

MONIKA MAŁEK
Politechnika Wrocławska

O liberalnej koncepcji dobra

1. Wprowadzenie

Problem liberalnej koncepcji dobra jest co najmniej tak stary jak spory o samą doktrynę liberalizmu. Był on tak często omawiany przez wielu znakomitych myślicieli, że przywołując dziś termin „liberalny”, trudno oprzeć się wrażeniu pewnego zmęczenia materiału, przypominającego żmudne i drobiazgowo dysputy końca okresu scholastyki. Celem autorki niniejszej wypowiedzi nie jest jednak dokładanie kolejnych grudek piasku do usypanego już kopca, lecz wykazanie, że we współczesnym zachodnim świecie jest to koncepcja pozwalająca nie tylko na uzasadnienie demokratycznych instytucji, lecz dająca im także gwarancję sprawnego funkcjonowania, niegodzącego w interesy i potrzeby obywateli. Realizacja określonego celu będzie opierać się na próbie scharakteryzowania tego, co współcześnie można określić mianem liberalnej koncepcji dobra, jej filozoficznych podstaw, społecznych uwarunkowań i ugruntowania moralnego.

Jednak jeszcze przed zaproponowaniem pewnej interpretacji tej koncepcji dobra i rozwinięciem przemawiających za nią argumentów należy odnieść się do nieraz podnoszonych wątpliwości, czy liberalizm w ogóle dysponuje określoną i spójną koncepcją dobra. Zarzut ten powstał w dużej mierze wskutek dwóch podstawowych trudności związanych z doktryną myśli liberalnej. Jedna z nich dotyczy samej treści doktryny i można ją nazwać argumentem z wielości liberalizmów. Myśl liberalna kształtowała się na podstawie wielogłosowego, niejednorodnego aksjologicznego dyskursu opartego na różnych ideach, wskutek czego mimo przyjęcia wolności za wątek główny można w niej natrafić na liczne antynomie i niespójności. Idąc za argumentacją Niny Gładziuk, stwierdzamy, że w ten sposób:

w zależności od tego, które z tych idei stanowią składnik podstawowy, liberalizm tworzy liczne swoje odmiany: legalistyczny i anarchistyczny; konserwatywny i postępowy; etatystyczny i antyetatystyczny,

anglocentryczny i uniwersalistyczny; millenarystyczny i utylitarystyczny; prawnonaturalny i scjentyistyczny¹.

Jeśli zatem rozpatrujemy liberalizm jako pewną tradycję myśli filozoficzno-politycznej, to nie sposób wyodrębnić jednego głównego nurtu czy też jakiejś dominującej odmiany, szczególnie gdy rozważamy perspektywę historyczną. W tym sensie liberalizm jest polifoniczny i można wyodrębnić wiele jego odmian.

Druga trudność odnosi się nie do różnic w poszczególnych nurtach myśli liberalnych, lecz do samych podstaw aksjologicznych wolności rozumianej jako wartość. Można ją nazwać argumentem z heterogeniczności wolności. Z aksjologicznego punktu widzenia wolność nie jest wartością jednorodną ani też jednoznaczną. Jej charakter jest heteronomiczny i w tym sensie można ją na przykład interpretować zarówno osobowo (wolność indywidualna), jak i wspólnotowo (zakres wolności i swobód politycznych). Takiego problemu nie mamy natomiast z innymi wartościami etycznymi. Przykładowo, godność, honor są homogenicznymi wartościami osobowymi, podczas gdy równość i sprawiedliwość homogenicznymi wartościami dotyczącymi wspólnoty. Heterogeniczny charakter wolności powoduje, że zarówno status, jak i miejsce wolności w hierarchii wartości moralnych bywają różnie interpretowane, dyskutowane, a niekiedy też i otwarcie kwestionowane. Trudno jednak zanegować fakt, że koncepcja dobra, do której odwołują się nurty liberalne, przyjmuje wolność indywidualną jako wartość podstawową, a nierzadko też nadrzędną wobec pozostałych wartości. Różnice zdań pojawiają się natomiast dopiero przy próbach ustalenia definicji i zakresu wolności, a także sposobach uzasadnienia jej statusu w ramach hierarchii wartości moralnych.

Motywytem głównym niniejszego artykułu jest teza, że liberalna koncepcja dobra jest definiowalna i określona w ramach społeczno-politycznych uwarunkowań życia we współczesnych zachodnich demokracjach, do których obecnie należy też Polska. To, że w ostatnich czterech stuleciach pojawiały się i trwały różne wyobrażenia na temat zasad i treści liberalnych ideologii, nie implikuje teraźniejszej aktualności tych koncepcji w ich niegdysiejszym kształcie, nie jest też powodem, aby tylko na podstawie faktu historycznego zaistnienia określonej doktryny postulować jej absolutną niezmienność względem zmieniających się porządków społecznych. Na jakiej zatem interpretacji wolności należy się oprzeć, próbując scharakteryzować liberalną koncepcję dobra wraz z jej obszarem obowiązywania i oddziaływania? W rozumieniu autorki najpełniejszą i jak dotąd wciąż aktualną interpretację wolności indywidualnej przedstawił i rozwinął dziewiętnastowieczny myśliciel i reformator społeczny John Stuart Mill. Jego koncepcję wolności, zaprezentowaną nie tylko w sztandarowych dziełach *O wolności* i *Utylitaryzmie*, lecz także interpretowaną i uzupełnianą w ramach innych dzieł, można uznać za paradygmatyczną dla współczesnego rozumienia wolności, a zarazem formującą dyskurs społeczno-polityczny toczący się w tym zakresie od ponad stu lat. Sama koncepcja Milla zostanie

¹ N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005, s. 518. W swojej doskonałej i w zadziwiająco małym stopniu zauważonej przez krytykę książkę autorka wykazuje i szczegółowo śledzi antynomie liberalizmu, traktując wiek XVII jako rozpoczynający, a zarazem formujący dyskurs liberalny w następnych stuleciach.

jednak tutaj przedstawiona skrótowo, niejako w zarysie, bardziej interesujące są bowiem jej źródłowe elementy oraz przyjęte założenia, które zadecydowały o takim, a nie innym jej kształcie i które zarazem wydają się koniecznym składnikiem współczesnej liberalnej koncepcji dobra. Zdefiniowanie i scharakteryzowanie tych elementów etycznego liberalizmu będzie stanowić zasadniczą część niniejszej pracy.

2. Liberalizm etyczny J.S. Milla

Fundamentem liberalizmu etycznego jest koncepcja dobra oparta na wolności indywidualnej i równości szans. Takie ujęcie liberalnej koncepcji dobra ukształtowało się przede wszystkim dzięki sformułowaniu teorii wolności indywidualnej przez J.S. Milla². Autor ten, będąc świadom złożonego charakteru wolności i tego, że odznacza się ona niejednorodnością, nigdy nie starał się o stworzenie precyzyjnej i wyczerpującej definicji tego pojęcia. W jego pismach zawarte zostały jednak trzy kluczowe ujęcia niezbędne do sformułowania adekwatnej i kompletnej teorii wolności. W pierwszym z nich Mill, jakby mimochodem lub traktując podawaną informację za oczywistą, stwierdza: „wolność polega na tym, że się robi, co się chce”³, formułując tym samym najogólniejszą jej charakterystykę, w której zawiera się fakt, że miernikiem wolności jest możliwość działania człowieka, i zarazem cecha tego działania w postaci jego zgodności z pragnieniami działającego⁴. Ta ogólna charakterystyka może być jednak tylko wstępem do pełnej i społecznie adekwatnej teorii wolności.

