

Cezary Błaszczyk

*Rozumny pluralizm a racjonalistyczna tolerancja.
Myśl Johna Rawlsa na tle filozofii Johna Locke'a*

Wstęp

Wręcz o trywialność ociera się stwierdzenie, że liberalizm polityczny (a w szczególności jego współczesna mutacja) jest doktryną pojemną. Alan Ryan pisał wręcz, że coś takiego jak „liberalizm” nie istnieje – należy raczej mówić o „liberalizmach”¹. W tym kontekście szczególnie problematyczny musi się wydawać liberalizm amerykański, o którym zazwyczaj pisze się, że bliższy jest on dziś „europejskiemu socjaldemokratyzmowi” niż swoim klasycznym korzeniom². Jednocześnie trudno wskazać doktrynę inną niż liberalizm, która miałaby większy wpływ na kształt i historię Stanów Zjednoczonych. Kierunek ten stanowił, jak wiadomo, ideologiczny fundament rewolucji, konstytucjonalizmu, wręcz całej filozofii politycznej Stanów Zjednoczonych³. Za najbardziej wpływową w kontekście narodzin amerykańskiego liberalizmu uchodzi zwłaszcza myśl Johna Locke’a.

¹ A. Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton 2012, s. 45 i nn. Tak też: W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*, PWN, Warszawa 1984, s. 165.

² H. Izdebski, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, wyd. 3, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 54.

³ Tak np.: L. Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 1991; A.A. Ekirch Jr., *The Decline of American Liberalism*, Independent Institute, New York 2009; B. Kuklick, *A Political History of the USA. One Nation Under God*, Palgrave, New York 2009; W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, PWN, Warszawa 1983; tenże, *Współczesny konserwatyzm...*, dz. cyt.

Zdaniem Louisa Hartz'a zdominowała ona myśl polityczną rodzącego się państwa, dyktując jej racjonalistyczny i indywidualistyczny charakter⁴. W piśmiennictwie nie budzi również najmniejszych wątpliwości wpływ pism Locke'a na koncepcję, czy może raczej koncepcje, tolerancji w amerykańskim liberalizmie⁵.

Doktryna liberalna przeszła jednak w Ameryce długą drogę ewolucji. Bez wątpienia inny był liberalizm Ojców Założycieli (*nota bene* również niejednolity), a inny jest liberalizm Partii Demokratycznej u zarania XXI wieku. Łatwo wskazać na różnice pomiędzy liberalizmem „starym” w ujęciu Thomasa Jeffersona czy Jamesa Madisona (dziś tak chętnie określanym mianem „konserwatyizmu”) a „nowym”, reprezentowanym m.in. przez Johna Rawlsa, Bruce'a Ackermana czy Willa Kymlickę⁶. Jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych teoretyków współczesnego liberalizmu był bez wątpienia Rawls. Jak wiadomo, rozwijał swoją koncepcję liberalizmu jako bezstronności oraz liberalizmu politycznego w pracach

⁴ L. Hartz, *The Liberal Tradition in America...*, dz. cyt.

⁵ Przykładowo Richard Rorty osadzał racjonalny pluralizm Thomasa Jeffersona właśnie w tradycji Locke'owskiej (R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji*, przeł. P. Dehnel, „Odra” 1992, nr 7-8, s. 26). Szerzej o wpływie Locke'a na amerykańskie koncepcje tolerancji m.in.: V.P. Muñoz, *God and the Founders. Madison, Washington and Jefferson*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; J. Huyler, *Locke in America: The Moral Philosophy of the Founding Era*, University Press of Kansas, Kansas City 1995; G.P. Fletcher w: *Toleration. An Elusive Virtue*, ed. D. Heyd, Princeton University Press, Princeton 1996. Zob.: J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. J. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

⁶ Tak też np.: R.A. Harris, D.J. Tichenor, *History of the U.S. Political System: Ideas, Interests, and Institutions*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2010; J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, wyd. 2, Fundacja Servire Veritati, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2012; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundację Aletheia, Warszawa 2000; F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2011, s. 378 i n.; A.A. Ekirch Jr., *The Decline of American Liberalism*, dz. cyt.; W. Osiatyński, *Ewolucja...*, dz. cyt.

*Teoria sprawiedliwości*⁷ oraz *Liberalizm polityczny*⁸. Inspirując się filozofią Immanuela Kanta, zastanawiał się, w jaki sposób możliwa jest realizacja liberalizmu, jeżeli przyjąć, że nierozumnym jest posługiwanie się władzą polityczną w celu wymuszenia jego realizacji. W konsekwencji niebagatelną rolę przybierają rozumny pluralizm i tolerancja, stanowiące esencję projektowanego przez Amerykanina systemu. Chociaż współcześnie więcej uwagi poświęca się związkowi rozumnego pluralizmu z teoriami Kanta i Johna Stuarta Mill'a niż Locke'a, sam Rawls w swojej historiozoficznej próbie ukazania ekspansji idei tolerancji przyznał reformacji i oświeceniowej racjonalności centralną rolę. Pisał, że odegrała ona znaczącą rolę praktyczną w ustaleniu modelu politycznego, który byłby powszechnie akceptowany na płaszczyźnie filozoficznej, jak i (w konsekwencji) moralnej⁹. Praktyczny wyraz tych koncepcji, *modus vivendi*, traktował jako historyczną fazę na drodze do osiągnięcia rozumnego pluralizmu.

W tym stanie rzeczy chciałbym zwrócić uwagę na stosunek rozumnego pluralizmu Rawlsa do Locke'owskiej tolerancji. Pomimo oczywistych różnic pomiędzy przywoływanymi koncepcjami¹⁰, wydaje się, że mają one więcej wspólnego, niż amerykański filozof skłonny był przyznać, gdy w *Teorii sprawiedliwości* wyznaczał sobie

⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. A. Romaniuk, M. Panufnik, J. Pasek, wyd. 2, WN PWN, Warszawa 2013.

⁸ Tenże, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, wyd. 2, WN PWN, Warszawa 2012.

⁹ J. Rawls, *Wprowadzenie*, [w:] *Liberalizm...*, dz. cyt. Rawls odwoływał się także do tolerancji Locke'owskiej jako rozległej rozumnej doktryny, która mogłaby afirmować częściowy konsens w zakresie jego rozpoznania idei tolerancji (w: *Liberalizm...*, dz. cyt., przyp. 12, s. 209).

