

MAGDALENA ŻARDECKA-NOWAK
Uniwersytet Rzeszowski

Słuszność zasad zamiast koncepcji dobra czy słuszność zasad jako koncepcja dobra — nierozstrzygnięty spór we współczesnej filozofii polityki

Zmierzch koncepcji dobra wspólnego

We współczesnej filozofii polityki rzadko pojawiają się odwołania do dobra jako zasady regulującej stosunki społeczne, budującej strukturę społeczną, wyznaczającej polityczny cel społeczeństwa. W dyskursie politycznym pojęcie dobra wyparte zostało przez takie określenia, jak: racja stanu, interes publiczny, dobro ogółu, dobro powszechne (społeczne, publiczne). Niekiedy mianem dobra danej społeczności określa się prawa przysługujące obywatelom (na przykład prawo do posiadania własności, prawo do opieki medycznej itp.), w innych przypadkach pojęcie to odnosi się do wszelkiego typu wytworów kulturowych. Tymczasem klasyczna filozofia polityki (od czasów Arystotelesa) rozważa kwestie społeczne odwołując się do pojęcia dobra wspólnego. Pojęcie to było ważne dla myślicieli oświeceniowych oferujących świecką wizję natury ludzkiej (Rousseau, Locke) i do dziś jest kluczowe dla nauki społecznej Kościoła katolickiego. Również współcześni myśliciele konserwatywni, związani z tradycją republikańską (Oakeshott, Arendt, MacIntyre) uznają dobro wspólne za podstawowy czynnik życia społecznego, motyw działania osób tworzących daną społeczność. Dobro to definiowane jest jako rzeczywisty cel społeczności, z którym mogą się identyfikować wszyscy obywatele razem i każdy z osobna; jako wartość zbiorowa obejmująca doskonałość i pomyślność wielu osób osiągalną we wzajemnym współdziałaniu przez korzystanie ze społecznych urządzeń i środków¹. W dziedzinie polityki dobro wspólne jest uważane za dobro najwyższe.

W klasycznej filozofii polityki ukształtowały się opozycyjne stanowiska: indywidualizm–kolektywizm oraz elitaryzm–egalitaryzm, które wyznaczają odmienne sposoby rozumienia dobra wspólnego. Poza tym dobro wspólne ujmowane może

¹ Zob. J. Krucina, *Dobro wspólne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 3, szp. 1379–1382.

być instytucjonalnie lub esencjalnie. W koncepcji instytucjonalno-instrumentalnej akcentuje się środki służące do osiągnięcia społecznych i politycznych celów. Dobro wspólne to dogodne warunki i zespół urządzeń, instytucji i udogodnień służących obywatelom. Z kolei koncepcja esencjalistyczna akcentuje wagę rozwoju i doskonalenia osobowego uczestników życia społecznego dzięki społecznym środkom. Zakłada ona wrodzone nastawienie człowieka na dobro oraz zdolność jego zdobywania i pomnażania. Z naturalnego nakierowania na dobro wynika moralny nakaz jego realizacji indywidualnie oraz we współpracy z innymi. Dobro wspólne jest pomocnicze w stosunku do dobra osobowego, które jednakowoż może być realizowane tylko dzięki uczestnictwu w życiu społecznym. Nawet najlepiej zorganizowane społeczeństwo nie może zagwarantować pełnej realizacji dóbr osobowych, które są nie do osiągnięcia wyłącznie środkami społeczno-politycznymi, a także ze względu na nieskończoność aspiracji ludzkiego ducha. Jednakże źle urządzone społeczeństwo może tworzyć istotną przeszkodę w osobowym rozwoju obywateli. Zwolennicy esencjalizmu uważają, że dobro wspólne jest pewnym stanem doskonałości społeczeństwa jako całości. Jego właściwe rozumienie możliwe jest tylko w kontekście głębszego, filozoficznego poglądu na naturę (istotę) państwa, społeczeństwa, człowieka i moralności. Nie jest możliwe szczegółowe uchwycenie jego natury ani tym bardziej jego pełna realizacja, dlatego istnieje konieczność nieustannej korekty jego rozumienia i konkretyzacji w postaci norm wykonawczych określających jego właściwy kształt. Prawowita władza państwowa służąc mu sama się legitymizuje i w funkcji swej umacnia. Dobro wspólne zawiera treści normatywne; jest społeczną zasadą moralną i ogólną zasadą polityczną. Jego struktura jest trójdzielna: ideał dobra wspólnego, norma wykonawcza oraz kompetentna władza polityczna.

Teoretycy wyróżniają trzy zakresy dobra wspólnego: 1) porządek prawno-administracyjny; 2) zespół dóbr ekonomicznych; 3) instytucje kultury, oświaty i wychowania². Porządek prawno-społeczny jest dobrem wspólnym, gdyż określa wzajemne stosunki między państwem a obywatelami; dokonuje rozdziału uprawnień i zobowiązań, które wyznaczają prawno-moralne relacje między podmiotami. Układy wzajemnych zależności między obywatelami, instytucjami, zrzeszeniami itp. tworzą ogólną prawno-społeczną strukturę danego państwa. System prawny jest jednym z najważniejszych elementów dobra wspólnego, gdyż porządkuje funkcjonowanie całego państwa. Brak takiego porządku uniemożliwiłaby jednostkom kooperację i realizację ich celów. Gdy chodzi o zespół dóbr ekonomicznych, to jest oczywiste, że bez nich nie jest możliwe życie i rozwój jednostki ani wspólnoty; stanowią one zbiór dóbr podstawowych będących przedmiotem wspólnej troski. Dobrem wspólnym jest uzyskanie i utrzymanie optymalnego poziomu zamożności i dobrobytu. W skład dobra wspólnego wchodzi też kultura, oświata i wychowanie — zbiór wartości duchowych, moralnych i intelektualnych wraz z wszystkimi, służącymi im instytucjami, takimi jak szkoły, kościoły, uniwersytety, teatry, muzea itp. Na państwie spoczywa obowiązek wspomagania wysiłków wychowawczych i kulturotwórczych różnych instytucji. Klasycy filozofowie polityki są przekonani, że tylko stała troska o wszystkie obszary dobra wspólnego pozwala osiągnąć

² Zob. J. Koperek, *Dobro wspólne*, [w:] *Słownik społeczny*, B. Szlachta (red.), Kraków 2004, s. 144–146.

pokój i ład wewnętrzny, pokój zewnętrzny, rozwój kulturowy i gospodarczy, pozwala też chronić powagę i godność państwa oraz interesy narodowo-państwowe.

