

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

NR 17

OLSZTYN 2011

RECENZENCI – REVIEWERS

Bogdan BANASIAK, Józef DĘBOWSKI, Elżbieta KAŁUSZYŃSKA, Tadeusz KOBIERZYCKI,
Stefan OPARA, Dariusz SZPOPER, Włodzimierz TYBURSKI, Mirosław ŻELAZNY

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (przewodnicząca), Andrzej KUCNER, Piotr WASYLUK

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ada K. BYCZKO (Kijów), Jarosław CAŁKA (Olsztyn), Zbigniew HULL (Olsztyn),
Stanisław JEDYNAK (Lublin), Andrzej KIEPAS (Katowice), Jan KOTWICA (Olsztyn),
Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań), Jadwiga MIZIŃSKA (Lublin), Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz),
Marco PARMEGGIANI RUEDA (Madryt), Zdzisława PIĄTEK (Kraków),
Paweł PIENIAŻEK (Łódź), Juana SANCHEZ-GEY VENEGAS (Madryt),
Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema), Jiri SYROVATKA (Liberec)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

Adres redakcji – Address
Instytut Filozofii UWM
ul. Kurta Obizta 2, 10-725 Olsztyn
tel./fax 89 523-34-89

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2011

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład: 140 egz. Ark. wyd. 32,6, ark. druk. 27,75
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 54

Spis treści – Contents

Artykuły – Articles

JÉRÔME HEURTAUX, <i>Le Mur de Berlin est-il vraiment tombé? Les mémoires contrastées de 1989 à l'Ouest et l'Est de l'Europe – Czy mur berliński faktycznie upadł? Sprzeczne wspomnienia roku 1989 w Zachodniej i Wschodniej Europie – Did Berlin Wall actually fall? Contradictory memories of 1989 in Western and Eastern Europe</i>	9
JADWIGA MIZIŃSKA, <i>Katastrofa w języku – Ignoble language</i>	27
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>O transcendentalizmie oddziaływań zwrotnych – On transcendentalism of reversible interactions</i>	41
MIROSLAW ŻELAZNY, <i>Pojęcie znaku egzystencji i szyfru transcendencji w filozofii Jaspersa (próba komentarza) – The notion of the sign and the cipher of transcendence in the philosophy of Jaspers (a tentative commentary)</i>	51
HENRYK BENISZ, <i>Kontrowersje wokół Schopenhauerowskiej metafizyki miłości płciowej – Controversy over Schopenhauer's metaphysics of sexual love</i>	61
JAROSŁAW STRZELECKI, <i>Prawdokrzew (truth tree) logika dla humanistów – Truth tree logic for humanists</i>	83
BOGDAN BANASIAK, <i>Narodziny filozofii z ducha... muzyki – The birth of philosophy from the spirit of... music</i>	107
ANDRZEJ KUCNER, <i>Miedzy życiem a jego formą. Georga Simmla filozofia kultury – Between life and its form. Georg Simmel's philosophy of culture</i>	123
MILENA MARCINIAK, <i>Wyzwolenie ludzkiego losu z uwarunkowania przyczynowego w filozofii Schopenhauera – The Liberation of Human Fate from Causal Determination in the philosophy of Schopenhauer</i>	141
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Humanistyczne wymiary zdrowia i choroby – Humanistic dimensions health and illness</i>	155
FILIP MAJ, <i>O rozumieniu reguł „dezintegracji” i „dekonstrukcji” (Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault) – Understanding the rules of „disintegration” and „deconstruction” (Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault)</i>	175
RAFAŁ SIKORA, <i>Co jest trudniejsze: poradzić sobie z agresją czy ją zrozumieć? – What is more difficult: to deal with aggression or to understand it?</i>	189
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>„Wojna z terroryzmem” wojną z globalizacją? – Is the “war against terrorism” a war against globalization?</i>	201

BARBARA GRABOWSKA, <i>Wolność i wspólnota w liberalnej wizji polityki</i> – <i>Liberty and community in the liberal conception of politics</i>	211
ANDRZEJ STOŃSKI, <i>Uwagi o źródłach krytyki neoliberalizmu – Some remarks</i> <i>on sources of critique of neoliberalism</i>	229
MAŁGORZATA AUGUSTYNIAK, <i>Człowiek w przestrzeni publicznej w filozofii</i> <i>Hannah Arendt – The man in the public space in the philosophy</i> <i>of Hannah Arendt</i>	243
PAWEŁ POLACZUK, <i>Działanie i mowa w ontologicznym ujęciu sfery publicznej.</i> <i>Kilka uwag o koncepcji Arendtowskiej – Acting and speaking in the public</i> <i>sphere ontological approach. Some remarks on the Arendt's concept</i> <i>of the public sphere</i>	259
MAŁGORZATA CHUDZIKOWSKA-WOŁOŻYŃ, <i>Koincydencja sacrum i profanum</i> <i>w estetyce Walahfrida Strabona (ok. 808–849). Rozważania w oparciu</i> <i>o przyrodniczy poemat „De cultura hortorum” – Coincidence sacrum</i> <i>and profanum in aesthetics of Walahfrid Strabo (c. 808–849). Contemplation</i> <i>based on a naturalistic poem “De cultura hortorum”</i>	273
GRAŻYNA KOBRZENIECKA-SIKORSKA, <i>Krzyż Konstantyna w tradycji bułgarsko-serbskiej</i> <i>i ruskiej – The Cross of Constantine in the Bulgarian-Serbian and Ruthenian</i> <i>tradition</i>	289
FRANZ SAGEMÜLLER, <i>La theologie de la croix comme interpretation non religieuse</i> <i>des termes bibliques: Luther, Kant, Bonhoeffer et le terme de la religion</i> – <i>Teologia krzyża jako niereligijna interpretacja biblijnych terminów:</i> <i>Luter, Kant, Bonhoeffer i pojęcie religii – Theology of the cross as non</i> <i>religious interpretation of biblic terms: Luther, Kant, Bonhoeffer</i> <i>and the term of the religion</i>	303
JACEK MACIEJ WOJTKOWSKI, <i>Dialog Kościoła ze sztuką według Jana Pawła II.</i> <i>Zarys problematyki – A study of the dialogue between art and the church</i> <i>in John Paul II</i>	309
ANDRZEJ POTERAŁA, <i>Estetyzacja etyki. Projekt Michela Foucaulta w polemice</i> <i>z dorobkiem Oświecenia – Aesthetization of ethics. Michael Foucault's project</i> <i>in dispute with achievement of Enlightenment</i>	321
ZUZANNA MARKIEWICZ, <i>Teologia ubioru? O poszukiwaniu sacrum w powierzchowności</i> <i>stroju. Baudelaire'owska koncepcja mody xix wieku a widzenie szat (liturgicznych)</i> <i>przez Nowosielskiego – Theology of clothing? Finding the sacred</i> <i>in the superficiality of an outfit. Baudelaire's concept of fashion of the nineteenth</i> <i>century. Versus vision of liturgical vestments by Nowosielski</i>	331
PIOTR WASYLUK, <i>Historia nauki jako historiozofia. Lucio Russo koncepcja rozwoju</i> <i>naukowego – History of science as historiosophy. Lucio Russo and theory</i> <i>of scientific development</i>	345

Dyskusje i polemiki – Discussions and polemics

- GRAŻYNA ŻURKOWSKA, *O prawdzie ontycznej, realizmie radykalnym, radykalnej metafizyce i rzeczywistych źródłach kryzysu filozofii – On ontic truth, radical realism, radical metaphysics, and the real sources of philosophical crisis* 365
- JÓZEF DĘBOWSKI, *W kwestii „prawdy ontycznej”, „realizmu radykalnego” oraz kilku innych postulatów prof. Grażyny Żurkowskiej* 385

Recenzje – Reviews

- TADEUSZ KOBIERZYCKI, *Dylematy ludzkiej odwagi: chrześcijaństwo a zło* (rec. R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*) 399
- TADEUSZ KOBIERZYCKI, *Filozofia psychiatrii ekstremalnej* (rec. A. Kapusta, *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*) 409
- BARBARA KAZIMIERCZAK, *Paradygmat musi odejść, czyli o potrzebie zmian w nauce* (rec. M. Brykczyński, *Mit nauki. Paradygmaty i dogmaty*) 421
- AGATA PIÓRKOWSKA, *Hegemonia dyskursu. Trudności związane z podporządkowaniem kobiecości* (rec. L. Irigaray, *Ta płeć [jedną] płcią niebędąca*) 425
- ŁUKASZ KAMIŃSKI, *Kamienne ogrody, herbata, teatr nō i paradoks, czyli o sztuce zen* (rec. A. Kozyra, *Estetyka zen*) 431
- KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI, *Współczesny wymiar idei Berkeleya* (rec. A. Grzebiński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George’a Berkeleya*) 437

Barbara Grabowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

WOLNOŚĆ I WSPÓLNOTA W LIBERALNEJ WIZJI POLITYKI

Liberty and Community in the Liberal Conception of Politics

Słowa kluczowe: liberalizm, komunitarianizm, socjalizm, wolność, równość, wspólnota.

