

# Dominik Żyłowski

---

## Etyczny fundament polityki w filozofii praktycznej Johna Graya

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 303-312

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

## **ETYCZNY FUNDAMENT POLITYKI W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ JOHNA GRAYA**

John Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przekład Piotr Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 222.

Teza książki Johna Graya głosi, że „... powinniśmy przestać postrzegać projekt liberalny jako receptę na idealny system i w zamian przyjąć koncepcję, w ramach której główną rolę odgrywa dążenie do *modus vivendi* niewspółmier-nych i pozostających ze sobą w konflikcie wartości” (s. 114). Już to twierdzenie wydaje się sugerować, że prosta klasyfikacja autora jako filozofa polityki (a z takim właśnie zaszerogowaniem zetknie się każdy, kto wpisze „John Gray” w wyszukiwarce internetowej lub przejrzy notki biograficzne dołączone do jego książek i artykułów), jest zbyt wąska. Owszem, Gray stawia sobie cel praktyczny, to nie ulega wątpliwości, ale jego argumentacja przedziera się najpierw przez meandry wyzwań stawianych zarówno etyce, jak i teorii kultury przez epokę późnej nowoczesności, by włączyć się w końcu, niezależnie od znaczenia, jakie ma na gruncie krytyki systemów politycznych, w główny nurt dyskusji nad podstawowymi zagadnieniami filozofii moralności, czyli kwestią wartości, pojęciem dobra i dobrego życia.

Składający się na *Dwie twarze liberalizmu* wykład podzielony jest na cztery rozdziały. W pierwszym mowa o „Liberalnej tolerancji”, zagadnieniu stanowiącym klucz do zrozumienia źródła propozycji zmiany myślenia o liberalizmie. Rozdział drugi „Wartości pluralistyczne” poświęcony jest w całości problematyce etycznej. Stanowi on środek ciężkości argumentacji Graya na rzecz jego stanowiska streszczającego się w przytoczonej wyżej tezie. Ta zaś wypowiedziana zostaje w rozdziale trzecim zatytułowanym „Wolności konkurencyjne”, będącym konfrontacją z dominującą w myśli liberalnej „liberalną ortodoksją”, ukierunkowaną na wykazanie aporii, w jakie jest ona uwikłana. I wreszcie rzecz cała znajduje podsumowanie w rozdziale czwartym pt. „Modus vivendi”, gdzie ze-

brany zostaje przewijający się przez całą książkę wątek zawierający autorską propozycję współczesnej interpretacji liberalizmu.

Tolerancja jako zasada organizująca współzycie, tak pojedynczych osób, jak i całych społeczeństw współczesnej cywilizacji zachodniej, ma – zdaniem Graya – co najmniej dwa znaczenia. Jedno każe upatrywać w niej odpowiednie środowisko dla dokonującego się w świecie postępu prawdy, eliminującego z ludzkiego życia wszelki błąd – także w kwestii dobra i dobrego życia. Na gruncie politycznym w związku z tym coraz bardziej powszechny stawać się musi racjonalny konsensus co do idealnego systemu. Towarzyszy temu przekonaniu wiara, że idealnym systemem jest ten właśnie, który utorował drogę owej prawdzie, czyli system liberalny w typie zachodnim, oparty na zasadzie tolerancji. Prawda obroni się sama, co w konsekwencji doprowadzi do uniwersalizacji świata, w którym zanikną konflikty generowane przez brak dostatecznej wiedzy o prawdziwych wartościach. Tak zarysowaną interpretację tolerancji można scharakteryzować jako stanowisko metafizyczne, w odróżnieniu od tolerancji w znaczeniu, by tak rzec, pragmatycznym, gdzie oznacza ona postawę nieufnie odnoszącą się do stosowania w etyce pojęcia prawdy, za to opartą na przekonaniu, że idee dobrego życia można realizować na wiele sposobów, niekoniecznie sprowadzalnych do jakiegoś wspólnego mianownika. Tolerancja w takim wydaniu jest tym, co umożliwia, jak twierdzi autor, pokojową koegzystencję tych różnych sposobów życia. Tolerancja nie tyle prowadzi do ustanowienia idealnego systemu politycznego, co do wypracowania swoistego *modus vivendi* dla różnorodnych form ludzkiej samorealizacji. Dotyczy to tak życia w ramach jednej kultury, jak i specyficznej dla naszych czasów sytuacji wzajemnych kontaktów i przenikania się kultur.

