

Paulina Mendeluk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Problem konfliktów moralnych w pluralistycznej demokracji

Wstęp

Cechą immamentną każdego ustroju demokratycznego, oprócz różnie ujmowanych rządów większości, jest uznanie równości politycznej obywateli. Odwołując się do tradycji umowy społecznej, należy dokonać rozróżnienia pomiędzy umową równości a ideą równości politycznej. Na mocy umowy równości rozmaite stronnictwa wspólnie dokonują ustanowienia równości w warunkach umownej sytuacji bieżącej bądź hipotetycznej, aby w rezultacie ustanowić obowiązujący system polityczny. Natomiast polityczna równość dotyczy bezpośrednio statusu społecznego obywateli, który jest wypracowany w ramach ustanowionej umowy¹. Równość polityczna przyznaje każdemu obywatelowi te same prawa, uprawnienia oraz obowiązki. Ma więc stanowić gwarant wolności dla wszystkich obywateli². Dlatego możemy powiedzieć, że współczesne ustroje demokratyczne odchodzą od klasycznej zasady liberalizmu, w której mamy do czynienia z prymatem wolności nad równością.

W ustrojach demokratycznych równość wobec praw politycznych przejawia się przede wszystkim w równym prawie do głosowania, czyli do udziału w wyborach³. Zakłada się, że jest to jedyny sposób umożliwiający zaistnienie równej reprezentacji. Dlatego polityczna równość jest tak pożądana, ponieważ system polityczny odwołujący się do politycznej równości generuje prawa, które służą budowaniu społeczeństwa sprawiedliwego. Oznacza to, że wszyscy obywatele mają posiadać taki sam wpływ polityczny na politykę państwa, by w rezultacie

¹ S. White, *Równość*, przeł. M. Wilk, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 52.

² *Ibidem*, s. 27.

³ *Ibidem*, s. 14.

zapewniać równość w pozostałych sferach ludzkiego życia, tym samym redukując wszelkie nierówności społeczne⁴.

W związku z tym równość polityczna ma rozładowywać rozmaite konflikty społeczne, które powstają w wyniku wyznawania odmiennych systemów wartości, czy też przyjmowanych innych wizji polityczności. Należy dostrzec, że niektórzy myśliciele zarzucają demokracji, że wykazuje się małą wyrozumiałością wobec pluralizmu, mimo że troszczy się o społeczną spójność, zaś liberalizm uznają za jego twór, gdyż koncentruje swą uwagę na jednostce⁵.

Niewątpliwie we współczesnych społeczeństwach demokratycznych mamy do czynienia z występowaniem wielu różnorodnych doktryn religijnych, moralnych oraz metafizycznych, które często wchodzą ze sobą w konflikt. Taki stan rzeczy został trafnie ujęty w *Liberalizmie politycznym* Johna Rawlsa, który istotę pluralizmu identyfikował z występowaniem wielu rozległych doktryn w ramach jednego społeczeństwa. Zdaniem Rawlsa problem liberalizmu politycznego sprowadza się do odpowiedzi na pytanie:

Jak jest możliwe istnienie stabilnego i sprawiedliwego społeczeństwa, którego obywatele, wolnych i równych, głęboko dzielą ścierające się ze sobą a nawet nie-współmierne doktryny religijne, filozoficzne i moralne?⁶

Tym samym podejmuje on ważkie zagadnienie wzajemnej relacji między prawem a moralnością. Warto przyjrzeć się bliżej temu oddziaływaniu.

Moralność a prawo

Powstanie prawa jest związane z potrzebą uregulowania stosunków międzyludzkich. Począwszy od czasów starożytnych, w Grecji oraz na Bliskim Wschodzie prawo było ujmowane na trzy różne sposoby⁷. Pierwsze z nich odwoływało się do norm ogólnych, które utożsamiono z obyczajowością wspólnot. Natomiast drugie rozumienie prawa traktowało owe normy tak, jakoby zostały one nadane przez samego Boga. Ostatni sposób ujmował prawo jako prawo stanowione, które powstało w wyniku woli ziemskiego prawodawcy. Te trzy rodzaje praw postrzegane były jako pierwotne wobec ukonstytuowania się sfery politycznej⁸. Jednakże należałoby w tym miejscu zaznaczyć, iż dzięki nim owa sfera miała w ogóle szanse zaistnieć.

Sfera polityczna stara się powiązać ze sobą prawo i moralność. Relacje między prawem i moralnością są przedmiotem nieustających polemik. Dyskusje wokół

⁴ *Ibidem*, s. 63-64.

⁵ G. Sartori, *Teoria demokracji*, przekład P. Amsterdamski i D. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 471.

⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 194.

⁷ T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, Wydawnictwo Naukowe Filozofii, Poznań 2006, s. 9.

⁸ *Ibidem*.

wzajemnych relacji między prawem i moralnością oscylują wokół interpretacji rzymskiej zasady: „co nie jest zabronione jest dozwolone”⁹. Zasada ta dopuszcza rozbieżność rzeczywistości prawnej i moralnej, bowiem może zaistnieć sytuacja, gdy to, co dla prawa jest obojętne, to w odniesieniu do moralności postrzegane jest jako złe, niewłaściwe, czy też haniebne. Wzajemne relacje prawa i moralności są przede wszystkim przedmiotem refleksji w ramach filozofii prawa.

