

Liberalizm i konflikt tradycji

PAWEŁ GRAD

Polska Akademia Nauk

„Liberalizm” — cokolwiek słowo to wówczas znaczyło — był w początku lat 90. na ustach wielu ludzi. Praca Jerzego Szackiego *Liberalizm po komunizmie* była jednym z licznych głosów w ówczesnej dyskusji, ale zarazem głosem szczególnym. Szacki zaangażował w tej książce swój autorytet socjologa i historyka idei, żeby podjąć się bieżącej diagnozy kondycji liberalizmu w Polsce, a pośrednio także w Europie Wschodniej. Z jednej więc strony książka ta nie jest — jak wiele innych wówczas się ukazujących — książką publicystyczną czy esejem politycznym. Jej celem nie jest bezpośrednia społeczna czy polityczna interwencja. Z drugiej strony nie jest to wyłącznie politologiczny czy filozoficzny traktat z teorii liberalizmu, a to dlatego, że autora interesuje publiczny dyskurs umiejscowiony w bardzo konkretnej geopolitycznej przestrzeni. Ta specyfika pozwala właściwie zrozumieć cel rozprawy Szackiego: sądzę, że zasadniczym celem *Liberalizmu po komunizmie* jest zdefiniowanie w ł a ś c i w y c h problemów liberalizmu w Polsce początku lat 90. w sytuacji — jak twierdził autor — ówczesnego pomieszania problemów i niezrozumienia liberalizmu jako takiego. Obrona liberalnych rozwiązań w teorii politycznej (bo trudno nie dostrzec wyrazów sympatii wobec liberalizmu politycznego w tej pracy) interesuje Szackiego w dalszej kolejności i zajmuje mniej

miejsca, choć też jest istotna. Książka ta składa się więc przede wszystkim z diagnozy stanu polskiego liberalizmu, ale zawiera też argumenty na rzecz pewnej jego formy.

Dzisiaj, z perspektywy minionych 24 lat historii polskiego konfliktu politycznego w „demokratycznym państwie prawa” oraz zmian świadomości teoretycznej, chciałbym zastanowić się nad aktualnością diagnoz i trafnością wspomnianych argumentów z *Liberalizmu po komunizmie*. Refleksja ta pozwoli mi poprawić i rozwinąć ustalenia z własnej pracy¹, która poświęcona jest m.in. problemowi funkcjonowania tzw. mocnych tradycji w warunkach liberalnej demokracji. Zawarta w niej ogólna teoria tradycji wiele zawdzięcza ustaleniom Jerzego Szackiego². Równocześnie refleksja ta, jak sądzę, pozwoli nam rozstrzygnąć, czy zaproponowana przez Szackiego definicja właściwych problemów liberalizmu politycznego w Polsce była prawidłowa.

Jerzy Szacki o regułach rozwiązywania konfliktu tradycji w liberalnej demokracji

Liberalizm w sensie ścisłym albo liberalizm „po prostu” to dla Jerzego Szackiego liberalizm polityczny. Jest on zawartą w klasycznych tekstach tego nurtu teorią polityczną dotyczącą podstaw organizacji państwa wolnych obywateli. W *Liberalizmie po komunizmie* nie znajdziemy wprawdzie nigdzie „definicji” liberalizmu jako takiego, jej autor nie zajmuje się też zanadto klasyfikacją polskich „liberałów” i „liberalizmów” zgodnie z zasadą mniejszego lub większego podobieństwa do tego wzorca. Niemniej niektóre fragmenty tej książki oraz jej wewnętrzna organizacja pozwalają zrekonstruować rozumowanie Szackiego w następujący sposób: w Polsce nie ma zakorzenionej liberalnej tradycji, tzn. nie ma tradycji liberalnej myśli politycznej. Mamy tradycje antykomunistycznej opozycji, którą możemy nazwać „protoliberalną”. Do uznania jej za przygotowanie do liberalizmu skłania fakt, że

[...] jakakolwiek krytyczna refleksja nad komunizmem, niezależnie od swego punktu wyjścia, aktualizowała klasyczne tematy myśli liberalnej, jeżeli nawet krytyk wiedział niewiele o liberalizmie i/lub był w stosunku do niego negatywnie uprzedzony.³

¹ P. Grad, *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2017.

² J. Szacki, *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

³ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 91.

Między więc polskim wariantem „protoliberalizmu” a klasycznym liberalizmem zachodziłaby wspólnota kilku fundamentalnych, ale też bardzo ogólnych wartości. Niestety, zdaniem Szackiego po tym „protoliberalnym” przygotowaniu nie nastąpiło wejście na etap kształtowania się dojrzałej polskiej myśli liberalnej, a sam liberalizm wraz z końcem PRL-u (a więc i opozycji demokratycznej), zaczęto kojarzyć głównie z liberalizmem gospodarczym. Szacki uznaje wprawdzie, że wielu liberałów politycznych w przebudowie gospodarczej bazy widziało sposób na wytworzenie liberalnej świadomości politycznej⁴ — a więc ostatecznie liberalizm gospodarczy przynajmniej był „przygotowaniem” liberalizmu politycznego. Jednakże wciąż nie był to „właściwy liberalizm” albo liberalizm po prostu, tzn. liberalizm polityczny. Gdy Szacki publikował swoją książkę w 1994 r., takiego liberalizmu nie widział na horyzoncie politycznym naszego kraju⁵.

Zauważmy, że co do swojego głównego przedmiotu „protoliberalizm” opozycji demokratycznej był właśnie „właściwym liberalizmem”, tzn. liberalizmem politycznym, choć niepozbawionym mankamentów. Oprócz wspomnianej ogólnikowości (czyli braku specyficzności i operatywności właściwej rozwiniętej „liberalnej teorii politycznej”) Szacki wyliczał inne jego poważne braki. Po pierwsze, binarne przeciwstawienie sobie państwa i społeczeństwa. Była to jakby spetryfikowana w postaci ogólnej doktryny politycznej przygodna świadomość opozycji antykomunistycznej, w przypadku której rzeczywiste życie obywatelskie toczyło się poza strukturami państwowymi. Po drugie, gospodarcza naiwność. Ideolodzy „polityki antypolityki” specjalizowali się w etyce, nie zaś w ekonomii. Można przypuszczać, że brak wyważenia dominujących idei gospodarczych lat 90. brał się również z tego zaniedbania. Wreszcie, po trzecie, zdaniem Szackiego w kręgach opozycji demokratycznej funkcjonował swoisty mit jedności wewnętrznej. Jak sądzę, miał on wiele wspólnego z pierwszym i drugim problemem: tam, gdzie istnieją dwaj przeciwnicy moralni, w sferze konfliktu etycznego (a nie technicznego, np. gospodarczego, konfliktu interesów) między państwem a społeczeństwem nie ma miejsca na dalsze zróżnicowanie. Społeczeństwo obywatelskie to kulturowa wspólnota ludzi „przyswoitych” występująca przeciwko „totalitarnym” dogmatom⁶. Jerzy Szacki nie bał się nazwać całej tej postawy mianem liberalnej.

Najbardziej utopijną cechą tej wizji społeczeństwa było, rzecz jasna, nie to, że dopuszczała możliwość przejściowego zawieszenia konfliktów w obliczu wspólnego wroga wewnętrznego, ta bowiem wydaje się oczywista w świetle zgoła podręczni-

⁴ *Ibidem*, s. 155.

⁵ *Ibidem*, s. 252.

⁶ „Generalnie rzecz biorąc, podstawą społeczeństwa obywatelskiego miało być raczej rozpoznanie wspólnej tożsamości kulturalnej jego członków, nie potrzebującej żadnej ekonomicznej infrastruktury” (*ibidem*, s. 128).

kowych ustaleń psychologii społecznej, lecz to, że zakładała jak gdyby możliwość trwałej ich likwidacji.⁷

Wydaje się więc, że trzeci defekt protoliberalizmu, tzn. mit trwałej jedności moralnej opartej na zasadach podstawowych i oczywistych, wynikający z dwóch poprzednich defektów, był zarazem ich zwieńczeniem i defektem głównym. Twierdzę, że dojrzały liberalizm polityczny w takiej formie, w jakiej broni go Jerzy Szacki w swojej książce, w rzeczywistości dziedziczy ten podstawowy defekt antykomunistycznego „protoliberalizmu”.

Ostatni rozdział książki Szackiego poświęcony jest odpowiedzi na pytanie, czy w Polsce istnieje liberalizm polityczny (poświęcenie wieńczącego rozdziału liberalizmowi politycznemu również sugeruje, że to on jest właściwym liberalizmem, do którego wszystko w tej książce zmierza). Interesujący jest fakt, że rozdział ten skupia się przede wszystkim na analizie problemu możliwości zakorzenienia się liberalizmu politycznego w kraju o silnych tradycjach katolickich. Rozważania o stanie liberalizmu politycznego w Polsce poprowadzone są więc jako analiza antyliberalnych polemik katolickich. To również jest część diagnozy Szackiego: tradycja katolicka (tzn. również katolicka kultura polityczna) stanowi w Polsce główne zarzewie oporu wobec tradycji liberalnej. Rzecz jasna autor *Tradycji* dostrzega wysiłki takich autorów jak o. Maciej Zięba czy Mirosław Dzielski zmierzające do zmniejszenia tego oporu. Niemniej pytanie o to, czy w ogóle da się pogodzić liberalizm polityczny z tradycją katolicką, pozostaje otwarte⁸. Co więcej, w pewnym momencie Szacki zauważa, że nawet dwóch katolickich autorów, którzy w Polsce po roku 1989 zrobili być może najwięcej, żeby wyjść naprzeciw liberalizmowi, nie jest w stanie uznać fundamentu liberalnej demokracji. Chodzi o o. Macieja Ziębę OP oraz ks. Józefa Tischnera i o fakt, że nawet oni — zdaniem Jerzego Szackiego — postulowali zorganizowanie demokratycznej wspólnoty politycznej wokół pozytywnej, substancjalnej koncepcji dobra wspólnego.

