyjnego pojęcia dobra czy prawdy. Rawls, nie ukrywając inspiracji kantowskich, buduje teorię deontologiczną, stroniąc od związanego z utylitaryzmem teleologizmu¹³.

Zdaniem Amerykanina podstawą dobrze urządzonego społeczeństwa są następujące zasady:

- 1) każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich;
- 2) 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 szans¹⁴.

Uzupełnienie tych zasad stanowią reguły priorytetu, określające kolejność ich stosowania. Uzasadnienie wskazanych zasad ma u Rawlsa dwutorowy przebieg – wraz z argumentacją intuicyjną pojawia się argumentacja kontraktualistyczna. Wprowadzenie pojęć sytuacji pierwotnej i zasłony niewiedzy odbiło się głośnym echem wśród komentatorów teorii sprawiedliwości. Krytyka przyczyniła się do korekty poglądów filozofa, w rezultacie której zaprezentował on swoją wersję liberalizmu politycznego. Stąd wyjaśnienie wskazanych terminów uważam za konieczne.

Sytuacja pierwotna jest odpowiednikiem stanu natury z rozmaitych teorii umowy społecznej. Rawls zakłada, iż żaden z podmiotów znajdujących się w sytuacji pierwotnej nie zna swego statusu społecznego, nie ma świadomości odnośnie do swoich zdolności, wyznawanych wartości czy celów. Jediną cechą, jaką można przypisać podmiotowi w sytuacji pierwotnej, z której istnienia zdaje on sobie sprawę, jest kierowanie się racjonalnością wyboru. Reszta okoliczności jest objęta zasłoną niewiedzy¹⁵. Wobec tego, jak wskazuje

¹³ R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004, s. 64.

¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 414.

¹⁵ *Ibidem*, s. 24.

amerykański filozof, ludzie, decydując o urządzeniu społeczeństwa, będą starali się zagwarantować sobie „najbezpieczniejszą” pozycję wyjściową. Rawls przyjmuje, iż w sytuacji pierwotnej ludzie nie znają nawet własnych skłonności do podejmowania ryzyka, stąd właściwym – racjonalnym wyborem będzie dla nich opowiedzenie się za strategią **maksyminu** (maksymalizowania korzyści na wypadek znalezienia się możliwie najgorszej sytuacji)¹⁶. Rozwinięciem tej strategii jest zasada dyferencji (wyżej: 2a).

Posługiwanie się teorią umowy społecznej ma długą tradycję. Podobnie jej krytyka. Will Kymlicka wskazuje, iż: „idea umowy społecznej wydaje się albo historycznie absurdałna (jeśli traktujemy ją jako rzeczywistą umowę), albo moralnie nieistotna (jeśli traktujemy ją jako kontrakt hipotetyczny)”. Za Ronaldem Dworkinem autor ten przytacza trzecią interpretację umowy społecznej – jako „sposobu przesłania implikacji pewnych moralnych przesłanek dotyczących moralnej równości istot ludzkich”¹⁷. Ta właśnie wykładnia koresponduje z założeniami Rawlsa.

Mimo opisanego pojmowania idei umowy społecznej, atak dużej części adwersarzy Rawlsa dotyczył założeń psychologicznych tkwiących, ich zdaniem, w jego koncepcji. Oddajmy głos Szahajowi: „główny ich zarzut brzmiał następująco: liberalna teoria polityczna przyjmuje, iż ludzie są różni od wartości, które wyznają, że są niejako uprzedni wobec nich, że dowolnie je wybierają i zmieniają [...] Nie jest zatem tak, że je dowolnie wybierają są bowiem przez nie określani i nie potrafią powiedzieć kim są abstrahując od nich”¹⁸. Komunitaryści, bo o nich mowa, wysuwali zarzuty: pustki – liberalne „ja”, nie posiadając celu, nie może właściwie korzystać z wolności; sprzeczności z naszym samooglądem – „aby uznać koncepcję Rawlsa, musiałbym postrzegać siebie jako pozbawioną cech istotę”, a tak nie jest; lekceważenia zakorzenienia w praktykach wspólnotowych¹⁹. Posłużenie się przez autora *Teorii sprawiedliwości* wizją „niezakorzenionej” jednostki umożliwiło przypisanie całemu pro-

¹⁶ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Warszawa 2009, s. 92.

¹⁷ Ibidem, s. 87.

¹⁸ A. Szahaj, op.cit., s. 18.

¹⁹ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 274 i n.

jektowi waloru uniwersalności. Negacja idei „jednostki oderwanej”, pochodząca od Michaela Sandela, Charlesa Taylora czy Alasdaira MacIntyre’a, doprowadziła do ograniczenia aspiracji amerykańskiego filozofa i sformułowania liberalizmu politycznego.

2. „Późny Rawls”

W książce Rawlsa²⁰ próżno szukać zwięzłej definicji liberalizmu politycznego. Charles Larmore definiuje liberalizm polityczny (ogólnie, nie tylko wersję Rawlsa) jako: „koncepcję zarazem moralną i minimalną. Głoszącą, iż liberalna zasada politycznej neutralności względem kontrowersyjnych ideałów dobrego życia znajduje swe uzasadnienie w pewnych moralnych wyborach. Zarazem jednak stwierdzającą, iż owe wybory da się pogodzić z szerokim spektrum ideałów dobrego życia”²¹. W mojej ocenie stanowisko „późnego Rawlsa” stanowi po prostu przepisanie idei wyłożonych w *Teorii sprawiedliwości* z uwzględnieniem warunków właściwych dla specyficznie pojmowanego nowoczesnego, demokratycznego społeczeństwa.

Prace Amerykanina cechuje wirtuozeria intelektualna, stanowią one misterny splot szeregu idei, dający w efekcie spójną całość. Nie inaczej jest w przypadku *Liberalizmu politycznego*. Na potrzeby niniejszego artykułu skoncentruję się na czterech elementach doktryny Rawlsa: fakcie pluralizmu, idei częściowego konsensusu, rozdziale na sferę publiczną i niepubliczną oraz zasadzie neutralności państwa.

Punktem wyjścia rozważań zawartych w omawianej pracy jest fakt rozumnego pluralizmu. Tak pojmowany pluralizm oznacza występowanie w ramach demokratycznych społeczeństw szeregu rozległych, rozumnych, niemożliwych do pogodzenia doktryn religijnych, moralnych czy filozoficznych. Przy tym żadna z nich nie zyskuje poparcia ogółu społeczeństwa²². Źródłem takiego stanu rzeczy

²⁰ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*.