Warto zauważyć, iż myśl Graya, choć idąca pod prąd mających brytyjskie korzenie współczesnych koncepcji liberalnych (niezależnie od tego, że „liberalna ortodoksja”, stanowiąca główny obiekt krytyki w omawianej książce, wywodzi się jednak zza oceanu), nosi znaną tradycję brytyjskiego empiryzmu, co przejawia się w tym, że punktem wyjścia do krytyki wspomnianego wyżej stanowiska „metafizycznego” jest obserwacja: po prostu życie wygląda inaczej, niż chcieliby piewcy ogólnoświatowej idylli stanowiącej skutek triumfalnego pochodu rozumu. To dlatego dla Graya platoński „ideał harmonii nie jest jednak najlepszym punktem wyjścia do myślenia o etyce albo o władzy. Lepiej zacząć od zrozumienia, czemu konflikt – zarówno w mieście, jak i w duszy – jest nieunikniony” (s. 12).

Odpowiedzi na tak postawiony problem autor szuka w refleksji na temat zjawiska pluralizmu wartości. Oczywiście, gdy mowa o pluralizmie wartości, nie chodzi o banalną konstatację, że wartości jest wiele i że się od siebie różnią. Nie

w tym rzecz także, że wartości wchodzą ze sobą w konflikty. Pluralizm wartości, według Graya, polega na tym, że te same wartości mogą stanowić zasady organizujące dla różnych form dobrego życia, które wzajemnie mogą być nie do pogodzenia, a także na tym, że nie istnieje uniwersalne kryterium oceny sposobów życia hołdujących różnym wartościom. Pluralizm wartości zasadza się na ich niewspółmierności. Ta zaś jest główną przyczyną wspomnianej wyżej podejrzliwości wobec binarnych (prawda – fałsz) rozstrzygnięć w kwestii dobrego życia: „... pluralizm wartości jest poglądem zmierzającym do ścisłości opisu życia etycznego. Jeśli życie etyczne niesie z sobą racjonalnie nierozstrzygalne konflikty wartości, to jest to prawda, którą musimy przyjąć, nie zaś zmarginalizować w imię teoretycznej spójności” (s. 62).

Źródła niewspółmierności wartości są trojokie. Autor wyróżnia tu, po pierwsze, konwencje narzucające zasady moralne w poszczególnych kulturach, po drugie, odmienne interpretacje tych samych dóbr przez przedstawicieli różnych kultur i wreszcie po trzecie, fakt, że różne kultury różne cnoty uznają za fundamentalne<sup>1</sup>. To zresztą są sprawy od dawna znane badaczom świata wartości, tyle że, jak wskazuje Gray: „W epoce, w której migracja i komunikacja spowodowały przemieszanie niegdyś odrębnych i autonomicznych sposobów życia, konflikt wartości stał się naszym powszednim doświadczeniem” (s. 58). I to właśnie „pod tym względem pluralizm społeczeństw późnonowoczesnych różni się od tego omawianego przez myślicieli, którzy pluralizm wartości wyrazili w sposób jasny jako pierwsi” (s. 70). Z opisu źródeł niewspółmierności wartości płynie istotny wniosek, że różne dobra można porównać tylko na wspólnej płaszczyźnie tworzonej przez praktyki społeczne. Rozmaite bowiem dobra „znaczenie i wartość czerpią z historii, potrzeb i celów ludzi, którzy wcielają je w życie. Konflikty wartości pojawiają się jedynie w kontekstach tworzonych przez formy wspólnego życia” (s. 54). Gray powiada tutaj, przywołując myśl Ludwiga Wittgensteina, że „Możemy się nie zgadzać ze sobą jedynie wówczas, jeśli mamy ze sobą coś wspólnego”.