Key words: liberalism, communitarianism, socialism, liberty, equality, community.

Streszczenie

Liberałowie nie negują wartości równości i wspólnoty. Poszukują takich rozwiązań, które pozwalają pogodzić je z wolnością indywidualną. Prowadzi to do koncepcji wspólnoty liberalnej, biorącej pod uwagę różne koncepcje dobrego oraz do liberalnego egalitaryzmu, głoszącego hasło autentycznej równości szans.

Abstract

The Liberals don't negate the value of equality and community. They look after solutions, that combine with individual liberty. This leads to the conception of liberal community, which is taking into account various conceptions of good and till liberal egalitarianism with parole of genuine equality of opportunity.

Liberalizm postrzegany jest jako ten nurt w filozofii polityki, który koncentruje się przede wszystkim na wolności indywidualnej i promuje ją kosztem innych, konkurencyjnych wartości, przede wszystkim równości i wspólnoty. Krytycy lewicowi zarzucają liberałom tolerowanie, a nawet popieranie znacznych nierówności społecznych i ekonomicznych w imię nieingerowania w indywidualne wybory i podtrzymywania hasła świętości własności prywatnej. Z kolei republikanie i komunitarinie oskarżają liberalizm o doprowadzenie do rozpadu wspólnoty politycznej przez zachęcanie ludzi do przyjmowania postaw egoistycznych i roszczeniowych. Prowadzi to w efekcie do zaniku poczucia obowiązku i odpowiedzialności za wspólne dobro oraz atomizacji społeczeństwa, które staje się stowarzyszeniem egoistów troszczących się tylko o własne interesy.

Spróbuję wykazać, że krytyka ta jest niesłuszna, a przynajmniej nie odnosi się do wszystkich stanowisk liberalnych. Zarówno wspólnota, jak i równość to wartości cenione przez liberałów, którzy są przekonani, że mogą one doskonale współistnieć z liberalną wolnością indywidualną, a nawet w pewien sposób ją wspierać. Nie dotyczy to jednak każdego typu równości i każdej formy wspólnoty.

A. Wspólnota

Liberalna wolność indywidualna wymaga zagwarantowania każdemu pewnego obszaru wolnego od ingerencji państwa i społeczeństwa. Isaiah Berlin nazywa ten rodzaj wolności wolnością negatywną i definiuje go następująco: „Bycie wolnym w tym sensie oznacza, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność”¹. Każde ograniczenie tego obszaru czy też wkroczenie nań może oznaczać zagrożenie dla tak rozumianej wolności. Jeśli zatem wspólnota, np. w imię dobra wspólnego, usiłuje ograniczać jednostkom możliwość wyboru, chociażby próbując narzucać im jakiś jeden preferowany model życia, to może być to postrzegane jako niebezpieczne dla wolności indywidualnej. Z tego względu liberałowie niekiedy faktycznie odnoszą się nieufnie do hasła „dobre wspólne”. Jednak, jak zauważa Stephen Holmes: „liberałowie nie ufali językowi dobra wspólnego, ponieważ było prawdopodobne, że pojęcie to było z powodów strategicznych nadużywane”². Nie oznacza to całkowitego zanegowania potrzeby posiadania i ochrony takiego dobra oraz wspólnoty politycznej. Można przecież znaleźć taką formę wspólnoty, która gwarantuje wszystkim obywatelom wolność indywidualną i co więcej – zapewnia jej należyłą ochronę.

Komunitarinie zarzucają liberałom, że doprowadzili do rozkładu wspólnotę, przekształcając ją w stowarzyszenie egoistów. Według nich: „członkowie liberalnego społeczeństwa nie mają wspólnych politycznych ani religijnych tradycji. Potrafią opowiedzieć tylko jedną historię – historię o sobie – i jest to opowieść o kreacji *ex nihil*, która zaczyna się w stanie natury lub sytuacji pierwotnej. Każdy wyobraża sobie siebie jako istotę absolutnie wolną, nieskrępowaną i żyjącą własnym życiem – i przystępuje do społeczeństwa jedynie po to, by zminimalizować ryzyko”³. Można sobie nawet wyobrazić taką „wspólnotę”, która nie wymaga właściwie żadnych osobistych relacji między jej członka-

¹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, (w:) *Cztery eseje o wolnościach*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 184.

² S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Znak, Kraków 1998, s. 269.

³ M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, (w:) *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 93.

mi, ponieważ jej funkcjonowanie regulowane jest przez prawo. Jednostki mogą koncentrować się całkowicie na własnych celach, dążyć jedynie do swojego szczęścia i – o ile przestrzegają ustalonych reguł – nie muszą przejmować się opiniami innych. Realizując własne interesy, kontaktują się oczywiście z innymi, ale są to relacje prywatne, relacje między jednostkami. Jak twierdzi R. Rorty: „społeczne spoiwo utrzymujące [...] idealne społeczeństwo liberalne to niewiele więcej niż zgoda co do tego, że celem organizacji społecznej jest danie każdemu szansy stworzenia siebie na miarę najlepszych jego możliwości”⁴. Taka wspólnota nie potrzebowałaby właściwej sfery publicznej, ograniczając ją jedynie do bezosobowych relacji między izolowanymi jednostkami, a jej członkowie byłiby zainteresowani jedynie ochroną przed agresją z zewnątrz oraz przed ewentualnymi niepokojami wewnętrznymi.

Taka „minimalna wspólnota” może się jednak, jak sądzę, okazać niewystarczająca dla ochrony wolności indywidualnej przed próbami jej ograniczania przez aparat władzy. Konstytucja ustala wprawdzie granice wolności indywidualnej, ale odizolowane jednostki nie mogą skutecznie przeciwstawiać się ich naruszaniu przez wadliwie funkcjonujące instytucje⁵. Można oczywiście twierdzić, iż rozwiązaniem jest stworzenie lepszych instytucji, choć tendencja do rozszerzania przez nie swoich kompetencji kosztem uprawnień jednostek może się okazać trwała i nieusuwalna. Najlepszym zabezpieczeniem wolności indywidualnej przed tymi zagrożeniami jest wolność polityczna. Zdaniem Marcina Króla, bez wolności politycznej nie może być w ogóle mowy o wolności indywidualnej: „tam, gdzie nie ma wolności w sferze publicznej, tam jest ona również zagrożona w sferze prywatnej”⁶.

Wolność polityczna, czyli prawo do współudziału w sprawowaniu władzy, może dać wolności indywidualnej dodatkowe, skuteczne zabezpieczenie. Jej zagwarantowanie wymaga jednak ustanowienia wspólnoty znacznie silniejszej niż minimalna. Wspólnota zachęca jednostki do wyjścia ze sfery prywatnej, podejmowania wspólnych działań i ustalania wspólnych celów. Niekiedy wiązać się to może z koniecznością dostosowania swoich dążeń do celów innych. Można oczywiście obawiać się, że taka mocniejsza wspólnota nie będzie w stanie funkcjonować bez pewnych dodatkowych ograniczeń wolności indywidualnej. Jak twierdzi John Rawls, jest to dopuszczalne pod warunkiem, że „mniejszy zakres wolności musi służyć umocnieniu całościowego systemu wolności, który jest udziałem wszystkich”⁷. Przejście od „minimalnej wspólnoty”, określającej wy-

⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, s. 122.

