

GRZEGORZ FRANCUZ

Uniwersytet Opolski

MIEJSCE RELIGII W LIBERALNEJ DEMOKRACJI

Człowiek przez przeważającą część swojej historii bytował w małych, homogenicznych społecznościach, zintegrowanych wokół wspólnych wierzeń oraz kosmologicznych i moralnych wyobrażeń. Kreowany przez daną społeczność system znaczeń w oczach jej członków nabierał zwykle znamion niezależnego bytu, był oczywistością, uzyskiwał swego rodzaju ontologiczną solidność, wymiar sakralny. Podejście takich społeczności do świata charakteryzowało się tzw. naiwnym monizmem, który polega na uznawaniu, że istniejący porządek społeczny jest w istocie przedłużeniem porządku kosmicznego, ustanowionego przez bogów, a co za tym idzie — stanowi jedynie słuszny sposób organizacji społecznej, a odmienne wzorce ładu społecznego, zasad moralnych czy praw są jego wynaturzeniem¹.

Postępując się greckim rozróżnieniem *physis* i *nomos*, w którym pierwsze oznacza porządek naturalny, drugie zaś porządek ustanowiony przez ludzi, konwencję, należy stwierdzić, iż pierwotne wspólnoty ujmowały swoje obyczaje, zasady oraz uporządkowanie społeczne jako element *physis*, traktując je jak prawa przyrodnicze, od których nie może być wyjątku. Nie zdawały sobie sprawy z umowności oraz różnorodności społecznych form organizacji ludzkiej. Takie uświadomienie sobie konwencjonalności ludzkich praw pojawia się w myśli europejskiej wraz z greckimi sofistami w V w. p.n.e. Mamy wówczas do czynienia z przejściem do krytycznego dualizmu, który opiera się na przekonaniu, że normy i prawa są stanowione przez ludzi, są wynikiem umowy i decyzji ludzkich, nie zaś skutkiem jakiegoś boskiego nadania. W mocy człowieka jest zatem ich ustanawianie, zmiana i doskonalenie, poza tym ustroje

Adres do korespondencji: franc@uni.opole.pl, Instytut Filozofii UO, ul. Katowicka 89, 45-061 Opole.

¹ Por. K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, t. 1. s. 79–82.

społeczne, stanowione przez ludzi prawa, zasady życia mogą być różne w różnych społecznościach².

Jak można się domyślić, naiwny monizm nie sprzyja tolerancji wobec obcych, którzy inaczej konceptualizacją świat, byt społeczny czy wyznają inną religię. Idzie on w parze z absolutyzowaniem przez daną społeczność partykularnych norm, własnej religii, wizji świata, społeczeństwa i człowieka. Zwyczaj wiąże się z trybalizmem, czyli przekonaniem o nadrzędnej wartości własnego plemienia, klanu czy narodu, którego zasady mają wartość absolutną. Dopiero krytyczny dualizm może się stać fundamentem poszanowania inności oraz stwarza szanse pokojowego współżycia różnych plemion, grup etnicznych czy religijnych, gdyż odbiera charakter absolutny normom i porządkowi społecznemu oraz pozwala dostrzec wartość innego ujmowania rzeczywistości, które wcale nie musi być gorsze od naszego.

We współczesnym spluralizowanym świecie, w którym obcość, odmienność, wielokulturowość i zróżnicowanie religijne to stałe elementy życia codziennego, postawy zbliżone do naiwnego monizmu stanowią szczególne zagrożenie, gdyż rodzą wrogość między społecznościami żyjącymi w bezpośrednim sąsiedztwie czy między zróżnicowanymi religijnie i etnicznie grupami w ramach jednego szerszego społeczeństwa. Uniemożliwiają swobodną komunikację, która wymaga gotowości do porozumiewania się, do wzajemnego słuchania oraz uznawania prawa do głosu wszystkich członków społeczności³. Można zatem rzec, że pluralizm współczesnego świata stanowi wyzwanie dla naturalnych skłonności ludzkich oraz nakłada na nas obowiązek tolerancji. Jej brak we współczesnym świecie prowadzi nieuchronnie do walk, łamania praw mniejszości, przemocy i śmierci.

Może wydawać się, że procesy globalizacji zachodzące w świecie oraz związana z nimi uniwersalizacja kultury światowej jednoczą ludzi i stwarzają szanse porozumienia pomiędzy narodami o całkowicie odmiennych modelach kultury i stylach życia. Jednakże mogą one również wzmacniać nietolerancję i prowadzić do wzrostu nacjonalizmów, różnego rodzaju fundamentalizmu⁴ oraz postaw wrogości wobec obcych. Zagrożają bowiem zaspokojeniu jednej z ważnych potrzeb ludzkich — potrzeby zakorzenienia, identyfikacji z grupą czy rodziną, co daje poczucie bezpieczeństwa, tożsamości oraz zrozumiałości świata. Odbierają człowiekowi swego rodzaju „centra kondensacji” jego tożsamości i punkty oparcia, a w konsekwencji zawieszają go w próżni. Wówczas pojawia się lęk o utratę swojej tożsamości i poczucia odrębności kulturowej, za tym idą konflikty i agresja. Następuje gorączkowe poszukiwanie grupy odniesienia

² Por. tamże, t. 1, s. 83.

³ „Lęk i nieufność dawniej panowały jedynie w stosunkach z członkami społeczności obcych. Dopiero jednak wraz z ukształtowaniem się społeczeństw anonimowych zaczęliśmy przejawiać nieufność wobec naszych bliskich”. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, PWN, Warszawa 1997, s. 300.

⁴ Por. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997, s. 33–66.

czy ideologii dającej grunt pod nogami, a swoją ofertę składają różnej maści ideologie, subkultury czy ruchy fundamentalistyczne, które wykorzystują ludzkie lęki, zagubienie i tęsknotę za zakorzeniem w bezpiecznej wspólnocie.

Dziś niemożliwe jest życie w zamkniętych, przeźroczystrych moralnie wspólnotach, w których panuje jednomyślność w kwestiach moralnych, religijnych czy filozoficznych. Nieraz pojawiają się głosy tęsknoty za takimi wspólnotami, jednak ich odejście ma pozytywne znaczenie dla wolności ludzkiej. Współczesne, liberalne, pluralistyczne społeczeństwa otwierają bowiem nadzwyczajne wręcz perspektywy nieskrępowanego rozwoju. Nikt nie jest przywiązany do swojej roli, każdy może dokonywać swobodnego wyboru drogi życiowej, koncepcji dobra, tożsamości i wspólnoty, w której pragnie żyć. Demokratyczne, pluralistyczne społeczeństwa, które opierają się na uznaniu wszystkich obywateli za równe i wolne podmioty życia społecznego, stanowią niewątpliwie jedną z najwartościowszych zdobyczy cywilizacji zachodniej. W tych społeczeństwach okazała się możliwa pokojowa kooperacja między ludźmi, których dzielą wizje dobrego życia, religia czy zasady moralne. Zanim pojawiły się idee liberalnego społeczeństwa, panowało przekonanie, że warunkiem pokojowego współżycia ludzi i wzajemnej kooperacji jest wspólna religia, doktryna moralna czy filozoficzna. Prowadziło to często do przymusu czy przemocy wobec inaczej myślących czy innowierców.