W tym punkcie dochodzimy do głównego punktu skromnej obrony liberalizmu politycznego, jaką przedstawia Szacki w swojej książce. Otóż jest on przekonany, że podstawową zasadą liberalizmu w ogóle i szczególnym miejscem sporu między liberałami i ich (w przypadku Polski w większości katolickimi) oponentami w Polsce jest postulat, aby państwo w swoich prawach i instytucjach nie „dekretowało” żadnego określonego „dobra”, pozostawiając to sumieniom obywateli⁹. Zdaniem Szackiego mają oni prawo obstawać przy określonych wizjach dobra, nie mogą jednak narzucać ich całej wspólnotie politycz-

⁷ *Ibidem*, s. 135.

⁸ *Ibidem*, s. 241.

⁹ *Ibidem*, s. 243.

nej za pomocą rozwiązań politycznych. Takie są granice konfliktu tradycji: żadna tradycja (w znaczeniu określonej wizji dobrego życia) nie może stać się tradycją polityczną ani żadne dobro nie może zostać politycznie zadekretowane.

Krytyka rozumienia liberalizmu według Jerzego Szackiego

Jak sądzę t a k i e rozumienie liberalizmu jest sprzeczne wewnętrzne, a ponadto zakłada nieprawdziwe rozumienie pojęcia tradycji, dobra wspólnego oraz wspólnoty politycznej (również liberalnej).

Ze swoim postulatem Szacki łączy argument¹⁰, zgodnie z którym liberalizm nie zakłada „unieważnienia problemów moralnych” — co mieliby często zarzucać mu jego adwersarze — a jedynie przesunięcie ich do sfery prywatnej i przedpolitycznej. Polityka miałaby zajmować się techniczną kwestią organizacji pokojowego współżycia między różnymi tradycjami (we wspomnianym sensie), nie zaś etyką i dobrem. „Liberałowie zajmują stanowisko wyraźnie minimalistyczne, oparte na przekonaniu, iż żadna doskonała wspólnota nie da się już w skali państwowej odbudować”¹¹.

Argument ten z pewnością wystarcza, żeby oddalić nieprecyzyjny zarzut „unieważniania moralności”, rozumianego jako zupełne lekceważenie zasad etycznych. Jednakże jest niewystarczający, aby usunąć zarzuty wobec takiej wizji liberalnej wspólnoty politycznej, jaką przyjmuje Szacki; nie wystarcza, aby oddalić zarzut niespójnego stosunku do dobra w rozumieniu wspólnoty politycznej.

Otóż nawet jeśli zgodzimy się z liberałami, że wspólnota polityczna nie musi być „wspólnotą doskonałą” (tzn. opartą na spójnej i całościowej wizji dobrego życia), to nie rozwiązuje to całego problemu konieczności zdefiniowania j a k i e g o ś dobra, którego realizację powinna zapewnić wspólnota polityczna. Wydaje się wysoce wątpliwe, czy da się zapewnić nawet liberalne „minimum” polityki zorientowanej na zagwarantowanie pokoju i wolności obywateli bez zdefiniowania zestawu dóbr podstawowych. W rzeczywistości tak właśnie postępowano w historii liberalnej praktyki politycznej: to do takich dóbr odwołują się właśnie „prawa człowieka” oraz prawa podstawowe obywateli. Niezależnie od kwestii dogmatyczności ich uzasadnienia, trudno powiedzieć, dlaczego nie można zdefiniować liberalizmu przez postulat ograniczenia polityki do obrony

¹⁰ „Uchylając się od zajęcia stanowiska w sprawie dobra wspólnego, liberalizm nie stara się bynajmniej unieważnić problemów moralnych, lecz jedynie stwierdza, że w społeczeństwie współczesnym są one rozwiązywane na wiele różnych sposobów i cokolwiek mniema się na temat poszczególnych rozwiązań, niepodobna sprawić, aby było inaczej” (*ibidem*, s. 244).

¹¹ *Ibidem*, s. 246.

takich dóbr podstawowych. Gdyby chcieć rozwijać ich uzasadnienie, można by powiedzieć, że w przekonaniu ich obrońców (w tym również, jak sądzę, *de facto* wszystkich liberałów) dobra podstawowe wynikają z samego faktu ludzkiego istnienia — nie są dobrami nabytymi albo osiąganymi przez uczestnictwo w jakiś praktykach (jak np. doskonalenie się w ramach danej tradycji); są niejako współ-istotne z byciem człowiekiem.

Pozostawiam na uboczu problem „metafizycznego” albo „postmetafizycznego” uzasadnienia takich dóbr. Mogę go pozostawić, ponieważ w istocie nie ma on wpływu na możliwość nazwania dobrami liberalnych wartości podstawowych. Ostatecznie bowiem radykalni, nihilistyczni antymetafizycy nie mają skłonności, aby być zarazem liberałami, a liberałowie postmetafizyczni (np. kantowscy republikanie w rodzaju Habermasa albo liberalni ironiści w rodzaju Rorty’ego) mogą posługiwać się pojęciem dobra, nawet jeśli jego uzasadnienie nie jest metafizyczne (tzn. opiera się na rozpoznaniu raczej pewnych naturalnych powinności, a nie własności).

W takiej sytuacji rzeczywisty spór między liberałami a ich oponentami, zwłaszcza tymi wywodzącymi się z tradycji katolickiej, może polegać na tym, czy dekretować dobra niepodstawowe, określające „wspólnotę doskonałą” za pomocą środków politycznych. Nie może natomiast dotyczyć w ogóle tego, czy dekretować jakiekolwiek dobra. Nawiązując do głośnego tekstu Czesława Miłosza z roku 1991 (który to tekst przywołuje też Szacki), można powiedzieć, że spór o „państwo wyznaniowe” nie może dotyczyć po prostu kwestii „dekretowania dobra”, ponieważ są (zdaniem liberałów) takie dobra (dobra podstawowe), które nie są uznawane jedynie wewnątrz pewnego „wyznania”. Koncepcja wspólnoty politycznej niezorientowanej na żadne dobro, ale chroniącej wolności i dobrostan obywateli wydaje się więc wewnętrznie sprzeczna. Żeby wyjść z tej sprzeczności, Szacki musiałby wykazać, że da się zbudować „minimalną” wspólnotę polityczną bez definiowania dobra podstawowego. Tego jednak nie robi, co więcej: nikomu nie udało się tego zrobić a nawet wydaje to niemożliwe przy zdroworozsądkowym rozumieniu pojęcia dobra i wspólnoty politycznej.

Rzeczywisty konflikt między „mocną tradycją” a liberalizmem będzie więc zachodził tylko wtedy, kiedy tradycja taka będzie starała się rozszerzyć zakres dóbr wspólnoty politycznej poza dobra podstawowe. Jak sądzę taka sytuacja zachodziła w III RP bardzo rzadko, jeśli w ogóle. By pozostać przy sporach „liberałów” ze zwolennikami „państwa wyznaniowego”: wydaje się, że w większości wypadków spór dotyczył raczej tego, czy pewne określone dyskutowane dobro rzeczywiście jest dobrem podstawowym, nie zaś o to, czy należy starać się uczynić z pluralistycznej wspólnoty politycznej „wspólnotę doskonałą”, zorganizowaną wokół realizacji pewnego specyficznego, niepodstawowego dobra.

Tak było z pewnością w przypadku sporów bioetycznych dotyczących przede wszystkim aborcji. „Obrońcy prawa do życia” próbowali wykazać, że po poczęciu mamy do czynienia z człowiekiem, a więc, że należy mu się wynikająca z dóbr podstawowych ochrona życia ludzkiego. Można spierać się, czy ich argumentacja była poprawna i zasadna, nie ulega jednak wątpliwości, że próba zdyskredytowania samej tej argumentacji jako „wyznaniowej” była chybiona. Sami katolicy uważają kwestię osobowego statusu „płod” za prawnonaturalną, a nie teologiczną, za dostępną przyrodzonemu rozumowi, a nie objawioną. W tej sprawie katolicy, którzy okazali się „obrońcami życia”, poruszali się wewnątrz reguł liberalnej dyskusji. Jedyne realne spór, który miał tu miejsce, dotyczył tego, czy mają rację, mówiąc o życiu ludzkim od poczęcia, nie zaś tego, czy w ogóle naruszają zasady liberalnej dyskusji politycznej, próbując ustanowić „tradycję panującą”. Oczekiwanie, że osoby, które uważają „płód” za człowieka, nie będą dążyć do zagwarantowania mu prawnej ochrony życia, to wymaganie od nich logicznej niespójności. Tej zaś nie można wymagać od dyskutanta nawet w ramach debaty w liberalnej przestrzeni publicznej. W tej sytuacji jedyne, czego można było oczekiwać od partnera dyskusji, to rozstrzygnięcie materialnej poprawności argumentów w sprawie statusu osobowego dziecka poczętego, a nie uznanie formalnej niepoprawności sposobu prowadzenia debaty.

