

Andrzej Niemczuk
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Problem aksjologicznych podstaw liberalizmu

Wstępne rozpoznanie genezy i struktury filozofii liberalizmu

Historycznych i faktycznych źródeł idei liberalnych jest tak wiele, że trudno byłoby wszystkie wyśledzić. Wspomnę tylko o najistotniejszych z nich, tzn. o takich, które do dzisiaj konstytuują tożsamość liberalizmu. Podzielę je na źródła negatywne i pozytywne.

Najważniejsze z negatywnych są następujące:

- (A) potrzeba i wola neutralizacji konfliktów religijnych;
- (B) wola ograniczenia despotyzmu państwowego (minimalizacji funkcji państwa).

Te dwie negatywne idee przybrały w liberalizmie postać ideałów tolerancji¹ oraz aksjologicznej neutralności państwa². Z nimi też związana jest idea pluralizmu wartości³, o której trudno jednoznacznie powiedzieć czy przez liberałów traktowana jest jako konstatacja niewygodnego faktu, czy jako godny pielęgnowania ideał.

Jeśli zaś idzie o pozytywne źródła liberalizmu, to one nie są tak jasne, jak negatywne. Niewątpliwie liberalizm, mając w swej nazwie ideę wolności, od początku afirmował wolność jednostki. Jest jednak historycznym paradoksem to, że ideę wolności każdej osoby wniosły do kultury europejskiej chrześcijańska religia

¹ O problemach związanych z liberalnym ideałem tolerancji por. np.: R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997.

² Liberalny postulat aksjologicznej neutralności państwa analizowałem w: *Wartość wolności a liberalna neutralność państwa*, „Sofia”, Pismo filozofów krajów słowiańskich, 2013, nr 13, s. 16-29.

³ Wokół idei pluralizmu wartości skoncentrowana jest książka J. Gray'a: *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001.

i filozofia, ale one nie zrodziły liberalizmu – pewnie dlatego, że nad wolnością stawiały dobro. Filozoficzny liberalizm natomiast powstał i zaczął się rozwijać wówczas, gdy oświecenie ograniczyło dominację chrześcijaństwa – w rezultacie czego liberalna afirmacja wolności ma więcej wspólnego z oświeceniową ideą emancypacji niż z chrześcijańskim podporządkowaniem wolności dobru. W idei emancypacji bowiem sama wolność jest ogłaszana jako dobro⁴.

Podobny paradoks dotyczy idei indywidualizmu podnoszonego przez liberalizm do rangi podstawowej wartości⁵. Znowu wypada przypomnieć, że pogląd o równej wartości każdego indywidualnego człowieka wprowadziło chrześcijaństwo, uzasadniając go wiarą w istnienie duszy danej każdemu przez Boga⁶. Jak pisze św. Paweł z Tarsu,

[...] wszyscy jesteście synami bożymi przez wiarę w Jezusa Chrystusa. [...] Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie. (List do Galacjan, 3.26 i 3.28)

Tymczasem oświeceniowa marginalizacja religii czyni problematycznym twierdzenie o wartości każdego człowieka. Postoświeceniowy liberalizm stoi więc przed zadaniem świeckiego, racjonalnego uzasadnienia tej wartości.

Warto też podkreślić, iż afirmując wolność jednostki, liberalizm nie posuwa się aż do anarchizmu, lecz uznaje wartość państwa. Państwo jest wartościowe, bo tylko ono jest w stanie zapewnić rządy prawa, bez których wartość wolności nie mogłaby być chroniona. W liberalizmie nie dochodzi więc do kwestionowania państwa w imię wolności, lecz tylko dyskutuje się problem, w jaki sposób zorganizować państwo, żeby jego wartość nie wykluczała się z wartością wolności.