Po przelaniu morza krwi w wojnach religijnych w XVI, XVII wieku Europejczycy zrozumieli, że w imię dalszego trwania społeczności muszą przystać na stan zróżnicowania religijnego i zaakceptować odmienność innych. Tak narodziło się nowożytne, pluralistyczne społeczeństwo i nowożytna idea tolerancji. Ta pierwotna forma tolerancji polega na pogodzeniu się i znoszeniu inności jednostek czy grup, które różnią się od nas kulturowo, światopoglądowo, religijnie czy pod względem stylu życia. Mamy tutaj do czynienia z akceptacją odmienności w imię zachowania pokoju społecznego, niejako narzuconą w interesie wszystkich stron, które pomimo istotnych różnic muszą obok siebie żyć. Można powiedzieć, że jest to tolerancja z przymusu — wystarczająca do zagwarantowania minimalnego poziomu stabilności społecznej. Opiera się ona na chwiejnym kompromisie stron, które zostały niejako przymuszone do akceptacji *modus vivendi*. Należy zgodzić się z Johnem Rawlsem, że ten typ tolerancji nie zapewnia stabilności społecznej z dobrych powodów, strony zawartego kompromisu jakby czekały na uzyskanie przewagi, aby narzucić swoją religię czy wizję dobrego życia. Umowa społeczna oparta na takich zasadach jest czymś przypadkowym i ulega wahaniom zależnie od chwilowego układu sił. Taki sposób ujmowania tolerancji był charakterystyczny zarówno dla katolików, jak i protestantów w XVI i XVII wieku. „Oba wyznania mówiły — podkreśla Rawls — że obowiązkiem władzy jest stanąć na straży prawdziwej religii i powstrzymać rozprzestrzenianie się herezji i fałszywej doktryny. W takim razie przyjęcie zasady tolerancji byłoby w rzeczy samej tylko pewnym *modus vivendi*, gdyby bo-

wiem jedno z dwóch wyznań stało się dominujące, już nie przestrzegano by zasady tolerancji”⁵.

Liberalizm dowodzi, że czynnikiem spajającym społeczeństwo nie musi być przyjmowanie przez wszystkich obywateli tej samej wizji dobrego życia czy religii. Według Rawlsa, liberalizm polityczny jest próbą odpowiedzi na pytanie: „Jak jest możliwe, że przez dłuższy czas może istnieć stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, głęboko podzielonych co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”⁶.

Liberalizm polityczny charakteryzuje się, zdaniem Rawlsa, uznaniem rozumnego pluralizmu, który polega na współistnieniu różnorodności rozumnych, rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych⁷. Fakt ten stanowi trwałą cechę liberalnej demokracji, nie jest przygodnym, tymczasowym stanem, który może ulec zmianie, gdy ludzie porozumieją się w podstawowych kwestiach dobra i zła, wartości i cnót. Rozumny pluralizm wynika ze swobodnego używania przez ludzi władz poznawczych. Jednym słowem, stanowi on niezbywalny efekt stosowania ludzkiego rozumu praktycznego i teoretycznego. Jeżeli bowiem rozsądni, przyzwoici ludzie posługują się rzetelnie i szczerze swoim rozumem, prowadzi to do powstania mnóstwa rozumnych, rozległych doktryn, które w wielu kwestiach są ze sobą niezgodne. Rozumny pluralizm należy odróżnić od pluralizmu w ogóle, który może wynikać z ludzkiej stronniczości, zaślepienia czy samowoli, z ludzkich interesów i ograniczonego punktu widzenia poszczególnych osób czy z popełniania błędów.

Uznanie przez liberalizm polityczny rozumnego pluralizmu wiedzie do przekonania, że żadna doktryna religijna, filozoficzna czy moralna nie może być politycznie uprzywilejowana. Próba ostatecznego pogodzenia rozległych doktryn kończy się niepowodzeniem lub opartym na przemocym zmuszeniem innych do przyjęcia doktryny silniejszego politycznie, a trwałe podzielenie przez obywateli jednej rozległej doktryny religijnej, politycznej czy filozoficznej jest możliwe tylko w wyniku opresywnego użycia władzy politycznej. Jeżeli jesteśmy wyznawcami jakiejś doktryny, to nie mamy prawa żądać od innych jakiegoś szczególnego wyróżnienia dla niej, bez akceptacji i uznania rozumnej argumentacji z ich strony.

We współczesnym społeczeństwie niemożliwe jest uzyskanie zgody we wszystkich sferach — pełny konsens. Wolni i równi obywatele nigdy nie osiągną stanu całkowitej zgodności poglądów religijnych, filozoficznych czy dotyczących koncepcji dobra. Nie da się organizować bytu społecznego wedle

⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 213.

⁶ Tamże, s. 18.

⁷ Rozległość doktryny — według Rawlsa (zob. tamże, 45, 73–80 oraz 102–112) — polega na jej aspirowaniu do objęcia swoim zasięgiem wszelkich wartości i cnót, wszelkich sfer życia ludzkiego. To zaś uniemożliwia uzyskanie pełnego konsensu między ludźmi, gdyż zazwyczaj są oni wyznawcami różnych rozumnych doktryn o szerokim zakresie, których nie można pogodzić w wielu kwestiach.

zasad jakiejś jednej koncepcji dobra, doktryny religijnej, politycznej czy filozoficznej. Oczywiście można twierdzić, że brak pełnego porozumienia obywateli prowadzi do dezintegrowania społeczności, a polityka staje się jedynie walką poszczególnych grup i jednostek o wpływy, należy więc poszukiwać wspólnej dla wszystkich koncepcji dobra, która będzie pełnić rolę spoiwa dla różnych sektorów życia społecznego. Ale taki typ myślenia jest obcy politycznemu liberalizmowi.

Równość wszystkich rozumnych doktryn o szerokim zasięgu oraz brak zgody między nimi wynika z uznania faktu, że nikt nie może wejść w posiadanie całej prawdy, gdyż rozum ludzki jest zawodny. To przekonanie o ograniczonych możliwościach ludzkiego poznania stanowi jeden z fundamentów tolerancji oraz publicznej rozumności dyskursu politycznego. „Ponieważ idea publicznego rozumu — czytamy w dziele pt. *Prawo ludów* — na najgłębszym poziomie wyznacza podstawowe wartości polityczne i określa sposób rozumienia relacji politycznej, ci, którzy sądzą, że fundamentalne zagadnienia polityczne powinny być rozstrzygnięte według ich zdaniem najlepszych racji, zgodnych z ich ideą jedynej prawdy — zawierającej nadrzędną doktrynę religijną bądź świecką — nie zaś zgodnie z racjami, które mogą być wspólne wszystkim wolnym i równym obywatelom, odrzucą oczywiście ideę publicznego rozumu. Liberalizm polityczny postrzega owo dążenie do osiągnięcia całej prawdy w polityce jako niezgodne z obywatelstwem demokratycznym i ideą legitymizowanego prawa”⁸. Jednym słowem, nikt nie może sobie rościć pretensji do posiadania całej prawdy, a co za tym idzie — do oczekiwania specjalnych przywilejów i narzucania innym swojego punktu widzenia. Każdy musi pogodzić się ze swoją omylnością, być gotowy do zmiany zapatrywań oraz do otwartości na argumentację.

Wszystkie typy rozumowania i argumentacji, które dotyczą celów życia ludzkiego, hierarchii wartości w świecie i wzajemnego współżycia, obarczone są, zdaniem Rawla, tzw. ciężarami sądów, które uniemożliwiają całkowitą zgodę między doktrynami i są przyczyną nieusuwalnej, rozumnej niezgody. Ciężary sądu polegają na tym, że dowody empiryczne i naukowe są zawsze niepełne i mogą być sprzeczne, ludzie w odmienny sposób wartościują różne aspekty badanych zjawisk, pojęcia moralne nie są ostre i często zawodzą, na wydawane przez ludzi sądy ma wpływ ich całe dotychczasowe doświadczenie, co znacznie różnicuje sposób ujmowania kwestii społecznych czy moralnych⁹.

⁸ J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001, s. 196–197.

⁹ „[...] wiele z naszych najważniejszych sądów — pisze Rawls w *Liberalizmie politycznym* (s. 102 oraz por. tamże, s. 97–102) — formułujemy w warunkach, w których nie należy się spodziewać, że osoby sumienne, w pełni władz rozumu, nawet po swobodnej dyskusji, wszystkie dojdą do tego samego wniosku. Niektóre ze ścierających się ze sobą rozumnych sądów (szczególnie ważne są te należące do rozległych doktryn) mogą być prawdziwe, inne mogą być fałszywe; jest do pomysłenia, że wszystkie są fałszywe. Owe ciężary sądu mają pierwszorzędne znaczenie dla demokratycznej idei tolerancji”.

