

Żaneta Oczkowska

Neutralność państwa

DOI: 10.35757/CIV.2007.10.09

Gdy zastanawiamy się nad pojęciem państwa, nasuwają się między innymi następujące sformułowania – polityczna organizacja społeczeństwa, z suwerenną władzą, wyposażoną w organy przymusu. Definicja państwa jest nieodłącznie związana z jego funkcjami, a te są dość zróżnicowane.

Każde z wyżej wymienionych określeń – a nie jest to wyliczenie wyczerpujące – budzi wiele wątpliwości. Nabierają one coraz to nowych kontekstów zwłaszcza w świecie globalnej unifikacji, a także w związku z rosnącymi zagrożeniami, choćby terroryzmem.

Chciałabym poświęcić swój artykuł jedynie wąskiemu wycinkowi problematyki definicyjnej państwa – mianowicie kwestii relacji władzy i jednostki w nowoczesnym państwie, a konkretnie zagadnieniu neutralności państwa (czy neutralność jest możliwa, czy jest wskazana i co w ogóle oznacza). Ponieważ w głównym nurcie myśli politycznej od dawna ścierają się ze sobą dwie koncepcje dotyczące zakresu ingerencji państwa w życie jednostki – koncepcja minimalistyczna i koncepcja tak zwanego dobra wspólnego – wydaje mi się, że warto się zastanowić nad pojęciem „neutralność”, przeanalizować, co ono ze sobą niesie, a także jakie konsekwencje wynikają z tego dla poszczególnych jednostek oraz jakich zagrożeń dopatrują się przeciwnicy wizji państwa neutralnego.

Spór między zwolennikami i przeciwnikami neutralności państwa z pewnością nie ma charakteru czysto teoretycznego. Dotyczy

Żaneta Oczkowska – absolwentka wydziałów prawa i filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorantka (praca *Rola podmiotowości w liberalizmie i komunitaryzmie*), współpracuje ze Społecznym Instytutem Wydawniczym Znak.

zarówno polityków, jak i całego społeczeństwa. Brak zgody w tej kwestii często stanowi podstawę konfliktów (czego egzemplifikacją może być choćby polska scena polityczna¹) związanych na przykład z problemem aborcji czy eutanazji.

Neutralność jest niewątpliwie jedną z głównych cech definiujących nowoczesne państwo liberalne. W ujęciu niektórych liberałów, jak choćby na gruncie polskim u Wojciecha Sadurskiego², najważniejszymi wartościami definiującymi państwo demokratyczno-liberalne są nie tyle wolność i własność, ile tolerancja i kompromis (czyli neutralność państwa, rozdzielenie sfery prawa państwa od moralności i tym samym stworzenie obszaru do dyskusji, polemiki, sporu – co jest nieuniknione w tak zorganizowanej przestrzeni – przede wszystkim zaś oddzielenie sfery moralności od przymusu państwowego).

Problem zaangażowania państwa budzi kontrowersje nie tyle w sferze ekonomicznej (choć i tu ścierają się różne koncepcje), ile głównie w sferze moralnej czy też – ogólnie rzecz ujmując – w sferze światopoglądowej.

„Liberalizm to zasada prawa politycznego, według którego władza publiczna, mimo swej potęgi, sama sobie narzuca ograniczenia, tak aby nawet kosztem tej władzy zostawić w rządzonym przez siebie państwie miejsce do życia dla wszystkich tych, którzy nie myślą ani nie czują tak jak ona, czyli tak jak silniejsi, jak większość. Liberalizm – należy to dziś przypomnieć – jest najwyższą formą wspinałomyślności, jest prawem, które większość nadaje mniejszościom i jako takie jest najszlachetniejszym wołaniem, jakie rozległo się na ziemi od zarania jej dziejów. Proklamuje wolę współzycia z wrogiem, a co więcej, z wrogiem słabszym od siebie”³.

¹ Nie jest to bynajmniej jednak przypadłość tylko naszego kraju, taki podział można dostrzec zarówno w krajach europejskich, jak i w Stanach Zjednoczonych, gdzie zresztą spór ten, przynajmniej w wymiarze teoretycznym, w pewnym sensie został zapoczątkowany we współczesnej myśli politycznej.

² W. Sadurski: *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

³ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przekład P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 86.

Taką apologię liberalizmu głosił José Ortega y Gasset – liberalizmu nowoczesnego, z jego etyką indywidualizmu, różnorodnością form życia w społeczeństwie. W takim rozumieniu liberalizmu państwo – a, co za tym idzie, porządek polityczny – ma za zadanie respektować i chronić pluralizm rozmaitych tradycji, pozwalając na ich pokojową rywalizację. W liberalnym dyskursie nieuchronnie pojawia się pytanie o postawę moralną państwa w kontekście wyżej opisanych jego zadań, a zarazem wolności jednostki. Część liberałów opowiada się w tym względzie za ideałem neutralności państwa w sferze moralno-obyczajowej. Według nich państwo nie ma być „narzędziem umoralniania społeczeństwa, lecz tylko bezstronnym arbitrem, którego zadaniem jest współistnienie wyznawców różnych moralności i światopoglądów – jeśli tylko swoim postępowaniem nikomu nie wadzą”⁴. Czy neutralność państwa – nie tylko w teorii, ale także w praktyce – jest w ogóle możliwa i jak należy ją rozumieć – co do tego nie ma zgodności nawet wśród samych liberałów. Zapewne jest ideałem pożądanym przez znaczną ich część, z drugiej zaś strony jest krytykowana zarówno przez liberałów zorientowanych bardziej konserwatywnie, jak i przez przedstawicieli nurtów antyliberalnych.

Ponieważ w kwestii idei neutralności rysują się dwa podstawowe problemy – a mianowicie problem rozumienia neutralności oraz problem zasadności tej idei – postaram się w takiej kolejności prześledzić wątki z tym związane.