Kwestie bioetyczne są tylko przykładem, nawet jeśli najbardziej znaczącym. Podobnym przykładem mogłoby być zarzewie sporu o „państwo wyznaniowe”, jakim była kwestia wpisania ochrony tzw. wartości chrześcijańskich do ustawy o radiofonii i telewizji z roku 1992. Znalazł się tam zapis stwierdzający, że to publiczna radiofonia i telewizja powinna „respektować chrześcijański system wartości, za podstawę przyjmując uniwersalne zasady etyki”¹². Znowu można z bardzo różnych powodów być przeciwnikiem takiego zapisu, trudno jednak wykazać, że uderza on w liberalną zasadę niedekretowania prawem powszechnym specyficznych dóbr w rozumieniu którejś z konkurujących wizji dobrego życia. Po pierwsze dlatego, że choć pojęcie wartości chrześcijańskich nie zostało zdefiniowane, to przez zwrot ten zwykło się rozumieć ogólne wartości podstawowe, które materialnie zawierają się w kanonie wartości humanistycznych. Do zbioru wartości chrześcijańskich zalicza się zazwyczaj takie elementy, jak: „godność człowieka”, „szacunek wobec bliźnich” lub „szacunek wobec ludzkiej pracy”, nie zaś „kult Najświętszego Sakramentu” albo „naukę o dwóch naturach Chrystusa”. Brak definicji legalnej wartości chrześcijańskich jest pewnym brakiem formalnym tej ustawy, ale nie ma sam w sobie nic wspólnego z naruszeniem neutralności państwa. Po drugie, mówi się tu o respektowaniu, nie zaś promowaniu lub rozpowszechnianiu:

¹² Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji (DzU 1993 nr 7 poz. 34, tekst ogłoszony) art. 21, ust. 2, pkt 6.

zadekretowaniu ulega więc tutaj szacunek wobec przedpolitycznej tradycji religijnej, nie zaś specyficzne rozumienie dobra. Można zasadnie argumentować, że szacunek taki jest co do zasady wpisany w zasady liberalnego państwa prawa, tutaj zaś uzyskuje jedynie formę eksplicytną w stosunku do chrześcijaństwa. Po trzecie i najważniejsze, podstawą tego szacunku mają być „uniwersalne zasady etyki”, co oznacza dokładnie tyle, że ew. dobra tradycji chrześcijańskiej są chronione tylko w takiej mierze, w jakiej pozwalają na to dobra podstawowe, tzn. uniwersalnie zrozumiałe. Wszystko to wskazuje, że również w tym wypadku istotny spór nie dotyczył tego, czy wprowadzenie takiego zapisu narusza zasady neutralnego państwa liberalnego, tylko czy jest on (z jakichś innych niż dotyczące zasad liberalnej demokracji) powodów potrzebny i wskazany.

Z zastrzeżeń tych wynika jedynie propozycja określania toczącego się sporu nie jako sporu o potrzebę moralności, lecz jako sporu o możliwości i granice polityki. W sporze tym liberałowie zajmują stanowisko wyraźnie minimalistyczne, oparte na przekonaniu, iż żadna doskonała wspólnota nie da się już w skali państwowej odbudować (jeżeli w ogóle kiedykolwiek istniała), toteż trzeba pogodzić się z różnorodnością i pluralizmem, odkrywając w miarę możliwości ich dobre strony i doskonaląc takie zasady postępowania, które pozwolą w istniejących warunkach utrzymać pokój i równowagę społeczną bez uciekania się do metod rządzenia zagrażających wolności jednostki.¹³

To podsumowanie w sposób prawdziwy określa zasady s p ó j n e g o w e w n ę t r z - n i e liberalizmu politycznego, niestety jednak zarazem nie stosuje się do rozpoznania polskiego sporu o liberalizm dokonanego przez Szackiego oraz — jak sądzę — przez znaczną część polskich liberałów. Jest bowiem prawdą, że liberałowie rezygnują z planów odbudowy lub budowy „wspólnoty doskonałej”, jednakże w Polsce nikt nie próbował jej zbudować. Przypomnę, że przez wspólnotę taką rozumiem taką wspólnotę, której dobro wspólne jest pewnym specyficznym dobrem danej tradycji opisującej ludzkie życie jako pewną całość. O wspólnocie doskonałej jest sens mówić tylko wtedy, gdy jej prawo (zawarte również w doktrynie i obyczajach) ma ambicję opisać całościowo model „dobrego życia”. Aby to zrobić, potrzeba dużo więcej, niż wskazać dobra podstawowe, które są konieczne, aby życie ludzkie mogło w ogóle trwać i się rozwijać j a k o ż y c i e l u d z k i e, n i e zaś j a k o d o b r e ż y c i e. Za tym przekonaniem kryje się założenie, że „dobre życie”, albo inaczej życie doskonałe, nie jest po prostu życiem ludzkim: jest to znane i przypomniane (choć jak sądzę w mylący sposób) przez Giorgia Agambena odróżnienie między *dzoe* i *bios*. Aby „żyć dobrze”, nie wystarczy po prostu żyć, choć jest to warunek konieczny dobrego życia. Życie po prostu (życie ludzkie) zamyka się w zapewnieniu dóbr podstawowych. Zagwarantowaniem tego spełnienia

¹³ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, s. 246.

zajmuje się właśnie wspólnota polityczna w rozumieniu liberalnym i jest to jej cel zasadniczy. Techniką nadawania takiemu nagiemu życiu (*dzoe*) formy, która czyni z niego życie dobre i doskonałe (*bios*), jest właśnie tradycja. Wymaga ona określenia dóbr bardziej specyficznych.

Gdy wspólnota polityczna jest zarazem wspólnotą tak rozumianej tradycji, mamy do czynienia z „doskonałą wspólnotą polityczną”. Niemniej w III RP, a być może w ogóle od bardzo dawna w historii Polski, nie było planów budowy takiej wspólnoty. Po odzyskaniu niepodległości w roku 1989 mieliśmy wiele sporów o rozumienie i zakres dóbr podstawowych, ale prawie nikt nie spierał się o to, czy należy ustanowić „wspólnotę doskonałą” albo „państwo wyznaniowe”. Rzeczywiście więc realny spór między liberałami a ich przeciwnikami dotyczy nie „potrzeby moralności”, ale „granic polityki” — jednak nie każdy spór między „liberałami” a ich oponentami w Polsce miał taki charakter. Częściej był to raczej normalny, wewnątrzpolityczny (a więc nie dotyczący jej granic) spór o rozumienie dóbr podstawowych, na których zagwarantowanie powinni zgodzić się (bez popadania w sprzeczność) zarówno „liberałowie”, jak i ich oponenti.

Tradycje w sferze publicznej liberalnej demokracji

Chciałbym w tym miejscu skorygować swoje ustalenia z pracy *O pojęciu tradycji*. W zakończeniu pracy skłaniałem się ku ogólnie zarysowanemu „agonistycznemu” rozumieniu liberalnej sfery publicznej, której zadanie ograniczałoby się do stworzenia warunków dla kontrolowanego konfliktu rozmaitych tradycji¹⁴. Warto zaznaczyć, że nie zajmowałem się tam — wbrew zapowiedziom — liberalnym p a ń s t w e m (liberalną demokracją), a raczej liberalną sferą publiczną. Mój agonistyczny schemat liberalnej sfery publicznej był próbą przeniesienia na poziom ogólnospołeczny modelu sporu tradycji, który Alasdair MacIntyre opisał dla tradycji dociekań moralnych¹⁵. Ważnym elementem tego modelu jest rozróżnienie trybu dyskusji wewnątrz wspólnoty tradycji, gdzie jako dane można przyjąć wszystkie i jedynie te założenia, które zawarte są w doktrynie danej tradycji, oraz trybu dyskusji na zewnątrz, gdzie należy przedstawić punkt widzenia danej tradycji jako lepiej opisujący t e s a m e zagadnienia, które stara się opisać na podstawie zupełnie innych założeń inna tradycja. W tej dyskusji *ad extra* nie można więc opierać się na założeniach doktrynalnych danej tradycji jako danych, ale raczej trzeba wykazać ich większą operatywność przy opisywaniu problemów

¹⁴ P. Grad, *op. cit.*, s. 259.

¹⁵ *Ibidem*, s. 261.

moralnych. Jest to możliwe dzięki warunkowi minimalnej translacji między formami życia, jakim jest domniemanie uczestnictwa w jednej naturze ludzkiej¹⁶.

Teraz do tego bardzo uproszczonego modelu możemy dodać, że zadaniem sfery publicznej, w której konkurują ze sobą różne tradycje, powinno być również wskazanie wspólnych dla wszystkich tradycji dóbr podstawowych. Dobra te mogą stać się dobrami całej wspólnoty politycznej (obejmującej pluralistyczne tradycje) i zarazem podstawą zachowania jej istnienia i pokoju. Nie wystarczą one, aby zapewnić życie doskonałe ani aby powołać do życia doskonałą wspólnotę. Co więcej, można przypuszczać, że ich wskazanie nie będzie oczywiste, i że między tradycjami będzie się toczył spór o to, które dobra można uznać za dobra podstawowe całej wspólnoty politycznej. Rozpoznawanie i wskazywanie dóbr podstawowych jest podstawowym aktem autodefinicji wspólnoty politycznej.