Trwanie demokratycznego społeczeństwa wymaga kooperacji ludzi, których dzielą zapatrywania filozoficzne czy religijne. Kooperacja ta może zostać oparta na ograniczonym, częściowym konsensie¹⁰, obejmującym jedynie sferę polityczną, a nie wszystkie aspekty życia ludzkiego. Dziedzina polityki mieści w sobie główne instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne oraz zasady nimi sterujące, jest sferą debaty publicznej dotyczącej sprawiedliwych zasad kooperacji obywateli. Rozległe, rozumne doktryny właśnie w tej sferze mogą dojść do częściowego porozumienia w kwestii sprawiedliwego ładu społecznego, który umożliwi kooperację żyjących obok siebie osób. Znaczny zakres rozumnych, rozległych doktryn pozostaje poza obszarem polityki i jest wyłączony ze sfery publicznej. Takie zawężenie debaty politycznej pozwala uzyskać zgodę co do sprawiedliwych zasad kooperacji. W ramach ograniczonego konsensu obywatele decydują się na znalezienie pewnego minimum, które stanie się podstawą rozsądnej umowy społecznej i określa moralne ramy społecznego ładu. Dzięki temu ludzie nie będący się w stanie porozumieć w kwestiach metafizycznych, filozoficznych czy moralnych obejmujących wszystkie aspekty ich życia mogą wypracować zasady rozsądnej umowy społecznej. Owo minimum sprowadza się do akceptacji podstawowych zasad sprawiedliwości społeczeństwa demokratycznego, zasad gwarantujących przestrzeganie praw obywatelskich i ludzkich¹¹.

Szczególnie ważna dla trwania demokratycznego ładu jest rozumność osób i doktryn¹². Rozumność jest tak kluczowym pojęciem w projekcie Rawlsa, że niektórzy badacze stwierdzają, że jego koncepcję zamiast mianem teorii sprawiedliwości jako bezstronności powinno się określać jako koncepcję sprawiedliwości jako rozumności¹³. Rozumność umożliwia realizację ideału bezstronności liberalnej sprawiedliwości, nie sprowadza się do wymiaru epistemologicznego, lecz ma przede wszystkim charakter moralny. Rozumność stanowi między innymi cnotę osób, które są gotowe przyjąć, zaakceptować i dotrzymać zasad sprawiedliwego porządku społecznego¹⁴. Ponadto osoby te uznają, że

¹⁰ Por. tamże, s. 46–47; 78–79; 194–243.

¹¹ John Rawls formułuje dwie zasady sprawiedliwości, które powinny określać funkcjonowanie demokratycznych instytucji: „1) Każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności, takiego, że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich; a w tym systemie ma być zapewniona autentyczna wartość równych wolności politycznych, i tylko tych wolności. 2) Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny spełniać dwa warunki: po pierwsze, powinny być związane ze stanowiskami i urzędami dostępnymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans; i po drugie, powinny przynosić największą korzyść najmniej uprzywilejowanemu członkowi społeczeństwa” (tamże, s. 35).

¹² W polskim tłumaczeniu dzieł Rawlsa używane przez niego pojęcie *reasonability*, *reasonable* jest przekładane w *Liberalizmie politycznym* jako „rozumne”, a w *Prawie ludów* jako „rozsądne”. Tutaj konsekwentnie stosuję terminy „rozumność”, „rozumne”.

¹³ Por. M. R. Depaul, *Liberal Exclusions and Foundationalism*, „Ethical Theory and Moral Practice” 1998, t. 1, s. 112.

¹⁴ W *Liberalizmie politycznym* czytamy: „[...] sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji to warunki, na jakich chcemy jako równe osoby kooperować w dobrej wierze ze wszystkimi członkami

przyjęte normy wymagają rozsądnego uzasadnienia, a przez to normy te mogą uzyskać walor powszechności. Wreszcie rozumny człowiek gotowy jest rozważyć sprawiedliwe warunki proponowane przez innych. Wymaga to wysiłku przezwyższenia w sposób naturalny narzucających się podziałów, sympatii, pokrewieństwa. Każdy członek społeczeństwa musi się wznieść ponad swoje antypatie i sympatie, ponad swoje skłonności i oprzeć się na uniwersalnych zasadach sprawiedliwości. Jest to swego rodzaju kantowskie podporządkowanie się uniwersalnym zasadom, które mogą się stać bardziej niezawodnym fundamentem moralności i cnót niż skłonności i uczucia. Tym samym solidarność oparta na zasadach sprawiedliwości staje się bardziej trwała od tej opartej jedynie na sympatii czy dzieleniu wspólnej koncepcji dobra. Nie podlega ona bowiem fluktuacjom wynikającym z utraty sympatii dla kogoś lub zmiany podzielanej dotychczas koncepcji dobrego życia albo czyjeś apostazji.

Rozumne osoby uznają jedynie rozumne doktryny, to jest takie, które podlegają ograniczeniom wynikającym ze wspomnianych wyżej ciężarów sądów i zgodnie z zasadą wzajemności uznają prawomocność innych poglądów oraz pełnię praw osób, które mogą być zwolennikami diametralnie różnych doktryn, religii czy wizji dobra. Takie osoby, nawet jeśli są głęboko przekonane o prawdziwości wyznawanych ideałów, powstrzymują się przed zawłaszczaniem sfery politycznej przez wyznawane przez siebie doktryny. Muszą się zadowolić jedynie częściową akceptacją swoich idei, akceptacją tej ich części, która jest zgodna z polityczną teorią sprawiedliwości.

Dzięki rozumności osób i rozległych doktryn może zostać urzeczywistniona zasada wzajemności w ramach kooperacji społecznej: „[...] obywatele są rozsądni — pisze Rawls — gdy postrzegając siebie nawzajem jako wolnych i równych w wielopokoleniowym systemie społecznej wspólnoty, wyrażają gotowość, by zaoferować uczciwe warunki współpracy zgodnie z koncepcją polityczną, którą uważają za najrozsądniejszą, oraz gdy godzą się działać na tych warunkach nawet w szczególnych sytuacjach, kosztem własnych interesów, ale tylko wtedy, gdy inni obywatele także akceptują te warunki. Kryterium wzajemności w sytuacji, gdy te warunki zaproponowane są jako najrozsądniejsze dla uczciwej współpracy, wymaga, aby ci, którzy je proponują, uważali je za co najmniej rozsądne dla tych, którzy mają je zaakceptować jako wolni i równi obywatele, nie zaś jako ludzie zdominowani i manipulowani, zajmujący niższą pozycję polityczną lub społeczną”¹⁵. Zasada wzajemności zobowiązuje do traktowania innych jako wolnych i równych obywateli, którym przysługuje pełnia

społeczeństwa przez całe życie. I dodajmy: kooperować na podstawie wzajemnego szacunku. Dodanie tej klauzuli wyraźnie uwydatnia to, że sprawiedliwe warunki kooperacji mogą być uznane przez każdego bez złości czy poczucia upokorzenia (czy, w związku z tym, nieczystego sumienia) wtedy, kiedy obywatele postrzegają siebie samych i siebie nawzajem jako mających w wymaganym stopniu dwie władze moralne, które są podstawą równego obywatelstwa” (s. 406–407).

¹⁵ J. Rawls, *Prawo ludów*, cyt. wyd., s. 194–195.

praw, wymaga, aby przedkładać zawsze rozumne racje w kwestii stosowania przymusu państwowego.