¹⁰ Sam Rawls podnosił zresztą w *Liberalizmie politycznym*, że Locke proponował tolerancję wyłącznie dlatego, że przymus państwowy w zakresie nawrócenia miał za nieskuteczny i kontrproduktywny.

za cel jedynie rozwinięcie „idei Locke’a, Milla i Kanta”¹¹. Za Johnem Grayem należy bowiem zaliczyć wymienionych do tej samej co Rawls tradycji, do „twarzy” liberalizmu¹². Sądzę też, że analiza obu kierunków nie tylko pozwala pełniej ukazać liberalne dziedzictwo, z którego niewątpliwie wywodzi się myśl Rawlowska, czy też lepiej zrozumieć współczesne koncepcje tolerancji¹³, ale także sformułować kryterium odróżniające współczesny liberalizm egalitarny od innego nurtu we współczesnym amerykańskim liberalizmie – progresywizm¹⁴. Odwołując się do pierwszych słów tego wstępu, problemu zdefiniowania, czy chociażby wewnętrznej klasyfikacji liberalizmu – jednej z największych trudności, przed jaką stają współczesne filozofia oraz nauka o państwie i prawie – nie sposób uznać za trywialny.

1. Tolerancja Rawlowska

Rawls swoją koncepcję tolerancji wywodził bezpośrednio ze sprawiedliwości jako bezstronności. Podstawą dla tolerancji miała być autonomia jednostki i wolność sumienia w warunkach równej wolności. Tolerancja (religijna, moralna, światopoglądowa, filozo-

¹¹ J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt., s. 20.

¹² J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 7 i nn.

¹³ Tak np. A.R. Murphy w: *Conscience and Community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, Penn State University Press, University Park, PA 2001, s. 1.

¹⁴ Przez progresywny nurt amerykańskiego liberalizmu rozumiem myśl m.in. Johna Deweya, Herberta Croly’ego, Herberta Mercuse’a, czy Richarda Rorty’ego, ale także bliski pierwotnemu progresywizmowi współczesny liberalizm Willa Kymlickiego. Kierunek ten charakteryzuje odejście od indywidualizmu, zamianę tolerancji negatywnej na pozytywną, relatywizm, często wręcz permissywizm. Szerzej na ten temat m.in. R. Legutko w: *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Znak, Kraków 1997; czy też W. Osiatyński [w]: *Współczesny...*, dz. cyt.

ficzna etc.) nie jest zatem, jak zauważa Rawls, wynikiem zapatrywania na względy praktyczne, czy nawet rację stanu¹⁵. Wynika ona z zasady równej wolności (wolność sumienia jako jedno z dóbr podstawowych). Ustanowiony zostaje także podział na sferę polityczną i prywatną, który koresponduje z rozdziałem Kościoła i państwa w myśli Locke'a. U Anglika separacja ta oparta jest na innych funkcjach powierzonych władzy świeckiej i religijnej. Pierwsza dbać ma o dobra doczesne (własność, bezpieczeństwo), druga – o dobra duchowe (zbawienie). Wpływy religii są tu całkowicie wyparte z przestrzeni politycznej, w czym upatrywać można większy (niż u Rawlsa) rygoryzm. U Amerykanina natomiast podział na strefy polityczne i prywatne ma głębszy sens. Rawls idzie tu bowiem znacznie dalej, postulując neutralność światopoglądową państwa, a więc wyparcie szerokich przekonań moralnych z myśli politycznej (co jednak nie oznacza, że państwo ma doktryny traktować obojętnie), a co za tym idzie – ograniczenie przywoływanego pierwszeństwa jedynie do sfery publicznej¹⁶. Kryterium zapewnienia bezpieczeństwa i po-

¹⁵ Inaczej, jak wiadomo, Locke, który za tolerancją podawał następujące argumenty: 1. sprawa zbawienia jest osobistą sprawą każdego człowieka; 2. troska o zbawienie jednostek nie jest (a w wymiarze teologicznym – nie może być) kompetencją rządu (przekazanego umową społeczną); 3. nawet, gdyby troska o zbawienia byłaby powierzona rządowi, to byłoby to nieracjonalne, jako że nie sposób wymusić przemocą fizyczną szczerego nawrócenia; 4. nawet, gdyby nawrócenie przemocą było możliwe, to i tak byłoby nieracjonalne, jako że żaden człowiek nie jest nieomylny, a prawda jest jedna i w warunkach pluralizmu religii państwowych rządy zmuszałyby swoich obywateli do przyjmowania religii niesłusznych, nieprawdziwych (J. Locke, *List...*, dz. cyt.). Tolerancja ta podporządkowana jest interesom publicznym i koncepcji moralnej.

¹⁶ Locke nie twierdził, że rząd ma być neutralny i że swojej polityki nie może opierać na koncepcji moralnej, wywodzącej się z religii. Dowodził jedynie, że stosowanie przymusu jest nieracjonalne – także dlatego, że przymus taki jest nieskuteczny i przynosi skutki odwrotne od zamierzonych (wzmaga konflikty). Odrzucenie przymusu nie oznaczało jednak potępienia perswazji. Tej Anglik nie wykluczał. Locke nie dążył zatem do Rawlso-

rządu publicznego nie stawia interesów publicznych w pozycji nadrzędnej wobec przekonań filozoficznych, religijnych i moralnych. Władza nie ma zatem prawa zakazywać wyznawania poglądów, które byłyby niezgodne z prawem publicznym. Kolejna różnica polega tu na tym, że zdaniem Amerykanina niedostosowanie się danego stowarzyszenia do prawa powszechnie obowiązującego nie powoduje automatycznego wykluczenia go ze sfery publicznej – nietolerancji dla nietolerancyjnych i wykraczających przeciw porządkowi publicznemu. Na plan pierwszy wysuwa się tu prymat indywidualnej wolności sumienia, jedynie warunkowo dopuszczonej przez Locke’a. Kompetencje władzy ograniczone są tu do zapewnienia warunków równej wolności moralnej i religijnej. Czyni to koncepcję Rawlsa skomplikowaną i trudną do realizacji, jako że wyłaniająca się z tych założeń wizja państwa nie jest ani ściśle wyznaniowa, ani laicka. Kwestie wiary odsunięte są tu od sfery politycznej, co niejednokrotnie wymagać może od wierzących rezygnacji z realizacji ich doktryny w imię spełnienia kryterium rozumności.