Rezygnacja współczesnych filozofów polityki z pojęcia dobra wspólnego wynika z kilku powodów. Pierwszy z nich to odejście od filozofii klasycznej w ogóle, a od metafizyki i jej języka w szczególności (natura człowieka, istota państwa i prawa). Pojęcie dobra wspólnego usunięte zostało jako przynależące do tej tradycji filozoficznej, niezrozumiałe i bez niej bezużyteczne. Nie daje się go też łatwo pogodzić ze współczesnym wielokulturowym liberalizmem, z ponowoczesną demokracją ani z indywidualizmem sięgającym po ekscentryzm, gdyż łączy się ono z tradycyjną wizją społeczeństwa jako struktury hierarchicznej i jednostki jako podporządkowanej całości i posłusznej zasadom. Nie brakowało też pod koniec XX wieku myślicieli, którzy pokazywali związek między idealną wizją szczęścia i dobra a największymi zbrodniami ludzkości (krytycy totalitaryzmów). Dobro zdyskredytowane zostało jako obłudne polityczne uzasadnienie i usprawiedliwienie dla paternalizmu i przemocy „wyjątkowo paskudnych reżimów”³.

Słuszność ponad koncepcjami dobra

Johnn Rawls — jeden z najważniejszych dwudziestowiecznych filozofów polityki — postawił słuszność zasad sprawiedliwości przed i ponad różnymi koncepcjami dobra. Zasady sprawiedliwości wyznaczają podstawowy kształt struktury społecznej. Są one rozumne, to znaczy, że mogą stanąć przed trybunałem rozumu każdego obywatela, a ten nie znajdzie powodów, by je rozumnie odrzucić. Rozumność związana z bezstronnością i zasadą wzajemności sprawia, że każdy człowiek myślący może się na nie zgodzić, nie popadając w konflikt z sobą ani z wyznawanymi przez siebie przekonaniami (rozległymi doktrynami). Każdy obywatel po przemyśleniu będzie w stanie je zaakceptować, ponieważ dostrzeże, że związane są z nimi ludzkie (a więc też jego własne) szanse życiowe. Zasady sprawiedliwości, pozwalając na afirmację ludzkiej godności, są uczciwą podstawą współpracy i poczucia wspólnoty z wszystkimi obywatelami (gdyż nikogo nie umieszczają na marginesie życia społecznego).

Rawlsowi zależy na przeprowadzeniu odróżnienia między rozległymi doktrynami, w ramach których formułuje się rozmaite koncepcje dobra, a zasadami sprawiedliwości, które celowo unikając kwestii dobra, zatrzymują się na poziomie tego, co słuszne. Takie rozróżnienie staje się „fundamentem” jego liberalizmu politycznego. Słuszność proponowanych przez niego zasad sprawiedliwości jest indyferentna w stosunku do skonfliktowanych ze sobą rozmaitych rozległych doktryn. Co więcej, słuszność ta pozwala na pluralizm rozmaitych rozległych doktryn, które mogą trwać, rozwijać się i rywalizować z sobą w ramach i pod ochroną liberalnego i demokratycznego państwa. Rozdzielenie licznych i różnorodnych koncepcji dobra od słusznej koncepcji sprawiedliwości ma z jednej strony chronić zasady liberalnego, demokratycznego państwa przed przenoszeniem konfliktów dotyczących hierarchii dóbr na arenę polityczną, z drugiej — dostarczać dobrego, rozumnego uzasadnie-

³ Zob. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 6.

nia proponowanych zasad. Rawls podkreśla, że spory dotyczące tego, czym jest dobro, trwają przez wieki, tymczasem kwestie polityczne domagają się rozstrzygnięcia w przewidywalnym czasie. Nie można decyzji politycznych odroczyć do momentu rozwiązania jakiegoś filozoficznego lub moralnego problemu. Słuszność ma być rodzajem neutralności w obliczu nierozstrzygalnych konfliktów o dobro. Jednocześnie podkreślić należy, że treść zasad sprawiedliwości ma charakter moralny, normatywny, zatem słuszność nie jest efektem ich aksjologicznej neutralności.

Rawls powiada, że społeczeństwo liberalne ma szansę trwać o tyle, o ile jego członkowie są rozumni i gotowi uznawać się nawzajem za wolnych i równych (zasada wzajemności). Stan ten możliwy jest do utrzymania tylko dzięki powszechnej edukacji. Tu pojawia się poważny problem. Kształcenie polega na wprowadzaniu człowieka w świat wartości i zachęcaniu do ich realizowania, jest więc przedsięwzięciem o charakterze perfekcjonistycznym zorientowanym na określone dobro. Liberalne państwo jednak nie chce promować żadnej koncepcji dobra, w czym wyraża się jego antyperfekcjonizm. Sprzeczności tej nie da się rozstrzygnąć w żaden prosty sposób.

Podobnie wygląda problem liberalnego antypaternalizmu, który musi zostać jakoś pogodzony z rozsądną troską o obywateli, szczególnie o tych, którzy niezdolni są do troszczenia się o własne sprawy. Sprawiedliwe państwo nie może dopuścić do tego, by niektórzy z powodu swej niezaradności umierali z głodu. W ten sposób wnikła się w paternalizm, którego chciało uniknąć. Zdaniem Rawlsa „paternalistyczną interwencję musi usprawiedliwiać niedomaganie lub brak rozumu i woli; i musi się ona kierować zasadami sprawiedliwości oraz tym, co wiadomo o bardziej trwałych celach i preferencjach osoby będącej jej przedmiotem, bądź względem na dobra pierwotne”⁴. To, że w państwie liberalnym wielu obywateli trzeba chronić przed ich własnymi irracjonalnymi skłonnościami, stanowi istotny problem. Umiejętność zapobiegania tego rodzaju dysfunkcjom i patologiom ma podstawowe znaczenie dla losów liberalnej demokracji⁵.