⁵ Zabezpieczeniem interesów jednostki może tu być możliwość odwołania się do sądu, wobec którego obie strony sporu są równe, jednak może się ono okazać niewystarczające w sytuacji utraty przez sąd niezawisłości.

⁶ M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Znak, Kraków 1995.

⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 315.

łącznie granice indywidualnej wolności, do właściwej wspólnoty politycznej dokonać się może w oparciu o chętnie przez liberałów przywoływaną zasadę dobrze pojętego interesu własnego. Zgodnie z nią potrzebujemy wolności politycznej, gdyż daje ona ochronę wolności indywidualnej, powinniśmy zatem stać się dobrymi obywatelami w trosce o zabezpieczenie swoich jednostkowych interesów.

Jednakże komunitarinie krytykują takie rozumienie wspólnoty jako tworu skonstruowanego na zasadzie dobrowolnej przynależności w celu ochrony interesów jednostkowych. Ich zdaniem pierwotna jest nie jednostka, która może decydować o tym, czy przystąpić do wspólnoty, lecz wspólnota. Dlatego nie można mówić o człowieku w oderwaniu od wspólnoty, do której należy i od jej tradycji. Według A. MacIntyre'a: „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 albo zawodu, należę do tego klanu, plemienia czy narodu”⁸. Każdy jest od urodzenia uwikłany w relacje z innymi członkami społeczeństwa. Dlatego niemożliwe jest tworzenie wspólnoty politycznej, wychodząc od odizolowanych jednostek nie posiadających określonego miejsca w rzeczywistości społecznej. Według komunitarian, liberalny indywidualizm prowadzi do tego, że o każdym możemy mówić, pomijając całkowicie jego społeczną i historyczną pozycję. Tej koncepcji człowieka przeciwstawia MacIntyre narracyjną teorię osobowości, zakładającą, że historia życia każdej jednostki wpleciona jest w historię wspólnoty, w wielką wspólnotową opowieść snutą od stuleci. Jednostka musi akceptować ograniczenia wynikające z partykularyzmu swojej wspólnoty, przyjmując je jako swój moralny punkt wyjścia.

Zdaniem MacIntyre'a, traktowanie ludzi jako przybyszów znikąd prowadzi do przyjęcia błędnych koncepcji sprawiedliwości zaproponowanych przez Rawlsa i Roberta Nozicka. Sprawiedliwość powinna być oparta na odrzuconym przez liberałów pojęciu zasługi. Wtedy bowiem jednostki są oceniane zawsze w odniesieniu do wspólnoty i jej celów, w kontekście realizacji dobra wspólnego. Każdy jest wart tyle, ile wnosi do wspólnotowej opowieści. Jeśli państwo liberalne musi pozostawać neutralne wobec konkurencyjnych koncepcji dobra, to w społeczeństwie liberalnym nie można mówić o dobru wspólnym, a co za tym idzie – o autentycznej wspólnotocie.

Powyższy zarzut, że liberalizm traktuje jednostki jako pierwotne wobec społeczeństwa, wynika z błędnej interpretacji liberalnej koncepcji umowy społecznej i tworzenia wspólnoty politycznej jako opisu faktu historycznego. Tymczasem stanowi ona jedynie teoretyczną konstrukcję będącą próbą uzasadnienia określonego modelu społeczeństwa. Liberałowie nie twierdzą wcale, że człowiek

⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, WN PWN, Warszawa 1996, s. 392.

rzeczywiście może funkcjonować w izolacji, lecz odrzucając bezwzględne pierwszeństwo wspólnoty nad jednostkami pod względem ważności, starają się stworzyć taki model wspólnoty, w którym możliwa będzie jednocześnie polityczna kooperacja i jak największy zakres wolności indywidualnej.

Poważniejszy jest natomiast drugi zarzut, czyli twierdzenie, że w liberalnym społeczeństwie nie jest możliwe wypracowanie jakiejś wizji wspólnego dobra, gdyż: „z punktu widzenia liberalnego indywidualizmu wspólnota jest po prostu areną, na której każda jednostka dąży do realizacji wybranej przez siebie koncepcji dobrego życia, a instytucje polityczne istnieją po to, aby bronić porządku, który umożliwia taką samodefiniującą się działalność”⁹. Tym, co spaja liberalną wspólnotę, nie są autentyczne więzi między jej członkami, lecz instytucje polityczne. Taka wspólnota nie jest zatem prawdziwą wspólnotą polityczną, ponieważ brak w niej wspólnych celów, a „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia jest obce współczesnemu liberalnemu i indywidualistycznemu światu”¹⁰. MacIntyre krytykuje zatem nie tylko liberalny punkt wyjścia, czyli różne koncepcje umowy społecznej, lecz także i powstałą w oparciu o te koncepcje wspólnotę polityczną.

Liberałowie bronią się przed tymi zarzutami, dowodząc, że opisywana przez nich wspólnota polityczna może stać się „prawdziwą wspólnotą”, mającą swoją koncepcję dobra wspólnego i wynikających z niej obowiązków, a nawet własną tradycję. Zdaniem chociażby Ronalda Dworkina: „liberalizm jednak nie tylko nie jest przeciwnikiem, ale – na odwrót – jest gorącym entuzjastą wspólnoty politycznej pojętej w inny sposób, tzn. jako zakotwiczonej w zasadach prawa, a nie w cnotach”¹¹. Liberałowie nie negują zatem wartości wspólnoty politycznej jako takiej, proponują wszakże inny model niż opisywany przez komunitarian. Wychodząc z założenia, że ład społeczny kształtuje się spontanicznie, a nie jest narzucany z góry, proponują koncepcję dobra wspólnego, zgodnie z którą nie jest ono narzucane np. przez tradycję, lecz dopiero wyłania się w drodze debaty z chaosu indywidualnych opinii. Will Kymlicka stwierdza, że „w społeczeństwie liberalnym dobro wspólne jest rezultatem procedury sumowania preferencji, z których każda liczy się jednakowo (jeśli jest zgodna z zasadami sprawiedliwości)”¹². Nie oznacza to jednak, że liberalna wspólnota nie opiera się na koncepcji dobra wspólnego, a jej członkowie je lekceważą. Kymlicka jest nawet przekonany, że zdefiniowane według opisaney przez niego procedury dobro wspólne ma większe szanse na realizację niż promowane przez komunitariańskie wspólnoty, uwzględnia bowiem interesy wszystkich grup i nikogo nie wyklucza i nie opresjonuje.

⁹ Ibidem, s. 350.

¹⁰ Ibidem, s. 286.

¹¹ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota*, (w:) *Spółeczeństwo liberalne*, Znak, Kraków 1996.

¹² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Znak, Kraków 1998, s. 230.

Liberalna wspólnota może wypracować nie tylko własną koncepcję dobra wspólnego, ale nawet posiadać i propagować zestaw odpowiedni cnót. Stephen Macedo dowodzi, że wprawdzie liberałowie uznają za główny motyw działania obywateli ich indywidualne interesy, ale z pomocą odpowiednich instytucji potrafią wykorzystać je dla zapewnienia właściwego funkcjonowania wspólnoty politycznej. Nieprawdziwe jest więc twierdzenie komunitarian, że liberalny indywidualizm nieuchronnie prowadzi do egoizmu i rozbicia wspólnoty, bowiem: „podniesiony na wyższy poziom interes własny nie jest być może najszlachetniejszą formą cnoty, nie należy go jednak uważać za haniebny. Jednocześnie zaś autentyczne formy politycznej cnoty nie wymagają całkowitego wyrzeczenia się własnego interesu”¹³. Cechą wspólnot liberalnych jest pozostawianie miejsca dla indywidualizmu i pluralizmu, otwartość i tolerancja. Najważniejszy jednak rys liberalnego społeczeństwa stanowi to, że jest ono „wspólnotą interpretatorów”. Wszyscy obywatele mogą brać udział w publicznej dyskusji, ustalać wspólne cele oraz oceniać funkcjonowanie instytucji państwowych. W ten sposób proces konstruowania liberalnej wspólnoty politycznej nigdy nie jest definitywnie zakończony. Żadna jednostka nie staje wobec tworu raz na zawsze ustanowionego, nie mogąc liczyć na uwzględnienie także i jej interesów. Wynika to m.in. z faktu, że „celem liberalnego przedsięwzięcia jest znalezienie regulatywnych zasad dla ludzi, którzy się ze sobą nie zgadzają. Dla liberalizmu podstawowym założeniem jest fakt niezgody dotyczącej celów, zachowań i dobrego życia, niezgody obejmującej interesy nawet altruistów”¹⁴. Tylko w ten sposób, poprzez nieustanną dyskusję i krytykę, możliwe jest stworzenie liberalnej wspólnoty politycznej akceptującej zasadę prymatu wolności indywidualnej. Wprawdzie – jak wcześniej wspominałam – konieczne może się niekiedy okazać jej ograniczenie, lecz tylko pod warunkiem, że zostanie ono zaakceptowane przez tych, których dotyka i służyć będzie ochronie całego systemu wolności.