²¹ C. Larmore, *Comment on Stephen Macedo, The Politics of Justification*, cyt. za: W. Galston, *Cele liberalizmu*, Kraków 1999, s. 116.

²² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 7.

Rawls szuka w reformacji i wyklarowaniu się w efekcie wojen religijnych swego *modus vivendi*, jakim była idea tolerancji religijnej²³. Postępujący w nowożytnej Europie oraz Stanach Zjednoczonych rozwój ustrojów demokratycznych umożliwił rozkwit rozległych poglądów²⁴ w warunkach swobody i równości. Rozumny pluralizm jest zatem naturalnym skutkiem „czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnych”²⁵.

Istotnym elementem doktryny Rawlsa jest dychotomia: doktryny rozumne – doktryny nierozumne. Jedynie te pierwsze akceptują podstawowe składniki ustroju demokratycznego. Doktryny rozumne nie wykazują roszczeń do uniwersalności, wspólnym mianownikiem jest dla nich to, że są dziełem rozumu teoretycznego, rozumu praktycznego i na ogół należą do jakiejś tradycji myślowej²⁶. Filozof zakłada, iż wszystkie wielkie religie, z wyjątkiem ich fundamentalistycznych odłamów, można traktować jako doktryny rozumne²⁷.

Samo pojęcie rozumności Rawls definiuje w odniesieniu do osoby jako cechę, dzięki której człowiek jest w stanie wskazać pewne zasady, kryteria sprawiedliwej kooperacji oraz przestrzegać zaproponowanych warunków, gdy istnieje gwarancja, że inni będą postępować analogicznie. Przebija się tutaj wyraźnie idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji²⁸. Osoby rozumne są wyznawcami doktryn rozumnych. Zdają sobie sprawę z faktu, iż odwołanie się do władzy państwowej w celu rozpowszechnienia wyznawanych przez nie doktryn stawiałoby je w grupie zwolenników doktryn nierozumnych, zatem wspierają wolność sumienia i myśli²⁹.

²³ Ibidem, s. 15, 18.

²⁴ Rawls traktuje pojęcia „pogląd” i „doktryna” jako synonimiczne, znaczenie epitetu „rozległe” (*comprehensive*) omawiam niżej.

²⁵ Ibidem, s. 8.

²⁶ Ibidem, s. 103.

²⁷ Ibidem, s. 241. Warto zadać pytanie, czy katolicyzm przed uznaniem przez Sobór Watykański II prawa do wolności religijnej zasługiwałby na takie miano?

²⁸ Ibidem, s. 90.

²⁹ Ibidem, s. 106.

Warto zasygnalizować, iż drugą cechą, którą autor *Teorii sprawiedliwości* przypisuje obywatelom społeczeństw demokratycznych jest racjonalność. Atrybut ten można wiązać z poszczególnymi podmiotami (jednostki, korporacje), nie łączy się – jak rozumność – z rozległymi doktrynami. Można stwierdzić, iż: „to co rozumne nabiera cech publiczności, podczas gdy to co racjonalne pozostaje prywatne”³⁰. Przymiot racjonalności dotyczy wyboru celów, środków ich realizacji, nadawania priorytetu określonym interesom. Walory rozumności i racjonalności są w założeniach Rawlsa komplementarne: „działający tylko rozumnie nie mieliby własnych celów [...], działającym tylko racjonalnie brakuje poczucia sprawiedliwości i nie potrafią uznać niezależnej wartości roszczeń innych”³¹. Cytat ten może stanowić odpowiedź na jeden z wyżej opisanych zarzutów komunitarystów.

Drugim epitetem używanym w odniesieniu do doktryn jest słowo „rozległe”. Mianem takich można określić np. utylitaryzm, ogólny liberalizm Davida Hume’a czy Immanuela Kanta oraz religie. Ich wspólną cechą jest to, że całościowo omawiają wszelkie aspekty ludzkiego życia, nierzadko – gdy koncepcja jest w pełni rozległa – są wyartykułowane w formie systemu³². Liberalizm polityczny Rawlsa odżegnuje się od cechy rozległości. Jego doktryna ma na celu jedynie sprawiedliwe urządzenie struktury podstawowej społeczeństwa, nie szuka szerszej podstawy.

Jak zauważył Rafał Prostek, tłem powstania *Teorii sprawiedliwości* był konflikt klasowy i chęć uzasadnienia liberalizmu egalitarnego, narodziny *Liberalizmu politycznego* wiążą się z dostrzeżeniem konfliktów wartości tkwiących we współczesnych społeczeństwach³³. Rawls zdaje sobie sprawę, iż dobrze urządzone społeczeństwo nie przyjmuje już kształtu wspólnoty, bowiem nie opiera się na żadnej powszechnie wyznawanej rozległej doktrynie, nie jest też stowarzyszeniem, nie zostało bowiem powołane dla realizacji określonych

³⁰ R. Prostek, op.cit., s. 222.

³¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 94.

³² Ibidem, s. 45.

³³ R. Prostek, op.cit., s. 221.

celów³⁴. W tym miejscu warto przypomnieć sobie przytoczone na wstępie pytanie Raza, by następnie porównać je z powtarzaniem jak mantra na stronach dzieła Rawlsa: „jak to możliwe, 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?”³⁵.

Odpowiedzią amerykańskiego filozofa jest częściowy konsensus pomiędzy wyznawcami rozumnych, rozległych doktryn odnośnie do politycznej koncepcji sprawiedliwości rzutującej na kształt struktury podstawowej społeczeństwa.

Rawls precyzuje, że wyjaśnienie zasad sprawiedliwości jako bezstronności ma w jego projekcie dwie fazy. Pierwszą z nich jest sytuacja pierwotna i rozważenie problemu treści zasad sprawiedliwości wraz z implikacjami. Strony umowy społecznej opisanej przez „późnego Rawlsa” mają świadomość tego, iż reprezentują obywateli demokratycznego społeczeństwa, wyznawców rozmaitych rozumnych doktryn. Stanowi to istotne *novum Liberalizmu politycznego*³⁶. Aktualność zachowuje natomiast zachowawczy charakter ich wyboru. Nie mając świadomości, jakie poglądy wyznają osoby przez nie reprezentowane i czy poglądy te znajdują się w mniejszości, czy są dominujące w społeczeństwie, strony wybierają zasady o treści zaprezentowanej już w *Teorii sprawiedliwości*³⁷. Dopiero w drugiej fazie powstaje problem stabilności zasad z uwagi na to, że mamy w niej do czynienia już nie ze stronami-przedstawicielami, ale z żywymi obywatelami, ceniącymi konkretne wartości, koncepcje dobrego życia itp. Drugie stadium ekspozycji stanowi swoisty sprawdzian czy instytucje i zasady wyprowadzone w sytuacji pierwotnej cieszą się rzeczywistym poparciem³⁸.

³⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 80, 279, 408. *Votum separatum* w pierwszej kwestii zgłosiliby zapewne komunitaryści, antycypację ich stanowiska prezentuje Lord Devlin, por. R. Dworkin, *Lord Devlin and the Enforcement of Morals*, „Yale LJ” 1965–1966, no. 75; stowarzyszeniowy charakter państwa forsują libertarianie.

³⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 9, 18, 22, 33, 88.

³⁶ R. Prostak, op.cit., s. 223.

³⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 417.

³⁸ Ibidem, s. 109, 194.

Założenie, iż mamy do czynienia z pluralizmem rozumnych doktryn wyklucza odwołanie się do przymusu jako środka zapewnienia stabilności struktury podstawowej. Ludzie, wyrastając w poczuciu sprawiedliwości, będą respektować ustanowione instytucje³⁹. *Overlapping consensus* ma sięgać podstawowych idei, takich jak idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji, idea obywateli jako rozumnych i racjonalnych, wolnych i równych, czyli okoliczności, których świadomość mają strony sytuacji pierwotnej⁴⁰. Finalnie konsens ma dotyczyć wszelkich kwestii politycznych, w tym wymagań konstytucyjnych i problemów sprawiedliwości podstawowej.

Rawls dostrzeża dwa sposoby uzyskiwania konsensusu. Pierwszy sposób zakłada odnalezienie między rozległymi, rozumnymi doktrynami „złotego środka” w spornej kwestii i oparcia na nim rozwiązania. Filozof rezygnuje jednak z tej metody, wskazując, iż częściowy konsensus nie odwołuje się do żadnych zewnętrznych wartości. Polegając jedynie na założeniach zawartych już w jego teorii (takich jak rozumność, kooperacja), szuka on porozumienia co do niekontrowersyjnych rozwiązań politycznych⁴¹. Nawiazanie do rozległych poglądów wypaczałoby intencję liberalizmu politycznego, którą jest uczynienie podstawą zasad dostępnych i uznawanych przez wszystkich obywateli⁴². Trafna jest konstatacja, że „z politycznego punktu widzenia nie ma znaczenia fakt, iż [przedstawiciele różnych doktryn – Ł. M.], afirmują ją [polityczną koncepcję sprawiedliwości – Ł. M.] z bardzo różnych powodów i wywodzą ją z odmiennych źródeł”⁴³.

Słusznie nasuwa się pytanie, w jaki sposób rzeczywiście ma zostać osiągnięty *overlapping consensus*? Filozof wyjaśnia, iż pier-

³⁹ Ibidem, s. 205.

⁴⁰ Ibidem, s. 214.

⁴¹ Ibidem, s. 79. Ciekawe zestawienie tego toku myślenia z zaprezentowanym przez Walzera w słynnej pracy *Moralne maksimum, moralne minimum* (Warszawa 2012) przedstawia R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009, s. 83 i n.

⁴² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 309.

⁴³ M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Rzeszów 2007, s. 97.

wotnie społeczeństwa opierają się na niestabilnym *modus vivendi* (historycznie to okres po wojnach religijnych w nowożytnej Europie). Następnie w wyniku długotrwałej, pokojowej koegzystencji obywateli dochodzi do konsensusu konstytucyjnego i ustanowienia demokratycznych procedur rządzenia. Wiemy już, że funkcjonowanie osób w ramach instytucji konstytucyjnych umacnia w nich cechę rozumności, m.in. zdolności zaproponowania pewnych zasad współpracy z innymi oraz woli ich przestrzegania przy symetrycznej postawie innych. Obywatele mają jednocześnie świadomość, że nierozumne jest narzucanie innym swojej rozległej doktryny. W takich warunkach rodzi się częściowy konsensus co do rozwiązań politycznych dotyczących urzędnictwa struktury podstawowej społeczeństwa⁴⁴. Znaczenie ma również fakt, iż doktryny wyznawane przez społeczeństwo mogą nie być w pełni rozległymi, np. mogą pozostawać obojętne wobec kwestii rozwiązań politycznych. Umożliwia to wykształcenie swego rodzaju wierności obywateli względem koncepcji politycznej, na której opiera się konsensus konstytucyjny. Jak stwierdza Rawls: „ta niezależna wierność z kolei prowadzi ludzi do działania z wyraźną intencją w zgodzie z urzędzeniami konstytucyjnymi, gdyż mają rozsądną gwarancję (opierającą się na przeszłym doświadczeniu), że inni też się podporządkują”⁴⁵.

Amerykanin przyznaje, iż nie we wszystkich warunkach historycznych możliwe jest osiągnięcie częściowego konsensusu. Na przeszkodzie mogą stać nierozumne czy irracjonalne doktryny⁴⁶. Koncepcja liberalizmu politycznego jest wszak skrojona na miarę społeczeństw o ugruntowanej demokratycznej tradycji konstytucyjnej. Ustrój demokratyczny musi być popierany przez zdecydowaną większość społeczeństwa⁴⁷, stąd naiwnością byłoby upatrywać w liberalizmie politycznym recepty na bolączki takich krajów jak Irak (pomijając kwestię, czy szyizm i sunnizm można uznać za doktryny rozumne w pojęciu Rawlsa). Jeśli konsensus ma trwać,

⁴⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 226.

⁴⁵ Ibidem, s. 238.

⁴⁶ Ibidem, s. 187.

⁴⁷ Ibidem, s. 76.

to warunki sprawiedliwości nie mogą być rażąco sprzeczne z interesami obywateli⁴⁸.

Konkludując, trzeba wskazać na trzy cechy, które predestynują sprawiedliwość jako bezstronność do bycia ośrodkiem konsensusu: dotyczy ona tylko podstawowej struktury społeczeństwa; nie wymaga afirmacji żadnej rozległej doktryny; jej kluczowe idee wywodzą się z kultury politycznej podłoża (demokracji konstytucyjnej)⁴⁹.

Jak łatwo zauważyć, warunkiem osiągnięcia częściowego konsensusu jest ograniczenie jego zasięgu do sfery politycznej. „Późny Rawls” traktuje termin „polityczny” jako synonim „publicznego”, zaś rozgraniczenie na sferę publiczną i prywatną stanowi oś rozważań, której brakowało w *Teorii sprawiedliwości*⁵⁰. Sfera publiczna odróżnia się od sfery stowarzyszeń, do których przynależność jest dobrowolna, oraz od stosunków osobistych i rodzinnych, które są oparte na uczuciach⁵¹. Konieczność zawężenia koncepcji sprawiedliwości do tego, co polityczne, wiąże się z faktem rozumnego pluralizmu, wynika z okoliczności, że żadna z rozległych doktryn nie znajduje aprobaty ze strony całego społeczeństwa⁵².

