

Artur Laska

## *Między autonomią jednostki a dobrem publicznym - etyczne dylematy liberalizmu politycznego*

Nierealny postulat oddzielenia płaszczyzny etycznej od skutecznych działań politycznych - artykułowany współcześnie nie tylko przez polityków, ale także niektórych politologów - jest wynikiem ograniczonego postrzegania demokratycznej rzeczywistości; jest implikacją ekonomizacji życia jednostek i społeczeństw, w których niewiele robi się dla idei, a wszystko musi posiadać swoją rynkową cenę. W konsekwencji, coraz częściej prowadzi to do pomniejszenia roli działań politycznych oraz równie groźnych wynaturzeń w refleksji naukowej nad polityką. Należy jednak podkreślić, iż samo wprowadzenie moralności do polityki nie przesądza o jej pozytywnym wartościowaniu. Jak to obrazowo określa Giovanni Sartori, jest to swoista „zabawa z ogniem”, o czym najlepiej świadczą heglowskie rozważania o politycznym etosie.<sup>1</sup> To przecież do etycznego modelu państwa Hegla odwo-

ływały się marksistowskie totalitaryzmy. Nie zmienia to faktu, iż dla ludzi obdarzonych pewną etyczną wrażliwością, współczesna polityka zestawiona ze swym idealnym modelem - najbardziej humanistycznej ze wszystkich dziedzin ludzkiej aktywności, bowiem w całości nastawionej na realizację interesu człowieka - wydaje się tracić wszelkie walory moralne. Można nawet zaryzykować twierdzenie, iż właściwie rozumiany makiawelizm, będąc oddany renesansowej idei państwa, jest bardziej moralnie uzasadniony niż niektóre partykularne działania dzisiejszych elit politycznych.<sup>2</sup>

Tradycja etycznego ujmowania polityki posiada swoje głębokie korzenie. Zwłaszcza dzieła Arystotelesa: *Etyka Nikomachejska* oraz *Polityka* stanowią istotny punkt odniesienia dla takiej refleksji. Koncepcja aktywnej troski o dobro wspólne do dzisiaj znaj-

<sup>1</sup> Zob. G. Sartori: *Teoria demokracji*. Warszawa 1998, s. 299.

<sup>2</sup> Por. N. Machiavelli: *Książę*. Warszawa 1984, s. 88.

duje uznanie wśród największych autorytetów.<sup>3</sup> Pośrednio nawiązuje do niej także liberalizm, choć istotnie tę koncepcję modyfikuje. Tradycja myśli demokratycznej i właśnie liberalnej, na której oparty jest preferowany współcześnie model struktur politycznych, posiada charakterystyczny dla siebie etos. Do jego analizy sprowadza się przedmiot poniższego artykułu. Utracenie podstaw moralnych w dzisiejszej polityce wydaje się być wynikiem opacznego rozumienia, czym jest liberalizm i naciągania go do każdej, wręcz dowolnej, aksjologii.

W mniemaniu autora, etyczny wymiar rozwoju politycznej doktryny liberalnej stanowi płaszczyznę ścierania się postulatów moralnej autonomii jednostki z ideą dobra publicznego. Z punktu widzenia praktycznych przesłanek realizacji ideologii liberalnej poniższa analiza może stanowić próbę sprzeciwu wobec ujęcia liberalizmu politycznego jako wąsko rozumianego partykularyzmu aksjologicznego.

Niejednoznaczność terminów występujących w politycznym dyskursie, szczególnie tych odnoszących się do nazewnictwa poszczególnych doktryn politycznych, jest w środowisku politologicznym powszechnie znana. Już w XVII w. Tomasz Hobbes zauważył,

„[...] gdyby ktoś mógł czerpać korzyści z podobnego pomieszania pojęć w geometrii, ludzkość wciąż jeszcze czekałaby na Euklidesa”.<sup>4</sup> Podobna wieloznaczność dotyczy ujęcia tego, co nazywamy liberalizmem.

Nie bez powodu w temacie artykułu znalazło się bezpośrednie wskazanie na polityczny aspekt liberalizmu. Wiele zamieszania w naukowej analizie tej doktryny spowodowało łączne traktowanie jego wymiaru ekonomicznego i właśnie politycznego. To prawie tak, jakby nie rozróżniać dwóch systemów ludzkiej aktywności, między którymi zachodzą wzajemne sprzężenia, ale które nie są tożsame. Podobnym nadużyciem jest redukcja założeń liberalizmu nie tylko do jego założeń ekonomicznych.<sup>5</sup> Tymczasem to właśnie liberalizm polityczny miał pierwotny charakter wobec swojego odpowiednika w ekonomii. Takie dowolne utożsamianie terminów wywołuje niepowetowane skutki także w sferze liberalnej etyki.

Wróćmy jednak do definicji. Sami twórcy doktryny liberalnej próbowali definiować swoją myśl w taki sposób, że tylko ktoś z gruntu bardzo nierozsądny mógłby nie okazać się liberałem. Pomijając wszelkie historyczne naleciałości i uwzględniając myśl Sartoriego, liberalizm należy uznać za teorię i prak-

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II: *Laborem exercens*. W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków 2000, s. 195.

<sup>4</sup> A. Ryan: *Liberalizm*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*. Red. R.E. Goodin, P. Pettit. Warszawa 1998, s. 381.