Relacje między prawem a moralnością przekładają się na jakość funkcjonowania pluralizmu w ustrojach demokratycznych. Zarówno prawo, jak i moralność rozumiemy jako systemy normatywne, które wzajemnie na siebie oddziałują. Problem pojawia się wówczas, gdy owe systemy normatywne nie są względem siebie tożsame, a to stanowi przyczynę pojawienia się różnego rodzaju konfliktów społecznych. Dokonując analizy wpływu prawa na moralność, jak i moralności na prawo, należy najpierw rozróżnić dwa pojęcia, tj.: systemu prawnego oraz porządku prawnego.

System prawny ujmowany jest jako całokształt obowiązujących norm prawnych w danym państwie. Oznacza to, że system prawny jest wyrazem końcowych efektów w działalności prawodawcy, gdyż swym zasięgiem obejmuje wszystkie wiążące oraz obowiązujące przepisy prawne danego państwa. Natomiast pojęcie porządku prawnego jest szerszym pojęciem. Oprócz obowiązujących i wiążących norm prawnych obejmuje również te normy oraz kryteria, które nie posiadają charakteru formalnie wiążącego. Wspomniane normy i kryteria, które nie są formalnie wiążące mogą stanowić podstawę dla procesu podejmowania decyzji i traktowane są jako logiczne następstwo działalności prawodawcy¹⁰. Na przykład *soft law* odnoszące się do kryteriów oraz orzeczeń wyrażonych w klauzulach generalnych. Pomimo iż nie mają charakteru formalnie wiążącego, stanowią one wskazówki dla racjonalnego ustawodawcy, albowiem stwarzają mu możliwość szerszej perspektywy, gdyż nawiązują do innych systemów normatywnych, np. do moralności, której znaczenie wykracza poza system norm prawnych¹¹. W związku z tym *soft law* może być rozumiane jako próba rozwiązywania problemów społecznych, których nie udało się rozwiązać, sięgając do formalnie wiążących aktów prawnych. Ma zatem stanowić alternatywę, która umożliwi dostosowanie się do zmieniających się potrzeb społeczeństw współczesnych. Występowanie więc tego typu norm i kryteriów wywodzi się z pragmatycznego podejścia do panującego prawa¹².

⁹ E. Modzelewski, *Etyka a polityka*, Wydawnictwo ALMAMER Wyższa Szkoła Ekonomiczna, Warszawa 2006, s. 45.

¹⁰ A. Kalisz, *Multicentryczność systemu prawa polskiego a działalność orzecznicza Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 2007, nr 4, s. 46.

¹¹ R. Piszko, *Odesłania, klauzule generalne, luzy decyzyjne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 2001, nr 1-2, s. 221.

¹² M. Pietrzyk, *Soft law i hard law w europejskim prawie administracyjnym: relacja alternatywy, uzupełnienia, wykluczenia oraz przejścia*, [w:] *Administracja publiczna wobec wyzwań i oczekiwań społecznych*, M. Giełdy, R. Raszewskiej-Skałeckiej (red.), Wrocław 2015, s. 133-134.

W filozofii prawa bada się różnego rodzaju związki zachodzące między prawem i moralnością, gdyż ich relacje mają charakter dynamiczny. Są one determinowane historycznie poprzez czynniki kulturowe, polityczne oraz ekonomiczne. Pomimo że prawo i moralność są traktowane jako zjawiska względnie autonomiczne, to i tak zachodzą między nimi zależności. Stosując pojęcie moralności mamy na myśli pewien określony porządek etyczny, który ma urzeczywistniać się w ludzkich działaniach, sądach, normach oraz instytucjach. Tego rodzaju obiektywne rozumienie moralności jest wystarczające dla tradycyjnych oraz jednorodnych społeczeństw o utrwalonych obyczajach. Natomiast w większości przypadku współczesnych społeczeństw demokratycznych mamy do czynienia z pluralizmem etycznym, a więc z występowaniem obok siebie różnych etyk takich, jak: etyka utylitarystyczna, chrześcijańska, świecka *etc.* Taki stan rzeczy rodzi trudności, co do ustosunkowania się prawa do moralności oraz moralności do prawa. Tym bardziej że odseparowanie prawa od moralności jest niezwykle trudne do zrealizowania, gdyż te systemy normatywne wzajemnie się przenikają, co skutkuje tym, że ich relacje mają wymiar złożony oraz hermeneutyczny¹³.

W ramach współczesnej filozofii prawa wyróżnia się cztery odmienne stanowiska, które określają wzajemne korelacje zachodzące pomiędzy prawem a moralnością¹⁴. Pierwsze stanowisko określa się mianem nihilizmu etyczno-prawnego, który neguje jakiegokolwiek powiązania między prawem a moralnością¹⁵. Odpowiednikiem tego stanowiska jest skandynawski realizm prawniczy. W jego założeniu prawo posiada swoistą autonomię niezależną względem kanonów moralnych. Oznacza to, że w procesie tworzenia prawa odrzuca się jakiegokolwiek wartości etyczne, religijne oraz obyczajowe. Trafnym przykładem są świeckie systemy totalitarne, w których prawo stanowiło atrybut władcy, czyli tzw. suwerena. To on decydował o kształcie obowiązującego prawa. Nie kierował się, zatem dobrem wspólnoty, ale dobrem własnym, gdyż nie brał pod uwagę społeczno-moralnych oczekiwań swych obywateli. Ten nihilizm etyczno-prawny nie dotyczy wyłącznie świeckich państw totalitarnych, ale również państw demokratycznych, które powszechnie uznają za wartościowy pluralizm światopoglądu, religii, myśli, moralności pod warunkiem pełnego oddzielenia od siebie sfery religijnej od sfery państwowej¹⁶.