Okazuje się, że w pewnych sytuacjach i w pewnych granicach perfekcjonizm i paternalizm są nie do uniknięcia. Zawsze wiązać się będą z promowaniem jakiejś koncepcji dobra, z ogólną wizją tego, co leży w interesie obywateli oraz państwa⁶. Nie można być perfekcyjnym antyperfekcjonistą. Trzeba zaakceptować to, że antyperfekcjonizm liberalizmu nie jest absolutny i absolutny być nie może. Sprawiedliwy porządek społeczny jest podstawową wartością a sprawiedliwość — pierwszą cnotą w społeczeństwie liberalnym. Liberalne państwo nie może zrezygnować z podciągania istniejących praktyk do poziomu ideału, musi starać się przybliżyć

⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik et al., Warszawa 1994, s. 343.

⁵ Zob. W. Galston, *Civic Education in the Liberal State*, [w:] *Liberalism and the Moral Life*, N. Rosenblum (ed.), Cambridge (Mass.) 1989, s. 89–102.

⁶ Wielu autorów uważa, że paternalizm jest stanowiskiem, którego nie da się pogodzić z liberalizmem, ale jednocześnie są oni skłonni zaakceptować tzw. miękki paternalizm, gdy pozostawianie ludziom swobody wyboru prowadziłoby do tragicznych dla wszystkich konsekwencji — zob. na przykład G. Dworkin, *Paternalism*, [w:] *Morality and the Law*, R.A. Wasserstorm (ed.), Belmont 1970, s. 107–126; D. Husak, *Paternalism and Autonomy*, „Philosophy and Public Affairs” 10 (1981), s. 27–46; J. Feinberg, *Harm to Self*, New York 1986.

do „doskonałych” stosunków społecznych. Liberalna polityka nie może uniknąć dążenia do wcielania w życie liberalnej wizji państwa i społeczeństwa. Liberalne ideały to na przykład: ideał społeczeństwa sprawiedliwego, ideał tolerancyjnego państwa świeckiego, ideał obywatela obdarzonego pełnią należnych mu praw, racjonalnego i samodzielnie formułującego swoje plany życiowe, ideał równego traktowania wszystkich obywateli itp. Realizacji tych ideałów dokonuje się poprzez zabiegi administracyjne, edukację, politykę podatkową itp.

Dzięki sterylnym warunkom, jakie się stwarza w takich instytucjach, dzięki wymaganiom, aby ludzie przekraczający ich próg wyrzekli się swych subiektywnych opinii, przekonani religijnych i interesów, mogą oni postępować w sposób zbliżony do tego, jak postępowaliby idealni bezstronni obywatele lub idealne neutralne instytucje w ustroju liberalnym⁷.

Perfekcjonizm okazuje się zatem w pewnym sensie nieunikniony, mimo że żadna konkretna moralna doktryna ani filozoficzna koncepcja dobra nie jest obywatelom narzucana. Liberalowie, dowodząc swego antyperfekcjonizmu, chcieli jedynie wskazać, że liberalizm nie domaga się realizacji określonego rodzaju dobra pojmowanego szeroko, lecz pozwala na realizację rozmaitych celów (dóbr) samodzielnie obieranych przez jednostki; nie wymusza moralnego doskonalenia się obywateli, lecz je umożliwia, dając im wolność. W dyskusji nad antyperfekcjonizmem liberalnej demokracji antynomii nie da się uniknąć. Współcześnie, za sprawą takich intelektualistów jak Rawls i Habermas, filozofia liberalna pozbyła się hipokryzji polegającej na oskarżaniu przeciwników o perfekcjonizm i deklarowaniu antyperfekcjonizmu⁸. Konsekwentny antyperfekcjonizm jest nie tylko niemożliwy do utrzymania jako stanowisko teoretyczne, lecz także niepożądany społecznie i niemożliwy do realizacji w praktyce. Instytucje społeczne i państwowe muszą aktywnie uczestniczyć w kształtowaniu polityki liberalnej, co implikuje posługiwanie się strategią perfekcjonistyczną. Liberalne państwo nie może być ani całkowicie neutralne, ani konsekwentnie antypaternalistyczne, ani absolutnie antyperfekcjonistyczne.

Zasady sprawiedliwości, o których mówi Rawls, odnoszą się tylko do podstawowej struktury społecznej i jednocześnie gwarantują, że rodziny, stowarzyszenia i kościoły mogą rządzić się swymi wewnętrznymi prawami. W związku z tym istnieje niebezpieczeństwo, że w państwie liberalnym zachowane zostaną obszary despotyzmu. Despoci mogą zostać głowami rodzin, przywódcami ruchów religijnych, prezesami stowarzyszeń, dyrektorami przedsiębiorstw itp., a przemoc, choć będzie wykreślona ze sfery publicznej, pozostanie stałym elementem życia prywatnego. Rawls chce uniknąć takiej ewentualności. Przyznaje, że w *Teorii sprawiedliwości* wypowiedział się w tej sprawie nie dość wyraźnie. Dlatego w *Prawie ludów* formułuje jednoznaczną opinię: „Jeśli tak zwana sfera prywatna ma być przestrzenią wyjętą spod działania sprawiedliwości, to sfery takiej nie ma”⁹. Liberalne zasady sprawiedliwości politycznej nie wymagają, by decyzje zapadające w kościołach i rodzinach podejmowane były w zgodzie w procedurą demokratyczną, z drugiej jednak strony narzucają kościołom

⁷ P. Przybysz, *O pragmatycznym liberalizmie*, „Transit — Przegląd Europejski” 2 (1996), s. 140.

⁸ Zauważyli to tacy autorzy jak Joseph Raz i Will Kymlicka — zob. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, cz. II; W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford-New York 1989.

⁹ J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 229.

i rodzinom zasadnicze ograniczenia — nie pozwalają nikogo traktować w sposób niezgodny z prawem. Choć zasady polityczne nie stosują się bezpośrednio do życia wewnętrznego kościołów i rodzin, to przecież gwarantują podstawowe prawa i wolności oraz równość szans wszystkim. W państwie sprawiedliwym nie mogą istnieć obszary wyjęte spod kontroli prawa i stanowiące enklawy despotyzmu¹⁰. Liberalna demokracja stara się zagwarantować równość obywateli i ochronić słabszych przed despotyzmem i tyranią silniejszych, zatem uznaje równość wobec prawa oraz wolność od tyranii za rodzaj dobra wartego realizacji.