Podsumowując, można powiedzieć, że klarowne są negatywne źródła liberalizmu (czyli wiadomo, przeciwko czemu on występuje), ale nie całkiem jasne i spójne są jego fundamenty pozytywne (tzn. trudno jest jednoznacznie stwierdzić, za jakimi wartościami się opowiada – i z tego właśnie względu wyróżnia się dzisiaj odmienne wersje liberalizmu⁷). Tę filozoficzną trudność dziedziczy on po oświeceniowej idei emancypacji, w której również wiadomo, czego chce się uniknąć i od czego wyzwolić, ale o wiele mniej wiadomo, po co (dla jakich wartości)? Ta niejasność co do pozytywnych wartości liberalizmu znajduje odzwierciedlenie w idei państwa neutralnego aksjologicznie. Z jednej strony, to

⁴ Por.: M. Król, *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2008, rozdz. II, par. 4, pt. „Wolność dla wolności”, s. 83-93.

⁵ Por.: A. Chmielewski, *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wydawnictwo Arboretum, Wrocław 2001, s. 115-116.

⁶ Np.: J. Gray trafnie zauważa, iż szczególnie liberalizm angielski (J. Locke'a i J.S. Milla) „jest silnie osadzony w kontekście chrześcijańskiego teizmu” (J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, s. 25).

⁷ O różnych wersjach filozofii liberalnej np. por. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000.

właśnie państwo ma ustalać prawa, na których podstawie rozstrzyga się konflikty między kolidującymi sposobami życia obywateli. Z drugiej jednak strony – wedle liberałów – państwo nie powinno hołdować żadnym wartościom, oprócz jedynie wartości samej wolności. Powstaje więc problem, jak można ustalić prawa, nie opierając ich na określonych wartościach?

Przy wstępnym więc rozpoznaniu wydaje się, że w aksjologicznych podstawach liberalizmu tkwi nawet kilka sprzeczności.

Po pierwsze, jak rozstrzygać konflikty światopoglądowe nie opierając się na żadnym światopoglądzie?

Po drugie, jak państwo liberalne może religię chrześcijańską traktować na równi z innymi światopoglądami, skoro z niej właśnie przyjęło podstawowe wartości (tzn. wartość wolności indywidualnej i wartość każdej jednostki ludzkiej)?

Po trzecie, jak ustalić relacje między państwem a obywatelami, skoro państwo musi stworzyć jedno i dobre prawo dla wszystkich, podczas gdy różni obywatele wyznają różne koncepcje dobra?

W końcu po czwarte, jak zachować wolność jednostek wobec państwa, skoro to właśnie państwo ma wolność reglamentować?

Aksjologiczne aporie liberalizmu biorą się stąd, iż współczesny neoliberalizm traktuje przekonania na temat wartości tak, jak liberalizm początkowy traktował rozbieżne przekonania religijne, a jednocześnie potrzebuje i poszukuje takich wartości fundamentalnych, na których mógłby oprzeć swoje własne funkcjonowanie (a szczególnie istnienie państwa). Wobec wszystkich wartościowań liberalizm usiłuje więc być na zewnątrz i wewnątrz zarazem. Innymi słowy, zmaga się on permanentnie z paradoksem, który wystąpił już w myśli ojca-założyciela filozofii liberalnej – J. Locke’a. Otóż Locke, jak wiadomo, postulował tolerancję dla wszystkich wyznań religijnych oprócz takich, które podważają porządek państwowy, czyli – jego zdaniem – ateistów, islamistów i katolików⁸. Uogólniając, paradoks Locke’a polega na tym, że w celu rozstrzygnięcia, jakie światopoglądy należy tolerować, trzeba z zakresu tolerancji wykluczyć te, które są sprzeczne z aksjologicznym fundamentem instancji tolerującej.

Problem centralny

Łatwo zauważyć, że dla aksjologicznego uzasadnienia liberalizmu problem najzupełniej fundamentalny wyraża się w pytaniu następującym: jakie wartości (albo przynajmniej jedną wartość) należy umieścić nad pluralistycznie zróżnicowanymi wartościowaniami obywateli, tak, aby owe wartości nadrzędne mogły być spójnym uzasadnieniem dla ustanawiania i przestrzegania praw państwowych, które przecież – jako jedne dla wszystkich – muszą się różnić od wielorakich

⁸ Por.: J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963, s. 53-56.

