

Ks. Piotr ANDRYSZCZAK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

ŚLUSZNOŚĆ A DOBRO W LIBERALIZMIE

Ważny nurt we współczesnym liberalizmie, określany mianem liberalizmu proceduralnego, prezentuje pogląd, że przy organizowaniu życia społecznego należy przyjąć, iż słuszość ma pierwszeństwo przed dobrem. Rzecz naturalnie wymaga zarówno wyjaśnień, jak i krytycznego spojrzenia.

PRIORYTET ŚLUSZNOŚCI WOBEC DOBRA I JEGO ANTROPOLOGICZNY FUNDAMENT

Człowiek jest przede wszystkim jednostką. Gdy on wraz z podobnymi sobie ludźmi usiłuje zbudować sprawiedliwe społeczeństwo, może to uczynić – jak twierdzi John Rawls, najważniejsza dla tego nurtu postać – jedynie znajdując się w sytuacji pierwotnej za tzw. zasłoną niewiedzy. Czego jednostki nie wiedzą w sytuacji pierwotnej, będącej współczesną wersją znanego od czasów Hobbesa i Locke’a stanu natury? W tej nowej jego postaci zawieramy pożądaną umowę społeczną nie dlatego, że się boimy innych, jak u Hobbesa, ani z tego powodu, iż pokojowy stan natury zagrożony jest wojną wskutek wymierzania sprawiedliwości na własną rękę, jak to zostało opisane w *Drugim traktacie o rządzie* Locke’a. U Rawlsa jednostki mogą zawrzeć kontrakt dzięki temu, iż są pozbawione wiedzy o sobie. Wobec tego musimy zadać w tym miejscu dwa zasadnicze pytania: Czego ludzie nie wiedzą i dlaczego? By na nie odpowiedzieć, oddajmy głos samemu Rawlsowi:

Nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale. Przyjmę nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach¹

¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 24.

Nie wiemy zatem, czy w społeczeństwie, które zrodzi umowa społeczna, będziemy bogaci czy może biedni; nie posiadamy również wiedzy o tym, jakie miejsce zajmiemy w hierarchii społecznej, ani nawet o osobistych talentach, które pozwoliłyby nam na zdobycie bogactw i przywilejów. Dlaczego ta niewiedza stanowi warunek *sine qua non* budowy sprawiedliwego ładu? Dzięki niej strony zawierające umowę, czyli poszczególne jednostki, są traktowane jako równe. Nikt nie występuje z pozycji siły, jak np. ma to miejsce, kiedy potężny koncern narzuca swoje warunki poszukującemu pilnie pracy ojcu wielodzietnej rodziny. Występowanie w sytuacji pierwotnej z pozycji siły jest uniemożliwione przez brak wszelkiej o niej wiedzy. Sam Rawls porównuje to do dzielenia ciasta przez kogoś, kto nie wie, który kawałek jemu przypadnie² Ponieważ nie wiem, kim będę w rzeczywistym społeczeństwie, to dążę do tego, by ono na tyle, na ile to możliwe, odzwierciedlało ideał równości. Mój wybór zasad rządzących życiem społecznym podobny jest do decyzji, którą podejmuje krojący tort, gdy nie wie, czy czasem nie przypadnie mu ostatni kawałek. On po prostu w takiej sytuacji pokroi go na równe części.

Obok równości ważna jest wolność. Jednostki w sytuacji pierwotnej muszą być nie tylko równe, ale i wolne. Wolność gwarantuje im brak wiedzy o ich koncepcjach dobrego życia, ponieważ istotna jest sama zdolność wyboru lub, jeśli trzeba, zmiany określonej koncepcji dobra. Natomiast przywiązanie do konkretnej wizji dobrego życia spowodowałoby, że ludzie budowałiby społeczeństwo w taki sposób, aby ono realizowało tę koncepcję, narzucając ją tym, którzy inaczej pojmują, co to znaczy „przeżyć życie dobrze” Wiedza o dobru byłaby zatem zagrożeniem wolności, a niewiedza o nim wolność ową zapewnia, albowiem jednostki dzięki niej wybierają jako pierwszą zasadę sprawiedliwego społeczeństwa zasadę wolności, głoszącą, iż „każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich”³ Druga zaś zasada, mająca swe źródło w braku wiedzy osób w sytuacji pierwotnej o pozycji społecznej i naturalnych przymiotach, brzmi następująco:

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 szans⁴

² Por. tamże, s. 122.