Pierwszeństwo wolności doprowadziło Rawlsa do postulatu zgodności zasad ustrojowych państwa z wolnością sumienia, myśli i przekonań oraz praktyk religijnych. Warto zwrócić uwagę, że podobnie jak u Locke’a organizacyjne formy doktryn, np. związki wyznaniowe traktowane są tu jak stowarzyszenia. Przynależność do nich jest dobrowolna, co implikuje, podobnie jak w *Liście o tolerancji*, separację Kościoła (Kościołów) i państwa, a także pierwszeństwo prawa powszechnie obowiązującego przed prawem stowarzyszeń. Ograniczeniem opisywanych wolności (poza analogiczną wolnością innych) były ład publiczny i bezpieczeństwo¹⁷.

skiej metaetyki publicznej. Moralność i interes publiczny realizowane są przez rząd, a to, że nie mamy pewności co do słuszności poszczególnych doktryn religijnych nie oznacza, że nie można w sposób racjonalny porównywać ich dogmatów i przykazań (J. Locke, *List...*, dz. cyt.).

¹⁷ J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt., s. 312 i nn.; J. Locke, *List...*, dz. cyt.

Podstawową różnicą pomiędzy tolerancją Rawlsowską a Locke'owską jest jej zakres. Locke co do zasady odnosił się wyłącznie do tolerancji religijnej¹⁸. Podyktowane było to oczywiście sytuacją polityczną, w jakiej przyszło mu żyć, ale wynikało także z czegoś więcej – Locke (w odróżnieniu od Rawlsa) nie uznawał indywidualnego prawa wolności sumienia¹⁹. Anglik zajmował się pluralizmem religijnym, nie moralnym²⁰. Był także (co w sposób oczywisty wynikało z kontraktarianizmu przedstawionego w *Drugim traktacie o rządzie*) przekonany o istnieniu jednego możliwego do ustalenia interesu społecznego. Wbrew niektórym głosom²¹ zasadniczą różnicą pomiędzy Rawlsem a Locke'm nie jest teologiczny charakter argumentacji Anglika. Teoria Locke'a nie jest poparta wyłącznie argumentami natury teologicznej. Świeckim i bodaj najważniejszym głosem za rozdziałem religii i państwa oraz brakiem represji na tle religijnym jest w filozofii Anglika nieracjonalność przymuszania do wiary – argumentacja oparta na przesłankach bliskich Rawlsowi.

¹⁸ Tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, WN PWN, Warszawa 1992; J. Locke, *Four Letters Concerning Toleration*, [w:] *The Works of John Locke*, Vol. 5, 12th ed., London 1824, <http://oll.libertyfund.org/titles/764> [dostęp: 4.12.2015].

¹⁹ Tak np. J. Waldron, *Toleration and Calumny: Bayle, Locke, Montesquieu and Voltaire on Religious Hate Speech*, New York University Public Law and Legal Theory Working Papers Vol. 244, New York University School of Law, New York 2010.

²⁰ Prawo natury jest wszak *perpetua et universalis*.

²¹ Tak np. J. Waldron, *Locke, Toleration, and the Rationality, and the Rationality of Persecution*, [w:] *Liberal Rights. Collected Papers 1981–1991*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

2. Rozumny pluralizm

Zdaniem Rawlsa w społeczeństwie demokratycznym pluralizm doktryn (religijnych, moralnych, filozoficznych etc.) jest obiektywnym i nieuniknionym faktem. Podobnie jak Locke wywodzi brak jednolitości społeczeństwa z podziału przekonań ludzkich na weryfikowalne i możliwe do udowodnienia oraz na obiektywnie nieweryfikowalne. Dla Locke'a prawdy wiary należą do tych drugich, Rawls uważał natomiast, że podobny charakter mają wszystkie wartości doktryn. Istotą tej dychotomii u obu filozofów nie jest jednak parakartezjańska bariera epistemologiczna, ale to, co określa się „ciężarem sądów”. Gdy Locke dowodzi, że przemoc fizyczna ze strony władzy nie może mieć wpływu na duchowe przekonania poddanych, ma na myśli niemożność komunikacji²². Indywidualna rozumność, która prowadzi do wykształcenia określonych poglądów jest zazwyczaj niekomunikowalna pozostałym członkom społeczeństwa wyznającym inne doktryny. Liberalowie tacy jak Locke czy Rawls mają bowiem człowieka za rozumnego – jego przekonania o tyle są wyznawane, o ile są wynikiem jednostkowego procesu myślenia; o ile są przez każdego wypracowywane²³. Tak więc wymuszenie określonego sposobu myślenia nie jest możliwe, ale skłonienie do samodzielnego wypracowania określonej postawy już tak (choć dla Rawlsa niedopuszczalne). Amerykanin, przypomnijmy, postulował w tym zakresie neutralność państwa. Dopuszczał jednak możliwość,

²² Gdy Locke rozprawia o nieracjonalności przymusu w szerzeniu wiary nie ma zatem na myśli parakartezjańskiego dualizmu fizycznej przemocy i duchowości przekonań religijnych, ale niemożliwość skutecznego zakomunikowania obywatelom nowej doktryny.

²³ Obaj filozofowie doceniają rozumność człowieka nie tylko jako zdolność do racjonalnej wzajemności, ale także zdolność samodzielnego myślenia. Pluralizm służy wolnomyślicielstwu, to zaś sprzyja poszukiwaniom prawdy, a w przypadku Locke'a także odkrywaniu praw natury.

by obywatele, doświadczając pozytywnych skutków istnienia tolerancji i innych instytucji demokracji liberalnej, samodzielnie skłaniaли się ku liberalizmowi politycznemu²⁴.

Spółeczność podzielona jest zatem na wiele doktryn (u Locke'a odpowiednio wyznań), z których część jest rozległa, tj. opiera się na kompleksowym systemie wartości. Nie każdej z tych doktryn przyjdzie wyznawać racjonalistyczny liberalizm czy koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności. Zapewnienie harmonijnej kooperacji przedstawicieli wielu różnych doktryn wyznających odmienne wartości wymaga zatem porzucenia monistycznego podejścia do aksjologicznych podstaw społeczeństwa (ekskluzywizmu). Doktryna rozumna to zatem konsekwentny i spójny pogląd na świat oparty na wartościach (rozum teoretyczny), które są odpowiednio wyważone tak, by możliwe były rozstrzygnięcie konfliktów pomiędzy przedstawicielami różnych wariacji rozumu teoretycznego (rozum praktyczny)²⁵. Rawls wykracza poza projekt oświeceniowy, transformuje racjonalność w rozumność (przy czym nie ustanawia ustalonego raz na zawsze kryterium rozumności). Powiada on, że w warunkach współistnienia wielu doktryn i głębokiego zróżnicowania, czymś nierozumnym byłoby ze strony przedstawicieli doktryn próbować wykorzystać władzę polityczną do narzucenia swoich przekonań

²⁴ J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt.; tenże, *Justice...*, dz. cyt.; tenże, *The Idea of an Overlapping...*, dz. cyt.; tenże, *The Idea of Public Reason Revisited*, [w:] *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard University Press, London 1999; J. Locke, *List...*, dz. cyt., T. Nagel, *Rawls and Liberalism*, [w:] *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 72 i nn.