<sup>5</sup> Por. G. Sartori: *Teoria demokracji...*, s. 461-464.

tykę prawnej ochrony - za pośrednictwem państwa konstytucyjnego - wolności politycznej jednostek.<sup>6</sup> Jednak taka definicja, z punktu widzenia tematu niniejszej pracy, nie wydaje się wystarczająca. Wolność polityczna jednostki jest bowiem wolnością zewnętrzną, co dla analizy etyki liberalnej jest zbyt wąskim ujęciem. Moralność jest zinterioryzowanym zjawiskiem człowieka, dlatego definicję należałoby rozszerzyć o sferę wewnętrzną. Wolność polityczna nie mogłaby się realizować, gdyby nie pierwotna wobec niej wolność wewnętrzna, czyli wolność sądów moralnych. W ten sposób w wyjaśnieniu terminu pojawia się zasada prawnej ochrony etycznej autonomii jednostki. Dla ścisłości należy jednak podkreślić, iż poszerzona definicja odnosi się tylko do takich aktów woli, które należą do sfery politycznej, a więc bezpośrednio wiążą się z zewnętrznymi działaniami na płaszczyźnie szeroko ujętej polityki.

Opaczne rozumienie pojęcia autonomii i bezpośrednio z nią związanej wolności politycznej powoduje często, że w potocznej świadomości liberalizm polityczny przyjmuje swą karykaturalną postać. Kojarzy się przede wszystkim z systemem bezpardonowego zdobywania łupów, co nie może mieć niczego wspólnego z przestrzeganiem jakichś etycznych zasad.

Jak wskazuje Marek Cichocki, dla zrozumienia liberalnego pojęcia autonomii jednostki niezbędne jest zwrócenie uwagi na ontologiczny kontekst życia społecznego.<sup>7</sup> Istotne staje się rozpoznanie wyraźnej różnorodności świata postaw, który od początku dziejów człowieka nie układał się i do dzisiaj nie układa się w jednorodną całość. Taka heterogeniczność tłumaczy wielość sądów moralnych. Przy czym należy zauważyć, iż z samego istnienia różnorodności sądów nie wynika ich równowartość. Z tego względu u podstaw liberalnej wizji publicznego dyskursu znajduje się twierdzenie o potrzebie stworzenia gwarancji dla artikulacji wszystkich poglądów, ale oczekiwanie na jednakową ich ocenę byłoby już znaczną przesadą.

Tezę o liberalizmie politycznym jako doktrynie uwydatniającej znaczenie osobistej autonomii jednostki można poprzeć myślą takich myślicieli, jak: Immanuel Kant, John S. Mill, Wilhelm von Humboldt, John Dewey czy Bertrand Russell.

Jak wskazuje Alan Ryan (profesor polityki w Princeton University), wszystkich tych filozofów łączy twierdzenie, iż elementem „dobrego życia” jest fakt, że jednostki są twórcami samych siebie i żadne określone dobro nie definiuje skuteczniej autokreacji niż właśnie autonomia jednostki.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ibidem, s. 466.

<sup>7</sup> Zob. M.A. C i c h o c k i: *Moralistyczne podstawy amoralizmu*. „Znak”, nr 517, s. 49-60.

<sup>8</sup> Zob. A. R y a n: *Liberalizm...*, s. 397.

Twórcą takiego rozumienia powyższego terminu jest Kant. Należy jednak zaznaczyć, iż niektórzy uczeni podkreślają w tym zakresie znaczenie myśli Jana Jakuba Rousseau. Jednak jego ujęcie wydaje się być odległe od liberalnej retoryki. Klauzulą podstawową umowy społecznej Rousseau jest zupełne oddanie się każdego człowieka - ze wszystkimi jego uprawnieniami - całej społeczności. Jednorazowe ustanowienie prawa w momencie zawarcia umowy ma charakter powszechnie obowiązujący. W tym sensie Rousseau ma na myśli demokrację niechętną jakimkolwiek zmianom pierwotnie ustanowionego prawa.<sup>9</sup> Jest to z gruntu nie-liberalne podejście do pojęcia autonomii, którą francuski myśliciel ujmuje apriorycznie poprzez utożsamienie woli jednostki z wolą powszechną i założenie podległości tej pierwszej pryncypiom drugiej.<sup>10</sup> Natomiast Kant, szukając prawd o normach działania człowieka, usiłuje odnaleźć jego autonomiczne sądy. Przez autonomiczne rozumie takie, w których rozum przemawia sam do siebie i nie ulega naciskom czynników mu obcych. Autor *Krytyki praktycznego rozumu* eliminuje w ten sposób wszelkie sądy wynikłe z zewnętrznych nakazów i przyrodzonych pożądań jednostki. Jego postulat podporządkowania się powszechnemu

prawu ma czysto formalny charakter. Natomiast jedyny bezwarunkowy imperatyw brzmi: „Postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednoznacznie chcieć, aby stała się prawem powszechnym”.<sup>11</sup>

Niewątpliwie można zarzucić niektórym myślicielom liberalnym zbyt słabe rozróżnienie między tym, co nazywamy autonomią jednostki a jej wolnością polityczną. Jak już wcześniej zostało wspomniane, posiadanie wewnętrznej wolności nie jest bowiem jednoznaczne z uzyskaniem wolności zewnętrznej. Można posiadać autonomię sądów moralnych, a jednocześnie znajdować się w systemie ograniczającym wolność działań. I na odwrót, niepodleganie przymusowi nie oznacza bezpośrednio zdolności do samodzielnego kierowania własnym życiem. Poszczególne koncepcje liberalne traktują ten problem bardzo dowolnie. Między innymi w ten sposób powstają trudności w oddzieleniu etyki jednostki od etosu organizmu politycznego.

Takiego rozróżnienia nie zauważa między innymi Hans Kelsen. Nawiązuje on do kantowskich kategorii heteronomii i autonomii, jednak nie do końca zauważa kantowskie rozróżnienie między działaniem a pierwotnym wobec niego sądem moralnym. Wskazuje, iż system konstytucyjny, w któ-

<sup>9</sup> Por. G. Sartori: *Teoria demokracji...*, s. 386-388.

<sup>10</sup> Por. J.J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Cz. 2. Warszawa 1966, roz. 1-12.

