

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Andrzej Niemczuk

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wartość wolności a liberalna neutralność państwa

Ценность свободы и либеральный нейтралитет государства

1. Problem

Na pytanie, dlaczego państwo powinno być neutralne światopoglądowo (co oznacza zarazem: neutralne moralnie i aksjologicznie), każdy liberalista odpowie, że dlatego, iż różni obywatele mają odmienne koncepcje dobrego życia i nie powinno się tych różnych koncepcji i realizujących je sposobów życia represjonować¹. Ale na przykład w fizyce taki pogląd nie funkcjonuje: twierdzenie, że każda, jakakolwiek teoria fizyczna powinna być dopuszczalna na równych prawach, fizycy uznaliby za absurd. Dlaczego więc nie jest absurdalne twierdzenie liberałów, iż różne koncepcje dobra są równoprawne? Jeśli mamy być tolerancyjni wobec różnorodnych koncepcji, to dlaczego tylko wobec koncepcji dobra, a nie wobec koncepcji wszystkich (dlaczego np. nie nadawać tytułu profesora medycyny za koncepcję głoszącą, że wszystkie choroby można wyleczyć, pijąc spirytus?).

Trzeba jeszcze dodać, że teoretycy liberalizmu postulatu neutralności państwa uzasadniają wartością wolności². Aby nie ograniczać wolności obywateli – po-

¹ Jak pisze P. Śpiewak, „dla liberałów oczywiste jest przekonanie, że państwo powinno zajmować możliwie neutralne stanowisko w odniesieniu do kwestii moralnych i religijnych”, P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 37. Zob. też A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001, s. 119 i n.

² Np. J. Rawls pisze: „(...) pierwszeństwo wolności znaczy, że wolność może być ograniczana jedynie ze względu na dobro samej wolności”. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 335. Natomiast M. Król pisze o tym tak oto: „Czy taka wartość jak wolność wymaga uzasadnień (...)? Czy nie wystarczy po prostu powiedzieć, że

wiadają – państwo nie powinno ani promować określonej koncepcji dobra, ani żadnej represjonować.

Problem, który chcę rozważyć, jest zatem następujący: czy i jak można racjonalnie pogodzić ideę neutralności państwa z ideą wartości wolności – bo przecież twierdzenie o wartości wolności nie jest wcale aksjologicznie neutralne. Jeśli neutralność oznacza jednakowe traktowanie przez państwo odmiennych koncepcji dobrego życia, to przecież państwo nie może jednej z nich – a mianowicie tej, wedle której wolność jest wartością absolutną – narzucać wszystkim jako obowiązującej. Innymi słowy, jeśli państwo popiera i chroni jedną z wartości (wartość wolności), to nie jest aksjologicznie neutralne, jeżeli zaś miałyby być rzeczywiście neutralne, to nie mogłoby stawiać po stronie żadnej wartości (łącznie a wartością wolności)³. Albo więc państwo liberalne nie może być neutralne (bo jego istotą jest absolutyzm aksjologiczny, który wartość wolności uważa za absolutną i represjonuje każdą koncepcję, która by za absolutną uznawała inną wartość), albo – jeśli państwo takie ma faktycznie być aksjologicznie neutralne – to to, czego ono przede wszystkim broni, nie może być żadną z wartości. Kwestia ta jest bardzo zawiła, obejmuje sobą wiele trudnych problemów, a język używany przez filozofów polityki wcale nie sprzyja jej wyklarowaniu. Spróbuję tę kwestię rozjaśnić.

2. Liberalizm wobec wiedzy o dobru

Na postawione na wstępie pytanie, „dlaczego wszystkie koncepcje dobra państwo powinno traktować neutralnie?”, sami liberaliści odpowiadają dwojako:

(A) Dobro nie jest przedmiotem żadnej wiedzy, lecz kwestią gustu, a państwo nie powinno narzucać jednego gustu, bo wtedy zniewala obywateli (np. Isaiah Berlin, John Rawls, Adam Chmielewski)⁴;

wolność sama w sobie jest wartością (...) Jest to całkowicie dopuszczalna i znana w nowożytnej filozofii politycznej odpowiedź na pytanie o sens wolności. Odpowiedź najprostsza i dlatego zapewne najlepsza”. M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 83.

³ Problem ten, na swój sposób, klarownie wyraża J. Grey: „Z pluralizmu wartości jasno wynika tylko to, iż uniwersalistyczne moralności (...) są iluzjami. Liberalizm (...) jest właśnie bardzo uniwersalistyczną moralnością, a to dlatego, iż utrzymuje, że jeden i tylko jeden system może być w pełni prawomocny. Jeśli pluralizm wartości zmierza do podważenia takiego uniwersalistycznego roszczenia, nie może jednocześnie wskazywać na pokojową koegzystencję jako na uniwersalny imperatyw”. J. Grey, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 214 i n.

⁴ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności* [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1994, s. 178–233; A. Chmielewski, *op. cit.*, rozdz. 5, s. 166–189. Mimo, że J. Rawls poświęca obszerne analizy wyborom i planom życia racjonalnym, jednak w decydującym „ogniwie” tzw. pełnej teorii dobra (dobra konstytuowanego przez jednostkowe wizje dobrego życia) stwierdza: „(...) choć zasady racjonalności mogą ukierunkować nasze sądy i być wskazaniem dla

(B) Istnieje prawdziwa wiedza o dobrym życiu, ale nie wolno nikogo zmuszać do jej przestrzegania i stosowania, bo lepiej jest, gdy ktoś w sposób wolny żyje źle, niż gdyby miał pod przymusem żyć dobrze (np. Adam Swift, Joseph Raz, John Grey)⁵.

Obie te odpowiedzi są niezadowolające, chociaż druga jest lepsza od pierwszej (ale jest ona wśród liberalistów rzadziej spotykana i dopiero od bardzo niedawna).