Nacisk na konieczność wskazania dóbr podstawowych nie jest powszechny wśród teoretyków liberalizmu, ale z pewnością nie jest nie do pogodzenia z zasadami klasycznej teorii liberalnej. Stephen Holmes, polemizując — jak sędzę w ostatecznie dość powierzchowny, choć obszerny sposób — z krytykami liberalizmu, sam przyznaje, że pojęcie dobra, a nawet dobra wspólnego jest nieobce liberalizmowi¹⁷. Jest przy tym symptomatyczne, że „liberalizm” Holmes rozumie nominalistycznie jako zespół poglądów autorów zawartych na liście obejmującej Spinozę, Milтона, Locke’a, Monteskiusza, Hume’a, Woltera, Beccarię, Blackstone’a, Smitha, Kanta, Madisona, Bentham’a i Milla¹⁸. Taka lista obejmuje bowiem jedynie autorów bardzo dawnych, o fundamentalnym znaczeniu dla klasycznej teorii liberalnej, ale pozbawionych typowego dla powojennego liberalizmu antymetafizycznego zacięcia i sceptycyzmu wobec pojęcia „dobra”. Można też bez wielkiego ryzyka założyć, że autorzy z listy Holmesa mają niespójne ze sobą nawzajem wizje dobra, nie mówiąc o tym, że utrzymują jednocześnie stanowiska, które są nie do pogodzenia z liberalizmem, o jakim zwykle myślimy (np. pogląd Locke’a, że ateizm powinien być tolerowany przez państwo). Nie zmienia to faktu, że autorzy ci zaliczają się do ważnych myślicieli liberalnych lub przynajmniej intelektualnych ojców liberalizmu, którzy posługiwali się pojęciem dobra. Również wśród bardziej współczesnych teoretyków liberalizmu możemy znaleźć gorliwych obrońców pojęcia dobra wspólnego¹⁹, choć z pewnością nie stanowią oni większości przedstawicieli tego nurtu.

¹⁶ *Ibidem*, s. 244–246.

¹⁷ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Znak, Kraków 1998, s. 268–271.

¹⁸ *Ibidem*, s. 256

¹⁹ Dobrym przykładem jest Gilliam A. Galston w książce *Cele liberalizmu*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 1999, a u nas w Polsce ważna dla wewnętrznej krytyki liberalizmu książka Marcina Króla, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Znak, Kraków 1996.

Miejszem prawdziwej kontrowersji między — jak sądzę — miażdżącą większością liberałów a wspólnotami tradycji jest tymczasem odpowiedź na pytanie, czy wewnątrz społeczeństwa tworzącego wspólnotę polityczną (na której skupia się większość uwagi teoretyków liberalizmu) dopuszczalne jest istnienie wspólnot tradycji, które posługują się środkami komunikacji, edukacji oraz praktykami obejmującymi udział autorytetu, dyscypliny, ograniczania spontanicznych skłonności, kar, wykluczenia, a nawet przymusu. Zgodnie bowiem z tradycyjną (tu w znaczeniu: „właściwą wspólnotom tradycji”) antropologią osiągnięcie przez człowieka właściwiej mu doskonałości wymaga zastosowania takich środków. Pozwalają one sprawniej ukształtować człowieka w taki sposób, że nabywa on cnót, których prawdopodobnie nie byłby w stanie z siebie wydobyć, podążając jedynie za swoimi „pragnieniami”, ale które to cnoty mimo to pozostają w relacji głębokiej zgodności z jego naturą. Mówiąc krótko: wspólnoty tradycji opierają się na dyscyplinie, zaś liberałowie co najwyżej akceptują dyscyplinę jako metodę wczesnej socjalizacji.

Wydaje się, że do liberalnego kanonu należy wizja antropologiczna, która preferuje bardziej „ekspresywną” wizję człowieka, zgodnie z którą ludzka doskonałość polega raczej na „wydobyciu” z człowieka właściwej mu tożsamości niż na „ukształtowaniu” jego osoby przez powszechne normy rozumu ucieleśnione w praktykach danej wspólnoty. Z tej perspektywy typowa dla wspólnot tradycji dyscyplina będzie wydawać się liberałom raczej „niesprawiedliwa” i „nienaturalna”. Liberałowie operują bowiem zazwyczaj romantycznym pojęciem natury. Wolności polityczne mają zdaniem liberałów właśnie zapewnić możliwość takiej ekspresji i samorealizacji.

Sądzę, że związek tego antropologicznego założenia z projektem organizacji wspólnoty politycznej jest raczej natury historycznej i przygodnej niż pojęciowej i koniecznej. A to dlatego, że projekt liberalnego państwa da się również podtrzymać ze względu na cel, jakim jest zapewnienie pokojowej egzystencji różnych wspólnot posługujących się różnym rozumieniem doskonałości, a nie jedynie „ekspresywistycznym” i romantycznym. Dlatego uważam, że obecność wspólnot tradycji jest do pogodzenia z liberalnym teoretycznym minimum, jakim jest koncepcja organizacji wspólnoty politycznej zgodnie z zasadą akceptacji faktycznego pluralizmu i poszukiwania dóbr podstawowych. Jest ona do pogodzenia co do zasady, co nie oznacza rzecz jasna, że obecność ta — ze wspomnianych powodów historycznych — nie będzie naznaczona napięciami, a nawet że historyczna dynamika rozwoju współczesnych „demokracji liberalnych” zagrażać będzie wspólnotom tradycji. Naświetleniu strukturalnych uwarunkowań takich zagrożeń poświęcona była w znacznej mierze moja książka.

Przyjmuję więc, że istnienie wspólnot tradycji (w powyższym sensie) w społeczeństwie liberalnym co do zasady nie jest wykluczone przez reguły

liberalizmu. Tradycje te mogą wchodzić z sobą w konflikt w sferze publicznej, polegający na dyskusji dotyczącej najlepszego rozumienia natury ludzkiej i wizji „dobrego życia”, o ile respektują dobra podstawowe wspólnoty politycznej obliczone na zachowanie życia specyficznie ludzkiego. Dobrem takim jest również wolność akcesu do danej wspólnoty tradycji. Tradycje te mogą też włączać się j a k o t r a d y c j e w dyskusje o charakterze politycznym w sferze publicznej, tzn. zabierać głos w sprawach organizacji życia całej wspólnoty z pozycji motywowanych racjami danej tradycji.

Udział taki rzecz jasna musi być regulowany odpowiednimi regułami, które zapewnią poszanowanie dóbr podstawowych obywateli należących do innych tradycji oraz obywateli „niezrzeszonych” w żadnej tradycji dobrego życia. W sposób szczególny dotyczy to sytuacji społeczeństwa w państwie o ustroju liberalnym, w którym dana tradycja lub jej rozmaite emanacje kulturowe mają pozycję dominującą, jak w przypadku Polski i katolicyzmu. W takiej sytuacji bowiem dominująca tradycja w sposób naturalny wnosi największy wkład do debaty publicznej. Zakres tego wkładu i jego charakter, a także publiczna reprezentacja danej tradycji (np. obecność widocznych obiektów i praktyk religijnych w sferze instytucji) jest kwestią każdorazowego rozeznania, mającego zagwarantować poszanowanie dóbr podstawowych. Z zasady akceptacji pluralizmu nie wynika wszakże bezpośrednio, że publiczna obecność różnych tradycji musi być równa w sensie statystycznym (a w skrajnym przypadku żadna, aby zagwarantować całkowitą „równość”). Istotne jest bowiem tylko to, aby jedna tradycja w sferze publicznej nie przeszkadzała korzystać przedstawicielom innych tradycji z dóbr podstawowych. Teza, że państwo wysterylizowane z tak rozumianej publicznej obecności tradycji samo jest „dobrem podstawowym”, jest wysoce kontrowersyjna.

Można dalej zastanawiać się, czy takie dobra podstawowe mogą być jedynie jednomyślnie wskazywane (jako pewne oczywistości), czy też mogą być dyskutowane i ustalane. Gdyby wspólnota polityczna miała funkcjonować analogicznie do wspólnoty tradycji, byłby konieczne, aby wewnątrz niej został określony zespół dóbr właściwych tej wspólnotie oraz strzegący go autorytet. Bycie członkiem danej tradycji wymaga bowiem uznania takiego zespołu dóbr, nawet jeśli (w granicach przewidzianych przez samą tradycję) można następnie spierać się o ich dokładne znaczenie. Podobnie w przypadku wspólnoty politycznej dopuszczalne byłyby dyskusje na temat dokładniejszego rozumienia konkretnych dóbr, ale nie trwała niezgoda co do korpusu dóbr podstawowych. Dlatego przeciągające się spory o „dobra podstawowe”, nawet jeśli nie są sprzeczne z zasadami formalnymi liberalnej demokracji (jak spór o status osobowy „dziecka poczętego”), są zawsze źródłem poważnego kryzysu. Ich stawką jest bowiem ostatecznie (w razie, gdyby nie udało się ich rozwiązać) naruszenie jedności wspólnoty politycznej, również tej liberalnej. Tę bowiem definiują nie tylko procedury służące pokojo-

wemu współżyciu, ale również określone, podstawowe dobra, które są chronione przez te procedury.