³ Tamże, s. 414–415.

⁴ Tamże, s. 415.

Tak więc wolne i równe osoby wybierają zasady mające sprawiedliwie urządzić życie społeczne, rozdzielając wolność, a także szanse i bogactwo w sposób równy, chyba że ich nierówna dystrybucja będzie korzystna dla najmniej uprzywilejowanych⁵

Zasady sprawiedliwości tworzą to, co moglibyśmy określić jednym słowem: „słuszność”. Słusznym jest bowiem to, co one nakazują, albowiem odnajdujemy w nich wolność i równość wybierających je osób. One są uniwersalne. Natomiast nie ma w nich miejsca na dobro, ponieważ koncepcje życia poszczególnych ludzi są odmienne, a przez to konflikto-genne z racji swego partykularyzmu. Obecność dobra w treści zasad sprawiedliwości oznaczałaby tworzenie tego, co uniwersalne w oparciu o to, co partykularne, a więc narzucanie przez niektórych swojej koncepcji dobra wszystkim. Dzięki umieszczeniu ludzi w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy zasady sprawiedliwości nie narzucają żadnej wizji dobrego życia, a jedynie ustanawiają ramy, w obrębie których każdy może oddać się temu dobru, które uznaje za najwłaściwsze dla siebie. Słuszność zatem nie wynika z dobra, ale ma wobec niego pierwszeństwo.

Filozofia społeczna, w centrum której natrafiamy na priorytet słuszności względem dobra, wypływa ze szczególnej koncepcji człowieka, której znajomość pozwala lepiej pojąć sam priorytet. Jednostka, będąca stroną umowy u Rawlsa, stanowi przykład nieuwarunkowanej jaźni. Oznacza to, że jej tożsamość określona jest jedynie przez samą zdolność wyboru takiej lub innej koncepcji dobrego życia, natomiast konkretne wybory nie mają wpływu na postać tej tożsamości. Krótko mówiąc, one są tylko momentami, lecz nigdy mną. W tym punkcie łatwo dojrzeć u Rawlsa wpływ Kanta, a dokładnie rzecz ujmując, inspirację jego koncepcją podmiotu transcendentального. Kantowski podmiot transcendentálny w swej najgłębszej treści cechuje się niezależnością od ludzkich, naturalnych i psychologicznych inklinacji oraz wpływu doświadczeń zewnętrznych. Bez tego byłby on bez reszty podmiotem empirycznym, spętany przez „tu i teraz”, a tym samym niezdolnym do autonomii. On sam nigdy nie mógłby być wówczas źródłem prawa moralnego, ponieważ to, jak żyć, byłoby określone przez czynniki inne niż czysty praktyczny rozum, a przez to stanowiłoby przejaw nie tego, co uniwersalne, lecz partykularyzmu jego skłonności lub środowiska. Rozum by nie kierował, on byłby kierowany.

W swojej koncepcji osoby Rawls zachowuje zasadniczą myśl Kanta, uwalniając ją równocześnie od jego idealizmu transcendentального i reinterpretując ją w duchu empiryzmu⁶ Głównym narzędziem tej reinterpretacji

⁵ Por. tamże, s. 416.