Sprawnie działające instytucje gwarantujące przestrzegania prawa oraz umożliwiające publiczną dyskusję zapewniają, zdaniem Macedo, trwałość liberalnej wspólnoty politycznej, nie wystarczą jednak do zapewnienia jej możliwości rozwoju¹⁵. Obywatele liberalnego państwa mogą bowiem przestrzegać zasad liberalnej sprawiedliwości jedynie z obawy przed karą. Żyjąc w liberalnym społeczeństwie, powinni jednak z czasem uznać te zasady za własne i zinterioryzować je. Macedo pokazuje, że początkowo społeczeństwo liberalne może funkcjonować jako „minimalna wspólnota” oparta na zasadach prawa i instytucjach zapewniających jego przestrzeganie, ale nie wystarczy to na długo. Trwała i stabilna wspólnota liberalna potrzebuje obywateli ceniących i praktykujących określone

¹³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Znak, Kraków 1995, s. 177.

¹⁴ Ibidem, s. 253.

¹⁵ Macedo odróżnia wspólnoty rządzone na zasadach liberalnej sprawiedliwości od wspólnot rozwijających się w sposób liberalny (ibidem, s. 329).

cnoty polityczne. Przyjęcie takich zasad nie powoduje ograniczenia wolności indywidualnej. Nie jest bowiem narzucone z zewnątrz, lecz dokonuje się spontanicznie wówczas, gdy ludzie dostrzegają korzyści płynące z życia w liberalnym społeczeństwie i chcą nie tylko jego zachowania, ale i rozwoju. Ukształtowanie się i zaakceptowanie przez obywateli cnot liberalnych umacnia wspólnotę, a zatem ugruntowuje wolność polityczną. Zwiększa również aktywność obywateli w sferze publicznej i autentyczne zaangażowanie we wspólne przedsięwzięcia. Umocnia także poszanowanie wolności indywidualnej, która nie jest już chroniona tylko przez prawo i przymus, lecz także przez zawarty w cnocie tolerancji szacunek dla odmiennych opinii i zachowań.

Choć podstawę wspólnoty liberalnej stanowi prawo i zasady sprawiedliwości, wbrew temu, co twierdzą komunitarianie, możemy mówić o istnieniu pewnych cnot liberalnych. Są to te wszystkie cechy, które umożliwiają realizację zasad liberalnych: „szerokie zrozumienie dla innych, zdolność do samokrytycznej refleksji, gotowość do eksperymentowania, wypróbowywania i akceptowania nowych możliwości, samokontrola [...], docenianie odmiennych ideałów społecznych, przywiązanie do współobywateli, a nawet altruistyczna troska o nich”¹⁶. Jak widać, cnoty te są zasadniczo odmienne od propagowanych przez komunitarian. Sprzyjają zmianom, poszukiwaniu nowych dróg dla siebie i dla wspólnoty, a nawet kwestionowaniu obecnego sposobu jej funkcjonowania. Nie są dane z góry, nie wywodzą się z przedliberalnej tradycji wspólnoty, lecz kształtują w trakcie rozwoju liberalnego społeczeństwa i w jego codziennej praktyce.

Wbrew zatem komunitariańskiej krytyce, oparcie wspólnoty politycznej na zasadach liberalnej sprawiedliwości, akcentującej wagę wolności indywidualnej, nie musi wcale prowadzić do atomizacji społeczeństwa. Wspólnota liberalna także może, a nawet powinna afirmować pewne cementujące ją cnoty. Jednak nie są to cnoty, które jednostka zobowiązana jest zaakceptować przez sam fakt przynależności do wspólnoty. Liberalne cnoty kształtują się i nabywane są przez obywateli w trakcie ich życia w liberalnym społeczeństwie, przez wspólną praktykę. W koncepcji liberalnej punktem wyjścia dla wspólnoty politycznej są racjonalne jednostki, które kierując się własnym interesem, tworzą społeczeństwo w celu ochrony swojej wolności indywidualnej, a następnie dopiero doceniają zalety takiego rozwiązania i dążą do jego udoskonalenia, odkrywają i uczą się cenić cechy sprzyjające jego trwaniu. Liberalne cnoty służą nie tylko wzmocnieniu trwałości wspólnoty, lecz przede wszystkim umożliwiają jej rozwój, a więc także poszerzenie zakresu i lepszą ochronę wolności indywidualnej.

Dworkin i Macedo pokazują, że wychodząc od wolnych jednostek, możemy skonstruować autentyczną i trwałą wspólnotę polityczną. Opierać się ona będzie na zasadach liberalnej sprawiedliwości, a zatem nie powinna zagrażać wolności

¹⁶ Ibidem, s. 330.

indywidualnej poprzez np. narzucanie jej członkom celów czy zasad niezgodnych z ich własnymi koncepcjami dobra, pod warunkiem oczywiście, że koncepcje te są zgodne z regułami sprawiedliwości. Liberalna wspólnota musi umożliwiać dyskusję na temat wyboru własnej wizji życia. Na poglądy obywateli w tej kwestii wolno jej wpływać jedynie za pomocą środków perswazji, pozostawiając jednostce ostateczną decyzję. Jeśli unika się dzięki temu stosowania przymusu lub ukrytych sposobów kształtowania indywidualnych przekonań, nie stanowi to w żadnym stopniu zagrożenia dla indywidualnej wolności¹⁷, przeciwnie – daje jej skuteczną ochronę. W pełni możliwe jest zatem pogodzenie liberalnej wolności indywidualnej z trwałą wspólnotą polityczną, spajającą obywateli więzami silniejszymi niż tylko interes własny.

B. Równość

Podobnie jak ze wspólnotą rzecz ma się z wolnością. Liberalowie nie są zdeklarowanymi wrogami równości, akceptują jednak tylko pewne jej rodzaje. Dostrzegają również fakt, że wolność i równość mogą niekiedy stanowić ideały konkurencyjne. Złożoność relacji pomiędzy nimi pokazuje chociażby demokracja liberalna, czyli ustrój odwołujący się jednocześnie do obydwu tych ideałów. Demokracja opiera się na zasadzie równości obywateli jako obywateli, a co za tym idzie przyznania każdemu z ich równych praw politycznych. Podobnie wolność indywidualna, rozumiana jako ochrona przed arbitralnym przymusem ze strony państwa, wymaga jedynie formalnej równości wobec prawa, a nie rzeczywistej równości statusu społecznego czy majątku. Biorąc to pod uwagę, należy uznać, iż równość leżąca u podstaw demokracji nie stanowi sama w sobie zagrożenia dla wolności indywidualnej¹⁸. Jednak w społeczeństwie demokratycznym mogą pojawić się dążenia do osiągnięcia „rzeczywistej” równości, nawet za ceną ograniczenia wolności indywidualnej. Obywatele mogą zrezygnować z działań dostępnych tylko dla nielicznych, nie widząc w tym własnego interesu, lub nawet domagać się celowego ograniczania możliwości sprzyjających awansowi społecznemu i materialnemu niektórych. W ten sposób wolność indywidualna może zostać ograniczona przez tych, którzy nie mogą z niej w pełni skorzystać. Równość może zatem stwarzać zagrożenie dla wolności jednostki, gdy przestaje być tylko formalna.