Ad (A). Jeśli nie ma wiedzy o dobru, to pogląd liberalistyczny, wedle którego wolność jest dobrem, nie jest prawdziwy, lecz wyraża jedynie gust liberałów. Nie ma więc żadnych racji za tym, aby ktoś miał się z tym gustem liczyć. Innymi słowy, sceptycyzm czy relatywizm aksjologiczny nie mogą w żaden sposób stanowić uzasadnienia dla tezy o absolutnej wartości wolności⁶.

Dla uniknięcia tego paradoksu przyjmuje się często, za J. Rawlsem, tzw. zasadę pierwszeństwa słuszności (lub sprawiedliwości) przed dobrem. Wedle tej zasady treść dobra ma być indywidualną sprawą każdej osoby, a słuszność ma niejako z metapoziomu i w sposób intersubiektywny określać sposób traktowania indywidualnych koncepcji dobra. Nie wydaje się jednak, by to rozróżnienie stanowiło antidotum na pokazany paradoks. Nie jest bowiem możliwe ustalenie intersubiektywnych zasad słuszności bez odwołania się do indywidualnych koncepcji dobra. Każdorazowa treść owej słuszności musi wszak uzyskać racje w świetle tego, co uważają za dobro akceptujące ją jednostki. Innymi słowy, gdyby słuszność nie była dobra – w znaczeniu „prywatnych” koncepcji dobra – to nikt by jej nie przyjął jako słuszności.

Ad (B). Twierdzenie, że pomimo istnienia wiedzy o dobru, państwo nie powinno tej wiedzy w żaden sposób popierać, lecz traktować ją tak samo neutralnie,

refleksji, w końcowej instancji musimy wybierać dla siebie, w tym sensie, że wybór opiera się na naszej bezpośredniej samowiedzy, dotyczącej naszych potrzeb i sił (...). Zasady racjonalności mogą być w tym wyborze pomocne, nie wyznaczają one jednak wyniku takich ocen w sposób automatyczny”. J. Rawls, *op. cit.*, s. 569. Okazuje się więc, że racjonalność dotyczy jedynie doboru środków, natomiast treść samego dobra wyznaczana jest po prostu przez siłę pragnienia.

⁵ Zob. A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, tłum. A. Krzynówek, Kraków 2010, s. 86–92; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986 (wprawdzie tzw. liberalizm perfekcjonistyczny Raza zakłada obiektywną wiedzę o wartościach przy jednoczesnym zakazie państwowej ingerencji w indywidualne wybory obywateli, ale w istotny sposób łagodzi liberalistyczny wymóg neutralności państwa, gdyż postuluje, by państwo, *nie zmuszając* obywateli do dobrego życia, jednak doń *nakłaniało* za pomocą ustaw preferujących określone wybory). J. Grey z kolei, w późniejszych pracach, zdaje się opowiadać za istnieniem obiektywnej wiedzy o dobrym życiu, ale wiedzy tak ściśle zindywidualizowanej, iż wykluczającej możliwość jakiegokolwiek uniwersalizacji. Toteż przyjmuje on ideę neutralności państwa, ale odrzuca jako samosprzeczne jej liberalistyczne uzasadnienie – podobnie jak ja w niniejszym artykule. Zob. J. Grey, *op. cit.*, rozdz. 2, s. 59–111.

⁶ Najbardziej jawni i zdecydowani wykład sceptycznej argumentacji za liberalną ideą neutralności państwa przedstawił niedawno Bruce Ackerman. Zob. idem, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven 1989.

jak konkurencyjne (a więc fałszywe) koncepcje dobra, to pogląd wielce dziwaczny. Nieakceptowalne jest też jego uzasadnienie, mówiące, że życie złe, lecz wolne, jest lepsze niż przymusowe życie dobre (to tak jakby stwierdzić, że walec, gdy jest czarny, to jest płaski, a gdy jest biały, to jest okrągły, albo że powódź z naturalnego koryta rzecznoego jest lepsza niż woda spokojnie płynąca w wykopanym kanale). Z uzasadnienia tego wynika, że życie złe jest lepsze od dobrego.

Jeśli wszak działanie *X* jest rzeczywiście złe, to jest ono zawsze złe, bez względu na to, czy jest wolne czy niewolne. Jeśli człowiek zamroczony alkoholem uczynił z siebie inwalidę, to zdarzenie to nie jest dobre z tego tylko powodu, że on to „sam sobie zrobił”. Podobnie, jeśli działanie jest faktycznie dobre (np. wyleczenie kogoś z groźnej choroby), to pozostaje dobre również wtedy, gdy w tym przypadku lekarz został do leczenia zmuszony.

Wymienione paradoksy biorą się z niejasności, w jakich są pogrążone – w filozofii liberalistów – szczególnie dwa problemy. Pierwszy to pytanie, czy i w jakim znaczeniu sama wolność jest wartościowa? Drugi zaś, to kwestia, jaki charakter ma wiedza aksjologiczna (wiedza o dobru)⁷? Te dwa problemy odsyłają jeszcze do problemu trzeciego, najgłębszego i najtrudniejszego, a mianowicie, czym są wartości? Ale tego trzeciego problemu nie będę tutaj bezpośrednio podejmował.

3. Pytanie o wartość wolności

W antropologii filozoficznej i ontologii wolność pojmuje się w sposób następujący. Jest ona autodeterminacją podmiotu, na którą składają się:

A) *wolność negatywna*, która jest niezależnością od determinacji przyczynowych (biologicznych, psychologicznych, społecznych);

B) *wolność pozytywna*, która z kolei stanowi moc (lub możliwość) wykonania czynu określonego przez swobodnie wybrane (czyli w sposób wolny negatywnie) wartości. Warto podkreślić, że wolność pozytywna, jako autodeterminacja swojego działania przez wybrane wartości, nie jest możliwa właśnie bez wyboru wartości (nie jest możliwa np. dla nihilisty). Wynika z tego, oczywiście, że jeśli motywy czyjegoś działania są zdeterminowane przez przyczyny psycho-biologiczne, to działanie to, pomimo braku zewnętrznych przeszkód, nie jest wolne. Wolne jest tylko wtedy – jak podkreślali to i Kant, i N. Hartmann, i Sartre – gdy niezależnie od przyczyn podmiot sam to działanie określi za pomocą wybranych wartości.