Nie ma ucieczki od kwestii dobra (i zła) przy rozważaniu spraw społecznych i politycznych, które w pewnym ważnym dla nas sensie są problemami moralnymi. Jednakże obrona zasad sprawiedliwości przez wskazanie na ich słuszność i odróżnianie ich od rozmaitych koncepcji dobra jest na poziomie filozofii polityki zabiegiem uzasadnionym i celowym ze względu na wartości, które wspólnie cenimy a także dla uniknięcia pewnych szkód, których się obawiamy. Oddzielenie obszaru sprawiedliwości od kwestii etycznych jest uzasadnione też ze względu ograniczenia rozumu publicznego (w szczególności niemożliwość przeprowadzenia w polityce uzasadnień ze stanowiska całej prawdy), których nie możemy nie dostrzegać. Rawls broni swej koncepcji również na inne sposoby — na przykład wskazując na jej walory praktyczne (ale nie światopoglądowe i filozoficzne), na jej zgodność z naszymi intuicjami moralnymi lub z naszym rozumieniem nas samych. Znaczna część jego argumentacji przybiera charakter pragmatyczny i utylitarystyczny. Teoria sprawiedliwości oraz liberalizm polityczny w zaproponowanej przez niego wersji są po prostu lepsze niż inne teorie organizacji życia społecznego, ponieważ generują znacznie mniej nieszczęść, cierpień i przemocy. Argumenty o charakterze utylitarystycznym pokazują, jaką racjonalną korzyść odnosimy przyjmując sprawiedliwe zasady (nie ma to nic wspólnego z akceptacją samego utylitarizmu jako rozległej doktryny filozoficznej). Rawls przyznaje, że elementy utylitarystyczne są w filozofii polityki nieuniknione — nie możemy pominąć tego, że coś jest lepsze, korzystniejsze i bardziej wartościowe dla nas i w naszego punktu widzenia.

Konstytucyjną demokrację tworzy wspólne wszystkim rozumienie sprawiedliwości¹¹. Rawls interesuje się nie tylko uzasadnieniem ich obowiązywalności, lecz także warunkami ich społecznej i politycznej akceptacji, dostrzega bowiem, że bezpośrednią pobudką naszego działania może być korzyść lub nawyk, a nie słuszność jakiejś normy i nasze przekonanie, że powinna ona obowiązywać. Habermas, komentując to, powiada, że chodzi o stary problem:

jak rozumowy projekt sprawiedliwego społeczeństwa, który abstrakcyjnie przeciwstawia się nierozumnej rzeczywistości, może zostać urzeczywistniony, po tym, jak historycznie zużyło się żywione przez filozofie dziejów zaufanie do dialektyki rozumu i rewolucji, rozwijanej przez Hegla i Marksa — i już tylko reformistyczna droga prób i błędów jest zarówno praktycznie otwarta, jak moralnie wymagana¹².

¹⁰ Zob. A. Gutmann, *Demokracja*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), tłum. C. Cieśliński, M. Poreba, Warszawa 1998, s. 536–538.

¹¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 333.

¹² J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 72.

Skoro najczęstszymi pobudkami naszego działania są nawyki, uczucia, interesy i potrzeby, należy traktować je z dużą powagą podczas rozważania kwestii politycznych. Rawls podkreśla, że przedstawiciele różnych, nawet pozostających z sobą w konflikcie, całościowych wizji świata mogą przystać na liberalną koncepcję sprawiedliwości i demokracji, ponieważ jest to korzystne i zgodne z interesami i uczuciami wszystkich. Dwie rzeczy wystarczą do zaistnienia idei racjonalnej korzyści: po pierwsze, że obywatele, jakkolwiek by się różniły ich poglądy, wyznają tę samą polityczną koncepcję siebie jako osób wolnych i równych; po drugie, że ich koncepcje dobra, jakkolwiek by się różniły w swej treści, obejmują zestaw tych samych dóbr podstawowych. To, z jakich pobudek ludzie działają w sposób właściwy — czy kieruje nimi przeświadczenie o słuszności zasad, czy tylko chęć realizowania jakichś interesów — może pozostawać ich tajemnicą i polityka nie ma najmniejszego zamiaru jej odkrywać. Niemniej jednak Rawls przypuszcza, że obywatele, którzy początkowo kierują się wyłącznie własnym interesem, będą w stanie po jakimś czasie uznać słuszność obowiązujących w państwie liberalnym zasad (uznanie z dobrych powodów).

Kwestia warunków akceptacji zasad sprawiedliwości związana jest z problemem stabilności liberalnego państwa. Stabilność ta opiera się na przestrzeganiu i akceptacji zasad sprawiedliwości. Najlepiej, gdy jest to akceptacja z dobrych powodów, czyli przez uznanie ich słuszności, a nie wyłącznie ich instrumentalnej przydatności do realizacji własnych celów. Zdaniem Habermasa Rawls w *Teorii sprawiedliwości* stara się przeprowadzić dowód przystawiania słuszności i dobra¹³. Wykazuje, że sprawiedliwe instytucje tworzą warunki, w których w dobrze pojętym interesie każdego leży, by własne, wybrane w sposób wolny plany życiowe realizować w warunkach, które tak samo przyznane są innym. W społeczeństwie dobrze urządzonym jest każdorazowo i dla każdego korzystne czynić zadość wymaganiom sprawiedliwości. „Samostabilizacja społeczeństwa sprawiedliwego nie polega więc na przymusie prawnym, lecz na socjalizującej sile życia pośród sprawiedliwych instytucji; takie życie wytwarza mianowicie dyspozycje obywateli do kierowania się sprawiedliwością i zarazem je umacnia”¹⁴.