²⁵ Stan natury przedstawiony w *Drugim traktacie o rządzie* może być interpretowany dwojako – optymistycznie, w sposób bliski melioryzmowi, ale także pesymistyczny, niejako Hobbesowski (co nie pozostaje bez związku z wcześniejszymi pracami Locke'a, chociażby *Dwoma esejami o rządzie*).

pozostałym członkom społeczeństwa²⁶. Nerozumnym byłoby też nie honorować zasad kooperacji i wzajemności. A *contrario* rozumni obywatele uznają za legitymizowaną tylko taką konstytucję „co do której można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy obywatele poprą jej najważniejsze elementy w świetle zasad i ideałów, które mogą przyjąć kierując się wspólnym im ludzkim rozumem”²⁷.

Narzuca się tu porównanie pomiędzy Rawlowską rozumnością (ang. *reasonableness*) a Locke’owską racjonalnością (ang. *rationality*). Rozumność ma sens bardziej ograniczony, powiązana jest z uznaniem sprawiedliwych warunków kooperacji i ciężaru sądu oraz zaakceptowaniem konsekwencji. Jest powiązana z zasadami, a zatem posiada wymiar moralny. Ciężar przeniesiony jest tu z efektu danego czynu na wewnętrzną motywację czyniącego. Racjonalność natomiast odnosi się wyłącznie do jednostkowych przypadków – jest amoralna. Obliczona na osiągnięcie danego celu nie prowadzi do angażowania się w kooperację społeczną dla niej samej. Autor *Teorii sprawiedliwości* podkreśla, że publiczny charakter rozumności jest zasadniczo inny niż ma to miejsce w przypadku racjonalności – rozumność powoduje człowiekiem, gdy wstępuje w kooperację z innymi na równych i sprawiedliwych zasadach, racjonalność – gdy ich brak. Ponadto rozumności nie da się wyprowadzić z racjonalności, tj. człowiek nie będzie postępować moralnie wyłącznie z uwagi na swój interes. Historia ludzkości dostatecznie ukazuje kompromitację prób ustanowienia rozumności pochodnej wobec racjonalności. Sprawiedliwość jako bezstronność odrzuca taką postawę jako „błędną interpretację sytuacji pierwotnej”²⁸.

²⁶ Wywód Rawlsa przebiega zatem tu analogicznie, jak w przypadku „zasłony niewiedzy” w *Teorii sprawiedliwości*.

²⁷ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 198.

²⁸ Tamże, s. 95.

Jednak racjonalność i rozumność nie wykluczają się nawzajem. Przeciwnie – są wobec siebie komplementarne. Działające razem umożliwiają społeczną kooperację. „W rozumnym społeczeństwie – najprościej rzecz ilustrując, w społeczeństwie osób, które w podstawowych sprawach są równe – wszyscy mają własne racjonalne cele, które mają nadzieję urzeczywistnić, i wszyscy gotowi są zaproponować sprawiedliwe warunki, co do których można rozumnie się spodziewać, że inni je przyjmą, tak by wszyscy mogli czerpać korzyść i zwiększać możliwości własnego działania”, pisał amerykański filozof²⁹.

3. Częściowy konsens

Podobnie jak Locke, Rawls wiele uwagi poświęcał stabilności systemu politycznego. Jednak podczas gdy w myśli Anglika stabilność sprowadzała się do zmuszenia wszystkich obywateli do działania w zgodzie z racjonalnością i na rzecz stabilności (za pomocą skutecznych sankcji³⁰), Amerykanin przedstawia alternatywne rozwiązanie tego problemu. Oto liberalizm polityczny odwołuje się do rozsądku każdego obywatela; wymusza, by jednostki działały na rzecz stabilności systemu z poczucia wewnętrznego imperatywu³¹. Rozumie on zatem stabilność raczej w kategoriach pokrewnych etyce Kantowskiej – wewnętrznego poczucia woli przestrzegania praw.

Stabilność koncepcji politycznej oparł Rawls na częściowym konsensie. Każda z rozległych rozumnych doktryn, powiada on, ma

²⁹ Tamże, s. 97.

³⁰ Tu warto przypomnieć, że zdaniem niektórych badaczy (m.in. Susan Mendus) można z filozofii Locke’a wyciągnąć wniosek, że gdyby można było skutecznie zmusić do jednej religii, to nie byłoby to złe samo z siebie, niemoralne. Tolerancja ma być w tym ujęciu jedynie rozwiązaniem podkrotowanym przez użyteczność.

³¹ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 207.

swoje własne powody dla popierania koncepcji politycznej. Tym samym rozumna rozległa doktryna, np. chrześcijańska, poprze liberalną konstytucję polityczną z uwagi na wewnętrzne przekonanie o przyrodzonej godności człowieka, czy wolności sumienia. Podobnie i inne rozumne doktryny religijne znajdują swoje własne powody dla poparcia konstytucyjnej zasady wolności sumienia i wiary. „Wszyscy ci, którzy afirmują naszą koncepcję polityczną – pisał Rawls – wychodzą od własnego rozległego poglądu i kierują się racjami religijnymi, filozoficznymi i moralnymi, których on dostarcza. Fakt, że ludzie afirmują w oparciu o te racje tę samą koncepcję polityczną, nie czyni ich afirmacji ani trochę mniej religijną, filozoficzną, czy moralną, ponieważ charakter tej afirmacji determinują szczerze żywione racje”³². To właśnie zasady konstytucji, co do których zgadzają się przedstawiciele doktryn, nazywa Rawls właśnie „częściowym konsensem”. Na ten częściowy konsens składają się dwa elementy. Pierwszy z nich, „bardzo wielkie wartości polityczne” niełatwo przeważać, jako że przedstawiciele rozległych rozumnych doktryn będą je cenić wyżej niż możliwość posłużenia się władzą polityczną do zdominowania innych doktryn, uznawanych za niesłuszne. Są to wartości, które „rządzą podstawową strukturą życia społecznego – samymi fundamentami naszej egzystencji i określają podstawowe warunki politycznej i społecznej kooperacji”. Drugi element to inne wielkie wartości polityczne – wartości publicznego rozumu, znajdujące swój wyraz w regułach publicznego badania.