Wiadomo, że człowiek w życiu, rozumianym zarówno biologicznie, jak i społecznie, podlega różnorodnym ograniczeniom. Milla interesowało to, które ograniczenia są dziełem władzy politycznej oraz nacisku społecznego i które można uznać za uzasadnione. Innymi słowy, w jakim stopniu władza polityczna i sama społeczność mogą ingerować w obszar czyjejś wolności oraz w jakich sytuacjach taka ingerencja jest konieczna. Zauważmy, że pierwsze ujęcie wolności zawiera w sobie metafizyczny postulat autonomiczności i wolnej woli. Autor nie wskazuje w nim na ograniczenia, tak jakby w zakresie autonomii i wolnej woli jednostka miała nieograniczoną wolność. W drugim ujęciu stara się on sformułować moralny i prawny zakres wolności jednostki uczestniczącej w życiu społecznym. Mill zdawał sobie sprawę, że formułując społecznie obowiązujący zakres wolności indywidualnej, musi przedstawić ujęcie, które będzie precyzyjne, spójne i przekonujące. Właśnie takiemu zadaniu poświęcił esej *O wolności*, wydany po raz pierwszy w 1859 roku i od tamtego czasu licznie wznowiany. Swoje zadanie przedstawił i wypełnił już na początku dzieła w słowach:

Celem niniejszego szkicu jest stwierdzenie jednej bardzo prostej zasady, która winna przyświecać wszelkim próbom kontrolowania lub przymuszania jednostki przez społeczeństwo, bez względu na to,

² Szczegółowe omówienie tej koncepcji wraz z jej współczesnymi interpretacjami można znaleźć w: M. Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wrocław 2010.

³ J.S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 2005, s. 204.

⁴ Związek działania z realizacją pragnień jest nawet bardziej widoczny w oryginalnym tekście, w którym ów cytat brzmi „liberty consists in doing what one desires”. Zob. J.S. Mill, *On Liberty*, [w:] *idem, On Liberty and Other Essays*, J. Gray (ed.), Oxford 1998, s. 107.

czy używa ono siły fizycznej w postaci sankcji prawnych, czy też przymusu moralnego opinii publicznej. Zasada ta brzmi, że jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzką, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem⁵.

Dalsza część dzieła jest w zasadzie rozwinięciem tej wstępnej myśli oraz przedstawieniem przemawiającej za nią logicznej i wszechstronnej argumentacji. Mill przyjął, że w życiu społecznym są dwa typy sytuacji, w których nasza wolność jest ograniczana. Pierwszy typ, gdy sprawcą tego ograniczenia jest inna jednostka, oraz drugi, gdy sprawcą jest ktoś (jednostka lub grupa) mający władzę. W przypadku jednostki za usprawiedliwione ograniczenie cudzej wolności uznał konieczność samoobrony (w oryginale *self-protection*) i takie określenie uznał za wystarczające, nie poświęcając mu w dalszej części dzieła więcej uwagi. Jego uwagę natomiast zaprzętała sytuacja, w której władza polityczna (używająca sankcji prawnych) lub nacisk społeczny (skutkujący moralnym przymusem) używają lub nadużywają swoich uprawnień do ograniczania zakresu wolności jednostek.

Do wyznaczenia granicy dopuszczalnej interwencji w wolność jednostki Mill sformułował właśnie tę jedną, prostą zasadę głoszącą, że jedynym celem, dla którego władza może ograniczać wolność jednostki jest zapobieżenie krzywdzie innych (*to prevent harm to others*). Zasada ta, po angielsku w skrócie nazywana *harm principle*, po polsku oddawana bywa jako *zasada krzywdy*, chociaż trafniejsze byłoby określenie *zasada zapobiegania krzywdzie*⁶. Za Jonathanem Rileyem, który bardzo wnikliwie przeanalizował, jaki zakres nadaje pojęciu krzywdy Mill, można określić krzywdę jako dostrzegalną szkodę,

której doznaje się wbrew własnej woli. [...] Może ono przybierać mnóstwo form, między innymi obrażeń fizycznych (nie wyłączając śmierci), bezprawnego uwięzienia, straty finansowej, uszczerbku na reputacji, złamanych obietnic (wynikających z umowy) i tak dalej. W przeciwieństwie do wyborów dotyczących wyłącznie jednostki, postępowanie innych krzywdzi ich bezpośrednio na jeden z tych sposobów albo niesie ze sobą znaczne prawdopodobieństwo, że tak się stanie⁷.

Owa *dostrzegalność* szkody jest kluczowa w Millowskim rozumieniu krzywdy. Według Milla nie można być skrzywdzonym przez to, że inni wyznają odmienne

⁵ J.S. Mill, *O wolności*, s. 102.

⁶ Interesujące jest to, że J.S. Mill nigdzie nie wspomina o odpłacie za krzywdę, lecz właśnie o zapobieżeniu powstania krzywdy. Można to traktować jako deklarację, że ograniczenie czyjejś wolności nie jest odpłatą za popełnione czyny, lecz działaniem prewencyjnym, mającym na celu ochronę innych. Zasada Milla może być też traktowana jako moralny wyznacznik współczesnego prawa karnego, które nie akceptuje stosowania kary śmierci, jako zbyt wysokiej ceny za działanie prewencyjne. Dla pełnej jasności, sam J.S. Mill mimo najwyższego szacunku dla wolności indywidualnej był przeciwnikiem całkowitego zniesienia kary śmierci, uważając, że w przypadku najbardziej brutalnych przestępstw przeciwko życiu należy ją utrzymać. Por. J.S. Mill, *Capital Punishment*, [w:] *idem, Collected Works of John Stuart Mill*, t. 27. *Public and Parliamentary Speeches*, J.M. Robson, B.L. Kinzer (eds.), Toronto-London 1988, s. 266–272. Niniejszy pogląd Milla jest najlepszym przykładem na to, że treści konkretnej doktryny nie można adaptować do współczesności, stosując wyłącznie jej historyczną interpretację.

⁷ J. Riley, *Mill on Liberty*, s. 98, za: P. Kelly, *J.S. Mill o wolności*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, D. Boucher, P. Kelly (red.), tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2008, s. 451.

od naszych poglądy, krytykują władzę polityczną lub religijną albo prowadzą styl życia, którego nie aprobujemy.

Wyznaczywszy społeczny zakres wolności w postaci sformułowania zasady, którą władza powinna się kierować, aby nie ograniczać wolności jednostek bezprawnie, Mill następnie powraca do domeny, którą nazywa „właściwą dziedziną ludzkiej wolności”, czyli dziedziny, w której jednostka ma pełną wolność, nie mogąc na jej obszarze nikogo skrzywdzić. Jest to trzeci sposób ujęcia wolności przez Milla — autor w nim szczegółowo wymienia, a następnie analizuje takie obszary życia jednostki, w obrębie których żadne interwencje władzy politycznej oraz naciski społeczne nie powinny mieć miejsca. Autor definiuje trzy takie obszary. Pierwszy z nich nazywa wewnętrzną sferą świadomości i zalicza do niej: wolność sumienia w najszerszym tego słowa znaczeniu, wolność myśli i uczucia, absolutną swobodę opinii i osądu we wszystkich przedmiotach praktycznych lub filozoficznych, naukowych, moralnych lub teologicznych⁸. Do tej sfery zalicza również wolność słowa, usprawiedliwiając to tym, że „jest prawie równie doniosła, jak sama wolność myśli, i opiera się w dużej mierze na tych samych podstawach”⁹. Drugi obszar nieingerencji dotyczy wyboru indywidualnego stylu życia: swobody gustów i zajęć, opracowania jego planu zgodnie z naszym charakterem, działania jak nam się podoba. W przypadku swobody działania, Mill robi zastrzeżenie, że możemy działać, jak nam się podoba i bez żadnych przeszkód ze strony bliźnich „pod warunkiem ponoszenia konsekwencji, jakie mogą nastąpić” oraz „dopóki nasze czyny im nie szkodzą, choćby nawet uważali nasze postępowanie za głupie, przewrotne i niesłuszne”¹⁰. Zauważmy, że odnosząc się do krzywdzenia innych, Mill konsekwentnie mówi o konkretnym postępowaniu, czynach (*what we do*) w stosunku do bliźnich, nie myślach, opiniach lub osądach. Trzeci obszar nieingerencji autor określa jako swobodę zrzeszania się jednostek — z zaznaczeniem „w tych samych granicach”, czyli „w każdym celu nie przynoszącym szkody innym”¹¹ — zakładając, że zrzeszające się osoby są pełnoletnie, a przy tym nie są zmuszone lub zmanipulowane.