Ostatecznie więc wydaje się, że diagnozując sytuację liberalizmu politycznego w Polsce początku lat 90. — a więc przede wszystkim diagnozując przeszkody, jakie idee liberalne napotykały w polskim, katolickim społeczeństwie — Jerzy Szacki sam popełnia błąd, który wskazał kilkadziesiąt stron wcześniej w światopoglądzie protoliberalów. Mianowicie to, co jest dopuszczalnym sporem o „granice polityki”, o to, jak w szczegółach egzekwować dobra podstawowe, próbował przedstawić jako powrót myśli katolickiej

[...] do schematów z czasów przedkomunistycznych, schematów Polski, którą omija „zgnilizna” świata zachodniego — schematów, które wydawały się już ostatecznie przewyżczone lub zapomniane. Dla ludzi, którzy przywykli widzieć w Kościele awangardę społeczeństwa obywatelskiego w stylu zachodnim, był to prawdziwy szok, dostrzegli bowiem u jego najbardziej gorliwych wyznawców postawy jaskrawo sprzeczne ze swymi oczekiwaniami: nie tylko brak gotowości do dialogu z ludźmi inaczej myślącymi [...] lecz również skompromitowane, zdawałoby się, przekonanie, iż dobro można zadekretować i wprowadzić w życie bogatymi środkami państwa.²⁰

Szacki, diagnozując w ten sposób jedną ze stron sporu politycznego w Polsce, formułował wobec niej zarzut niezrozumienia reguł uczestnictwa we wspólnocie politycznej. Taki zarzut oznacza uznanie, że jedna ze stron sporu nie jest w stanie uczestniczyć w życiu publicznym, a więc *de facto* (nawet jeśli *de iure* nikt tego nie „zadekretował”) znajduje się poza granicami wspólnoty. Był to więc ten sam, charakterystyczny dla opozycji demokratycznej, sposób przenoszenia każdego naturalnego sporu politycznego o rozumienie konkretnych dóbr na poziom sporu fundamentalnego o możliwość przynależności do wspólnoty politycznej. Szacki — jak zresztą wielu innych diagnostów — miał prawo dopatrywać się początków tego protoliberalnego nawyku w moralnym dualizmie dyskursu opozycji PRL, w przekonaniu o konieczności jedności wewnętrznej i przeciwstawieniu moralnej wspólnoty obywateli skorumpowanemu „politykom”. Ów sposób dyskusowania nie był wyłącznie właściwy liberałom, ale całej postsolidarnościowej klasie politycznej. W przypadku liberałów był on jednak o tyle uderzający, że postrzeganie wszystkich partykularnych sporów o różnicowane dobra jako jednego sporu fundamentalnego trudno pogodzić z deklaracjami konieczności pogodzenia się z nieuchronnym dyskusją i „dialogiem” na temat zakresu wartości podstawowych wspólnoty politycznej²¹.

²⁰ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, s. 237.

²¹ Podobną rzecz zauważył wcześniej Marcin Król w przywoływanej już książce: „Postawa taka wydaje się szczególnie dziwna w wydaniu liberalnym, kiedy to równocześnie jako jedną z podstawowych cech liberalizmu wymienia się to, że nigdy żadna publiczna debata nie może być szkodliwa,

Polski liberalizm i konflikty polityczne III RP

Chciałbym teraz zająć się tą argumentacją Jerzego Szackiego oraz wskazanymi tu jej mankamentami w perspektywie ogólnej charakterystyki historii konfliktów politycznych w III RP. Charakterystyka taka może zostać tutaj wprowadzona jedynie pobieżnie i w sposób najbardziej ogólny. Sądzę jednak, że nawet takie jej przedstawienie, zależne od pracy innych badaczy, przede wszystkim historyków i analityków polskiej sceny publicznej²², wystarczy, aby móc sformułować pewne nietrywialne wnioski dotyczące diagnoz Szackiego. Jednocześnie wnioski te dotyczą nie tylko *Liberalizmu po komunizmie*, ale w ogóle kształtu polskiego liberalizmu, a może nawet mogą być przyczynkiem do ogólnej, liberalnej teorii politycznej.

Pierwsze piętnaście lat III RP – do upadku ostatniego rządu SLD w 2005 roku — można uznać za okres rzeczywistej dominacji „liberalizmu” (w rozumieniu Jerzego Szackiego) w przedpolitycznej sferze publicznej. Brak woli formułowania zarzutów materialnych i nieustanne formułowanie zarzutu proceduralnego, dotyczącego w istocie możliwości uczestnictwa we wspólnocie politycznej wobec przeciwników nieprzyznających się do tradycji liberalnej, był częstym sposobem blokowania rzeczywistej dyskusji. Ci, którzy nie chcieli wejść do obozu liberałów, z miejsca byli uznawani za osoby nierozumiejące natury demokracji, a więc niemogące partycypować w debacie publicznej. Towarzyszyła temu werbalna radykalizacja i narastająca frustracja wykluczonej części konserwatywnej „publiczności”, która choć liczebnie relatywnie liczna, porozumiewała się w obiegu informacji „drugiej kategorii”: w Radiu Maryja, w pozbawionych społecznego prestiżu gazetach, w niszowych i żyjących w izolacji kręgach prawicowej inteligencji.

Koniec epoki SLD oznaczał też zwiększenie polaryzacji sfery publicznej, a perspektywa koalicji PO-PiS pozwalała nawet sądzić, że uda się zahamować proces antagonizacji zorientowanych „liberalnie” i bardziej „zachowawczo” części politycznej publiczności III RP. Liderzy obu tych partii — wywodzących się zresztą w znacznej mierze z tych samych, opozycyjnych kręgów

a przeciwnie, zawsze jest korzystna, a zarazem określa się uczestników tej debaty mianem intelektualnych spadkobierców faszyzmu, co jednak w ramach europejskiej kultury stanowi wyjście poza ramy debaty lub sprowadzenie jej do poziomu inwektyw” (*idem, op. cit.*, s. 43–44).

²² Szczególne znaczenie dla mnie miała przede wszystkim chyba jedyna historyczna synteza politycznej historii III RP autorstwa Antoniego Dudka *Historia polityczna Polski 1989–2015* (Kraków 2016). Rozstrzygające dla zrozumienia moralnego charakteru dyskusji politycznych miały analizy Pawła Śpiwaka zawarte w jego *Pamięci po komunizmie* (Gdańsk 2005), szczególnie zaś w rozdziale IV „Nienawistnicy i moralisci”. Dużo interesujących informacji, lecz niestety (z mojego punktu widzenia) podanych w sposób niepozwalający na ich weryfikację, zostało zebranych w trylogii Roberta Krasowskiego poświęconej historii politycznej III RP, w szczególności zaś w tomie *Czas Kaczyńskiego. Polityka jako wieczny konflikt* (Warszawa 2016).

„Solidarności” — zrozumieli jednak, że z perspektywy skuteczności sprawowania władzy, nie opłaca się wygaszać moralnego, manichejskiego konfliktu o przynależność do wspólnoty politycznej. Słynne słowa premiera Jarosława Kaczyńskiego w Stocznicy Gdańskiej w roku 2006 r. mogą być symbolem tej techniki zarządzania konfliktem: poddając swoim wyborcom myśl, że przeciwnik polityczny „stoi tam, gdzie ZOMO”, Jarosław Kaczyński robił to samo, co ks. Józef Tischner piszący we wczesnych latach 90. o posłach ZChN-u jako spadkobiercach faszyzmu i „ludziach sowieckich” — zamieniał naturalny konflikt polityczny na moralny konflikt o przynależność do wspólnoty politycznej. Rok 2010, „epoka posmoleńska”, a następnie rządy PiS-u od roku 2015 pozwoliły udoskonalić tę technikę obu stronom politycznego sporu. Obecnie nie ma właściwie w Polsce żadnego sporu politycznego (w znaczeniu sporu o konkretne rozwiązania spraw wspólnoty politycznej), który nie byłby zarazem fundamentalnym sporem o przynależność do wspólnoty politycznej. Jedna strona obsadza siebie w roli spadkobierców „protoliberalnej” opozycji demokratycznej, a przeciwnika w roli spadkobierców „komuny”, druga strona zaś próbuje uczynić siebie spadkobiercą „prawdziwej”, „patriotycznej” Solidarności, przeciwników zaś uważa za dziedziców „postkomunistycznego układu”, a zarazem „zagraniczną agenturę”.