Obywatele biorący udział w debacie politycznej powinni wykazać gotowość wyczerpującego i zrozumiałego wyjaśnienia racji, których są rzecznikami; gotowość do wyjaśnienia sobie wzajemnie, jak zasady i wartości, których się jest rzecznikiem, mogą znaleźć oparcie w politycznych wartościach rozumu publicznego. Jednym słowem, chodzi o przedstawianie podmiotom życia politycznego racji, które oni sami mogą swobodnie rozważyć i uznać, czy są godne przyjmowania. Proces ten polega na odwoływaniu się do zrozumiałych oraz możliwych do przyjęcia przez rozumne podmioty argumentów. Powody, które podajemy innym ludziom na rzecz ograniczenia ich wolności, muszą być nie tylko rozumiane przez nich, ale również takiego rodzaju, by mogły zostać uznane przez wolnych i równych obywateli. Krótko mówiąc, powinny to być racje, które mogą zostać zaakceptowane oraz poparte przez całkowicie racjonalnych i znających pełne fakty obywateli. Zdecydowanie są odrzucone metody przekonywania ludzi do swoich racji poprzez zastraszanie, wtrącanie do więzienia, pranie mózgu czy inne sposoby manipulacji. W ten sposób bowiem lekceważy się godność innych podmiotów jako rozumnych i pełnoprawnych członków społeczeństwa i w oczywisty sposób narusza zasadę wzajemności.

Doniosłość dyskursu politycznego wynika z tego, że prowadzi on do wypracowania zasad ładu społecznego i sprawowania władzy, zasad, które poparte są przymusem państwowym, państwo może siłą egzekwować posłuszeństwo wobec nich. W związku tym uzasadnienie tego przymusu nie może wspierać się na arbitralnych przesłankach czy wynikać z jakiejś partykularnej rozległej doktryny. Gdyby bowiem tak się działo, osoby nie uznające danej doktryny lub samowolnych rozporządzeń władzy nie byłyby traktowane jako wolni i równi obywatele, którym prezentuje się rozumne racje legitymizujące poczynania władzy. Byłyby one wówczas zmuszone do uległości wobec reguł, których legitymizacji nie tylko nie rozumieją, ale legitymizacja ta byłaby nie do przyjęcia dla rozsądnych osób. Nie przestrzegano by wtedy zasady wzajemności. W liberalnej demokracji każdy ma prawo oczekiwać, aby narzucane na niego reguły zostały w odpowiedni, wyczerpujący i rozumny sposób uzasadnione. „Ci, którzy odrzucają demokrację konstytucyjną — podkreśla Rawls — z jej kryterium wzajemności, odrzucają, rzecz jasna, samą ideę rozumu publicznego. Relacja polityczna opiera się dla nich na przyjaźni bądź wrogości wobec tych, którzy należą do określonej religijnej lub świeckiej wspólnoty lub też pozostają poza nią; może ona też być oparta na nieustannej walce o świat żyjący w absolutnej prawdzie. Liberalizm polityczny nie obejmuje ludzi, którzy myślą w ten sposób. Zapał do ucieleśniania w polityce całej prawdy jest niezgodny z ideą rozumu publicznego idącą w parze z demokratycznym obywatelstwem”¹⁶.

¹⁶ Tamże, s. 189.

Czy na gruncie ograniczonego konsensu możliwe jest uzyskanie zgody co do sposobów argumentowania i racjonalności prowadzonych dyskusji? Czy reguły racjonalności publicznej nie wykluczają poza obszar publicznej dyskusji ważnych dla wielu ludzi typów myślenia i konceptualizowania świata, na przykład religii? Kiedy osoby stawiające opór podjętym rozstrzygnięciom działają rozsądnie, a kiedy nie? Żyjący obok siebie w społeczeństwie ludzie mają wiele przekonań, przesądów, uprzedzeń, do których są przywiązani, stanowiących swego rodzaju aprioryczny filtr postrzegania rzeczywistości. Przekonania te układają się w bardziej lub mniej spójne systemy i są punktem wyjścia wszelkiego rozumowania oraz osnową akceptowanego modelu racjonalności. Przekonywanie innych w kwestiach politycznych i oczekiwanie od nich podporządkowania się podejmowanym decyzjom na forum publicznym jest zatem przedsięwzięciem szczególnie trudnym.

Wydaje się, że proces przekonywania innych wymaga zgody co do obowiązujących standardów racjonalności, wartościowości argumentów i metod porozumiewania się. Istnieje jednak niebezpieczeństwo spotkania się różnych stron, które mają całkowicie niewspółmierne systemy przekonań i, co za tym idzie, porozumienie między nimi staje się w praktyce niemożliwe. Racje wyprowadzane z poszczególnych doktryn mogą być całkowicie nieprzekonujące dla oponentów i w żaden sposób nie do pogodzenia ze sobą¹⁷. Nie powinno to jednak skłaniać do pochopnego odrzucenia koncepcji Rawlsa. Proponuje on bowiem poszukiwanie intersubiektywnych, obiektywnych standardów dyskursu i zasad wypracowywania porozumienia politycznego, co umożliwiłoby pokojową i sprawiedliwą kooperację ludzi w wielokulturowym społeczeństwie współczesnym. Alternatywnym rozwiązaniem jest chyba jednostronne narzucanie innym swojej opcji ideowej i zmuszanie ich do respektowania zasad promujących model dobra wywiedziony z partykularnej doktryny.

Większość jednostek żyjących w demokratycznym reżimie przynależy do określonych wspólnot, wyznaje pewne doktryny moralne, religijne, polityczne i społeczne. Ich obywatelska tożsamość jest poprzedzona tożsamością ukonstytuowaną przez odniesienie do wspólnot, Kościołów, rozległych doktryn, które stanowią tzw. kulturę podłoża społeczeństwa obywatelskiego¹⁸. W ramach kultury podłoża konstytuuje się pierwotna, nieinstytucjonalna tożsamość poszczególnych osób, dzięki której dokonują one samookreślenia i zakorzenienia we wspólnocie. Tożsamość ta jest oparta na pierwotnych, można by rzec, naturalnych więzach łączących ludzi. Zakorzeniona jest we wpojonych jednostkom przez rodzinę, środowisko wychowawcze, edukację koncepcjach dobrego życia. Wspólnoty etniczne, religijne, kulturowe wraz ze swoimi przekazywanymi przez tradycję rozległymi doktrynami stanowią swoiste jądra kondensacji osobistej tożsamości jednostek. Jednostki są z nimi szczególnie uczuciowo zwią-

¹⁷ Por. M. R. Depaul, *Liberal Exclusions and Foundationalism*, cyt. wyd., s. 106–110.

¹⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, cyt. wyd., s. 45.

zane i czują się zobowiązane do lojalności wobec nich. Można by rzec, że nie wyobrażają sobie siebie poza nimi. Zasady liberalnej demokracji wydają się sztucznie nadbudowane na tych pierwotnych, nieformalnych lojalnościach osób, trudno zatem oczekiwać szerokiego poparcia dla tych zasad. Rodzi to pytania o stabilność liberalnego porządku i źródła jego legitymizacji.

Mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem, które można nazwać dylematem zaangażowania obywatelskiego w ramach liberalnej demokracji. Dylemat ten ujawnia się jako konflikt lojalności obywateli, którym związek z rodzimą kulturą podłoża, religią czy wspólnotą może uniemożliwiać szczere zaangażowanie na rzecz demokratycznego reżimu, obojętnego wobec tych osobistych, pierwotnych lojalności. Rodzi się pytanie, jak być dobrym obywatelem państwa, jednocześnie głęboko wierząc w prawdę swojego wyznania i nie dążyć do uzyskania przewagi przez to wyznanie kosztem innych? Jak pogodzić się z faktem, że moje wyznanie, doktryna traci uprzywilejowaną pozycję i wpływy? „Zwracając się do obywateli wyznających doktryny religijne — pisze Rawls — jako do obywateli wiary, pytamy: Jak jest możliwe, aby obywatele wiary byli całym sercem członkami społeczeństwa demokratycznego i akceptowali właściwe temu społeczeństwu polityczne wartości oraz ideały, a nie tylko by godzili się na równowagę sił politycznych i społecznych? Aby wyrazić to bardziej ostro: Jak możliwa jest — jeśli jest — dla wierzących, a także dla niereligijnych (świeckich), akceptacja ustroju konstytucyjnego, nawet jeśli ich nadrzędne doktryny mają się w nim źle, a niekiedy nawet upadają? To ostatnie pytanie podnosi jeszcze raz znaczenie idei legitymacji i roli publicznego rozumu w określaniu legitymizowanego prawa”¹⁹. Wydaje się, że wraz ze wzrostem dojrzałości politycznej systemu i rozwojem kultury politycznej, wspomniany dylemat zaangażowania obywatelskiego jest sprawniej rozwiązywany, rośnie po prostu liczba osób, które akceptują ograniczenia wynikające z zasad liberalnej sprawiedliwości. Oczywiście taki stan rzeczy dla ludzi nastawionych fundamentalistycznie będzie jedynie przejawem zepsucia, upadku ideałów i degrengolady moralnej, która jest typowa dla społeczeństw Zachodu. Warto w tym momencie przytoczyć słowa Rawlsa, który ustosunkowując się do zarzutów pod adresem swojej „realistycznej utopii” liberalnej pisze: „Wiele osób — nazwijmy je «fundamentalistami» różnych religijnych i świeckich doktryn, które były niegdyś historycznie dominujące — nie może pojednać się ze światem społecznym, który opisałem. Dla nich społeczny świat liberalizmu jest koszmarem fragmentacji i fałszywych doktryn, jeśli nie kwintesencją zła. Aby pojednać się ze światem społecznym, trzeba postrzegać go jako zarazem rozsądny i racjonalny. Pojednanie wymaga uznania faktu rozsądnego pluralizmu zarówno w obrębie społeczeństw liberalnych i przyzwoitych, jak i we wzajemnych relacjach takich społeczeństw. Co więcej, trzeba uznać ten pluralizm za zgodny z rozsądnymi

¹⁹ J. Rawls, *Prawo ludów*, cyt. wyd., s. 212.

doktrynami nadrzędnymi, zarówno religijnymi, jak i świeckimi. Jednak idea ta neguje właśnie fundamentalizm, a afirmuje liberalizm”²⁰.

W obrębie społeczeństwa obywatelskiego każdy ma prawo głosić swoją religię, rozwijać doktryny filozoficzne i moralne, zakładać związki, stowarzyszenia i Kościoły, w celu propagowania swojej wizji dobrego życia. Ważne jest jednak, aby przynależność do takich stowarzyszeń, które wymagają od swoich członków pełnego uznawania jakiejś doktryny, była całkowicie dobrowolna, a ewentualna apostazja czy zmiana wyznania nie pociągała za sobą umniejszenia praw politycznych przysługujących jednostce. Z perspektywy liberalizmu politycznego można rozróżnić dwa rodzaje tożsamości jednostkowej: tożsamość polityczną i moralną, zwaną też nieinstytucjonalną²¹. Jako osoby polityczne obywatele mają prawo posiadać, a także zmieniać, wybrane przez siebie koncepcje dobra i w niczym nie uszczupla to ich praw czy statusu wolnych osób. Nie są nieuchronnie skazane na realizację określonych modeli życia, na wyznawanie określonej religii czy przynależność do danej grupy. Mają prawo do bycia traktowanymi jako pełnoprawne podmioty bez względu na uznawane koncepcje dobra, zmiany swojej przynależności grupowej czy religijnej. Ich pełna podmiotowość moralna jest traktowana jako niezależna od ich poglądów, stylu życia czy religii itp.

Warto w tym momencie zadać pytania: Czy ograniczenia nakładane na sferę polityczną nie wymagają od obywateli liberalnego społeczeństwa wyrzeczenia się ich pierwotnej identyfikacji, a tym samym czy nie zmuszają ludzi do swego rodzaju zaparcia się siebie, odrzucenia istotnej części swojego ja, części, która stanowi fundament ich tożsamości? Czy nie mamy do czynienia ze swego rodzaju rozdwojeniem jednostek, które są zmuszone do porzucania swojej religijnej tożsamości, gdy działają w sferze publicznej? Gdyby tak było, zaangażowanie obywateli w podtrzymywanie demokratycznego ładu stałoby się jedynie wymuszone i nieszczerze, musieliby bowiem rezygnować ze swojej rozległej doktryny i nie wolno by im było odwoływać się do niej w traktacie publicznej debaty.

John Rawls doskonale zdaje sobie sprawę, że wykluczenie z debaty publicznej treści rozległych doktryn czyni wierność i zaangażowanie obywateli w podtrzymywanie reżimu konstytucyjnego czymś sztucznym i wymuszonym. Wprowadzenie zaś rozległych doktryn i możliwości artykulacji własnej religijnej identyfikacji powoduje, że staje się ono zaangażowaniem z „dobrych

²⁰ W kwestii duchowej pustki liberalizmu czytamy u Rawlsa: „Liberalizm polityczny nie odrzuca pytań duchowych jako nieistotnych, lecz przeciwnie, z powodu ich wagi pozostawia je do indywidualnego rozstrzygnięcia każdemu obywatelowi. Nie chodzi tu o to, że religia zostaje «sprywatyzowana»; nie jest natomiast «upolityczniona» (to znaczy wynaturzona i zredukowana dla celów politycznych). Podział pracy między instytucjami politycznymi i społecznymi z jednej a społeczeństwem obywatelskim z jego licznymi i różnorodnymi stowarzyszeniami z drugiej strony jest w pełni zachowany” (tamże, s. 182 i 183).

²¹ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, cyt. wyd., s. 65–68.

powodów”, a nie wymuszoną zgodą. „Wzajemna wiedza obywateli — pisze autor *Liberalizmu politycznego* — o swych religijnych i niereligijnych doktrynach, wyrażona w szerokim ujęciu publicznej kultury politycznej, obejmuje fakt, że korzenie obywatelskiej wierności tkwią właśnie w nadrzędnych doktrynach, zarówno religijnych, jak i niereligijnych. W ten sposób wierność obywateli demokratycznemu ideałowi publicznego rozumu zostaje umocniona z dobrych powodów. Możemy traktować rozsądne nadrzędne doktryny, wspierające demokratyczne rozsądne koncepcje, jako żywą bazę tych koncepcji, dającą im siłę do przetrwania i energię”²².

Wprowadzanie rozległych doktryn religijnych czy świeckich do debaty publicznej, według Rawlsa, jest możliwe pod warunkiem, że przejdą one przez swego rodzaju filtr zasad obowiązujących w ramach publicznego rozumu. Powinny spełniać wymóg tzw. klauzuli²³. Jeżeli ktoś na przykład odwołuje się w debacie publicznej do wyznawanej przez siebie religii, zobligowany jest, aby obok racji, które wypływają z jego doktryny, przedstawić racje spoza niej, racje odwołujące się do reguł publicznej rozumności, wyznaczonych przez zasady sprawiedliwości i regułę wzajemności. Procedura ta legitymizuje daną koncepcję w ramach dyskursu politycznego. Dla tej legitymizacji zupełnie niewystarczające jest odwoływanie się jedynie do wewnętrznych argumentów danej rozległej doktryny. Musi istnieć swego rodzaju zewnętrzna instancja, która pełni rolę niezależnego kryterium oceny wyznawanych przez ludzi koncepcji ze względu na spełnianie przez nie wymogów modelu politycznego ładu wypracowanego dzięki umowie społecznej równych i wolnych stron.