Po zidentyfikowaniu trzech sposobów ujęcia wolności przez Milla nasuwa się wniosek, że jego zasada wolności nie jest jednak tak całkiem „prosta”, jak anonsował ją sam autor. Do pełnego jej zrozumienia i interpretacji potrzebne jest odniesienie do trzech płaszczyzn jej obowiązywania, czy też oddziaływania. Na płaszczyźnie metafizycznej wolność traktowana jest jako wartość podstawowa, która „pozwala człowiekowi zachować autonomię, kierować własnym życiem, być swoim podmiotem metafizycznym. [...] Z takiej perspektywy, choć w relacji do użyteczności, szczęścia i idei społecznego postępu, wolność jako wartość cieszy się szczególnym statusem w koncepcji Milla”¹². Na płaszczyźnie proceduralnej pytamy natomiast o inny sposób rozumienia wolności — jako uprawnienia, swobody politycznej. Ten obszar identyfikacji wolności dotyczy relacji jednostki z innymi człon-

⁸ Zob. J.S. Mill, *O wolności*, s. 105.

⁹ *Ibidem*. Ten pogląd Milla jest też uzasadnieniem faktu, że to właśnie wolności słowa poświęcił znaczną część omawianego eseju.

¹⁰ *Ibidem*, s. 106.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla*, s. 42.

kami społeczeństwa lub z władzą polityczną, jest on też skorelowany z pojęciem praw przysługujących jednostce. Nie mówimy tu już o wolności samej w sobie, lecz o różnorodnych, mniej lub bardziej skonkretyzowanych wolnościach, na przykład wolności słowa, sumienia, wyznania, swobodzie zgromadzeń i stowarzyszeń. Rozważenie płaszczyzny proceduralnej jest konieczne, ponieważ to ona „zapewnia prawną gwarancję dla wolności i swobód obywatelskich — dzięki niej możliwe jest egzekwowanie przestrzegania prawa do wolności”¹³. Trzecim obszarem interpretacji wolności jest płaszczyzna empiryczna, rozumiana jako pewien stan faktyczny, w którego obrębie wolność jednostki podlega rzeczywistej realizacji. W tym właśnie obszarze — obszarze życia społecznego — można dopiero zweryfikować, w jaki sposób jednostka wyraża własną autonomię i czy rzeczywiście ma możliwość to zrobić. Również płaszczyzna proceduralna przechodzi tutaj swego rodzaju test — na podstawie aktualnej sytuacji jednostek (lub grup) w danym społeczeństwie można stwierdzić, jak bardzo te postulowane i prawnie gwarantowane wolności i swobody są w nim realizowane i czy podlegają rzeczywistej ochronie prawnej.

Tak interpretowaną wolność można uznać za trzon i podstawę liberalnej koncepcji dobra. Jednak samo scharakteryzowanie statusu wolności i sformułowanie jej zakresu nie daje jeszcze pełnego obrazu całokształtu koncepcji. Należy sobie uświadomić, że do sformułowania takiego ujęcia wolności potrzebne były określone założenia, przyjmowane czy to wprost czy w sposób dorozumiany. Dalsza część artykułu jest próbą identyfikacji tych założeń, ponieważ ich obecność zdaje się decydować o tym, jakie ujęcie wolności ostatecznie zostaje uznane za obowiązujące, a w konsekwencji — czy dana koncepcja może być uznana za liberalną¹⁴.

3. Podstawy liberalnej koncepcji dobra

Indywidualizm

Pierwsze założenie można w skrócie nazwać mianem indywidualizmu. Oznacza ono przyjęcie koncepcji społeczeństwa jako zbioru jednostek. Tych jednostek jest wiele i mimo dzielących je różnic, co do zasady, są one do siebie podobne: w równym stopniu pragną własnego bezpieczeństwa i wolności. Myślicielem, który tę koncepcję sformułował w nowożytności, tym samym zapoczątkowując określony sposób widzenia relacji między jednostką a władzą i prawem, był Thomas Hobbes — omawiając zatem indywidualizm Milla, należy pamiętać, że jego źródła tkwią w XVII wieku u Hobbesa. Chociaż częściej traktuje się Hobbesa jako myśliciela protoliberalnego niż liberała, właśnie w jego pismach znajdziemy źródła liberalnego indywidualizmu. Twierdząc, że społeczeństwo to zbiór jednostek, Hobbes

¹³ *Ibidem*, s. 56.

¹⁴ Podana dalej charakterystyka liberalnej koncepcji dobra nie jest polemiką z autorami, którzy inaczej formułują opisy liberalizmu (np. A. Chmielewski za podstawy liberalizmu uznaje: indywidualizm, wolność, racjonalność, równość, pluralizm, tolerancję, umowę społeczną, por. *idem*, *Spółczesność otwarte czy wspólnota*, Wrocław 2001, s. 115–122. Jeszcze inne ujęcie prezentuje: Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000), lecz pewnym sposobem interpretacji treści wolności i uzasadniania jej źródeł w obrębie współczesnego liberalizmu etycznego.

wskazał także na bardzo istotną cechę społeczeństwa, przez odwołanie się do faktu podstawowej równości między jego członkami:

Natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem od innych, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógłby mieć równego roszczenia¹⁵.

Równość między jednostkami dotyczy tego, że wszyscy znajdują się w tej samej sytuacji podstawowej. Koncepcja ta zawierała pewne *novum*, polegające na rozważeniu sytuacji społecznej z punktu widzenia psychologii jednostki. Hobbes sformułował w niej tezę o tym, że każda jednostka widzi daną sytuację z perspektywy własnego „ja”, i oceniając ją zawsze do tego „ja” będzie się odnosić. Siedemnastowieczny autor uzasadnia to w ten sposób:

Taka jest bowiem natura człowieka, że choćby nawet uznawał, iż wielu innych ma większy dowcip, większą wymowę czy wiedzę, to przecież z trudnością wierzy, iżby było wielu ludzi tak mądrych jak on sam — swój własny rozum widzi on bowiem bezpośrednio, rozum innych ludzi zaś z pewnej odległości¹⁶.

To odnoszenie się do własnej sytuacji i patrzenie na społeczeństwo z perspektywy „ja” stanowi o istocie nowożytnego indywidualizmu. Przy tym jakże intrygująco i aktualnie dziś brzmi diagnoza Hobbesa, że równość między jednostkami musi wywodzić się z założenia, że każdy z konieczności opiera się na własnej, indywidualnej perspektywie. Píše Hobbes: „Lecz to dowodzi, że w tym punkcie ludzie są raczej równi niż nierówni. Zazwyczaj bowiem nie ma pewniejszego znaku, że jakaś rzecz jest rozdzielona między ludźmi równo, niż to, że każdy człowiek jest zadowolony z tego, co mu się dostało”¹⁷.