¹⁷ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 84.

¹⁸ Na to, że równość nie musi oznaczać ograniczania wolności indywidualnej, zwraca uwagę N. Bobbio (np. przyznanie praw wyborczych kobietom). Bobbio odróżnia także równość w wolności od równości szans i dochodów i pokazuje, że te różne rodzaje równości mogą wchodzić ze sobą w konflikt – N. Bobbio, *Prawica i lewica*, Znak, Kraków 1996, s. 92–93.

Proces przekształcania się formalnej równości w „prawdziwą” równość opisuje Hannah Arendt. Równość jako podstawa ustroju politycznego pojawiła się już w starożytnej Grecji. Grecy określali swój ustrój mianem isonomii, czyli takiej organizacji politycznej, w której brak podziału na rządzących i rządzonych¹⁹. Pierwotnie równość była niemal jednoznaczna z wolnością polityczną, ale nie chodziło tu oczywiście o równość warunków życia. Ludzie nie byli bowiem równi z natury i dlatego właśnie potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji gwarantującej im równość obowiązującą tylko w świecie polityki. Otrzymywało się ją nie z racji urodzenia, lecz na mocy obywatelstwa. Miała ona charakter czysto formalny, gwarantowała jednak udział w rządzeniu polis.

Dopiero później doszło do utożsamienia równości z udziałem w dobrobycie. Najlepiej widać to na przykładzie Marksa, który twierdził wprost, że wolność i nędza wykluczają się nawzajem, zaś nędza jest zjawiskiem politycznym będącym wynikiem gwałtu, a nie niedostatku dóbr²⁰. Zwycięstwo rewolucji i ustanowienie nowej formy rządów nie gwarantowało jego zdaniem jeszcze równości. Rzeczywista równość oznacza bowiem nie tylko zapewnienie wszystkim takich samych formalnych możliwości, lecz także prawdziwego dostatku. W imię tego celu Marks gotów był poświęcić liberalną wolność indywidualną, jak również wolność polityczną. Arendt pokazuje, że według tego modelu postępował Lenin, który początkowo rozdzielał wolność polityczną i ekonomię (władza rad i elektryfikacja), ostatecznie jednak zdecydował się ograniczyć wolność polityczną na rzecz przezwyciężenia nędzy.

Z przyznaniem prymatu kwestii socjalnej nad polityką wiąże Arendt także ostateczny upadek Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Celem tej rewolucji stało się bowiem nie przyznanie wszystkim praw człowieka, lecz zagwarantowanie praw ubogim. Rewolucja francuska, w przeciwieństwie do amerykańskiej, miała charakter socjalny, a nie polityczny. Natomiast rewolucja amerykańska zagwarantowała wszystkim, także biednym, równe prawa polityczne. Znajdujący się w gorszej sytuacji ekonomicznej mogli także wybierać swoich przedstawicieli, ale prawo gwarantowało im tylko ochronę przed arbitralnymi decyzjami rządu, czyli stanowiło jedynie zabezpieczenie wolności negatywnej, zapewniając możliwość udziału w życiu politycznym. To rozróżnienie pomiędzy socjalnymi a politycznymi celami rewolucji pokazuje, że demokracja nie wymaga wcale równości rozumianej jako udział w dobrobycie. Przeciwnie, przyznanie prymatu celom socjalnym może zagrażać stabilności ustroju demokratycznego. Stanowiącą podstawę demokracji równość nie zawsze wchodzi w konflikt z wolnością indywidualną.

Zagrożeniem dla wolności indywidualnej może natomiast okazać się nadużywanie hasła równości zawartego w demokratycznej koncepcji równego obywa-

¹⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991, s. 28.

²⁰ Ibidem, s. 61.

telstwa. Obywatele demokratycznego państwa mogą bowiem chcieć przeniesienia formalnej równości na inne dziedziny życia wspólnoty nawet za cenę rezygnacji z wolności jednostki. Tezę, że społeczeństwa demokratyczne są bardziej przywiązane do równości niż do wolności, sformułował Alexis de Tocqueville. Jeden z rozdziałów swojej książki *O demokracji w Ameryce* zatytułował on wprost: „Dlaczego społeczeństwa demokratyczne są bardziej rozmiłowane w równości niż w wolności?”. Zauważa w nim, że to równość, a nie wolność stanowi najważniejszą ideę w demokracji. Dlatego też do zdobycia i utrzymania równości dąży się za wszelką cenę, nawet za cenę rezygnacji z wolności²¹. Obywatele demokratycznego państwa cechuje wręcz „skażone zamiłowanie do równości”, które sprawia, że słabi starają się ściągnąć silnych do swego poziomu, co w konsekwencji prowadzi do tego, że ludzie zaczynają przedkładać równość w niewoli nad nierówność w wolności²². Cały układ społeczny państwa demokratycznego, jego prawa i instytucje służą przede wszystkim ustanowieniu i zachowaniu równości. Nic zatem dziwnego, że obywatele takiego państwa uważają równość za trwalszą i pewniejszą od wolności. Korzyści płynące z wolności w praktyce nie są dostępne dla wszystkich, tymczasem równość daje co prawda mniej satysfakcji niż wolność, ale za to dostarcza jej wszystkim.

Tymczasem liberalizm opiera się na dokładnie odwrotnej zasadzie. Jak zauważa Fridrich August von Hayek: „mimo wszystko lepiej jest dla ogółu, gdy niektórzy mogą być wolni niż nikt, i lepiej jest gdy wielu korzysta z pełnej wolności, niż gdyby wszyscy cieszyli się tylko ograniczoną wolnością”²³. Jeśli nie ma możliwości zapewnienia obu tych wartości, liberałowie wybiorą zatem wolność, chociaż – co postaram się pokazać w dalszej części tego tekstu – wielu z nich jest przekonanych, że pod pewnymi warunkami można zagwarantować wszystkim równość i wolność jednocześnie.

Tocqueville nie twierdzi jednak, że demokratyczna równość jest siłą wyłącznie destrukcyjną i nieuchronnie musi wchodzić w konflikt z wolnością. Przeciwnie, równość doświadczana z racji demokratycznego obywatelstwa może umacniać wolność. Wywołuje w ludziach poczucie niezależności, a w efekcie umiłowanie wolności: „Równość, która czyni ludzi niezależnymi, wpaja im zwyczaj kierowania się w życiu prywatnym jedynie własną wolą. Taka całkowita niezależność, z jakiej korzystają wobec swego otoczenia i we wszystkich sprawach życia prywatnego, źle ich usposabia wobec wszelkiej władzy i sprawia, że szczególnie miłują ideę wolności politycznej”²⁴. W ten sposób równość sama przygotowuje

²¹ Można by powiedzieć, że zarówno demokraci, jak i liberałowie mogą głosić hasło wolności i równości, ale dla demokratów równość zawsze będzie ważniejsza od wolności, zaś dla liberałów – odwrotnie, ponadto ci ostatni skłonni są zaakceptować jedynie pewien rodzaj równości.

²³ A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Wers, Warszawa 1987, s. 36.

²⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Znak, Kraków 1996, t. II, s. 302.

lekarstwo na zło, które stwarza. Jednak równość, o której mowa w tym fragmencie, to raczej równość formalna i równość wobec prawa gwarantowana przez system demokratyczny. Niezależność stanowiąca pobudkę umiłowania wolności politycznej to natomiast liberalna wolność indywidualna, realizowana w sferze prywatnej. Owa pożyteczna równość byłaby zatem innym rodzajem równości niż ta, której domaga się „skażone zamięłowanie do równości”. Nie ma ona nic wspólnego z równością ekonomiczną.