<sup>11</sup> W. Tatariewicz: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1997, s. 178.

rym prawo stanowią ci, którzy mu nie podlegają, jest systemem heteronomicznym. Natomiast system autonomiczny to ten, w którym prawo ustanawiają ci, którzy sami mu podlegają, najkrócej mówiąc - jest to system demokratyczny.<sup>12</sup>

Optyka kantowska bezpośrednio koresponduje ze współczesną teorią „sprawiedliwości jako bezstronności” Johna Rawlsa. Według niego, ustanowienie zasad sprawiedliwości należy do racjonalnych i niezainteresowanych sobą nawzajem osób, spowitych tzw. „zasłoną niewiedzy”. Polega ona na tym, że poszczególne, umawiające się podmioty nie wiedzą, jaką wizję dobrego życia posiadają. Dążą jednak do realizacji swoich dwóch moralnych władz, tj. zdolności poczucia sprawiedliwości oraz zdolności do tworzenia i rewidowania własnych koncepcji dobra. Właśnie tę ostatnią umiejętność Rawls nazywa „racjonalną autonomią”.<sup>13</sup> Wymaga ona „zasłony niewiedzy”, ponieważ jakiegokolwiek zewnętrzne ograniczenie celów stron byłoby od początku ograniczeniem ich wolności. Co istotne, nie tylko pierwotne podstawy skonstruowanej przez Rawlsa teorii sprawiedliwości są wyrazem jego aprobaty dla idei autonomii. Na stronach swoich prac częstokroć podkreśla, iż w warunkach pluralizmu koncepcja

sprawiedliwości nie powinna odpowiadać na pytanie, jak mają żyć jego poszczególni członkowie, lecz jak mają zachować jego liberalne instytucje. Rawls wbudowuje więc do swojej teorii ideę autonomii i faktycznie przyznaje jej prymat nad innymi wartościami.<sup>14</sup>

Jak wcześniej zostało podkreślone, przywiązanie liberalistów do pojęcia jednostkowej autonomii jest implikacją specyficznego ujęcia ontologicznego kontekstu życia społecznego. Zwolennicy tej doktryny zwykle bywają empirystami, którzy są skłonni sądzić, że to właśnie doświadczenie uczy człowieka tego, co rzeczywiście przyczynia się do jego rozwoju. Taką optykę reprezentuje między innymi lewicowy liberal okresu międzywojennego - John Dewey. Stwierdza on, iż ludzkie postępowanie i wiedza stanowią instrumenty, którymi posługuje się jednostka w procesie przystosowania do swego środowiska. Służą one takiej interpretacji jej doświadczenia, by na jego podstawie mogła sobie wypracować własne, moralne zasady.

Współczesny liberal - Ronald Dworkin - w swych wykładach o liberalnej równości podkreśla, iż dobre życie jednostek musi być życiem, które jednostki same sobie tworzą - „życiem przeżywanym od wewnątrz”. Wskazuje, iż: „[...] żaden składnik [życia

<sup>12</sup> Zob. Z. R a u: *Liberalizm*. Warszawa 2000, s. 110-111.

<sup>13</sup> Por. J. R a w l s: *Liberalizm polityczny*. Warszawa 1998, s. 119-126.

<sup>14</sup> Por. J. R a w l s: *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1994, s. 772.

osoby- A.L.] nie może nawet częściowo nadać wartości życiu osoby bez jej akceptacji”.<sup>15</sup> Powyższa teza stanowi punkt wyjścia Dworkina w jego krytyce moralnego paternalizmu, tzn. wykorzystania przymusu państwowego w propagowaniu określonej wizji moralnego ładu.

Istotną wartość pluralizmu światopoglądowego udowadniają nie tylko koncepcje Dworkina czy Rawlsa, ale zasadniczo wszystkie inne teorie twórców liberalnej doktryny. Isaiah Berlin bezpośrednio wskazuje, iż jednostki powinny wybierać spośród wielu różnych sposobów życia.<sup>16</sup> Ujęcie takie jest swoistym przejawem wiary w dobrą naturę człowieka. Jednak to nie treść dokonywanych wyborów liberałowie postrzegają jako postać absolutnego dobra. Poszczególne alternatywy są przez nich jakościowo wartościowane, np. - jak to w dalszej części zostanie wykazane - z punktu widzenia realizacji politycznego interesu całego społeczeństwa. Trzeba więc zaznaczyć, iż przyjętą *a priori* wartością jest jedynie autonomia wyboru, a nie jego konkretna treść. Ona może, ale nie musi, być pozytywnie oceniona na płaszczyźnie całej koncepcji doktrynalnej.

Podejście takie nie kłóci się z zasadą neutralności światopoglądowej państwa. Liberalny organizm poli-

tyczny, uznający ideę autonomii, nie dokonuje bezpośredniej promocji jednych koncepcji „dobrego życia” kosztem innych. Mówiąc krótko, przeciwstawia się wszelkim teoriom perfekcjonistycznym. Nie oznacza to jednak, iż państwo jest neutralne w pełnym sensie tego słowa. Zdarza się, iż jego działania pośrednio faworyzują rozmaite koncepcje światopoglądu, w tym sensie, że skutki prowadzonej polityki mogą stwarzać korzystniejsze warunki dla danej koncepcji dobra.<sup>17</sup> W sytuacji konstytucyjnego zagwarantowania wolności sumienia dochodzi więc do pośredniego uwydatnienia pewnych wartości poprzez realizację interesu politycznego społeczeństwa, czyli inaczej mówiąc: dobra publicznego.