Nowsze interpretacje Hobbesa wskazują w jego indywidualizmie nie tylko na opis i wyjaśnianie egoistycznych zachowań, lecz także pokazują, gdzie filozof upatrywał źródeł ludzkiego altruizmu. Deborah Baumgold przekonuje, że chociaż „jego obrona egoizmu zyskała wielką sławę, Hobbes nigdy nie wyobrażał sobie, by egoizm był sprzeczny z altruizmem i innymi uczuciami moralnymi”¹⁸. Powody, dla których ludzie dotrzymują umów, są na przykład przedstawiane jako gra iterowana — ludzie nie łamią umów, ponieważ w dalszej perspektywie nie służy to ich interesem. Nawet jeśli byłaby z tego jednorazowa korzyść, sankcja w postaci wykluczenia ze społeczności powoduje, że właśnie spełnianie obietnic zawsze służy naszym interesom¹⁹.

Jeśli chodzi o kształt porządku społecznego, odnoszenie się do własnej indywidualnej perspektywy dla Hobbesa było także przesłanką do zakwestionowania

¹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 204.

¹⁶ *Ibidem*, s. 205.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ D. Baumgold, *Hobbes*, [w:] *Myśliciele polityczni*, s. 230.

¹⁹ Baumgold przywołuje jako argument słowa Hobbesa: „kto więc łamie umowę [...] ten nie może być przyjęty do żadnej społeczności”. Niedotrzymywanie umów jest więc postępowaniem „wbrew zasadzie samozachowania”. Altruizm jest zatem u Hobbesa rozumiany jako strategia mogąca służyć ludzkim interesom, w tym też przetrwaniu. Por. *ibidem*, s. 230.

boskiego autorytetu w dziedzinie stanowienia prawa. Nie należał on do grona myślicieli, którzy odrzucaliby boskie pochodzenie norm moralnych, niemniej jednak uważał, że o stanowieniu ziemskiego porządku winna decydować władza świecka, która została do tego legitymizowana poprzez pierwotny fakt zawarcia umowy społecznej między jednostkami. Oznaczało to, że złożone z jednostek społeczeństwo przekazuje władzę w ręce monarchy, który na tej podstawie ma absolutną dowolność w stanowieniu praw. Niezbyt to liberalna koncepcja sprawowania władzy, jak na dzisiejsze standardy, ale jej indywidualistyczne założenia wraz z postulatem świeckiego stanowienia prawa są punktem wyjścia dla późniejszych koncepcji liberalnego indywidualizmu.

Odrzucenie transcendencji

Występująca już w myśli Hobbesa niezależność jednostki ludzkiej od transcendencji i świata nadprzyrodzonego stała się, poczynawszy od XVII wieku jednym z głównych wątków filozofii politycznej. Również z tego okresu pochodzi następne założenie charakteryzujące współczesny liberalizm etyczny. Jest to twierdzenie odnoszące się do źródeł pochodzenia norm moralnych i obwieszczające społeczny rodowód moralności. Z odrzuceniem transcendentnego pochodzenia norm moralnych w sposób programowy wystąpił w XVIII wieku David Hume, prezentując tym samym konsekwentne sformułowanie naturalizmu etycznego. W swoich pismach filozoficznych rozwijał on

ideę, że moralność i polityka są ludzkimi artefaktami, które pojawiły się po to, aby zrównoważyć niedoskonałości naszych naturalnych motywów. Pogląd ten odrzuca możliwość jakiegokolwiek odwołania się do zewnętrznych czy transcendentnych norm i zasad. Wyjaśnia on przede wszystkim to, jak możemy funkcjonować bez odwoływania się do Boga lub prawa naturalnego²⁰.

Przyjęcie koncepcji społecznego pochodzenia norm moralnych daje powód do tego, aby zapytać, jakie są podstawy do kontynuowania dotychczasowych praktyk czy hołdowania określonej tradycji. Jeśli coś zostało społecznie skonstruowane, późniejsza zmiana tego jest możliwa, choć fakt ten nie implikuje ani konieczności, ani słuszności dalszych zmian. Naturalistycznie rozumiana moralność nie jest moralnością zmienną w sposób dowolny. Odrzucenie transcendencji jako źródła moralności miało też zasadniczy wpływ na kształtowanie się innej istotnej cechy liberalizmu etycznego — przyjęcia pełnej dowolności w sferze prywatnych poglądów jednostek. Rolą władzy jest gwarantować bezpieczeństwo obywateli i niezbyt przy tym wnikać w ich prywatne poglądy. Takie było stanowisko zarówno sceptycznego i dość konserwatywnego Hume’a, jak i późniejszych „postępowych” liberałów, z J.S. Millem na czele. Czym zatem można kierować się w budowaniu ładu społecznego, jeśli uznamy obecność transcendencji za prywatną sprawę obywateli? U Hume’a i Mila będzie to odwołanie się do rozumu i doświadczenia, które czerpią ze znajomości zdobyczy nauki. Słynna jest krytyka wiary w cuda, jaką Hume przeprowadził w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Jego głównym argumentem przeciw rzeczywistości cudów jest odwołanie się do osiągnięć nauki.

²⁰ Zob. P. Kelly, *Hume*, [w:] *Myśliciele polityczni*, s. 284–285.

Powiada on: „cud jest pogwałceniem praw natury, a ponieważ za prawami natury przemawia mocne i niezmiennie doświadczenie, to dowód przeciwko cudowi wynikający z samej natury faktu jest tak zupełny, jak tylko może być argument z doświadczenia”²¹. Współcześnie traktowanie postępu naukowego jako jedynego wyznacznika dla moralności można uznać za pogląd równie ułomny, jak niegdyś D. Hume, a także J.S. Mill traktowali w tej sytuacji religię. Odkrycia naukowe, a w tym postęp techniczny mogą mieć wpływ na zmiany moralności, nie stanowią natomiast ostatecznego kryterium uzasadnienia jej słuszności.

Koncepcja liberalizmu etycznego Milla, chociaż odrzucająca transcendentne pochodzenie moralności, nie jest nastawiona wrogo do religii²². Jej autor analizuje religię jako jeden z istniejących fenomenów społecznych, dostrzegając zarówno negatywne, jak i pozytywne strony jej oddziaływania na jednostkę. Nie uważa przy tym, że posiadanie wiary religijnej jest istotne do znajomości norm moralnych i wypełniania ich nakazów. W tej ostatniej kwestii pojawia się u niego nawet spory sceptycyzm. W jednym ze swych już pośmiertnie opublikowanych esejów stwierdzał, że religijność sama w sobie nie daje gwarancji rozwinięcia bezinteresowności i postaw nakierowanych na drugiego, ponieważ jej wpływ na zwykłych ludzi odbywa się głównie przez uczucia związane z interesem własnym — zachętą do moralnego postępowania ma być rajska nagroda, co czyni motywację dość interesowną. Dla niego „nawyk czekania na nagrodę w życiu pozagrobowym za postępowanie w życiu doczesnym sprawia, że już nawet sama cnota przestaje być ćwiczeniem bezinteresownych uczuć”, a przecież „najlepsze, co może uczynić moralność na rzecz poprawy ludzkiej natury, to pielęgnacja bezinteresownych uczuć za pomocą jedynej metody, która pozwala na skuteczne kultywowanie w człowieku jakiegokolwiek aktywnej zasady, czyli poprzez ćwiczenie nawyków”²³. W tym poglądzie Milla pobrzmiewa nieco echo kantowskich argumentów o bezinteresowności w spełnianiu moralnego obowiązku, ale też arystotelesowskie dążenie do ideału poprzez kształtowanie nawyków. Nie można zatem Milla traktować jako dziewiętnastowiecznego scjentyisty, który ślepo wierzy, że postęp naukowy automatycznie zagwarantuje postęp w moralności.