Drugie zaś stanowisko reprezentowane jest przez Hansa Kelsena i jego popleczników, którzy reprezentują tzw. redukcjonizm etyczno-prawny¹⁷. Na podstawie owego redukcjonizmu uznaje się, iż powiązania między prawem a moralnością mają miejsce, aczkolwiek nie są one pożądane, jak i nie mają koniecznego charak-

¹³ R. Sobański, *Prawo i moralność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 33, 1999, s. 160.

¹⁴ J. Zajadło, *Prawo kontra moralność. Uwagi wstępne*, [w:] Fascynujące ścieżki filozofii prawa, J. Zajadło (red.), LexisNexis, Warszawa 2008, s. 40.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

teru. Dotyczy to przede wszystkim społeczeństw silnie zakorzenionych w jakiejś dominującej tradycji religijnej. Wówczas to większość członków społeczeństwa odwołujących się do konkretnej moralności religijnej stara się narzucić swoją moralność religijną. Wydaje się, że taka sytuacja ma miejsce w Polsce, bowiem takie kwestie, jak: aborcja, eutanazja, *in vitro*, związki partnerskie odzwierciedlają moralność katolicką w systemie prawnym. Przez Hansa Kelsena taki stan rzeczy jest postrzegany jako nieodpowiedni, zły, gdyż stanowi nieustanne zagrożenie dla utrzymania ładu społecznego, bowiem niepodzielający tej moralności religijnej mają poczucie, iż podlegają nieustannej opresji ze strony większości społeczeństwa, która zmierza do narzucenia pozostałym członkom społeczeństwa własnej moralności, wypływającej z religii dominującej.

Ze stanowiskiem Hansa Kelsena nie zgadza się Herbert L.A. Hart, który uważa, że prawo powinno zawierać normy moralne występujące w danym społeczeństwie¹⁸. Tego typu pogląd w filozofii prawa zwie się normatywizmem etyczno-prawnym¹⁹, który przyjmuje, że jeśli związki między prawem i moralnością nie mają charakteru koniecznego, to i tak są one pożądane. Wedle Harta nie zachodzi związek konieczny pomiędzy prawem a moralnością, ale prawo stanowione powinno uwzględniać minimalną treść prawa naturalnego. W związku z tym prawo nie może mieć dowolnej treści²⁰. Dlatego też zakłada on, że sędzia nie musi kierować się tylko i wyłącznie literą prawa, ale może i powinien także uwzględniać ducha prawa. Nie zmienia to jednak faktu, że przyjmuje on prymat prawa nad polityką²¹.

Ostatnie stanowisko esencjonalizmu etyczno-prawnego opiera się na założeniu, że związki między prawem i moralnością nie tylko istnieją, ale również mają charakter konieczny²². Przedstawicielem tego poglądu na wzajemne relacje między prawem a moralnością jest Ronald Dworkin. Przy przyjęciu tego stanowiska może dojść do sytuacji, w której wartości uniwersalne o charakterze ogólnoludzkim, mimo że są w sprzeczności z wartościami danego społeczeństwa, muszą znaleźć swoje miejsce w systemie prawnym tego społeczeństwa. Dworkin uważa, że podstawą funkcjonowania wspólnoty politycznej powinny być ogólne zasady, jak np. sprawiedliwość i uczciwość²³. Przykładem tego typu sytuacji jest rozwój idei praw człowieka po II wojnie światowej, wówczas państwa o charakterze wyznaniowym uznały jako wartość: wolność religijną, zaś państwa, w których legitymizowana była do tej pory segregacja rasowa, przyjęły jako wartość: zakaz dyskryminacji

¹⁸ Zobacz: H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, a także H.L.A. Hart, *Esaje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Dom ABC, Warszawa 2002.

¹⁹ J. Zajadło, *op. cit.*, s. 40.

²⁰ H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 261-262.

²¹ *Ibidem*, s. 116-117.

²² J. Zajadło, *op. cit.*, s. 40.

²³ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 57.

ze względu na rasę. Zdaniem Ronalda Dworkina prawo należy postrzegać jako dyskurs moralno-polityczny.

Pluralizm wartości a społeczeństwo pluralistyczne

Powszechnie zakłada się, że pluralizm jest niezbędnym elementem dla ustrojów demokratycznych. Pluralizm jest stanowiskiem, które dystansuje się zarówno w relacji do relatywizmu, jak i monizmu, w zamian proponując inny punkt widzenia koncepcji etycznych. Stoi on w opozycji do monistycznych teorii, które przyjmują istnienie tylko i wyłącznie jednego systemu wartości. Nie należy go także utożsamiać z relatywizmem, który zakłada, że wartości są subiektywne, a więc zależne od naszych preferencji. Pluralizm uznaje wielość wartości, jednocześnie traktując je jako obiektywnie poznawalne. Co więcej owa wielość wartości nie jest poddawana żadnej redukcji oraz hierarchizacji. Mimo że bywają one niewspółmierne, nie istnieje taki standard, który rozstrzygnąłby czy zaniechałby kolizji, jakie zachodzą między nimi²⁴.

Mamy do czynienia z różnymi rodzajami pluralizmu, jak np. pluralizm wartości, pluralizm kulturowy, pluralizm religijny czy też pluralizm polityczny, *etc.* Jednakże za najbardziej reprezentatywny względem pozostałych należy uznać pluralizm wartości, albowiem wartości zakładane są w każdej sferze ludzkiego życia, a więc również w sferze politycznej, kulturowej oraz religijnej. Należy zwrócić uwagę na fakt, że owe sfery życia nie są w stanie w pełni funkcjonować bez możliwości odwołania się do poszczególnych wartości.