Demokracja i związane z nią hasło równości obywateli nie stanowi w sposób nieunikniony zagrożenia dla wolności indywidualnej. Jeśli nawet pojawiają się opisywane przez Tocqueville’a napięcia pomiędzy „skażonym zamięłowaniem do równości” a jednostkową wolnością, to są one możliwe do przezwyciężenia i to m.in. dzięki samej demokracji. Jednak zdaniem R. Arona, gwarantowane przez ten ustrój: „wolności polityczne, czyli subiektywne prawa polityczne [...], nie wystarczają do tego, by ludzie żyjący w nędzy, o zawsze niepewnej płacy, mieli poczucie wolności, a jeszcze mniej do tego, by dysponowali faktyczną wolnością do kształtowania własnego losu”²⁵. Ewentualny konflikt między wolnością a równością wynika zatem z poczucia, że oferowana przez liberałów wolności jest tylko formalna czy nawet pozorna. Obietnica wolności wyboru własnego życia okazuje się niemożliwa do spełnienia wobec braku odpowiednich środków. Tak jak Marks przeciwstawiał formalną równość równości prawdziwej, rozumianej jako udział w dobrobycie, można przeciwstawiać wolność formalną wolności rzeczywistej. Z tego punktu widzenia krytykowali liberalizm socjaliści. Proponowali jednak w zamian rozwiązania ograniczające wolność indywidualną i z tego powodu niemożliwe do zaakceptowania przez liberałów. Krytyka socjalistyczna wywarła jednak znaczny wpływ na pojmowanie wolności indywidualnej w myśli liberalnej. Jednak, jak zauważa Andrzej Walicki: „Marksowska krytyka »burżuazyjnej wolności« skłaniała liberałów do stopniowego akceptowania poglądu, że szeroko rozumiana wolność jednostki oznacza nie tylko brak arbitralnie narzucanych ograniczeń, lecz również zabezpieczenie możliwości swobodnego rozwoju uzdolnień każdego człowieka. Była to bardzo istotna poprawka do liberalnej koncepcji wolności, wskazywała bowiem, że realizacja ideału wolności wymaga nie tylko minimalizacji zewnętrznego przymusu w życiu społecznym, lecz także stwarzania warunków, w których potencjał każdej jednostki miałby szansę aktualizacji i optymalnego rozwoju”²⁶. Myśliciele liberalni dostrzegli problem rozdziewięku między formalną wolnością indywidualną a faktycznymi możliwościami korzystania z niej oraz wynikające z tego zagrożenia.

Uwzględnienie powyższych zastrzeżeń wymagało nie tylko pewnej modyfikacji liberalnej koncepcji wolności. Skłoniło również liberałów do dokładniej-

²⁵ R. Aron, *Esej o wolnościach*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 58.

²⁶ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, WN PWN, Warszawa 1996, s. 47.

sze przeanalizowania kwestii równości. W rezultacie pojawił się liberalizm egalitarny. Zwolennikiem takiej teorii jest np. Dworkin. Podkreśla on, że egalitaryzm nie musi wcale prowadzić do socjalizmu i stwarzać zagrożeń dla indywidualnej wolności. Można bowiem wyróżnić dwa rodzaje równości – równość motywacyjną i równość dystrybucyjną. Pierwsza z nich wynika ze starań o to, „by decyzje i uzgodnienia polityczne wyrażały jednakową troskę o wszystkich poszczególnych członków wspólnoty, a struktury polityczne – instytucje gospodarcze i polityczne – odzwierciedlały ten cel”²⁷. Druga natomiast oznacza zapewnienie każdemu równego udziału w dochodach lub w zasobach.

Dworkin wyróżnia również dwa rodzaje praw do równości przysługujące jednostkom w państwie liberalnym. Twierdzi, że „każdy obywatel rządzony zgodnie z liberalną koncepcją wolności ma prawo do równej troski i poszanowania. To abstrakcyjne prawo może jednak obejmować dwa różne rodzaje prawa. Pierwsze z nich jest prawem do równego traktowania, czyli do takiego samego podziału dóbr i szans, jaki dany jest każdemu innemu obywatelowi [...]. Drugie z praw to prawo do traktowania jak równego innym. Nie jest to prawo do równego podziału dóbr czy szans, lecz prawo do równej troski i poszanowania przy podejmowaniu decyzji politycznych dotyczących tego, jak dzielone będą wspomniane dobra i szanse”²⁸. Prawo do równego traktowania prowadzi do równego rozłożenia szans, dóbr i obciążeń. Przykładem jego realizacji jest przyznanie każdemu jednego głosu wyborczego. Zdaniem Dworkina, prawo do traktowania jak równego innym jest wobec niego pierwotne i wcale nie musi go implikować, niekiedy prowadzi bowiem do przyznania pewnej grupie (np. mniejszościom etnicznym czy osobom niepełnosprawnym) dodatkowych dóbr bądź zwolnienia ich z części obciążeń na rzecz państwa.

Liberalizm powinien przyjąć przede wszystkim prawo do traktowania jak równego innym, natomiast prawo do równego traktowania tylko wtedy, gdy zostanie uznane za konieczne do realizacji pierwszego lub przynajmniej jest z nim niesprzeczne. Liberalny egalitaryzm polegać zatem będzie na traktowaniu każdego z poszanowaniem „takim samym, jakie należy się każdemu innemu człowiekowi”²⁹. Prowadzi to niekiedy do równego rozłożenia dóbr i obciążeń, czyli do równego traktowania. W pewnych sytuacjach, jak wcześniej wspominałam, wymaga to np. zwolnienia z części obciążeń lub przyznania komuś dodatkowych środków. Należy wówczas brać pod uwagę warunki, w jakich żyje dana jednostka czy grupa, zastanowić się, czy dzięki równym środkom faktycznie ma ona taką samą jak inni szansę na realizację swych życiowych planów. Dworkin podaje tu przykład procedur rekrutacyjnych stosowanych przez niektóre amerykań-

²⁷ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 68.

²⁸ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, PWN, Warszawa 1998, s. 484.

²⁹ Ibidem, s. 407.

skie uniwersytety. Stwarzają one pewne preferencje dla kandydatów wywodzących się z niektórych grup etnicznych, co jest niezgodne z prawem do równego traktowania. Jednak w tym konkretnym przypadku nie należy się na nie powoływać. Aby zrównać szanse kandydatów należących do różnych grup etnicznych na zdobycie wykształcenia, należy stosować inne zasady. Konsekwentne trzymanie się prawa do równego traktowania systematycznie wykluczałoby bowiem członków niektórych z tych grup z udziału w cennym z punktu widzenia możliwości realizacji życiowych planów dobru, jakim jest dostęp do edukacji na szczeblu wyższym. Nie można byłoby wówczas stwierdzić, że wszyscy kandydaci potraktowani zostali z takim samym szacunkiem.

Wspomniane wcześniej dwa wymienione przez Dworkina rodzaje równości można powiązać z dwoma prawami równościowymi. Równość dystrybucyjną należy uznać za szczególny przypadek prawa do równego traktowania, równość motywacyjną zaś za odmianę prawa do traktowania jak równego innym. Konieczność zapewnienia równości motywacyjnej nie bywa właściwie kwestionowana przez liberałów, ponieważ oznacza ona m.in. równość obywateli wobec prawa – równe wolności polityczne i indywidualne. Tak pojmowana równość stanowi fundament zarówno państwa demokratycznego, jak i liberalnego. Jednak zdaniem Dworkina egalitaryzm motywacyjny wymaga również zapewnienia pewnego rodzaju równości dystrybucyjnej. Zagwarantowanie samej tylko równości motywacyjnej może bowiem prowadzić do sytuacji, w której pewna grupa upośledzonych pod jakimś względem obywateli zostaje skazana na brak perspektyw życiowych. Nie oznacza to równego podziału zasobów i całkowitej likwidacji ekonomicznych nierówności. Naruszałoby to bowiem zasadę traktowania wszystkich obywateli z jednakową troską, pomijając wpływ ich sytuacji na możliwość wykorzystania powierzonych środków. Poza tym takie rozwiązanie znosiłoby zależności między indywidualnymi wyborami a osiągniętą w ich następstwie pozycją społeczną i ekonomiczną. Taki rodzaj równości proponuje właśnie socjalizm i komunizm, który pozbawia jednostki odpowiedzialności za własny los i dlatego nie daje się pogodzić z liberalizmem.