Wobec fenomenu niewspółmierności wartości narosło szereg błędnych, zdaniem brytyjskiego myśliciela, interpretacji. I tak błędem jest utożsamianie niewspółmierności z mglistością (nieokreślonością) przedmiotu etyki: „Nieokreśloność jest cechą języka, a nie szczególną własnością sądów wartościujących” (s. 71). Gray dodaje tu, że jest właśnie na odwrót: niewspółmierność wartości wychodzi na jaw po dokładnym rozeznaniu się w przedmiocie. To znaczy, że aby

---

<sup>1</sup> Autor opatruje ten przegląd źródeł niewspółmierności wartości przykładami, które pozwałam sobie w niniejszym omówieniu pominąć, odsyłając Czytelnika do stosownego fragmentu tekstu: zob. tamże, s. 63–70.

stwierdzić, że coś jest niewspółmierne, trzeba najpierw wiedzieć, czym są rzeczy, o których twierdzimy, że nie można ich ze sobą porównać, a zatem po wyeliminowaniu wszelkiej nieokreśloności. Nie jest też właściwą drogą refleksji moralnej krytyka niespójności koncepcji etycznej (koncepcji dobrego życia) opartej na wartościach, które są niewspółmierne. W ogóle poszukiwanie spójności w etyce nie jest, według Graya, rzeczą istotną. Weryfikacja teorii etycznych nie następuje w wyniku poddawania ich testowi logicznemu, ale poprzez konfrontację z doświadczeniem: „Sprawdzianem wartości naszych przekonań etycznych nie jest ich wzajemna spójność czy też zgodność z jakąś teorią, ale wierność życiu etycznemu” (s. 72).

Niewspółmierność niektórych wartości nie oznacza też jednakowej ważności wszystkich wartości. Gray twierdzi, że pewne wartości nie dają się porównać ze sobą, ale nie twierdzi, że nie można w ogóle porównywać wartości: „Niewspółmierność jest własnością dotyczącą wzajemnego stosunku. [...] Kiedy mówimy o jakichś dobrach, że ich wartość jest nieporównywalna, mamy na myśli to, że nie możemy porównać ich wartości ze sobą; nie głosimy zaś absurdalnej tezy, że ich wartość nie może zostać porównana z wartością jakiegokolwiek innego dobra. Stwierdzenie, że wartość dwóch dóbr jest nieporównywalna, nie oznacza, iż nie ma kontekstów, w których ich wartość mogłaby być porównana. Oznacza ono, że wartość ta może zostać porównana jedynie w określonych kontekstach” (s. 72–73). Gray nie sprzeciwia się zatem zasadności podejmowania prób porównywania dóbr. Twierdzi, że nie da się oszacować raz na zawsze i w sposób nie budzący wątpliwości wzajemnego stosunku ich wartości. Porównywanie dóbr może odbywać się jednak i odbywa faktycznie bez końca. Wydaje się ponadto, że właśnie przy próbach takiego oszacowywania wzajemnej wagi różnych dóbr wychodzą na jaw powody, dla których dokonuje się wyboru sposobu życia przedkładającego pewne wartości nad inne. Wówczas to odkryte zostają konteksty umożliwiające takie porównanie oraz konteksty czyniące je niemożliwym.

Autor krytycznie odnosi się do teorii poszukujących, jak czyni to utilitaryzm, wspólnego mianownika dla różnych dóbr. Choć trudno zaprzeczyć, iż kategoria użyteczności może taką rolę spełniać, to jednak – zdaniem Graya – pociąga to za sobą zubożenie opisu życia etycznego, który o tyle jest pełny, o ile uwzględnia obecność w nim konfliktów wartości: „Teorie utilitarne przedstawiające konflikty wartości w kategoriach zaspokajania naszych preferencji mogą uczynić życie etyczne bardziej spójnym, ale za cenę jego zubożenia” (s. 77). Podobnie krytyczny stosunek został w tekście wyrażony wobec teorii legalistycznych, gdzie ponad wszelkimi innymi nakazami moralnymi stoją wymogi sprawiedliwości. Gray uważa takie stanowiska za marginalizujące „rzeczywi-

stość życia etycznego na rzecz czystej teorii” (s. 79). Ignorują one bowiem fakt, że wśród potocznych ludzkich doświadczeń z zakresu moralności znajduje się takie, które wskazują, że nie ma możliwości rozwiązania niektórych dylematów moralnych bez jednoczesnej straty. Filozof stawia więc pytanie „Dlaczego mielibyśmy dążyć do spójności za cenę wierności doświadczeniu? [...] Można odpowiedzieć, iż bez spójności nie może zaistnieć nic, co przypominałoby teorię. Jednak w takim wypadku zrezygnować należy właśnie z tworzenia teorii etycznej” (s. 79–80).