Za prekursora pluralizmu wartości uznaje się Isaiaha Berlina²⁵. W swoich rozważaniach filozof ten poddał krytyce dominujący wówczas w cywilizacji zachodniej paradygmat myślenia monistycznego. Dokonał on rekonstrukcji założeń myślenia monistycznego. Pierwsze założenie głosi, że na każde poprawnie sformułowane pytanie istnieje tylko jedna prawdziwa odpowiedź, a zatem wszystkie inne należy uznać z gruntu za fałszywe. Natomiast drugie opiera się na przekonaniu, że musi istnieć droga, która zaprowadzi nas do odkrycia właściwych odpowiedzi w każdej dziedzinie ludzkiego życia, począwszy od sfery społecznej, moralnej, politycznej, a kończąc na naukach przyrodniczych. Nie ma więc tutaj znaczenia, czy podjęte wówczas metody są względem siebie tożsame, czy też takie nie są. W historii cywilizacji zachodniej podjęto wiele prób odkrywania tejże drogi za pomocą świętych ksiąg, obliczeń matematycznych, objawienia, mistycznych wizji, nauk proroków, obserwacji, eksperymentów, intuicji, które przyjmowano i traktowano w kategoriach źródeł umożliwiających dążenie do osiągnięcia prawdy.

²⁴ B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008, s. 26-27.

²⁵ *Ibidem*, s. 49.

Sądzone, że jeśli poprawne odpowiedzi ukształtujemy w spójną i harmonijną całość, to uzyskamy rozwiązania na wszystkie egzystencjalne problemy²⁶.

Zdaniem Berlina monistyczną perspektywę należy odrzucić, ponieważ może ona nas zaprowadzić do budowania utopijnych wizji. Co więcej sprzyja ona umacnianiu totalitarnych oraz autorytarnych tendencji. Dlatego, że niesie ze sobą uproszczenia zarówno moralne, jak i intelektualne, które w rezultacie prowadzą do fałszywego odbioru zastanej rzeczywistości, a ten nie jest wcale zgodny z naszym codziennym doświadczeniem. Według Berlina niektóre teorie etyczne są formułowane wedle schematu myślenia monistycznego, w których to dokonuje się hierarchizacji oraz redukuje się wszelkie dobra wedle wspólnej miary. Do tego typu monistycznych teorii etycznych zalicza się m.in. system platoński opierający się na idei dobra, czy też arystotelesowską etykę ugruntowaną na ideale kontemplacyjnego życia²⁷.

W związku z tym Berlin porzuca oraz krytykuje paradygmat myślenia monistycznego, gdyż uznaje go za podważający istotę człowieczeństwa. W zamian proponuje on podejście pluralistyczne, które umożliwi nam zachowanie człowieczeństwa, gdyż struktura świata nie jest prostolinijna, ale wielowymiarowa. Do tego wniosku skłoniły go przemyślenia takich wybitnych myślicieli, jak Nicollo Machiavellego, czy też Giambattisty Vica²⁸. Nicollo Machiavelii miał zauważyć oraz wyodrębnić dwie wykluczające się moralności (chrześcijańską oraz pogańską). Wedle tego włoskiego filozofa obie te moralności należy uznać za równoprawne ideały życiowe, a to oznacza, że nie można dokonać ich hierarchizacji, jak również pogodzić ich ze sobą. Natomiast Giambattista Vico uznał, że kultury między sobą się różnią i stąd czerpiemy odmienne punkty widzenia. Oznacza to, że ta różnorodność perspektyw wyklucza zatem możliwość istnienia uniwersalnych odpowiedzi. Wedle Vica powstające różnice wynikają z uwarunkowań kulturowych, nie zaś z ludzkiej natury, którą uważał za wspólną dla wszystkich. To znaczy, że właśnie wspólna natura ludzka rodzi możliwość zrozumienia różnic kulturowych, występujących w różnych dziedzinach ludzkiej egzystencji²⁹.

To właśnie krytyka paradygmatu monistycznego, jak i inspiracyjne rozważania wymienionych filozofów skłoniły Isaiaha Berlina do stworzenia oraz kształtowania własnej wizji etycznej, którą w literaturze określa się mianem pluralizmu wartości. Pluralizm wartości przyjmuje istnienie wielu wartości obiektywnych oraz ostatecznych. W swojej koncepcji podkreślał, że istnieje wiele różnorodnych, rozmaitych celów, jak i wartości. Jednakże mimo tej różnorodności, nie podlegają one redukcji oraz hierarchizacji, zatem nie są one w żaden sposób uporządkowane. Założenie Berlina o tym, że istnieje świat obiektywnych, ostatecznych wartości

²⁶ *Ibidem*, s. 56.

²⁷ *Ibidem*, s. 57.

²⁸ *Ibidem*, s. 58.

²⁹ *Ibidem*.

jest najważniejsze, gdyż na ich podstawie możliwe jest wytworzenie tzw. uniwersalnego minimum, które ma charakteryzować ludzkość. To znaczy, że minimum to odwołuje się do wartości obiektywnych do których wszyscy ludzie dążą niezależnie od swojego pochodzenia kulturowego³⁰.