W interpretacji Kymlicki koncepcja autora *Liberalizmu politycznego* zakłada, iż ludzie mogą pozostać komunitarystami w sferze prywatnej, natomiast w sferze publicznej winni być liberałami⁵³. Jak stwierdza Rawls: „koncepcja polityczna w najlepszym razie wyznacza jedynie ramy dla debaty i refleksji, pomagające nam osiągnąć zgodę polityczną przynajmniej co do niezbędnych elementów konstytucji i podstawowych kwestii sprawiedliwości”⁵⁴. Amerykanin odpiera jednocześnie zarzut obojętności czy sceptycyzmu wobec prawdy stawiany jego doktrynie. Liberalizm polityczny staje obok

⁴⁸ Ibidem, s. 195.

⁴⁹ M. Żardecka-Nowak, op.cit., s. 97.

⁵⁰ R. Prostak, op.cit., s. 220 i n. „W Teorii nie odróżnia się moralnej doktryny sprawiedliwości o ogólnym zasięgu od ściśle politycznej koncepcji sprawiedliwości. [...] Tymczasem w wykładach pomieszczonych w niniejszej książce te rozróżnienia i związane z nimi idee są podstawowe”; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 6.

⁵¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 199.

⁵² Ibidem, s. 77.

⁵³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 290.

⁵⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 223.

problemów właściwych rozległym doktrynom, pozostawia obywatelom rozstrzyganie kwestii religijnych, filozoficznych, moralnych. W tym sensie nie jest indyferentny, tak samo jak zasada tolerancji religijnej nie musi być obojętna wobec prawdy w religii⁵⁵. Zakresy aplikacji nie krzyżują się.

W tym miejscu pojawia się pytanie o to, w jaki sposób społeczeństwo będzie podejmować wspólne decyzje dotyczące kwestii politycznych. Rawls stwierdza, iż każdej osobie (również ciału zbiorowemu) można przypisać pewien sposób „formułowania planów, układania celów według pierwszeństwa i podejmowania decyzji odpowiednio do tego. Sposób w jaki robi to społeczeństwo polityczne, to jego rozum”⁵⁶. Społeczeństwo polityczne posiada jeden rozum publiczny, w odróżnieniu od rozumów niepublicznych właściwych stowarzyszeniom, uniwersytetom, kościołom.

Rozum publiczny wyróżnia to, iż jest rozumem ogółu obywateli; przedmiotem jego zainteresowania jest dobro ogółu i kwestie sprawiedliwości podstawowej; jego natura i treść są publiczne, ponieważ są dane przez ideały i zasady, które wyraża właściwa temu społeczeństwu koncepcja politycznej sprawiedliwości⁵⁷. Rozum publiczny to rozum obywateli sprawujących, jedni nad drugimi, najwyższą władzę opartą na przymusie. Składnikiem tego rozumu musi więc być obowiązek grzeczności (obywatele są świadomi, że decyzje dotyczą nie tylko innych, ale też ich samych). Zbliża to, zdaniem amerykańskiego filozofa, koncepcję rozumu publicznego do ideału umowy społecznej Jeana Jacquesa Rousseau, w której obywatele wyrażają pogląd najbardziej zbliżony do dobra wspólnego⁵⁸. Omawiana konstrukcja filozoficzna jest elementem podzielanego przez komunitarystów i republikanów⁵⁹ ideału demokracji deliberacyjnej, co Amerykanin zresztą sam przyznaje⁶⁰.

⁵⁵ Ibidem, s. 215 i n.

⁵⁶ Ibidem, s. 293.

⁵⁷ Ibidem, s. 294.

⁵⁸ Ibidem, s. 302.

⁵⁹ Por. zwłaszcza H. Tam, *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, Toruń 2011.

⁶⁰ J. Rawls, *Prawo ludów*, Warszawa 2001, s. 198.

Fakt, iż rozum publiczny jest jeden, nie oznacza, że stanowi on statyczną, niezmienną strukturę. Fundamentem demokracji deliberydującej jest namysł, przedstawianie racji, rewizja dotychczasowego stanowiska pod naporem argumentów. Liberalizm polityczny – jak stwierdza w *Prawie ludów* Rawls – „nie usiłuje ustalić raz na zawsze publicznego rozumu w formie jednej wybranej koncepcji sprawiedliwości”⁶¹. Jest zatem koncepcją dynamiczną. Obywatele reprezentujący odmienne rozległe doktryny mogą, uczestnicząc w rozumie publicznym, odwoływać się nawet do argumentów zaczerpniętych z tych doktryn, pod warunkiem iż przemawiają za tym również racje czysto publiczne (zasada klauzuli)⁶². Krytyka czy atak na cudze doktryny są natomiast niedopuszczalne w ramach publicznego rozumu⁶³.

Ostatnim punktem wymagającym wyjaśnienia jest to, jak wygląda udział obywateli w rozumie publicznym. Modelem funkcjonowania rozumu publicznego jest dla Amerykanina Sąd Najwyższy, gdyż sędziowie muszą wyjaśniać i motywować swoje decyzje jako oparte na własnym rozumieniu konstytucji, ustaw, precedensów, czyli aktów ucieleśniających polityczną koncepcję sprawiedliwości⁶⁴. W mniejszym stopniu wymogi rozumu publicznego dotyczą pozostałych przestrzeni jego działania: dyskursu wyższych urzędników państwowych, w tym przedstawicieli legislatywy oraz kandydatów na urzędy publiczne, i osób prowadzących kampanie wyborcze⁶⁵. Partycypacja „szeregowych” obywateli w rozumie publicznym jest pośrednia – wyraża się w głosowaniu, w trakcie którego winni oni myśleć o sobie jako o ustawodawcach (biorących pod uwagę wszelkie racje) i dokonywać wyboru najlepszych kandydatów⁶⁶.

Dla właściwej identyfikacji poglądów Rawlsa należy naświetlić jego stosunek do kolejnego dogmatu liberalizmu, mianowicie neutralności światopoglądowej państwa. Na osi perfekcjonizm – neutral-

⁶¹ Ibidem, s. 201.

⁶² Ibidem, s. 217; Rawls przestrzega przed utożsamianiem rozumu publicznego z rozumem świeckim, zob. ibidem, s. 203.

⁶³ Ibidem, s. 188.

⁶⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 297.

