

# Rafał Prostak

---

## Polityka liberalna i religia : refleksje nad rozumem publicznym Johna Rawlsa i koncepcjami pokrewnymi

---

Kultura i Polityka : zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie nr 6, 14-32

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Rafał Prostek\*

## POLITYKA LIBERALNA I RELIGIA. REFLEKSJE NAD ROZUMEM PUBLICZNYM JOHNA RAWLSA I KONCEPCJAMI POKREWNymi

### Streszczenie

Liberalna demokracja odróżnia sferę prywatną od sfery publicznej. Pierwsza jest przestrzenią, w której jednostka poszukuje odpowiedzi na pytania: „jak żyć, by życie było warte przeżycia?” W sferze publicznej jednostka stawia sobie pytanie: „jak współdziałać z innymi obywatelami, którzy formułują różne odpowiedzi na pytanie właściwe sferze prywatnej?” Antyperfekcjonizm liberalnej sfery publicznej chronić ma pluralizm poglądów na sens życia. Antyperfekcjonizm ustanawia zasadę limitującą charakter argumentacji w sferze publicznej – „nie formułuj rozstrzygających i opartych na konkretnym światopoglądzie argumentów, uzasadniających konkretne działanie polityczne”. W niniejszym artykule dokonano przeglądu antyperfekcjonistycznej konstrukcji rozumu publicznego Johna Rawlsa i koncepcji pokrewnych oraz wskazano trudności z ich implementacją w realiach współczesnych społeczeństw cywilizacji zachodniej.

14

### Słowa kluczowe

Liberalizm polityczny, perfekcjonizm, John Rawls, rozum publiczny, państwo i Kościół.



1. Wśród szeregu założeń wstępnych, niepodlegających falsyfikacji presumpcji, na których ufundowany jest polityczny projekt liberalnej demokracji, szczególne miejsce zajmuje przeświadczenie, że celem istnienia wspólnoty politycznej, przyczyną powstania państwa, i w konsekwencji pierwszą odpowiedzialnością rządzących, jest zabezpieczenie indywidualnej wolności rządzonych. Liberalna polityka poszukuje uzasadnienia dla funkcjonowania władzy w potrzebie ochrony auto-

---

\* **Rafał Prostek** – (ur. 1973) politolog, absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego (1997). Stopień doktora nauk politycznych uzyskany w Uniwersytecie Jagiellońskim (2002). Pracownik Katedry Międzynarodowych Stosunków Ekonomicznych i Politycznych Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie. Autor artykułów z dziedziny wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych i współczesnej amerykańskiej filozofii politycznej oraz monografii: *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.

nomii jednostki, jej osobistej wolności i bezpieczeństwa, co stanowi *conditio sine qua non* trwania pokoju społecznego. Podczas gdy wolność ma pochodzenie naturalne, władza jest artefaktem. To z pierwszeństwa wolności względem władzy wynikają m.in.: (1) idea rządu reprezentatywnego; (2) zasada uzależnienia legitymacji władzy publicznej od zgody rządzonych (ang. *popular consent*), głównie poprzez wybory powszechne, odbywające się wystarczająco często, by uwzględnić przesunięcia politycznych preferencji rządzonych; (3) szeroka dostępność prawa wyłaniania rządzących, czyli prawa zabezpieczającego efektywną przynależność do *demos*; (4) zasada trójpodziału władzy, by w imię bezpieczeństwa wolności rządzonych władza powściągała władzę; (5) konieczność poszukiwania przez rządzących publicznego, rozumnego uzasadnienia dla swych decyzji; (6) konstytucyjne gwarancje wolności jednostki, ograniczające władzę zarówno co do jej przedmiotu, jak i sposobu jej egzekucji, a także eliminujące zagrożenie wykorzystania aparatu państwowego przez większość przeciwko mniejszości.

Akcentowanie wolności jednostki rodzi określone konsekwencje dla sposobu spoglądania na beneficjentów działań politycznych, czyli rządzonych. Każdy członek demoliberalnej wspólnoty politycznej funkcjonuje w dwóch rzeczywistościach. Pierwszą jest *sfera publiczna*, gdzie jednostka jako obywatel cieszy się prawami i swobodami obywatelskimi, opisującymi podmiotowość polityczną, której koncesjonowanie jest domeną państwa. Drugą zaś jest *sfera prywatna*, w której jednostka cieszy się prawami podstawowymi, w swej istocie (naturze, pochodzeniu) uniezależnionymi od państwa, lecz z których realne korzystanie uzależnione jest od działań politycznych (prawne gwarancje ochrony tych praw i ich skuteczna egzekucja).

Odróżnienie sfery publicznej od sfery prywatnej oraz jego następstwa dla podmiotowości jednostek w nich funkcjonujących są trwałym wyzwaniem dla liberalnej tradycji filozofii politycznej, jak i praktyki demoliberalnego reżimu politycznego<sup>1</sup>. Istnienie dwóch sfer rodzi pokusę, jeśli nie potrzebę, ich separacji.

<sup>2</sup> Podstawowy problem sprowadza się do odróżnienia tego, co prywatne, od tego, co publiczne, zwłaszcza, że zakres przedmiotowy obu sfer jest zmienny. Choć, jak zauważa Judith Shklar, problemem nie jest umiejętność wyznaczenia niekwestionowanej i niezmiennej linii demarkacyjnej, lecz świadomość konieczności jej istnienia. Shklar przekonuje: „Dla liberalizmu ważniejszym jest nie to, gdzie linia jest narysowana, lecz to, iż należy ją gdzieś umiejscowić i że pod żadnym pozorem nie można jej ignorować lub o niej zapominać. Granice przymusu zaczynają się, chociaż się nie kończą, w miejscu zakazu pogwałcenia sfery prywatności, która zmieniała i będzie zmieniać swój zasięg, wraz ze zmianą przekonań i zmianą sensu prywatności, wskutek postępującej dominacji technologicznego i militarne go charakteru rządów i ekonomizacji relacji międzyludzkich. Jest to ruchoma linia, lecz nie można jej usunąć, co pozwala liberałom czuć się wolnymi w przyjmowaniu bardzo szerokiego spektrum przekonań filozoficznych i religijnych” (2004:152).