Wymóg zgodności doktryn z klauzulą przypomina zasady zaproponowane przez Roberta Audiego, mające gwarantować świeckość państwa i oddzielenie Kościołów od sfery politycznej. Są to:

— zasada teoetycznej równowagi, która wymaga od osób religijnych gotowości do integrowania swoich religijnych wglądów i przekazów ze świeckimi, niereligijnymi rozważaniami;

— zasada świeckich racji wymagająca, żeby powstrzymywać się od nawoływania do restrykcji jakichś działań ludzkich, jeżeli obok religijnych nie przedłoży się równocześnie niereligijnych racji dla poparcia swoich dążeń;

— zasada świeckiej motywacji głosząca, że każdy powinien powstrzymywać się od popierania prawa czy polityki, które nakładają ograniczenia na obywateli, jeżeli nie jest wystarczająco motywowany świeckimi racjami;

— instytucjonalna zasada teoetycznej równowagi obliuguje *prima facie* instytucje religijne, gdy są zaangażowane w liberalny porządek i nawołują do obustrzeń wobec ludzkich działań, do poszukiwania przez nie równowagi między religijnymi przesłankami a niereligijnym, etycznym namysłem;

²² J. Rawls, *Prawo ludów*, cyt. wyd., s. 218.

²³ Por. tamże, s. 205, 216–222.

— zasada neutralności politycznej Kościołów wymaga, aby w liberalnej demokracji Kościoły zaangażowane w instytucjonalne formy organizacji obywateli powstrzymywały się od popierania kandydatów do oficjalnych stanowisk czy wywierały wpływ na prawo czy politykę państwa zmierzające do nakładania restrykcji na postępowanie ludzi;

— zasada neutralności kleru głosi, że w liberalnej demokracji duchowni są *prima facie* zobowiązani do przestrzegania różnicy między swoimi osobistymi politycznymi przekonaniem a tymi, które prezentują sprawując swój urząd duszpasterski, zwłaszcza w wystąpieniach publicznych, jako religijni liderzy powinni zapobiegać zdominowaniu swojego postępowanie przez jakiegokolwiek cele polityczne i powstrzymywać się od oficjalnego popierania kandydatów na urzędy publiczne czy od wpływu na prawo lub politykę w celu narzucania ograniczeń na ludzi²⁴.

Oprócz proponowania zasad regulujących obecność religii na publicznym forum Audi zwraca uwagę na niewystarczalność religijnej argumentacji w debacie publicznej. Argumenty religijne, które odwołują się do autorytetu objawienia, świętych pism czy słów przywódców religijnych i stamtąd czerpią swoje uzasadnienie, zawsze muszą zostać uzupełnione o racje niereligijne. Religijne uzasadnienie można tolerować jedynie wówczas, gdy towarzyszy mu równorzędne uzasadnienie świeckie. Jednym słowem, religijna legitymizacja argumentacji nie jest samowystarczalna i jest traktowana jako mniej wartościowa niż odpowiadająca jej świecka argumentacja. Religijne uzasadnienie jest ważne ze względów osobistych i wspólnotowych, ale w sferze politycznej nie wystarcza. Niereligijna argumentacja natomiast jest konieczna i wystarczająca, religijna nie posiada ani jednego, ani drugiego waloru.

Audi rozróżnia kilka rodzajów argumentów religijnych²⁵, wcale nie jest jednak łatwo ustalić kryterium jednoznacznego i jasnego rozstrzygnięcia, kiedy mamy do czynienia z argumentacją typu religijnego, a kiedy nie. Granica zacierza się zwłaszcza w przypadku argumentów o historycznym rodowodzie religijnym, gdyż wiele racji uważanych dziś za świeckie ma swoje korzenie religijne w przeszłości, na przykład niejedna idea demokratycznego liberalizmu. Choćby ideał autonomii jednostki może być wywiedziony z reformacji²⁶.

W związku z powyższym niektórzy autorzy proponują, aby odrzucić ideę rozróżnienia argumentów religijnych i niereligijnych. Nie ma bowiem innych formuł rozumowania i logiki dla tez religijnych i niereligijnych, istnieje jedy-

²⁴ Por. R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1997, s. 37–47; R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 35–50, 86–96, 135–139.

²⁵ Por. R. Audi, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, „San Diego Law Review” 1993, t. 30, s. 680–690; R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, cyt. wyd., s. 69–78.

²⁶ Por. P. Neal, *Religion within the Limits of Liberalism Alone?*, „Journal of Church and State” 1997, t. 39, nr 4, s. 710.

nie treść argumentów. Dlaczego zatem pewien typ argumentów zostaje z góry wykluczony ze sfery debaty politycznej? Dlaczego nie pozostawić tego w gestii odbiorców, którzy odrzucają i nie poprą nieprzekonujących argumentów? Czy kwestia wykluczenia religijnych uzasadnień nie wynika ze swego rodzaju smaku moralnego współczesnych filozofów, według których prawomocne jest odwoływanie się do utilitaryzmu czy innych koncepcji moralnych, a nie do doktryn religijnych?²⁷

Podział na dwa typy argumentacji prowadzi do podziału na ludzi lepszych i gorszych w kwestii dostępu do wartościowej argumentacji. Wyróżnieni są ci, którzy posługują się argumentacją świecką i niejako na starcie mają przewagę w debacie publicznej nad osobami, które przywołują argumenty religijne. „Sądzę — pisze Patrick Neal — że pomysł oddzielnych typów argumentów stanowi jeszcze jeden sposób myślenia, który nie tylko jest chybiony, ale i niefortunny, gdyż wzmacnia raczej podziały niż przyjaźń. Zachęca wierzącego i niewierzącego do takiego sposobu postrzegania siebie nawzajem, który implikuje, że jeden ma dostęp do pewnego mistycznego, specjalnego rodzaju argumentu, a drugi nie”²⁸. We współczesnej demokracji tę wyróżnioną grupę stanowią osoby posługujące się argumentami świeckimi.

Zdaniem Neala, Audi i Rawls przyznają preferencję klasie osób wykształconych. Uprzywilejowując wykształconych, jednocześnie pozbawiają prawa głosu tych, którzy nie odwołują się do argumentacji świeckiej. Ponadto mamy do czynienia z nadmierną racjonalizacją sfery dyskursu politycznego i sposobu komunikowania się w politycznych kwestiach. Dyskurs polityczny jest wtłoczony w model racjonalności, który został wypracowany w ramach europejskiej tradycji uniwersyteckiej, a debata polityczna sprowadzona do dyskusji akademickiej. Następuje zawężenie sposobu pojmowania dyskursu politycznego, utożsamionego z procedurą racjonalnego wyboru. Według Neala, takie podejście ma stwarzać pozory, że obywatele można racjonalnie przekonać do chętnego poddania się przymusowi politycznemu bez dostrzegania przemocy, która jak cień zawsze mu towarzyszy²⁹. Podejmowanie decyzji politycznych nie wygląda jednak jak racjonalne procedury wyboru środków do założonych celów, a dyskusje polityczne są uwikłane w retorykę, emocjonalność i odniesienie do symboli³⁰. W odpowiedzi na tego typu argumenty należy podkreślić, że zarówno Rawls, jak i Audi nie opisują realnie przebiegających dysput politycznych, lecz kreują model, który powinien zagwarantować bezstronne i sprawiedliwe zasady debaty publicznej. Odwołują się przy tym do tradycji europejskiego, świeckiego racjonalizmu, gdyż jest to jak dotychczas najlepszy sposób wypracowywania intersubiektywnych procedur dochodzenia do porozumienia.

²⁷ Por. tamże, s. 705.

²⁸ Tamże, s. 710.

²⁹ Por. tamże, s. 713.

³⁰ Por. tamże, s. 707.