Na podstawie tego przekonania Berlin sądzi, że liczba wartości jest skończona, gdyż muszą one mieć swoje odniesienie w ludzkich doświadczeniach. Dlatego też w jego koncepcji to ludzkie doświadczenie ma pełnić funkcję legitymizującą dla pluralizmu wartości. Innymi słowy, to dzięki empirii pewne zachowania możemy uznać za ludzkie, a inne nie³¹. To wielość oraz nieredukowalność zarówno wartości, jak i celów ludzkich powoduje, że popadają one ze sobą w konflikty. Jednakże wskazywał, że owa różnorodność jest skończona ponieważ nasza ludzka natura jest wspólna. Dzięki wspólnej naturze ludzkiej posiadamy umiejętność porozumiewania się bez względu na dzielące nas różnice kulturowe, gdyż potrafimy stwierdzić przyczyny, dla których określone wartości są wyznawane. Nawet w przypadku, gdy sami nie podzielamy tych przekonań etycznych. Nie jest to równoznaczne z tym, że w społeczeństwie pluralistycznym nie dochodzi do konfliktów na tle moralnym, wręcz przeciwnie jest to społeczeństwo, w którym są nieuniknione zderzenia wartości oraz moralne dylematy³².

W swojej koncepcji Berlin wskazuje trzy poziomy, w których powstają konflikty natury etycznej. Pierwszy ma miejsce wówczas, gdy nie jesteśmy w stanie w tym samym czasie zrealizować dwóch zgoła odmiennych obowiązków. Natomiast drugi poziom konfliktów etycznych odwołuje się do kolizji, jaka ma miejsce w obrębie samych wartości. Spowodowane są one tym, że wartości mają złożoną oraz pluralistyczną strukturę. Ostatni poziom charakteryzuje takie konflikty etyczne, które powstają w wyniku zderzenia między odmiennymi całościowymi wzorcami życiowymi. Za przykład może posłużyć zestawienie Machiavellego odwołującego się do dwóch przeciwstawnych względem siebie moralności, czyli moralności chrześcijańskiej oraz moralności pogańskiej³³.

Według Berlina możliwe jest istnienie liberalizmu bez pluralizmu, tzn., że mogą pojawić się systemy liberalne, które nie są pluralistyczne. Natomiast pluralizm jest zależny w pełni od liberalizmu, ponieważ może się on urzeczywistnić tylko i wyłącznie w takim ustroju politycznym, w ramach którego funkcjonują różne systemy wartości i nie są one względem siebie wrogo nastawione³⁴.

³⁰ T.A. Bocheński, *Berlina wyzwanie rzucone filozofii polityki. Próba analizy pluralizmu wartości*, [w:] *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej*, M. Maciejewski, M. Marszał, M. Sadowska (red.), Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014, s. 537-544.

³¹ *Ibidem*, s. 545-546.

³² B. Polanowska-Sygulska, *op. cit.*, s.64-67.

³³ *Ibidem*, s. 65-66.

³⁴ *Ibidem*, s. 267-271.

Moralność publiczna vs moralność prywatna

Koncentrując się na charakterystyce współczesnych społeczeństw, należy dostrzec zmiany, jakie dokonały się w sferze moralności. Odseparowaliśmy się od wielkich idei oraz obiektywnej prawdy, stawiając przy tym na indywidualizm oraz subiektywizm. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest rezygnacja ze stabilnego aksjonormatywnego układu, który czerpał swą legitymizację z różnych źródeł, takich, jak: prawo moralne czy też umowa społeczna, które opierały się na sankcjach społecznie akceptowanych. Właściwie można powiedzieć, że zanim upowszechniły się liberalne ustroje demokratyczne uznający pluralizm za wartość w świecie zachodnim, to obowiązywał jeden system etyczny, zaś wszystkie odmienne, alternatywne systemy moralne postrzegane były jako przejaw patologii aniżeli normy. Współcześnie nastąpiło odejście od uporządkowanej, monistycznej wizji świata na rzecz poszukiwań nowych, odmiennych wartości, co wiąże się z pragnieniem wyzbycia się społecznej kontroli³⁵ nad całością życia jednostki.

Ten rodzaj przemiany można ujmować na różne sposoby. Pierwszy sposób to uznanie, że może ona stać się przyczyną dezorganizacji aksjologii funkcjonującej w ramach danego społeczeństwa. Natomiast drugi może stanowić o tym, że następuje zwrot ku niższym formom moralnej świadomości. To znaczy, że zaczynamy koncentrować się tylko i wyłącznie na tym, co dostarcza nam przyjemności. Trzeci sposób w przeciwieństwie do pozostałych jest optymistyczny, gdyż wychodzi z założenia, że osiągnęliśmy najwyższy poziom moralnej świadomości, czyli moralności autonomicznej. Ten typ moralności bezpośrednio odwołuje się do naszych przekonań indywidualnych, które wyznajemy oraz realizujemy zgodnie z przyjętym systemem wartości. Innymi słowy chodzi o to, aby dokonywać wyborów moralnych wedle własnego sumienia oraz określonego systemu wartości. Co więcej, mamy zatem świadomość, co do konsekwencji podejmowanych przez siebie wyborów i bierzemy za nie pełną odpowiedzialność. Dlatego też, aby moralność autonomiczna zyskała miano dominującej, w społeczeństwie musi funkcjonować pluralizm, który jednocześnie z racji mnogości etyk poniekąd wymusza samodzielność w podejmowaniu decyzji moralnych. Oznacza to, że jednostka staje w obliczu konieczności wyboru wartości etycznych³⁶. W społeczeństwie pluralistycznym, w którym to panuje wielość różnorodnych wartości, jednostka zyskuje szanse rozwoju własnej indywidualnej moralności. Dlatego, że zyskuje prawo wyboru, a więc zanika obligatoryjność etyk w ramach danego kręgu kulturowego. Nie ma więc społecznej presji wyznawania określonego katalogu wartości. To znaczy, że wszelkie akty moralne

³⁵ J. Kopka, *Moralność ratunkiem czy przeszkodą dla współczesnego człowieka? Opis stanu i analiza przemian*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica” 2014, nr 48, s. 47.