Delimitacyjne wydzielenie obszaru tego, co publiczne (polityczne), pierwotnie miało na celu ograniczenie uniformizującego wpływu polityki na życie jednostki, w imię maksymalizacji autonomii jednostek poszukujących swobody dla indywidualnej samorealizacji w sferze prywatnej, w której partykularyzm i dysydentyzm biorą górę nad konformizmem (depolityzacja aktywności społecznej, ekonomicznej, kulturalnej). Liberalizm był, i nie przestał być, odpowiedzią na wszelkie próby budowy przesadnie ambitnych projektów politycznych, w których dobro wspólne definiowane jest w sposób teleologiczny. Zgodnie z liberalnym wzorcem, państwo i społeczeństwo, jako całość oraz wszystkie jego elementy składowe, nie dążą do wyższego, ostatecznego celu – takiego, jak chociażby: (1) imperialny wzrost i dominacja nad otoczeniem; (2) zwycięstwo określonej religii czy ideologii, określonej cywilizacji nad innymi; (3) osiągnięcie doskonałości rodzaju ludzkiego. Zawężenie tego, co polityczne, przynieść miało w efekcie wyzwolenie niepolitycznego potencjału jednostek. Zgodnie z liberalnym zamysłem, działania polityczne winny być podejmowane wyłącznie na rzecz: (1) upowszechnienia dobrodziejstw wolności; (2) bezpieczeństwa indywidualnego i kolektywnego; oraz (3) realizacji sprawiedliwego podziału korzyści powstałych w efekcie zespołowych przedsięwzięć. Rezerwuarem energii rozwojowej demokracji liberalnej nie jest mobilizacyjny potencjał systemu politycznego, który miałby zdolność zaprząć masy do stawienia czoła wielkim wyzwaniom, do realizacji zidentyfikowanych przez rządzących „wielkich dzieł”, do osiągania ostatecznych celów. Siłą liberalnej demokracji jest aktywność niepolityczna – społeczna, ekonomiczna i kulturalna – jednostek działających w sferze prywatnej. Autentyczna aktywność polityczna jest przedłużeniem aktywności niepolitycznej, której nie wzbudza, nie narzuca, nie wymusza, nie projektuje i nie modeluje, lecz od której jest egzystencjalnie uzależniona, jak biorca od dawcy organu. Zanik aktywności niepolitycznej zapowiada kryzys liberalnej demokracji jako przedsięwzięcia politycznego.

Oddzielenie sfery publicznej od prywatnej, również współcześnie, pozostaje poważnym wyzwaniem dla doktryny liberalnej i praktyki politycznej państw demokracji liberalnej. Liberałowie zachowują czujność w obawie przed wykorzystaniem instrumentów politycznych dla realizacji celów o niepolitycznym charakterze. Wciąż bronią autonomii jednostki w sferze prywatnej, ale warunkiem jej zachowania jest autonomia sfery publicznej – niezależność sfery publicznej od perfekcjonistycznych projektów konstruowanych w świecie niepolitycznym, których cechą konstytutywną jest identyfikacja określonej wizji dobrego i wartościowego życia jako najpełniej realizującej natu-

rę człowieka. Największym bowiem zagrożeniem dla wolnej jednostki okazuje się inna wolna jednostka, która gotowa byłaby wykorzystać przymus państwowy, by osiągnąć powszechną internalizację jej wizji dobrego i wartościowego życia.

Podsumowując, autentyczna polityka demoliberalnego państwa zakłada jej pełną neutralność, jest polityką „pasywną” – instytucje państwa nie uczestniczą w dyskursie angażującym argumentacje właściwe określonym stanowiskom światopoglądowym.

2. Najprawdopodobniej najważniejszym współczesnym amerykańskim liberalnym filozofem polityki jest John Rawls (1921-2002), który w pracy *Liberalizm polityczny*<sup>2</sup> przedstawił schemat porządku społeczno-politycznego, wykorzystywany obecnie przez wielu w celu odzworowania ideału demoliberalnego reżimu politycznego. Perfekcjonistyczne projekty konstruowane w sferze prywatnej określił Rawls mianem „rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych”. Rozległa doktryna umożliwia jednostce spojrzenie na złożoność świata wartości i przekonań filozoficznych, religijnych i moralnych w sposób spójny; porządkuje i stabilizuje normatywny obraz rzeczywistości, w której żyje – dokonuje gradacji dostępnych wizji dobra, wartościuje idee i postawy. Przyjęcie danej rozległej doktryny pozwala ważyć sądy co do hierarchii konkretnych wartości, dzięki czemu jednostka jest zdolna przezwyciężać nurtujące ją dylematy etyczne. W każdym społeczeństwie liberalnym dostrzec można wielość rozległych doktryn, bardziej lub mniej ze sobą zharmonizowanych. Część z nich ma charakter rozumny. Wyznawcy rozumnej rozległej doktryny akceptują, że osoby niebędące jej uczestnikami zachowują prawo do odmiennych dróg poszukiwania odpowiedzi na pytania ostateczne, czyli wyznawania innej, konkurencyjnej rozległej doktryny. Innymi słowy, wierzą, że możliwy jest pluralizm rozumnych rozległych doktryn. Część rozległych doktryn ma charakter nierozumny. Ich wyznawcy przyjmują postawę konfrontacyjną wobec rzeczników innych rozległych doktryn; gotowi wykorzystać w tym celu aparat państwa, dążą do eliminacji konkurencyjnych rozległych doktryn.

Jednostki funkcjonujące w sferze prywatnej poszukują wsparcia konkretnej rozległej doktryny w procesie samoidentyfikacji, formowania swej tożsamości. Wielość rozległych doktryn – pluralizm systemów religijnych, filozoficznych i moralnych – generuje heterogenię identyfikacji światopoglądowych. Podziały społeczne, powstałe na skutek różnicy przekonań, opinii, wartości i postaw są trwałą cechą

<sup>3</sup> Rawls, John. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press. Polska edycja, w tłumaczeniu Adama Romaniuka, (1998) *Liberalizm polityczny*, Warszawa: PWN.

wolnego, otwartego społeczeństwa demoliberalnego. Jednak sfera publiczna musi pozostać areną wolną od rywalizacji konkurujących ze sobą rozległych doktryn. Rawls wprowadza pojęcie „rozumu publicznego”, czyli rozumu równych i wolnych obywateli społeczeństwa demoliberalnego, zbiorowego ciała sprawującego najwyższą polityczną władzę suwerena. Obywatele społeczeństwa demoliberalnego występują na forum publicznym jako uczestnicy polityki: członkowie partii politycznych, sprawujący władzę reprezentanci *demos*, urzędnicy administracji, kandydaci w wyborach, wyborcy. Przedmiotem poszukiwań rozumu publicznego jest dobro społeczeństwa politycznego, czyli upowszechnienie: (1) praw i wolności oraz (2) dostępu obywateli do uniwersalnych środków umożliwiających samorealizację<sup>3</sup>. Istnieją również rozumy niepubliczne, którymi dysponują kościoły, uniwersytety, towarzystwa naukowe, grupy zawodowe i pozostałe zrzeszenia społeczeństwa obywatelskiego. O ile rozum publiczny jest jeden, o tyle liczba rozumów niepublicznych odpowiadać będzie liczbie obecnych w danym społeczeństwie rozległych doktryn. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że rozumne rozległe doktryny ze swej natury stanowią wsparcie dla rozumu publicznego. Wartości propagowane przez rozumne rozległe doktryny są niesprzeczne z wartościami politycznymi identyfikowanymi przez rozum publiczny. Pomimo różnic dzielących rozumne doktryny, są one zdolne osiągnąć polityczny „częściowy konsens” (*overlapping consensus*) co do sposobu funkcjonowania instytucji politycznych, działających na rzecz wzrostu dobrobytu równych i wolnych obywateli. Wsparcia takiego nie są natomiast w stanie udzielić nierozumne rozległe doktryny, które gotowe są wykorzystać instytucje polityczne w celu eliminacji konkurujących rozległych doktryn i przymusowego upowszechnienia internalizacji swych opinii, postaw i wartości – politycznego urzeczywistnienia „całej prawdy”. W związku z tym, kierując się nakazami rozumu publicznego, instytucje polityczne zmuszone są eliminować z debaty publicznej głosy reprezentantów nierozumnych rozległych doktryn. Uczestnicy rozumnych rozległych doktryn, posługując się rozumem publicznym, występują w sferze publicznej jako obywatele. Dlatego też muszą powstrzymać się od przywoływania argumentacji zakorzenionych w przyjętych wcześniej sche-