Rawls podkreśla, że idea częściowego konsensu nie jest zwykłym *modus vivendi*, równowagą sił pomiędzy rozległymi i ekspansywnymi doktrynami. Ta druga prowadzi do tolerancji opartej jedynie o „chwilowy rozejm” pomiędzy zwalczającymi się przedstawicielami poszczególnych opcji. W każdej chwili strony mogą z powrotem przystąpić do walki, w szczególności gdy jedna z nich

³² Tamże, s. 212.

uzyska pozycję uprzywilejowaną względem pozostałych³³. Model taki krytykuje także Locke. „Bo skoro tylko zjedną sobie łaskę urzędu, i wskutek tego porosną w potężniejsze nad innych siły, to i dalejże! — z miejsca gwałcić pokój i miłość chrześcijańską; ale w odwrotnym układzie stosunków głoszą — konieczność pielęgnowania wzajemnej tolerancji!”, pisał³⁴.

Autor *Teorii sprawiedliwości* podkreśla także, że częściowy konsens nie jest wyłącznie eksperymentem myślowym, jak chociażby „pierwotne położenie”. Przeciwnie – może on zostać przedstawiony na przykładzie współczesnego modelu demokracji liberalnej. Częściowy konsens nie jest też utopią. Tym niemniej, nie zawsze jest możliwy do osiągnięcia³⁵. Tu ukazuje się zasadnicza różnica pomiędzy uniwersalizmem Locke’a a perspektywą Rawlowską. Konsens nie musi „działać” w każdym społeczeństwie i w każdym czasie. Istnieją warunki, w których doktryny będą mieć ze sobą zbyt mało wspólnego, albo też stracą one zainteresowanie wartościami politycznymi. Rawls wierzy w zdolność każdej jednostki do osiągnięcia rozumności, natomiast Locke w możliwość samodzielnego wyprowadzenia norm prawa naturalnego; obaj filozofowie przyznają jednak, że nie jest to koniecznością. Zdarzają się leniwi, z różnych powodów ograniczeni bądź błędzący, którzy jednak swojego potencjału nie zrealizują³⁶.

W tym stanie rzeczy bezkonfliktowe ułożenie życia społecznego wymaga formy organizacji, która nie będzie odwoływać się do prawdy. Tak Rawls, jak i Locke (który przecież nie proponował instytucji bliskiej częściowemu konsensowi) spotkali się na tym tle z zarzutem „sceptycyzmu”. W rzeczywistości nie negują oni jednak

³³ Tamże, s. 211 i nn.

³⁴ J. Locke, *List...*, dz. cyt., s. 20.

³⁵ J. Rawls, *Justice...*, dz. cyt., s. 192 i nn.

³⁶ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, [w:] *Dwa traktaty...*, dz. cyt.

istnienia prawdy, ani nawet nie są tak naprawdę na nią obojętni³⁷. Tak tolerancja religijna, jak i rozumny pluralizm nie są koncepcjami relatywistycznymi³⁸. U Locke’a religia została wyrugowana z życia politycznego, ponieważ brak jest obiektywnej możliwości weryfikacji prawd wiary. Tymczasem Rawls, opierając się na idei częściowego konsensu, założył, że jeśli chociaż jedna doktryna tworząca konsens jest prawdziwa, to koncepcja polityczna i pozostałe rozumne doktryny również są prawdziwe. „Jakikolwiek jest nasz szczególny pogląd na temat prawdy bądź rozumności sądów moralnych – pisał – czy nie wolno nam przypuścić, że przynajmniej drogę do prawdy bądź do rozumności, należy znaleźć w jednej z rozumnych doktryn (...)? I czy nie wolno nam dodać, że z większym prawdopodobieństwem to właśnie będzie treścią konsensu, trwalszego i mocniejszego?”, pytał³⁹.

4. Polityczna koncepcja sprawiedliwości

Nasuwa się spostrzeżenie, że rozumny pluralizm potrzebuje nie tylko stabilizacji, ale i legitymizacji. Chociaż odrzuca doktrynalny monizm i afirmuje neutralność państwa, to jednocześnie nie rezygnuje z wartości politycznych⁴⁰. Liberalizm polityczny nie jest więc

³⁷ Inaczej np. George P. Fletcher w *Toleration. An Elusive Virtue*, dz. cyt., s. 162: „Niezależnie od tego, jak byśmy nie odczytali Locke’a, zawarte w jego pismach podejście daleko idącej obojętności, wręcz sceptycyzmu są znakami rozpoznawalnymi współczesnego podejścia do wolności religijnej”.

³⁸ J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt.; tenże, *Justice...*, dz. cyt.; tenże, *The Idea of an Overlapping...*; tenże, *The Idea of Public...*, dz. cyt.; J. Locke, *List...*, dz. cyt.; T. Nagel, *Rawls and Liberalism*, dz. cyt., s. 72 i nn.

³⁹ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 190-191.

⁴⁰ Opisując mechanizmy liberalizmu politycznego, Rawls nie traci czasu na uzasadnianie cnoty liberalnej demokracji. Locke natomiast przyjął na siebie

amoralny tak, jak areligijna jest tolerancja Locke'owska. Sam częściowy konsens, jako obowiązujący „od wewnątrz”, na mocy autonomicznych przekonań przedstawicieli doktryn jest przecież pewną koncepcją moralną, a nie tylko porozumieniem co do stosowania określonych urządzeń instytucjonalnych (teorią proceduralną)⁴¹. Legitymizacja ma, zdaniem Rawlsa, dokonywać się w demokracji liberalnej poprzez odwołanie do politycznej koncepcji sprawiedliwości. Opiera się na wąskim zakresie podstawowych, najważniejszych idei wpisanych w kulturę polityczną. „Ponieważ nie ma takiej rozumnej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej, którą wyznawaliby wszyscy obywatele, koncepcja sprawiedliwości uznawana w społeczeństwie dobrze zarządzonym, musi być koncepcją ograniczoną do (...) «dziedziny tego, co polityczne»”, pisał Amerykanin⁴². Koncepcja, o której mowa jest samodzielna, tzn. nie jest oparta na żadnej szerszej podstawie doktrynalnej, ani też nie stanowi kompromisu pomiędzy doktrynami. Polityczna koncepcja sprawiedliwości jest jedyną powszechnie obowiązującą w społeczeństwie. Umożliwia harmonijną i bezkonfliktową współpracę pomiędzy rozumnymi obywatelami. To jej realizacja legitymizuje użycie przymusu przez państwo – podstawowego atrybutu władzy i konsekwencji obowiązywania prawa.

Liberalizm polityczny nie jest także neutralny co do skutków, jako że osiągnięcie takiego systemu jest niemożliwe. Nie ma takiego systemu, który umożliwiłby funkcjonowanie w przestrzeni politycznej wszystkich sposobów życia (*ergo* tolerancja nigdy nie będzie absolutna; podział życia społecznego na sferę prywatną i publiczną umożliwia jednak przesunięcie granicy nietolerancji wobec

trud wyjaśnienia, dlaczego tolerancja jest rozwiązaniem moralnie uzasadnionym, praktycznym i możliwym – jedynym racjonalnym.