³⁶ *Ibidem*, s. 47-48.

wywodzą się z wolnej woli danej jednostki, a więc ponosi ona za nie osobistą oraz prawną odpowiedzialność³⁷.

Z perspektywy socjologicznej społeczeństwo pluralistyczne nazywane jest społeczeństwem wyboru i znacząco różni się od społeczeństwa tradycyjnego określanego mianem społeczeństwa losu, w którym panowała tradycja ugruntowana na niezmiennych wartościach moralnych. Jak sama nazwa wskazuje społeczeństwo pluralistyczne zapewnia swym członkom wiele możliwości dokonywania wyborów, które pozbawione są zewnętrznych nacisków ze strony tradycjonalizmu czy też moralności religijnej. Oznacza to, że indywidualizm staje się dla społeczeństw pluralistycznych cechą fundamentalną, gdyż traktowany jest jako wyraz oraz konsekwencja pluralizmu. Na mocy indywidualizmu człowiek stał się ostateczną instancją legitymizującą swoje wybory oraz przekonania, do których stara się dostosowywać określone normy moralne. W wyniku rozbicia jednolitego systemu wartości zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym mamy do czynienia z odejściem od postrzegania społeczeństwa jako całości moralnej, która rządzi się wspólnie ustalonymi normami. Chodzi mianowicie o to, że pluralizm moralny identyfikowany ze sferą prywatną zaczyna silnie oddziaływać na funkcjonowanie sfery publicznej, co ma swoje przełożenie na całokształt moralności publicznej. Taki stan rzeczy może doprowadzić do próżni aksjologicznej wewnątrz danego społeczeństwa. W konsekwencji istnieje niebezpieczeństwo, że jednostka zagubi się w gąszczu propozycji etycznych, nie będzie bowiem posiadała jednolitego punktu odniesienia. Wszystko to może sprawić, że zapanuje tzw. relatywizm moralny, w którym każda jednostka będzie działała wedle własnych subiektywnych przekonań bez uwzględnienia społecznych standardów w postaci norm moralnych. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że ludzie, dokonując wyborów życiowych, będą mieli na uwadze tylko realizację własnych partykularnych celów, a więc w znacznej mierze staną się egoiści oraz próżni³⁸.

Kierowanie się zasadą przyjemności w podejmowaniu wyborów życiowych może negatywnie wpłynąć na integrację moralną oraz kulturową całego społeczeństwa. Aby nie doszło do pełnej atomizacji społeczeństwa, to nawet zwolennicy idei pluralizmu przyznają, że niezbędne jest przestrzeganie zinstytucjonalizowanych norm oraz istotne jest przyjmowanie określonych wzorców zachowań, które zostały ukształtowane za pośrednictwem kultury oraz tradycji w celu zachowania spójności społecznej. Owe normy, jak i wzorce zachowań przyczyniają się bowiem do kształtowania rzeczywistości społecznej, gdyż nadzorują i kontrolują zachowania jednostkowe oraz zbiorowe, tym samym wyznaczają, jakie są granice między zachowaniem dewiacyjnym a społecznie akceptowalnym³⁹. Stąd należy wysnuć wniosek, że uznanie pluralizmu moralnego wcale nie jest jednoznaczne z akceptacją

³⁷ *Ibidem*, s. 48.

³⁸ F. Adamski, *Pluralizm wartości a wychowanie*, [w:] Wychowanie personalistyczne, F. Adamski (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 81-83.

³⁹ *Ibidem*, s. 83.

wszystkich zachowań. W związku z tym w społeczeństwie pluralistycznym musi obowiązywać ogólnoludzkie minimum, o którym pisał Berlin. To ogólnoludzkie minimum stanowi zbiór nienaruszalnych oraz ostatecznych wartości, które obowiązują wszystkich bez wyjątku. Dzięki tym uniwersalnym wartościom możliwy jest zarówno rozwój jednostki, jak i całego społeczeństwa, a więc pluralizm może stać się wyrazem bogatego mentalnie oraz zdrowego społeczeństwa, jeśli w dalszym ciągu będzie obowiązywał nas pewien kanon nienaruszalnych wartości. W przypadku, gdy zrezygnujemy z niego, pluralizm może stać się głównym źródłem dezintegracji kultury, a nawet doprowadzić do jej rozpadu. To dzięki wartościom ostatecznym możliwe jest zachowanie oraz kształtowanie tożsamości zbiorowej, która umożliwi nam społeczną kooperację⁴⁰.

Pluralizm może zachować swój pozytywny sens wówczas, gdy oprócz wyrażanej przez niego różnorodności znajduje się miejsce dla wspólnoty społecznej oraz historycznej. Jest to warunek konieczny, ponieważ różnorodność w każdej sferze ludzkiego życia wydaje się w rezultacie problematyczna, gdyż niesie ze sobą szereg negatywnych konsekwencji. W świecie pluralizmu doskonałego zapanałyby chaos, ponieważ prowadzenie dialogu społecznego czy też zawarcie konsensusu nie miałyby racji bytu. Dlatego, że potencjalni dyskutanci biorący udział w debacie publicznej uparcie trzymaliby się wyznawanych przez siebie przekonań, co tylko sprzyja pogłębianiu się konfliktów. Zatarłaby się zatem wszelka możliwa płaszczyzna porozumienia⁴¹.