<sup>3</sup> Treść rozumu publicznego Rawls określa ogólnie jako „polityczną koncepcją sprawiedliwości”, w której wyróżnia trzy cechy: „(...) po pierwsze, wyszczególnia ona pewne podstawowe prawa, wolności i możliwości (takie, jakie znamy z konstytucyjnych reżimów demokratycznych); po drugie, nadaje tym prawom, wolnościom i możliwościom specjalne pierwszeństwo, zwłaszcza względem roszczeń dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych; i po trzecie, akceptuje kroki zapewniające wszystkim obywatelom dostateczne uniwersalne środki, pozwalające skutecznie wykorzystywać ich podstawowe wolności i możliwości” (1998: 307; zobacz również: 293-294).



matach światopoglądowych, jeśli ich twierdzenia nie mogłyby być skutecznie przełożone na język zrozumiały i akceptowalny dla pozostałych obywateli. Rozum publiczny jest rozumem uniwersalnym, wolnym od partykularyzmów właściwych rozległym doktrynom. W konsekwencji, na przykład nauka Jezusa Chrystusa nie może być wykorzystywana w procesie politycznym, prowadzącym do wypracowania regulacji prawnym w przedmiocie warunków dopuszczalności aborcji czy prowadzenia badań nad komórkami macierzystymi. Rozum publiczny, upowszechniając i zabezpieczając równy dostęp do praw podstawowych, nie może oprzeć się na stwierdzeniu, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga” i że jego wyniesienie pośród stworzenia potwierdzone zostało odkupieńczą śmiercią Chrystusa oraz Jego zmartwychwstaniem.

Efektywne funkcjonowanie rozumu publicznego wymaga wpisania go w rzeczywistość dobrze urządzonego społeczeństwa, czyli rzeczywistość demoliberalnego konstytucjonalizmu, dla którego oczywistą i niewymagającą dowodu jest zasada równej podmiotowości i naturalnej wolności wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego. Gdy rzeczywistość polityczna odbiega od ideału demoliberalnego konstytucjonalizmu, Rawls dopuszcza otwarte zaangażowanie w sferze publicznej argumentacji odwołujących się do systemów normatywnych właściwych dla rozumnych rozległych doktryn. Rzeczywistość polityczna Południa Stanów Zjednoczonych przed wojną secesyjną w znacznej mierze odbiegała od modelowego wzorca dobrze urządzonego społeczeństwa. Dlatego zasadne i usprawiedliwione, zdaniem Rawlsa, było przywoływanie przez abolicjonistów, w tym Abrahama Lincolna, zasad etyki chrześcijańskiej w walce z niewolnictwem<sup>4</sup>; podobnie zasadne było użycie przez Martina Luthera Kinga ewangelicznego języka zmaganiach z polityczną segregacją i społecznymi uprzedzeniami rasowymi w Stanach Zjednoczonych w połowie dwudziestego stulecia. W obu przypadkach niepubliczny rozum rozległej doktryny religijnej wsparł polityczną koncepcję równości podmiotowej. Istniały historyczne racje, by argumentacja transcendentna została zaangażowana w debatę toczącą się w sferze publicznej (Rawls 1998: 337-347).

W dwa lata po publikacji amerykańskiego wydania *Liberalizmu politycznego* pojawił się tekst Rawla zatytułowany *The Idea of Public Reason Revisited*, „University of Chicago Law Review”, 64, s. 765-807<sup>5</sup>, w któ-

<sup>5</sup> Abolicjoniści nie odwoływali się do uczciwych (*fair*) czy właściwych (*just*) zasad społecznej kooperacji, lecz do argumentacji chrześcijańskiej miłości bliźniego.

<sup>6</sup> W Polsce tekst ten został opublikowany jako uzupełnienie kolejnej, znanej rozprawy Rawlsa: Rawls, John (2001), *Prawa ludów*, Warszawa: Aletheia.

rzym autor wyraźnie stwierdza, że nie każda dyskusja polityczna musi wypełniać kryteria rozumu publicznego. Rawls wyróżnia bowiem trzy fora dyskusji z użyciem rozumu publicznego, trzy dyskursy: (1) sędziowski, ze szczególnym uwzględnieniem posiedzeń Sądu Najwyższego (w polskich warunkach byłby to Trybunał Konstytucyjny); (2) członków egzekutywy oraz ustawodawcy; (3) kandydatów na urzędy publiczne wraz z ich sztabem wyborczym, działaczy partyjnych. Wyróżnione fora to przestrzeń dyskusji publicznej, którą należy odróżnić od „szerokiego ujęcia publicznej kultury politycznej” (*wide view of public political culture*). W tym miejscu Rawls podąża za dystynkcją Kenta Greenawalta – uznanego liberalnego konstytucjonalisty, specjalizującego się w problematyce wolności religijnej<sup>6</sup> – który inną wagę przypisuje wypowiedzi na temat prawa i polityki publicznej lidera religijnego, promującego w swych kazaniach ochronę życia poczętego, a inną publicznym wystąpieniom polityka walczącego o urząd publiczny (Greenawalt 1988: 226-227; zobacz również Greenawalt: 1995). W *Liberalizmie politycznym* Rawls oczekiwał, że rozumem publicznym posługiwać się będzie każdy obywatel w akcie wyborczym, ale również prowadząc jakąkolwiek dyskusję nad podstawowymi kwestiami politycznymi (1998: 298) – przez co zasięg rozumu publicznego był zdecydowanie szerzej zakreślony. Zgodnie ze zrewidowanym stanowiskiem, sytuacja taka byłaby idealna i w pełni oddająca naturę dobrze urządzonego społeczeństwa, aczkolwiek akceptowalne jest również dopuszczenie argumentacji rozległych doktryn, o ile towarzyszą im racje zbieżne z rozumem publicznym. Rawls określa tę ewentualność „poglądem inkluzywnym”, odróżniając go od „poglądu ekskluzywnego”, ściśle wyłączającego sferę publiczną spod oddziaływania rozległych doktryn<sup>7</sup>.