Gdy mówimy o neutralności państwa, przede wszystkim nasuwa się problem tolerancji religijnej i związanej z tym kwestii relacji między Kościołem a państwem. Współcześnie pojmowanie tego zagadnienia jest nieco zawężone, gdyż mówiąc o neutralności, mamy najczęściej na myśli dystansowanie się państwa wobec jakichkolwiek koncepcji życia (niekiedy pojawia się sformułowanie *dobrego życia*), niekoniecznie mających źródła religijne. Niewątpliwie jednak to właśnie zagadnienie tolerancji religijnej w dużym

⁴ W. Sadurski: *Racje liberała*, Presspublica, Warszawa 1992, s. 14.

stopniu przyczyniło się do dzisiejszych dyskusji nad modelem państwa neutralnego, a neutralność państwa jest poszerzeniem roli neutralności religijnej.

Idea państwa oddzielonego od sfery życia religijnego narodziła się w XVII wieku wraz z narastaniem ruchów reformatorskich w dotychczas jednolitej religijnie Europie Zachodniej. Ideał neutralności religijnej często był powodowany względami praktycznymi, a mianowicie dążeniem do zachowania bezpieczeństwa i pokoju w społeczeństwach o zróżnicowanych poglądach religijnych. Jednym z piewców tolerancji religijnej był John Locke. W *Liście o tolerancji* przedstawił on klasyczną argumentację na rzecz tolerancji religijnej. Powoływał się w nim na konieczność oddzielenia kwestii sakralnych od zagadnień świeckich oraz ograniczenia władzy politycznej do pewnych wąsko zakreślonych interesów obywatelskich: bezpieczeństwa i własności jednostek, czyli, jak to rozumiał, raczej dóbr materialnych niż duchowych. Locke, podobnie jak nowożytny liberał Karl Popper, zwracał również uwagę na zawodność sądów religijnych oraz na to, jak ważne jest korygowanie tych poglądów w wyniku pokojowej dyskusji publicznej. Problemem wydaje się tutaj konieczność takiej interpretacji swojej religii przez każdego z wyznawców, aby dała się ona pogodzić z innymi współistniejącymi religiami. Locke, niejako przewidując tę kwestię, stwierdza, iż uważa tolerancję za probierz prawdziwego kościoła, odwołując się w ten sposób także do sumień prześladowców (religijnych).

Nieco inaczej bronił tolerancji John Stuart Mill, który cenił wolność i różnorodność, gdyż uważał, iż prowokują one do eksperymentowania, krytycyzmu i debaty publicznej, a to z kolei przyczynia się do wzrostu ludzkiego szczęścia i właściwie rozumianego postępu. W podobny sposób współcześnie bronił autonomicznego liberalizmu Joseph Raz⁵. Oczywiście, spotkało się to z wieloma zarzutami, iż autonomia to nazbyt stronniczy ideał życia, może on bowiem powodować, że rację bytu będą miały jedynie te koncepcje, które same cenią autonomię.

⁵ J. Raz: *Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.

Aby uniknąć tej stronniczości, podkreśla się, że państwo powinno dążyć raczej do ideału neutralności. W dalszej części postaram się pokazać, iż niekoniecznie uda się w ten sposób uniknąć wyżej wymienionego zarzutu, który jest stawiany idei neutralności przez zwolenników państwa zaangażowanego moralnie.

Jak już wcześniej wspomniałam, neutralność jest pojęciem dość mglistym i chcąc doprecyzować jego znaczenie, trudno szukać u liberałów jednolitej koncepcji. Dużo miejsca tym zagadnieniom poświęca Charles E. Larmore w książce *Patterns of Moral Complexity*. Przeprowadza tam rozróżnienie na neutralność proceduralną oraz neutralność celu. Przy czym sam opowiada się za pierwszą koncepcją, natomiast John Rawls w *Liberalizmie politycznym*, podążając za rozróżnieniem Larmore'a, za właściwe uznaje rozumienie neutralności w sposób celowościowy (jedynie taka bowiem wydaje mu się zgodna z jego koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności)⁶.

Tym, co zdaniem Larmore'a jest cechą charakterystyczną politycznego liberalizmu, a jednocześnie wyróżnia go na tle innych koncepcji, jest idea neutralności państwa. Podobnie jak wspomniany wcześniej Wojciech Sadurski uważa on, że nie wolność, nie podział na sferę publiczną i prywatną, lecz właśnie neutralność stała się wyznacznikiem dla współczesnej myśli liberalnej⁷. Neutralność państwa – czyli powstrzymanie się od wspierania jakiegokolwiek określonej koncepcji dobrego życia – stanowi odpowiedź na różne formy spełniania życia pozbawione hierarchicznego uporządkowania. Stąd już prosta droga do pluralizmu i rozumnej niezgody.

Nim przejdę do uzasadnienia tego punktu widzenia, postaram się wyjaśnić, czym jest neutralność dla Larmore'a.

Nieunikniony wydaje się fakt, iż pewne decyzje polityczne (może nawet wszystkie – nie jest jednak teraz istotne, czy możliwe są de-

⁶ Nie są to jedyni autorzy, którzy zajmują się kwestią neutralności, wydaje się jednak, że to właśnie oni przedstawili koncepcje najbardziej reprezentatywne, a ponadto najbardziej spójne i przekonujące. W podobnym duchu jak Rawls na temat neutralności wypowiada się Ronald Dworkin; do idei dialogu nawiązuje też Bruce Ackerman.