W filozofii politycznej zaś (szczególnie liberalistycznej) wolność pozytywna i negatywna są pojmowane inaczej:

⁷ Jako jeden z przykładów niejasności dotyczącej obu wymienionych problemów zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1998, s. 221–229.

A) *wolność negatywna* – to brak zewnętrznych przeszkód w działaniu (szczególnie brak przemocy ze strony innych ludzi i brak zakazów prawnych);

B) *wolność pozytywna* zaś – to pomoc lub wręcz nakaz prawa państwowego, promujące określone wartości i cele. Takiej właśnie wolności dotyczy klasyczna krytyka sformułowana przez I. Berlina⁸, która jest zarazem koniecznym uzasadnieniem idei neutralności państwa liberalnego. Gdyby bowiem państwo nie było neutralne, tzn. gdyby zabezpieczało tak rozumianą wolność pozytywną, to represjonowałoby wolność negatywną obywateli (nie byłiby oni *wolni od* nakazanych przez państwo wartości).

Z takich określeń wynika zupełnie coś innego niż z antropologicznego pojmowania wolności. Wynika z nich mianowicie, że politycznie pojmowana wolność pozytywna jest zniewoleniem przez państwo, zaś politycznie pojmowana wolność negatywna (jako brak zewnętrznych przeszkód) wcale nie musi być wolnością w znaczeniu antropologicznym (politycznie *wolny negatywnie* jest na przykład lunatyk, gdy nikt mu nie przeszkadza w nocnych wędrówkach).

Paradoksy te powstają dlatego, że filozofowie polityki używają zamiennie takich pojęć, jak: wolność, wartość i prawo. Jeśli ktoś ceni na przykład modlitwę, czyli gdy modlitwa jest dla niego wartością, to w filozofii polityki mówi się, że ma on wolność modlenia się oraz prawo do modlitwy. Modlitwa okazuje się więc zarazem wartością, prawem i jedną z wolności. I tak jest ze wszystkimi tzw. wolnościami politycznymi.

Spytajmy teraz, czy wolność jest przedmiotem wartościowym (bo samą wartością nie jest na pewno, tak samo jak nie jest nią żaden realny przedmiot istniejący w świecie)?

A) *Wolność negatywna* (antropologiczna) wartościowa być nie może, ponieważ jest ona *źródłem* chcenia, nie zaś jego przedmiotem. Nie można do niej dążyć, bo każde wolne dążenie już ją zakłada. Nie można też cechy niezależności nikomu odebrać, ani z zewnątrz sprawić, by ktoś się niezależnym stał. Niezależność ta, jako wolność od konieczności przyczynowych, jest swoistym faktem, na jaki podmiot ludzki jest skazany na mocy swej ontycznej struktury – tzn. dlatego że ma świadomość, która właśnie czyni go niezależnym od przyczynowego ciągu faktów. Wolność negatywna zatem, jako ontyczna niezależność od przyczyn, z całą pewnością nie jest ani przedmiotem starań, ani ideologicznym ideałem państwa liberalnego (tak samo, jak nie jest niczym ideałem to, by rzeki płynęły od źródła do morza).

B) W przeciwieństwie do negatywnej *wolność pozytywna* jest wprawdzie zdobywana, ale nie jest bezpośrednim i samodzielnym przedmiotem pozytywnych działań – ani cudzych, ani własnych. Jej intencjonalny status jest podobny do statusu szczęścia: aby osiągnąć szczęście, trzeba chcieć i realizować cele, które same w sobie szczęściem nie są. Tak samo też, wolności pozytywnej nie można zdobyć

⁸ Zob. I. Berlin, *op. cit.*

dążąc do niej bezpośrednio (czyniąc ją jedynym celem chcenia), lecz tylko dzięki dążeniu do czegoś innego niż ona sama – czyli właśnie do wartości. Innymi słowy, nie istnieją takie działania drugiej osoby (ani rządu państwowego), które byłyby wystarczającym warunkiem mojej wolności pozytywnej. Ja sam natomiast staję się wolny pozytywnie tylko wtedy, gdy wybieram i realizuję w czynie wartość czegoś innego niż moja wolność pozytywna. Znaczy to, że nie mogę osiągnąć wolności pozytywnej, nie realizując żadnej wartości.

Czy zatem wolność pozytywna jest wartościowa? Ma ona wartość, ale bardzo wyjątkową – tę, którą Kant nazywa godnością, a ja wolałbym określić ją jako wartość egzystencjalna. Godności nie można ani nikomu dać, ani w żaden sposób odebrać. Własnej godności mogę się pozbawić tylko ja sam – wtedy mianowicie, kiedy rezygnuję z wolności pozytywnej (czyli z wybierania wartości). Tym zaś, co człowiekowi można odebrać w związku z wolnością, to – ściśle biorąc – nie jest sama wolność pozytywna, lecz środki do jej realizacji. Gdyby ktoś mi odebrał wszystkie środki niezbędne do realizacji jakiegokolwiek wartości, to znaczy gdybym był samym tylko umysłem, który może wprawdzie wybierać, ale nic nie może realnie robić, to właśnie z braku środków potrzebnych do czynu nie mógłbym w sposób wolny osiągać szczęścia. Zło takiej sytuacji polegałoby nie na tym, że zabrano mi wolność (bo wolność miałbym), lecz na tym, że nie mogąc realizować żadnych wartości, nie mógłbym być szczęśliwy. W politycznych stosunkach międzyludzkich nie o wolność zatem chodzi (bo wolności nie można komuś ani dać, ani zabrać), lecz o wartość instrumentów, którymi ludzie mogą uczynić siebie szczęśliwymi. Nie idzie też o to, by te instrumenty dawać (bo wtedy państwo musiałoby dawać obywatelom pieniądze – wcześniej je im odbierając), lecz chodzi o to, by ich nie odbierać. Innymi słowy, państwo istnieje po to, by mogło funkcjonować prawo w znaczeniu *iuris* (czyli inne niż prawa przyrody), prawo zaś istnieje po to, by ludzie nawzajem nie mogli sobie niczego odbierać (nie tylko zasobów oraz cech osobistych, np. zdrowia, ale także możliwości).