⁶ Por. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, „American Philosophical Quarterly” 1977, s. 165.

tacji jest koncepcja sytuacji pierwotnej⁷ Ona sprawia, że podmiot Rawlsa jest nieuwarunkowaną jaźnią. Dla niej nie jest istotne to lub inne dobro, które wybierze, albowiem tej wiedzy nie przepuszcza gęstość zasłony niewiedzy. Ważna jest, podobnie jak dla podmiotu transcendentnego, sama zdolność wyboru, dzięki której może on objawić autonomiczną wolę, bo ona sprawia, iż liberalne 'ja' i tylko ono jest źródłem prawomocnych roszczeń⁸

Widzimy zatem, że społeczeństwo powstające w oparciu o konsekwentną realizację zasady priorytetu słuszności wobec dobra, tworzone jest przez osoby o określonej charakterystyce. Zasady sprawiedliwości, tak jak je formułuje Rawls w *Teorii sprawiedliwości*, mogą wybrać wyłącznie ci, których tożsamości nie kształtują ich cele, ponieważ wobec nich umieją zachować dystans. Do samorealizacji jednostki te nie potrzebują wspólnoty, tradycji, kultury czy historii, ponieważ są one niezależnie od tych zewnętrznych czynników. Do sfery ich tożsamości przynależy jedynie sama zdolność wyboru, a nie takie czy inne dobro, ku któremu zdolność ta akurat tu i teraz się zwróciła.

Niewątpliwie, powyższe stanowisko będące wyrazem liberalizmu zwanego proceduralnym, stanowi niezwykle atrakcyjną propozycję. Jej siła tkwi w pierw w obietnicy wyzwolenia. Człowiek nie musi być uwięziony w partykularyzm zarówno swoich osobistych inklinacji, jak i społeczno-kulturowych uwarunkowań. Sytuacja pierwotna i zasłona niewiedzy dają mu wolność; choć nie tylko ją, ale także, i w tym tkwi druga przyczyna atrakcyjności liberalnej oferty, nadzieję na budowę sprawiedliwego ładu społecznego. Liberalna obietnica prawdziwej wolności i autentycznej sprawiedliwości jest na tyle pociągająca, iż wymaga od nas krytycznej refleksji, czy czasem nie stanowi ona przykładu bytu myślnego, a więc takiego, którego istnienie, będąc ograniczone do sfery samego rozumu, pozbawione jest możliwości urzeczywistnienia w realnym świecie.

WARTOŚĆ LIBERALNEJ ANTROPOLOGII

W filozofii społecznej Rawlsa jednostki ukonstytuowane niezależnie od społeczeństwa dokonują wyboru moralnego przez sformułowanie dwóch zasad sprawiedliwości. Przyjrzyjmy się obecnie reakcjom moralnym konkretnych ludzi. Gdy słyszymy, że przypadkowy przechodzień

⁷ Por. M. S a n d e l, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Ś p i e w a k, Warszawa, 2004, s. 77.

⁸ Por. J. R a w l s, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, „Journal of Philosophy” 77:1980, s. 543.

uratował tonące dziecko, to instynktownie odczuwamy podziw wobec jego odwagi i poświęcenia; kiedy natomiast dociera do nas informacja, że sąsiad powodowany żądzą zysku zamordował starszą kobietę, to budzi się w nas odruch odrazy jako naturalna reakcja na to, co się stało. Rzecz jasna, instynktowną odrazę mogą w nas wywołać sytuacje zgoła odmienne, jak np. podanie potrawy, wywołującej w nas wstręt. Tym niemniej z łatwością można wskazać różnicę pomiędzy reakcjami pierwszego i drugiego rodzaju. Polega ona na tym, że tylko w pierwszym przypadku jesteśmy w stanie podać rację dla takiego, a nie innego naszego zachowania. Gdy określone danie wywołuje u nas mdłości, to nie stawiamy pytania o ich zasadność i słuszność. Przyjmujemy to jako prosty fakt, nad którym nie prowadzimy debaty. Inaczej jest wówczas, gdy odruchy fizjologiczne ustępują miejsca moralnym, ponieważ uzasadniając je odwołujemy się do czegoś więcej niż nasze gusty i preferencje. Jest nim mocniej lub słabiej wyartykułowana filozofia człowieka⁹ Oczywiście w tej dziedzinie panuje duża różnorodność, gdyż racją szacunku wobec drugiego może być posiadanie przez niego nieśmiertelnej duszy, jego zdolność do moralnej autonomii lub fakt bycia dzieckiem Bożym. Mimo jednak tych różnic i będących ich konsekwencją antropologicznych sporów, nie ulega kwestii, że nie istnieje moralność niezależna od antropologii. A zatem, choć w świetle tego słuszna jest zasada: *de gustibus non est disputandum*, to zarazem musimy uznać trafność innego powiedzenia: *de valoribus est disputandum*.