preferencji jednostkowych? Struktura aksjologicznego uzasadnienia liberalizmu musi bowiem być dwupoziomowa – i ta jej dualność znajduje wyraz w liberalnej zasadzie prymatu słuszności (albo sprawiedliwości) nad dobrem. Na pierwszy poziom normatywności, z jaką mamy tu do czynienia, składa się wielość indywidualnych hierarchii wartości (zwanym przez liberałów różnymi koncepcjami dobra). Żeby jednak zasadna była normatywność samego liberalizmu, jako dobrego ustroju społeczno-politycznego, trzeba koniecznie jego zasadność oprzeć na drugim poziomie wartości – takich mianowicie, które, wyrażone w prawach państwowych, będą obowiązywały wszystkich obywateli, zachowując prymat na zróżnicowanymi wartościami pierwszego poziomu. Problem ten jest dodatkowo komplikowany przez liberalny (a właściwie demokratyczny) wymóg, żeby wartości z drugiego poziomu były dobrowolnie aprobowane w świetle różnych hierarchii z pierwszego poziomu (czyli przez obywateli o różnych światopoglądach) – bo w przeciwnym razie państwo byłoby represyjne czyli nieliberalne.

Mówiąc najkrócej, centralny, aksjologiczny problem liberalizmu jest taki: jak można – wobec pluralizmu, a nawet niewspółmierności wartości na pierwszym poziomie – ustalić na drugim poziomie taką wartość podstawową (lub zestaw wartości), na którą dobrowolnie zgodziliby się wszyscy obywatele, pomimo pluralizmu?

Chwila zastanowienia wystarczy, by zauważyć, że zadowalające rozwiązanie tego problemu byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby się zanegowało jedną z tez wyjściowych, tworzących przesłanki całego problemu – np. konieczność powszechnej i dobrowolnej akceptacji podstaw prawa (czyli tezę o państwie nierepresyjnym), albo tezę o pluralizmie równoprawnych wartości. Jeśli bowiem różne koncepcje dobra z pierwszego poziomu nie mają żadnej części wspólnej (czyli jeśli radykalny pluralizm jest faktem), to jakkolwiek obligatoryjna wartość z drugiego poziomu będzie represjonować którąś z koncepcji dobra. Jeżeli zaś w różnych koncepcjach dobra istnieje część wspólna, to ona, oczywiście, powinna być umieszczona na drugim, uzasadniającym poziomie, ale wtedy teza o radykalnym pluralizmie i niewspółmierności wartości okaże się nieprawdziwa. Jeśli zaś, zakładając pluralizm na pierwszym poziomie, umieścilibyśmy na poziomie drugim taką wartość, która nie występuje w żadnej koncepcji dobra, to uzasadnienie takie byłoby poprawne logicznie, tyle że oznaczałoby nie liberalizm, lecz jakąś wersję autorytaryzmu.

Faktyczne sposoby aksjologicznego uzasadniania liberalizmu

Można wyróżnić cztery wersje argumentacji, za pomocą której próbuje się uzasadniać filozofię liberalizmu.

- 1) Pierwszym argumentem jest relatywizm aksjologiczny. Najkrócej biorąc, argument ten brzmi następująco: ponieważ światopoglądy i hierarchie wartości obywateli są relatywne, to żadnego z nich nie można traktować

jako obligatoryjnego dla wszystkich, albowiem wówczas naruszałoby się jednostkową wolność życia zgodnego z własną hierarchią wartości⁹. Jak łatwo zauważyć, argument ten musi w istocie ogłosić absolutną wartość wolności, by zabronić absolutyzacji relatywnych hierarchii – przez co, oczywiście, sam się obala.

- 2) W niektórych argumentacjach argument pierwszy przekształca się w treściowo inny argument drugi. Brzmi on wtedy tak oto: wszystkie wartości są relatywne oprócz wartości wolności. Ten argument stwierdza w istocie absolutną prawdę o absolutności jednej wartości¹⁰. Pomijając fakt, że to stwierdzenie jest sprzeczne z tezę mówiącą, że hierarchie wartości są zawsze funkcją relatywnych światopoglądów, przede wszystkim chcę zauważyć, że twierdzenie to jest ze wszech miar niejasne, a nawet – być może – ewidentnie fałszywe (lub wręcz nonsensowne).