Wąska koncepcja dobra

Rawls głosi, że zasady sprawiedliwości są pierwotne i niezależne względem każdej koncepcji dobra, a także że mają racjonalny, uniwersalny i neutralny charakter. Znaczenia tych pojęć zostają jednak przez Rawlsa nieco zmodyfikowane. Neutralność polega na braku przymusu i nienarzucaniu nikomu żadnej konkretnej koncepcji dobra; na odrzuceniu przekonania o istnieniu „naturalnej” wyższości bądź niższości pewnych koncepcji dobrego życia; uniwersalność oznacza tyle tylko, że „ich treść nie odstrasza nikogo swym zaangażowaniem po żadnej ze stron”¹⁵; racjonal-

¹³ *Ibidem*, s. 73.

¹⁴ *Ibidem*. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy sprawiedliwe instytucje już istnieją, ale nie pozwala na ustanowienie zasad sprawiedliwości w społeczeństwie, któremu są one obce.

¹⁵ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26 (4) (1998), s. 73.

ność zaś polega na tym, że rozum jednostek jest ich jedynym źródłem. Koncepcje dobra są potencjalnym źródłem niekończących się konfliktów; nie można uzyskać co do nich racjonalnej zgody, należy zatem dyskusje nad nimi usunąć ze sfery życia politycznego. Liberalne państwo nie narzuca nikomu wiary religijnej ani nie urządza życia społecznego według jakichś transcendentnych norm i na tym polega jego neutralność¹⁶. Rawls utrzymuje, że jego teoria spełnia jednocześnie kryteria moralnej teorii deontologicznej i teleologicznej. „Przyjmuje zatem, iż ta pierwsza zakłada, że to, co jest słuszne, nie zależy od tego, co jest dobre, a ta druga utrzymuje, że to, co jest słuszne, jest dobre”¹⁷. Zdaniem Rawlsa celem państwa nie może być maksymalizacja żadnego określonego dobra społecznego. Tym jego teoria różni się od innych teorii politycznych — na przykład teorii utylitarystycznych Locke’a i Benthama, według których priorytet należy się pojęciu dobra powszechnego. Żadna koncepcja dobra nie może zostać uznana za ważniejszą od sprawiedliwości, a prawa nie mogą zostać odebrane jednostkom ze względu na jakieś inne dobra indywidualne lub zbiorowe. Prawa jednostek oraz zasady sprawiedliwości można wyprowadzić bez odwoływania się do jakiegokolwiek koncepcji tego, co dobre; bez zakładania określonej koncepcji moralności.

Rawls stara się wykroczyć poza partykularny kontekst kulturowy i być myślicielem jak najbardziej bezstronnym. W wyniku zaproponowanej przez niego umowy społecznej ma powstać społeczeństwo możliwie najbardziej neutralne, gdy chodzi o stosunek do różnych stylów życia i indywidualnych wyborów. Sama koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności podkreśla taki charakter państwa. Chmielewski powiada:

Istotą tego wymogu neutralności państwa jest przekonanie, że nie jest przedmiotem troski państwa czy społeczeństwa, aby ludzie dokonywali dobrych wyborów, lecz aby mieli swobodę dokonywania własnych wyborów kierowanych ich osobistym pojęciem tego, co dobre¹⁸.

Nieco dalej czytamy:

jest to sposób na wyrażenie filozoficznego przekonania, że nikt, w tym również państwo czy społeczeństwo jako całość, nie jest absolutnym, nieomylnym i niekwestionowanym autorytetem moralnym¹⁹.

[...]

Sama teoria sprawiedliwości nie jest filozoficzną materializacją żadnej koncepcji dobra, zachowuje bowiem — a przynajmniej stara się zachować — neutralność w stosunku do indywidualnych koncepcji dobra, a jej celem jest wypracowanie płaszczyzny społecznej, umożliwiającej każdemu realizację różnorodnych idei, celów i planów. Neutralność i abstrakcyjność teoretyczna tej koncepcji sprawiedliwości jest więc warunkiem umożliwiającym udomowienie różnic między indywidualnymi koncepcjami moralności, co oznacza między innymi zapobieganie narzucaniu takich indywidualnych ideałów moralnych innym osobom²⁰.

¹⁶ Problem neutralności liberalizmu Rawlsa szerzej omawia T. Buksiński w pracy *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006, s. 51–55.

¹⁷ Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 99.

¹⁸ A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, s. 61.

¹⁹ *Ibidem*. Przeciwnicy Rawlsa (głównie komunitarianie) pokazują jednak, że dążenie do tak pojętej neutralności i umiłowanie bezstronności nie są niczym innym jak najlepszymi dowodami silnego zaangażowania w określoną (zachodnią) kulturę. W ten sposób sprowadzają problem do klasycznej antynomii.

²⁰ *Ibidem*, s. 62.

Zdaniem Rawlsa państwo powinno zapewnić taki porządek społeczny, który umożliwiłby obywatelom urzeczywistnienie indywidualnych koncepcji dobra. Samo to przekonanie stanowi jednak swoistą koncepcję dobra, z czego Rawls dobrze zdaje sobie sprawę. Z tego względu troskę państwa liberalnego o to, by każdy mógł realizować swoją koncepcję dobra proponuje określać mianem wąskiej teorii dobra (*thin theory of the good*)²¹. Tak rozumianą wąską koncepcję dobra przeciwstawia koncepcjom szerokim wylaniającym się z rozległych, całościowych doktryn filozoficznych, moralnych i religijnych. Na wąską koncepcję składają się dobra o charakterze politycznym takie, jak: podstawowe prawa, wolności i możliwości; podstawowe środki (dochód, bogactwo) pozwalające realizować swobodnie obrane cele oraz tzw. społeczne podstawy szacunku do siebie²².

Można powiedzieć, że neutralność zasad sprawiedliwości liberalnej demokracji polega wyłącznie na nienarzucaniu nikomu żadnej konkretnej koncepcji dobra (niearbitralność), albowiem i tak nie dałoby się jej uzasadnić wobec ogółu obywateli, a narzucenie jej przemocą przekreśliłoby samą liberalną demokrację. Podkreślić jednak trzeba, że nienarzucanie żadnej konkretnej koncepcji dobra nie jest jednoznaczne z przyzwoleniem na każdą dowolną jego koncepcję. W liberalnej demokracji pewne style życia i sposoby zachowania są wykluczone, a koncepcje dobra wyraźnie niezgodne z przyjętymi zasadami sprawiedliwości nie mogą liczyć na szacunek i uznanie. W takich przypadkach liberalna demokracja nie jest i nie może być neutralna, lecz musi być państwem przynajmniej minimalnie zaangażowanym²³.