⁷ Ch.E. Larmore: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 42 i nast. Oczywiście, nie znaczy to, iż wolność jest mniej ważna. Jednak szukając drogi jej realizacji, należy podążać za ideałem neutralności.

czyje polityczne o ambiwalentnych skutkach) przynoszą niektórym ludziom więcej korzyści niż pozostałym. Prowadzi to do sytuacji, w której pewne sposoby życia zostają wzmocnione. Ale sam ten fakt, zdaniem Larmore'a, nie pozbawia państwa przymiotu neutralności. Neutralność bowiem, to nie wynik, ale **procedura działania**. I tak decyzja państwowa może być rozumiana jako neutralna, jeśli nie odwołuje się w żaden sposób do partykularnych koncepcji dobrego życia. W praktyce miałyby to polegać na ograniczeniu liczby czynników, na które wolno nam się powoływać w celu uzasadnienia decyzji politycznych. Neutralność rozumiana proceduralnie nie wyklucza, iż istnieją pewne zadania, które liberalne państwo powinno realizować, jednak pewne cele są z góry wykluczone (na przykład ustanowienie państwa wyznaniowego). Wszystkie zaś cele mające neutralne uzasadnienie mogą być wspierane przez liberalne państwo. Zdaniem Larmore'a takimi właśnie celami są nie tylko ochrona życia i własności (które są oczywiste). Państwo neutralne nie musi być, jak u Nozicka, jedynie „nocnym stróżem”. Larmore podkreśla, iż neutralność to ideał polityczny. Wynikają z tego dwie ważne konsekwencje.

Po pierwsze, to decyzje polityczne muszą mieć neutralne uzasadnienie, inne instytucje nie muszą działać w tym samym duchu neutralności. Można też uznać, iż zasada ta nie nadaje się do stosowania przez jednostki. Według Sadurskiego wymóg neutralnego zachowania względem innych brzmiałby nie tylko dziwacznie, ale i szkodliwie „właśnie dlatego, że ludzie nie są neutralni względem rozmaitych kodeksów moralnych, państwo ma obowiązek zachować neutralność w społeczeństwie pluralistycznym”⁸.

Po drugie, jak przyznaje Larmore, neutralność to raczej pewien ideał, do którego państwo powinno dążyć, niż stan faktyczny.

Szukając uzasadnienia dla swojej koncepcji neutralności, a jednocześnie akceptując pluralizm i rozumną niezgodę, Larmore wyróżnia dwie grupy argumentów. Pierwsza grupa opiera się na opi-

⁸ W. Sadurski: *Neutralność moralna prawa (przyczynek do teorii prawa liberalnego)*, „Państwo i Prawo” 1990, nr 7.

nii, iż przekonania pewnych ludzi są nie do zaakceptowania przez innych. Tu zaliczane zostają argumenty: ze sceptycyzmu – brak podstaw do preferowania jednego stylu życia lub eliminowania innych; z eksperymentu – najlepsza droga wyboru to wypróbowanie różnych koncepcji, a następnie porównanie ich i wybór najlepszej; z indywidualnej autonomii – każdy ma swój styl życia.

Larmore odrzuca tę grupę argumentów i szuka uzasadnienia w uniwersalnej normie racjonalnego dialogu: „Kiedy dwoje ludzi nie zgadza się w jakiejś konkretnej kwestii, lecz chce kontynuować rozmowę o bardziej ogólnym problemie, który chcą rozwiązać, każdy z nich powinien abstrahować od przekonań odrzucanych przez drugiego, aby formułować argumenty oparte na tych własnych przekonaniach, które przekonałyby drugiego o prawdziwości kwestionowanego sądu bądź przenieść rozmowę na inną płaszczyznę, na której możliwości porozumienia wydają się większe”⁹. Oczywiście, nie prowadzi to do stwierdzenia, że życie społeczno-polityczne jest tylko rozmową. Niemniej przedmiotem debaty publicznej nieustannie jest problem zasad wyznaczających podstawę współczesnego społeczeństwa. Zróżnicowane poglądy (niemożliwe do pogodzenia) będą w nieunikniony sposób prowadzić do sytuacji konfliktowych. Państwo liberalne musi jednak stale podejmować decyzje dotyczące różnych kwestii. Decyzje te zaś powinny znajdować neutralne uzasadnienie, respektując jednocześnie skonfliktowane poglądy. Zadaniem państwa jest więc prowadzenie wszelkich debat publicznych z zastosowaniem wspomnianej wcześniej normy racjonalnego dialogu. Tak rozumiana neutralność państwa nie jest oczywiście neutralnością całkowitą, ale jedynie neutralnością w stosunku do sprzecznych koncepcji dobrego życia, a nie do wszystkich wartości i norm jako takich. Sama już wola posługiwania się normą racjonalnego dialogu w debacie publicznej w przypadku odmienności stanowisk nie jest stanowiskiem neutralnym, lecz zgodna jest z zasadą rozwiązywania konfliktów

⁹ Ch.E. Larmore: *Patterns...*, s. 53.

na innej drodze niż przemoc. Ta wola jest jednak tym, co różni liberałów od fanatyków¹⁰.

Nieco inaczej uzasadnia ideę neutralności John Rawls. Jak wspomniałam, podąża on za rozróżnieniem Larmore'a na neutralność procedury i neutralność celu. We wcześniejszych pracach Rawls starał się unikać terminu „neutralność”, zdając sobie sprawę z jego wieloznaczności, za właściwsze uznając sformułowanie „prymat słusznego nad dobrym”, choć nie wydaje się ono bardziej przejrzyste. Dopiero w *Politycznym liberalizmie* odwołuje się wprost do idei neutralności. Stara się tam precyzyjnie wyłożyć swoje stanowisko, co niejako miało być odpowiedzią na wcześniejsze zarzuty formułowane pod jego adresem. Niektórzy krytycy Rawlsa uznali bowiem, iż broni on w swojej koncepcji pierwszeństwa słuszości neutralności w sensie potocznym, polegającej na konieczności zagwarantowania wszystkim stylom życia równego udziału w życiu publicznym, przy czym owo gwarantowanie miałoby polegać na aktywnej roli państwa w tym względzie¹¹. Taka neutralność byłaby całkiem nieliberalna, liberałowie akceptują bowiem fakt, iż wolność i swobody obywatelskie prowadzą do niejednakowych konsekwencji dla poszczególnych jednostek.