Niestety, kwestia relacji między wolnością a wartościami jest tak rozległa, że jej analiza wymagałaby odrębnego artykułu¹¹. Z tego powodu zauważę tylko krótko – w charakterze tezy do dyskusji – że spośród rodzajów wolności tylko jeden można uznać za wartościowy, a mianowicie tzw. autonomię (czy też autodeterminację). Jest to wolność pozytywna, którą sam podmiot zdobywa wtedy, gdy racjonalnie selekcjonuje własne pragnienia, w rezultacie czego wybiera wartości. Ten typ wolności nie może jednak być treścią praw państwowych, gdyż takiej wolności – czyli racjonalnego sposobu bycia – nie można z zewnątrz ani nikomu dać, ani odebrać. Osiąganie tej wolności jest osobistą, egzystencjalną sprawą każdego podmiotu. Wolność negatywna zaś, czyli fakt niepodlegania przyczynowej konieczności, nie może być wartością – po prostu dlatego, że jest faktem, a fakty nie są wartościami. Gdyby nie istniał fakt wolności, to nie byłoby żadnych wartości, lecz tylko przyczyny i skutki jako ciągi faktów. Wolność jako niezależność jest warunkiem wszystkich wartości, ale sama wartością nie jest. Skoro wartości są dopiero dla wolności przedmiotami dążenia, to przecież sama wolność nie może być przedmiotem swojego dążenia. Z tego, że każde zboże rośnie w ziemi, nie wynika, że ziemia jest zbożem, a nawet wynika, że nie jest.

Liberalny pogląd głoszący, że wolność jest wartością, trzeba więc uznać za powtarzane od 300 lat nieporozumienie. Jest w nim wprawdzie racjonalne jądro, ale tym jądrem nie jest wolność. Wysuwając taki pogląd, liberałowie usiłują z pluralizmu wartości wyłowić wartość uniwersalną. Niestety, z różnych

⁹ Taką wersję argumentacji można przypisać I. Berlinowi (por. szczególnie *idem*, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *idem*, Cztery eseje o wolności, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 178-233).

¹⁰ Argument ten jest założony – jak sądzę – w znanej formule liberalnej: jedyną granicą mojej wolności jest wolność cudza. Można go więc spotkać w argumentacjach np. J.S. Milla lub I. Berlina.

¹¹ Na ten temat szerzej i dokładniej pisałem w *Wolność a wartość*, „Annales UMCS”, Sectio I, Vol. XXI i XXII, Lublin, 1996/1997, s. 209-219, a także w: *Wartość wolności, czyli antynomie podmiotowości*, [w:] *Człowiek i jego pojęcie*, red. A.L. Zachariasz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011, s. 63-77.

merytorycznych powodów – a przede wszystkim z braku trafnej teorii wartości – to polowanie na wartość uniwersalną jest chybione. Przypomina ono sytuację, jakby ktoś np. w pluralizmie ryb szukał ryby uniwersalnej i za taką uznał wodę, z tego tylko powodu, że wszystkie ryby żyją w wodzie.

3) Trzeci argument za liberalizmem opiera się na strategii innej niż uznawanie za wartość nadrzędną warunku wszystkich wartości. Niemniej, w tym trzecim argumentcie też próbuje się skonstruować wartość nadrzędną wobec pluralizmu wartości. Mam tu na myśli strategię Johna Rawlsa i jego zwolenników. Pod względem formalnym strategia ta polega na tym, by pomimo pluralizmu wartości z poziomu pierwszego, ustalić na poziomie drugim takie wartości uniwersalne, które dobrowolnie by przyjęli zróżnicowani uczestnicy owego pluralizmu. Zestaw tych nadrzędnych wartości nazywa się sprawiedliwością jako bezstronnością i ogłasza się prymat sprawiedliwości nad dobrem (czyli nad indywidualnymi hierarchiami wartości)¹². Nie ma tu miejsca na to, by komentować szczegóły tej koncepcji (i jej karykaturalność względem transcendentalizmu Kanta), wskażę więc tylko jej trudność zasadniczą.