⁶⁵ Idem, *Prawo ludów*, s. 190.

⁶⁶ Ibidem, s. 193.

ność – antyperfekcjonizm liberalizm polityczny będzie usytuowany bliżej prawej strony.

Amerykański filozof proponuje trzy znaczenia neutralności. Neutralność proceduralna to typ odwołujący się do procedury nieopartej na żadnych wartościach bądź opartej na wartościach uznawanych za neutralne, takich jak bezstronność czy zasada *in paribus causis paria iura*. Rawls przyznaje, że liberalizm polityczny nie ma takiego charakteru (choć w mojej opinii pierwsza faza ekspozycji – sytuacja pierwotna jest bliska tego ideału), gdyż jego zasady są materialne, substancjalne⁶⁷. W takim definiowaniu neutralności łatwo o błędy *idem per idem* oraz *ignotum per ignotum*.

Kolejną proponowaną definicją neutralności jest neutralność celów. Występuje w trzech wersjach. Pierwsza zakłada, iż „państwo ma zapewnić wszystkim obywatelom równą możliwość realizowania każdej koncepcji dobra”, którą afirmują. Rawls odrzuca tę możliwość, wskazując, iż w liberalizmie politycznym nie ma miejsca dla doktryn nierozumnych. Ponadto koncepcja ta stoi w sprzeczności z egalitarnym charakterem zasad sprawiedliwości. Czy wyznawcy kosztowniejszych koncepcji dobrego życia (np. konieczność uczestniczenia w dalekich pielgrzymkach, dieta koszerna) mogą oczekiwać od społeczeństwa współfinansowania ich potrzeb?⁶⁸ Druga wersja głosi, że „państwu nie wolno robić niczego w zamiarze faworyzowania czy promowania określonej rozległej doktryny, ani niczego, co dawałoby większe wsparcie tym, którzy ją wcielają w życie”. Zaś trzecia, iż „państwo nie powinno robić niczego, co czyni bardziej prawdopodobnym, że jednostki przyjmą tę a nie inną koncepcję, chyba, że poczyni jakieś kroki w celu zrównoważenia czy zrekompensovania skutków polityki, która to robi”. Teoretyk odrzuca ostatnią opcję (neutralność skutków) jako niemożliwą do zrealizowania⁶⁹. Najbliższa Rawlowi pozostaje druga wersja neutralności.

Filozof zdaje sobie sprawę, iż taka postawa państwa może prowadzić do wyginięcia wartościowych stylów życia, z uwagi na obecne w społeczeństwie tendencje konformistyczne. Dla odparcia tego

⁶⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 266.

⁶⁸ Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 296 i n.

⁶⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 268.

zarzutu przywołuje słowa Berlina, iż „nie istnieje świat społeczny bez strat”⁷⁰. Idąc w sukurs Rawlsowi, Kymlicka stwierdza:

there will always be an imbalance in the interaction between culturally dominant and subordinate groups. State neutrality ensures that the culturally subordinate group has as many options as possible concerning that interaction, and that the costs of that imbalance for the subordinate groups are minimized. State perfectionism, I think, does just the opposite⁷¹.

Liberalizm polityczny deklaruje antyperfekcjonizm i neutralność. Sam autor przekonuje, że liberalna edukacja wpajająca młodym obywatelom wartości konstytucyjne, cnoty kooperacji, grzeczności, tolerancji, poczucia sprawiedliwości nie daje się zakwalifikować jako działanie perfekcjonistyczne, gdyż nie reprezentuje żadnej rozległej doktryny⁷². Trzeba jednak zauważyć, iż sięgając fundamentami konkretnych substancjalnych wartości, liberalizm polityczny tylko w ocenie jego piewców wyróżnia się na tle rozległych, rozumnych doktryn. Tym samym: „liberalna polityka, deklarując antyperfekcjonizm, nie może uniknąć dążenia do realizacji perfekcjonistycznej strategii wcielania w życie liberalnej wizji państwa i społeczeństwa”⁷³.

3. Zastrzeżenia

Jedną z miar doniosłości koncepcji filozoficznej jest z pewnością rozmiar i jakość jej krytyki. W tym miejscu pragnę zarysować kilka stanowisk polemicznych względem Rawlsa.

Adwersarzem, którego twierdzenia znalazły oddźwięk w pracach Rawlsa, jest William Galston. Z perspektywy liberalizmu perfekcjonistycznego podkopuje on twierdzenia o neutralności liberalizmu

⁷⁰ Ibidem, s. 274.

⁷¹ W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, “Ethics” 1989, vol. 99, no. 4, s. 901.

⁷² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 270, 277.

⁷³ M. Żardecka-Nowak, op.cit., s. 52.

politycznego, zauważając, że: „każde państwo ucieleśnia ponadmi-nimalną koncepcję dobra, która przynajmniej częściowo szereguje indywidualne style życia i konkurencyjne zasady słusznego postępowania”⁷⁴. Wychodząc z tego punktu, wskazuje on, że projekt Rawlsa nie zasługuje na miano neutralnego, skazując wartościowe style życia na wymarcie, zgodnie z socjologiczną wersją prawa Kopernika-Greshama. Dostępność niewymagających form życia może bowiem utrudniać rodzicom właściwe wychowanie dzieci⁷⁵. Szczególną uwagę Galston przywiązuje do kwestii neutralności wobec wyznań. Teoretyk, obnażając wady liberalnego podejścia, dostrzega, iż w sprzeczności z deklarowaną neutralnością stoi priorytet racji publicznych nad religijnymi (które mogą być cenniejsze dla wielu ludzi). Ponadto liberalny model faworyzuje religie, którym właściwa jest „raczej wewnętrzna wiara niż zewnętrzna pobożność”, jak również te, do których zasad należy posłuszeństwo wobec systemu prawa (judaizm, islam). Popierając rozróżnienie między wiarą a praktykami religijnymi, liberalizm dyskryminuje religie, które mogą istnieć „jedynie w symbiozie z aparatem państwowym bądź dzięki poparciu państwa”⁷⁶.

Opowiadając się za określonym stanowiskiem moralnym, państwo liberalne używa instrumentów prawnych – nakazów, zakazów. Wzbraniając się przed zajęciem stanowiska światopoglądowego – milczy lub posługuje się normami pozwalającymi. W optyce liberała politycznego, brak stanowiska w określonej sprawie jest pozycją neutralną. Przedstawiciele tradycyjnych wspólnot, wyznawcy mogą jednak odbierać taką postawę jako ocenę, iż określone zachowanie, jako niezakazane, spotyka się z przychylną oceną państwa. Galston stwierdza: „zezwolenie na aborcję nie może być interpretowane jako przejaw neutralności, ponieważ opiera się ono na substancjalnej ocenie moralnej, która w żadnym razie nie jest neutralna”⁷⁷. Według osądu cytowanego filozofa, Rawls postrzega liberalizm polityczny jako jedyną możliwość uniknięcia sytuacji, w której określone grupy,

⁷⁴ W. Galston, op.cit., s. 114.