Odnosząc rozróżnienie Larmore'a do swojej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, Rawls stwierdza stanowczo, iż sprawiedliwość jako bezstronność nie jest proceduralnie neutralna, jakkolwiek by ową neutralność proceduralną rozumieć – czy jako brak odwołania do jakichkolwiek wartości (jeśli to w ogóle jest możliwe) bądź też przez odwołanie do wartości neutralnych.

„W oczywisty sposób jej (tj. sprawiedliwości jako bezstronności) zasady są materialne i wyrażają dużo więcej wartości niż tylko proceduralne [...]. Jako pewna koncepcja polityczna chce być ośrodkiem częściowego konsensusu. [...] Poszukuje wspólnej podstawy – czy, jeśli kto woli, neutralnej podstawy – gdy zachodzi fakt

¹⁰ *Ibidem*, s. 60.

¹¹ Por. np. J. Raz: *Morality...*, s. 117.

rozumnego pluralizmu. Ale tak zdefiniowana wspólna podstawa nie jest podstawą neutralną proceduralnie¹².

Przechodząc do neutralności jako celu, wstępnie definiuje ją jako takie praktyki czy instytucje, które mogą być poparte przez ogół obywateli jako pozostające w zakresie publicznej koncepcji politycznej. Takie określenie neutralności celu nie jest jednak zadowolające, gdyż możliwe są przynajmniej trzy jego interpretacje. Po pierwsze, może ono oznaczać, iż państwo ma zapewnić wszystkim obywatelom możliwość realizowania każdej uznawanej przez jednostki koncepcji dobra. Po drugie, państwo nie może faworyzować żadnej z doktryn. Po trzecie, państwo nie powinno czynić nic, co czyni bardziej prawdopodobnym, że jednostki przyjmą tę, a nie inną koncepcję, chyba że zrównoważy w jakiś sposób owe skutki¹³.

Przykładając tak rozumiane pojęcie neutralności do swojej koncepcji pierwszeństwa słuszości, Rawls odrzuca pierwsze z możliwych sformułowań jako z nią niezgodne. Dopuszczalne są bowiem jedynie te style życia, które przestrzegają zasad sprawiedliwości. Ten sposób definiowania neutralności (określany niekiedy jako „neutralność szans”) jest w zasadzie sprzeczny z każdą interpretacją liberalizmu, która kładzie nacisk na ogólne zasady sprawiedliwości bądź też uprawnień.

Jeżeli chodzi o drugie znaczenie, to wydaje się ono całkowicie spełniać wymagania koncepcji pierwszeństwa słuszości. Państwo, kierując się tą zasadą, nie może w żaden sposób promować czy też wspierać którejkolwiek z doktryn.

Co do trzeciego znaczenia, które Rawls ujmuje w kategorii wpływu czy też skutku, to jego zdaniem należy je odrzucić jako niemożliwe do zrealizowania. Rawls, podobnie jak Larmore, wyraża tu przekonanie, iż wymóg neutralności działań państwa co do skutku musiałby nieuchronnie prowadzić do sparaliżowania

¹² J. Rawls: *Liberalizm polityczny*, przekład A Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 268.

¹³ Rozróżnienie to Rawls zaczerpnął z *Morality of Freedom* Josepha Raza.

w podejmowaniu decyzji. Wątpliwe jest nawet, czy ów wymóg dałby się utrzymać w państwie minimalnie zaangażowanym – takim, jak chce Robert Nozick. Na ogół zwolennicy neutralności zgodnie odrzucają więc tę interpretację.

Ważne jest podkreślenie, iż mimo uznania neutralności celu państwa, nie musi ono się powstrzymywać, zdaniem Rawlsa, od głoszenia pewnych cnót politycznych, takich jak tolerancja, rozumność czy poczucie sprawiedliwości. Katalog tych cnót opisuje teoria sprawiedliwości. Są one dopuszczalne jako idee należące do jakiejś rozumnej koncepcji sprawiedliwości (można przyjąć, iż większość obywateli je uznaje, a tym samym są niezależne od jakiejś rozległej doktryny) i, co najważniejsze, nie prowadzą do perfekcjonizmu państwowego.

Jak widać z przedstawionych wyżej opisów, znaczenia neutralności u Larmore'a i Rawlsa są blisko spokrewnione, ale oczywiście różnią się między sobą, choć może nie tak dalece, jak to widzi Rawls. Ciekawe rozróżnienie tych koncepcji przedstawił Richard J. Arneson: „Przykładem polityki państwa, która spełnia warunki neutralności procedury, lecz nie neutralności celu, byłoby ustanowienie jakiejś religii państwową nie na gruncie przeświadczenia, iż owa religia jest z natury lepsza od konkurentek, ale w przekonaniu, iż promowanie jednej religii sprzyja zachowaniu pokoju publicznego. Z kolei przykładem polityki, która spełnia warunki neutralności celu, lecz nie neutralności procedury, byłaby polityka szerokiej tolerancji religijnej uzasadniona na gruncie przekonania, iż religia kwakrów jest jedyną prawdziwą, więc zgodnie z jej zasadami powinna panować szeroka tolerancja religijna, a państwo nie powinno opowiadać się po stronie żadnej religii”¹⁴. Arneson stoi na stanowisku, że nie ma przeszkód, aby połączyć obie formy neutralności, formułując jedno, bardziej wymagające kryterium.

¹⁴ R. Arneson: *Neutrality and Utility*, „Canadian Journal of Philosophy” 1990, vol. 20, nr 2, s. 218–219, cyt. za W. Galston: *Cele liberalizmu*, przekład A Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999, s. 118.

