

Stanisław Mazur

Zmagania liberałów z pluralizmem wartości

Celem artykułu jest krytyczny namysł nad perspektywą ujmowania pluralizmu wartości w obrębie współczesnej liberalnej myśli politycznej. Na początku opisano sposób rozumienia pluralizmu i konfliktu wartości. Następnie zarysowano tradycje ich postrzegania, aby w dalszej części skupić się na analizie dorobku doktryny liberalnej i omówieniu propozycji rozwijanych na jej gruncie. W części końcowej podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy liberalna optyka postrzegania pluralizmu wartości, chroniąc przed monizmem, nie prowadzi w świat ich relatywizmu.

Słowa kluczowe: liberalizm, konflikt, wartość, pluralizm, monizm, relatywizm.

Wprowadzenie

Celem artykułu jest krytyczny namysł nad perspektywą ujmowania pluralizmu wartości w obrębie współczesnej liberalnej myśli politycznej. Zagadnienie współistnienia odmiennych wartości staje się jednym z podstawowych dla zrozumienia logiki wytwarzania minimalnej spójności aksjonormatywnej w społeczeństwach, które doświadczają presji dyferencjacji, indywidualizacji i subiektywizacji (zob. Durkheim 1999; Schutz 2008; Luhmann 2008). Znaczący deficyt owej spójności naraża społeczeństwo na aksjologiczną dezintegrację oraz prowadzi do wyniszczających „konfliktów niewspólnotowych” (zob. Coser 2009).

W sytuacji inherentnego pluralizmu wartości i nieuniknionego ich konfliktu węzłowe pytanie dotyczy sposobu rozwiązywania tego ostatniego i mechanizmów wypracowywania „minimalnych uzgodnień” o charakterze aksjonormatywnym w różnicującym się społeczeństwie. Dominująca w ostatnich dziesięcioleciach w filozofii politycznej doktryna liberalna zdaje się z jednej strony wiele w tym względzie oferować, z drugiej zaś –

poddawana jest coraz ostrzejszej krytyce, a grono jej kontestatorów rośnie¹.

Na początku opisałem sposób rozumienia pluralizmu i konfliktu wartości. Następnie zarysowałem tradycje ich postrzegania, aby w dalszej części skupić się na analizie dorobku doktryny liberalnej i omówieniu propozycji rozwijanych na jej gruncie. W części końcowej podjąłem próbę odpowiedzi na pytanie, czy liberalna optyka postrzegania pluralizmu wartości – chroniąc przed monizmem – nie prowadzi w świat aksjologicznego relatywizmu.

1. Dorobek współczesnej filozofii politycznej liberalizmu

Problematyka pluralizmu wartości i ich konfliktu zajmuje filozofów polityki o liberalnej proweniencji od stuleci. W ramach krótkiego artykułu trudno omówić w sposób usystematyzowany ich bogaty, a zarazem niejednorodny dorobek. Z tego też powodu ograniczyłem się do przywołania wybranych poglądów na temat pluralizmu wartości, które rozwijano na gruncie współczesnego liberalizmu.

¹ Interesujące rozważania na temat dylematów związanych z brakiem zgody politycznej w sferze aksjonormatywnej oferują teoria pojęć istotnie spornych (Gallie 1971) oraz kognitywistyczna teoria metafor językowych (Lakoff, Johnson 2010).

Stanisław Mazur
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
ul. Rakowicka 24, 31-510 Kraków
mazurs@uek.krakow.pl

Odwołałem się zatem do: dorobku Isaiaha Berlina, w szczególności jego koncepcji pluralizmu wartości; prac Johna Rawlsa i jego rozważań nad tzw. częściowym konsensusem; konstrukcji *modus vivendi* Johna N. Graya; rozważań Johna Kekesa nad problemem nieprzystawalności liberalizmu i pluralizmu wartości²; oraz proceduralnej teorii działania komunikacyjnego – opartego na kooperatywnym poszukiwaniu prawdy poprzez racjonalny dyskurs – Jürgena Habermasa. Ich poglądy uznałem za oryginalne, a zarazem, poza Kekesem, reprezentatywne dla liberalnej filozofii politycznej w jej współczesnej odsłonie.