Dylematom liberalizmu warto przyrzeć się w oparciu o koncepcję Bertranda Russella. Do dnia dzisiejszego ten wybitny angielski filozof i matematyk (chrześniak Johna Stuarta Milla i laureat Nagrody Nobla) jest ucieleśnieniem powojennej kultury Zachodu. Jest także jednym z najgorliwszych obrońców indywidualizmu etycznego. W swoich wykładach niejednokrotnie podkreśla, iż w zasadzie żadna jednostka nie jest całkowicie wolna, ale, co istotne, żadnej także nie da się całkowicie zniewolić. W zakresie własnej swobody niezbędna jest człowiekowi osobista moralność,

<sup>15</sup> G. D w o r k i n: *Autonomia. W: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*. Red. R.E. Goodin, P. Pettit. Warszawa 1998, s. 469.

<sup>16</sup> Zob. I. B e r l i n: *Cztery eseje o wolności*. Warszawa 1994, s. 231-233.

<sup>17</sup> Zob. G. D w o r k i n: *Autonomia...*, s. 465.

która kieruje jego postępowaniem. Russell pisze: „Takie praktyki jak ludożerstwo, składanie ofiar z ludzi czy polowania na głowy wygasły na skutek moralnych protestów wobec konwencjonalnej opinii. Jeśli ktoś naprawdę chce przeżyć jak najlepiej dane mu życie, musi się nauczyć krytycznej postawy wobec plemiennych obyczajów i wierzeń uznawanych powszechnie przez jego bliźnich”.<sup>18</sup> Zdanie to można uznać jako wyraźny apel zwolennika pełnego upodmiotowienia jednostek żyjących w społeczeństwie. Jest ono możliwe tylko poprzez autonomię sądów moralnych, czyli wykształcenie własnej etycznej świadomości. Trudno nie zgodzić się z Russellem i dodać, iż jest to naczelnny warunek do powstania społeczeństwa obywatelskiego. Koncepcja angielskiego filozofa, jak i wszystkich ważniejszych twórców liberalizmu, nie jest jednak pochwałą totalnego partykularizmu sądów i działań jednostki. Russell wyraźnie podkreśla, iż odstępstwo od rzeczy uważanych za słuszne przez społeczność musi posiadać swoje prawdziwe uzasadnienie. Przy czym o wiele mocniejsze argumenty potrzebne są, aby usprawiedliwić działanie sprzeczne z prawem niż takie, które narusza konwencje moralne. Porządek społeczny, jawiący się Russellowi jako istot-

na wartość, jest - według niego - bezpośrednio uwarunkowany poszanowaniem jednakowego dla wszystkich prawa.<sup>19</sup> Angielski myśliciel zauważa swoisty dualizm charakterystyczny dla całego ujęcia kwestii etycznych przez doktrynę liberalną. Wskazuje, iż bez moralności obywatelskiej nie jest możliwe funkcjonowanie społeczeństwa, zaś bez osobistej, jego przetrwanie nie jest wiele warte. Chodzi tu więc o dwa zasadnicze źródła nakazów moralnych: jedno - odnoszące się do etosu wspólnoty politycznej, drugie - leżące w sferze osobistych przekonań moralnych. W ten sposób należałoby przejść do analizy tego pierwszego z wymienionych źródeł.

„Bóg uczynił człowieka takim stworzeniem, że zgodnie z jego własnym osądem nie byłoby rzeczą dobrą dla niego, by pozostał samotny”<sup>20</sup> - takimi słowami rozpoczyna się siódmy rozdział *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locke’a. Ten pionier myśli liberalnej doskonale zauważa rolę, jaką odgrywa społeczeństwo i państwo w rozwoju jednostki. Stąd podwójny kontrakt społeczny, powołujący obie struktury, jest - w jego mniemaniu - rezultatem rozsądnego zachowania się człowieka. Działanie to, mające na celu realizację interesów społeczności, ma bezpośrednio kreować dobro poszczególnych, autono-

<sup>18</sup> B. Russell: *Władza i jednostka*. Warszawa 1997, s. 113.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 113-114.

<sup>20</sup> J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa 1992, s. 216.

micznych jednostek. W ten sposób pojawia się etyczna kategoria dobra publicznego.

Ograniczona wiara twórców doktryny liberalnej w dobrą naturę człowieka wynika ze świadomości tego, że człowiek jest skłonny do stronniczości i szukania jedynie własnych korzyści. Konsekwencją tej świadomości jest m.in. postulowana konieczność stworzenia społeczeństwa i państwa. Struktury te, będąc oparte na zasadach przyjętego etosu, mają za zadanie chronić interes poszczególnych jednostek. Stają się one swoistymi środkami do realizacji etycznej zasady sprawiedliwości. Ogólnie rzecz ujmując, można stwierdzić, iż liberałowie pochwalają ducha publicznego i większość z nich jest zgodna, że w momentach kryzysowych jednostka powinna odłożyć sprawy prywatne i uczynić wszystko, co w jej mocy dla przezwyciężenia kryzysu, który dotknął społeczeństwo. Byłoby to jednak swoiste poświęcenie jednego dobra (autonomii jednostki) na rzecz drugiego (społecznego).<sup>21</sup>

Konflikt zachodzący między partycularnymi hierarchiami wartości a etosem politycznej wspólnoty zostaje przez myślicieli liberalnych na różne sposoby rozwiązywany. Warto więc wskazać na niektóre z argumentów i tym samym,

obalić mit polityki liberalnej jako zupełnie wyzbytej treści etycznych.

Powyższy problem bierze m.in. pod uwagę autor *Dwóch traktatów o rządzie*. Jego konsekwencją jest trójpodział władzy politycznej na: legislatywę, egzekutywę i władzę federatywną. Myśliciel zauważa bowiem „skrzywienie” ludzkiej natury, która nie zawsze przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości.<sup>22</sup> Dlatego właśnie Locke podkreśla jako jedną z zalet dobrze zorganizowanego państwa, sytuację, w której nikt nie może być zarazem sędzią, interpretatorem i wykonawcą prawa. Ma to przeciwdziałać potencjalnej pokusie stronniczości, która jest stałym elementem stanu natury. Locke konstruuje także inne zabezpieczenia przed partycularyzmem ustawodawców. Przede wszystkim określa naturalno-prawne granice legislatywy. Chodzi mu o wyeliminowanie możliwości ustanawiania takich praw, które zniewalałyby obywateli.<sup>23</sup> W *Dwóch traktatach o rządzie* czytamy: „[...] gdzie dobro ogółu jest tak traktowane, jak być powinno, władza ustawodawcza jest złożona w ręce różnych osób, które w określonym czasie gromadzą się, sprawując same lub w połączeniu z kimś innym władzę tworzenia praw. Po dokonaniu zaś tego rozchodzą się i podlegają prawom, które

<sup>21</sup> Por. A. Ryan: *Liberalizm...*, s. 398.