⁴¹ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 211 i nn.

⁴² Tamże, s. 77.

nietolerancyjnych). Minimalnymi wymogami dopuszczalności danej koncepcji moralnej w rozumnym pluralizmie jest uznanie przezeń fundamentalnych wartości sprawiedliwości politycznej – wolności, równości i bezstronności. Liberalizm polityczny tym się różni od koncepcji ufundowanych na liberalizmach rozległych, że nie wymaga od obywateli, by stawali się liberałami w życiu prywatnym. Wystarczy, by byli liberałami w życiu politycznym. Odrzucając monizm projektu oświeceniowego, Rawls staje zatem na stanowisku tzw. pluralizmu agatonicznego⁴³.

5. *Publiczny rozum*

W tym stanie rzeczy polityczna koncepcja sprawiedliwości i częściowy konsens współtworzą publiczny rozum. Sam Rawls definiuje go w sposób następujący: „w społeczeństwie demokratycznym rozum publiczny to rozum równych obywateli, którzy, jako pewne ciało zbiorowe, sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jedni nad drugimi, uchwalając prawa i poprawiając swoją konstytucję”⁴⁴. W utrzymaniu publicznego rozumu szczególną rolę odgrywa obowiązek grzeczności obywatelskiej, tj. wymóg motywowania i tłumaczenia swoich decyzji w kategoriach powszechnie rozpoznawalnych i zrozumiałych, a więc poprzez odwołanie do cnót politycznych⁴⁵. Rawls, podobnie jak Locke, dostrzega, że rozum publiczny może wymagać od nas postępowania sprzeczne-

⁴³ Tak np. Dorota Sepczyńska w: D. Sepczyńska, *Filozofia tolerancji wobec filozofii. Liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, [w:] *Festiwal filozofii. Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, t. 2, red. M.M. Bogusławski, A. Kucnar, T. Sieczkowski, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, s. 169.

⁴⁴ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 295.

⁴⁵ Początkowo postulat ten był powiązany z próbą rewizji rozległych doktryn.

go z tym, co wyznaczają nam za wzór nasze rozległe doktryny. Inny jest także zakres podporządkowania rozumowi zwykłych obywateli, a inny funkcjonariuszy władzy państwowej. I chociaż Rawls zdaje się ustanawiać polityczne standardy debaty publicznej, to (pod wpływem krytyki) dopuścił w *The Idea of Public Reason Revisited*, by brali w niej udział rzecznicy doktryn, o ile tylko wspierają swoją argumentacją konsens (tzw. *proviso* Rawlsowskie)⁴⁶. Warunkiem jest, by posługujący się językiem swojej rozległej doktryny, powoływali się na racje zbieżne z rozumem publicznym⁴⁷. Przykładem takiego działania byłoby uzasadnienie potrzeby zniesienia niewolnictwa przez Abrahama Lincolna, czy wizja *civil rights* Martina Luthera Kinga⁴⁸.

Publiczny rozum jest dla Rawlsa fundamentalną cechą liberalizmu politycznego. Sprowadza się do uznania, że dogmaty doktryn nie mają wpływu na rozumność zachowań moralnych, a także, że treść częściowego konsensu może być zmieniana w czasie i związana jest z proponowanym przez rozumne doktryny sposobem rozumienia systemu równych praw i wolności. Jak stwierdzono, ma on charakter historyczny - w różnych okresach i okolicznościach przejawia się w odmienny sposób. Można zatem dowodzić, że rozległa doktryna tolerancji Locke'a była swoistym wyrażeniem publicznego

⁴⁶ J. Rawls, *The Idea of Public...*, dz. cyt., s. 573 i nn.

⁴⁷ Jest to tzw. „pogląd inkluzywny”, podczas gdy całkowite wyparcie doktryn ze sfery publicznej to „pogląd ekskluzywny”. Kryterium postępowania zbieżnego z rozumem publicznym jest spełnienie wymogów obowiązku grzeczności obywatelskiej. Wystąpienie doktrynalne, niewpisujące się w język rozumu publicznego, musi zatem: 1. służyć przekonaniu do koncepcji politycznej tych, którzy nie rozumieją wartości politycznych bądź 2. być usprawiedliwionym w kategoriach wartości politycznych, bądź 3. wartości doktrynalne wyrażone w takim wystąpieniu służyć mają promocji wartości politycznych. Kryteria te zostają jeszcze dalej rozluźnione przez Rawlsa w *The Idea of Public Reason Revisited*.

⁴⁸ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 211 i nn.

rozumu w okresie poreformacyjnych konfliktów wyznaniowych⁴⁹. Choć Rawls nie wspomina w *Liberalizmie politycznym* o Locke’u w tym kontekście, to podawane przez niego przykłady wyżej wymienionych Lincolna czy Kinga tej interpretacji nie wykluczają. A zatem, chociaż zazwyczaj wskazuje się, że Locke bronił tolerancji wyłącznie na płaszczyźnie doktrynalnej, to jednak wydaje się uprawnionym doszukiwać się w myśli Anglika źródeł rozumnego pluralizmu. W *Liście o tolerancji* Locke wielokrotnie powołuje się na tolerancję jako podyktowaną przez „nakaz rozumu”⁵⁰. Przypomnijmy także, że również w *Drugim traktacie o rządzie* pisał o prymacie i fundamentalnej roli rozumu w stanie natury (tak np. w § 6⁵¹). Rozum to nauczyciel ludzkości, a jednocześnie subiektywna zdolność rozumowania każdego człowieka umożliwia zaistnienie pluralizmu. Dość wspomnieć Locke’owski projekt ustanowienia publicznego rozumu wszystkich sekt chrześcijańskich opartego na jądrze chrześcijaństwa. W *The Reasonableness of Christianity* (Racjonalność chrześcijaństwa) Anglik utrzymuje wręcz, że racjonalne chrześcijaństwo może stanowić publiczny rozum wyznawców różnych odłamów chrześcijaństwa⁵². Wykorzystanie chrześcijaństwa jako narzędzia komunikacji pomiędzy różnowiercami jawi się mu wręcz jako jedyna deska ratunku w obliczu praktycznej niemożności zapewnienia satysfakcjonującej, powszechnie akceptowalnej (zrozumiałej) formy weryfikacji dogmatów i ich komunikacji w obliczu

⁴⁹ Na potrzebę współczesnego odczytania (w szerszym jednak kontekście) zwracał uwagę sam Rawls (w: *Wykłady z historii filozofii polityki*, oprac. S. Freeman, przeł. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 166.