Cechą naszą zatem jako istnień ludzkich nie są tylko odraza czy pragnienie, traktowane jako nagie fakty, ale również nasz do nich stosunek, tzn. to, co Harry Frankfurt nazwał „pragnieniami drugiego rzędu” Naszym przeżyciom towarzyszą rozmaite emocje, w których objawiają się „pragnienia pierwszego rzędu” Rzeczą specyficzną ludzką jest stosunek aprobaty lub dezaprobaty wobec nich, a więc „pragnienie pragnienia” (lub jego odrzucenie)¹⁰ W naszej relacji do pragnień pierwszego rzędu manifestuje się coś właściwego nam jako osobom, a mianowicie „silne wartościowanie”¹¹ Jeśli narzuca mi się chęć działania motywowanego uczuciem zawiści czy zemsty, a ja potrafię to przewyciężyć i postępować powodowany życzliwością czy pragnieniem przebaczenia, to oznacza, że

⁹ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 14–15.

¹⁰ Por. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988; tenże, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 67:1971, s. 5–20; C. Taylor, *What Is Human Agency?*, [w:] tenże, *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, s. 15–16.

¹¹ Por. tenże, *What Is Human Agency?...*, s. 16.

dokonałem oceny budzących się we mnie emocji, a w ocenie tej odwołałem się do „rozdzielenia na to, co słuszne i niesłuszne, lepsze i gorsze, wyższe i niższe, o których nie decydują nasze pragnienia, skłonności i wybory, lecz które właśnie są niezależne od tych ostatnich i stanowią kryterium ich oceny”¹². Jestem więc człowiekiem o tyle, ile umiem dokonywać silnego wartościowania i moje decyzje moralne zależą od jego wyników. Tylko w takim wypadku staję się kimś, kto nie jest kierowany przez chwilowe impulsy, lecz jest w stanie swemu życiu nadać porządek, a przez to i sens.

Skoro silne wartościowanie jest czymś typowo ludzkim, odróżniającym nas od zwierząt, to analiza tego faktu zmusza nas do postawienia pytania, w oparciu o jakie kryterium rozróżniamy pragnienia wyższe i niższe, słuszne i niesłuszne; co decyduje o ich wartości? Odpowiedź, jaka się nam nasuwa, może być tylko jedna: takim kryterium jest dobro, bo ono jest tym, „co pewne jakościowe rozróżnienie charakteryzuje jako coś wyższego”¹³. Prostota tego stwierdzenia domaga się dalszych analiz, które naturalnie mogłyby być prowadzone w różnych kierunkach (np. co przemawia za koncepcją obiektywistyczną dobra?). Nas obecnie zajmuje jedynie jeden z nich, a mianowicie ten, który bada związek pomiędzy dobrem a tożsamością.

Jednostka posługując się silnym wartościowaniem, nadaje sens swemu życiu, gdyż dzięki ostrym jakościowym rozróżnieniom na to, co dobre i na to co złe, posiada ramy pojęciowe, dostarczające czegoś na podobieństwo mapy pozwalającej jej poruszać się w przestrzeni moralnej. Człowiek może uznać za dobro najwyższe różne wartości: przyjemność, Boga, karierę czy pokojowe współżycie między ludźmi, jednakże niezależnie od wyboru któregośkolwiek z tych dóbr, jedno nie podlega kwestii: podmiot postrzega swoje miejsce w świecie przez pryzmat tego, co dla niego najcenniejsze. Co więcej, on w ten sposób pojmuje nie tylko swoją lokalizację w przestrzeni duchowej, lecz rozumie tak samego siebie. Dla kogoś głęboko religijnego konsekwentny wybór Boga oznacza, iż myśli o sobie nade wszystko jako o Jego dziecku. Z kolei ten, kto postawił karierę na pierwszym miejscu w swoim życiu, ma poczucie, że jest tym, kim jest wskutek znajdowania się na tym, a nie innym szczeblu drabiny swojej kariery. Dlatego ma rację Charles Taylor, gdy pisze:

To, że nie potrafimy działać, jeżeli nie posiadamy orientacji w przestrzeni spraw najistotniejszych, oznacza, że nie może nas przestać obchodzić pytanie o to, gdzie jesteśmy¹⁴

¹² Tenże, *Źródła podmiotowości...*, s. 12.