Należy zatem znaleźć taką zasadę egalitaryzmu dystrybucyjnego, która nie wchodziłaby w konflikt z liberalną koncepcją wolności. Dworkin proponuje zastąpienie równego udziału w dobrobycie równym dostępem do zasobów umożliwiających każdej jednostce realizację jej planów. Taka równość nie narusza w żaden sposób wolności indywidualnej, pozostawiając każdemu swobodę wyboru sposobu życia. Wspólnota ma za zadanie zapewnić wszystkim równe środki jedynie w punkcie wyjścia, nie ingeruje natomiast w sposób ich wykorzystania, pozostawiając to swobodnej decyzji każdego z jej członków. „Autentyczna równość ekonomiczna jest zagwarantowana tylko wtedy, gdy w punkcie wyjścia ludzie otrzymują równe zasoby; mogą wtedy decydować sami, jakie doświadczenia, ambicje i cele są dla nich ważne i wykorzystując własne jednakowe za-

soby – najlepiej jak potrafią – by realizować własne ideały”³⁰ – stwierdza Dworkin.

Należy przy tym pamiętać o prawie do traktowania jak równego innym i wynikającym z niego specyficznym podziale tych środków, który można nazwać równym. Wiąże się to z tym, że oprócz zasobów bezosobowych (pieniądze, stanowiska itp.) mamy do czynienia także z zasobami osobowymi, takimi jak talenty czy zdrowie, które przydzielane są przez los w sposób zupełnie przypadkowy. Ponieważ nikt nie zasłużył sobie na chorobę czy niepełnosprawność, konieczne okazuje się stworzenie jakiegoś systemu kompensującego dla wyrównania różnic w zasobach osobistych. Jednak nawet po uwzględnieniu takiej korekty zaproponowany przez Dworkina rodzaj egalitaryzmu nie prowadzi do zniesienia faktycznych nierówności między członkami wspólnoty. Nie to jednak jest celem liberalnego egalitaryzmu. Chce on jedynie doprowadzić do sytuacji, w której nierówności społeczne i ekonomiczne są wynikiem działań jednostek. Lepsze pozycje w liberalnym społeczeństwie powinni zajmować ci, którzy na to zasłużyli swoim własnym wysiłkiem, a nie uprzywilejowani przez naturę czy z racji urodzenia. Równość warunków nie tylko nie narusza wolności indywidualnej, lecz wspomaga ją, pozwalając każdemu tworzyć własny plan życia i skutecznie go realizować bez względu na różne przypadkowe i niezawinione okoliczności, takie jak przynależności etniczna czy choroba.

Podobnie rzecz się ma z prawem do traktowania jak równego innym i prawem do równego traktowania. To pierwsze prawo jest, według Dworkina, fundamentem państwa liberalnego, prawem w silniejszym sensie niż prawo do wolności, a zatem także pierwotnym wobec wolności podstawowych. Co ciekawe Dworkin, mimo że uważa się za liberała, podaje w wątpliwość to, czy w ogóle można mówić o prawie do wolności. Jego zdaniem ludzie nie mają prawa do negatywnej wolności, mają natomiast prawo do równości. Jeśli bowiem ktoś posiada jakieś prawo (jest do czegoś uprawniony), to błędem rządu jest odmówienie mu tego. Jeśli przyznalibyśmy obywatelom prawo do wolności negatywnej, to nie można by było uzasadnić jakichkolwiek ograniczeń indywidualnej samowoli, nawet przepisów ruchu drogowego, gdyż czerwone światła na skrzyżowaniach godziłyby w wolność swobodnego poruszania się³¹. W konsekwencji Dworkin stwierdza: „prawa jednostki do rozmaitych wolności szczegółowych należy uznać wyłącznie wtedy, gdy można wykazać, iż domaga się ich fundamentalne prawo do traktowania jej jako równej innym. Jeśli pogląd ten jest poprawny, to prawo do różnych wolności szczegółowych nie wchodzi w konflikt z żadnym domniemanym prawem do równości, lecz przeciwnie, wyrasta z koncepcji równości uznanej za bardziej fundamentalną”³². Nie ma zatem konfliktu

³⁰ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 72.

³¹ Ibidem, s. 473.

³² Ibidem, s. 485.

między równością a wolnością, gdyż podstawowe wolności wynikają właśnie z prawa do traktowania jak równego innym.

Wydawać się mogło, że Dworkin rozwiązuje konflikt między wolnością a równością, ale odchodzi przy tym od liberalizmu. Uznaje bowiem pierwszeństwo równości. Jest to jednak bardzo szczególny rodzaj równości, zgodny z zasadami liberalizmu. To właśnie z prawem do traktowania jak równego innym można wyprowadzić liberalną koncepcję wolności indywidualnej. Ma ona bowiem gwarantować wszystkim taki sam szacunek, jakim cieszą się pozostali. Skoro zaś mowa o szacunku, to nie można traktować człowieka jak poddanego i wymagać od niego jedynie posłuszeństwa. Szacunek wymaga przyznania mu prawa do decydowania o sobie, oczywiście z uwzględnieniem równych praw dla innych. Potraktować każdego z szacunkiem i troską równą pozostałym to przyznać mu zdolność do decydowania o swoim życiu, a zatem i niezbędne do tego wolności.

Kwestię relacji między wolnością a równością podejmuje również John Rawls. Jego zdaniem każda osoba zajmuje w społeczeństwie dwie pozycje: równoprawnego obywatela oraz wynikającą z udziału w dystrybucji dochodów. Jednak to równe obywatelstwo powinno stanowić podstawową zasadę organizacji struktur polityczno-społecznych. „Właściwie tak dalece, jak to możliwe – pisze Rawls – struktura podstawowa winna być oceniana z pozycji równego obywatelstwa, definiowanej przez prawa i wolności, których wymaga zasada równej wolności oraz zasada autentycznej równości szans”³³. W pojęciu równego obywatelstwa zawarte są pewne wolności podstawowe. Implikują one zasadę autentycznej równości szans. Wolność i równość nie tylko nie są sobie przeciwstawiane, lecz ich realizacja wynika z jednej zasady i powinna się dokonywać równocześnie i współzależnie.

Zasada autentycznej równości szans nie oznacza wyrównania ekonomicznego położenia wszystkich członków wspólnoty, lecz jedynie dążenie do wyeliminowania lub zrekompensowania takich różnic naturalnych, które sprawiają, że niektórzy znajdują się na starcie w gorszym położeniu: „wprowadzie nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe niż innym możliwości ani na korzystniejsze społeczne miejsce startowe. Ale nie wynika stąd, że należy te różnice eliminować; istnieje inny sposób, by sobie z nimi poradzić. Można tak urządzić podstawową strukturę, by akcydentalne właściwości pracowały dla dobra najgorzej sytuowanych”³⁴. Kompensacja tych przypadkowych różnic ma być dokonywana w oparciu o tak zwaną zasadę dyferencji, w myśl której nierówności społeczne i ekonomiczne są dozwolone po warunkiem, że przynoszą korzyść również osobom znajdującym się w najgorszym położeniu. Wynika z tego konieczności dokonywania w pewnym zakresie transferu dób od najlepiej sytuowa-

³³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 139.

³⁴ Ibidem, s. 146.

nych do osób na dole społecznej i ekonomicznej drabiny. W praktyce postulat ten realizowany jest przez odpowiednio zaprojektowany system podatkowy. Zasada dyferencji nie ogranicza jednak, zdaniem Rawlsa, wolności indywidualnej lepiej sytuowanych, ponieważ nie pozbawia ich możliwości wyboru własnego planu życia i wykorzystywania do jego realizacji swoich naturalnych uzdolnień³⁵. Jednocześnie zwiększa możliwość samorealizacji najgorzej sytuowanym, nie poprzestając jedynie na zapewnieniu im prawa do wolności, ale stwarzając warunki do korzystania z niego.