3. Uwolnienie sfery publicznej od sporów perfekcjonistycznych konstrukcji normatywnych, propagowanych przez rozległe doktryny, stanowi dziś podstawową troskę liberałów. Nakazem współczesnego liberalizmu jest eliminacja wszelkich prób wykorzystania władzy politycznej do propagowania, narzucania i wymuszania podporządkowania się jakimkolwiek, transcendującym rzeczywistość ideologiom (metafizykom). Heterogenia identyfikacji światopoglądowej, filozoficznej czy moralnej może destrukcyjnie wpływać na jedność wspólnoty politycznej. Jeśli celem działań politycznych ma być zachowanie

<sup>7</sup> Greenawalt jest autorem m.in. doskonałej monografii, Greenawalt, Kent (2006), *Religion and the Constitution. Free Exercise and Fairness*, Princeton: Princeton University Press.

<sup>8</sup> Myśl ta pojawia się już w *Liberalizmie politycznym*, aczkolwiek w sposób niedostatecznie rozwinięty i powodujący w czytelniku wrażenie niekonsekwencji autora (Rawls 1998: 337-347).



jedności oraz utrzymanie pokoju społecznego, to należy minimalizować oddziaływanie czynników akcentujących odmiennosc i nieprzezwyciężalne podziały światopoglądowe. Działania w sferze publicznej mają być podejmowane w imię „jedności pośród wielości” (*e pluribus unum*), w imię poszukiwania *modus vivendi*<sup>8</sup>. Jest to ideał demokratycznego obywatelstwa. Jednak konsekwentne, czujne i nieprzejednane odrzucanie partykularyzmów w sferze publicznej rodzi poważne następstwa: prowadzi do ograniczenia spektrum dyskursu publicznego, a docelowo, jak twierdzą komunitarystyczni krytycy, wręcz do jego wyjałowienia. Oto w imię pokoju społecznego (konsensualnego charakteru dialogu publicznego) ograniczeniom poddana zostaje swoboda ekspresji. Jest to koszt, który, zdaniem wielu liberałów, warto ponieść. Stanowisko takie zajmuje między innymi Bruce Ackerman, przeświadczony o konieczności wypchnięcia debat moralnych, angażujących argumenty transcendentne, z przestrzeni publicznej. W *Why Dialogue?* przekonuje:

Kiedy ty i ja przekonamy się, że różnimy się w jednym lub wielu wymiarach prawdy moralnej, nie powinniśmy szukać jakiejś wspólnej wartości, przebijającej to, co nas różni; nie powinniśmy przekładać naszej moralnej niezgody na język domniemanej neutralności; nie powinniśmy pragnąć przekraczać naszej różnicy zdań poprzez rozważanie, w jaki sposób nasz konflikt rozwiązałyby jakieś hipotetyczne istoty. Powinniśmy po prostu nic nie mówić o naszej niezgodzie i próbować rozwiązać nasz problem w oparciu o przesłanki, które podzielamy. Ograniczając się w ten sposób, nie tracimy szansy rozmowy o naszych najgłębszych, moralnych rozbieżnościach. Ich miejscem jest bardziej prywatny kontekst, z niezliczoną ilością rozmówców (Ackerman 1989: 16).

21

Dyskurs publiczny musi być wolny od następujących argumentacji: (1) posiadam bardziej wartościową wizję dobra od innych; (2) posiadam instrumentarium umożliwiające weryfikację wartości wszelkich wizji dobra; (3) wymagam od chcących wziąć udział w publicznym dialogu, aby przyjęli określoną perspektywę transcendentną. Ową delimitacyjną konstrukcję Ackerman określił „nadrzędnym imperatywem pragmatycznym” (*supreme pragmatic imperative, SPI*).

Ackermanowska konstrukcja jest radykalniejsza (surowsza) względem koncepcji częściowego konsensu Rawlsa. W sposób zdecydowany i bezwarunkowy odbiera reprezentantom rozumnych doktryn możli-

<sup>9</sup> John Rawls uważa, że „polityczne” *modus vivendi* jest konstrukcją niewystarczającą. Oczekuje porozumienia, które nie jest taktycznym kompromisem o tymczasowym charakterze. Uzgodnienie częściowego konsensu jest konstrukcją trwalszą, gdyż jest porozumieniem wywiezionym z przesłania rozumnych rozległych doktryn – znajdującym w nich uzasadnienia (Rawls 1998: 300). Jako że częściowy konsens to środek do celu, jakim jest pokój społeczny, Rawls przypisuje mu moralną wartość.

wość artykulacji swych odmiennych i częstokroć spornych stanowisk moralnych w sferze publicznej. Dla Rawlsa, tylko w ewidentnie politycznych kwestiach niedopuszczalne jest posługiwanie się rozumem niepublicznym, np. w kwestii: dystrybucji praw wyborczych; redystrybucji dóbr materialnych; uznania, które religie mają być tolerowane (Rawls 1998: 295). Podczas gdy Rawls wypatruje częściowego konsensu w sferze publicznej, Ackerman nie wierzy w możliwość uzgodnienia publicznego (politycznego) porozumienia osób przyjmujących odmienne perspektywy światopoglądowe. Dlatego też, zdaniem Ackermana, sfera publiczna powinna być zupełnie uwolniona od dyskursu moralnego rozumnych doktryn. Obywatel demokratycznego państwa musi radykalnie oddzielić swoje przekonania światopoglądowe od swych wyborów politycznych, bez względu na to, czego sam wybór dotyczy.

W podobnym do Ackermana tonie wypowiada się inny liberalny intelektualista, Robert Audi. Jego zasady „świeckiej racjonalności” (*secular rationale*) oraz „świeckiej motywacji” (*secular motivation*) odnoszą się do wszelkiej obecności w sferze publicznej. Audi twierdzi, że jednostki nie powinny „politycznie racjonalizować” swych religijnych stanowisk. Nikt bowiem, kto z autentycznym przekonaniem nie posługuje się świeckim rozumem, nie powinien popierać lub promować jakiegokolwiek prawa lub jakiegokolwiek polityki publicznej (Audi 1989: 284; zobacz również Audi 2000: rozdział 4). W konsekwencji, ewidentnie i trwale niezdolni do oderwania się od swych przekonań religijnych powinni powstrzymać się od wszelkiej aktywności w sferze publicznej, której efektem będzie wprowadzenie restrykcyjnego prawa lub polityki. Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż Audi uważa tę powinność za nakaz „moralności publicznej” i odrzuca prawnie usankcjonowane wykluczenie takich osób ze sfery publicznej, jako że byłoby to ewidentne pogwałcenie ich wolności ekspresji (Audi 1989: 275).

Podsumowując ten wątek, o ile koncepcja Rawlsa – warunkowo i na ściśle określonych zasadach – dopuszcza uwzględnienie przez rozum publiczny argumentacji rozległych doktryn, o tyle stanowisko Ackermana czy Audi to „poglądy ekskluzywne” (zob. Dombrowski 2001: rozdz. 8).