Stwierdzenie to – warto poczynić w tym miejscu dygresję – narażać może autora na zarzut zaprzeczania samemu sobie. Czyż omawiana książka nie jest sama spójnym przecież wykładem teorii etycznej? Jednakże być może właśnie tutaj ujawniony zostaje fakt, iż rozważania te przekraczają ramy refleksji moralnej. Otóż wykład Graya nie stroni od propozycji metateoretycznych. Jest refleksją krytyczną wobec samej etyki, która miałaby stanowić opis faktycznej sytuacji moralnej, nie potrafi się często ustrzec moralizatorstwa, dawania recept, które zresztą na niewiele się zdają w konkretnej, jednostkowej sytuacji człowieka napotykanego w swym życiu na konflikt wartości i związaną z nim konieczność wyboru. Według Graya celem etyki nie jest spójna teoria etyczna, ale dostarczenie wiedzy niezbędnej do wypracowania instytucji umożliwiających „dobre życie” w sytuacji chaosu moralnego, „zadanej” przez późnonowoczesną epokę funkcjonującym w niej podmiotom.

Współczesne współwystępowanie sposobów życia opartych na niewspółmiernych wartościach nie oznacza, iż etyka, opisując tę rzeczywistość moralną, popada w aporie w związku z pogwałceniem zasady niesprzeczności. Gray próbuje rozwiązać ten paradoks, odwołując się do stwierdzenia, że podobnie jak nie można wskazać jednego systemu wartości właściwego współczesnej kulturze Zachodu, tak też nie ma jednego języka moralnego. „Pozorna niemożność pogodzenia istnienia niewspółmiernych wartości z racjonalizmem w życiu etycznym wynika z myślenia o języku w radykalnie holistyczny sposób, wedle którego znaczenie każdego wyrażenia jest połączone ze znaczeniem wszystkich pozostałych. [...] Jeśli sposoby życia i języki moralne były nawet kiedyś ostro zarysowane, to takimi już nie są. W społeczeństwach późnonowoczesnych nie spotykamy się z jednym tylko językiem moralnym. Wielu członków tych społeczeństw to osoby moralnie wielojęzyczne” (s. 87–89). Praktyka życia etycznego polega na tym, że dokonuje się nieustanne porównywanie różnych wzorów moralnych, dla których nie ma jakiegoś jedyne właściwego wspólnego mianownika. Rozstrzygnięcia mają tu charakter doraźny i związane są z nieprzerwaną interpretacją jednych języków moralnych na gruncie innych. Jeśli powstaje przy okazji

wrażenie sprzeczności, to wynika ono „... z rozważania sądów moralnych poza ich społecznymi kontekstami” (s. 91).

Gray krytykuje interpretację pluralizmu wartości jako źródła relatywizmu. Relatywizm bowiem zakłada, że różne sposoby życia są wzajem nieprzekładalne i dlatego jednakowo dobre. Nie ma możliwości rozstrzygnięcia na korzyść któregośkolwiek z nich. Tymczasem ignorowany jest tu fakt ścierania się odmiennych postaw etycznych w praktyce społecznej. Nie ma w ogóle możliwości dokonywania prostego wyboru między tym lub innym systemem wartości, bowiem nie dysponujemy żadnymi gotowymi systemami: „Nasza cywilizacja jest od dawna cywilizacją reliktywów i fragmentów” (s. 89). Stąd ciężąca na podmiocie moralnym konieczność, by tak rzec, nieprzerwanej aktywności etycznej, polegającej na rekonstruowaniu z owych skrawków własnego sposobu życia, co z kolei, zdaniem autora, ma charakter doraźnych reakcji na to, co przynosi doświadczenie. Ciekawy jest, wygłoszony przez Graya przy okazji omawianych tu zagadnień, pogląd, że relatywizm etyczny stanowi swoisty fundament konserwatyzmu. Konserwatyzm zakłada bowiem istnienie wyraźnie odgraniczonych tradycji, spośród których wskazuje tę jedyną, wartą kultywowania. Jest to dla Graya pogląd niekoherentny z tego samego powodu, z którego nie do utrzymania są postawy relatywistyczne.