Istota odrzucenia transcendencji w liberalnej koncepcji dobra nie polega na próbie udowodnienia, że sfera ta jest zbędna w życiu społecznym, lecz na postulatcie, aby nie przypisywano jej prawa do kształtowania i kontrolowania świeckiej moralności. Postulat ten sprowadza się więc do próby przesunięcia religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej, a to, jak uczą doświadczenia historyczne i współczesne, może być przedsięwzięciem budzącym wiele kontrowersji i niełatwym do przeprowadzenia.

²¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. T. Sieczkowski, Kraków 2006, s. 93.

²² Jak chcieliby to widzieć niektórzy krytycy Milla, w tym J. Hamburger, który twierdzi, że Millowska koncepcja wolności była atakiem celowo wymierzonym w autorytet chrześcijaństwa. Sam J.S. Mill nigdy nie miał emocjonalnego stosunku do religii i nie przechodził kryzysu wiary, ponieważ na żadnym etapie swojego życia nie był człowiekiem wierzącym. Por. P. Kelly, *J.S. Mill o wolności*, s. 455.

²³ Obydwa cytaty pochodzą z: J.S. Mill, *Użyteczność religii*, tłum. Ł. Sommer, „Res Publica Nowa” 190/4 (2006), s. 157.

Wolność a szczęście

Rozpatrzenie perspektywy jednostki przy ocenie zasad istniejącego ładu społeczno-politycznego wiąże się z tym, że uwzględniamy indywidualną pomyślność jednostek. Zakładamy zatem, że istnieje związek między wolnością a szczęściem. Najprostszym wyjaśnieniem tego założenia J.S. Milla byłoby stwierdzenie, że przejął je on od swojego nauczyciela Jeremy'ego Benthama. Związek ten jest jednak mniej oczywisty — od Benthamu Mill przejął tylko podstawy utylitarystycznej koncepcji szczęścia. Znanе jest stwierdzenie Benthamu otwierające jego *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*:

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 czynili. Do ich tronu przytwierdzono z jednej strony miarę słuszności i niesłuszności, z drugiej łańcuch przyczyn i skutków. One rządzą nami we wszystkim, co czynimy, mówimy, myślimy; wszelki wysiłek, jaki możemy zrobić, aby zrzucić z siebie to poddaństwo, tylko go dowiedzie i potwierdzi. W słowach ktoś może utrzymywać, że się wyzwolił spod ich jarzma; w rzeczywistości jednak będzie je zawsze dźwigał. Zasada użyteczności uznaje tę podległość i czyni z niej podstawę systemu, którego celem jest wznieść gmach szczęścia rękami rozumu i prawa²⁴.

Powiązanie odczucia przyjemności i przykrości ze szczęściem u Benthamu nie szło jednak w parze z przyjęciem teorii dającej gwarancję indywidualnej wolności. Przez swoich współczesnych był on raczej postrzegany jako przeciwnik idei liberalizmu²⁵, a to dlatego, że otwarcie występował przeciwko koncepcji praw naturalnych, nazywając je nonsensem do kwadratu²⁶. Krytyka Benthamu jednak dotyczyła nie tyle zasadności prawa do wolności, ile samego sformułowania treści praw naturalnych, ich formalnej konstrukcji oraz źródeł obowiązywania. Według niego wszelkie uprawnienia winny mieć konkretnie określony podmiot i przedmiot. Generalne i abstrakcyjne prawa człowieka nie spełniały tego warunku. Prezentowana przez niego pozytywistyczna koncepcja prawa odrzucała także możliwość, aby uzasadnieniem uprawnienia było coś wykraczającego poza domenę obowiązującego prawa pozytywnego. Prawo obowiązuje dlatego, że zostało prawidłowo uchwalone — nie dlatego, że opiera się na metafizycznej koncepcji „nieokreślonych” praw naturalnych. Trzecim, i najważniejszym, zarzutem Benthamu przeciwko prawnonaturalnej koncepcji praw człowieka był argument z anarchii. Według niego idea prawa naturalnego jest anarchiczna, gdyż niesie ze sobą koncepcję wolności, która nie przyjmuje żadnych ograniczeń i nie poddaje się restrykcjom prawnym, a to już dla Benthamu nie jest wolność, lecz anarchia. Takie rozwiązanie było dla niego nie do zaakceptowania: „wolność wtedy jest nienaruszalna, nie można jej odebrać, żaden rząd nie miałby do tego prawa — dotyczyłoby to zarówno każdego rodzaju wol-

²⁴ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.

²⁵ Zob. W. Sweet, *Jeremy Bentham*, <http://www.iep.utm.edu/bentham/#SH5a> [dostęp: 26 września 2013].

²⁶ W dosłownym tłumaczeniu „nonsensem na szczydach” (*nonsense upon stilts*). Krytyka koncepcji praw naturalnych przyjętych przez francuską Deklarację praw człowieka i obywatela została przez Benthamu zawarta w polemice *Anarchical Fallacies*, napisanej w okresie 1791–1795, a opublikowanej w 1816 roku.

ności, jak i jej indywidualnego wykorzystania — ponieważ nie ustalono żadnych granic, zasad ani wyjątków”²⁷. Znając ten kontekst twórczości Bentham’a, nietrudno zgadnąć, dlaczego Mill, opracowując koncepcję wolności, całą książkę poświęca objaśnieniu, kiedy ograniczenie wolności jednostki przez władzę jest dopuszczalne, a nawet konieczne.

Zgadza się co do istoty z opartą na mierze przyjemności i przykrości koncepcją szczęścia Bentham’a oraz biorąc zasadę użyteczności za miarodajne kryterium oceny działań ludzkich, Mill jednocześnie przyjął prymat zasady wolności, tym samym twierdząc, że szczęście ufundowane jest na indywidualnej wolności. W tym duchu można interpretować jego klasyfikację przyjemności na wyższe i niższe. W świetle doktryny Bentham’a szczęście oznacza przyjemność opartą na zadowoleniu i braku przykrości. Mill dostrzegł jednak, że tak jak proste zadowolenie z życia nie zamyka rozważań nad rozumieniem szczęścia, tak samo brak takiego zadowolenia nie musi zawsze oznaczać nieudanego, niespełnionego życia. Dla Milla niezadowolony Sokrates wiodłby bardziej wartościowe życie niż zadowolony z siebie głupiec. Preferowanie przyjemności intelektualnych daje szansę na duchowo bogatsze i szczęśliwsze życie niż poprzestanie wyłącznie na dbaniu o sferę fizyczną. Koncepcję Milla charakteryzuje to, że za miernik szczęścia przyjmuje nie tylko ilość i jakość przyjemności, lecz także możliwość swobodnego jej wyboru. Ci, którzy znają tylko jeden rodzaj przyjemności — niższe — mają ograniczoną swobodę wyboru, o ile nie zdecydują się postawić na samodoskonalenie w kierunku poznania przyjemności wyższych. Ci natomiast, którym znane są przyjemności wyższe, znajdują się w znacznie lepszej sytuacji — mogą wybrać bardziej świadome i pełniejsze życie, co dla Milla jest wyznacznikiem szczęścia²⁸. Systemowe połączenie wolności ze szczęściem rozumianym jako najszerzej pojmowana użyteczność bywało często krytykowane zarówno przez utylitarystów, jak i liberałów²⁹. Jeśli jednak za Taylorem przeanalizujemy założenia i treść nowożytnej koncepcji wolności, należy się zgodzić, że „ujmuje [ona] wolność jako niezależność podmiotu, jako jego zdolność do stanowienia o własnych celach, bez wpływu czynników zewnętrznych”³⁰. Koncepcję Milla zakładającą, że w pojęciu szczęścia mieści się możliwość autonomicznego i nieskrępowanego realizowania celów w życiu, można potraktować jako ten element liberalnej koncepcji dobra, którego szukano i dopracowywano przez kolejne stulecia, aby w końcu sformułować spójną i kompletną wersję. I choć, jak twierdzi Taylor, „dopiero zupełnie niedawno zaczęła ona w pełni wywierać wpływ

²⁷ J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, [w:] *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, 1843, s. 917. http://files.libertyfund.org/files/1921/Bentham_0872-02_EBK_v6.0.pdf [dostęp: 26 września 2013], tłum. autorki.