4. W celu utrzymania neutralności państwa względem wszelkich sporów światopoglądowych (rywalizacji perfekcjonistycznych stanowisk) konieczne jest wypracowanie właściwych mechanizmów politycznych urzeczywistniających ową neutralność. Promocja konkretnego stanowiska światopoglądowego, z wykorzystaniem aparatu rządu, może przyjmować różnorodną postać. Zawężając pojęcie światopoglądu do światopoglądu religijnego, Steven Wall wyróżnia cztery typy promocji:

- (1) bezpośrednią przymusową promocję;
- (2) niebezpośrednią przymusową promocję;

- (3) nieprzymusową promocję;
- (4) usprawiedliwiającą promocję.

Z przymusową promocją mamy do czynienia wtedy, gdy państwo nakłada lub grozi nałożeniem kary na tych, którzy nie są gotowi przyjąć danej religii. Przyjme ona postać bezpośrednią, gdy państwo w sposób siłowy wymusza przyjęcie danej doktryny religijnej; niebezpośrednią, gdy stworzy lub będzie podtrzymywać społeczne warunki (*social environment*) wspierające promowaną doktrynę religijną. Z kolei nieprzymusowa promocja pojawi się w sytuacji, gdy państwo ustanowi rozwiązania prawne sprzyjające konkretnej doktrynie religijnej i/lub praktykom – na przykład ulgi podatkowe dla faworyzowanych organizacji religijnych, ustawowe uznanie świąt kojarzonych z konkretną religią, szczególne warunki (uprzywilejowany status) reklamacji ze służby wojskowej z powodu przekonań religijnych. Natomiast z usprawiedliwiającą promocją spotkamy się wtedy, gdy podejmujący decyzje władcze poszukują dla nich uzasadnienia w argumentacji opartej na przekonaniach religijnych.

Zdaniem Stevena Walla, dla współczesnej liberalnej myśli politycznej, a zwłaszcza dla praktyki demoliberalnego państwa, wyzwaniem pozostają dwa typy promocji: *nieprzymusowa promocja* oraz *usprawiedliwiająca promocja* (Wall 2005: 283-284).

Dowodu dostarcza chociażby treść orzeczenia amerykańskiego Sądu Najwyższego w sprawie *Jaffree* z 1985 roku<sup>9</sup>, rozstrzygającego spór wokół minuty ciszy na „medytację i dobrowolną modlitwę” w szkole publicznej. Choć minuta ciszy była *de facto* cichą modlitwą, legislatura stanu Alabama – świadoma niebezpieczeństwa uznania swej decyzji za niekonstytucyjną – zdecydowała się na szeroką formułę „medytacji i dobrowolnej modlitwy”.

W rozstrzygnięciu sprawy Sąd Najwyższy wykorzystał tak zwany „test Lemona”<sup>10</sup>, który potwierdza konstytucyjność ustawy jedynie wtedy, gdy spełni trzy warunki: (1) jej przyjęciu musi przyświecać świecki cel legislacyjny; (2) jej podstawowy cel nie może promować lub osłabiać jakiegokolwiek religii; (3) nie może popierać nadmiernego uwikłania rządu w sprawy religii.

W swej decyzji Sąd Najwyższy (sześciu sędziów głosowało „za”; trzech „przeciw”) uznał legislację Alabamy za niedopuszczalne wsparcie religii, za wysłanie wiadomości do osób niewierzących, że są niepełnowartościowymi członkami wspólnoty politycznej, podczas gdy

<sup>10</sup> *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38.

<sup>11</sup> Test ten został sformułowany przez Sąd Najwyższy w 1971, w celu rozstrzygnięcia sporu w sprawie *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602.

do osób wierzących kierowano przekaz, że są preferowanymi członkami tejże wspólnoty. Zdaniem Sądu, istotniejszym od języka legislacji były motywacje i cel legislatora. Historia procesu legislacyjnego potwierdza, że intencją inicjatorów ustawy było wprowadzenie nieobowiązkowej modlitwy w szkole publicznej, zaś domniemanym – przez większość składu orzekającego – celem legislacji była promocja praktyki religijnej w szkole publicznej<sup>11</sup>. Światopoglądowe motywacje jednoznacznie potwierdził senator Donald G. Holmes, sponsor ustawy, który publicznie wyznał, że „wprowadzenie dobrowolnej modlitwy będzie pierwszym krokiem we właściwym kierunku” – była to, jak potwierdził, jego wyłączna intencja. Tym samym, zdaniem Sądu, naruszono już pierwszy punkt „testu Lemona”, przez co niekonstytucyjność ustawy stanu Alabama została potwierdzona.

W swym zdaniu przeciwnym sędzia Warren E. Burger z ironią odniósł się do decyzji większości składu orzekającego, która podważyła konstytucyjność – ustawowo wyrażonej – woli ludu Alabama, podczas gdy każde posiedzenie Sądu Najwyższego otwierane jest słowami: „niech Bóg błogosławi Stany Zjednoczone i ten czcigodny Sąd”.

Zdanie odrębne sformułował również sędzia William H. Rehnquist, zauważając, że w zasadzie każdą inicjatywę ustawodawczą można przedstawić tak, by nie narazić się na zarzut promowania religii jako takiej lub konkretnego wyznania. Skoro tak, to ocena doboru słów czy też próba odczytania intencji legislatora jest wyjątkowo uznaniowa. Jak zauważył Rehnquist:

Jeśli punkt celowościowy został pomyślany (pierwszy punkt „testu Lemona” – uwaga: Rafał Prostek), by zdelegalizować pomoc dla instytucji religijnych, której towarzyszy ustawowy cel pomocy religii, to punkt ten nie potępi niczego, póki legislator wyrazi się tylko na temat celu świeckiego i nie wypowie się na temat pomocy religii. Dlatego konstytucyjność regulacji uzależniona będzie od tego, co ustawodawca umieści w historii legislacyjnej, i, co ważniejsze, co przemilczy. Punkt celowościowy niewiele znaczy, jeśli wymaga jedynie, by legislatura wyraziła świecki cel i pominęła wszelkie religijne odniesienia, gdyż legislatorzy potrafią to zrobić<sup>12</sup>.

Innymi słowy, problem oceny konstytucyjności ustawy stanu Alabama został niesłusznie sprowadzony przez Sąd Najwyższy do wypowiedzi senatora Holmesa, który ją zainicjował. Z komentarza Reh-

<sup>12</sup> Warto w tym miejscu odnotować, że w 1963 roku w sprawie *Schempp*, w decyzji Sądu, przygotowanej przez sędziego Williama Brennana, znalazła się opinia, że chwila skupienia w szkole publicznej na rozpoczęcie zajęć lekcyjnych nie narusza rozdziału religii i państwa i wypełnia nakaz realizacji świeckiego celu [*Abington School District v. Schempp*, 374 U.S. 203]. To, co uznawano za dopuszczalne w 1963 roku, stało się kontrowersyjne dwie dekady później.

<sup>13</sup> Pełny tekst orzeczenia udostępniony jest w serwisie internetowym Findlaw ([www.findlaw.com](http://www.findlaw.com)).

nquista wyłaniają się pytania: czy gdyby Holmes nie ujawnił swoich motywacji, nie podważono by konstytucyjności ustawy stanu Alabama; czy gdyby termin „dobrowolna modlitwa” zastąpić innym, neutralnym sformułowaniem, rozstrzygnięcie także byłoby inne?