Przeciwko idei państwa neutralnego występuje wielu filozofów zaliczanych do nurtu komunitarianizmu. Niektórzy z nich nie odzegnują się od liberalizmu, ale inaczej go postrzegają: jako koncepcję materialnie określoną. Tym, co ich łączy, jest przekonanie, iż ideę neutralności należy zastąpić koncepcją dobra wspólnego. Takie sformułowanie problemu może być nieco mylące, gdyż polityka liberalnej neutralności też działa na rzecz dobra wspólnego, a mianowicie umożliwia wszystkim obywatelom realizowanie indywidualnych preferencji. Przy czym wszystkie preferencje mają tę samą wagę (oczywiście z zastrzeżeniem, że pozwalają innym na współistnienie) w tym sensie, iż nie są oceniane z publicznego punktu widzenia, a nie dlatego, że nie istnieje jakaś wewnętrzna miara ich wartości¹⁵. Tymczasem przez zwolenników koncepcji dobra wspólnego rozumiane jest ono jako materialna doktryna dobrego życia. Tak rozumiany wspólnotowy styl życia ma dostarczać kryterium oceny indywidualnych preferencji. Nas nie interesuje jednak tutaj model społeczeństwa i państwa proponowany przez ten nurt filozofii politycznej, lecz argumenty podnoszone przeciwko idei neutralności państwa liberalnego. Uogólniając, można stwierdzić, iż przeciwnicy tej idei przede wszystkim starają się wykazać, że neutralna polityka państwa (jakkolwiek by ją rozumieć) może się przyczyniać do zburzenia fundamentów, na których wspiera się liberalizm, takich jak pluralizm, autonomia jednostki czy samostanowienie.

Przeciwnicy neutralności podnoszą, iż nie chroni ona wystarczająco środowiska społecznego, niezbędnego, ich zdaniem, do samostanowienia jednostki. Sensowny wybór stylu życia wymaga dostępności wielu możliwości wyboru. Tymczasem polityka neutralna będzie prowadzić do eliminacji tych stylów życia, które wymagają dużego wysiłku, ale są wartościowe z punktu widzenia całej społeczności. Taka polityka byłaby zatem samobójcza z punktu widze-

¹⁵ Por. J. Rawls: *Social Unity and Primary Goods*, w: A. Sen, B. Williams (red.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 172 za: W. Kymlicka: *Współczesna filozofia polityczna*, przekład A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998, s. 230.

nia tak cenionego przez liberałów pluralizmu. Wydaje się, że w tym rozumowaniu tkwi błąd, spowodowany patrzeniem z perspektywy materialnie określonej koncepcji dobra wspólnego. Krytycy neutralności uznają, że skoro liberalizm podnosi do rangi wartości pluralizm, to powinien także przedsięwziąć środki do jego ochrony (oczywiście, tu widzą rolę państwa). Z pewnością nie można się zgodzić z tak przedstawionym rozumowaniem. Rawls uznaje, iż „społeczeństwo dobrze urządzone określa sprawiedliwy kształt drugiego planu, tak aby style życia miały uczciwą szansę przetrwania. Jeśli dana koncepcja dobra nie jest w stanie utrzymać się i zdobywać nowych zwolenników w warunkach równej wolności i wzajemnej tolerancji, to należy zapytać, czy mamy do czynienia z koncepcją zdolną do życia i czy powinniśmy żałować, że skazana jest na wymarcie”¹⁶. Założenie, iż w liberalnym społeczeństwie przypadną jedynie koncepcje nie zasługujące na przetrwanie William A. Galston ocenia jako prostoduszne i „niegodne poważnej filozofii społecznej”¹⁷. Jednak dla liberałów takich jak Rawls ma ono dużo głębsze uzasadnienie. Aby to dobrze pokazać, należy cofnąć się nieco w rozważaniach i poszukać źródeł owego pluralizmu.

Nowoczesne społeczeństwa demokratyczne charakteryzuje rozległy pluralizm doktryn filozoficznych, religijnych i moralnych. Są to doktryny, których w żaden sposób nie da się ze sobą pogodzić. Nie to wydaje się jednak największym problemem, lecz fakt, iż większość z tych doktryn jest rozumna¹⁸, a mimo to żadna z nich nie zostaje uznana przez ogół społeczeństwa. Dlatego Rawls zostaje zmuszony do uznania faktu rozumnego pluralizmu. Źródeł owego pluralizmu można upatrywać w wielu czynnikach. Na wstępie *Liberalizmu politycznego* Rawls umieszcza kilka uwag o charakterze historycznym, w celu zilustrowania przebiegu procesów, które

¹⁶ J. Rawls: *Fairness to Goodness*, „Philosophical Review” 1975, nr 84, s. 549, cyt. za W.A. Galston: *Cele...*, s. 113.

¹⁷ W.A. Galston: *Cele...*, s. 113.

¹⁸ Oczywiście, w społeczeństwie demokratycznym istnieją także doktryny irracjonalne. „W ich przypadku – pisze Rawls – problem polega na tym, by przyznawać im miejsce takie, by nie podważyły jedności i sprawiedliwości społeczeństwa”. J. Rawls: *Liberalizm...*, s. 8.

przyczyniły się do powstania pluralizmu. Wymienia więc reformację, która doprowadziła do powstania pluralizmu religijnego i położyła kres średniowiecznej zgodzie. Zamiarem Lutra czy Kalwina nie było oczywiście propagowanie wielości poglądów, ale raczej zreformowanie istniejącej religii. Konsekwencją pluralizmu religijnego stały się inne odmiany pluralizmu. Kolejnym procesem, który stał się podłożem pluralizmu, był rozwój nowoczesnego państwa z jego centralną administracją. Rozwój nowoczesnej nauki – w kierunku wytyczonym przez Kopernika, Keplera, Leibniza i Newtona – ugruntował różnorodność poglądów już nie tylko w sferze religijnej. W bardziej szczegółowych rozważaniach Rawls odwołuje się do wydarzeń historycznych w Stanach Zjednoczonych, między innymi do wojny secesyjnej czy dyskusji nad konstytucją. Oczywiście takie li tylko historyczne uzasadnienie (zwłaszcza że nie jest to opis wyczerpujący) nie jest wystarczające. Sięgając głębiej, należy stwierdzić, iż rozumny pluralizm jest wynikiem korzystania przez wolnych ludzi z daru autonomicznego rozumu, i jako taki zawsze będzie im towarzyszył. Rawls ujmuje takie wyjaśnienie w postaci koncepcji ciężarów sądów, które mają określać sytuacje przyczyniające się do tego, iż systematycznie pojawia się rozumna niezgoda między osobami rozumnymi. Przy czym należy zaznaczyć, że ciężary te mają wpływ zarówno na praktyczne czy moralne użytkowanie rozumu, jak i na użytkowanie teoretyczne. Rawls wylicza kilka przykładów ciężarów sądów, i nie jest to zapewne wyliczenie kompletne:

- dowody naukowe i empiryczne są sprzeczne i złożone, ponadto nie ma nadrzędnych kryteriów, ze względu na które można by je oceniać;
- gdyby nawet kryteria takie przyjąć, mogłyby one mieć różną wagę;
- większość pojęć jest nieostra i umożliwia różnorodną interpretację;
- poszczególne osoby mają odmienne doświadczenia, które wywierają wpływ na ocenę;

- uznawane wartości mogą pozostawać w konflikcie i, podobnie jak przy ocenie dowodów naukowych, brakuje wartości nadrzędnej;
- może zachodzić konflikt między uznawanymi wartościami a wydolnością instytucji społecznych, w wyniku czego będziemy zmuszeni zrezygnować z pewnych wartości.

Rozumni członkowie wolnego społeczeństwa, różniący się między sobą pod względem wyznawania rozległych doktryn filozoficznych, moralnych czy religijnych, będą sobie zdawać sprawę, iż wszyscy podlegają ciężarom sądów. Nie będą się więc domagać, aby zwalczając odmienne doktryny przy użyciu środków represyjnych, gdyż podważałoby to ich status jako jednostek rozumnych. Przy tak postawionym zagadnieniu pytanie, na które musi odpowiedzieć liberalizm polityczny, brzmi: „Jak to jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą rozumne, lecz nie dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne? Inaczej rzecz ujmując: jak to możliwe, że głęboko przeciwstawne, choć rozumne, rozległe doktryny mogą ze sobą współżyć i wszystkie afirmować polityczną koncepcję reżimu konstytucyjnego? Jaka jest struktura i treść koncepcji politycznej, która może uzyskać częściowy konsens?”¹⁹. Tak więc to nie pluralizm staje się wartością godną obrony, ale raczej stabilność i pokojowe współistnienie jednostek wyznających różne poglądy. Sam pluralizm jest faktem – nieusuwalnym, niejako wpisanym w strukturę człowieka myślącego – i jako taki wymyka się wszelkim ocenom. To, że pewne koncepcje, nawet te wartościowe²⁰, nie przetrwają w sprawiedliwym społeczeństwie, nie przesądza o jego braku bezstronności. Państwo nie tylko nie powinno faworyzować żadnego z poglądów, ale także ingerować w żaden inny sposób w „rynek doktryn”. „Można ubolewać – pisze Rawls – z powodu ograniczonej przestrzeni, jaką, można by tak rzec, stwarzają społeczne światy [...] i możemy ubolewać nad niektóry-

¹⁹ *Ibidem*, s. 9.

²⁰ Rawls wyraźnie odrzuca pogląd, że w sprawiedliwym społeczeństwie przegrywają tylko bezwartościowe formy życia, *ibidem*, s. 275, przypis.

mi skutkami, jakie nieuchronnie niesie nasza kultura i struktura społeczna. [...] Żadne społeczeństwo nie może jednak zawrzeć w sobie wszystkich form życia”²¹. W podobnym tonie wypowiada się Isaiah Berlin, do którego odwołuje się Rawls. Osią filozofii Berlina jest stwierdzenie, iż z natury świata, wartości i samego człowieka wynika niemożliwość stworzenia odpowiedniej przestrzeni dla wszystkich²². Nie ma świata społecznego bez strat i tragedia ludzka jest po części tego odzwierciedleniem. Jednak sprawiedliwe społeczeństwo liberalne zapewnia dużo więcej przestrzeni niż inne społeczne światy.

Kolejny zarzut, nieco zbliżony do poprzedniego, postawiony jest jednak już z pozycji filozofii komunitarian. Podważają oni mianowicie możliwość samorealizacji i budowania własnej tożsamości, a co z tego wynika – wydawania jakichś sądów wartościujących z dala od wspólnych doświadczeń i w sposób pozbawiony publicznej debaty. Poza wspólnotą językową i wspólnotą zwyczajów człowiek pozostałby jedynie istotą biologiczną. Teza o ontologicznej uprzedniości wspólnoty politycznej przed jednostką pochodzi już od Arystotelesa, nie jest więc niczym odkrywczym. Jednak komunitarianie wyciągają z niej istotne konsekwencje. A mianowicie, skoro wspólny język, obyczaje, tradycja (co zbiorczo można określić mianem kultury) stanowią kontekst, bez którego jednostka nie jest w stanie odkryć i wypróbować swoich wartości, to obowiązkiem państwa jest dbanie o utrzymanie kultury jako pewnej całości, a ponadto zapewnienie publicznej debaty nad wymianą doświadczeń i poglądów. Państwo neutralne nie jest w stanie tego zapewnić, gdyż w ten sposób niewątpliwie wspierałoby określony sposób życia.

Zarzut ten wydaje się jednak równie nieuzasadniony jak poprzedni. Po pierwsze, Rawls nigdzie nie odrzuca możliwości ochrony przez państwo podstawowych zrębów kultury. Podobnie jak Ronald Dworkin, który także opowiada się za państwem neutralnym,

²¹ *Ibidem*, s. 274.