2. Rozumienie wartości, ich pluralizmu i konfliktu

Wartości pojmuję w sposób, w jaki postrzegają je Shalom Schwartz i Wolfgang Bilsky (1987; 1990). Wartości: 1) są pojęciami lub przekonaniami 2) odnoszącymi się do pożądaných, ostatecznych celów ludzkiej egzystencji lub zachowań; 3) mają charakter ponadsytuacyjny (wykraczają ponad konkretne specyficzne wartości); 4) kierują procesem selekcji i oceny zachowań i zdarzeń; a także 5) są uporządkowane zgodnie z ich względną ważnością dla jednostek (tworzą indywidualne hierarchie ważności).

Pluralizm wartości opiera się na założeniu, że istnieje wiele ostatecznych i obiektywnych wartości, w których kierunku wolni ludzie dobrowolnie podążają. Wartości te nie mają charakteru hierarchicznego ani też nie są do siebie nawzajem redukowalne. Składają się one na różne wyobrażenia dobrego życia, które mogą ze sobą kolidować.

Konflikt wartości może występować na wielu poziomach, przybierając różne postacie. Na użytek artykułu wyróżniono trzy jego formy:

1) kolizja odmienności – stan, w którym jednostki (zbiorowości społeczne) preferują odmienne, nierzadko wykluczające się hierarchie wartości i nie są skłonne poszukiwać minimalnego zbioru podzielanych wartości;

2) kolizja istotności – sytuacja, w której występuje sprzeczność między jednostkami (zbiorowościami społecznymi) w zakresie oceny ważności określonych wartości. Strony respektują jednak reguły poszukiwania rozwiązań tej sprzeczności, nawet jeśli ich stosowanie prowadzi jedynie do minimalnie zadowolających wyników;

3) kolizja reguł – sytuacja, w której występuje niezgoda między jednostkami (zbiorowościami społecznymi) co do reguł poszukiwania sposobu rozwiązania konfliktu wartości.

Liberałowie zasadniczo przyjmują, że konflikt wartości stanowi immanentną cechę życia społecznego. Jego występowanie nie musi wywoływać istotnych turbulencji systemowych, jeśli przybiera on postać kolizji istotności. Staje się destruktywny w sytuacjach kolizji odmienności oraz kolizji reguł. Konflikty o tym charakterze mogą wytwarzać wartości pozostające w opozycji do tych liberalnych poprzez wykorzystanie reguł nieliberalnych.

3. Radykalne tradycje postrzegania pluralizmu wartości

Z tradycją pluralizmu wartości, kojarzoną jako integralna z filozofią polityczną liberalizmu, konkurują dwie wielkie tradycje filozoficzne, które Isaiah Berlin określa jako monizm i relatywizm.

Monizm ufundowany jest na trzech zasadniczych twierdzeniach: 1) na wszystkie właściwie postawione pytania musi być tylko jedna prawdziwa odpowiedź; 2) musi istnieć niezawodna droga wiodąca ku odkryciu tych prawd; 3) prawdziwe odpowiedzi tworzą harmonijną całość (Berlin 2004, s. 5).

Monizm, wyrastając z idealistycznego podłoża platonizmu, funduje ideę powszechnej harmonii niezmiennych i obiektywnych wartości, będących pewnikami rządzącymi perfekcyjnie urządzonym światem. Owa powszechna harmonia chronić ma od chaosu i groźby konfliktu wartości. Berlin nie podzielał tego poglądu i – jak przystało na liberała – obawiał się, że monistyczna wizja porządku społecznego „doprowadzi prawdopodobnie do cierpienia, rozczarowania i porażki”, ponieważ „wciskanie ludzi na siłę w zgrabnie skrojone

² Filozof ten utożsamiany jest z tradycją myśli konserwatywnej. Oryginalność jego krytycznego stanowiska wobec liberalnego postrzegania pluralizmu wartości przesądziła jednak o przywołaniu jego poglądów.

uniformy, wedle wymagań schematów branych za dogmaty, prawie zawsze jest drogą wiodącą do odczłowieczenia” (ibidem, s. 42, 17). W pracy poświęconej filozofii Niccolò Machiavellego Berlin zauważa, że pewność istnienia jednego ideału należy do najważniejszych uzasadnień przymusu i prześladowań:

Jeżeli wszakże nie wszystkie wartości są ze sobą do pogodzenia i trzeba dokonywać wyboru, nie dysponując lepszymi przesłankami od tej, że każda wartość jest taka, jaka jest, i wybieramy ją ze względu na nią sama, a nie dlatego, że możemy pokazać na jednej skali, iż jest lepsza od innych; jeżeli wybieramy sposoby życia dlatego, że w nie wierzymy, że uznajemy je za oczywiste lub stwierdzamy po analizie, że jesteśmy moralnie niezdolni do życia według innego modelu (aczkolwiek inni wybrali inaczej); jeżeli racjonalność i chłodną kalkulację można zastosować tylko w stosunku do środków i podrzędnych celów, nie zaś do celów absolutnych, to obraz, jaki się z tego wyłania, dalece odbiega od zbudowanego na starożytnej zasadzie suwerennego dobra, tego samego dla wszystkich ludzi. (Idem 2002, s. 155)

Z kolei źródeł relatywizmu należy szukać w tradycji sofistów, którzy opowiadali się za prawomocnością istnienia odmiennych wartości. Protagoras twierdził: „miarą jest każdy z nas; tego, co istnieje, i tego, co nie. Niezmiernie się przecież różni jeden z nas od drugiego tym właśnie, że dla jednego coś innego istnieje i wydaje mu się, a dla drugiego znowu coś innego” (Platon 2002, 166 D). Protagoras utrzymywał, że „[l]epsze są jedne mniemania od drugich, ale prawdziwsze – wcale nie” (ibidem, 167 B). Relatywizm zakłada, że nie istnieją prawdy obiektywne i wartości absolutne. Ich miejsce zajmują prawdy i wartości subiektywne, zależne od kontekstów: społecznego, historycznego, przestrzennego, które warunkują doświadczenia podmiotu poznającego (solipsyzm etyczny). Zwolennicy relatywizmu propagując policentryczną wizję życia społecznego, wskazują zarazem na niezgodność wartości oraz ich niewspółmierność. Opowiadają się za prawomocnością istnienia wielu odmiennych, równoważnych systemów wartości, utrzymując, że nie istnieją one niezależnie od podmiotu, który sam określa ich hierarchie.

4. Liberalowie wobec pluralizmu wartości

4.1. Koncepcja pluralizmu wartości Isaiaha Berlina

Koncepcja pluralizmu wartości Berlina stała się punktem odniesienia dla współczesnych filozofów liberalnych podejmujących zagadnienie współistnienia i kolizji wartości. Jest ona powiązana z jego dwiema koncepcjami wolności (Berlin 1994).

Berlin utrzymywał, że wybór między wartościami niewspółmiernymi i nieredukowalnymi jest trwałym i nieuchronnym elementem ludzkiej egzystencji. Rząd liberalny zdaniem filozofa chroni wolności obywateli, pozostawiając im autonomię wyboru między konkurującymi wartościami (wolność negatywna). Zwraça on uwagę, że

ludzie przykładają tak ogromną wagę do swobody wyboru; bo gdyby mieli pewność, że istnieje stan doskonały, osiągalny dla ludzi na ziemi, w którym cele ich dążeń nie będą ze sobą nigdy kolidować, znikłaby konieczność i męka wyboru, a wraz z tym swoboda wyboru utraciłaby swe zasadnicze znaczenie. (Ibidem, s. 229)

Autor przyjmuje, że istnieje wiele ostatecznych, obiektywnych i różnorodnych wartości, charakteryzujących się podstawowością, czyli nieredukowalnością. Nie są one zhierarchizowane, brakuje kryterium oceny ich ważności, nie są uporządkowane i mogą wchodzić ze sobą w konflikty. Berlin nigdy nie sformułował kompletnej ich listy, ale zazwyczaj wśród tego rodzaju wartości wymieniał takie jak sprawiedliwość, równość, szczęście, bezpieczeństwo, porządek publiczny (ibidem, s. 231).

Cechą atrybutywną pluralizmu wartości jest pochwała różnorodności: „Berlin uznawał różnorodność za niezależną wartość, która może stanowić horyzont zmian, w którego stronę należy podążać, aby uniknąć piekła monistycznego totalitaryzmu” (Bocheński 2014, s. 547). Jak zauważa Beata Polanowska-Sygulska (2007, s. 74):

(...) wartości mają obiektywny i poznawany charakter, ale jest ich wiele. Owa wielość nie poddaje się ani redukcji, ani hierarchicznemu uporządkowaniu, które miałyby uniwersalną moc wiążącą.