⁵⁰ Np. J. Locke, *List...*, dz. cyt., s. 17.

⁵¹ J. Locke, *Dwa traktaty...*, dz. cyt., s. 166.

⁵² J. Locke, *The Reasonableness of Christianity: as Delivered in the Scriptures*, ed. J.C. Higgins-Biddle, Clarendon Press, Oxford 2007.

różnych „ciężarów sądu”⁵³. Idea publicznego rozumu może być zatem postrzegana jako element długiej tradycji liberalnej biorącej początek w myśli Locke’a⁵⁴. Pogląd ten wyrazili m.in. Richard Vernon, David H. McIlroy, czy Gerald Gaus⁵⁵. Locke starał się więc w gruncie rzeczy o to samo, czego w *Liberalizmie politycznym* poszukiwał Rawls. Jak zauważył David Heyd, rozum publiczny to wręcz jeszcze jedna parafraza oświeceniowych: racjonalności i „zdrowego rozsądku”⁵⁶.

6. Granice tolerancji

Chociaż, jak już zostało nadmienione, rozumny pluralizm pokrewny jest Locke’owskiej tolerancji, nie sposób jednak tych idei utożsamiać. Kluczowa będzie tu różnica w przedmiocie *tolerancji nietolerancyjnych*. Rawls idzie w swojej koncepcji znacznie dalej niż „ojciec liberalizmu”. Pomimo tego, że w liberalizmie politycznym obowiązuje „domniemanie rozumności” doktryn⁵⁷, nie ma większych

⁵³ Więcej nawet, chrześcijaństwo umożliwić ma jedność moralną. W *Liście o tolerancji* Locke podnosił, że członkowie poszczególnych Kościołów, a zwłaszcza ich kapłani mają nie tylko obowiązek powstrzymać się od rozbudzania konfliktów i narzucania swojej wiary pozostałym członkom społeczeństwa, ale także do krzewienia miłości, tolerancji, łagodności, pokromienia nienawiści i agresji (J. Locke, *List...*, dz. cyt., s. 22 i nn.).

⁵⁴ Tak też (wręcz o wigowskiej teorii tolerancji wspólnej dla Locke’a i Rawlsa) Andrew R. Murphy w: *Conscience...*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁵ R. Vernon, *Locke, Toleration and Public Reason*, [w:] *The Career of Toleration. John Locke, Jonas Proast, and After*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1997; D.H. McIlroy, [w:] *Locke and Rawls on Religious Toleration and Public Reason*, „Oxford Journal of Law and Religion” 2013, Vol. 2, Iss. 1; G. Gaus, *Public Reason Liberalism*, www.gaus.biz/publicreasonliberalism.pdf, [dostęp: 5.12.2015].

⁵⁶ D. Heyd, *Is Toleration a Political Virtue?*, [w:] *Toleration and Its Limits*, Nomos 48, eds. M.S. Williams, J. Waldron, NYU Press, New York 2008.

⁵⁷ Wyklucza ono także prewencyjną nietolerancję wobec nietolerancyjnych, cenzurę.

wątpliwości, że w społeczeństwie funkcjonować będą także doktryny nierozumne. Chociaż nie tworzą one częściowego konsensu, to nie zostają wypchnięte poza społeczeństwo⁵⁸. Tymczasem argumenty Locke'a za nietolerancją wobec nietolerancyjnych, „papistów”, ateistów i wykraczających przeciw wspólnemu interesowi publicznemu są powszechnie znane i nie wymagają tu powtórzenia⁵⁹. Angielski filozof uznaje konieczność nadzorowania przez rząd granicy pomiędzy tym, co publiczne a tym, co prywatne, tak by wolności ze sfery prywatnej nie naruszały neutralności sfery politycznej. Nie afirmuje on także tolerancji jako prawa absolutnego. Jego tolerancja jest warunkowa (podczas gdy u Amerykanina warunkowy jest jej brak)⁶⁰.

Rawls rozważa problem „tolerancji wobec nietolerancyjnych” w trzech aspektach: po pierwsze, czy nietolerancyjni mogą powoływać się na prawo do tolerancji; po drugie, czy tolerancyjni mają prawo nie tolerować nietolerancyjnych; i wreszcie po trzecie, jeśli tak, to w jakich sytuacjach. Rawls wyklucza możliwość, by nietolerancyjni powoływali się na zasady, których sami nie uznają. Nie oznacza to jednak, że sekty tolerancyjne⁶¹ są zwolnione z obowiązku tolerancji wobec fundamentalistów (np. nie można zakazać działalności ich Kościołów). Jedynym wyjątkiem od powyższej zasady jest racjonalne i oparte na konkretnych przesłankach przekonanie, że dalsza działalność danej nierozumnej sekty zagraża bezpieczeństwu (prowadzi do naruszenia porządku publicznego, który władza ma za zadanie chronić) oraz brak możliwości zażegnania tego niebezpieczeństwa środkami innymi niż ograniczenie wolności⁶².

⁵⁸ J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt.

⁵⁹ Wszak ci, którzy występują przeciw prawu rozumu, występują przeciw prawu natury i mogą być traktowani niczym nierozumne dzikie bestie: lwy, czy wilki. J. Locke, *Drugi traktat...*, dz. cyt., s. 174.

⁶⁰ J. Locke, *List...*, dz. cyt.

⁶¹ Amerykanin omawia tę kwestię na przykładzie doktryn religijnych.

⁶² J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt.

Sprawiedliwi obywatele powinni dążyć do ochrony konstytucji ze wszystkimi jej równymi wolnościami dopóty, dopóki sama wolność i ich własne samozachowanie nie są zagrożone. „Sprawiedliwość nie wymaga, by ludzie stali z założonymi rękami, gdy inni niszczą podstawę ich egzystencji”, pisał Rawls jeszcze w *Teorii sprawiedliwości*⁶³. Granicę tolerancji wyznacza zatem praktyka i doświadczenie – faktyczna możliwość organizacji stabilnego systemu politycznego – a więc wiąże się z pierwiastkiem praktycznym, w czym nieco przypomina myśl Locke’a.

Bardziej bezwzględny wobec nietolerancyjnych niż Rawls był natomiast Locke, który z góry odmawiał tej grupie tolerancji⁶⁴. Anglik jedynie warunkowo dopuszczał tolerancję – tylko tych, którzy wpisują się w racjonalny model moralności i nie szkodzą interesowi publicznemu. Rawls – odwrotnie. Warunkowo dopuszczał on wykluczenie tych, którzy w sposób rzeczywisty szkodzą i zagrażają interesowi publicznemu. Co więcej, Locke wymagał od nietolerowanych, by całkowicie (także na poziomie osobistym) porzucili swoje doktryny; Rawls ograniczał je jedynie w wymiarze publicznym⁶⁵.