²² Tak m.in. w esejach: *O dążeniu do ideału. Dwie koncepcje wolności*, w: I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przekład H. Bartoszewicz, D. Grinberg, S. Kowalski, M. Tański, Res Publica, Warszawa 1991.

stwierdza jedynie, że hierarchizowanie rozmaitych elementów kultury nie powinno leżeć w gestii państwa. Po drugie, uważa on, że zasady sprawiedliwości jako takie stanowią wystarczającą ochronę i zabezpieczenie kultury. Ponadto z samej konstrukcji koncepcji liberalizmu politycznego wynika, iż niezbędne jest podtrzymywanie przynajmniej tej części wspólnego dziedzictwa, które gwarantuje trwanie społeczeństwa respektującego jej zasady.

Analizując przytoczone wyżej zarzuty, można stwierdzić, iż jedną z przyczyn nieporozumień między zwolennikami neutralności a jej przeciwnikami jest brak odróżniania działań politycznych od wspólnych działań społeczeństwa obywatelskiego. Schodząc na grunt praktyki, absurdem byłoby zapewne utrzymywać, że realne osoby rzeczywiście są w stanie wybierać styl życia w całkowitej izolacji od wspólnej kultury. To, że człowiek – mówiąc językiem komunitarian – jest zanurzony w społeczeństwie, nie podlega zaprzeczeniu ze strony liberałów (przynajmniej wyżej wspomnianych). Oczywiście, dyskusyjna będzie teza o wpływie (a raczej jego stopniu) społeczeństwa na jednostkę i jej możliwość zdystansowania się wobec pewnych koncepcji (za czym opowiada się liberalizm). Niemniej teza liberalizmu, iż poszczególne style życia nie podlegają osądowi publicznemu nie neguje wartości debaty publicznej nad nimi, tyle że państwo, ze stojącym za nim aparatem przymusu, nie jest właściwym forum dla tych rozważań. W dobrze urządzonym społeczeństwie ludzie nie „sięgają po państwowy aparat przymusu, by zdobyć dla siebie większą swobodę czy większy udział w dystrybucji z tej racji, że ich działania mają większą wewnętrzną wartość”²³. Perfekcjonistyczne ideały mogą być realizowane w społeczeństwie obywatelskim, w ramach grup, stowarzyszeń, a nawet rodziny, tyle że uczestnictwo w tych instytucjach jest dobrowolne. Liberalizm nie neguje zatem potrzeb społecznych służących realizacji jednostki jako wolnej i autonomicznej, jednak sięga w ich rozumieniu do warstwy społecznej właśnie, nie zaś

²³ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości*, przekład M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 451.

politycznej. Odmienna rola państwa wedle liberałów sprowadza się raczej do funkcji administrujących, jednak zapewnia równocześnie pewne minimum pozwalające na realizowanie swoich potrzeb przez wszystkich członków społeczeństwa. Takie spojrzenie dowodzi braku wiary w politykę jako narzędzia wypracowywania kontekstu wspólnotowego, pozostawia to z ufnością samemu społeczeństwu. Państwo liberalne, stojąc na straży wolności słowa i stowarzyszenia, zapewnia społeczeństwu miejsce na wolną wymianę myśli.

Paradoksalnie – komunitarianie, wysuwając tezę o konieczności większego zaangażowania państwa i opowiedzenia się po stronie jakiejś koncepcji dobra, wykazują większy brak zaufania do społeczności, niejako zakładając, iż w razie braku właściwej ochrony państwowej tego dobra będzie prowadzić do samozniszczenia. Przekreślają to, co niekiedy przyjmuje liberalizm, a mianowicie możliwość wspólnotowego podejmowania działań w interesie całego społeczeństwa bez braku przymusu.

Teza społeczna rodzi jeszcze jeden zarzut pod adresem neutralnego państwa. Jakkolwiek by postrzegać rolę państwa, aby dobrze spełniało ono swoją funkcję, musi mieć legitymizację. Tymczasem państwo neutralne, bez wizji dobra wspólnego, legitymizacji mieć nie może, gdyż obywatele nie utożsamiają się z nim. Będzie to prowadzić do takich konsekwencji, że obywatele nie będą skłonni do akceptowania nakładanych na nich obciążeń finansowych związanych na przykład z polityką społeczną.

Tymczasem Rawls, a także Larmore, sądzą, iż obywatele będą skłonni akceptować wydatki na wspólną politykę mimo odmienności koncepcji życia, ponieważ będą akceptować podstawową strukturę państwową jako nie kolidującą z ich partykularnymi wartościami. Dla Rawlsa będzie to wynikać z przyjętych publicznie zasad sprawiedliwości, dla Larmore'a zaś – z woli prowadzenia racjonalnego dialogu. „Tłem tej kwestii [legitymizacji władzy – Ż.O.] – pisze Rawls – jest to, że, jak zawsze, uważamy obywateli zarówno za wolnych i równych, jak za rozumnych i racjonalnych, a też traktujemy różnorodność rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych

i moralnych funkcjonujących w społeczeństwach jako trwałą cechę ich publicznej kultury. Uznając to i rozumiejąc władzę polityczną jako władzę obywateli stanowiących ciało zbiorowe, pytamy: kiedy władza ta jest właściwie sprawowana? To znaczy w świetle jakich zasad czy ideałów musimy umieć, jako wolni i równi obywatele, postrzegać siebie jako sprawujących tę władzę, jeśli to nasze jej sprawowanie ma się uzasadniać wobec innych obywateli i ma polegać na szanowaniu ich rozumności i racjonalności? W odpowiedzi na to liberalizm polityczny mówi: sprawowanie przez nas władzy politycznej jest w pełni właściwe tylko wtedy, gdy sprawujemy ją zgodnie z konstytucją, co do której można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy jej obywatele poprą jej najważniejsze elementy w świetle zasad czy ideałów, które mogą oni przyjąć kierując się wspólnym im ludzkim rozumem. Taka jest liberalna zasada legitymizacji. [...] Tylko taka polityczna koncepcja, co do której można rozsądnie się spodziewać, że poprą ją wszyscy obywatele, może służyć jako podstawa publicznego rozumu i uzasadnienia”²⁴.