Niektóre z ludzkich wartości i celów mogą być nieporównywalne i niewspółmierne; nie istnieje przy tym żaden ostateczny standard, który pozwoliłby na racjonalne rozstrzygnięcie kolizji między nimi. Wobec możliwości wystąpienia konfliktów, których uniknąć niepodobna, sama idea perfekcji jest logicznie niespójna, osiągnięcie zaś pełnej harmonii znajduje się poza ludzkim zasięgiem.

Berlin (2004, s. 10) mówi, że istnieje świat obiektywnych wartości lub celów, do których ludzie dążą dla nich samych, do których wszystko inne jest środkiem. Dążenie do realizacji owych wartości w tym rozumieniu to „część tego, co to znaczy być istotą ludzką” (ibidem, s. 12). Zgodnie z tym w jednym ze swych artykułów Berlin zauważa:

Założenie, że wszystkie wartości dają się mierzyć na jednej skali, tak że wystarczy samo sprawdzenie, by ustalić, która z nich jest tą najwyższą, zdaje mi się przeczyć naszej wiedzy o tym, że ludzie są wolnymi podmiotami, i sprowadzać decyzje moralne do działań, które w zasadzie wykonać mógłby suwak logarytmiczny. (Idem 1994, s. 231)

Berlin (2004, s. 17) zauważa również: „nawet jeśli przyjąć, że nie ma wartości uniwersalistycznych, to istnieje przynajmniej jakieś minimum, bez którego społeczeństwa chyba by nie przetrwały”. Owo minimum wynika z ludzkiego doświadczenia będącego podstawą normalności: „pragniemy bardziej ciepła niż chłodu, prawdy niż fałszu i by inni widzieli nas we właściwym świetle, niż lekceważyli lub błędnie rozumieli” (ibidem, s. 178). Świadom napięć wynikających z posiadania odmiennych wartości, w kompromisie i koncyliacji upatruje mechanizmów łagodzenia konfliktu wartości: „Wartości muszą nawzajem sobie ustępować” (ibidem, s. 16). Zapewnia to „chwieżną równowagę chroniącą przed sytuacjami bez wyjścia, a przed wyborami nie do udźwignięcia – oto pierwszy warunek godziwego społeczeństwa” (ibidem). To niełatwa równowaga, która jest stale zagrożona i wymaga ciągłej naprawy.

4.2. Koncepcja „częściowego konsensu” Johna Rawlsa

Rawls przejął od Berlina koncepcję pluralizmu wartości, czyniąc z niej zasadniczy argument na rzecz światopoglądowej neutralności państwa, które umożliwiałoby pokojowe współistnienie ludzi o różnych światopoglądach, zgodnych jednak w kwestii reguł społecznego współżycia (Sadurski 2003, s. 62–63). Ową koncepcję Rawls osadza w liberalnej tradycji teorii umowy społecznej, sięgającej pesymistycznych rozważań Thomasa Hobbesa nad ułomnościami natury ludzkiej.

Rawls (1998, s. 33) stawia ważne dla refleksji nad pluralizmem wartości pytanie: „Jak jest możliwe, że przez dłuższy czas może istnieć stabilne społeczeństwo wolnych i równych obywateli głęboko podzielonych co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”. Punktem wyjścia dla poszukiwania na nie odpowiedzi jest kategoria rozumnego pluralizmu. Oznacza ona występowanie w demokratycznych społeczeństwach wielu rozległych, rozumnych, niemożliwych do pogodzenia doktryn religijnych, moralnych czy filozoficznych. Przy tym żadna z nich nie zyskuje poparcia ogółu społeczeństwa (ibidem, s. 7). Rozumny pluralizm jest skutkiem „czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnych” (ibidem, s. 8).