<sup>22</sup> Por. J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 251.

<sup>23</sup> Por. C. Porębski: *Etyka i polityka w politycznym liberalizmie*. W: *Etyka i polityka*. Red. E. Nowicka-Włodarczyk. Kraków 1998, s. 77.



tworzyli. Stanowi to dla nich nowe, silne zobowiązanie, by tworząc prawo, mieli na uwadze dobro publiczne”.<sup>24</sup> Trudno więc nie zauważyć, iż najbardziej oryginalne wątki myśli Locke’a wynikają z chęci stworzenia przez niego moralnie uzasadnionego modelu polityki.

Postulat ten przyświeca także klasycznym koncepcjom utilitarystycznym. Począwszy od jego twórcy - Jeremy Benthama - również w tym nurcie myśli liberalnej mamy do czynienia z pozytywnym wartościowaniem dóbr sfery publicznej. Podstawowym założeniem Benthama jest twierdzenie, iż: „[...] natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, cośmy powinni czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynić”.<sup>25</sup> Gdyby poprzestać na tym cytacie, można by posądzić jego autora o czysty partykularyzm etyczny. Dla Benthama przyjemność i dobro są w zasadzie tożsame. Uzasadnionym postępowaniem jest więc maksymalizowanie przyjemności. Na powyższe twierdzenia angielskiego myśliciela należy jednak patrzeć przez pryzmat ujmowania człowieka jako istoty moralnej, której celem jest zapewnienie maksymalnej przyjemności jak największej liczbie ludzi.<sup>26</sup> Istota polityczna realizacji

zasady użyteczności sprowadza się do stworzenia takich warunków przez sprawujących władzę, aby ludzie mogli świadczyć sobie wzajemnie usługi. Taka wymiana musi opierać się na uzyskiwanych korzyściach. Co istotne, w imię tej samej zasady państwo powinno zagwarantować część niezbędnych usług, które nie mogą być zrealizowane samodzielnie przez odrębne, pojedyncze jednostki. Bentham zdaje sobie sprawę, że działania rządu mogą być motywowane interesem partykularnym. Dlatego (m.in.) opowiada się za możliwie szerokim prawem wyborczym i kształtowaniem silnej opinii publicznej. W jego mniemaniu, odpowiednie mechanizmy demokratyczne, opierające się na zasadzie wolności politycznej, mogą stanowić efektywny model kontroli rządu. Właściwie skonstruowane społeczeństwo powinno bowiem być tak zbudowane, żeby utilitarne działania jednostek składały się na dobro całości.<sup>27</sup>

Podobnie jak Bentham, także John Stuart Mill wskazuje, iż dążenie do szczęścia jest celem człowieka. Przyjemność czy użyteczność stanowią dla niego bezpośrednią motywację ludzkiego działania. Według Milla, wartości te obecne są także w życiu tych, którzy zmierzają: „[...] ku szczęściu innych, ku

<sup>24</sup> J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 266.

<sup>25</sup> J. B e n t h a m: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Warszawa 1958, s. 17.

<sup>26</sup> P o r. Z. R a u: *Liberalizm...*, s. 24.

<sup>27</sup> P o r. B. S o b o l e w s k a, M. S o b o l e w s k i: *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978, s. 153.

poprawie ludzkości lub nawet jakiejś sztuce albo studiom”.<sup>28</sup> Jest on zdecydowanym przeciwnikiem moralnego paternalizmu. Zastrzega jednak, iż społeczeństwo czy państwo nie powinno ingerować jedynie w takie decyzje autonomicznej jednostki, które dotyczą jej samej.<sup>29</sup> Trudno więc nie zauważyć, że, w powyższym ujęciu, granice autonomii jednostki wyznacza samo istnienie autonomii wszystkich innych jednostek. W doktrynie Milla jest więc ona zarówno dobrem indywidualnym, jak i dobrem całego społeczeństwa.<sup>30</sup> Dla ochrony tych dóbr postuluje on stworzenie konkretnych rozwiązań ustrojowych. Podobnie jak Bentham i wielu innych liberalistów, bierze pod uwagę fakt, iż: „Jak tylko człowiek lub pewna klasa ludzi ujrzy się w posiadaniu władzy, osobisty interes człowieka lub wyłączny interes klasy nabiera w ich oczach nowej wagi”.<sup>31</sup> W celu przeciwdziałania takim partykularyzmom Mill proponuje ustanowienie tzw. „rządu reprezentatywnego”. Jego konstrukcja opiera się na praktycznej realizacji zasady suwerenności społeczeństwa w postaci delegacji przedstawicieli. Ponadto, angielski filo-

zof podpowiada konkretne rozwiązania w sferze ordynacji wyborczej. W jej wyniku miałyby dojść do wyboru takiego składu rządu, który najlepiej odpowiadałby wspólnym potrzebom społeczeństwa.<sup>32</sup> Zatem, jak widać, pojęcie dobra publicznego jako naczelnej wartości systemu politycznego nie jest obce także liberalizmowi Johna Stuarta Milla.