4. Czym nie jest i czym jest wiedza aksjologiczna?

Gdyby aksjologia była teoretyczną wiedzą o obiektywnych wartościach (jak głoszą np. fenomenolodzy), to niepojęte i niesłuszne byłoby pozwalanie ludziom na postępowanie niezgodne z tą wiedzą, bo takie przyzwolenie byłoby współudziałem w złu (to tak jakbyśmy pozwalali dzieciom jeść arsenik). Z drugiej jednak strony, gdyby nie istniała żadna wiedza o wartościach, tzn. gdyby wartości były kwestią gustu, to nie można byłoby uzasadnić ideału poszanowania cudzej wolności – bo każdy ideał byłby równie bezzasadny.

Wartości nie są jednak ani obiektywne, ani subiektywne. Ani nie jest tak, że istnieje intersubiektywna wiedza o nich, ani tak, że są one kwestią „widzimisię” (czyli, że w ogóle nie są kwestią wiedzy). Ponieważ wartości są praktycznymi

relacjami indywidualnej wolności do istniejących przedmiotów, toteż wiedza o nich ma osobliwy charakter. Nie jest ona wiedzą teoretyczną o obiektywnych przedmiotach, lecz stanowi w istocie praktycznie nabywaną samowiedzę podmiotu dotyczącą tego, jakie działania i jakie przedmioty w jakim stopniu go uszczęśliwiają. Aksjologiczna samowiedza jest zatem rodzajem wiedzy, tyle że – z powodu jej nieredukowalnie praktycznego charakteru oraz z powodu różnic między osobami – nie jest to wiedza intersubiektywna. Treść takiej samowiedzy jest bardzo trudno dostępna osobom postronnym (tylko w przypadkach wyjątkowego dostępu do cudzej subiektywności, takich jak bliskość w miłości lub np. psychoterapia). Ponieważ wartości, jako relacje między jednostkową wolnością a światem, są zindywidualizowane, toteż nie ma jednej, jedynie trafnej ich hierarchii. Każda wolność musi ukonstytuować, czy też odkryć, swą własną hierarchię.

5. O tym, co wspólne w różnych hierarchiach wartości

Indywidualne hierarchie nie różnią się od siebie w całości, lecz tylko częściowo. Zbiory wartości cenionych przez jednostki nie są rozłączne, lecz łączy je wspólna podstawa. Ta podstawa jest uniwersalna, ogólnoludzka – tworzące ją wartości są ważne dla każdego człowieka. Są to wartości, które odpowiadają zwierzęcej naturze człowieka, czyli temu, co we wszystkich ludziach jest wspólne. Natomiast szczyty indywidualnych hierarchii są różne u różnych osób, bo one są wyrazem poszczególnych indywidualności. Przykładowo, nie każdy wybiera życie filozofa czy tancerza, ale dla każdego, łącznie z filozofem i tancerzem, ważne jest to, aby był zdrowy, najedzony i czuł się bezpiecznie.

Do objaśnienia tych podobieństw i różnic w indywidualnych hierarchiach wartości można użyć pewnego odkrycia z aksjologii N. Hartmanna. Otóż Hartmann zauważył, że wśród wartości są wysokie a słabe oraz niskie a mocne. Słabość wysokich polega na tym, że nikt się na mnie nie oburza, gdy ich nie realizuję (np. gdy nie jestem poetą), ale za to podziw dla mnie jest wielki, gdy poetą jestem. Moc wartości niskich polega zaś na tym, że każdy się na mnie zdecydowanie oburza, gdy ich nie przestrzegam (np. jeśli okradam ludzi), ale nikt mnie nie podziwia za to, że je przestrzegam⁹.

Pomijając resztę aksjologii Hartmanna, można przyjąć, jak sądzę, że właśnie owe Hartmannowskie wartości niskie są uniwersalne, zaś wysokie są partykularne – nie chcę ich nazywać relatywnymi ani subiektywnymi, bo każdy, kto je rozumie, jakoś je ceni, choć nie każdy w jednakowym stopniu; w każdym razie, nie każdy je chce realizować. Owe uniwersalne wartości niskie lecz mocne wykazują dodatkową osobliwość: są one wartościami trwania i jedynie zachowywania *status quo*, nie zaś aksjologicznego rozwoju (Bergson zaliczyłby je do moralności statycznej).

⁹ Zob. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962, s. 597–613.

W stosunku do samego siebie przestrzeganie ich wymaga jedynie odtwarzanie tego, co było wcześniej (zdrowia, życia, bezpieczeństwa, dbałości o dobytek itp.). Natomiast w stosunku do innych ludzi ich przestrzeganie nie wymaga żadnej aktywności pozytywnej, lecz powstrzymania określonych działań (nie kradnij, nie zabijaj, nie używaj przemocy itp.). Są to wartości takich stanów rzeczy, których się nie wytwarza, bo są dane niejako z natury. W dziedzinie moralności normy dotyczące tych wartości są zakazami (np. nie kradnij, nie zabijaj itd.).

Dla naszego problemu szczególnie ważne jest to, że wobec innych ludzi respektowanie owych wartości niskich polega na *zachowaniu neutralnym*. By nie gwałcić tych wartości, nie muszą bliźniego kochać – wystarczy, że nie będą go pozbawiał tego, co ma (zdrowia, życia, dobytku). Mocne są one także w tym sensie, że w porządku realizacji są pierwotne i podstawowe. Jako takie, są koniecznymi – choć niewystarczającymi! – warunkami realizowania wartości wyższych. Jeśli jednak ktoś jest ich pozbawiony (gdy nie ma zdrowia, domu, bezpieczeństwa), to nie mogąc realizować wybranych przez siebie wartości wyższych, nie jest też w stanie w sposób pozytywnie wolny działać dla swojego szczęścia.