¹³ Tamże, s. 176.

¹⁴ Tamże, s. 84.

To dobro umożliwia mi odpowiedź na pytanie, gdzie jestem, ponieważ dzięki niemu wiem, kim jestem. Na moją tożsamość jednak składa się nie tylko to, kim jestem, ale również to, dokąd zmierzam, albowiem każdy z nas jest zwierzęciem opowiadającym historię¹⁵ Tym zaś, co nadaje jedność moim opowieściom, a nade wszystko historii mojego życia (sam bowiem jestem podmiotem określonej historii), jest poszukiwanie dobra. Ten, kto zamierza popełnić samobójstwo, gdyż jego życie utraciło sens, jest kimś dla kogo narracja jego życia zmierza donikąd, bo nie ma na celu dążenia do jakiegokolwiek dobra¹⁶

Z tej racji, gdy zastanawiamy się nad naszą tożsamością, to nie tylko zwracamy uwagę na to, gdzie jesteśmy, ale także dokąd podążamy. Moje silne wartościowanie przejawiające się w dokonywanych przeze mnie jakościowych rozróżnieniach musi być włączone w moje traktowanie życia jako toczącej się historii. Inaczej mówiąc, rozumiem siebie nie tylko za sprawą mojej orientacji wobec dobra tu i teraz, ale także dzięki postrzeganiu jej w kontekście narracyjnej jedności mojego życia. Jestem tym, kim jestem wskutek dobra, którym żyję, ale też dzięki celowi, do którego dążę. Stąd też poprawna antropologia musi wziąć pod uwagę fakt, że

[...] z konieczności musimy orientować się względem dobra, dlatego też nieuchronnie próbujemy określić nasze miejsce w stosunku do niego, a także nadać kierunek naszemu życiu, stąd też wynika, że musimy pojmować nasze życie w formie narracji, jako «poszukiwanie» [...], ponieważ musimy określać nasze miejsce wobec dobra, nie możemy obejść się bez orientacji wobec niego, a zatem musimy postrzegać nasze życie jako opowieść¹⁷

Człowiek jest istotą, która musi, a nie tylko może poruszać się w przestrzeni fizycznej, a do tego wymagana jest pewna wiedza i określone umiejętności. Podobnie ma się rzecz z inną, właściwą mu cechą, tzn. koniecznością korzystania z przestrzeni moralnej. Dokonując wyborów moralnych, nie możemy uniknąć odpowiedzi na podstawowe pytania skupiające się wokół trzech spraw:

- dlaczego winienem szanować prawa innych,
- czym jest życie pełne,
- jakie jest źródło mojej godności¹⁸

Odpowiedzi na te pytania wyznaczają ramy pojęciowe, bez których niemożliwe są jakościowe rozróżnienia. Taylor zaś ujmuje to tak:

¹⁵ Por. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 385.

¹⁶ Por. tamże, s. 388.

¹⁷ C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 104; por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1996, s. 114.

¹⁸ Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 31.

[...] nie chodzi tu jedynie o przygodnie prawdziwe psychologiczne stwierdzenie na temat istot ludzkich, które pewnego dnia mogłoby się być może nie sprawdzić w odniesieniu do jakiejś wyjątkowej jednostki czy nowego typu, jakiegoś nadczłowieka, mistrza niezaangażowanego uprzedmiotowienia. Twierdzą raczej, że życie wewnątrz horyzontu takich mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania, i że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, czyli nie zdeformowaną osobą¹⁹