⁷⁵ Ibidem, s. 113.

⁷⁶ Ibidem, s. 134.

⁷⁷ Ibidem, s. 295.

znajdując oparcie w aparacie państwowym, występowałyby w roli krzywdzicieli, inne zaś skrzywdzonych. Galston, podważając wyniki eksperymentu myślowego sytuacji pierwotnej oraz późniejszego częściowego konsensu, wskazuje, że jednorodne grupy porzuciłyby ich rezultaty na korzyść ideału „wspólnoty wspólnot”⁷⁸.

Wkładem, który mógł skłonić Rawlsa do uznania obecności racji religijnych w rozumie publicznym, jest wprowadzone przez Galstona rozróżnienie na tradycjonalizm inherentny i funkcjonalny. Pierwszy odwołuje się do dogmatów, jest symptomatyczny dla fundamentalizmów. Tradycjonalizm funkcjonalny, argumentując przeciwko rozwodom czy aborcji, szuka związków między zasadami moralnymi a publicznymi cnotami i instytucjami. Wskazuje na społeczne implikacje biernej (neutralnej) postawy państwa wobec problemów⁷⁹.

W optyce Galstona neutralność liberalizmu politycznego pojmowana deskryptywnie jest iluzją, uznawana za postulat – jest błędem. Rawls, jak i inni liberałowie polityczni, przywiązuje zbyt wielką wagę do faktu istnienia różnic moralnych, lekceważąc ich treść⁸⁰.

Zasadniczo zbieżną linię krytyki prezentuje Kymlicka. Fiasko liberalizmu politycznego wynika, jego zdaniem, z dwóch aspektów doktryny Rawlsa.

Po pierwsze, przyjęcie założeń projektu Amerykanina wiąże się ze zbyt dużymi kosztami dla wspólnot tradycyjnych i możliwością ich wyginięcia. Rawls żąda, by zamknięte społeczności zaakceptowały przynajmniej w sferze publicznej ideał wolności sumienia wraz z idącym za nim prawem do zmiany wyznania, apostazji, herezji. Stoi to w sprzeczności z *credo* amiszów, mormonów czy huterytów. Liberalna praktyka, w tym przymusowa edukacja publiczna,

⁷⁸ Ibidem, s. 166; Galston wprost nie odwołuje się do modelu zaproponowanego przez Etzioniego czy multikulturalizmu, jednak wnioski zbliżają go do poglądów komunitarystów. W tym miejscu Galston pomija, zdaje się, fakt, iż obecnie wspólnoty rzeczywiście jednorodne moralnie, religijnie czy kulturowo stanowią promil społeczeństw, z czego natomiast zdaje sobie sprawę Rawls, mówiąc, że rozumne, iż doktryny nie są często w „pełni rozległe”, na co także zwracał uwagę Lukes (np. w zbiorze esejów *Liberałowie i kanibale. O konsekwencjach różnorodności*, Toruń 2012).

⁷⁹ W. Galston, op.cit., s. 302.

⁸⁰ Ibidem, s. 296.

może wpajać przedstawicielom zamkniętych wspólnot wartości jawnie sprzeczne z ich własnymi. Argumentem, mającym przekonać przedstawicieli grup tradycyjnych do akceptacji liberalizmu politycznego wraz z wolnością sumienia, jest obawa, iż przy braku takich wartości byłyby one zagrożone ze strony większych wspólnot. Jednakże, jak zauważa Kymlicka, liberalna tolerancja nie jest jedynym modelem, który daje wskazany przez Rawlsa skutek. Równie dobrze z perspektywy interesu komunitarystów sprawdziłby się system milletów⁸¹ – gwarantujący tolerancję między grupami, ale nie indywidualną wolność sumienia – na wzór funkcjonującego w Turcji osmańskiej. Podsumowując – liberalizm polityczny proponuje takie same wartości co liberalizm ogólny, przy innym ich uzasadnieniu. Wymaga więc „kosztownych ustępstw” ze strony wspólnot, nie oferując im nic w zamian⁸².

Po drugie, problemem jest konflikt egalitarnych inklinacji doktryny Rawlsa z wysokimi kosztami realizowania niektórych wizji dobrego życia. Pierwotnie amerykański teoretyk wskazywał, iż jednostka, jako władna do zmiany swoich celów, poglądów, nie może oczekiwać od społeczeństwa subsydiowania ich realizacji. Następnie, przechodząc na pozycje liberalizmu politycznego, filozof akceptuje pogląd, iż jednostka tylko w ograniczonym stopniu może rewidować wpojone jej przekonania. Staje tym samym wobec pytania, jak uzasadnić odmowę subsydiowania obywateli, którzy nie mogą odpowiadać za własne, kosztowne style życia? Odpowiedź zasadza się na twierdzeniu, iż wyróżnianie grupy obywateli przy podziale zasobów powiększałoby zakres wolności religijnej i potencjalnie rodziło napięcia społeczne⁸³. Jednakże taki sam efekt może przynieść pominięcie tej kwestii przy dystrybucji dóbr.

⁸¹ Zakładał funkcjonowanie w ramach imperium tureckiego samorządnych wspólnot tworzonych w oparciu o kryterium religijne (Kościoł prawosławny, ormiański i wspólnota judaistyczna). Wspólnoty te miały równe prawa, podlegały takim samym restrykcjom, np. obowiązywał zakaz prozelityzmu, zawierania mieszanych małżeństw. Władzom wspólnot przysługiwała jurysdykcja względem ich członków, niedopuszczalna była zmiana wyznania, a zatem i przynależności do milletu. Por. M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 1999, s. 28.

⁸² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 285 i n.

⁸³ Ibidem, s. 296 i n.