Otóż terminologiczna konwencja odróżniająca sprawiedliwość od dobra nie może zasłonić faktu, że jedno i drugie jest cenne, a więc – że są to jakieś wartości. Jeśli indywidualne hierarchie wartości są radykalnie zróżnicowane (jak zakładają liberałowie), to musi z tego wynikać, że ten pluralizm pierwszego rzędu będzie również cechą drugiego poziomu, czyli że różne osoby będą miały różne treści sprawiedliwości – bo dlaczego właściwie miałyby mieć jedną?

Rawlsowska „zasłona niewiedzy”¹³, która ma jednostki ogołocić z indywidualnych różnic i dopuścić do głosu rozum uniwersalny, w gruncie rzeczy niweluje wszelkie różnice między ludźmi. Jeśli jednak możliwe byłoby abstrahowanie od tych różnic i posługiwanie się rozumem uniwersalnym, to wcale nie trzeba byłoby powoływać (i utrzymywać w prawach) prymatu sprawiedliwości, bo wystarczyłoby, żeby każda osoba przy ustalaniu własnej koncepcji dobra po prostu posługiwała się rozumem (jak postulował Kant). Prymat rozumności oznacza jednak, że z preferencjami nierozumnymi nie musimy się liczyć (no i oznacza, że pluralizm jest pluralizmem nierozumności – wszak mylić się można na wiele sposobów, jak zauważył już Arystoteles).

Innymi słowy, albo treść sprawiedliwości zależy od zróżnicowanych koncepcji dobra z niższego poziomu (a wtedy nie może być co do niej zgody), albo jest ona od nich niezależna, ale wtedy – bez względu na to, skąd ona pochodzi – nie może w ich świetle zostać zaakceptowana. Jeżeli zaś treść sprawiedliwości zostałaby wyabstrahowana z różnorodnych koncepcji dobra – byłaby to trzecia

¹² Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

¹³ Por. *ibidem*, s. 190-198.

droga jej ustalania – to znaczyłoby to, że pluralizm koncepcji dobra wcale nie jest aż tak radykalny, by obywatele nie mogli osiągnąć konsensusu co do wartości. Znaczyłoby to też, że w różnych koncepcjach dobra występuje wspólny rdzeń... i nie jest nim bynajmniej wartość wolności.

- 4) Błędność liberalnego twierdzenia głoszącego, że sama wolność jest wartością, dostrzegają niektórzy współcześni neoliberaliści (szczególnie W. Kymlicka, ale też np. A. Swift)¹⁴. Odrzucają też oni relatywizm aksjologiczny. Na miejsce tych odrzucanych argumentów, formułują więc inny, czwarty rodzaj aksjologicznej argumentacji na rzecz liberalizmu. Sedno tej argumentacji jest następujące. Wolność powinna być w państwie priorytetowa dlatego, żeby każdy obywatel mógł rewidować swoje koncepcje dobra i sposoby życia, przechodząc od nietrafnych do trafnych. Jak pisze Kymlicka:

[...] wolność jest potrzebna, ponieważ możemy się mylić [...] i ponieważ niektóre cele są więcej warte niż inne. Wolność jest potrzebna właśnie po to, by odkrywać, co w życiu stanowi wartość – [...] by rewidować nasze przekonania na temat wartości.¹⁵

Nawiasem mówiąc, dziwne jest, dlaczego Kymlicka lekarstwa na błąd szuka w wolności, a nie w jakiegoś rodzaju wiedzy racjonalnej. Przecież sama wolność, bez racjonalnego rozpoznania, może w nieskończoność jeden błąd zastępować kolejnym.