W związku z tym zbyt daleko idąca perspektywa pluralistyczna nie jest korzystna dla państw demokratycznych, ponieważ nie każdy rodzaj pluralizmu sprzyja poprawnemu funkcjonowaniu struktur demokratycznych. Z powyższego względu należy wyznaczyć linię demarkacyjną dla pluralizmu w ustrojach demokratycznych. Państwo demokratycznie nie jest po prostu w stanie zaspokoić potrzeb wszystkich uprawnionych obywateli, a pogłębianie się różnic między nimi staje się główną z przyczyn pojawiania się konfliktów w przestrzeni publicznej. Mając to na uwadze, należy powiedzieć, że pluralizm – by nie stać się przyczyną powszechnej anomii społecznej – nie może zakłócać zasad fundamentalnych dla porządku demokratycznego. Dlatego tak istotne jest prawo, które ma na celu regulować i nadzorować ład społeczny. To właśnie prawa zawierające zasady, reguły oraz normy stają się punktem odniesienia dla wszystkich obywateli. Bez prawa niemożliwe byłoby korzystanie z procedur i zasad demokratycznych. Jedyną opcją dla współczesności – by nie doszło do anomii społecznej w demokratycznym społeczeństwie – jest przyznanie, że granicą dla pluralizmu powinny stać się demokratyczne procedury. To znaczy, że w państwach demokratycznych pluralizm musi respektować i przyjmować reguły, zasady oraz wartości, które są

⁴⁰ *Ibidem*, s. 83-84.

⁴¹ J. Mysona Byrska, *Etyczne aspekty demokracji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków 2012, s. 78.

silnie zakorzenione w tradycji demokratycznej. Odwołując się do porządku demokratycznego, rozumiemy przede wszystkim jego aspekt formalno-proceduralny. Jednakże należy dostrzec, że wartości demokratyczne są takimi wartościami, które stwarzają możliwość dla jednostki, aby realizowała swoje cele etyczne. Dlatego pluralizm jest również zaliczany do katalogu wartości demokratycznych.⁴²

Ważną kwestią jest również to, aby prawo państwowe nie ograniczało się tylko i wyłącznie do formalnego kontekstu, nie może być sztywne, musi cechować się pewną elastycznością. Państwo powinno zatem stać się demokratycznym państwem prawa. To znaczy, że idea demokratycznego państwa prawa może urzeczywistnić się wówczas, gdy człowiek zacznie być postrzegany jako niezależne, rozumne indywiduum. To znaczy, że prawo ma stać się nośnikiem określonych idei⁴³. Z tego wynika, że prawo powinno odzwierciedlać społeczny system wartości. Taki stan rzeczy należałoby uznać za idealny, ponieważ jednostka, działając zgodnie z prawem, jednocześnie działałaby zgodnie z wyznawanym przez siebie systemem wartości. Osiągnięcie tego stanu rzeczy jest bardzo trudne do zrealizowania zwłaszcza w demokracji pluralistycznej ponieważ w jej ramach trudno jest ustalić jednorodny system moralny. Pomimo iż demokracja liberalno-pluralistyczna stara się umożliwić swym obywatelom życie zgodne z przyjmowanymi przez nich przekonaniem etyczno-moralnymi, to stawia im warunek respektowania procedur prawnie wiążących⁴⁴. Omawiany problem bardzo dobrze ilustruje przykład empiryczny dotyczący sytuacji prawnej i obyczajowej polskiego Roma z Dolnego Śląska.

Polskiego Roma Marka K. skazano na osiem miesięcy więzienia w zawieszeniu na trzy lata oraz dozór kuratorski za współzycie seksualne ze swoją nieletnią żoną. Marek K., biorąc ślub, w świetle prawa polskiego był osobą pełnoletnią, zaś jego małżonka nie. Małżeństwo to zostało zawarte zgodnie z tradycją romską, ale nie było ono ważne w świetle prawa polskiego. Kobieta urodziła dziecko w wieku piętnastu lat, a to oznaczało, że oskarżony obcował płciowo z osobą nieletnią, co stanowi poważne naruszenie norm prawa polskiego⁴⁵. Wyrok nie spotkał się z akceptacją ze strony środowiska romskiego, gdyż uznali oni go za dalekosiężną ingerencję w ich kulturę oraz wielowiekową tradycję. Natomiast wyrok polskiego sądu należy postrzegać jako uwzględnienie tradycji i kultury romskiej, ponieważ przy jego wykonaniu uwzględnił pochodzenie kulturowe oraz tradycję romską jako okoliczności łagodzące. To znaczy, że gdyby sprawa dotyczyła obywatela polskiego, wyrok ten nie byłby wyrokiem w zawieszeniu, lecz wyrokiem natychmiastowo skazującym. Można zatem przyjąć, że sędzia, wymierzając wyrok nie

⁴² *Ibidem*, s. 78-80.

⁴³ R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 15.

⁴⁴ J. Mysona Byrska, *op. cit.*, s. 29.

⁴⁵ M. Świercz, *Wyrok w sprawie romskiego małżeństwa*, [w:] <http://opolskie.naszemiasto.pl/>, aktualizacja 10 maja 2016.

odczytywał prawa tylko w kontekście jego legalizmu, albowiem dostrzegł problem niezgodności jego aksjologii z tradycją i kulturą rromską.