Ze względu na poruszony temat, spośród analizowanych koncepcji wybitnych liberalistów XIX w. nie może zabraknąć myśli Alexisa de Tocqueville’a. Między innymi dlatego, że ten znakomity francuski filozof bardzo wyraźnie zwraca uwagę na potencjalne, niekorzystne konsekwencje wynikające z niewłaściwie stymulowanej praktyki politycznej społeczeństwa autonomicznych jednostek. Niespójność prywatnej sfery sądów etycznych i publicznego charakteru życia człowieka stanowi dla niego węzłowy problem rozważań o liberalnej demokracji. Myśliciel wyraźnie podkreśla, iż formalne prawa demokracji zmierzają ku dobru większości, jednak jej praktyka jest często daleka od pożądanego stanu. Podstawowe zagrożenie, jakie zauważa, sprowadza się do

<sup>28</sup> J.S. Mill: *Autobiografia*. Warszawa 1946, s. 105.

<sup>29</sup> Por. J.S. Mill: *O wolności*. Warszawa 1959, s. 129.

<sup>30</sup> Por. Z. R a u: *Liberalizm...*, s. 79.

<sup>31</sup> J.S. Mill: *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*. Kraków 1995, s. 125.

<sup>32</sup> W zamyśle Milla, reprezentanci mieli być ludźmi o najznakomitszych kwalifikacjach, spośród których znajdowałiby się przedstawiciele mniejszości. Każdy wyborca mógłby poprzeć oprócz kandydatów ubiegających się o głosy w jego okręgu wyborczym także dowolnego kandydata, którego program mu odpowiadał. Takie rozwiązania miały przeciwdziałać monopolizacji sceny politycznej. Ibidem, s. 138.

izolacji jednostki. Wyzwolony z więzi społecznych człowiek zajmuje się jedynie własnymi sprawami i zabiega jedynie o swoje dobro, najczęściej - materialne. Prowadzi to do zaniechania udziału jednostki w życiu społecznym.<sup>33</sup> Powyższe przewartościowania w sferze etycznej mogą - według Tocqueville'a - prowadzić do groźnych implikacji. Działania polityczne w takim społeczeństwie stają się bowiem dysfunkcjonalne wobec jego ogólnego interesu. Wówczas trudno mówić o realizacji jakiegokolwiek dobra publicznego. W systemie demokratycznym prawdziwa wolność jednostki, przy jednoczesnym zachowaniu troski o interes ogółu, może mieć miejsce jedynie po spełnieniu dwóch warunków. Pierwszy ma charakter wspólnotowy i sprowadza się do istnienia stowarzyszeń, poprzez które ludzie mogą aktywnie uczestniczyć w życiu politycznym. Drugi wymaga, aby jednostki zaprzestały absolutyzacji swoich egoistycznych pragnień i dojrzały społecznie. Jedynie urzeczywistnienie obu tych warunków może doprowadzić do sytuacji, w której indywidualna, moralna osobowość człowieka będzie współgrała z politycznym charakterem jego egzystencji w systemie demokratycznym.

W przedstawionych powyżej koncepcjach klasyków doktryny liberalnej wyraźnie widać, jak istotne miej-

sce zajmuje kategoria dobra publicznego. Należy jednak zauważyć, iż idea ta nie jest tożsama z tradycyjnym rozumieniem dobra wspólnego. Teza, iż to państwowa ochrona autonomii i wolności jednostki stanowi (swoiste) dobro wspólne społeczeństwa liberalnego, nie wydaje się wystarczająca. Liberalne dobro publiczne należy rozumieć szerzej - jako zespół działań politycznych, najbardziej pożądanym z punktu widzenia potrzeb i interesów społeczeństwa, których realizacja może przynieść obiektywne korzyści jak największej liczbie jednostek. Jest to swego rodzaju wypadkowa różnorodności artykułowanych interesów. Tak rozumiane dobro nie jest wartością autoteliczną dla każdej jednostki składającej się na społeczeństwo, ale wartością organizmu politycznego, który ma za zadanie skonstruowanie prawnych gwarancji i granic dla wolności człowieka. Takie rozumienie jest charakterystyczne dla doktryn, które postrzegają społeczeństwo jedynie poprzez pryzmat składających się nań jednostek. Jednak, podobnie jak w przypadku koncepcji Tocqueville'a, wskazane ujęcie nie jest tak wyraźnie charakterystyczne dla wszystkich nurtów analizowanej doktryny.

Liberalizm społeczny, który pojawił się na przełomie XIX i XX w. we Francji i Wielkiej Brytanii, wykazuje

<sup>33</sup> Por. A. de T o c q u e v i l l e: *O demokracji w Ameryce*. T. 2. Kraków 1996, s. 151.

oryginalną optykę postrzegania niektórych zagadnień. Popularyzacja tego kierunku była swoistym protestem wobec klasycznego, liberalnego pojmowania wolności jako niezależności od państwa. U podstaw koncepcji jednego z pionierów tego nurtu - Thomasa Hill Greena - znalazły się elementy heglizmu i kantyzmu. Z pierwszej, z wymienionych formacji filozoficznych, Green zaczerpnął wizję historii jako odwiecznego zmagania o doskonalenie ludzkości. Z drugiej zaś, koncepcję etycznej autonomii jednostki. W rozumieniu Greena wykorzystanie moralnego potencjału człowieka może nastąpić jedynie w wyniku gwarancji wolności pozytywnej, czyli wolności do określonych działań. Aby zrealizować ten postulat niezbędna staje się ingerencja państwa w życie społeczno-gospodarcze oraz wzmocnienie więzi społecznych.<sup>34</sup> Dla Greena społeczeństwo nie jest jedynie zbiorem indywidualów, lecz podobnie jak dla jego następców - Johna Hobsona i Leonarda Hobhouse'a - stanowi strukturę organiczną, której cele są wyraźnie określone. Z tego względu niezbędne jest otwarcie się moralnej osobowości człowieka na resztę społeczeństwa. Taki postulat jest swego rodzaju odpowiedzią na humanistyczne elementy idei socjalistycznych, które na przełomie wieków zdecydowanie zyskały na popularności.