²⁸ W tej kwestii Mill jest niepoprawnym optymistą, twierdząc, że jeśli ktoś autentycznie poznał przyjemności wyższe, będzie je z pewnością preferował w zestawieniu z niższymi. Por. J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 13–14.

²⁹ Kwestia systemowego powiązania liberalizmu z utylitaryzmem przez J.S. Milla bardziej szczegółowo omówiona została w: M. Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla*, zwłaszcza s. 130–138.

³⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, Warszawa 2001, s. 161–162.

na zachodnie prawodawstwo”³¹, to trudno dziś wyobrazić sobie powrót do reguł, które jej nie uwzględniały, a coś dopiero zrezygnować z jej zdobytczy.

Wolność i równość

Kolejnym elementem charakteryzującym współczesną liberalną koncepcję dobra jest powiązanie idei wolności z twierdzeniem o podstawowej równości ludzi. Jest to element tyle oczywisty w swej intuicyjności, ile sporny, jeśli chodzi o treść i znaczenie równości. Postulat równości pojawił się już w XVII wieku u Johna Locke’a, autora pierwszej kompletnej liberalnej teorii politycznej. Właśnie Locke był tym, który „skonstruował dopracowaną i potężną argumentację, łączącą wszelkie znane (uważane obecnie za takie) stanowiska liberalne z głębokimi i złożonymi twierdzeniami na temat równości ludzi i praw natury”³². Była to koncepcja wolności formalnej, polegającej na tym, że władza przyjmuje założenie, na podstawie którego ludzie są równi w obliczu prawa i władzy sądowniczej. Oprócz takiej charakterystyki idea równości u Locke’a miała też inny wymiar w postaci związku z ideą „przyrodzonej wolności”³³. W świetle tej koncepcji każdy człowiek jest z natury wolny i w tej wolności równy drugiemu, co wynika z przysługującej mu „przyrodzonej wolności”, rozumianej jako swego rodzaju wyjściowej pozycji człowieka, a zarazem ideału będącego podstawą sprawiedliwych praw. Idea wolności nie jest tutaj tylko opisem pewnego stanu rzeczy lub wysuwany postulat, lecz założeniem o charakterystyce moralnej. Wolność w tej koncepcji jest dobrem moralnym, wartością samą w sobie. To założenie przejęli od Locke’a późniejsi liberałowie, w tym J.S. Mill. Od XVII wieku ulegało ono swoistej transformacji, zmierzając w kierunku zastępowania rozumienia tego, co „przyrodzone” tym, co uznawane za naturalną skłonność lub potrzebę. W teorii Milla człowiek ma już całkowicie suwerenną władzę nad sobą — swoim ciałem i umysłem — odpowiada zaś przed społeczeństwem „jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych”³⁴.

Wprowadzenie przez Locke’a założenia o równej pozycji wyjściowej wszystkich ludzi musiało prowadzić do postawienia pytania: jeśli wszyscy co do zasady są równi w swej wolności, czy oznacza to, że będą z owej wolności korzystać w równie umiarkowany sposób? Innymi słowy, jakie istnieją gwarancje, że założenie „przyrodzonej wolności” nie spowoduje rzeczywistego zniewolenia mniej wpływowych jednostek przez bardziej znaczące. Pojawiła się w ten sposób kwestia odróżnienia wolności politycznej (zakładającej, że członkowie społeczeństwa dobrowolnie przekazują władzę w ręce rządzących) od wolności obywatela, dotyczącej kwestii bezpieczeństwa jednostek oraz zapewnienia gwarancji przysługujących im praw. Na początku swojego eseju Mill zaznacza, że dotyczy on problemu wolności oby-

³¹ *Ibidem*, s. 26.

³² Zob. J. Waldron, *John Locke*, [w:] *Myśliciele polityczni*, s. 244.

³³ Idea przyrodzonej wolności dotyczy założenia, że człowiek jest z natury wolny (*naturally free*). Locke pisze: „Every man being, [...] naturally free, and nothing being able to put him into subjection to any earthly power, but only his own consent”. Zob. J. Locke, *Second Treatise of Government*, Sect. 119, <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> [dostęp: 6 października 2013].

³⁴ Zob. J.S. Mill, *O wolności*, s. 103.

watelskiej, ale odróżnienie tej ostatniej od wolności politycznej pojawiło się sporo wcześniej u Monteskiusza w dziele *O duchu praw*, powszechnie uznawanym za pionierską pracę w kontekście ustanowienia empirycznie zorientowanych nauk społecznych³⁵.

Wolność polityczna dotyczy ustroju państwa i według Monteskiusza jest wynikiem rozdziału trzech władz: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Nie wystarczy jednak rozważanie wolności pod kątem ustroju danego państwa, trzeba ją też „ukazać w związku z obywatelem. [...] Może się zdarzyć, iż ustrój państwa będzie wolny, obywatel zaś nie”³⁶. Wolność obywatela jest niczym innym jak wolnością polityczną rozpatrywaną z punktu widzenia jednostki czy też ukazaną w związku z jednostką. Według Monteskiusza polega ona na „bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”³⁷.

Równy zakres wolności jednostki powinien iść w parze z równym zakresem jej bezpieczeństwa w postaci gwarancji dla przysługujących jej praw oraz ochrony w przypadku ich naruszenia przez innych. Wszystkie dawniejsze i współczesne spory dotyczące znaczenia i zakresu równości w powiązaniu z wolnością (czy też wolnościami) przysługującą jednostce zasadzały się na tym, w jakim zakresie władza może i powinna zapewniać obywatelom bezpieczeństwo. Monteskiusz w 1748 roku pisał o bezpieczeństwie związanym z niesłusznym bądź niedostatecznie udokumentowanym oskarżeniem publicznym i prywatnym³⁸. Kilkadziesiąt lat później Jeremy Bentham, rozwijając koncepcję „złowrogich interesów”, broni jednostek przed uprzywilejowanymi grupami, które działając w ramach demokracji przedstawicielskiej, chciałyby innym narzucić własny partykularny interes jako interes publiczny. Bezpieczeństwo jednostki miałoby w tym wypadku polegać na tym, aby rządzący, którzy *de facto* działają jako odrębna klasa, nie realizowali złowrogich interesów³⁹. Zasada użyteczności miała w jego rozumieniu dostarczyć precyzyjnego kryterium odróżniania złowrogich interesów (przynoszących szczęście nielicznym kosztem unieszcześliwienia wielu) od prawych interesów, przynoszących szczęście wielu, bez szczególnego uprzywilejowania w tym zakresie możliwych, bardziej znaczących czy też znajdujących się w liczniejszej grupie⁴⁰.

³⁵ Por. Y. Kawade, *Monteskiusz*, [w:] *Myśliciele polityczni*, s. 292.

³⁶ Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 173.

³⁷ *Ibidem*, s. 174.