Interesującej wiwisekcji Rawlowskiej koncepcji sprawiedliwości dokonuje Richard Rorty. Filozof ten wychodzi od pytania, czy dylematy moralne (np. udzielenie pomocy jedynie członkowi rodziny czy podzielenie zasobów na jak najszerszą liczbę osób) winniśmy traktować jako konflikt między lojalnością wobec grupy, z którą się identyfikujemy, a sprawiedliwością, czy też jako konflikt między lojalnościami wobec różnych grup. Rorty zauważa, że w tradycji kantowskiej, do której należy Rawls, źródeł koncepcji sprawiedliwości doszukuje się w rozumie, lojalność jest wiązana z uczuciami. Pragmatysta nie podziela tego poglądu i stwierdza, że moralną tożsamość osoby wyznacza jej przynależność do grupy czy grup, wobec których nie może ona być nielojalna. Dylematy moralne nie stanowią zatem konfliktu między rozumem (sprawiedliwością) a lojalnością, lecz między alternatywnymi opisami samego siebie czy nadawania znaczenia swojemu życiu⁸⁴. Rozstrzygający jest więc stopień przywiązania do konkretnej grupy, wymagającej przestrzegania konkretnych nakazów (dylemat: poplecznictwo względem syna czy wierność nakazom prawa jako lojalność wobec całego społeczeństwa).

Zauważmy, że idee podstawowe służące konstrukcji liberalizmu politycznego stanowią składnik konkretnej liberalno-demokratycznej tradycji. Jedynie od obywateli krajów tego kręgu można oczekiwać przywiązania czy chociażby akceptacji dla wartości takich jak rozumność, racjonalność, chęć kooperacji. Autor *Liberalizmu politycznego* sam odwołuje się wszak do pojęcia wierności⁸⁵. Sprawiedliwość może zostać zatem określona jako rozszerzona lojalność – lojalność wobec wspólnoty politycznej. Spostrzeżenia Rorty’ego pozwalają jasno nakreślić granice koncepcji Rawlsa i wyjaśnić jej niepowodzenia w radzeniu sobie z problemem wspólnot komunitarystycznych. Komentując próbę rozciągnięcia tejże koncepcji na skalę globalną, pragmatysta rozważa: „czy żądania zreformowania reszty świata przez zachodnie społeczeństwa liberalne wysuwa się w imieniu czegoś, co nie jest tylko zachodnie – czegoś takiego jak moralność, człowieczeństwo lub racjonalność – czy też stanowią one po prostu

⁸⁴ R. Rorty, op.cit., s. 84.

⁸⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 238.

wyraz lojalności wobec lokalnych, zachodnich koncepcji sprawiedliwości”⁸⁶. Rorty podziela to drugie stanowisko, jednak wcale go nie dezawuuje.

Ostatnią linią krytyki, o której chcę wspomnieć, jest tzw. liberalizm *modus vivendi*. John Gray jako reprezentant tego nurtu uważa, iż koncepcja Rawlsa jest zbyt wąska, by trafnie opisać współczesny świat. Koncepcja pokojowej koegzystencji, której zwolennikiem jest Gray, zaś antenatami byli Thomas Hobbes i Hume, nie poszukuje systemu idealnego, liberalnego czy innego, zakłada jedynie możliwość znalezienia warunków dla współistnienia kontrastujących sposobów życia w ramach jednego społeczeństwa.

Główną różnicę między liberalizmem politycznym a *modus vivendi* stanowi, w moim przekonaniu, fakt, iż ten pierwszy jest skrojony na miarę wąsko pojmowanych demokracji liberalnych, zaś druga koncepcja może sprawdzić się w każdych warunkach. Pluralizm w koncepcji Rawlsa jest efektem działania umysłu w ramach wolnych instytucji, zaś model społeczeństwa, którym posługuje się Amerykanin, zakłada, że jego członkiem można zostać tylko przez urodzenie, zaś opuścić je – tylko umierając. Gray inaczej widzi przyczyny różnorodności:

imigracja i częściowa erozja spoiwych kultur narodowych, które zostały skonstruowane na wcześniejszym etapie nowoczesności, zwiększyły liczbę etnicznych i kulturowych tradycji koegzystujących w ramach tych samych społeczeństw. W tym samym czasie ciągle eksperymenty kulturowe doprowadziły do stworzenia wielu nowych stylów życia. Pluralizm tego rodzaju nie został przez myśl liberalną przewidziany. Nawet obecnie nie został jeszcze w pełni zrozumiany⁸⁷.

⁸⁶ R. Rorty, op.cit., s. 87.

⁸⁷ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001, s. 22. W innym miejscu Gray zarzuca Rawlowi: „metoda kontraktariańska będzie zazwyczaj prowadziła do przemawiających za liberalizmem wniosków jedynie wówczas, gdy praktyki liberalne zostaną przyjęte z góry. W innych sytuacjach rozważania kontraktariańskie [...] mogą śmiało skłaniać (tak jak było to w przypadku Hobbesa) do opowiedzenia się za rozwiązaniami nieliberalnymi”; idem, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 32.

Gray, podobnie jak Rorty, dostrzega, że wielu obywateli musi dzielić swoją lojalność między liberalną wspólnotę polityczną a społeczności nieliberalne. W takich warunkach pozorny *overlapping consensus* może być strategicznym wybiegiem ze strony fundamentalistów, traktujących wartości liberalne instrumentalnie, do obrony własnych celów⁸⁸. Chybione jest także uprawomocnienie liberalizmu politycznego przez odwołanie do praw człowieka i utrzymywanie, że jedynie realizacja koncepcji Rawlsa może czynić im zadość. Po pierwsze, przestrzeganie praw człowieka jest też możliwe w innych formach ustrojowych. Po drugie, w sytuacji współistnienia różnych wizji dobra sama koncepcja uniwersalnych praw jest wątpliwa – zakłada powszechne uznanie form zła. Konsens w tym zakresie jest niemożliwy bądź możliwy na bardzo ogólnym poziomie⁸⁹.

Wobec braku porozumienia co do pryncypiów jedyną spoiną społeczeństwa może być, zdaniem Graya, odwołanie do wspólnych interesów, natury *homo oeconomicus*. „Nawet ci, którzy nie uznają żadnego ideału tolerancji, mogą mieć powody do dążenia do pokojowej koegzystencji”⁹⁰. Cytowany autor przestrzega jednocześnie, iż dojście do *modus vivendi* nie jest możliwe, gdy różnorodność jest potępiana na skutek dążeń fundamentalistów czy reżimu totalitarnego.

4. Ocena

Za sprawą krytyki komunitariańskiej, myśliciele liberalni zdali sobie sprawę, iż ich abstrakcyjne i formalne koncepcje, takie jak sprawiedliwość jako bezstronność czy przyrodzona godność jako podstawa praw człowieka, wiążą się z ryzykiem pomijania różnic występujących między ludźmi⁹¹. Projekt liberalizmu politycznego

⁸⁸ Idem, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 25.

⁸⁹ Ibidem, s. 27. Pluralizm Graya jest znacznie bliższy relatywizmowi niż np. pluralizm jego nauczyciela – Berlina, który wierzył w istnienie pewnych obiektywnych wartości i budowanie porozumienia na ich gruncie.