Jeśli jako katolik stawiam Boga na pierwszym miejscu w moim życiu, to wybór ów określa moją tożsamość. Przynależność do Kościoła katolickiego, a zatem pewna więź sprawia, iż posiadam orientację w przestrzeni nie tylko religijnej, ale i moralnej. To religia bowiem dostarcza ram pojęciowych moim wyborom, ponieważ dzięki niej mogę odpowiedzieć na pytania dotyczące mojej godności (jestem dzieckiem Boga), szacunku wobec innych („cokolwiek uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, mnieście uczynili”), a także treści życia pełnego (pełny rozwój osoby na ziemi, zjednoczenie z Bogiem po śmierci). Jedynym zatem środkiem na uniknięcie kryzysu tożsamości jest wybór dobra, które ma charakter konstytutywny dla mojej tożsamości. Bez niego nie tylko nie wiem, jak żyć, ale również, kim jestem.

Gdy patrzę na siebie przez pryzmat więzi z innymi, np. religijnej, narodowej czy rodzinnej, to dostrzegam ważny wymiar mojego ‘ja’, a mianowicie to, iż posiadam tożsamość społeczną. Inaczej przecież rozumiał siebie obywatel greckiej *polis*, a zupełnie inaczej dziewiętnastowieczny proletariusz. Jest więc czymś oczywistym, że „wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele pewnej określonej tożsamości społecznej. Jestem czyimś synem lub córką, czyimś kuzynem lub wujem, jestem obywatelem tego lub tamtego miasta, członkiem tego cechu lub zawodu; należę do tego klanu, plemienia czy narodu”²⁰ Błędny jest zatem podejmowana przez liberalizm próba zredukowania istoty człowieka do samej zdolności wyboru, a konsekwencji traktowanie go jako tego, który staje się tym, kim postanowił zostać. Tymczasem takie spojrzenie jest jednostronne, ponieważ zapoznaje fakt przynależności osoby do rozmaitych wspólnot. Wspólnoty te ze swej strony są głęboko osadzone w historii. Jako członek rodziny, Kościoła czy narodu jestem tym, kim jestem, bo dziedziczę z przeszłości wspólnot, których jestem częścią, „rozmaitość długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu jest dane – na mój moralny punkt wyjścia”²¹. Aczkolwiek prawdą jest, iż moja tożsamość jest moim dziełem, to tym niemniej realizacja tego dzieła dokonuje się dzięki więziom z innymi,

¹⁹ Tamże, s. 52

²⁰ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 392.

²¹ Tamże, s. 392–393.

a zwłaszcza z tymi spośród nich, których uważam za „znaczących innych”²² Z nimi prowadzę dialog przez całe życie, nawet wówczas, gdy ktoś z ich grona już umarł. Oczywiście wobec treści, które chcą mi przekazać, czy tożsamości, które pragną mi przypisać, mogę przyjąć postawę odrzucenia, jednakże sam fakt rozmowy ważnej dla tego, kim jestem, nie może zostać podważony. Ma to szczególne znaczenie, gdy np. pewne dobro, istotne dla mnie, jest mi dostępne wyłącznie dzięki więzi z drugą osobą. Takim dobrem jest przyjaźń, dlatego też osoba, z którą żyję w przyjaźni, staje się wówczas częścią mojej tożsamości²³

Powyższe analizy każą nam uznać antropologię liberalną za błędną. Nikt z nas nie jest podmiotem w takim sensie, w jakim jest posiadaczem łożadka czy nogi. My jesteśmy samointerpretującymi się zwierzętami²⁴, to znaczy, iż nasza tożsamość nie jest czymś danym, jak np. zdolność dokonywania wolnych wyborów, ale jej treść zależy od naszego rozumienia samych siebie, a ono nie jest możliwe bez dobra, zarówno tego, które dziedziczymy, jak i tego, którym żyjemy aktualnie, lub tego, które stanowi cel naszych dążeń. Człowiek taki, jakim go postrzega Rawls, to znaczy scharakteryzowany w sposób właściwy sytuacji pierwotnej, musi być uznany za czystą fikcję, a nie za istotę z krwi i kości. Nie ma bowiem ludzi o zintegrowanej osobowości, którzy byliby samowystarczalni, a więc do spełnienia siebie nie potrzebowałiby innych i świata dobra możliwego do realizacji tylko z nimi i dzięki nim. Liberalne ‘ja’, tzn. takie, dla którego więzi z innymi nie są konstytutywne, a dobro, dla którego warto przeżyć życie, nieznane, jest czystym konstruktem myślowym, nie mającym odpowiednika w realnym świecie. Teza ta każe nam spojrzeć z wielką ostrożnością na projekt budowy społeczeństwa przez ludzi, których nie ma. A skoro ich nie ma, to zapewne należałoby ich stworzyć, co mogłoby być tożsame z wywołaniem upiórów inżynierii społecznej.