Ten przypadek może sprawić, iż wzrośnie niebezpieczeństwo odseparowania się prawa od moralności dominującej. Mogą bowiem pojawić się inne grupy kulturowe, które zaczną legitymizować swym pochodzeniem kulturowym oraz tradycją zachowania niezgodne z obowiązującym prawem. Rodzi to poważne zagrożenie, ponieważ obowiązująca dotychczas moralność publiczna zostanie wyparta przez wiele różnorodnych oraz odmiennych systemów wartości. Wszystko to może doprowadzić do eskalacji konfliktów moralnych w społeczeństwie pluralistycznym, gdyż zabraknie tego minimum etycznego (prawnie usankcjonowanego), które ma obowiązywać wszystkich bez wyjątku.

Zakończenie

Z konfliktem moralnym mamy do czynienia wtedy, gdy jednostka mająca wrażliwość moralną musi dokonać wyboru między odmiennymi, ale społecznie aprobowanymi wartościami. Wybór ten spowodowany jest tym, że nie jest ona w stanie zrealizować ich równocześnie⁴⁶. Każdy konflikt moralny należy postrzegać w kategoriach osobistego oraz indywidualnego przeżycia, jednak nie wyklucza to rozwiązywania go na płaszczyźnie społecznej⁴⁷.

Należy zaznaczyć, że bardzo często konflikty moralne są ściśle powiązane z konfliktami społecznymi. Dzieje się tak, ponieważ w rzeczywistości społecznej występuje wiele rodzajów konfliktów, takich, jak: konflikty wartości, przekonań czy też konflikty interesów⁴⁸. W demokracji pluralistycznej, w której społeczeństwo jest mocno zróżnicowane, a zatem trudno jego uczestnikom osiągnąć etyczny konsensus, co do wyznawanych ideałów, występowanie konfliktów moralnych jest bardzo częstym zjawiskiem⁴⁹.

W niektórych społeczeństwach demokratycznych próbuje się zapobiegać dyskomfortowi obywateli, który ujawnia się w dylemacie: czy być wiernym własnym wyznawanym wartościom czy też wartościom narzuconym przez prawodawcę, za pomocą tzw. klauzuli sumienia. Można ją postrzegać w kategorii furtki, która zapewnia ochronę prawną osobom, pragnącym działać w zgodzie z własną moralnością. Dlatego decydując się na postępowanie zgodne z własnym sumieniem sięgają, oni do klauzuli sumienia⁵⁰.

⁴⁶ R. Banajski, *Decyzje w sytuacjach konfliktów moralnych*, „Prakseologia”, 2006, nr 146, s. 113.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 120.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 113-114.

⁴⁹ J. Mysona Byrska, *op. cit.*, s. 121.

⁵⁰ H. Banaś, *Rządy prawa wobec moralności: klauzula sumienia w pracy*, [w:] *Rządy prawa i europejska kultura prawna*, A. Bator, J. Helios, W. Jedlecka (red.), Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014, s. 127.

Jest to taka forma regulacji prawnej, która umożliwia lekarzom, prawnikom, pielęgniarkom oraz farmaceutom zaniechanie określonych świadczeń, które w ich odczuciu są sprzeczne z ich własnym sumieniem. Klauzula sumienia pozwala rozwiązać konflikt, jaki powstaje między tym, co nakazuje nam prawo, a wartościami, jakie wyznajemy. W rezultacie powszechnie uważa się, że na mocy klauzuli sumienia rozwiązujemy konflikt między normą prawną a normą moralną⁵¹.

Wydawałoby się, że klauzula sumienia rozwiązuje ten problem. Jednakże rozwiązanie tego problemu, czyli kolizji normy moralnej z normą prawną jest iluzoryczne, bowiem nie bierze się pod uwagę wymiaru wspólnotowego, a wyłącznie wymiar indywidualny. Odmowa świadczeń przez osoby korzystające z klauzuli sumienia nie ma charakteru neutralnego ponieważ ogranicza ona prawa innych osób, które na mocy umowy społecznej powinny mieć pełny dostęp do tych świadczeń. Pojawia się zatem pytanie, które pozostawię do refleksji: Czy w społeczeństwie, w którym umożliwia się korzystanie z klauzuli sumienia, realizowana jest polityczna wartość, jaką jest sprawiedliwość, która ze swej natury ma wymiar wspólnotowy, a nie indywidualny?

Paulina Mendeluk

The Problem of Moral Conflicts in Pluralist Democracy

Abstract

The idea of pluralism has been significantly developed in the Western Civilization. It is commonly assumed that the only right model of democracy is the one that implements the pluralism rule. The considerations of this article concentrate on the extent to which the law in pluralist democracy has the right to interfere with morality. Therefore, the main goal of the article is to present the essence of moral conflict problems in pluralist democracy. It must be noted that the law in force in a democratic society presents a framework for public morality, and the plurality rule in democratic systems legitimates the existence of private moralities that might conflict with the public morality. This gives rise to a growing number of conflicts and moral dilemmas that may destabilize democratic social order.

Keywords: moral conflicts, pluralistic democracy, democratic law, state under the rule of law, conscience clause.

⁵¹ M. Kaczor, *Ideologizacja klauzuli sumienia w dyskusji publicznej*, w: *Studia Pragmalingwistyczne. Rocznik Instytutu Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki UW*, Wydawnictwo Instytutu Polonistyki Stosowanej, rok VII, 2015, Warszawa 2015, s. 122.