³⁸ W XVIII wieku zaczęto na przykład podważać procedury stosowane przy orzekaniu kary śmierci, jak też jej zasadność w przypadku niektórych przestępstw — stąd Monteskiusz pisał, że skazanie człowieka na karę śmierci w wyniku zeznania jednego świadka jest zgubne dla wolności. Por. Monteskiusz, *O duchu praw*, s. 174.

³⁹ Pierwsza wzmianka o złowrogich interesach (*sinister interests*) pojawia się u Benthama w 1797 w tekście *On Poor Laws* i dotyczy ustaw o tzw. prawie ubogich. Później koncepcja ta występuje w jego pismach często. Na przykład w przypisie dodanym w 1823 roku do kolejnej angielskiej wersji *Wprowadzenia do zasad moralności i prawodawstwa* wspomina o urzędnikach wymiaru sprawiedliwości, którzy dla zysku przedłużają procedury, narażając na koszty tych, którzy znaleźli się w trybach prawa. Por. przypis 9, <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML1.html#n9> [dostęp: 6 października 2013].

⁴⁰ Por. też omówienie koncepcji złowrogich interesów: P. Kelly, *Bentham*, [w:] *Myśliciele polityczni*, s. 425–429.

W dzisiejszych czasach równość pod względem przysługującej wolności, jak też równość w zakresie poczucia bezpieczeństwa, jakie mają obywatele, jest interpretowana jeszcze szerzej, niż ujmowali to Monteskiusz, Bentham czy Mill. Oczekuje się, że gwarancje prawne winny obejmować nie tylko fizyczne bezpieczeństwo obywateli i ochronę przed skorumpowanymi grupami interesu. Niewielu dziś kwestionuje prawo do powszechnej ochrony zdrowia i opieki zdrowotnej, dostępu do bezpłatnej edukacji czy ustawowo określonej płacy minimalnej. Niewielu też zastanawia się nad faktem, że bez powiązania idei wolności z gwarantującym bezpieczeństwo postulatem równości te przywileje pozostałyby jedynie w sferze marzeń.

Wartość różnorodności

Wprowadzenie do powszechnego obiegu idei ostatniego elementu liberalnej koncepcji dobra można w zasadzie przypisać wyłącznie Millowi, od którego następnie czerpali inni liberalni myśliciele. Jest to wyrastający z indywidualizmu postulat różnorodności życia społecznego. Nie sprowadza się on wyłącznie do idei politycznego pluralizmu, nie wyczerpuje się też w idei niewspółmiernych wartości, której tak wiele miejsca poświęcił Isaiah Berlin. Różnorodność w społeczeństwie nie musi oznaczać konieczności aprobaty wszystkiego, co nas otacza. Jak trafnie zauważył Paul Kelly, interpretując przesłanie *O wolności*:

Nie ma takiego prawa, które nakazywałoby lubić lub aprobować kogoś, a jeśli jednostkom nadaje się wolność wyznaczania własnych przekonań i stylów życia, to nieuchronnie prowadzi to do sporów i dezaprobaty. Podobnie, dane działanie nie może we właściwym sensie skrzywdzić osoby, jeśli mogła ona swobodnie go uniknąć. Nie można zatem zostać skrzywdzonym przez to, co dzieje się w sypialni kogoś innego, nieważne za jak bardzo zdeprawowane uważałoby się konsensualne prywatne zachowanie innych. Nie można też zostać skrzywdzonym przez to, że inni ludzie czytają książki bądź gazety, z którymi się nie zgadzamy i których nie aprobujemy. Mill pragnie przede wszystkim obronić tezę, że ten rodzaj niezgody jest częścią wymogu wolności i nie może być przedmiotem społecznej kontroli i regulacji. Dezaprobata i niezgoda stanowią centralną dynamikę nowoczesnego postępowego społeczeństwa⁴¹.

Nie same jednak spory i dezaprobata są wartościowymi elementami życia społecznego, lecz różnorodność stylów życia i poglądów, które do nich prowadzą. Ich obecność świadczy nie tylko o tym, że zrealizowane zostały postulaty wolności indywidualnej, lecz także o bogactwie danego społeczeństwa, które można określić mianem kapitału kulturowego. Kiedy jednostka może swobodnie wyrażać swoją indywidualność zyskują wszyscy, całe społeczeństwo. Według Milla „ludzkość zyskuje więcej pozwalając każdemu żyć wedle jego upodobania, niż zmuszając każdego, by żył wedle upodobania pozostałych”⁴². Wartość różnorodności przejawia się nie tylko przez bogactwo życia społecznego, lecz także i skuteczniejsze dochodzenie do prawdy. Warto mieć względzie twierdzenie Milla, że „interesy prawdy wymagają różnorodności opinii”⁴³, zwłaszcza gdy zakładamy, że można i należy poszukiwać prawdy. Zasada otwartej debaty dotyczy też treści obo-

⁴¹ P. Kelly, *J.S. Mill o wolności*, s. 451–452.

⁴² J.S. Mill, *O wolności*, s. 106.

⁴³ *Ibidem*, s. 150.

wiązującej moralności, mimo że prawda w moralności jest czymś w swej istocie odmiennym od prawdy w nauce.

Pochwała różnorodności i indywidualizmu u Milla miała rys perfekcjonistyczny. Mówiąc o przyjmowaniu różnorodnych stylów życia, dawał on za przykłady jednostki wybitne, ekscentryczne, wykraczające poza ramy swoich czasów. Podkreślał, że

swobodny rozwój indywidualności jest jednym z zasadniczych składników dobrobytu, [...] jest to nie tylko element współrzędny z tym wszystkim, co nazywamy cywilizacją, wykształceniem, wychowaniem i kulturą, lecz także niezbędna część i warunek tych rzeczy⁴⁴.

Współcześnie takie rozwiązanie może wydawać się zbyt elitarne — wielu chciałoby podążać indywidualną drogą, a nie każdy może być geniuszem. Wydaje się jednak, że w tym zakresie rozumowanie Milla warto poddać nieco odmiennej, bardziej współczesnej interpretacji. Autor ten apeluje do swoich czytelników, że powinni przekonać się, jak bardzo ważne jest, aby każdy mógł podążać za własną indywidualnością. W tym też kontekście twierdzi, że „różnice są dobrą rzeczą nawet, gdy nie stanowią ulepszenia; nawet, gdy niektóre z nich mogą się wydawać pogorszeniem”⁴⁵.

Stwierdzenie to stanowi klucz do rozszyfrowania elementu różnorodności w liberalnej koncepcji dobra. Przyjęcie pozytywnie rozumianej różnorodności w społeczeństwie oznacza hołubienie nie tylko geniuszy, ekscentryków i wybitnie uzdolnionych, lecz także równoprawne włączenie tych, którzy nie podpadają pod przeciętność ze względu na to, że jest ona standardem dla nich niedostępnym. Nikt nie marzy o posiadaniu upośledzonego dziecka, nie oznacza to jednak, że upośledzeni muszą być skazani na marginalizację i litość. W świetle liberalnej koncepcji dobra wręcz moralnym nakazem jest umożliwienie takim osobom uczestniczenia w życiu społecznym, nawet jeśli wiąże się to z wyższymi kosztami czy zmianą wyglądającą z pozoru na pogorszenie. Człowieczeństwo nie realizuje się tylko w tym, co racjonalne, efektywne i standardowo inteligentne. Trudno znaleźć powód, dla którego na przykład osoba niepełnosprawna fizycznie lub z lekkim upośledzeniem umysłowym nie mogłaby wykonywać pracy, w której wymagany jest bezpośredni kontakt z klientami (w kawiarni itp.). Ile razy jednak spotkał się z taką sytuacją? Czyżby postulat wolności i równości w tym przypadku nie działał? Różnorodność jest dobra, wnosi do społeczeństwa wartość dodaną w postaci zrozumienia, że ktoś może być inny niż my, mieć inne właściwości i potrzeby. Jako społeczeństwo młodej demokracji zbyt pochopnie i zbyt gładko przyjęliśmy, że zawsze należy być efektywnym, robić karierę, uczestniczyć w budowaniu gospodarczego wzrostu. Liberalizm źródłowo nie był doktryną skupiającą się na kryterium ekonomicznego zysku i straty. Liberalizm oznacza zgodę na różnorodność oraz możliwość realizowania własnego stylu życia pod warunkiem, że nie krzywdzimy tym innych. Całkiem możliwe zatem, że potrzebujemy więcej takiego liberalizmu, aby życie społeczne w Polsce stało się platformą twardej, rzetelnej debaty o kształcie naszego przyszłego życia społecznego.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 156.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 176.