Znamienne kontrowersje może rodzić zaproponowana przez Audiego zasada świeckiej motywacji, która nakłada wymogi na sumienie obywateli. Apeluje on o świecką motywację w sferze podejmowania i uzasadniania decyzji politycznych. Nie chodzi mu o wykluczanie religijnej argumentacji, lecz o moralne zobligowanie do stosowania niereligijnych argumentów i motywowanie się niereligijnymi względami. Wymóg ten mieści się w ramach właściwie pojętego obywatelstwa, jest elementem etosu obywatelskiego³¹. Choć nie jest to jakaś obligacja prawna lub polityczna, lecz jedynie zobowiązanie moralne, jej egzekwowanie może niebezpiecznie prowadzić do powstania swego rodzaju państwa wyznaniowego na opak, w którym od obywateli oczekuje określonej postawy i motywacji swoich działań. W takim państwie może istnieć presja, aby ludzie kierowali się świeckimi motywami i zachęta do obywatelskiej kontroli nad prawomyślnością innych. Kurczy się wówczas sfera wolności obywatelskiej, a społeczność ingeruje w obszar wolności myśli i trudno mówić o przestrzeganiu zasady wolności religijnej czy tolerancji. Mogą też pojawiać się paradoksy, na które zwraca uwagę Neal: „Szczególnie zasada świeckiej motywacji ma zwodniczy charakter. Przypominanie komuś, że wymagane jest, aby powstrzymał się od wyrażania poparcia politycznego, jeżeli nie jest wystarczająco motywowany przez świeckie racje. Przypuśćmy na przykład, że dana osoba jest przeciwna rasistowskim praktykom i polityce, ponieważ wierzy, że są one wstrętne w oczach Boga, który nakazuje nam i uczy nas, aby się wzajemnie miłować jako równi, mogłaby jednak czuć się etycznie zobligowana, aby publicznie nie wyrażać swojej opinii w tej kwestii, dopóki nie będzie adekwatnie motywowana także przez jakieś świeckie argumenty, powiedzmy takie, że rasizm uznawany jest za pogwałcenie ustanowionej przez ludzi zasady konstytucyjnej czy też nie spełnia zasady maksymalnej użyteczności”³².

Wobec faktu pluralizmu dzisiejszych społeczeństw nikt nie oczekuje, że do niereligijnych obywateli będą przemawiać argumenty zaczerpnięte wprost z doktryn religijnych. Oczekiwanie, by respektowali religijne uzasadniania i do nich się stosowali, jest nie do przyjęcia. Rodzi się zatem pytanie, czy to samo nie odnosi się do uzasadnień świeckich. Dlaczego wyznawcy religii powinni być posłuszni przedkładanym im świeckim racjom? Dlaczego świecka argumentacja jest uprzywilejowana? Opowiadając na te pytania, zazwyczaj podkreśla się jej uniwersalną dostępność. Jednakże dla wielu osób tzw. świeckie, racjonalne argumenty nie są wcale zrozumiałe i dostępne³³.

Można również twierdzić, że w naszym kręgu cywilizacyjnym uniwersalnie zrozumiałe i dostępne dla wszystkich jest przesłanie religii chrześcijań-

³¹ Por. R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, cyt. wyd., s. 28–36; R. Audi, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic*, cyt. wyd.; R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, cyt. wyd., s. 96–115.

³² P. Neal, *Religion within the Limits of Liberalism Alone?*, cyt. wyd., s. 701.

³³ Por. tamże, s. 704–706, 716–717.

skiej i że każda osoba, która przeciwstawia się tej nauce, zachowuje się nieracjonalnie i nieodpowiedzialnie³⁴. Dlaczego zatem chrześcijańska większość nie może wykorzystać politycznych sposobów na wprowadzanie moralności chrześcijańskiej, która charakteryzuje się uniwersalnością i jest w zachodniej kulturze zrozumiała prawie dla każdego? Jednakże taki typ argumentacji jest niedopuszczalny w liberalnej demokracji, ponieważ jedną z konstytutywnych cech demokracji jest poszukiwanie niezależnej od jakiegokolwiek religii podstawy sprawiedliwego porządku politycznego. System liberalny jest w gruncie rzeczy sposobem stworzenia takiego ładu politycznego, w którym mogą współistnieć pokojowo obok siebie i z przyjaźnią różnorodne religie. Dlatego jest ważne, aby czynniki spajające politycznie społeczeństwo były pozareligijne, neutralne wobec jakiegokolwiek wyznania. Chrześcijańskie przesłanie zatem nie jest traktowane jako dobro samo w sobie i nie dlatego jest przyjmowane, gdyż tego oczekują autorytety religijne, lecz dlatego że spełnia niezależne wymogi politycznej sprawiedliwości. Warto jeszcze dodać, że sporo osób nie akceptuje chrześcijaństwa, a jednocześnie zgadza się z jego przesłaniem moralnym. Czymś innym bowiem jest uznawanie uniwersalnych zasad moralnych chrześcijaństwa i zgadzanie się z nim w wielu kwestiach, a czymś innym uznawanie autorytetu przekazu Pisma Świętego czy Kościoła. W debacie publicznej nie jest konieczne, a przede wszystkim niewystarczające powoływanie się na autorytety religijne. Ponadto nieuznawanie autorytetu Kościołów nie musi prowadzić do odrzucenia nauk moralnych przez nie proponowanych.

Nacisk, jaki w debacie publicznej kładzie się na poszukiwanie niezależnych od religii czy innych rozległych doktryn racji, zmusza obywateli do swego rodzaju rozdwojenia jaźni na część religijną i niereligijną. Zdaniem krytyków liberalizmu, liberałowie uznają świecką identyfikację osób za pierwotną i fundamentalną, religijne aspekty zaś stanowią jedynie dodatek do niereligijnej tożsamości jednostek, co całkowicie mija się z prawdą, gdyż pierwotnie tożsamość obywateli jest zakorzeniona w ich wspólnotach religijnych czy kulturowych³⁵. Ten argument nie wydaje się trafny co najmniej w odniesieniu do koncepcji Rawlsa, który rozróżnia instytucjonalną i nieinstytucjonalną tożsamość jednostki, o czym już wspominałem. Żyjąc w liberalnej demokracji każdy może swoją osobową identyfikację lokować we wspólnocie religijnej, kulturowej czy etnicznej. W sferze politycznej zaś powinien zawęzić rozumienie swojej tożsamości i nie oczekiwać, aby inni postrzegali go na przykład poprzez jego religijną identyfikację. Świecka tożsamość jednostki ma pierwszeństwo w sferze politycznej, ale nie w innych obszarach ludzkiego życia. Sfera polityczna zaś zostaje celowo zawężona do sfery niereligijnego dyskursu, gdyż w jego ramach najlepiej można się porozumieć.

³⁴ Por. J. P. Sterba, *Reconciling Public Reason and Religious Values*, „Social Theory and Practice” 1999, t. 25, s. 11–13.

³⁵ Por. P. Neal, *Religion within the Limits of Liberalism Alone?*, cyt. wyd., s. 708–709.

Liberalizm stale podkreśla neutralność państwa i jego polityki wobec nadrzędnych, rozległych doktryn. Jednakże warto zapytać, czy pełna neutralność liberalnego państwa jest możliwa? Czy nie sprowadza się ona w gruncie rzeczy do poparcia, nawet niezamierzonego, dla świeckich, rozległych doktryn? Czy rozwój liberalnej demokracji nie szkodzi doktrynom religijnym, które ulegają w niej swego rodzaju erozji? W istocie liberalny reżim przyczynia się do zwiększenia żywotności pewnych doktryn filozoficznych, moralnych czy stylów życia i do obumierania innych doktryn, zwłaszcza religijnych. Sprzyja on ideom wolności jednostek, indywidualizmu i niezależności, odwołuje się do świeckich zasad legitymizacji władzy, do świeckiej racjonalności, faworyzuje pewne style życia i modele dobra. Narzucanie granic publicznej debaty utrudnia czy wręcz uniemożliwia wyznawcom ideałów perfekcjonizmu rozwijanie swoich koncepcji dobrego życia, prywatnie mogą oni stosować zasady perfekcjonizmu, jako obywatele zaś zmuszeni są z nich zrezygnować. Mamy także do czynienia z efektami funkcjonowania liberalnej edukacji popierającej określone postawy i ideał obywatelstwa. Wszystko to razem wzięte spycha religię na margines i zrównuje ze zwykłym hobby. Rawls dostrzega te tendencje, uznaje je za nieuniknione i wyraża ubolewanie nad nieprzewidywalnymi skutkami liberalnej polityki państwa, zwłaszcza w sferze edukacji³⁶.