W argumentacji tej, z jednej strony, wolność jest potraktowana jako instrument służący do osiągnięcia prawdziwych wartości (i dlatego jest wartościowy), ale z drugiej strony, twierdzi się tu, że nawet jeśli ktoś nie osiąga prawdziwych wartości, to jego wolność też jest wartościowa. Poglądowi temu ewidentnie brakuje klarownej koncepcji tego, jaka jest relacja między wolnością a wartościami oraz koncepcji poznania wartości. Wynika z niego, niestety, że pozytywną wartością są błędne sposoby życia (o ile są wolne) i że wolność ludzi czyniących zło też jest wartościowa. Innymi słowy, jeśli się zakłada, że istnieją trafne i nietrafne rozpoznania wartości (czyli kognitywizm aksjologiczny), a w konsekwencji, że są dobre i złe sposoby życia, to twierdzenie, iż zły sposób życia jest dobry dlatego tylko, że jest wolny, stanowi sprzeczność w teorii. Jest ono też sprzeczne z praktyką państw liberalnych, w których przecież ludzi, którzy w sposób wolny czynią zło, zamyka się w więzieniach (i co więcej – obywatele się tego domagają zgodnie, pomimo pluralizmu koncepcji dobra).

Jeśli wolność jest instrumentem osiągnięcia wartości, to – podobnie jak w przypadku dajmy na to siekiery – dobro jej istnienia zależy od celu: dopiero dobry cel czyni dobrymi potrzebne do niego narzędzia, ale taka sama zależność

¹⁴ Por. W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitarianizm*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, ALETHEIA, Warszawa 2004, s. 151-178 oraz A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynomów, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

¹⁵ W. Kymlicka, *op. cit.*, s. 156.

występuje przy celu złym. A mówiąc dokładniej, narzędzia bez celów nie są ani dobre, ani złe. Gdyby więc wolność była instrumentem w stosunku do wartości, to właśnie sama w sobie nie byłaby ani dobra, ani zła. Wolność nie jest jednak – wbrew temu, co twierdzi Kymlicka – narzędziem osiągnięcia wartości, bo to ona właśnie wszelkie narzędzia dobiera i ich używa.

Nie ma w istocie poprawnego sposobu, by o wolności, jeszcze przed jej decyzjami, zasadnie orzec, że jest dobra lub zła. Jeśli wybiera dobro, to jest dobra, jeśli zło – to zła. Twierdzenie, że wolność jest dobra również wtedy, gdy wybiera zło, jest absurdalne.

Uwagi końcowe, czyli jak uzasadnić liberalizm?

Krytyczna analiza pokazuje, że liberalistyczne wariacje na temat wolności jako wartości nie są poprawnym, aksjologicznym uzasadnieniem liberalizmu. Nie znaczy to, że z braku uzasadnienia liberalizm trzeba w całości odrzucić. Można bowiem spróbować po prostu uzasadnić go lepiej niż jest uzasadniany dotychczas. Taką właśnie nową próbę jego uzasadnienia na koniec skrótowo zaproponuję. Trzeba jednak z góry zastrzec, że nowe uzasadnienie może wymusić modyfikację niektórych idei liberalnych.

Aby nowe uzasadnienie uporządkować, trzeba wyklarować kilka podstawowych kwestii. Pierwsza sprawa, to problem pluralizmu wartości. Otóż z faktu, że ludzie dążą do różnych celów, czy też, że cenią różne rzeczy, w żaden sposób nie wynika, że to, do czego dążą, jest wartością. Mówiąc krótko, z pluralizmu faktycznych zachowań nie można wywnioskować pluralizmu samych wartości – ani też względności wartości. Pluralistyczny relatywizm wartości wynika dopiero z subiektywizmu, ale w subiektywizmie wartość wolności też musiałaby być subiektywna jedynie. Z drugiej strony, istnieją absolutystyczne teorie wartości (np. fenomenologiczna), które głoszą właśnie pluralizm. Pluralizm wartości nie koliduje wcale z ich obiektywnością, czy nawet absolutnością (tak jak pluralizm kwiatów nie podważa ani obiektywnej wiedzy florystycznej, ani obiektywnego istnienia kwiatów).

Kłopotem liberalizmu nie jest pluralizm, lecz niezgodność w indywidualnych hierarchiach wartości. Bo to ona dopiero komplikuje, czy wręcz wyklucza porozumienie. Gdyby w treściach tych różnych hierarchii nie było części wspólnej, to żadne prawo państwowe nie uzyskałoby obywatelskiej akceptacji – co oznacza, że niemożliwe byłoby państwo liberalne, lecz tylko autorytarne.