W ten oto sposób Sąd Najwyższy, „konstytucyjny wzorzec publicznego rozumu”, jak projektuje Rawls (1998: 316-328), nie osiągnął jednomyślności w ocenie legalności „medytacji i dobrowolnej modlitwy”. Choć zdecydowana większość zakwestionowała konstytucyjność ustawy – z uwagi na (1) jej *pośrednią, nieprzymusową promocję* religii [dobrowolna modlitwa] oraz (2) *usprawiedliwiającą promocję* w wypowiedzi jej inicjatora [zeznania senatora Holmesa] – sędziowie pozostający w opozycji przedstawili poważne argumenty za potwierdzeniem jej konstytucyjności<sup>13</sup>.

5. Pełna realizacja postulatów uwolnienia (1) sfery publicznej od dyskursu światopoglądowego, (2) prawodawstwa od celów innych, niż jednoznacznie polityczne, (3) uzasadnienia decyzji władczych od postulatów perfekcjonistycznych przysparza nie tylko problemów praktycznych, lecz rodzi również ważne pytania o spójności współczesnej idei rozumu publicznego Rawlsa i koncepcji pokrewnych Ackermana oraz Audi z amerykańską tradycją liberalną, z jej bazowymi wartościami.

Charles Larmore, opisując fenomen liberalnego, niezaangażowanego w debaty światopoglądowe porządku politycznego, przedstawia dwojakie rozumienie neutralności: *neutralność procedury* i *neutralność celu politycznego*. Przez *neutralność procedury* Larmore rozumie rezygnację państwa z uzasadniania (racjonalizacji) decyzji władczych poprzez wskazywanie koncepcji życia o wartości wyższej od pozostałych – państwo nie zakłada i nie potwierdza wyższości jakiegokolwiek koncepcji udanego życia. Z kolei *neutralność celu* przewiduje, że państwo nie będzie wspomagać jakiegokolwiek stylu życia lub koncepcji dobra w stopniu większym niż pozostałe (Larmore 1987: 43-44). Te uzupełniające się, zdaniem Larmore’a, koncepcje neutralności mogą w odpowiednich warunkach pozostawać w nieznośnej kontradycji. I tak, neutralność procedury będzie utrzymana, gdy ustanowimy kościół państwowy (wyznanie wsparte autorytetem państwa) w imię solidaryzmu, integracji czy pokoju społecznego – motywem nie jest wskazanie wyższości konkretnej doktryny religijnej czy kultu, lecz pokój społeczny,

<sup>14</sup> Sprawa *Jaffree* nie jest odosobnionym przypadkiem. Niemniej kontrowersyjne rozstrzygnięcia zapadały m.in. w sprawach: *McCullum v. Board of Education*, 333 U.S. 203 (1948), *Zorach v. Claudon*, 346 U.S. 306 (1952), *Engel v. Vitale* (1962), *School District of Abington v. Schempp* (1963), *Murray v. Curlett* (1963), *Epperson v. Arkansas*, 393 U.S. 97 (1968), *Stone v. Graham*, 449 U.S. 39 (1980), *Lynch v. Donnelly* 465 U.S. 668 (1984), *Lee v. Weisman*, 505 U.S. at 599 (1992), *Edwards v. Aguillard*, 482 U.S. 578 (1987), *Mitchell v. Helms*, 120 S.Ct. 2530 (2000).

jak chociażby w idealnej wspólnocie politycznej Thomasa Hobbesa opisywanej w *Lewiatanie*. Takie rozwiązanie nie zyska jednak pozytywnej oceny przy wykorzystaniu kryterium neutralności celu: wskazany przez państwo kościół cieszy się przywilejami niedostępnymi dla wyznań konkurencyjnych, ewentualnie państwo wspiera religijność kosztem niereligijności. Można sobie również wyobrazić sytuację, w której to neutralność celu będzie zrealizowana, gdy jednocześnie możliwość zachowania neutralności procedury będzie rodzić uzasadnione wątpliwości. Okoliczności takie powodowałyaby polityka autentycznej, pełnej bezstronności państwa w kwestiach światopoglądowych, dla której uzasadniania poszukiwano by w potwierdzeniu prawdziwości np. agnostycystycznego systemu przekonań, czego efektem byłyby właśnie całkowita impotencja państwa w przedmiocie deklarowania wyższości pewnych przekonań nad innymi. Podczas gdy neutralność celu zostałaby zachowana (bezstronność państwa w kwestiach światopoglądowych), to sam motyw działania państwa nie byłby bezstronny (państwo przyjęło agnostyczną optykę jako jedyną słuszną). Na pozorną neutralność państwa, wznoszącego „mur separacji” między religią i państwem, zwraca uwagę James Hitchcock w artykule *The Enemies of Religious Liberty*, w którym separatyzm określa mianem „polityki ustanawiania liberalnego sekularyzmu”, stronniczego światopoglądu państwowego, tolerującego tylko taką religię, która akceptuje świecki porządek moralny (2004: 27). Przykładem stronnictwa państwa będzie polityka finansowania ze środków publicznych liberalnego programu „bezpiecznego seksu” w szkołach publicznych, który w opinii przynajmniej niektórych sprzyja seksualnemu eksperymentowaniu nieletnich, podczas gdy pomocy takiej nie uzyska promocja abstynencji seksualnej, gdy zostanie oparta na teistycznym systemie przekonań i wartości (Hitchcock 2004: 28).

Choć zarzut o rzekomą promocję przez współczesny liberalizm amerykański agnostycyzmu i „etyki bez Boga” jest często przywoływany przez jego krytyków (zob. Limbaugh 2006; Wiegel 2005) w celu wykazania pozornej neutralności liberalnej polityki, nie jest on najistotniejszy w ocenie jego spójności z amerykańską tradycją liberalną.

Ważniejszym wyzwaniem dla współczesnego liberalizmu jest potwierdzenie jego nieutopijnej, pragmatycznej natury. Albowiem amerykański liberalizm z założenia był doktryną „w działaniu”, nie zaś ideologicznym projektem, który swą wartość potwierdzi dopiero wtedy, gdy spełnione zostaną określone warunki (gdy społeczeństwo jako całość i poszczególne jednostki dojrzeją do jego przyjęcia) – czerpał z doświadczenia angielskiego konstytucjonalizmu oraz z empirycznej



filozofii angielskiego i szkockiego oświecenia<sup>14</sup>. Za liberalnym postulatem wolności stał pragmatyzm – konstytucyjne gwarancje wolności i równości podmiotowej zapewniają większą i powszechniejszą pomysłowość obywateli, a przez to i państwa; nie „poprawiają człowieka”, lecz jego egzystencję.