Także teoria Greena znalazła się wśród popularnych koncepcji ówczesnych francuskich filozofów z Charlesem Renouvierem i Celestinem Bougle na czele.<sup>35</sup> Ten ostatni wskazuje, iż leżący u podstaw procesów elitaryzacji społeczny podział pracy, integruje indywidualne wartości i odmienne dążenia jednostek. Ukształtowany w ten sposób organizm społeczny funkcjonuje w wyniku realizacji różnych interesów za pomocą jednakowych instrumentów władzy politycznej.

Jakkolwiek podkreślając odmiennosc w postrzeganiu funkcji państwa i roli więzi społecznych przez przedstawicieli liberalizmu społecznego, trudno nie zgodzić się z tezą, iż ich ujęcie dobra publicznego ma podobny charakter, jak w przypadku koncepcji klasycznych. Wysuwany przez nich postulat doskonalenia moralnego jednostek poprzez uczestnictwo w życiu społecznym jest bezpośrednio zespolony z naczelną ideą autonomii jednostki. Wyraźnie odróżnia to socjalliberałów od myślicieli socjalistycznych. Dotyczy to także lewicowych liberałów okresu międzywojennego: Johna Deweya, Hansa Kelsena czy Johna Maynarda Keynesa. Artykułowane przez nich socjalne uzasadnienie dla wolności pozytywnej jest wyraźnie podporządkowane realizacji liberalnie rozumianego dobra publicznego.

<sup>34</sup> Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski: *Myśl polityczna XIX i XX w. ...*, s. 375-383.

<sup>35</sup> Por. Z. Rau: *Liberalizm...*, s. 103.

W drugiej połowie XX w. na kształt doktryny liberalnej bezpośredni wpływ miały tragiczne konsekwencje funkcjonowania systemów totalitarnych. Powojenna krytyka faszyzmu i komunizmu opierała się m.in. na argumentach bezpośrednio związanych z problematyką etyczną. Najwybitniejszymi przedstawicielami propagującymi moralne potępienie obu ideologii byli Isaiah Berlin i Karl Popper. Poddali oni wnikliwej krytyce całą tradycję filozoficzną, na której opierały się wspomniane doktryny.

Z drugiej strony, równie aktywni byli przedstawiciele szkoły austriackiej, którzy swoją krytykę socjalizmu i faszyzmu oparli na argumentach ekonomicznych. Najwybitniejszymi reprezentantami tego nurtu pozostają Ludwig von Mises i jego uczeń Friedrich August von Hayek. Teorie obu myślicieli charakteryzują się wyraźną integracją refleksji politycznej i ekonomicznej.

Szczególnie koncepcja tego ostatniego wydaje się niezwykle istotna dla prowadzonej w tym artykule analizy. Rozbudowana myśl doktrynalna, oparta na klasycznych rozważaniach liberalnych oraz czynne przewodnictwo Towarzystwu Mont Pelerin w pełni uzasadniają określenie Hayeka jako jednego z najwybitniejszych przedstawicieli neoliberalizmu. Jego wpływ na sposób myślenia powojennych liberałów jest ogrom-

ny i nieprzerwanie trwa także dzisiaj, blisko dekadę po jego śmierci. Punktem wyjścia koncepcji Hayeka jest wyraźne rozróżnienie między zasadami indywidualnych motywacji a regułami funkcjonowania społeczeństwa. Biorąc to pod uwagę i zarazem akceptując założenia klasycznego liberalizmu, Hayek podkreśla, iż składające się na społeczeństwo jednostki działają na podstawie wielkiej mnogości zasad. Z tego względu działania państwa nie mogą być bezpośrednio podporządkowane jakimś administracyjnie wyznaczonym celom. Planowanie takowych bowiem mogłoby drastycznie ograniczyć wolność jednostek, na co liberalny system polityczny nie może sobie pozwolić. Efektywne zaspokojenie różnorodnych potrzeb indywidualnych ma zagwarantować system rynkowy. Panująca w nim konkurencja redukuje liczbę celów indywidualnych i zmusza jednostki do wzajemnego uzgodnienia ogólnych pryncypiów rozwoju.<sup>36</sup> Jest to niezbędne dla jednoznacznego określenia zadań państwa. W ten sposób, także w koncepcji Hayeka, pojawia się liberalne ujęcie dobra publicznego, które jest wynikiem realizacji spontanicznie artykułowanych potrzeb. W ujęciu tym, rola polityki sprowadza się do szeroko rozumianej płaszczyzny negocjacji. Urzeczywistnienie spontanicznej konkurencji musi jednak funkcjonować w grani-

<sup>36</sup> Por. J. Lewandowski: *Neoliberalowie wobec współczesności*. Gdynia 1991, s. 26.  
Por. F. A. von Hayek: *The Constitution of Liberty*. Chicago 1960, s. 67-70.

cach ogólnie przyjętych zasad postępowania w społeczeństwie, zgodnie z pozytywną opinią tradycyjnie wartościującą działania publiczne. Skonkretyzowane w ten sposób zasady winny być przesłanką do właściwej konstrukcji systemu prawnego. Kolejnym postulatem Hayeka jest, aby zawarte w nim normy w swej większości sprowadzały się nie do nakazów, lecz zakazów określonego zachowania.<sup>37</sup>

Przedstawione ujęcie jest bezpośrednio związane z analizowaną ideą dobra publicznego. Hayek wyraźnie wskazuje na istnienie pewnych aksjologicznych praw życia publicznego, które będąc usankcjonowane tradycją, pośrednio determinują życie jednostek. Jednak nie określa ich treści oraz nadaje im ewolucyjny charakter. Co równie istotne, jest daleki od postulatu wykorzystania państwa do narzucenia jakiegokolwiek społecznego etosu, który ograniczyłby autonomię jednostki. Szczególnie ta ostatnia cecha koresponduje z indywidualistycznym i konkurencyjnym ujęciem zasad moralnych, a tym samym odcina powyższą koncepcję od tradycyjnie rozumianej wspólnoty moralnej.<sup>38</sup>