Niestety, regułą jest, że filozofowie liberalni nie dysponują precyzyjną i pogłębianą teorią wartości i w związku z tym, m.in., nie zauważają różnicy między jakością wartości a miejscem wartości w hierarchii („wysokością”) – nie znają więc tej dystynkcji, która w aksjologii niemieckiej (a szczególnie fenomenologicznej) została już sto lat temu wyraźnie przeprowadzona. Zastępując

problem pluralizmu hierarchii siermiężną formułą „pluralizmu koncepcji dobra” lub „pluralizmu sposobów życia”, uniemożliwiają sobie analitycznie precyzyjne wychwycenie elementów i aspektów składających się na rzeczywiste sytuacje aksjologiczne.

Żeby wartości z drugiego poziomu, czyli prawnie obligatoryjne, mogły być przez obywateli zaakceptowane, muszą one już wcześniej znajdować się w indywidualnych hierarchiach. I bynajmniej nie wolność jest taką wspólną dla różnych hierarchii wartością (z powodów, które wcześniej wskazywałem). Wartościami uznawanymi intersubiektywnie, czyli obecnymi w każdej hierarchii, są te wartości, które odpowiadają zwierzęcej naturze człowieka.

Nie jest bowiem tak, że zbiór wartości w każdej hierarchii jest w całości odmienny od drugiego takiego zbioru. Hierarchie różnią się swoimi szczytami. Natomiast w ich podstawach występują wartości te same, charakterystyczne dla ludzkiego gatunku. Są to wartości specyficzne i należałoby je dokładniej opisać, ale z braku miejsca zauważę krótko, że są to te wartości, które Nicolai Hartmann określa jako niskie lecz mocne¹⁶ (one też, z grubsza biorąc, są chronione przez tzw. pierwszą zasadę sprawiedliwości według teorii J. Rawlsa – z tym, że Rawls myląc nazywa je wolnościami, a nie wartościami¹⁷). Najważniejsza osobliwość tych wartości polega na tym, że „są one jak zdrowie, ile je trzeba cenić ten tylko się dowie, kto je stracił”. Oznacza to, po pierwsze, że boli ich utrata, ale mało cieszy (lub wręcz jest niezauważalne) ich posiadanie, a po drugie, że wartości tych się nie zdobywa, lecz się je ma na podstawie faktu bycia człowiekiem, jako swoiste *status quo*. Dlatego też nie są one celami ludzkiego życia, ale są konieczne do osiągnięcia różnych celów, w tym – tak zwanych celów wyższych. Aby wartości tych nie gwałcić w cudzym życiu, wystarczy nic nie robić, czyli nikomu ich nie zabierać własną ekspansywnością i agresją – wystarczy wobec innych być neutralnym. Wartości te można jednak utracić – właśnie jak zdrowie. Ich utrata jest złem. Jeśli spowodowana jest przez innych ludzi, to jest to zło moralne.

W przeciwieństwie do pozytywnych wartości wysokich, brak owych wartości niskich jest złem intersubiektywnie pojętym. Niezależnie od indywidualnej hierarchii wartości (czy różnych koncepcji dobra), brak zdrowia lub żywności jest przez każdego uważany za zło.

Otóż sądzę, że właśnie ochrona przed tym intersubiektywnym złem jest aksjologicznym fundamentem praw państwowych w liberalizmie. Dzięki temu, że owo zło jest intersubiektywne, możliwa jest dobrowolna zgoda wszystkich obywateli na prawa, które przed nim zabezpieczają. Samo państwo uzyskuje w ten sposób rangę instytucji wartościowej, gdyż chroni swoich członków przed złem niewątpliwym i nierelatywnym, jakie grozi im ze strony innych osób.

¹⁶ Por.: N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 597-613.

¹⁷ Por. J. Rawls, *op. cit.*, s. 86-93.

Natomiast indywidualna wolność obywateli nie może dla praw państwowych być przedmiotem, ani celem, bo jest warunkiem ich ustalania – wszak nikt nie ustalałby praw politycznych dla ruchu planet. Celem praw jest zaś pewne dobro jednostek, takie mianowicie, które polega na braku zła, a ściślej – na braku krzywdy (czyli zła czynionego przez innych ludzi).