Rawlowski projekt dobrze urządzonego państwa ma, z założenia, być wolny od wpływu perfekcjonizmu rozległych doktryn. Czy jednak „sterylna” sfera publiczna i jej rozum nie są konstrukcjami nazbyt idealistycznymi? Poszukiwanie wspólnego, „politycznego” języka w sferze publicznej – jednego i dostępnego dla wszystkich kodu porozumiewania się – jest zrozumiałe i intelektualnie powabne, czy aby jednak nie jest iluzją? Czy przypadkiem współczesny liberalizm nie podejmuje karkołomnej próby wzniesienia kolejnej „wierzy Babel”?

Każdy reżim polityczny dąży do stabilizacji. Demoliberalne państwo opiera swą stabilność na konsensie społecznym. Jednak konsens ten, o ile zachowana ma zostać wolność, będzie miał z założenia nietrwały charakter – wymaga nieustannego odświeżania, potwierdzenia swej ważności. Być może jest to jego słabością, lecz jednocześnie jest zgodne z logiką wolności. Tam, gdzie wolność, tam różnica zdań, tam spór. Demokrację wzmacnia nieustanne zmaganie się z odmiennością poglądów, której istnienie uwidacznia każdy *dialog*, godny swego semantycznego znaczenia, bez względu na to, czy ma miejsce w sferze prywatnej, czy publicznej. Autentyczna debata nie jest monologiem. Demokratyczna polityka ma dialektyczną naturę: zderzając stanowiska i opinie, wypracowuje kompromis-syntezę, który niechybnie, prędzej czy później, zostanie zanegowany. Cóż innego, niż różnica zdań, wartości, opinii i postaw, składających się na rozległe doktryny, może generować rzeczywisty pluralizm wolnego społeczeństwa i powodować przyjmowanie różnych stanowisk politycznych? Czy rozum publiczny jest w stanie rozstrzygnąć spory bioetyczne z przywołaniem rozumnych, politycznych racji, które byłyby czymś więcej niż techniczny *modus vivendi*?<sup>15</sup> Oddzielenie debaty publicznej od podziałów społecznych, w tym światopoglądowych, może spowodować, że utraci ona związek ze zdarzeniami, procesami i zmianami zachodzącymi w społeczeństwie. W tym miejscu pojawia się uzasadniona obawa o witalność demoliberalnego porządku politycznego. Brak

<sup>15</sup> Fundamenty pod amerykański liberalizm podłożyli Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych, głównie Alexander Hamilton i James Madison.

<sup>16</sup> Na przykład kompromis *Roe v. Wade* (1973) nie satysfakcjonuje w pełni ani zwolenników „pro-life”, ani „pro-choice”, jako że nie rozstrzyga ostatecznie sporu o hierarchię praw jednostki (prawo do życia i wolność wyboru) oraz o terminalny wymiar prawa do prawnej ochrony życia.

akceptacji dla publicznej aktywności rozumnych rozległych doktryn może pociągnąć za sobą erozję publicznego zaangażowania ich uczestników, a po czasie wycofanie legitymacji społecznej dla „programowo neutralnych” działań politycznych i systemu politycznego jako takiego. Szkodę ponieść mogą również same rozumne doktryny. Zamknięcie dla nich publicznego forum, na którym mogłyby potwierdzić swą tożsamość, ale zarazem poznać stanowiska konkurencyjne, przynieść może w konsekwencji stopień zdolności tolerowania „innych” – w miejsce „ekumenicznego” porozumienia, ciekawości poznania odmiennych stanowisk, opinii i wartości pojawi się integrizm. W ten oto sposób rozumne rozległe doktryny ryzykują utratę rozumności.

Jeśli współczesny liberalizm amerykański ma utrzymać związek z tradycją liberalną, musi wciąż na nowo powracać do zasady, że celem polityki nie jest modelowanie jednostki, aby ta coraz efektywniej wspierała system polityczny (państwo). Liberalne państwa ma służebny charakter względem jednostek i ich dobra (wolność, indywidualne bezpieczeństwo). Ekspresja własnej indywidualności jest sposobem na korzystanie z wolności. Tymczasem delimitacyjna natura debaty publicznej – czy to w oparciu o „miękką” ideę rozumu publicznego Rawlsa, „twardy” mechanizm SPI Ackermana lub o świeżą racjonalność/motywację Audi – jest wyzwaniem dla tej wolności. Wolność ekspresji nie ma charakteru absolutnego. Tym niemniej, ograniczający wolność jednostki winien każdorazowo uzasadnić konieczność i celowość owego ograniczenia. Tradycja liberalna z rezerwą odnosiła się do cenzury prewencyjnej, uznając ją za naruszenia istoty swobodnej ekspresji. To, że „polityczny” charakter debaty publicznej ułatwia konwersację, nie jest wystarczającym uzasadnieniem dla „uwolnienia” sfery publicznej od argumentów rozumu niepublicznego. Jeśli zaś uzasadnieniem będzie potrzeba zachowania pokoju społecznego, to na ograniczającym dostęp do debaty spoczywa obowiązek wykazania, w jaki sposób i w jakim stopniu konkretny argument niepolityczny stanowi zagrożenie dla ładu społeczno-politycznego. O ile wydaje się to zabiegiem prostym w przypadku Rawlowskich nierozumnych rozległych doktryn, to w odniesieniu do doktryn rozumnych już nie. Naturalnie, trzeba tu raz jeszcze z całą mocą podkreślić, że ani Rawls, ani rzecznicy „poglądu ekskluzywnego” nie oczekują prawnego wykluczenia argumentacji niepolitycznej ze sfery publicznej, odwołują się natomiast do moralności obywatelskiej. Tym niemniej, potrzeba uzasadnienia pozostaje w mocy.

6. Anglosaska tradycja liberalna przekonuje, że polityczne instytucje nie są produktem rozumnego projektu ( w tym chociażby Rawlows-

skiego rozumu publicznego), lecz są efektem nieustannego ścierania się różnych interesów, dzięki któremu nie tylko powstały, ale również trwają i rozwijają się. Współczesny liberalizm amerykański, zwłaszcza w swym „ekskluzywnym” wydaniu, odbierając głos rozległym doktrynom w sferze publicznej, ryzykuje ich osłabieniem, choć sam wspiera się na ich witalności. Oczekiwanie pełnego uwolnienia sfery publicznej od rozumów niepublicznych może być niewykonalne dla osób pragnących uczestniczyć aktywnie w życiu politycznym, a jednocześnie chcących zachować silną i trwałą relację z rozległą doktryną, która dostarcza jednostce podstawowe zręby jej samoidentyfikacji. Osoby takie będą w całości wypełniać warunki rozumu publicznego tylko w dwóch przypadkach: (1) werbalizując swe opinie, ukryją głęboko przed innymi swoje przekonania i autentyczne motywacje (uwaga sędziego Rehnquista w zdaniu przeciwnym w sprawie *Jaffree*); (2) znajdą się w nieznośnym dysonansie, schizofrenicznej pułapce, mając po prawej i lewej stronie równoległe rzeczywistości normatywne, które nie powinny się przecinać. Oczekiwanie, że jednostki są zdolne autentycznie zdystansować się od swoich rozumnych doktryn i osiągnąć częściowy konsens jest bardzo idealistyczne, by nie powiedzieć utopijne – problem ten uświadamia sobie Ackerman. Za sugestią Audi, że niezdolni do „zawieszenia” swej identyfikacji światopoglądowej na forum publicznym winni powstrzymać się od udziału w nim, jest ewidentnie rozbieżna z tradycją liberalną.