Liberalne stanowisko co do priorytetu słuszności względem dobra obok niepoprawnej antropologii zawiera również nietrafne ujęcie społeczeństwa. Chodzi tu o atomizm.

ATOMIZM LIBERALIZMU

Dla rozważanego typu liberalizmu jednostki są atomami. One są samowystarczalne i do samospełnienia nie potrzebują innych. Jeśli zaś

²² Por. G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, Warszawa 1975.

²³ Por. C. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 32–33.

²⁴ Por. tenże, *Interpretation and the Sciences of Man*, [w:] tenże, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, s. 26.

w ogóle tworzą społeczeństwo, to czynią to nie w celu realizacji dobra wspólnego nieosiągalnego samodzielnie, ale aby lepiej osiągnąć cele indywidualne. Społeczeństwo nie powstaje dlatego, iż ludzie potrzebują innych, aby bardziej być sobą. Ono jest tworzone z racji czysto instrumentalnych²⁵ Bez tego narzędzia w ręku jednostki nie mogą czuć się w pełni wolne czy bezpieczne, ponieważ ten drugi czyha na ich wolność lub zagraża ich bezpieczeństwu. Osoby i ich prawa, hojnie i obficie im przyznawane, stanowią konieczny punkt wyjścia liberalnego myślenia o życiu społecznym. Natomiast obowiązki jednostek wobec wspólnoty są czymś wtórnym i zależnym od tego, czy dana jej postać dobrze odpowiada na nasze indywidualne potrzeby. Jeśli nie, to możemy stworzyć lub poszukać sobie innej. Patriotyzm nie może być wartością absolutną, lecz względną. W przeciwnym razie postawa lojalności wobec własnej wspólnoty nie może być uznana za cnotę, lecz za wadę. Jednakże – jak zauważa Alasdair McIntyre:

Dobrzy żołnierze nie mogą być liberałami [...]. Tak więc polityczne przetrwanie jakiegokolwiek państwa, w którym moralność liberalna jest wyznawana na dużą skalę, uzależnione będzie od ciągłego istnienia dostatecznie dużej liczby młodych mężczyzn i kobiet odrzucających moralność liberalną²⁶

Instrumentalne traktowanie społeczeństwa grozi więc rozpadem więzi społecznych. Można zatem pozwolić sobie w nim na luksus posiadania liberalnych poglądów na życie wspólnotowe tylko wtedy, gdy istnieje wystarczająca liczba jego członków, dla których rodzina czy ojczyzna jest czymś więcej niż historyczną realizacją zasady: *ibi patria, ubi bene*.

Tym niemniej dla liberałów pojęcie dobra wspólnego jest kategorią niebezpieczną, ponieważ państwo nie może realizować, a przez to narzucać nieposłusznym jakiegokolwiek koncepcji dobra wspólnego. Ono musi przyjąć wobec niego postawę neutralną. Z jego punktu widzenia winno być obojętne, co jednostka robi ze swoim życiem, pod warunkiem, że nie narusza prawa liberalnego państwa. Sprawa jednak nawet z pozycji tak rozumianego państwa nie jest tak prosta i oczywista.

Konsekwentny respekt dla zasady, iż każdy żyje wedle tej koncepcji dobra, którą sobie sam zdefiniował, oznacza, że należy uznać za równoprawne, zarówno wybór życia oddanego chorem w hospicjum, jak i skoncentrowanego na poszukiwaniu nowych doznań w świecie narkotyków. Już tego rodzaju stanowisko budzi niepokój. To jednak nie wszystko. Je-

²⁵ Por. Ch. Taylor, *Atomism*, [w:] S. Avineri, A. de-Shalit (ed.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford 1992, s. 29.