Tych Hartmannowskich, niskich lecz mocnych, wartości jest wiele. Jako bezdyskusyjne można dla przykładu wymienić: bezpieczeństwo, zdrowie, własność prywatna czy nietykalność osobista. W historycznej ewolucji idei państwa toczyła się i trwa nadal dyskusja zmierzająca do ustalenia katalogu tych wartości. Współcześnie występują one pod konwencjonalnym (i – moim zdaniem – niefortunnym) mianem praw człowieka.

Łatwo zauważyć, iż wartości, o których tu mowa (tak samo jak tzw. prawa człowieka) są ważne wcale nie dlatego, że człowiek jest jedynym w przyrodzie bytem wolnym. Gdyby z faktu istnienia wolności wynikała powinność jej chronienia, to z faktu istnienia chwastów i insektów też wynikałaby analogiczna powinność. Ważność owych wartości niskich staje się zasadna wyłącznie na podstawie przesłanki, która zakłada wyjątkową wartość gatunkowych cech człowieka. Przesłanka ta ma pochodzenie ewidentnie chrześcijańskie oraz – co warto podkreślić – opiera się na metafizycznym pojęciu istoty człowieka. Ani Unia Europejska, ani Stany Zjednoczone właśnie dlatego nie wymagają przestrzegania praw insektów (np. pluskiew), że nie zakładają wartości ich cech gatunkowych. Ale dlaczego cechy człowieka są wartościowsze od cech pluskiew? Oto jest pytanie!

Dla aksjologicznego uzasadnienia zasad liberalizmu pytanie logicznie pierwsze jest faktycznie takie oto: dlaczego człowiek w ogólności – bez względu na jego konkretność odróżniającą go od innych ludzi i niezależnie od tego, co robi – jest wyjątkowo wartościowy? Dlaczego np. jest wartościowszy od świni, którą zjada, i dlaczego jemu pozwala się ją zjeść, a jej jego – nie? No bo przecież nie dlatego, że jest wolny! Oczywiście jest, że odpowiadając filozoficznie na to fundamentalne pytanie liberalowie nie mogą skorzystać z uzasadnienia chrześcijańskiego, bo zaprzeczałoby to liberalnej równoprawności różnych wyznań.

Wniosek z powyższych rozważań jest następujący. Liberalizm to taka filozofia polityki, która, zakładając wartość każdego człowieka, przypisuje państwu rolę chronienia ludzi przed wzajemnym złem (i przed złem ze strony samego państwa). Natomiast tworzenie i dążenie do dobra (czyli do wartości wysokich) filozofia ta pozostawia w gestii jednostek i stowarzyszeń.

Do dyskusji pozostają zatem dwa główne problemy. Po pierwsze, jest to kwestia filozoficznego uzasadnienia wartości każdej jednostki ludzkiej – bo jak dotychczas, to liberalizm nie dysponuje poprawnym, niereligijnym uzasadnieniem tej swojej aksjologicznej podstawy. Druga zaś sprawa, to problem następujący: jeśli zadania polityki ograniczy się jedynie do celów w istocie negatywnych (czyli do ochrony przed złem czy też do zabezpieczenia jedynie wartości niskich), to czy same tylko prywatne dążenia do pozytywnych wartości wysokich – bez in-

stytucjonalnego wsparcia państwa – wystarczają do pokoleniowego odtwarzania i wzbogacania tych wysokich wartości? Czy na dłuższą metę kultura wyższa nie musi się w ustroju liberalnym z konieczności zdegenerować, skoro nie jest przez państwo aktywnie wspierana, lecz jedynie dozwolona, czyli pozostawiona na pastwę tylko prywatnych starań?

Andrzej Niemczuk

The Issue of the Axiological Basis of Liberalism

Abstract

The article analyses the axiological justification for liberalism. The author demonstrates that the widespread justifications for liberalism are either theoretically inconsistent or based on dubious premises. In the conclusion of the paper, the author suggests his own axiological justification for liberalism, stressing simultaneously that the axiological minimalism, characteristic of liberalism, is a threat to the historical reproduction of higher culture.

Keywords: liberalism, freedom, values, axiological justification.