To wszystko jest rzecz jasna skrótownym opisem dyskusji w sferze publicznej w jej najszerszym, obejmującym również demagogiczne wypowiedzi, sensie. Dyskusja w ramach teorii politycznej (w tym liberalnej) musi toczyć się jednak w Polsce w takim właśnie kontekście, sam zaś liberalizm (jak zresztą każda doktryna polityczna) powinien opisywać pewien model organizacji społeczeństwa i państwa, nie zaś być utopijnym ideałem albo teorią polityczną nieprzekładalną na praktykę. Jerzy Szacki twierdził właśnie w zakończeniu swojej książki, że współczesny mu liberalizm polski pozostał utopią. Był to zarzut pod adresem polskich protoliberalów i liberałów ekonomicznych. Jednakże historia polskiego liberalizmu i polskich konfliktów politycznych pokazuje, że być może powinien to być również zarzut wobec polskiego liberalizmu politycznego III RP, który okazał się przedłużeniem politycznej, dualistycznej świadomości liberalnej „opozycji demokratycznej”. U końca tej historii polskiej myśli liberalnej zdarzają się takie przypadki jak ten, że jeden z najbardziej zasłużonych dla polskiej myśli politycznej autorów i badaczy, Marcin Król, jest w stanie publicznie stwierdzić, że jedna z walczących partii politycznych „uosabia zło, diabła”²³. Wydaje się, że jest to przykład analizowanej 24 lata temu przez Szackiego właściwej protoliberalnej — a jak się teraz okazuje również liberalnej — części publiczności skłonności do postrzegania konfliktu politycznego we właściwie demonologicznych kategoriach manichejskiej walki dobra ze złem. Należy przyznać, że adwersarze liberałów czę-

²³ Marcin Król w „Faktach po Faktach” na kanale TVN 20 grudnia 2017 roku.

sto dobrze odnajdują się w tej roli. Tę samą skłonność (można zastanawiać się, czy szczerze) przejawiał w Stoczni Gdańskiej w 2006 r. Jarosław Kaczyński, który bynajmniej nie afiszuje się ze swoim politycznym liberalizmem. W wypadku Marcina Króla dotyczy to zaś nie tylko liberalnego uczestnika dyskusji publicznej, ale zarazem wybitnego teoretyka myśli liberalnej, wzmiankowanego lata temu przez Szackiego obok kilku innych polskich autorów, którzy przyswoili sobie „dorobek współczesnej liberalnej myśli politycznej”²⁴.

Czym jest liberalizm w wąskim sensie?

W tym miejscu warto poświęcić chwilę uwagi odpowiedzi na pytanie, kto właściwie jest liberałem w Polsce? Jeśli moje wcześniejsze rozważania są poprawne, za liberała politycznego można by uznać każdego, kogo stanowisko — wyrażane *explicite* w deklaracjach lub przynajmniej *implicite* w działaniach — respektuje zasadę, że wspólnota polityczna zbudowana jest wokół pewnych dóbr podstawowych, a jej właściwym celem jest zapewnienie wzajemnego pokoju w pluralistycznym społeczeństwie, nie zaś bycie „wspólnotą doskonałą”. Jak sądzę, takich osób wśród polskiej publiczności politycznej jest większość. Nazwijmy ten liberalizm „liberalizmem w ścisłym sensie”. Do takiej klasyfikacji, jak sądzę, zmusza nas rozważanie dopuszczalnego sensu pojęcia liberalizmu.

Tutaj jednak rozważania z zakresu filozofii polityki napotykają przeszkodę w postaci potocznych przekonań. Otóż zgodnie z przekonaniami panującymi w dyskursie publicznym liberałem nazywa się raczej kogoś, kto otwarcie i nieprzypadkowo przyznaje się do wartości i tradycji liberalizmu politycznego, utożsamia się z nimi oraz używa ich do argumentacji w bieżących sporach politycznych. Nazwijmy grupę takich osób „liberałami w potocznym sensie”, a uświadomione i używane jako ideologia²⁵ polityczne stanowisko liberalne „liberalizmem w potocznym sensie”. „Liberałami” w sensie ścisłym byłaby więc większość uczestników polskiej debaty publicznej, natomiast liberałami w potocznym sensie mniejszość. Takich ludzi jest niewiele, dlatego też autorzy piszący o polskim liberalizmie podkreślają jego słabość. Interesujące jest natomiast to, że tacy aktywni publicznie „liberałowie w potocznym sensie” są często osobami nienależącymi do żadnej „mocnej tradycji”, a przynajmniej pełnymi zastrzeżeń wobec reguł takich tradycji.

²⁴ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, s. 248 i przypis 74.

²⁵ Posługuję się tu „minimalnym”, niedeprecjonującym pojęciem ideologii, przez którą rozumiem każdy zbiór poglądów używany jako narzędzie mobilizacji grupy społecznej wokół pewnej sprawy politycznej.

Jak sądzę, jest tak dlatego, że liberalizm w potocznym sensie charakteryzuje się nie tylko przekonaniem, że „doskonałości wspólnoty” nie można zadekretować na poziomie politycznym. Gdyby poprzestać na takim przekonaniu, mogłyby istnieć „wspólnoty doskonałe” rozumiane jako wspólnoty skupione wokół całościowej wizji dobrego życia, czyli wspólnoty tradycji. Jedynym ograniczeniem, nałożonym na nie przez liberalną teorię polityczną, byłby zakaz rozciągnięcia reguł takiej wspólnoty tradycji na całe społeczeństwo bez poszanowania wolnego akcesu do wspólnoty, tzn. za pośrednictwem przymusowego podporządkowania prawu i instytucjom państwa, które stałoby się państwem określonej tradycji, czyli „państwem wyznaniowym” we właściwym sensie. Przy poprzestaniu na wspomnianym przekonaniu teoria liberalna nie nakładałaby zakazu na wspólnoty tradycji, aby w swoim wnętrzu określały złożone systemy praktyk i poglądów mających służyć realizacji określonej, złożonej wizji dobrego życia, o ile akces do takich wspólnot byłby wolny. Taki właśnie sposób rozumienia „liberalizmu” jest charakterystyczny dla protoliberalnych tradycji europejskich obejmujących ruchy na rzecz „wolności i swobód” obywateli i stanów oraz część liberalnej tradycji XIX wieku, zwłaszcza zaś konserwatywnych liberałów, którzy dążyli do ograniczenia zapędów nowoczesnego państwa po to, aby zapewnić trwanie przednowoczesnym tradycjom cnót i obyczajów.

Wydaje się jednak, że nie jest to typowy sposób myślenia u współczesnych liberałów w potocznym sensie. Ci, którzy dzisiaj otwarcie i w celach politycznych powołują się na tradycje liberalizmu politycznego, w rzeczywistości dokonują jego daleko idącego uzupełnienia. Polega ono na uznaniu, że żadna wspólnota (nie tylko polityczna), nie może być „wspólnotą doskonałą”. „Dobre życie” jest raczej kwestią pewnego prywatnego projektu każdej jednostki, która konstruuje swoją tożsamość na podstawie osobistych preferencji i upodobań. W wersji radykalnej tego stanowiska upodobania te mają raczej charakter estetyczny niż etyczny (w tradycyjnym sensie): tzn. w istocie nie chodzi tu o realizację jakiejś „ludzkiej natury”, a raczej o konstrukcję podmiotowej tożsamości, która jest „dobra”, ponieważ odpowiada idiosynkrazjom jednostki, nie zaś pozwala jej osiągnąć naturalne dla niej dobro. „Ludzka natura” jest pojęciem, które postmetafizyczny liberalizm musi odrzucić. Mówiąc krótko, liberalizm w potocznym sensie jest poglądem antytradycyjnym. To właśnie do niego (a nie do liberalizmu w ścisłym sensie) stosują się moje uwagi z książki *O pojęciu tradycji*, w których wykazywałem niemożliwość jego pogodzenia z pojęciem tradycji.

Oczywiście, gdy mówimy o liberalnym dyskursie publicznym, zapewne trudno przyjąć, że takie jego rozumienie jest *explicite* obecne u wszystkich jego uczestników. Sądzę jednak, że stanowi ono dobrą eksplikację teoretyczną szeroko reprezentowanej przez liberałów w potocznym sensie postawy, która w rzeczywistości zakłada takie właśnie rozumienie. Uznaniem w tradycji nowo-

czesnego liberalizmu autorem, który podał taką właśnie interpretację liberalizmu, doprowadzając ją do skrajności, jest Richard Rorty. Twierdzi on, że naturalnym składnikiem liberalnej kultury politycznej jest brak „słownika finalnego”²⁶. Słownik taki obejmuje pojęcia pierwotne, które nie podlegają już dalszej interpretacji, a jedynie odsyłają do pewnych realnych, metafizycznie rozumianych „dobór”: pojęciami takimi są „natura ludzka”, „dobro wspólne”, „godność ludzka” czy „Bóg”. Liberał ma zawsze świadomość otwartości tego słownika i jest w stanie zakwestionować oczywistość każdego z takich pojęć pierwotnych właśnie dlatego, że nie oczekuje od języka (w tym od języka politycznego), że będzie on „zwierciadłem natury”, tzn. że będzie odsyłał do jakichś metafizycznych stanów rzeczy, takich jak „bycie dobrem”. W tym sensie liberał, a raczej jak chce Rorty, liberałka, jest zawsze ironistką. Ma świadomość przygodności naszego języka i obywa się bez „poważnego” pojęcia metafizycznego dobra.