4. Krytycy liberalnej koncepcji dobra

Przedstawiana koncepcja wolności poddawana bywa różnorodnej krytyce. Ponieważ polemika z krytyką liberalnej koncepcji dobra nie jest głównym celem niniejszego artykułu, zasygnalizowane tutaj zostaną jedynie rodzaje wysuwanych argumentów wraz z ich skrótowym omówieniem. Zasadniczo pojawiają się w tym zakresie trzy typy zarzutów. Pierwszy sprowadza się do twierdzenia, że wolność nie należy do wartości moralnych. Jest to zarzut wynikający najczęściej z odmiennego sposobu opisywania świata wartości, związany z przyjęciem określonych założeń metafizycznych, w tym transcendentnego pochodzenia wartości moralnych. Jeśli jednak bliżej wczytać się w niektóre polemiczne teorie, trudno znaleźć taką, w której wolność nie ma statusu wartości. Niektórzy autorzy powołują się w tym zakresie na Józefa Tischnera, podczas gdy ten ostatni twierdził, że wolność stanowi podstawę ujawniania się wartości, nie wypowiadając przy tym twierdzenia, jakoby sama wartością nie była: „wolność to ta jedyna w swoim rodzaju wartość etyczna, od której realizacji zależy realizacja wszystkich innych wartości ostatecznych”⁴⁶.

W drugim zarzucie oponenti indywidualistycznej koncepcji wolności podnoszą, że wolność indywidualna nie jest wartością najwyższą. Tutaj już zasadnie bywa przywoływany Tischner, dla którego wolność, choć zaliczana do wartości podstawowych, nie jest wartością najwyższą w życiu społeczno-politycznym. Za taką uznaje bowiem prawdę⁴⁷. Wynika to z przyjęcia przez tego autora określonej koncepcji wartości. Jak pisze K. Serafin, dla Tischnera wartości istnieją obiektywnie i „nie są zrelatywizowane do świadomości ludzkiej, lecz odgrywają w strukturze bytu istotną rolę, nadając mu rys aksjologiczny”⁴⁸. Przyznanie wolności statusu wartości podstawowej, ale nie najwyższej może wiązać się z niebezpieczeństwem postulowania porządku, który bądź stawia siebie wyżej niż obowiązujące prawo, bądź ustanawia swoje prawa w sposób dowolny. Jest to dylemat „prawdziwej wolności”. Dyskursy używające stwierdzenia „prawdziwa wolność” często starają się tym określeniem zamaskować jakieś wyrzeczenie, niedogodność lub nawet zwyczajne zniewolenie człowieka⁴⁹.

Trzeci rodzaj zarzutu dotyczy samej koncepcji Milla — jego sposobu charakteryzowania i uzasadniania wolności. Wielu autorów zarzucało mu niespójność i brak konsekwencji. Pojawiają się też zarzuty nielogiczności w sformułowaniu koncepcji, a także nieprecyzyjnej definicji wolności⁵⁰. Zarzuty te wynikają nie tyle z ułomno-

⁴⁶ J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 23. Wolność jako wartość podstawowa jest też przez Tischnera wymieniana w: *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, D. von Hildebrandt et al. (red.), Poznań 1984, s. 149.

⁴⁷ Zob. J. Tischner, *Polski młyn*, s. 24. W celu szczegółowego zapoznania się z koncepcją wartości J. Tischnera wraz z filozoficznymi inspiracjami jej aksjologii warto się sięgnąć do K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera*, Wrocław 2010, zwłaszcza s. 39–78 oraz 98–108.

⁴⁸ K. Serafin, *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera*, s. 99.

⁴⁹ Polemikę z argumentem „prawdziwej wolności” autorka zawarła w: M. Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla*, s. 55–60.

⁵⁰ Takie zarzuty formułuje m.in. A. Niemczuk, nie uwzględniając, że tak niejednorodnej i złożonej idei jak wolność nie sposób zdefiniować z punktu widzenia logiki formalnej. Por. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005.

ści doktryny Milla, ile z przyjmowanych odmiennych założeń światopoglądowych, a czasem też wyrywkowej znajomości koncepcji Milla. Ta ostatnia jest szersza niż treść eseju *O wolności*, o czym zdają się zapominać autorzy krytykujący Millowskie ujęcie wolności. Spory o treść koncepcji wolności istnieją od stuleci zarówno wśród autorów identyfikujących się z liberalnymi przekonaniami⁵¹, jak i między tymi ostatnimi a autorami negującymi wartość wszelkich liberalnych koncepcji. Nie zanosì się na to, aby kiedykolwiek nastąpił ich kres, można tylko starać się o utrzymanie dobrego poziomu obiektywnej i rzetelnej dyskusji.

5. Podsumowanie

Liberalna koncepcja dobra zarysowana, ale też w dużym stopniu szczegółowo dopracowana przez Milla funkcjonuje w świadomości społecznej od ponad stu lat. Jest obecna w mniejszym lub większym stopniu w życiu społeczno-politycznym zachodnich demokracji. Można zadać pytanie, czy należy ją traktować jako coś trwałego i niezmiennego. A jeśli zmiennego, to w jakim stopniu. Interpretacje niektórych aspektów wolności mogą się zmieniać, jak choćby wymieniana wyżej kwestia zakresu i wagi różnorodności. Społeczeństwa się zmieniają, zatem i reguły w nich obowiązujące do pewnego stopnia mogą ulegać zmianom. Wydaje się jednak, że niezmienny powinien pozostać status samej wolności oraz zakres jej obowiązywania.

Dla J.S. Milla wolność była najwyżej cenioną wartością i nie będzie przesadą stwierdzenie, że w jego interpretacji „życie człowieka ma najpełniejszy sens wtedy, gdy jest się jednostką autonomiczną, świadomie i celowo rozwijającą własny, indywidualny sposób życia”⁵². W świetle liberalnej koncepcji dobra życie jest warte przeżycia ze względu na nie samo i jego bogactwo. Nie ma w niej więc potrzeby uciekania się do innych uzasadnień własnego istnienia niż gotowość samodzielnego kształtowania własnej drogi życiowej bez bycia prowadzonym za rękę.

On the liberal concept of good

Summary

The author attempts to characterize the liberal concept of good — its philosophical background, societal implications, and moral justification — showing that it allows for grounding democratic institutions and at the same time includes the interests and needs of people. The author's interpretation is based on John Stuart Mill's concept of liberty, conceived as paradigmatic for the modern understanding of freedom and formulating contemporary socio-political discourse.

⁵¹ Istotę sporów wokół koncepcji wolności J.S. Milla wśród autorów o proveniencji liberalnej autorka zarysowała w: M. Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla*, s. 60–76.

⁵² *Ibidem*, s. 60.