⁹⁰ Ibidem, s. 35.

⁹¹ B. Wojciechowski, *Prawa człowieka jako element polityki wzajemnego uznania i równości szans*, w: *Konwergencja czy dywergencja*, s. 129.

zdołał w pewnej mierze uwrażliwić *justice as fairness* na problem różnorodności kulturowej, jak pisze Michael Walzer, „ta skorygowana wersja odznacza się większym zaangażowaniem politycznym, głębszą świadomością socjologiczną i otwartością psychologiczną”⁹². Pytanie jednak, jakim kosztem się to odbyło i czy cena nie okazała się za wysoka w stosunku do efektu.

W moim odczuciu *Liberalizm polityczny* stanowi przejaw wycofania się Rawlsa ze zbyt ambitnej (i chyba niemożliwej do wykonania) misji znalezienia uniwersalnych prawideł urzędzenia społeczeństwa. Przez wycofanie nie mam oczywiście na myśli kroku wstecz. Dzieło Amerykanina jest imponujące pod każdym względem, jego mentalność „filozoficznego jeża” znajduje kompletny wyraz w systemie, który tworzy, wędrując od *Teorii sprawiedliwości* przez *Liberalizm polityczny* do *Prawa ludów*. Przez wycofanie rozumiem ograniczenie projektu do „lokalnego podwórka” – liberalnych państw o ugruntowanych demokracjach konstytucyjnych, ewentualnie krajów przyzwoitych, nieróżniących się zasadniczo od tych pierwszych.

Rawls, decydując się na pewne ustępstwa wobec komunitarystów, nie zyskuje wiele. Co gorsze, nie zyskuje aprobaty dotychczas nieprzejednanych. Tradycyjne wspólnoty nadal będą ukontentowane kształtem struktury podstawowej, wymuszającej na nich akceptację indywidualnych wolności. Podnosząc argumenty, które wskazali Kymlicka i Galston, będą wieszczyć przytłoczenie przez wartości liberalne i własną zagładę⁹³. Fundamentalisci będą manipulować liberalnymi wolnościami w walce o nieliberalne cele, co przewiduje Gray. Jeśli liberalizm polityczny ma stanowić uprawnienie kształtu państwa w oczach tych, którzy tego kształtu nie kwestionują, jego funkcja jest co najwyżej petryfikująca, więc niewspółmierna do wysiłku Rawlsa.

Zadowolając się wzmianką, iż problem z doktrynami nierozumnymi „polega na tym by przyznać im miejsce takie, żeby nie podważały jedności i sprawiedliwości społeczeństwa”⁹⁴, *Liberalizm*

⁹² M. Walzer, *Polityka i namiętność*, s. 10.

⁹³ Zarzuty nie do końca trafne, zważywszy na to, iż np. niektóre z kanadyjskich prowincji wprowadzały ograniczenia nabywania ziemi przez huterytów, wobec ekspansywności przedstawicieli tego wyznania.

⁹⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 8.

polityczny nie podaje recepty na problem koegzystowania z wyznawcami nierozumnych poglądów. Operując modelem zamkniętego społeczeństwa, Rawls nie uwzględnia coraz bardziej palącego problemu imigracji do Europy Zachodniej osób, które, jawnie negując ustrój demokratyczny z jego wolnościami, oczekują akceptowania stworzonych przez siebie enklaw.

Abstrahując od czynników mogących rodzić w zachodnich społeczeństwach „ogniska” doktryn nierozumnych, nietrudno odnieść wrażenie, iż w model długotrwałej liberalnej demokracji, potrzebny do realizacji koncepcji Rawlsa, wpisuje się naprawdę niewiele państw. Krytycy uznają wręcz, że tylko Stany Zjednoczone odpowiadają wizji Rawlsa.

Jaka jest recepta na pluralizm wartości w młodych demokracjach byłego bloku wschodniego? Czy liberalizm polityczny, wymagając istnienia tożsamości konstytucyjnej, nie polega bardziej na lojalności niż sprawiedliwości, jak twierdził Rorty? Czy w ten sposób nie zbliża się do prób uzasadnienia państwa przez odwołanie się do więzi narodowych, religijnych czy kulturowych, opartych właśnie na uczuciu, a nie rozumie? Wreszcie: czy referendalne wprowadzenie zakazu budowania minaretów w Szwajcarii może być uznane za przejaw działania rozumu publicznego? Czy penalizowanie w Grecji prozelityzmu może być przykładem jego działania? Gdzie ma przebiegać granica między sferą publiczną a niepubliczną? Czy wprowadzając pewien katalog dóbr pierwotnych, w tym wolności i praw podstawowych, liberalizm polityczny daje jasne wskazówki odnośnie do rozstrzygania kontrowersji narosłych wokół aborcji, formalizacji związków homoseksualnych, legalizacji miękkich narkotyków? Czy może, odnosząc się tylko do struktury podstawowej, kreuje jedynie forum do prowadzenia dyskusji?

Jeśli wskazane pytania pozostają bez odpowiedzi ze strony systemowego podejścia Rawlsa, to może właściwszą postawą wobec pluralizmu wartości jest ta cechująca „filozoficzne lisy” – Berlina i Graya?

SUMMARY

Political liberalism. John Rawls and value pluralism

The article is devoted to the value pluralism in modern societies and its consequences, especially the problems of state legitimization and stability. J. Rawls is the author of one of the most influential conception regarding these matters, called political liberalism. His idea was to find some noncontroversial basis for the liberal, democratic state, which could be accepted by the adherents of rational, moral or religious, doctrines. In my article, firstly, I present "original position" as a key concept of *Theory of justice* which is later developed in *Political liberalism*. The main part of the article contains presentations of four, in my opinion principal, ideas of political liberalism: the fact of reasonable pluralism, overlapping consensus, division of public and private sphere, and neutrality principle. The criticism that stems from the liberal point of view completes the article. The objections raised by W. Galston and W. Kymlicka show that overlapping consensus could be very difficult to achieve due to the presence of closed, traditional communities. J. Gray accuses Rawls that he ignores many actual sources of pluralism, such as immigration, whereas R. Rorty claims that the whole theory of justice as fairness could be easily replaced by the concept of loyalty. In conclusion, using Berlin's metaphor of fox and hedgehog, I raise a thesis, that the problem of pluralism cannot be resolved by one, universal conception, even such complex as political liberalism.

Keywords: political liberalism, value pluralism, moral pluralism relativism, overlapping consensus, public reason, neutrality principle, state stability, theory of justice, communitarianism, original position.