6. Moralność i polityka wobec wartości

Aby po dotychczasowych ustaleniach rozjaśnić liberalną ideę neutralności państwa oraz jej uzasadnienie, trzeba uwydatnić fakt, że polityka ma do wartości stosunek zasadniczo odmienny niż moralność. Najprościej rzecz biorąc, ponieważ koniecznym punktem widzenia moralności jest indywidualna wolność, to podstawowe pytanie moralności ma formę pierwszoosobową i brzmi: „co powinienem czynić wobec innych wolności?”. Odpowiedź na to pytanie, najkrócej mówiąc, jest następująca. Minimum moralności określa Kantowski imperatyw w wersji: „cudzej wolności nie traktuj nigdy jako jedynie środka do celu”. Natomiast maksimum moralności ujmuje inna wersja Kantowskiego imperatywu, a mianowicie: „celem działania moralnego powinno być cudze szczęście i własna doskonałość”.

Sens pierwszej formuły jest czysto negatywny. Oznacza ona mniej więcej tyle: nie czyn drugiemu człowiekowi krzywdy, czyli bez jego zgody nie rozporządzaj tym, co należy do kręgu jego wolności. Formuła ta nie nakazuje cokolwiek czynić dla innych; mówi jedynie, aby nie manipulować cudzą wolnością. Pomimo że formuła ta jest negatywna, opiera się, oczywiście, na pewnej wartości pozytywnej, a mianowicie na egzystencjalnej wartości każdego człowieka. Druga zaś formuła, nakazując uszczęśliwianie innych, postuluje maksymalizację dobra. Ale uszczęśliwianie innych – to sprawa bardzo delikatna. Przed ich uszczęśliwianiem trzeba najpierw ich spytać, co konkretnie ich uszczęśliwia, bo inaczej chcenie cudzego dobra przeradza się w represyjną dyktaturę. Niebezpieczeństwo tyranizowania innych za pomocą „dobra” nie wynika bynajmniej z tego, że nie istnieje wiedza o wartościach, lecz ze swoistości tej wiedzy oraz z faktu, iż każdy ma częściowo inną hierarchię wartości.

Jasno już widać, że Kantowskie minimum moralności jest treściowo zbieżne z Hartmannowskimi wartościami niskimi lecz silnymi. Jeśli zaś chodzi o maksimum moralności, to okazuje się, że wobec indywidualnych różnic w hierarchiach, zasada maksymalizowania moralności jest tylko formalnie uniwersalna, treściowo zaś musi być konkretyzowana dialogicznie z beneficjentami czynów zamierzonych. Innymi słowy, zło lub krzywda są treściowo uniwersalne, dobro zaś lub wartości wyższe są treściowo zindywidualizowane. Z tego powodu istnieje uniwersalna wiedza treściowa o tym, co jest krzywdą, natomiast wiedza o wartościach wyższych, a tym samym reguła maksymalizowania dobra, są treściowo zindywidualizowane. Wiem na przykład, że każdy człowiek przemoc wobec siebie uzna za zło, ale nie wiem, czy spędzenie dwóch dni w bibliotece albo w klasztorze podwyższy szczęście każdego.

Polityka ma natomiast inną perspektywę na wartości niż moralność. Zadaniem moralności jest maksymalizacja dobra. Może ona spełniać to zadanie, bo jest indywidualnym stosunkiem jednej wolności do drugiej (może więc dialogicznie uwzględniać indywidualne hierarchie wartości). W moralności dobrem jest uszczęśliwianie innych za pomocą konkretnych jednostkowych czynów, złem – niszczenie cudzego szczęścia. Minimum moralności polega zaś na nieczynieniu zła. Polityka zaś nie jest jednostkową działalnością zapodmiotowaną w realnej, wolnej osobie i w związku z tym jej podmiot nie podejmuje decyzji i czynów odniesionych do konkretnych osób. Dlatego też polityka nie funkcjonuje wewnątrz moralności, lecz wychodzi z punktu widzenia zewnętrznego wobec wielu moralności – aczkolwiek, tak samo jak moralność, z punktu widzenia praktycznego. Zadaniem polityków jako polityków nie jest czynne uszczęśliwianie indywidualnych osób (jeśli to robią wobec swoich żon, dzieci czy przyjaciół, to jako prywatne osoby).

Zadaniem polityki jest *dobrze regulowanie* funkcjonowania wielu wolności i wielu hierarchii wartości. Ale co to znaczy „dobrze regulowanie”? W polityce dobro ma przysługiwać nie czynom, lecz prawom. Praktyczne egzekwowanie praw, czyli czyny policji i sądownictwa, są dobre tylko wtedy, gdy prawa są dobre. Natomiast wolność obywateli jest warunkiem ustalania praw politycznych – nie zaś ich celem. Jak nonsensem byłoby ustalanie praw politycznych dla drzew w lesie, tak też absurdem byłoby ustalenie praw o treści „niech będzie to, co jest” – czyli „niech obywatele będą wolni”. Celem praw jest, oczywiście, dobro (nie wolność) – ale dobro wszystkich obywateli, nie zaś tylko niektórych. Prawa dobre to zatem takie, które skutecznie sprzyjają dobru wszystkich obywateli.

Predykat „dobrze” odniesiony do praw musi jednak oznaczać co innego niż „dobro” funkcjonujące wewnątrz poszczególnych moralności oraz w jednostkowych hierarchiach wartości (w poszczególnych „koncepcjach dobrego życia” – jak nazywają to liberaliści). Dobro praw musi bowiem z zewnątrz godzić różnice w indywidualnie wybieranych, dobrych sposobach życia. Jeśli w świetle różnych hierarchii wartości dobre są różne sposoby życia, to treść tego dobra – z racji tego,

że jest indywidualnie zróżnicowana – nie może być treścią dobra, jakiego wymaga się od dobrych praw. Oznacza to, że dobre prawa nie mogą promować tych wartości, które są różne w indywidualnych hierarchiach, czyli wartości wysokich. Promując bowiem wartości ze szczytu jednej hierarchii, represjonowałyby wartości wysokie innych hierarchii.