Takie stanowisko generuje natychmiastową i oczywistą trudność „solidarności” we wspólnocie, która nie jest zorganizowana wokół żadnego „dobra”, nawet gdyby miało to być „dobro podstawowe”. Żeby liberalna ironia nie okazała się zwykłym okrucieństwem, niszczącym więzi i przywiązanie ludzi do pewnych „wartości”, konieczne jest wprowadzenie pewnej zasady jako „oczywistej”, a więc niewymagającej żadnego, w tym metafizycznego, uzasadnienia reguły stawiającej granice tej ironii. Zdaniem Rorty’ego jest nią wrażliwość na cierpienie. Cierpienie i zagrożenie egzystencji — najbardziej podstawowe i pierwotne uczucie strachu — ma być tym jedynym momentem, w którym liberałowi wolno, a nawet jest mu nakazane, aby okazał empatię. Rorty jest przekonany, że empatia ta nie pociąga żadnych metafizycznych zobowiązań. Trudno powiedzieć dlaczego: jego zapewnienie, że ludzkie cierpienie jest czymś, czego „po prostu” powinniśmy unikać, jest w gruncie rzeczy usilnym apelem pozbawionym uzasadnienia merytorycznego. Zdaniem Rorty’ego „tak po prostu jest”. Wydaje się, że jest to „metafizyka” w najgorszym, słusznie krytykowanym stylu: jest to w gruncie rzeczy pozbawiony uzasadnienia irracjonalny dogmat, którego obecność (jako fundamentu) ma zapewnić stabilność całego projektu, jakim jest liberalna wspólnota.

Rzecz jasna problem nie w tym, że ludzkie cierpienie nie jest czymś, czego powinniśmy unikać. Problem w tym, że aby sformułować taką powinność, musimy uznać je za pewne zło, a jego brak za pewne dobro: tzn. dokończyć pewnych zobowiązań metafizycznych. Można wzbraniać się przed tym czysto werbalnie, twierdząc, że „nie dokonuje się takich zobowiązań”, jednakże wskazanie pewnej klasy stanów rzeczy, których należy unikać, musi pociągać pewien sąd dotyczący powszechnych własności tych stanów rzeczy (czyli ich natury). Nawet jeśli

²⁶ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.

możemy dyskutować wadliwość wywodzenia „powinno” z „jest”, to z pewnością nie da się skonstruować zdania powinnościowego, nie podając egzystencjalnego warunku dotyczącego stanu rzeczy, którego wywołanie lub uniknięcie jest celem powinności.

Co więcej, zbudowanie „etyki bez zobowiązań metafizycznych” tylko na pojęciu cierpienia ma tę wadę, że nie daje żadnej wyraźnej reguły praktycznej. Ostatecznie bowiem „cierpienie” jest pewnym stanem subiektywnym, zatem w żaden sposób nie daje się obserwować, a więc ostatecznie rozróżniać. Z pewnością też byłibyśmy skłonni uznać, że nie każdemu cierpieniu towarzyszą jednoznaczne objawy behawioralne. Ostatecznie zatem rozstrzygająca jest deklaracja tego, kto cierpi, że właśnie podlega cierpieniu. Nie możemy więc kontrolować zasadności tych deklaracji. W efekcie możemy spodziewać się, że w wielu sytuacjach, które skądinąd uznalibyśmy za naturalne sytuacje społeczne, ich uczestnicy mogliby deklarować, że cierpią, zatem konieczne jest unikanie tych sytuacji. W szczególności wszelkie naturalne sytuacje związane z odczuwaniem oporu w grupie społecznej, takiej jak podleganie edukacji, rywalizacja czy dyskusja z inaczej myślącymi, mogłyby okazać się problematyczne jako „źródła cierpień”. Dlatego, choć reguła „unikania cierpienia” jest istotna, to nie może działać jako reguła etyki bez definicji działań szkodliwych i sprzecznych z naturą (albo sprawiedliwością), a więc wymagających dalszych zobowiązań metafizycznych.

Próby zbudowania etyki minimalnej bez jasno wyartykułowanych zobowiązań metafizycznych, etyki, która miałaby być „oczywista” i wyłączona tym samym spod tradycyjnej krytyki, kończą się zawsze tak samo: ich efektem jest sformułowanie pewnego arbitralnego projektu skoncentrowanego wokół bardzo ogólnej „wartości” podstawowej. Arbitralność, wynikająca z wyboru danej wartości jako „oczywistej”, skutkuje niejawnością *r z e c z y w i s t e j* reguły, która działa przy wyborze takiej wartości. Przedstawiciele takiej etyki dekretują pewne określone i przygodne, ogólne dobro jako dobro oczywiste bez artykulacji konkretnych metafizycznych zobowiązań. Dzięki temu w sytuacjach praktycznych mogą uzasadniać za jego pomocą bardzo sprzeczne i całkowicie przygodne działania. Etyka bez zobowiązań metafizycznych jest ślepa i tak też będzie stosowana. Tak jest również z „liberalnym” (w wąskim sensie) kanonem „podstawowych wartości”, który przedstawia się jako uniwersalistyczny. Ten uniwersalizm arbitralnych wartości jest jedynie parawanem, za którym realizowane są w sposób niejawny (czasem dla samych liberalnych aktorów) konkretne dobra.

Polskim wcieleniem tego schematu jest liberalna „etyka przyzwoitości”. Demokratyczna opozycja i ofiary komunistycznego „doktrynerstwa” miały jak wiadomo awersję do wszelkich „kodeksów”. Niemniej opór wobec systemu wymagał wielkiej mobilizacji moralnej i przeżywany był — jak zauważa sam Szacki w *Liberalizmie po komunizmie* — przede wszystkim jako opór moralny

i kulturowy. „Rzeczpospolita”, która istniała w podziemiu, była więc „rzeczpospolitą ludzi przyzwoitych”. „Przyzwoitość” jest cnotą właściwie pozbawioną określonej zawartości. „Przyzwoity” to w sensie słownikowym właśnie tyle, co „stosowny do sytuacji”. Cnota stosowności nie daje więc żadnych reguł, które pozwalają określić, co w danej sytuacji jest stosowne. Nie można zbudować wspólnoty jedynie wokół tej jednej cnoty: przypominałoby to sytuację, w której budowałoby się wspólnotę wokół pojęcia „roztropności” albo innej ogólnej reguły działania. Tymczasem cechą „etyki przyzwoitości” jest właśnie to, że człowiek przyzwoity po prostu wie, „jak trzeba się zachować”. Rzeczywiste uzasadnienie materialnych przekonań członków wspólnoty ludzi przyzwoitych jest założone i nieartykułowane. W efekcie nie ma więc nad nim kontroli. Dlatego spór z przedstawicielami „etyki przyzwoitości” — jak ze znaczną częścią postmetafizycznych liberałów w wąskim sensie — polega zderzaniu się z nagą wolą, która próbuje uzasadnić swoje partykularne działania na podstawie jednej, bardzo ogólnej zasady formalnej, uznając ją za „oczywistą”. Jeśli zaś dla kogoś nie jest oczywista, to najwyraźniej nie jest człowiekiem przyzwoitym, czym sam wyklucza się ze wspólnoty.

Liberalizm po komunizmie z perspektywy 24 lat liberalizmu III RP

Z tej perspektywy spojrzenie na ustalenia Jerzego Szackiego z roku 1994 skłania do następujących wniosków.

Po pierwsze, wydaje się, że do pewnego stopnia udało się zmniejszyć wyrazistość opozycji między państwem a społeczeństwem w świadomości polskich liberałów. Wynika to, jak sądzę, z uświadomienia sobie, że konflikt polityczny ze zwolennikami budowy prawicowej IV oraz oponentami liberałów w wąskim sensie wymaga wzięcia w obronę III RP również jako państwa. Od czasu zwycięstwa PiS-u w wyborach 2015 r. wydaje się nawet, że idea obrony praw i instytucji Rzeczypospolitej stała się ważnym narzędziem mobilizacji liberalnej opozycji.

Po drugie, liberalizm gospodarczy, już bez neofickiego entuzjazmu niektórych ideologów wczesnych lat 90., stał się oczywistością kontestowaną jedynie przez grupy będące na marginesie życia publicznego. Oczywiście toczy się w Polsce dyskusja — mająca, jak się wydaje, bardzo niebezpośrednie przełożenie na realne decyzje polityczne — jak dużą komponentą społecznej wrażliwości należy ten gospodarczy liberalizm uzupełnić. Jednakże — jak zauważał Jerzy Szacki — jest to dyskusja dotycząca proporcji²⁷. Wprawdzie oskarżenia

²⁷ Zob. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, s. 261.

pod adresem „agresywnego liberalizmu gospodarczego” wczesnych lat 90. formułowane są czasem jako ogólny zarzut pod adresem całego projektu III RP zbudowanego przez politycznych liberałów. Mimo to, tak czy inaczej pojęty liberalizm gospodarczy jest oczywistością dla właściwie wszystkich uczestników debaty publicznej. Nawet retoryczni „wrogowie kapitalizmu” na młodej lewicy nie chcą zniesienia zasady wolnego rynku. Tutaj zmieniło się niewiele od czasów *Liberalizmu po komunizmie*.

Po trzecie, jak sądzę najgroźniejszy i najgłębszy mankament polskiego liberalizmu uległ pogłębieniu. Jest nim przekonanie o konieczności jedności wewnętrznej i tendencja do postrzegania każdego sporu politycznego jako sporu o przynależność do wspólnoty politycznej. W tym aspekcie wąsko rozumiany liberalizm polityczny III RP (wraz z całą sceną polityczną) jest dziedzicem protoliberalnych tradycji opozycji demokratycznej, z których wyrasta — dziedzicem, który w pełni zachował swój spadek. Ponieważ rzeczywiście w polskim życiu politycznym jest wielu aktorów, którzy dążą do zapewnienia politycznych gwarancji ochrony i rozwoju pewnych „dóbr podstawowych”, liberałowie w potocznym sensie zamiast spierać się z nimi o to, czy dobra te rzeczywiście są dobrami podstawowymi, wybierają inną strategię. Jest ona prostsza, nie wymaga bowiem wchodzenia w szczegóły sprawy, której dotyczy spór. Wystarczy z góry rozstrzygnąć w dyskusji, że dobro wskazywane przez adwersarza nie jest dobrem podstawowym i powszechnym, ale partykularnym dobrem według pewnej partykularnej tradycji dobrego życia. Wtedy można przenieść dyskusję na poziom warunków istnienia liberalnej demokracji, zarzucając oponentom próbę ustanowienia „wspólnoty doskonałej” albo „państwa wyznaniowego”.