Autor *Dwóch twarzy liberalizmu* wysuwa także argumenty przeciw subiektywizmowi, który podobnie jak relatywizm mógłby być łatwą reakcją na pluralizm wartości. Subiektywizm jest poglądem czyniącym nasze preferencje ostatecznym arbitrem w kwestii dobra i zła, przy założeniu, że problem prawdziwości nie stosuje się do zagadnień etycznych. Preferencje jako wyraz potrzeb nie mogą podlegać dyskusji. Ale – powiada Gray – preferencje nie wyrażają jedynie potrzeb. Związane są zawsze z pewnymi przekonaniem co do tego, jakie doświadczenia przyniesie nam realizacja pewnych celów. Doświadczenie weryfikuje te przekonania, dostarczając niejednokrotnie powodów do ich zmiany, a co za tym idzie – do wyboru nowych celów. Ponadto autor uważa, że „... subiektywistyczne teorie etyczne są w praktyce z natury konserwatywne”. Bierze się to z faktu, że „... nasze preferencje w dużej mierze odzwierciedlają naturę społeczeństwa, w którym wznosimy” (s. 100). Wydaje się więc, że wobec nieokreśloności, złożoności owej „natury społeczeństwa”, trudno kierować się prostymi preferencjami w kwestii wartości.

Od charakterystyki błędnych, jego zdaniem, interpretacji i teoretycznych ujęć zjawiska niewspółmierności wartości Gray przechodzi do pozytywnej propozycji określenia stanowiska etycznego, uwzględniającego wspomniany problem. Punktem wyjścia jest dlań opis stanowiska zwanego realizmem etycznym.

Oznacza ono pogląd przeciwstawny subiektywizmowi. Zakłada możliwość dochodzenia prawdy w kwestii dobra i dobrego życia. Pogląd ten był udziałem Johna S. Milla, który choć bronił prawa swobodnego wyboru co do sposobu życia, to uważał, że można obiektywnie stwierdzić, czy wybór w konkretnym przypadku dokonany został dobrze czy źle. Istnieje wszak obiektywna prawda co do tego, jaki sposób życia jest najlepszy i prawda ta, nawet jeśli nie byłaby jednako dla wszystkich, to przynajmniej możliwa do ustalenia dla każdego z osobna. To znaczy, że dla każdego człowieka istnieje jakiś najlepszy sposób życia.

Autor przeciwstawia temu podejściu do zagadnienia dobrego życia opinię, którą przypisuje Fryderykowi Nietzsche, że „... wszelkie wartościowanie ma charakter uwarunkowany perspektywą. [...] Niemożliwy jest żaden punkt widzenia na dobro, który transcendowałby wszelkie perspektywy” (s. 102). Co nie oznacza jednak, iż wszelkie poglądy na dobro są równoznaczne. Choć nie ma gwarancji konsensusu w sprawie dobra, zachodzi możliwość doskonalenia wiedzy moralnej, jako że pewne punkty widzenia mogą uwzględniać szerszy zakres doświadczeń, stosując bardziej pogłębioną analizę ich wyników, bardziej wszechstronną interpretację. Taki pogląd, według którego „... możemy wskazywać na błędy, choć nie istnieje żadna pojedyncza rzeczywistość etyczna”, nazywa Gray irrealizmem etycznym. Możliwość korekty swych przekonań w kwestii dobrego życia czyni je przedmiotem dociekań, co upodabnia etykę do nauki. Jednakże, co zbliża ją z kolei do sztuki, istnieć może wiele poprawnych i błędnych przekonań w tejże kwestii. Punktem wspólnym dla realizmu i irrealizmu etycznego, który zarazem przeciwstawia te stanowiska wszelkim sceptycyzmowi, subiektywizmowi i relatywizmowi, jest założenie, że „... treść dobrego życia nie zależy od naszych przekonań czy opinii, naszych preferencji czy decyzji, ale od doświadczeń” (s. 104).