Jak wskazują powyższe przykłady, doktryna liberalizmu politycznego jest przesiąknięta treściami etycznymi. Z tego względu sprowadzanie jej do aksjologicznego partykularyzmu stanowi wyraźne

nadużycie. Pogodzenie fundamentalnej zasady autonomii jednostki z ideą dobra publicznego przysparza jednak pewnych trudności. Nie sposób bowiem uogólnić i jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie: w jakim stopniu nakazy moralności obywatelskiej powinny ograniczać indywidualny etos? Niewątpliwie jednak także w doktrynie liberalnej mamy do czynienia ze swego rodzaju minimalną wspólnotą wartości. Wynika ona bezpośrednio z przymiotu polityczności tej doktryny. Polityka (szeroko) rozumiana jako płaszczyzna artykulacji różnorodnych interesów, musi bowiem opierać się na choć minimalnej liczbie fundamentalnych i wspólnych dla społeczeństwa wartości. Z drugiej jednak strony, heteronomiczna rzeczywistość społeczna powoduje, iż ludzie, będąc we wzajemnych relacjach, nie są w stanie odkryć jednego, słusznego sensu. Również tę tezę bierze pod uwagę doktryna liberalna i tym samym nie absolutyzuje jednej wizji dobra jako niezmiennego pewnika dla efektywności politycznej. Większość myślicieli liberalnych wysuwa postulat społecznego współtworzenia politycznego konsensu, który w różnym czasie i okolicznościach może przyjmować odmienną postać. Artykułowane dobro publiczne jest więc rodzajem dobra wspólnego, jednak - w ujęciu liberalnym - to ostatnie ma charakter dynamiczny. Dlatego

<sup>37</sup> Por. Z. R a u: *Liberalizm...*, s. 129 - 130.

<sup>38</sup> Por. F. von H a y e k: *The Constitution of Liberty...*, s. 397-411.

też (m.in.) doktryna liberalna tak dobrze współgra z założeniami myśli demokratycznej.

Pozycja liberalnej demokracji jako aktualnie najlepszego systemu organizacji społeczeństwa wydaje się niepodważalna. Trudno zgodzić się z tezą wysuniętą przez Samuela Huntingtona, jakoby istniały groźne i realne alternatywy. Najgroźniejszym dla niej niebezpieczeństwem wydaje się ona sama, a dokładniej: jej potencjalne efekty uboczne, na które zwracał uwagę już Alexis de Tocqueville. Należy bowiem podkreślić, iż teoretyczne ideały liberalne są swego rodzaju szczytnymi marzeniami, które nigdy nie były i nie będą do końca zrealizowane. Jest to szczególnie widoczne w praktyce politycznej współczesnych państw. W wyniku ekonomizacji większości sfer ludzkiej aktywności dochodzi dzisiaj do wyparcia zjawiska polityczności. Tymczasem, na-

rastające problemy potrzebują intensyfikacji działań *stricte* politycznych. Założenia ideologii liberalnej mogą stanowić niezwykle przydatną podstawę ich realizacji. W tym celu niezbędne jest ponowne upolitycznienie tej doktryny, bowiem w zbyt dużym stopniu ograniczona została ona jedynie do założeń ekonomicznych.

Współczesny liberalizm powinien uwzględniać fakt, iż nowoczesny system polityczny opiera się o zasady społecznego dyskursu, w którym, jeśli jest to możliwe, niektóre interesy prywatne powinny być podporządkowane dobru publicznemu. Realizacja tej zasady jest warunkiem koniecznym do funkcjonowania demokracji.<sup>39</sup> Zawarta w tym artykule analiza jest dowodem na to, iż współcześni liberałowie mają w tym względzie znaczne możliwości korzystania z bogatej tradycji preferowanej przez siebie doktryny.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Por. J.H. Hallowell: *Moralne podstawy demokracji*. Warszawa 1993, s. 33-51.

<sup>40</sup> Wyrażony postulat znajduje już dzisiaj swoich głębokich orędowników. Spośród liberalnych filozofów, którzy współcześnie koncentrują się na idei dobra wspólnego, warto wskazać: Michaela Novaka, Stephana Macedo, Williama Galstona i Douglasa Rasmussena.

Artur Laska

***Between an individual's autonomy  
and the public weal  
- ethic dilemmas of political liberalism***

This article is an attempt to oppose expressing liberalism as a tightly understood ethic particularism. According to the author, loss of moral bases in the present political practice seems to be a result of the improper understanding of what the liberal ethos is and stretching it to an almost every axiology. The structure of the work is based on an interpretation of liberal expressions of an individual's autonomy and the general weal. In the author's opinion, the ethical meaning of the development of the emphasized doctrine is the area where the two ideas clash.

In his conclusion, the author underlines that also in liberalism we meet a minimal community of values. It results directly from the political nature of this doctrine. On the other hand, a heteronomic social reality causes that the analyzed ideology does not absolutise one vision of the good as an unchangeable axiom for political effectiveness. Most of the liberal thinkers put forward a postulate of public co-creation of the political consensus which can take a different shape in different time and conditions. In the author's opinion, the articulated public weal is a kind of the common weal, however, the latter has a distinctly dynamic character in the liberal meaning.

The last sentences of the article lead to a postulate of making a liberal doctrine political again. The present creators of the doctrine concentrate too much on economic problems only, whereas the contemporary liberalism should include the fact that a modern political system is based on principles of a social agreement, in which, if possible, private interests ought to be submitted to the common weal.