Z drugiej jednak strony, dobro przysługujące prawom nie może się treściowo wykluczać z tym, jak „swoje” dobro pojmują obywatele. Gdyby bowiem tak było, to (1) nie istniałyby raczej uznawania praw za prawa dobre, a także (2) przestrzeganie praw wykluczałoby realizację dobrego życia (tzn. życia zgodnego z indywidualną hierarchią wartości). Innymi słowy, dobro praw musi mieć coś wspólnego z dobrem pojmowanym indywidualnie na podstawie zróżnicowanych hierarchii wartości. Gdyby więc poszczególne hierarchie były tak dalece różne, iżby nie miały żadnej wspólnej części, a to znaczy, że gdyby osoby były tylko czystymi wolnościami bez żadnej wspólnej natury ludzkiej, to dobrych praw w ogóle nie można byłoby ustanowić¹⁰. Na podstawie samego faktu istnienia wielu wolności nie sposób bowiem wywnioskować żadnych kryteriów dobra i zła. Nawet zakaz krępowania jednej wolności przez drugą nie znajduje wtedy żadnej racji. Racja prawa musi wskazywać jakieś dobro, tymczasem sama wolność dobrem jeszcze nie jest – stanowi ona taką możliwość, która może powodować tyleż dobro, co i zło. Trudno uznać za dobro na przykład wolność seryjnego mordercy. Dopóki do faktu wolności nie dołączymy jakiejś aksjologicznej zasady (przesłanki), dopóty żadnego normatywnego prawa z tego faktu nie wywnioskujemy. Ograniczenie liberalistycznego dyskursu do samej tylko wolności nie może więc dostarczyć aksjologicznego uzasadnienia dla praw jakichkolwiek.

Jeśli więc, przy założeniu o wolności i różnorodności osób (a tym samym, o istnieniu różnych hierarchii wartości) trzeba ustanowić dla nich wspólne i dobre prawa, to problemem podstawowym jest pytanie o źródło owej aksjologicznej przesłanki dla tych praw. Jeżeli przesłanka ta ma być podstawą praw, które sami obywatele uznają za prawa dobre, to musi zawierać treść wspólną dla wszystkich indywidualnych koncepcji dobrego życia. Tylko wtedy bowiem będzie ona dobrowolnie przez wszystkich zaakceptowana (tylko wtedy nie będzie dla nikogo krzywdząca).

¹⁰ I do takiego sceptycznego wniosku dochodzi w istocie – nie przyjmując wspólnej natury ludzkiej – J. Grey. Pod koniec cytowanej już pracy pisze: „pluralizm wartości, na mocy logiki, nie może wymagać przyjęcia żadnego politycznego projektu. Z pluralizmu wartości wynika jasno tylko to, iż uniwersalistyczne moralności w mocnym tego przymiotnika sensie – czy to o charakterze religijnym, czy politycznym – są iluzjami. (...) Jeśli pluralizm wartości zmierza do podważenia uniwersalistycznego roszczenia, nie może jednocześnie wskazywać na pokojową koegzystencję jako na uniwersalny imperatyw”. J. Grey, *op. cit.*, s. 214.

7. Stosunek neutralności państwa do wartości

Powyższa kwestia jest centralnym, aksjologicznym problemem filozofii politycznej. Wyraża się ona, powtórzmy, w pytaniu następującym: jak ustalić dobre prawa, wiedząc że: 1) hierarchie wartości obywateli są częściowo różne; 2) wolność obywateli jest czymś takim, co może sprawiać zarówno dobro, jak i zło (a w sferze zasobów jest nawet koniecznością to, że ich spożytkowanie przez jedną stronę odbiera je drugiej stronie); 3) ustalane prawa muszą być uznane za dobre przez samych obywateli.

Wydaje się, że optymalnym rozwiązaniem byłoby, aby państwo działało jak Bóg judeochrześcijański, który – jak wiadomo – „za dobre wynagradza, a za złe karze”. Ale Bóg miał łatwiej niż współczesne państwo – bo nie musiał uwzględniać różnic w indywidualnych hierarchiach wartości. Gdyby państwo wynagradzało za realizację wartości wysokich (czyli tych ze szczytu hierarchii), to tym samym represjonowałoby tych obywateli, którzy na szczycie swojej hierarchii umieścili wartości inne niż preferowane przez państwo. Karać za zło i wynagradzać za dobro mogą tylko dobrowolne stowarzyszenia – ponieważ ich reguły obowiązują tylko ludzi, którzy dobrowolnie zadeklarowali preferencję wartości fundującej cel stowarzyszenia.

Wobec różnic w aksjologicznych hierarchiach obywateli dobrymi prawami politycznymi mogą być tylko takie, które karzą za zło, a nie wynagradzają za dobro. Trzeba to, rzecz jasna, rozumieć w sposób następujący: dobre prawa polityczne polegają na tym, że chronią wartości niskie a silne (które są uniwersalne) i wyrażają się w zakazach (wszystko wolno, oprócz tego, czego nie wolno). Fundamentem wszystkich tych zakazów jest, hipokratejska poniekąd, zasada: „przede wszystkim nie szkodzić”. Ponieważ zaś co do wartości wysokich a słabych nie może być zgody wśród obywateli, toteż wobec tych wartości dobre państwo musi być neutralne. Gdyby bowiem wobec nich neutralne nie było, to pomimo że chroniłoby wartości niskie, byłoby niesprawiedliwe wobec wysokich.

Państwo liberalne to zatem takie, które wprowadzie *jest neutralne*, ale nie wobec wszystkich wartości (bo wtedy byłoby zbędne), lecz tylko wobec wysokich, czyli tych, których regulacja państwowa oznaczałaby promowanie jednych obywateli, a represjonowanie innych. Tak rozumiany ideał neutralności oznacza w istocie *minimum moralności* i czerpie swoje uzasadnienie z twierdzenia, iż każdy człowiek posiada wartość egzystencjalną. Ale też, żeby uzasadnienie to było spójne, nie może ono mówić o wartości wolności (z powodów, o których pisałem na początku).