Istotnymi pojęciami w koncepcji Graya są kategorie „radykalnego wyboru” i „kryzysu”. Wobec faktu, iż nie istnieje recepta na dobre życie, zaś prawda dotycząca tej kwestii, jak powiada Gray, „tkwi w dylemacie” (s. 106), zmuszani jesteśmy do podejmowania decyzji, jak chcemy żyć, nie mając pewności, jaki rodzaj doświadczeń w konsekwencji stanie się naszym udziałem i jak przez to się zmienimy i jak będą się zatem zmieniały nasze kolejne wybory. Decyzja co do sposobu życia oznacza właśnie wspomniany radykalny wybór. Konieczność dokonania go związana jest z kryzysami, momentami przełomowymi w życiu, oddzielającymi okresy stabilizacji, „normalności”. (Choć Gray nie o tym nie wspomina, można chyba żywić tu uzasadnione podejrzenie o inspirację Kuhnowską teorią dotyczącą struktury rewolucji w nauce.) Jednakże stale rosnąca wraz z procesami towarzyszącymi późnej nowoczesności obfitość możliwości



w zakresie dokonywania wyborów życiowych powoduje, że ów kryzys jest obecny w życiu częściej niż okresy unormowanej poprzez jakiś wybór egzystencji. Być może, o ile jeszcze nie jest to faktem, przyszłość egzystencji to po prostu permanentny kryzys.

Pokonywanie kolejnych kryzysów oznacza przemiany tożsamości. Wiąże się to z ideą autokreacji, ale nie należy mylić tego z koncepcją subiektywnych preferencji, jako że autokreacja nie jest wyrazem po prostu preferencji. Bo choć rozwiązywanie dylematów moralnych niejednokrotnie polega na podjęciu decyzji, to kontekst, w jakim dochodzi do owych decyzji, nie jest kwestią wyboru. Jest on, zauważa Gray, dany przez los.

Pluralizm wartości jest koncepcją etyczną, która na gruncie myśli politycznej znajduje swoje odzwierciedlenie w redefinicji liberalizmu jako *modus vivendi*. Towarzyszy temu uznanie, że różne sposoby życia i systemy wartości nie tyle są antagonistami, co mogą stanowić alternatywy. Oznacza to uczynienie ze swojej ułomności ludzkiej natury, związanej z przypisywaniem cech tragizmu powszechnej konieczności dokonywania wyborów, atutu poprzez dostrzeżenie obfitości możliwości samorealizacji w różnorodnych formach dobrego życia. Ponadto autor wskazuje, że wobec wyzwań stawianych etyce przez epokę, nie dają się utrzymać tradycyjne teorie upatrujące w liberalizmie recepty na system idealny. Traktowanie liberalizmu jako takiej recepty uwikłane jest zawsze w nieprzezwyciężalne trudności, próby rozwiązania których zawsze opierają się na jakimś apriorycznym rozstrzygnięciu co do koncepcji dobra. Konflikt wartości okazuje się czymś nieuniknionym, zaś to, co wydawało się być uniwersalną receptą służącą jego rozwiązywaniu, jest po prostu jedną z możliwych propozycji rozstrzygnięcia takiego konfliktu przez dokonanie wyboru co do hierarchii dóbr, koncepcji wartości itp., a przecież nie przyświeca proponowanym przez liberalnych teoretyków rozwiązaniom żaden obiektywny, boski punkt widzenia. W książce poddane są przeglądowi koncepcje liberalne od Milla po Isaiaha Berlina czy Johna Rawlsa. Wartością, do której liberalni myśliciele, niejako z definicji, przywiązani są szczególnie, jest oczywiście wolność. Ale Gray wykazuje, że zasada wolności czy autonomii nie może pełnić roli superzasady przewyższającej wszelki konflikt wartości, gdyż sama podlega różnym interpretacjom wyznaczanym przez kontekst kulturowy, a także ze względu na to, iż przypisanie wolności najwyższego miejsca w hierarchii oznacza arbitralne rozstrzygnięcie ewentualnego konfliktu różnych wartości na rzecz jednej z nich, a trudno wskazać racje dla takiego właśnie, a nie innego rozstrzygnięcia.