Rozwarstwienie społeczne, będące wynikiem liberalnej wolności indywidualnej, może w pewnych okolicznościach zagrozić równości obywateli, ale nie jest to, zdaniem Rawlsa, problem nieusuwalny. Aby temu zapobiec, proponuje on np. finansowe wspieranie debaty publicznej przez władze i uniezależnienie partii politycznych od grup prywatnych interesów dzięki wspieraniu działalności partii z wpływów z podatków. Samo prawo wyborcze jest bowiem niewystarczającym zabezpieczeniem przed takimi zagrożeniami równej wolności politycznej. Proponowane przez Rawlsa rozwiązania nie ograniczają wolności indywidualnej. Można nawet powiedzieć, że pod pewnymi względami ją wzmacniają, ponieważ dając możliwość aktywnego udziału w działalności politycznej gorzej sytuowanym, zwiększają ich możliwości wyboru, a także umożliwiają właściwe reprezentowanie ich interesów w debacie publicznej.

Omówione powyżej koncepcje Dworkina i Rawlsa świadczą o tym, że nie ma zasadniczej sprzeczności pomiędzy równością a wolnością indywidualną. Obaj filozofowie modyfikują jednak koncepcję liberalnej wolności indywidualnej, wskazując nie tylko na konieczność zapewnienia wszystkim możliwości swobodnego formułowania własnych wizji udanego życia, lecz także ich faktycznej realizacji. Implikuje to pewien rodzaj równości i czyni liberalizm teorią egalitarną. Liberalna równość nigdy jednak nie będzie równością dobrobytu. To równość obywateli wobec prawa oraz równość szans i możliwości. Tak rozumiana równość nie tylko nie zagraża liberalnej wolności, lecz wprost z niej wynika. Liberalowie bowiem postulują zawsze równą wolność. Realizacja tego założenia wymaga, zadaniem Rawlsa i Dworkina, wprowadzenia równości szans.

Na czym zatem polegać może niebezpieczeństwo związane z równością? Należy wrócić do zarysowanego wcześniej rozróżnienia między ideałami demokracji a wartościami liberalnymi. Demokracja głosi hasło równości. Tymczasem w państwie demokratycznym obywatele są równi wobec prawa, dysponują równą wolnością polityczną, mogą mieć zagwarantowaną równość możliwości, ale to wszystko nie zapewnia im jeszcze faktycznej równości. Koncepcja liberalnej

³⁵ Zaproponowana przez Rawlsa teoria sprawiedliwości może jednak nakładać pewne ograniczenia na działania najzamożniejszych, wymagając, aby powodowany przez nie wzrost nierówności łączył się z poprawą sytuacji najuboższych.

wolności indywidualnej opiera się co najwyżej na zagwarantowaniu równości szans połączonej z jakimś systemem wyrównywania niezawinionych przez jednostkę naturalnych lub społecznych nierówności. Zdecydowanie jednak odrzuca postulat równego udziału wszystkich w dobrobycie, bez względu na poniesiony wysiłek. Nawet kładący nacisk na poprawę sytuacji najgorzej sytuowanych Rawls przyznaje: „nierówności możemy przyjąć za nieuchronne czy też niezbędne bądź wysoce korzystne dla utrzymania efektywnej społecznej kooperacji”³⁶. Oczywiście ma on tutaj na myśli nierówności wynikające z odmiennego wykorzystania równych możliwości. Liberalizm akcentuje wielość dążeń i wyobrażeń szczęścia, a także odpowiedzialność jednostki za dokonany wybór. Zróżnicowanie efektów podejmowanych działań jest konieczne, aby wybór ten nie był jedynie pozorny. Pewne wybory łączą się bowiem z wysokim ryzykiem niepowodzenia, ale też umożliwiają osiągnięcie znacznych korzyści. Jak to trafnie ujmuje Lippmann: „Kształtowanie ludzkiego losu liberalizm powierza inicjatywie jednostek bezpiecznych w swoich prawach i odpowiedzialnych przed innymi, którzy mają równe prawa”³⁷. Liberalizm wychodzi od równości szans, ale zakłada nieuchronną nierówność osiągnięć, będącą efektem korzystania z wolności indywidualnej. Może to okazać się niesatysfakcjonujące dla demokratycznych obywateli z rozwiniętym zamiłowaniem do równości. Dążąc do całkowitej czy „prawdziwej” równości, mogą oni domagać się ograniczania lub nawet, w skrajnym przypadku, likwidacji źródła społecznego i ekonomicznego rozwarstwienia, czyli wolność indywidualnej. W ostateczności mogą być gotowi zrezygnować w ogóle z pewnych możliwości dostępnych tylko dla niewielu. Na takie niebezpieczeństwa wynikające z nieograniczonego dążenia do równości zwraca uwagę James Buchanan. Podkreśla on, że wprawdzie ludzie mają równe prawa, ale w rzeczywistości nie są równi. Gdy więc wydaje im się, iż równość wobec prawa implikuje faktyczną równość społeczną i ekonomiczną, dochodzi do poważnego nieporozumienia, a realizacja takich postulatów zagraża liberalnemu państwu, a przede wszystkim indywidualnej wolności³⁸. Opisywane przez Buchanana zjawisko można uznać za współczesną wersję opisywanego przez Tocqueville’a „skażonego zamiłowania do równości”. To ono zatem okazuje się najpoważniejszym zagrożeniem dla wolności indywidualnej, a właściwie pewne nadużycie tego hasła.

Równość może wchodzić w konflikt z wolnością, ale tylko w skrajnym przypadku, gdy oznacza przede wszystkim równość udziału w dobrobycie. Natomiast równość szans i możliwości daje się doskonale pogodzić z wolnością. Więcej,

³⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, WN PWN, Warszawa 1998, s. 366.

³⁷ W. Lippmann, *Dobre społeczeństwo*, (w:) B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 547.

³⁸ J. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984, s. 16.

niektórzy liberałowie, chociażby wspomniani tutaj Rawls i Dworkin, uważają pewną koncepcję równości za niezbędny element liberalizmu i warunek możliwości właściwego korzystania przez wszystkich z wolności indywidualnej.

Wbrew swoim krytykom liberałowie nie odrzucają idei wspólnoty i równości, przeciwnie – bardzo ją cenią, choć pod pewnymi warunkami. Wprawdzie dostrzegają pewne zagrożenia, jakie „skażone zamięłowanie do równości” lub opresyjna wspólnota narzucająca swoim członkom jedną koncepcję dobrego życia może stwarzać dla wolności indywidualnej, ale nie uznają ich za nieusuwalne. Odrzucają założenie, że: „trzy wielkie cnoty Oświecenia, wysławiane przez filozofów rewolucji francuskiej – wolność, równość, braterstwo – są z natury rzeczy konkurencyjne w ramach skomplikowanej triady”³⁹, a opowiadające się za wolnością społeczeństwo liberalne zmuszone jest odrzucać lub przynajmniej mniej sobie cenić równość i wspólnotę. Dlatego też Dworkin stwierdza: „szacunek dla wolności i równości – przynajmniej w najbardziej przekonujących koncepcjach tych cnót – jest wbudowany w szacunek dla wspólnoty, jest elementem wspólnotowej więzi; tym samym rozpatrywane cnoty po raz kolejny okazują się komplementarne, a nie antagonistyczne”⁴⁰.

Liberalna wspólnota to wspólnota z założenia oparta na poszanowaniu jednostkowej wolności i zapewniająca jej ochronę. Ceni sobie ona także jakiś rodzaj równości, najpewniej równość wobec prawa i równość szans – jako sprzyjające realizacji wolności indywidualnej, a zarazem umacniające samą wspólnotę. W praktyce funkcjonowanie społeczeństw liberalnych polegać może nie na doskonałej harmonii między tymi trzema wartościami, lecz na ciągłym ich ze sobą uzgadnianiu i poszukiwaniu między nimi równowagi. Dlatego tak ważna jest teoria liberalna, która dowodzi, że takie działania mają sens i nie są z góry skazane na niepowodzenie, nawet jeśli krytycy liberalizmu sądzą inaczej.

³⁹ R. Dworkin, *Wolność, równość, wspólnota...*, s. 61.

⁴⁰ Ibidem, s. 79.