Tym więc, czego państwo liberalne zgodnie ze swoją istotą chronić powinno, są wartości niskie i silne, czyli te, które są koniecznymi – acz niewystarczającymi – warunkami indywidualnej wolności pozytywnej. One zaś są wartościami dlatego, że każdy człowiek ma wartość egzystencjalną (którą zresztą należałoby osob-

no uzasadnić jako pierwszą przesłankę aksjologii liberalizmu). Ostatecznie więc naczelnym ideałem państwa liberalnego jest ochrona wartości każdego człowieka.

8. Paradoks liberalnej neutralności

Przedstawiony wywód zmierzał do racjonalnego pogodzenia dwóch liberalistycznych idei: wartości wolnego działania jednostkowego i aksjologicznej neutralności państwa. Wniosek końcowy jest następujący: neutralność państwa liberalnego nie może być absolutna, lecz musi być ograniczona jedynie do neutralnego traktowania wartości wyższych, przy jednoczesnej, prawnej ochronie wartości najniższych, co do których wszyscy się zgadzają. Ochrona ta jest tożsama z zakazem czynienia zła i, tym samym, z realizacją minimum moralności (są to wymogi, które sam fakt istnienia państwa czynią lepszym niż jego brak). Sama zaś wolność nie może być celem ustanawiania praw, bo jest ich warunkiem. Z kolei pozytywny aspekt wolności, który posiada wartość egzystencjalną, prawodawstwu państwowemu nie podlega z tego powodu, iż może on być osiąganym wyłącznie w indywidualnych decyzjach konkretnego podmiotu – w decyzjach afirmujących wartości. Tak się przedstawiają konkluzje filozoficznej teorii.

W politycznej praktyce natomiast przedstawione zależności i postulaty nie są, oczywiście, dokładnie przestrzegane ani ściśle realizowane. Praktyka państw mianujących się liberalnymi bywa wypaczana (względem teoretycznego wzorca) albo poprzez niedostateczną ochronę wartości niskich, albo poprzez ingerencję w dziedzinę wartości wysokich. Można więc powiedzieć, że w pierwszym przypadku państwo w życiu obywateli uczestniczy „za mało”, a w drugim „za dużo”. W pierwszym ideał neutralności bywa kamuflażem dla niespełniania obowiązków wobec obywateli, w drugim zaś ten ideał bywa po prostu pogwałcany (pod naciskiem każdorazowego *lobby* lub ideowej mody). Trzeba podkreślić, że drugi przypadek oznacza zawsze naruszenie samych principów liberalizmu. Z punktu widzenia teorii, wypaczenia te nie są jednak zbyt groźne, gdyż – jak wszystkie życiowe odstępstwa od ideału – przy konsekwentnych staraniach dadzą się minimalizować. Gorszą sprawą są ewentualne „wady konstrukcyjne” samego ideału. Jeśli bowiem takie występują, to nieuchronnie pociągają za sobą regułę, wedle której „im doskonalsza realizacja ideału, tym gorzej dla samego życia”. A wydaje się właśnie, że jedną z takich wad ideał państwa liberalnego jest obciążony.

Ideał ten starałem się tu zrekonstruować życzliwie, ale też w sposób teoretycznie spójny – nawet jeśli w poszczególnych koncepcjach liberalistycznych spójności brakuje. Wedle mojego wywodu „kamieniem węgielnym” liberalizmu są następujące założenia i następujący problem: jakie państwo będzie najlepsze z możliwych, zakładając że: 1) istnienie państwa jest lepsze od jego nieistnienia; 2) obywatele są wolnymi osobami, mającymi różne hierarchie wartości (koncepcje dobrego życia), w których wartością podstawową jest wartość egzystencjalna sie-

bie samego, a także 3) obywatele *dobrowolnie* zaakceptują prawa tego państwa (tzn. że państwo nie będzie represjonować indywidualnych hierarchii wartości). Cechą definiującą liberalizm jest założenie trzecie – ono właśnie stanowi treść idei neutralności. Skoro jednak, jak starałem się wykazać, sama wolność nie może być celem praw państwowych, to – chcąc zachować fundament liberalizmu w postaci poglądu, że państwo dobre to państwo neutralne – musimy ideę neutralności pojmować jako obojętność państwa wobec zróżnicowanych wartości wysokich. Dobro państwa wyrażać się zaś musi (bo musi się w czymś wyrażać) w ochronie wartości niskich – czyli w zakazywaniu zła.

Należy przy tym podkreślić, że jeśli byśmy odrzucili czy to ideę neutralności, czy ideę pożyteczności państwa, to tym samym w ogóle porzucilibyśmy liberalizm jako taki. Tak samo też liberalizm straci uzasadnienie, jeżeli przyjmujemy, że istnieje tylko jedna „prawdziwa” hierarchia wartości i że teza o odmiennych, acz równoprawnych hierarchiach stanowi jedynie opis ludzkich błędów aksjologicznych – wówczas bowiem państwo nie powinno byłoby być neutralne, lecz, jak to widział Platon, stać na straży realizowania tej jedynie słusznej hierarchii wartości. Jeśli więc zakładamy równoprawność odmiennych koncepcji dobrego życia, to odstępstwo od idei neutralności – będąc tożsame z represyjnością państwa – musi oznaczać rezygnację z liberalizmu.