Wnioski

W proponowanym ujęciu zarówno Rawls, jak i Locke opowiadają się za koncepcją tolerancji, która stanowi coś więcej niż *modus vivendi* czy kompromis. Pluralizm to fakt zróżnicowania, a tolerancja to forma radzenia sobie z tym zróżnicowaniem. Nie zapominając, że filozofię Locke’a – nie tylko w kontekście ewolucji jego poglądów – odczytywać można na wiele sposobów⁶⁶, wydaje

⁶³ Tenże, *Teoria...*, dz. cyt., s. 321.

⁶⁴ J. Locke, *List...*, dz. cyt.

⁶⁵ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt.; J. Locke, *List...*, dz. cyt.

⁶⁶ Dość przypomnieć tak odmienne odczytania *Drugiego traktatu o rządzie* autorstwa Leo Straussa (L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*,

się, że pomiędzy teorią tolerancji Locke’a a Rawlsa można doszukiwać się punktów wspólnych – wyraźnej dychotomii sfery prywatnej i publicznej, podporządkowania tej drugiej określonej moralności (mimo że inaczej rozumianej), ustanowienia rozumu publicznego. *Nota bene* także w przedmiocie tolerancji religijnej część komentujących zaznaczyła, że w pismach Anglika doszukać się można podstaw pod znacznie szerszą doktrynę tolerancji niż zwykle się przyjmować⁶⁷.

Koncepcja Rawlsa opiera się na ideach wolności i prawach jednostkowych, które odnajdziemy także w liberalizmie Locke’owskim. Różnica pomiędzy filozofami sprowadza się w tym względzie do genezy tolerancji – u Anglika ma ona charakter czysto praktyczny (potrzeba zapewnienia bezkonfliktowego funkcjonowania systemu politycznego) i prowadzi do wolności religijnej, u Amerykanina zaś odwrotnie – to z powodu istnienia wolności sumienia rodzi się potrzeba ustanowienia harmonijnego współistnienia doktryn⁶⁸. Tym niemniej w uznaniu przez Locke’a prymatu „politycznego” nad „prywatnym” tkwi załączek myśli Rawlsowskiej. Różnica polegać będzie na nieco innym, doktrynalnym rozumieniu „polityczności”. U Anglika sfera ta jest co prawda wolna od wpływu poszczególnych doktryn religijnych – rozdział pomiędzy Kościołem i państwem przeprowadzony jest konsekwentnie, religia nie uczestniczy

przeł. T. Górski, Pax, Warszawa 1969), Crawforda Brougha Macphersona (C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 2011), Roberta Nozicka (R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubińska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010), czy Willmora Kendalla (W. Kendall, *op.cit.*).

⁶⁷ Tak np. David H. McIlroy, *Locke...*, dz. cyt.; R. Vernon, w: *Locke, Toleration...*, dz. cyt.; A. Tuckness, *Rethinking the Intolerant Locke*, „American Journal of Political Science” 2002, Vol. 46, No. 2.

⁶⁸ Jest to skutek różnicy pomiędzy podejściem kontraktarianistycznym a kontraktualistycznym.

w formowaniu się umowy społecznej, sprawy wiary nie należą do kompetencji rządu, a dogmaty nie kształtują interesu publicznego. Koncepcja liberalizmu politycznego Rawlsa wolna jest natomiast nie tylko od wpływów religijnych, ale także innych – filozoficznych czy moralnych. Jej „polityczność” w rawlowskim rozumieniu tego terminu oznacza, że przyjmuje niemal wymiar metaetyczny i metapolityczny, jednocześnie nie będąc wyłącznie proceduralną. To właśnie w tym kontekście liberalizm polityczny odrzuca oświeceniową, Locke’owską racjonalność, jako że jest ona aksjomatem jednej z rozległych doktryn, a także wymusza (w ramach tolerancji negatywnej) neutralność sfery politycznej⁶⁹.

Indywidualizm i afirmacja wolności przesądzają wszak o liberalnym charakterze egalitaryzmu Rawlowskiego i są tym, co odróżnia jego teorię od progresywizmu, skłaniającego się ku tolerancji kolektywnej⁷⁰. Porównywanie koncepcji tolerancji Locke’a i Rawlsa pozwala zatem ukazać liberalizm polityczny jako jedno z ostatnich stadiów długiej ewolucji doktryny liberalizmu i może stanowić argument przeciw wszystkim tym krytykom współczesnego liberalizmu, którzy chcieliby pozbawić go miana „liberalizmu”.

⁶⁹ Locke, jak wiadomo, nie wyznaczał tolerancji moralnej, a jedynie religijną. Opowiadając się za monizmem moralnym, filozof czynił swoją koncepcję tolerancji proceduralną. Szerzej na ten temat m.in.: J.J. Owen, *Religion & the Demise of Liberal Rationalism. The Foundational Crisis of the Separation of Church & State*, University of Chicago Press, Chicago 2001, s. 97-98 i nn.; R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, „Arcana”, Kraków 1998, s. 155 i nn.; J. Waldron, *Locke, Toleration...*, dz. cyt.; Z. Ogonowski, *Locke*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.

⁷⁰ Zob. W. Kymlicka, *Two Models of Pluralism and Tolerance*, „Analyse und Kritik” 1992, Jg. 13.

Reasonable pluralism and rational toleration. The thought of John Rawls compared to the philosophy of John Locke

There is no doubt that American liberalism is receptive and has taken a long evolutionary road. Thus an answer to a question of internal classification of American liberalism and its modern trends might be reduced to a comparison between the “modern” and “original” liberalism. The doctrine has been founded and, according to many such as Louis Hartz, up to this day is under a strong influence of political thought of John Locke. Since John Rawls is largely considered as the most important representative of the so-called “modern American liberalism”, his philosophy seems to be the most relevant in this context. While juxtapositions of Lockean and Rawlsian social contract and justice theories are fairly common, a comparison between rational toleration and reasonable pluralism lacks attention. These concepts are of course non-identical; however, it might be debated, related. Rawls’s thought might be considered as an expansion of Enlightenment project and adherent to the same “face of liberalism” (vide John Gray’s ideas on Locke’s and Rawls’s tradition in “The Two Faces of Liberalism”). Therefore the important dichotomy of modern American liberalism is to be perceived: a trend that is liberal per se and progressivism. Analytical and comparative methods were used in the text.