Rozstrzygająca dla tej strategii jest niespójność, o której pisałem wyżej. Gdy bowiem uzna się, że istnieje pewna oczywista wartość, która definiuje jedyny uniwersalny nakaz moralny — np. „nie zadawaj cierpienia” albo „bądź przyzwoity” — oraz że wartość ta nie jest „dobrem” w klasycznym sensie (a więc czymś, „czego nie można zadekretować”), otwiera się droga do konstrukcji projektu wspólnoty politycznej nieopartej nominalnie na żadnej koncepcji dobra. Jak starałem się pokazać wyżej, w rzeczywistości wymaga to czysto woluntarystycznego wyłączenia rzeczywistego dobra ze „skompromitowanej” kategorii dóbr. Niespójność polega tu na rzeczywistym uznaniu pewnego dobra i jednocześnie twierdzeniu, że się tego nie zrobiło. Wyłącza to etyczne wybory liberałów spod obserwacji innych uczestników dyskusji publicznej: liberalne decyzje etyczne nie mogą być kontrolowane pod względem poprawnego lub niepoprawnego rozpoznania dóbr. Liberałowie przedstawiają się jako orędownicy uniwersalnych i powszechnych wartości w sferze publicznej, przedstawiając zarazem swoich adwersarzy dążących do zapewnienia publicznej ochrony dóbr podstawowych jako *de facto* przedstawicieli pewnych partykularnych tradycji i orędowników „wspólnoty

doskonałej”, którzy próbują zamienić liberalne państwo prawa w „państwo wyznaniowe”. W ten sposób przekonanie o opresyjności każdej „wspólnoty doskonałej” (wspólnoty tradycji) prowadzi do uznania każdej próby zapewnienia politycznych gwarancji dla dóbr podstawowych za próbę ustanowienia politycznej „wspólnoty doskonałej”. Ponieważ zaś zdaniem niemałej części liberałów jakakolwiek wspólnota w ogóle nie może być zbudowana wokół pojęcia dobra, to próba zagwarantowania poszanowania dla każdego dobra we wspólnocie uznawana jest za krok w kierunku budowy „wspólnoty doskonałej”. Koniecznym elementem tego rozumowania jest jednak założenie, że można wyłączyć pewne dobra ze zbioru dóbr i uznać je za przedmioty „oczywistych powinności”.

Wydaje się przy tym, że w przypadku polskich liberałów w potocznym sensie, sytuacji tej nie da się wyjaśnić wyłącznie długim trwaniem protoliberalnych tradycji politycznych. Sądzę, że istnieją powody, aby przypuszczać, że również ze strony współczesnej liberalnej myśli politycznej należy spodziewać się wzmacniania przekonania, że „dobre życie” nie może być ujęte w ramy prawa wyrażającego się w praktykach i przekonaniach żadnej wspólnoty. Wynika z głębokiego uwikłania współczesnej tradycji liberalnej w postmetafizyczne schematy pojęciowe. Charakteryzują się one przetransponowaniem naturalnych celów i odpowiadających naturze form życia w rejestr artefaktycznych i mających charakter fikcji prawnych „wartości” oraz „tożsamości”. Ruch ten zamienia tradycję, czyli system komunikacji i praktyk obliczonych na realizację substancjalnego dobra, w czysto funkcjonalne narzędzie stabilizacji gospodarki psychobiologicznej. Liberalizm potrzebuje „tradycji” jako „kultury pamięci” i rezerwuaru „ubogich zasobów sensu”²⁸. Nie chce jednak pomyśleć jej jako naturalnej formy życia pozwalającej osiągnąć ludziom określoną doskonałość.

Powiązanie liberalizmu z tymi antymetafizycznymi założeniami nie ma, jak sądzę, charakteru konieczności pojęciowej. Jeśli liberalizm jest zasadniczo doktryną zapewnienia możliwości pokojowego współżycia pluralistycznej wspólnocie politycznej, składającej się ze wspólnot i jednostek dysponujących rozbieżnymi wizjami dobrego życia, to z pewnością nie musi być on antymetafizyczny. W takiej definicji nie jest powiedziane przecież, że owe „wizje dobrego życia” nie mogą być metafizycznymi koncepcjami wiążącymi ludzkie przekonania i praktyki z pewnymi dobrami naturalnymi. Niemniej istotne tendencje polityczne i społeczne współczesnej kultury zachodniej nie sprzyjają takiemu rozumieniu liberalizmu. W zachodnich demokracjach liberalnych żyje wielu przedstawicieli tradycji, którzy korzystają z uznaniem tych podstawowych wolności liberalnych i reguł państwa pluralistycznego, ale nie nazywają siebie „liberałami”, ponieważ ten termin przysługuje raczej większości „liberałów w potocznym

²⁸ Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” nr 568 (2002), s. 8-21

sensie”, tzn. przeciwników jakiegokolwiek tradycji w sensie ścisłym. Wydaje się, że podobnie jest również w Polsce.

W tej sytuacji przyszłość liberalizmu w sensie potocznym w Polsce nie rysuje się dobrze. Trudno oczekiwać, że doktryna oparta na wewnętrznej niespójności, nieumiejąca uzasadnić przekonująco swoich założeń, a zarazem narzucająca je swoim oponentom w protekcyjny sposób, będzie mogła się rozwijać. Natomiast liberalizm polityczny w sensie ścisłym (tzn. doktryna zapewnienia gwarancji pokoju w społeczeństwie pluralistycznym), jak sądzę, już ma dość pewne umocowanie w polskiej świadomości publicznej. Oczywiście istnieją wcale niemarginalne grupy społeczne formułujące *de facto* postulaty organizacji wspólnoty politycznej oparte na „rozszerzonym” pakiecie dóbr wykraczającym poza „dobra podstawowe” — do grup tych należą np. nacjonaliści. Niemniej trudno uznać, że idea gwarancji dóbr podstawowych i pozostawienia wewnątrzspołecznym tradycjom wolności realizacji swoich wizji dobrego życia nie cieszy się szerokim uznaniem: na tyle szerokim, że właściwie milcząco akceptowanym jako pewna oczywistość. Polityczna agenda „liberałów” w wąskim sensie oraz w dużej mierze werbalny fundamentalny konflikt polityczny utrudniają zrozumienie tego, że wokół podstawowej idei organizacji wspólnoty politycznej, jako miejsca wolności tradycji dobrego życia zbudowanej na gwarancjach dóbr podstawowych, istnieje szeroki konsens. Oczywiście, polskie społeczeństwo jest głęboko podzielone: jednakże są to w rzeczywistości podziały biegnące wewnątrz wspólnoty politycznej. Istotne i rzeczywiste różnice dotyczą w nich rozumienia rozmaitych dóbr, ale nie reguł organizacji samej wspólnoty politycznej. Rozpoznanie tego stanu rzeczy jest warunkiem zbliżenia się do wypracowania rozwiązań tego sporu. Dopóki jest on definiowany niewłaściwie — w kategoriach etycznych, jako spór „dobra” ze „złem”, „ludzi przyzwoitych” z „nieprzyzwoitymi” („prawdziwych Polaków” ze „zdrajcami”) — nie ma możliwości rozwiązania go. Jest to pewna konieczność, o której teoria polityczna poucza nas niezależnie od tego, czy udałoby się kiedykolwiek znaleźć rozwiązanie tych sporów o rozumienie i zakres dóbr podstawowych.

Paweł Grad

Liberalism and the Conflict of Traditions

Abstract

The paper contains a critique of Jerzy Szacki's stance presented in his *Liberalism after Communism*. The critique is a starting point for a theory of the conflict of traditions in liberal democracies, which is presented here and improved. The original version

was presented in the author's book *On the Conflict of Traditions*. The leading thesis of the latter reads: the one and the only possible liberal political doctrine (which is that of liberalism strictly speaking) implies a metaphysically burdened notion of good. Otherwise it could not be self-consistent. Accepting the notion, in turn, allows, subsequently, the justification of the possible conflict of traditions — without breaching the principles of the liberal public sphere. The mainstream modern liberal political theory (liberalism in the common sense of the word) does not respect the notion, which threatens the systemic self-consistence. This applies to the Polish discourse on liberalism, too. In the first two parts of the paper, the Szacki's position is presented and criticized. In the third part, the main thesis is put forward. The thesis is, in turn, illustrated by the example of the history of liberalism in the Third Polish Republic. In the fifth part, the notions of liberalism *sensu stricto*, and that of liberalism understood commonly, are presented. Finally, conclusions are drawn from Szacki's stance from the point of view of the experience of 24 years of liberalism in Poland.

Keywords: Jerzy Szacki, liberalism, tradition, the Third Polish Republic.