Kwestia legitymizacji władzy politycznej jest dla Rawlsa argumentem przemawiającym za zasadą neutralności państwa a nie przeciwko. Osobom o różnych koncepcjach dobra trudno będzie zaakceptować politykę opartą na obcej im koncepcji. Dlatego też państwo neutralne, kierujące się zasadami abstrahującymi od poszczególnych koncepcji dobra, ma o wiele większe szanse na akceptację. Podobnie argumentuje na rzecz neutralności prawa wobec różnych systemów etycznych Sadurski²⁵ podnosząc, iż w kwestii źródła obowiązku przestrzegania prawa (nie prawnego oczywiście, lecz raczej moralnego) neutralność prawodawcy może mieć kluczowe (choć niekoniecznie wystarczające) znaczenie. Respektowanie prawa ustanowionego przez neutralnego prawodawcę, nie faworyzującego żadnego z konkurujących ze sobą systemów moralnych w pluralistycznym systemie, powinno być większe.

²⁴ J. Rawls: *Liberalizm...*, s. 198–199.

²⁵ W. Sadurski: *Neutralność...*, s. 34–35.

Na koniec przytoczę jeszcze jeden zarzut przeciwników neutralności, mający charakter fundamentalny. Chodzi o stwierdzenie, iż neutralność państwa jako taka jest z natury rzeczy niemożliwa: „Nie musimy jednak odwoływać się do pośrednich efektów społecznej różnorodności – pisze Galston – aby zanegować pełną neutralność państwa liberalnego. Istnieje szerokie spektrum kontrowersyjnych kwestii, co do których – jak nakazuje logika i praktyka – spierające się strony nie mogą po prostu pozostać przy swoim zdaniu i muszą dojść do wiążących ustaleń. Niezależnie od ostatecznej decyzji wspólnota polityczna opiera się na określonej wizji ludzkiej osobowości i słusznego postępowania, a także wpływa na inne instytucje i praktyki. W takich przypadkach neutralność nie jest pogwałcona, albowiem nigdy nie jest możliwa. Każde państwo ucieleśnia zatem ponadminimalną koncepcję dobra, która przynajmniej częściowo szereguje indywidualne style życia i konkurencyjne zasady słusznego postępowania”²⁶.

Zarzut ten ma właściwie dwa wymiary: teoretyczny oraz praktyczny. Odwracając kolejność, zacznę od zarzutu natury praktycznej.

Przeciwnicy neutralności podkreślają, iż żadne państwo nie może być neutralne, gdyż każda decyzja wywołuje skutki, które niewątpliwie różnicują w społeczeństwie pozycje osób wyznających odmienne koncepcje życia. Chodzi więc tutaj o jeden ze wspomnianych wcześniej aspektów neutralności, a mianowicie neutralność skutków. Zarówno Rawls, jak i Larmore odrzucają jednak tak rozumianą neutralność, jako w istocie niemożliwą do spełnienia. Nawet gdyby teoretycznie było to możliwe, i tak byłoby sprzeczne z całością doktryny liberalnej, gdyż w istocie musiałoby prowadzić do państwa silnie zaangażowanego.

Jeśli chodzi o drugi aspekt, to przeciwnicy neutralności twierdzą, iż liberalne państwo nie jest w istocie neutralne, gdyż uznaje pewien ideał życia, mianowicie taki, który afirmuje wolność, tolerancję, pluralizm. U podstaw takiego systemu leżą więc otwarcie lub milcząco zakładane pewne wartości. W istocie jednak żaden

²⁶ W. Galston: *Cele...*, s. 114.

zwolennik (przynajmniej rozsądny) tej zasady nie utrzymuje, że sama neutralność państwa ma uzasadnienie neutralne. Stanowi bowiem pewną interpretację „określonego ideału, który nie jest ani neutralny, ani oczywisty, ani nawet niekontrowersyjny”²⁷. Państwo liberalne musi jednak zachowywać neutralność wobec koncepcji dobrego życia (wedle Larmore’a nawet nie wobec wszystkich), ale jednocześnie musi respektować te, które są publicznie dyskutowane w społeczeństwie²⁸. Dla Rawlsa przesłanki te zostaną spełnione wówczas, gdy decyzje będą neutralne pod względem celu, w jakim były podjęte, dla Larmore’a zaś – gdy decyzje zostaną podjęte z uznaniem reguł racjonalnego dialogu. Przyjęcie pewnych zasad – takich jak wolność jednostki w obszarze nie wkraczającym na obszar wolności innych czy też swoboda decydowania o sposobie życia, nawet gdyby to życie miało być szkodliwe z punktu widzenia większości – nie prowadzi do perfekcjonistycznego państwa rozległej doktryny.

Zarówno Rawls, jak i Larmore postrzegają siebie jako przedstawicieli liberalizmu politycznego. Liberalizm ten nie ma zaś być jakąś kolejną rozległą doktryną, ale raczej godzić istnienie w pluralistycznym społeczeństwie rozległych doktryn, nie dających się ze sobą uzgodnić. Wydaje się, że całkowicie neutralne państwo nie byłoby w stanie funkcjonować, gdyż podjęcie jakiegokolwiek decyzji wymaga ustalenia priorytetów. Jak jednak pokazałam, sam ten fakt nie przekreśla jego neutralności.

Tak przedstawiony liberalizm polityczny z jego interpretacją neutralności państwa nie jest być może koncepcją doskonałą, jednak uwzględniając realia współczesnych społeczeństw, stara się szukać rozwiązań pozwalających wszystkim na pokojową koegzystencję. Wydaje się, że jest doktryną najpójemniejszą, choć zapewne nie jest w stanie ochronić wszystkich. Powtarzając za Berlinem: świat społeczny nie może być bez strat, ale świat liberalny zapewni dużo więcej przestrzeni niż inne światy społeczne.

²⁷ W. Sadurski: *Neutralność...*, s. 28.

²⁸ Ch.E. Larmore: *Patterns...*, s. 67.