²⁶ A. McIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, [w:] *Komunitarianie...*, s. 301.

dynie naiwna psychologia każe przyjąć pogląd, że jako ludzie posiadamy pełną zdolność wyboru, ponieważ zdolność ta może być i faktycznie bardzo często jest ograniczana przez strach, niewiedzę czy przymus; a jeśli tak, to nie można mówić o podmiocie autonomicznym, gdy jest on spętany przez przyczyny zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Nie ma więc autonomii, tak bardzo cenionej przez liberałów, bez będącej wynikiem pracy nad sobą cnoty odwagi. Z tej racji nie sposób koherentnie wzywać do nadania życiu dowolnego kształtu, a równocześnie głosić, że życie zdominowane przez strach stoi w sprzeczności z byciem autonomiczną istotą. Rzecz wygląda podobnie, gdy na nią spojrzeć od zewnątrz. Państwo może bowiem sięgać po przymus sprawiający, iż jednostka żyje w społeczeństwie, zorganizowanym na wzór obozu wojskowego, w którym jedyną cnotą jest posłuszeństwo. Dlatego też nic nie daje chętnie udzielanie ludzi różnymi prawami osobowymi, jeśli z tym nie jest połączony obowiązek troski o wspólnotę określonego rodzaju, a mianowicie taką, w której można korzystać z kultury pluralistycznej miast karleć duchowo w dusznej atmosferze przypominającej koszary. Z tożsamością właściwą pomiotowi autonomicznemu nikt się nie rodzi, lecz zdobywa się ją, i to nie tylko dzięki własnemu wysiłkowi, lecz również za sprawą środowiska, w którym się żyje²⁷. Gdy ono kształtuje człowieka na swoją modłę, to ideał autonomii pozostaje niespełnionym pragnieniem. Liberalizm zatem utrzymujący, iż jednostki są samowystarczalnymi atomami, które nie mają obowiązku patriotycznej lojalności wobec określonej wspólnoty, twierdzi, że trzeba koniecznie być istotą autonomiczną, choć można też stawać się czymkolwiek.

Uważna analiza istoty i konsekwencji zasady liberalnej, że słuszność ma pierwszeństwo względem dobra, zmusza nas do uznania, iż takie stanowisko zawiera zarówno błędną antropologię, jak i fałszywe pojmowanie więzi społecznych. Człowiek staje się sobą za sprawą dobra, odkrywanych dzięki innym i w innych, przeto więzi z nimi są czymś konstytutywnym dla tego, kim on jest. Jeśli traktuje je czysto instrumentalnie, to wystawia na szwank zarówno własną tożsamość, jak i trwałość wspólnot, których jest częścią. Jest on bowiem istotą społeczną, a każda próba jego zrozumienia, czyniona w kategoriach indywidualizmu, niebezpiecznie ogranicza myślenie.

²⁷ Por. Ch. Taylor, *Atomism...*, s. 44–47.

THE RIGHT AND THE GOOD IN THE LIBERALISM

Summary

There is an important strand in the liberalism called procedural which is based on the principle of the priority of the right over the good. According to it, as expressed in the Rawls's fundamental work *The Theory of Justice*, individuals in the original position, behind the veil of ignorance, do not know anything about their social location, talents and their own conceptions of the good. Due to such ignorance the persons would choose the society regulated by two principles of justice reflecting the priority of the right over the good.

The critical approach to that proposition shows that the conception of the person deprived of the good is simply wrong. We are self-interpreting animals, which means that our identity depends on our self-understanding and that is not possible without the good because we define who we are in relation to the good which we find with others and in them. Man is not self-sufficient and any attempt to treat him so denies a crucial truth that he is a social animal and he cannot conceive his relationship with others in an atomistic terms. A purely instrumental view of society is misleading since it destroys both our communities and ourselves. Therefore we consider the liberal conception of person and society unacceptable and utopian because it refers to a person who does not exist and to a society which cannot survive.