Idea neutralności ma jednak niepokojące konsekwencje. Jeśli moja interpretacja tej idei jest trafna – a inne jej pojmowanie, jak pokazałem, rodzi aporie – to jej dokładna realizacja jest w istocie równoznaczna z powstrzymaniem się państwa od wszelkich form promowania wartości wysokich. Państwo jest zatem o tyle liberalne, o ile zabrania sobie wpływu na to, czy wartości wysokie będą w ogóle realizowane, czy nie. Tymczasem realizacja wartości wysokich jest bez porównania trudniejsza – wymagająca subtelniejszej motywacji i bardziej wieloaspektowych starań – niż zachowywanie wartości niskich, które są niejako wymuszane przez sam proces życia. Trudno zatem zakładać, by przy całkowitej obojętności państwa wartości wysokie – nawet jeśli początkowo mają jeszcze ożywcze źródła w tradycji przedliberalnej – mogły być w dłuższym czasie powszechnie kultywowane. Jeśli pokoleniowy i edukacyjny przekaz takich wartości nie będzie miał wsparcia państwowego, jeśli zostanie zepchnięty wyłącznie w sferę przygodnej prywatności, to jest bardzo prawdopodobne, że w liberalistycznych społeczeństwach z pokolenia na pokolenie imperatywność tych wartości będzie zanikać.

Jest to prawdopodobne tym bardziej, że liberalistyczny dyskurs promuje ideał wolności pojętej jako swoboda, nie zaś jako autodeterminacja. Swoboda zaś jest wolnością lunatyka – lunatyk idzie, „kiedy mu się chce”, tyle że kierunku samowiednie nie wybiera. Wolność pozytywna spełnia się bowiem tylko w autodeterminacji, ta jednak oznacza świadome określenie swojego życia przez wartości wysokie (i dzięki tym wartościom – wyzwolenie się spod determinacji tylko psycho-biologicznej). Jeśli więc kolejne pokolenia obywateli państwa liberalnego, wychowane zgodnie z ideą neutralności, stopniowo staną się wobec wartości wy-

sokich tak samo neutralne jak to państwo, to ochrona państwowa będzie już wtedy dotyczyła samych banalnych, lunatycznych konsumpcjonistów, dla których jedynym ideałem będzie kult wartości niskich (zdrowia, sprawności fizycznej, rozrywki i dóbr ekonomicznych).

Paradoks i mankament liberalistycznego modelu państwa polega więc na tym, że jego skupienie na ochronie przed złem wyklucza zarazem, a nawet przedstawia jako zło, promowanie dobra (*resp.* – wartości wysokich). Takie myślenie jest w liberalizmie uzasadniane retoryką szacunku do wolności. Nie zauważa się jednak, że warunkiem wolności są wartości wysokie. Tolerancyjne pozostawienie lunatyka samemu sobie – w imię jego wolności – niewiele ma wspólnego z afirmacją wolności. Jeśli liberaliści idealistycznie zakładają, że wartości wysokie same będą z dusz ludzkich „wytryskiwać niczym błyskawice”, to dlaczego nie zakładają, że taka sama spontaniczność zapewni w społeczeństwie istnienie szacunku dla cudzych wolności i że – w związku z tym – prawa są zbędne (jak zakładają to anarchiści). Założenia takie byłyby realistyczne, gdyby ludzie rodzili się z gotową już racjonalnością i wolnością. Ale tak nie jest. Bycia racjonalnym i osiągnięcia wolności, czyli umiejętności selekcjonowania własnych pragnień, każde nowe pokolenie musi się dopiero uczyć – a bez społecznego kultywowania wartości wysokich nauczanie się tego jest skazane na szczęśliwy traf, tak samo zresztą jak i spontaniczny szacunek wobec cudzych wartości niskich. Jeśli więc w liberalizmie dopuszcza się możliwość zła i dlatego ustala się prawa, które zła zakazują, to dlaczego nie dopuszcza się możliwości zaniku wartości wysokich i nie ustala się praw, które temu zanikowi miałyby zapobiegać?

Formułowanie praw promujących wartości wysokie zaprzeczyłoby jednak idei neutralności państwa, a przez to – samemu liberalizmowi. Z kolei aksjologiczny indyferentyzm zawarty w idei neutralności, grożąc zanikiem wartości wysokich, stawia pod znakiem zapytania wartość samego liberalizmu. Na tym właśnie zdaje się polegać wada konstrukcyjna samego liberalistycznego ideału.

Poruszona tu problematyka liberalizmu jest zagadnieniem zbyt rozległym, by można je było przeanalizować w jednym artykule. Dlatego wysuniętą tu kwestię należy traktować jako jedynie zasygnalizowanie problemu szerszego. Problem ten wyraża się w pytaniu następującym: skoro państwo liberalistyczne, opierając się na idei neutralności aksjologicznej, umywa ręce wobec troski o trwanie wartości wysokich, to jakie siły w tym państwie są władne i uprawnione do tego, by sprawować pieczę nad międzypokoleniowym kultywowaniem tych wartości? Albo inaczej: czy liberalistyczne założenie, iż wartości wysokie – pomimo neutralności państwa – będą spontanicznie realizowane przez „naturalną” inicjatywę jednostek i stowarzyszeń, jest założeniem realistycznym, czy może jednak przesadnie optymistycznym? A na innej jeszcze płaszczyźnie: czy programowa bezideowość i aksjologiczny minimalizm państwa liberalnego nie musi w następstwie pokoleń doprowadzić do bezideowości obywateli? Pełna odpowiedź na te pytania wymagałaby szerszych analiz filozoficzno-społecznych.

[znaków 40 557]

В статье представлен анализ проблемы логичного единства двух основных идей либерализма: идеи ценности свободы и аксиологического нейтралитета государства. Тезис статьи в том, что эти две идеи можно согласовать только при условии, что они будут трансформированы в концепцию, согласно которой заданием либерального государства является защита граждан от зла, грозящего со стороны других граждан. Нейтралитет государства может касаться только так называемых высоких ценностей.

ключевые слова: свобода, либерализм, нейтралитет государства, моральность, политика

The paper contains an analysis of the problem of coherence between two basic ideas of liberalism: the idea of the value of freedom and of the axiological neutrality of the state. The thesis is that these ideas can be coherent only under the condition, that they will be transformed into theory, according to it the aim of the liberal state is protection of its citizens against the evil from the part of other citizens. The neutrality of the state concerns only so-called high values.

keywords: freedom, liberalism, the neutrality of the state, morality, politics