Polityczna koncepcja sprawiedliwości zajmuje się tym, co moralnie słuszne i niesłuszne; jest ideą moralną, wyszczególniającą wartości moralne związane z funkcjonowaniem państwa i społeczeństwa. Filozofia polityki nie ma charakteru wyłącznie opisowego, a widzenie kwestii politycznych nie jest zdeterminowane przez to, jak obecnie kształtują się stosunki polityczne. Zawsze możliwy jest krytycyzm w stosunku do aktualnej sytuacji politycznej. Gdyby polityczność ograniczyć do historycznie zmieniających się sposobów uprawiania polityki, a z filozofii polityki uczynić wyłącznie naukę opisową, wówczas krytycyzm okazałby się niemożliwy. „Musimy zdecydowanie obstawać przy idei polityczności jako kategorii fundamentalnej i obejmującej polityczne koncepcje sprawiedliwości jako samoistne wartości moralne”²⁴ — mówi Rawls. Skoro w polityce w grę wchodzi wartości moralne, nie może ona nigdy przybrać charakteru neutralnego aksjologicznie. Mówienie o neu-

²¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 543–548.

²² Zdecydowanym przeciwnikiem neutralności liberalizmu jest Galston. Uważa on Rawlsa za jednego z najważniejszych współczesnych obrońców neutralności, opierającego swe przekonania na fałszywych argumentach ze sceptycyzmu i z lekcyjnego priorytetu wolności — zob. W. Galston, *Cele liberalizmu*, s. 100. Neutralistyczny liberalizm Rawlsa analizuje i krytykuje również Vinit Haksar w *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford 1979. Być może jednoznaczna interpretacja Rawlsa jako zwolennika liberalizmu neutralistycznego była bezpośrednią reakcją na *Teorię sprawiedliwości*. Znajomość późniejszych dzieł tego autora pozwala nieco inaczej odczytać jego wczesne wypowiedzi.

²³ O tym że liberalizm nie jest i nie może być neutralny, przekonuje Stanley Fish w eseju *Liberalism Doesn't Exist*, [w:] *idem, There Is No Such Thing as Free Speech And It's a Good Thing To*, New York-Oxford 1994, s. 134–140. Fish podkreśla, że liberałowie są zawsze jedną ze stron w dyskusji i walczą o swoje racje z dużym zaangażowaniem niedającym się pogodzić z ideałem neutralności.

²⁴ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 248.

tralności polityki liberalnej względem moralności ma sens tylko wówczas, gdy chcemy podkreślić, że moralne cnoty i zasługi obywateli nie są czymś, co państwo nagradza, przyznając zaszczyty i stanowiska. Nieodróżnianie tych kwestii jest przyczyną niekończącej się dyskusji wokół neutralności i nieneutralności liberalizmu.

Wąska koncepcja dobra pozwala na zachowanie stabilności liberalnego państwa. Stabilność jest podstawową sprawą dla każdego społeczeństwa. Tradycyjnie uważano, że jest ją w stanie zapewnić tylko wspólna wszystkim rozległa koncepcja dobra. Rawls jest przeciwnego zdania. „Można zatem rzec, że wedle Rawlsa ludzie zamiast uzgadniać koncepcję jakiegoś konkretnego dobra, winni raczej zadbać o to, aby stworzyć warunki dla jej swobodnego określania i rewidowania. Warunki te określa zasada sprawiedliwości jako bezstronności”²⁵. Stabilność liberalnego społeczeństwa polega na zdolności do promowania słusznej koncepcji sprawiedliwości, czyli wąskiej koncepcji dobra. Sprzyja ona kształtowaniu się w obywatelach poczucia sprawiedliwości i wrażliwości na niesprawiedliwość, co z kolei pozwala dać odpór różnym czynnikom destrukcyjnym w państwie. Sprawiedliwe prawo oraz dobrze funkcjonujące instytucje społeczne nigdy nie sprzyjają złym skłonnościom i nie zachęcają do zachowań niemoralnych, lecz sprawiają, że kolejne pokolenia obywateli przyswajają sobie poczucie sprawiedliwości i dostrzegają, że wszyscy odnoszą korzyści z przestrzegania prawa. Tak więc sprawiedliwe społeczeństwo jest stabilne, gdyż promuje dobro swoich członków (ale nie określoną koncepcję dobra), polegające na sprawiedliwości.

Rawls powiada:

Wolno nam więc założyć, że istnieje moralność zrzeczenia, zgodnie z którą członkowie społeczeństwa postrzegają siebie nawzajem jako równe jednostki, jako przyjaciół i współpracowników, złączonych systemem kooperacji, o którym wiadomo, że jest korzystny dla wszystkich, i który rządzi się wspólną wszystkim koncepcją sprawiedliwości. Treść tej moralności wyznaczają cnoty współpracy: sprawiedliwość i uczciwość, wierność i zaufanie, prawość i bezstronność. Typowymi wadami są tu zachłanność i nielojalność, nieuczciwość i podstępność, skłonność do uprzedzeń i stronniczość²⁶.

Rawls, opisując stosunki społeczne, posługuje się pojęciem przyjaźni obywatelskiej²⁷, która rozkwita pod ochroną sprawiedliwych zasad życia społecznego. „Sprawiedliwość jest cnotą praktyki właściwą tam, gdzie występują interesy konfliktowe i gdzie ludzie czują się upoważnieni do egzekwowania od siebie wzajem swych praw”²⁸. Ludzie w społeczeństwach posttradycyjnych mają wielorakie, nierzadko sprzeczne wyobrażenia na temat dobra i z tego właśnie powodu sprawiedliwość włącznie z ideą równych praw uznać trzeba za wartość nadrzędną, a cnotę sprawiedliwości za najważniejszą w porządku politycznym. Sprawiedliwość jest najlepszą gwarancją stabilności, ponieważ równo rozdziela wolność i prawo do urzeczywistniania indywidualnych celów, a wolność ta jest najwyżej cenionym dobrem.