Takie ujęcie problemu można uznać za niewystarczające i domagać się zabezpieczenia religijnych doktryn przed erodującym wpływem liberalnej demokracji. Na przykład Wilkins T. Burleigh proponuje, aby dwie zasady sprawiedliwości, które w swojej wizji liberalizmu wprowadza Rawls, uzupełnić o trzecią, gwarantującą zabezpieczenie rozległych doktryn, których trwanie jest zagrożone w liberalnej demokracji. Rawlsa dwie zasady sprawiedliwości dotyczą głównie podstawowych wolności i praw jednostek, nie chronią jednak praw wspólnot, a zwłaszcza wspólnot religijnych. Zadaniem sprawiedliwej polityki staje się zatem uchronienie wspólnot religijnych przed szkodliwymi skutkami neutralności państwa wobec religii. Burleigh uważa, że w naszkicowanej przez Rawlsa sytuacji pierwotnej, w której strony zawierają kontrakt społeczny i określają zasady sprawiedliwości, powinny sobie zdać sprawę, że po odsłonięciu zasłony niewiedzy mogą zostać wyznawcami doktryn religijnych, które w ramach liberalnego reżimu będą miały trudności, a wręcz będą skazane na obumarcie. W imię równego traktowania wszystkich strony umowy powinny zatem uzupełnić dwie zasady sprawiedliwości o trzecią, która by brzmiała: „Konstytucyjny reżim, działając w zgodzie z zasadą zabezpieczenia podstawowych praw i wolności oraz równości szans, na tyle na ile jest to możliwe, powinien unikać przyjmowania zasad mających szkodliwy wpływ na te rozległe doktryny, które spełniają warunki rozumnego pluralizmu. Te zasady (a) mogą być skierowane przeciw określonym rozległym doktrynom albo (b) mogą być ogólnie stosowane, ale mogą wywoływać niezamierzone, lecz dające się przewidzieć szkody

³⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, cyt. wyd., s. 268–278.

dla pewnych rozległych doktryn. Jakikolwiek «neutralne» reguły, które znacząco obarczają rozległe doktryny, mogą zostać uprawomocnione, jeśli tylko wspierają istotny interes państwa»³⁷. Takie ujęcie zagadnienia rodzi szereg pytań dotyczących realizacji prezentowanej zasady sprawiedliwości. Można chociażby zapytać: W jaki sposób przewidywać szkodliwe skutki polityki państwa czy wprowadzania określonych praw dla poszczególnych doktryn? Jak definiować ważne interesy państwowe? Jaki zakres autonomii może państwo zapewnić poszczególnym wspólnotom religijnym?

Zagadnienie miejsca religii w liberalnej demokracji jest w gruncie rzeczy jedną z odmian problemu zakresu i relacji między władzą świecką a duchowną. Europa i jej instytucje ukształtowały się dzięki stałemu napięciu między tymi rodzajami władzy. Proces sekularyzacji bytu społecznego sprzyjał rozwojowi nowożytnej demokracji. Rozkwit demokracji jest utrudniony w państwach, w których władza religijna i świecka są ze sobą splecione. Stopniowe wycofywanie się religii z dziedziny polityki przyczyniło się do zwiększenia wolności człowieka i wzrostu demokratycznego państwa. Proces ten nie był łatwy, Kościoły na Zachodzie odznaczały się represyjnością, a konflikty religijne były krwawe i spowodowały śmierć tysięcy ludzi. Skłoniło to nowożytnych myślicieli i polityków do wypracowania idei separacji Kościoła od państwa — idei, której żywotność nie przebrzmiała.

Trzeba zaznaczyć, że Rawlsa koncepcja liberalizmu nie ma żadnych ambicji formułowania tez metafizycznych czy dotyczących ludzkiej egzystencji. Pragnie on zachować neutralność zarówno wobec świeckich rozległych doktryn, a także religijnych, odżegnuje się od świeckich koncepcji zwalczania religii³⁸. Podejmuje po prostu próbę określenia sprawiedliwych zasad kooperacji ludzi w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznego reżimu. Koncentruje się na warunkach, jakie musi spełnić relacja polityczna między ludźmi, aby zastały zagwarantowane wszystkim podstawowe prawa równych i wolnych podmiotów. Można rzec, że liberalizm polityczny opiera się na przekonaniu, że kooperacja ludzi w ramach społeczeństwa wymaga jedyne go rodzaju przymusowej relacji — relacji politycznej, która sprowadza się do zasad dystrybucji władzy, praw i dóbr między wolnych oraz równych obywateli w społeczeństwie. W związku ze swoją przymusowością powinna spełniać wymogi pozwalające zadośćuczynić zasadom liberalnej demokracji. W ramach tradycyjnych wspólnot, Kościołów czy rodzin trudno mówić o relacji politycznej, nie mogą one

³⁷ W. T. Burleigh, *A Third Principle of Justice*, „The Journal of Ethics”, 1997, t. 1. s. 369.

³⁸ „Trzeba podkreślić — czytamy w *Prawie ludów* (s. 250) — że publiczny rozum jest ideą polityczną i należy do kategorii polityczności. Jego treść pochodzi z rodziny (liberalnych) politycznych koncepcji sprawiedliwości spełniających kryterium wzajemności. Nie wkracza on na teren religijnych przekonań i przykazań, jeśli te nie kłócą się z podstawowymi wolnościami konstytucyjnymi, włącznie z wolnością religii i wolnością sumienia. Nie istnieje lub istnieć nie powinien konflikt między religią i demokracją. Pod tym względem liberalizm polityczny różni się zdecydowanie od oświeconego liberalizmu, który tradycyjnie atakował ortodoksyjne chrześcijaństwo, i odrzuca go”.

zatem być podstawą kształtowania liberalnego ładu. Ale z punktu widzenia liberalizmu politycznego relacje w nich obowiązujące nie są przymusowe, zawsze można z nich wystąpić czy dokonać apostazji (wyjątkiem może być rodzina, ale dotyczy to oczywiście tylko niepełnoletnich dzieci) i zapewne na tym polega przełomowość liberalizmu wobec tradycyjnych koncepcji ładu społecznego, co jest powodem krytyki ze strony zwolenników bardziej wspólnotowych, tradycyjnych form społecznych.

THE PLACE OF RELIGION IN A LIBERAL DEMOCRACY

Summary

Before the concept of a liberal society arose, the conviction dominated that a condition for peaceful coexistence and cooperation was a common religion, moral doctrine or philosophy. Liberalism shows that the cohesive factor in society does not have to be the acceptance by all citizens of the same way of life or religion. According to John Rawls, political liberalism is characterised by the recognition of rational pluralism which involves the coexistence of various rational, disparate religious, philosophical and moral doctrines. The recognition of rational pluralism leads to the conviction that no religious, philosophical or moral doctrine can be politically privileged. Any attempt to reconcile the disparate doctrines ends in failure or is based on forcing others to accept the stronger doctrine. Political liberalism constitutes a practical attempt at answering the question: Is a lasting and just cooperation between free and equal citizens who are divided by rational philosophical, moral and religious doctrines possible?

Key words/słowa kluczowe

John Rawls; political liberalism / liberalizm polityczny; rational pluralism / rozumny pluralizm; limited consensus / ograniczony konsens; political identity / tożsamość polityczna; religious and lay political argument / religijna i świecka argumentacja polityczna