Liberalny *modus vivendi* nie jest efektem projektu politycznego, jest natomiast produktem wielopokoleniowych doświadczeń. W społeczeństwie tak heterogenicznym pod względem identyfikacji światopoglądowej, jak amerykańskie, możliwa jest debata publiczna, w której – obok typowych platform partii politycznych – znajdzie się miejsce dla prawicy religijnej spod znaku Moralnej Większości (*Moral Majority*) czy Koalicji Chrześcijańskiej (*Christian Coalition*), jak również dla organizacji walczących o świecki charakter publicznego forum, takich jak Amerykanie Zjednoczeni na Rzecz Rozdziału Kościoła od Państwa (Americans United for Separation of Church and State, AU) czy Amerykańska Unia Swobód Obywatelskich (*the American Civil Liberties Union*, ACLU).

Doświadczenie podpowiada, że świat polityki nie jest w stanie uwolnić się od sporów oraz artykulacji motywacji światopoglądowych w religijnym społeczeństwie, gdyż kultura polityczna była, jest i pozostanie elementem składowym kultury jako takiej. Polityka całkowicie wolna od religii jest możliwa jedynie w społeczeństwie niereligijnym. To, że liberalny konstytucjonalizm nie opowiada się za konkretną doktryną religijną, programowo zachowując neutralność, nie oznacza, iż

osoby podejmujące decyzje władcze – w tym wyborcy w dniu wyborów – muszą kierować się wyłącznie „politycznymi” racjami. Jest oczywiste, że decydent polityczny musi być gotowy przedstawić polityczne uzasadnienie, wtedy gdy takie będzie oczekiwanie podmiotu, wobec którego decyzja została podjęta. Z drugiej jednak strony, utrzymywanie, że zaprzeczeniem autentycznej polityki jest przywołanie w debacie publicznej normatywnej argumentacji rozumnych doktryn, będzie tylko i wyłącznie wyrazem przyjęcia określonego, ideologicznego stanowiska, którego wyższości nad „pojemnym” charakterem sfery publicznej nie sposób dowieść.

Prawdą jest, że różnice światopoglądowe prowadzić mogą do rozpadu wspólnoty politycznej. Jednak ich „prywatyzacja” wcale nie gwarantuje zachowania pokoju społecznego. Instytucje liberalnej demokracji mogą skutecznie mitygować spory światopoglądowe, czy też niedemokratyczne zapędy nierozumnych rozległych doktryn, jedynie w sytuacji, gdy zostaną one „upublicznione”. Rawls słusznie zauważa, że: „ [n]ie istnieje żaden powód, by jakiś obywatel lub stowarzyszenie obywateli miało prawo posłużenia się władzą państwową do rozstrzygnięcia kwestii konstytucyjnych według tego, co wskazuje rozległa doktryna tej osoby lub stowarzyszenia” (1998: 310). Czym innym jest jednak prawo do artykulacji swego stanowiska w sferze publicznej, w przedmiocie kwestii konstytucyjnych, z zaangażowaniem rozległej doktryny. Pomiędzy wykorzystaniem instytucji państwa w celu narzucenia wszystkim członkom wspólnoty politycznej określonego poglądu a absolutną, uwalniającą od sporów światopoglądowych, sekularyzującą sferę publiczną jest spora przestrzeń możliwych rozwiązań, których zalety i wady warto rozważyć, zwłaszcza jeśli ich funkcjonowanie pomnaża zarówno dobro indywidualne (wolność i satysfakcja jednostki), jak i dobro powszechne (pokój społeczny i trwałość wspólnoty politycznej). Współcześnie wybór nie sprowadza się do *konstantyńskiego imperium christianum* i francuskiej *laïcité*.

30

## Bibliografia

- Ackerman, Bruce (1989), *Why Dialogue?*, „Journal of Philosophy”, vol. 86, nr 1, s. 5-22.
- Audi, Robert (1989), *The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship*, „Philosophy and Public Affairs”, (18), 259-296.
- Audi, Robert (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, New York: Oxford University Press.

- Dombrowski, Daniel A. (2001), *Rawls and Religion. The Case of Political Liberalism*, Albany: State University of New York.
- Greenawalt, Kent (1988), *Religious Convictions and Political Choice*, New York: Oxford University Press.
- Greenawalt, Kent (1993), *Private Consciences and Public Reasons*, New York: Oxford University Press.
- Hitchcock, James (2004), *The Enemies of Religious Liberty*, „First Things”, 140, s. 26-29.
- Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Limbaugh, David (2006), *Prześladowanie. O tym, jak liberałowie prowadzą wojnę z chrześcijaństwem*, Kąty Wrocławskie: Wydawnictwo Wektory.
- Rawls, John (1998), *Liberalizm polityczny*, Warszawa: PWN
- Rawls, John (2001), *Prawa ludów*, Warszawa: Aletheia.
- Shklar, Judith (2004), *The Liberalism of Fear*, [w:] Ackerman, Bruce i Klosko, George (red.), *Political Liberalism*, Cambridge: Harvard University Press, s. 149-166.
- Wall, Steven (2005), *Perfectionism, Public Reason, and Religious Accommodation*, „Social Theory and Practice”, kwiecień, s. 281-304.
- Wiegel, George (2005), *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa: Fronda PL sp. z o.o.



**Rafał Prostack**, born in 1973, holds a Ph.D. in political science gained from the Jagiellonian University. He currently works at the Faculty of International Economic and Political Relations at Tischner University in Krakow and is the author of numerous articles on freedom of religion in the USA, contemporary American political philosophy, and a monograph entitled *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego (A Communitarian critique of 'A Theory of Justice' by John Rawls. Virtue and the Common Good in Contemporary American Liberalism)*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.

31

## Abstract

*Liberal politics and religion: Reflections on Rawlsian 'Public Reason' and related concepts*

Liberal democracy differentiates between the private and public sphere. The former is where the individual asks herself the question, “What makes life worth living?” The latter is where the individual looks for answers to questions such as, “How should I cooperate with others? Who gives various answers to questions about the sense of life?” Anti-perfectionism in the liberal public sphere secures a pluralism of views concerning the sense of life. This anti-perfectionism establishes a rule that limits the scope of reasoning accepted in the public sphere: “Do not provide decisive arguments based on one’s own religious or philosophical beliefs in order to justify a political action.” This article reviews the anti-perfectionist idea of Rawlsian “public reason” and similar conceptions, and identifies difficulties with their implementation in the reality of Western societies.

## **Keywords**

Political liberalism, perfectionism, John Rawls, public reason, relations between religion and state.