Rawls podkreśla, że przedstawiona przez niego wersja liberalizmu nie jest odmianą liberalizmu oświeceniowego, czyli całościowej, rozległej, liberalnej, świeckiej

²⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 14.

²⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 640.

²⁷ *Ibidem*, s. 701.

²⁸ *Ibidem*, s. 183.

doktryny filozoficznej. Liberalne doktryny ufundowane były na szczególnym filozoficznym pojmowaniu rozumu i człowieka i były właściwe dla czasów nowożytnych, gdy chrześcijaństwo zaczęło tracić swój autorytet. Polityczny liberalizm Rawlsa nie ma żadnych celów pozapolitycznych. Przyjmuje on rozumny pluralizm całościowych, rozległych, nadrzędnych doktryn, wśród których zdarzają się doktryny nieliberalne i religijne. Celem liberalizmu politycznego nie jest zwalczanie takich doktryn, lecz wypracowanie takiej koncepcji sprawiedliwości, przy której ta różnorodność mogłaby swobodnie trwać. Rawls ma nadzieję, że obszar podstawowych zasad życia politycznego może być (a nawet już jest) obszarem konsensu, w którym różne rozległe doktryny zachodzą na siebie i w tym sensie się nawzajem podtrzymują (a nie zwalczają) i upewniają o swej rozumności.

Choć polityczna koncepcja sprawiedliwości jest systemem o charakterze normatywnym, występujące w niej podstawowe idee nie mogą być analizowane przez odniesienie do kategorii metafizycznych. Żadna filozofia ani religia uchwytyjące prawdę o metafizycznym porządku bytu nie są w stanie zapewnić rzeczywistej wspólnej podstawy życia politycznego w społeczeństwie liberalnym i demokratycznym, w którym pluralizm jest faktem. Filozofia polityki musi liczyć się z tym i dążyć do ustalenia, co w kwestiach moralnych i politycznych może stanowić przedmiot zgody i porozumienia; co może zapewnić jedność mimo różnorodności; co może zagwarantować trwanie i rozwój społeczeństwu złożonemu z ludzi, takich jakimi są (a nie takich, jakimi mogliby lub powinni być). Jest to podejście pragmatyczne w najlepszym tego słowa znaczeniu, wolne od naiwnego optymizmu, ale też niezarażone nadmiernym sceptycyzmem. Jeśli potrafimy przyswoić sobie określony system normatywny i posługiwać się nim do opisu naszego państwa i społeczeństwa oraz do rozważania naszych problemów społecznych i politycznych, to zdaniem Rawlsa całkowicie wystarczy, by system ten zaakceptować i wyzbyć się uporczywego dążenia do wykazania jego prawdziwości.

Kultura polityczna obywateli liberalnej demokracji

Habermas podkreśla, że liberalne państwo i wszelkie wypracowane przez nie prawa i procedury ostatecznie zdane są na pewien *ethos*, pewną kulturę polityczną, z której czerpią żywotność, ale nad którą nie panują i której nie wytwarzają. „System polityczny oparty na zasadzie praworządności nie stanowi zamkniętego obiegu, lecz pozostaje zdany także na *wolnościową kulturę polityczną* i na *społeczeństwo nawykłe do wolności*”²⁹. Polityka i prawo muszą zawsze otwierać się na pewne źródła legitymizacji, którymi nie rozporządzają; muszą pozostawać w wewnętrznym związku ze światem życia, gdyż tylko wtedy są w stanie podejmować i rozwiązywać rzeczywiste problemy³⁰. Struktura i sposób funkcjonowania współczesnej liberalnej demokracji w pewnym sensie „zdejmują” z obywateli moralne obowiązki i nie pokładają nadziei w ich cnotach, przenosząc wszystko do formalnych procedur. W ten sposób sprawiają, że obywatele, jakakolwiek by była ich wewnętrzna motywacja,

²⁹ J. Habermas, *Uwzględniając innego*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 265.

³⁰ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, s. 146.

działają tak, jakby wyposażeni byli w rzadkie przymioty ducha. Jednakże ich rzeczywista kooperacja zawsze odbywa się lub załamuje w odniesieniu do szerszego kontekstu, który tworzy świat życia wraz z wieloma wartościami i przesądzeniami o proveniencji aksjologicznej. Demokratyczne procedury nie obowiązują w próżni. W pewnym sensie więc można się domagać od obywateli orientacji na dobro wspólne, nie można tylko uczynić tego prawnym obowiązkiem³¹. Zaangażowanie obywateli po stronie wolności i demokracji jest konieczne, by porządek liberalno-demokratyczny mógł istnieć, ale nie można go prawnie nakazać i do niego przymuszać. To zaangażowanie w sprawy publiczne i branie udziału (dochodzenie do porozumienia) w dyskusji nad regułami kooperacji daje moc legitymizującą wszelkim politycznym postanowieniom. Polityczna kultura obywateli powinna usposabiać ich do tego, by nie pozostawali zamkniętymi w swym egoizmie graczami na wolnym rynku, lecz również robili użytek ze swej wolności politycznej i dążyli do porozumienia w kwestiach dla wszystkich istotnych. Jest to przejaw rozumności, która okazuje się ważną polityczną cnotą.

Habermas, podobnie jak Rawls, pokazuje, jak liberalne i demokratyczne państwo zastępuje wymaganie cnoty domniemaniem rozumności obywateli i — tak samo jak Rawls (a w opozycji do tradycji republikańskiej) — ciężar uzasadnienia mocy sprawczej rozumu praktycznego przenosi z mentalności jednostek na (deliberatywne) procedury. Demokracja opiera się na rozumnym „urządzeniu komunikacyjnym”, a nie na kompetencji aktorów. Jednakże treść normatywna nie wyparowuje z zasad życia politycznego, lecz zostaje zachowana — podstawową troską państwa jest wzgląd na sprawiedliwość, bezstronność, równość itp.