Wobec propozycji zmiany myślenia o liberalizmie, opartej na rozumieniu ideału tolerancji jako warunku pokojowej koegzystencji, nie zaś jako warunku

racjonalnego konsensusu w sprawie wartości i dobrego życia, teoretycznego przemodelowania wymaga dziedzictwo demokracji i praw człowieka. W kwestii praw człowieka Gray powiada: „Nie utrzymujemy, że jakieś prawo przysługuje wszystkim istotom ludzkim z powodu jakichkolwiek własności formalnych, które może posiadać, takie jak spójność z innymi prawami. Tym, co leży u podstaw takiej tezy, jest waga interesów ludzkich, które prawo to chroni” (s. 181). Nie ma żadnej ostatecznej listy takich praw. Nie stanowią one konsekwencji twierdzeń etycznych, ale wynikają z sądów na temat ludzkich interesów, których treść zmienia się zależnie od warunków historycznych i kulturowych. Pytanie o uniwersalne prawa wymaga podjęcia praktycznej decyzji, które z tych interesów wymagają ochrony. A zatem nie można liczyć na to, że jakkolwiek system uwolni ludzkość od konieczności dokonywania tragicznych niejednokrotnie wyborów. Gray głosi prymat polityki nad legalizmem, którego odmianą jest, według niego, współczesny liberalizm. „Podczas gdy rozstrzygnięcia prawne zmierzają do jednolitości i ostateczności, praktyka polityczna pozwala na stosowanie w różnych okolicznościach zmiennych rozwiązań” (s. 188). Dalej zaś czytamy, że „Tym, czego późnonowoczesne społeczeństwa potrzebują, nie jest konsensus w kwestii wartości [...]. Tym czymś są wspólne instytucje, w ramach których konflikty interesów i wartości mogą być negocjowane” (s. 194). Autor uważa, iż wobec współczesnego kształtu rzeczywistości moralnej szczególnie istotna rola przypada państwu. Wobec pluralizmu wartości i niesionych przezeń konfliktów, zagrożeniem dla urzeczywistniania wartościowych sposobów życia nie jest przerost władzy państwowej ponad konieczne minimum, ale anarchia. „Sprawiedliwość i prawa są konwencjami podtrzymywanymi w ostatniej instancji przez siłę. Jest to prawda, o której najnowszej filozofii liberalnej wygodnie było zapomnieć. Pierwszym warunkiem ochrony praw człowieka jest skuteczne nowoczesne państwo” (s. 210). Gray przyznaje się do inspiracji myślą Thomasa Hobbesa, zmodyfikowaną poprzez zastosowanie kategorii pluralistycznych. Celem nie jest więc, jak u Hobbesa, brak wojny, lecz zapewnienie *modus vivendi* różnych form życia. Podobnie jak u autora *Lewiatana*, który twierdził, że pokój nigdy nie zostanie osiągnięty całkowicie i ostatecznie, nie ma możliwości rozwiązania raz na zawsze problemów niesionych przez pluralizm wartości. Tym, co także wydaje się być hobbesowskim dziedzictwem w myśli Graya, jest przekonanie o nieusuwalności z życia konfliktów, będących konsekwencją czy to hołdowania odmiennym wartościom, czy też różnej interpretacji tych samych wartości w ramach odmiennych sposobów życia.

W głoszonej przez autora *Dwóch twarzy liberalizmu* zasadzie *modus vivendi* chodzi o to, że niemożliwa jest uniwersalistyczna moralność, a jednocześnie

koegzystencja jest koniecznością. Koniecznością więc jest wypracowanie warunków tej koegzystencji. Choć rezygnacja z uniwersalistycznego podejścia do wartości oznaczać musi też rezygnację z traktowania zasady pokojowego współżycia jako naczelnej, to jednak obserwowana na co dzień praktyka życia społecznego pokazuje, że w powszechnym niemal interesie leży pokojowa koegzystencja jako warunek realizacji możliwie najszerszego spektrum sposobów życia, a to już, zdaniem autora, istotny powód, by działać w kierunku jej umacniania.

*Dominik Żyłowski*