Habermas przyznaje, że pytania o normatywnej treści zadajemy sobie zawsze jako osoby już mające określoną wizję świata i siebie — debatujemy, mając ukształtowany horyzont. Ale czy możemy na te pytania udzielić wiążącej odpowiedzi z wnętrza tego horyzontu? Habermas obawia się, że takie usiłowanie skutkowałoby brakiem względu dla innych, obcych. Uważa on, że istnieje zasadnicza różnica między pytaniem o to, co jest dobre dla mnie oraz dla nas rozumianych jako bliscy (i podziеляjący tę samą koncepcję dobra), a pytaniem o to, co jest słuszne dla wszystkich, czyli dla nas i dla tych, którzy są nam całkiem obcy. U Habermasa pierwszeństwo słuszności wobec dobra wynika z logiki postępującego poszerzania swego horyzontu. Wychodząc od własnej interpretacji świata i siebie, ciągle ucząc się od siebie nawzajem, strony dochodzą do uzgodnienia wspólnego stanowiska — wypracowania politycznego punktu widzenia³². Tym właśnie różni się od siebie partykularne etyczne horyzonty oraz wspólne, moralne, symetryczne, uczciwe warunki politycznego dyskursu. To wspólna, rozumna moralność jest podstawą liberalnej kultury politycznej utrzymującej obywatelską świadomość w pluralistycznym postnowoczesnym społeczeństwie. We współczesnych, coraz bardziej złożonych i pluralistycznych społeczeństwach niezbędny jest coraz większy zadatek zaufania do innych (na przykład jako ekspertów w dziedzinach, na których się

³¹ J. Habermas, *Uwzględniając innego*, s. 265.

³² *Ibidem*, s. 268–269.

nie znany), którego nie da się sprowadzić do intelektualnego wymogu abstrakcji (abstrahowania od różnic). Wspólna moralność (która nie byłaby wyłącznie funkcjonalnym zazębianiem się różnych stylów życia) jest więc niezbędna, ale też ciągle zagrożona i krucha.

Niektórzy autorzy (na przykład McCarty i Bernstein) podkreślającą dialektyczny charakter sprzężenia dobra i słuszności we współczesnej polityce. Powiadają, że kwestia tego, co jest dobre dla mnie, jest ściśle związana z kwestią tego, co jest dobre dla innych. Rozumienie siebie i wizja społeczeństwa to tylko dwa aspekty tego samego problemu, który wyraża się w pytaniu *czym jest dobre życie*. Te dwa aspekty dają się od siebie odseparować tylko analitycznie, ale w praktyce pozostają nieodróżnialne. Słuszność i dobro ciągle się przenikają, tak samo jak tożsamość indywidualna splata się z tożsamością zbiorową (ponieważ indywidualizacja następuje na drodze uspołecznienia). Nie da się oddzielić kwestii sprawiedliwości od tego, co etyczne, nie da się bowiem stwierdzić, co jest sprawiedliwe, bez wiedzy o tym, co jest dobre³³. Habermas obawia się, że uznanie takiego dialektycznego sprzężenia dobra i słuszności może cofnąć nasze rozumienie sfery polityczności do koncepcji Carla Schmitta. Polityka oznaczałaby wówczas nie więcej niż odróżnianie wrogów od przyjaciół oraz dążenie do dominacji nad wrogami. Pokój byłby tylko chwilowym powstrzymaniem się od przemocy z obawy przed potęgą przeciwnika; czasem na umocnienie swojej siły i oszacowanie sił przeciwnika. Strony, które nie są w stanie zdystansować się do własnego etycznego horyzontu, nigdy nie będą zdolne przypuścić, że mogą się mylić, nie uwierzą też w słuszne rozwiązania politycznych problemów ani w rozumne racje, które pozwoliłyby osiągnąć zgodę.

Polityka pojęta jako deliberacja ma sens tylko przy założeniu, że możemy przekonać się za pomocą argumentów oraz uczyć się od siebie nawzajem. Bez antycypowania (choćby tylko w wyobraźni) rozumnego rozwiązania problemu opartego na argumentacji żaden spór nie mógłby się toczyć, bo strony nie wiedziałyby, do czego dążą; nie byłoby też powodów, by jakiegokolwiek decyzje uznać za prawowite. Kultura polityczna obywateli liberalnej demokracji pozwala na taką antycypację. Pozwala przejść od *my* opartego na wspólnym rozumieniu tego, co dobre, do *my* jako tych, którzy różnią się od siebie w ważnych kwestiach, ale mimo to potrafią wspólnie żyć bez wrogości, opierając się na zasadach prawa, które z kolei stara się odzwierciedlić w swych formułach szacunek dla odmienności o charakterze indywidualnym i kulturowym. Kultura polityczna obywateli każe im uznać politykę pojętą jako sztukę ciągłego wyważania racji i uwzględniania zarówno różnic kulturowych, jak i uniwersalnych praw podmiotowych za lepszą od polityki niechęci wobec obcych; lepszą — zatem dobrą dla naszego politycznego, abstrakcyjnego, rozumnego *my*, które pojmuję, że przestrzeń publiczna nie może być zawłaszczana przez jedno plemię ani budowana dla jednego pokolenia³⁴.

³³ Zob. T. McCarty, *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.) 1991, s. 192.

³⁴ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 61.

**The rightness of principles instead of the concept of good
or the rightness of principles as the concept of good
— the unsolved dispute in the contemporary political philosophy**

Summary

This paper concerns the twilight of the concept of common good and the rise of the idea of rightness over the conceptions of good. J. Rawls differentiates between the extensive doctrines under which various conceptions of good are formulated and the principles of justice, which deliberately avoiding the issue of good, stop at the level of what is right. The rightness allows for pluralism of various broad doctrines that can last, grow and compete with one another within and under the protection of a liberal and democratic state. But we have to admit that there is no escape from the question of good (and bad) while considering the social and political issues being moral issues in some important sense for us. The defence of the principles of justice by means of pointing out their rightness and distinguishing them from various conceptions of good is — at the level of politics and political philosophy — reasonable and purposeful (because of the values that we cherish together, as well as in order to avoid certain damages which we fear), but it is still a kind of conception of good. The stability of liberal society lies in the ability to promote the right conception of justice which is referred to as thin conception of good. The normative content does not evaporate from the principles of political life, but it is retained — the primary concern of the state is justice, fairness, equality, etc.