Kolejnym ważnym dla Rawlsa pojęciem są doktryny rozumne, którym przeciwstawia doktryny nierozumne. Jedynie te pierwsze aprobują podstawowe wartości i instytucje ustroju demokratycznego oraz nie aspirują do uniwersalności (ibidem, s. 103). Pojęcie rozumności Rawls wiąże z regułami sprawiedliwej kooperacji, które określa mianem „podstawowych idei intuicyjnych” (ibidem, s. 90). Pierwszą z nich jest idea społeczeństwa jako uczciwego systemu kooperacji; drugą – idea dobrze urządzonego społeczeństwa; trzecią – idea wolności i równości statusu moralnego ludzi (zob. Brighthouse 2007).

Ważne miejsce w rozważaniach Rawlsa zajmuje kategoria racjonalności. Odnosi się ona

do podmiotów społecznych: „to co rozumne nabiera cech publiczności, podczas gdy to co racjonalne pozostaje prywatne” (Prostak 2004, s. 222). Racjonalność dotyczy wyboru celów i środków do ich realizacji. Walory rozumności i racjonalności są komplementarne: „działający tylko rozumnie nie mieliby własnych celów (...), działającym tylko racjonalnie brakuje poczucia sprawiedliwości i nie potrafią uznać niezależnej wartości roszczeń innych” (Rawls 1998, s. 94).

Rawls w odniesieniu do doktryn posługuje się określeniem „rozległe”. Ich wspólną cechą jest to, że w sposób holistyczny ujmują wszelkie aspekty ludzkiej egzystencji i często są wyrażone w postaci systemu (ibidem, s. 45). Liberalizm polityczny amerykańskiego filozofa nie aspiruje do statusu doktryny rozległej. Ogranicza się on do sprawiedliwego urządzenia struktury podstawowej społeczeństwa, nie roszcząc sobie pretensji do ustalania jej fundamentów normatywnych.

Odpowiedzią Rawlsa na pluralizm wartości jest częściowy konsensus pomiędzy wyznawcami odmiennych rozumnych i rozległych doktryn odnośnie do politycznej koncepcji sprawiedliwości rzutującej na kształt podstawowej struktury społeczeństwa. Idea częściowego konsensusu jest polityczna, a nie epistemologiczna. Jej istotą jest przekonanie, że możliwe jest osiągnięcie stałego porozumienia w zasadniczych kwestiach politycznych przez rozumne osoby wyznające odmienne rozległe poglądy. Kluczem do osiągnięcia tego kompromisu jest przechodzenie przez sporne kwestie szczegółowe ponad poziomem rozległych doktryn. Właśnie z pozycji dystansu wobec tych ostatnich możliwe jest wypracowanie konsensusu poprzez odwołanie się do podstawowych rozstrzygnięć filozoficznych: „nie powinniśmy być zaskoczeni, jeśli okaże się, że im głębszy jest konflikt, tym wyższy jest poziom abstrakcji, na który musimy się wznieść, by uzyskać jasny i niezmacony obraz jego źródeł” (ibidem, s. 87).

Rawls utrzymuje, że częściowy konsensus nigdy nie jest zamknięty i ostateczny. W każdym momencie rozumne doktryny rozległe mogą być wprowadzone do dyskusji politycznej, pod warunkiem że prezentują poglądy polityczne, które mogą stać się podstawą zgody dla innych rozumnych, całościowych poglądów. Autor zwraca przy tym uwagę, że częściowy konsensus pier-

wotnie opierał się na niestabilnym *modus vivendi* (okres po wojnach religijnych), który w wyniku długotrwałej, pokojowej koegzystencji obywateli przekształcił się w konsensus konstytucyjny, prowadząc do ustanowienia demokratycznych reguł rządzenia. Empiryczne doświadczenie wynikające z zaangażowania obywateli w instytucje konstytucyjne umacnia w nich cechę rozumności. W opinii Rawlsa obywatele nabierają tym samym przekonania o korzystności funkcjonowania społeczeństwa politycznego jako sprawiedliwego systemu kooperacji zakorzenionego w powszechnie uznanych normach i procedurach o charakterze wzajemnościowym (ibidem, s. 91). Obywatele mają świadomość, że nierozumne jest narzucanie innym swojej rozległej doktryny. W takich warunkach rodzi się częściowy konsensus co do rozwiązań politycznych dotyczących urządzenia struktury podstawowej społeczeństwa (ibidem, s. 226).

Ważne miejsce w rozważaniach Rawlsa zajmuje także problem podejmowania decyzji kolektywnych odnoszących się do kwestii politycznych. Rawls (1998, s. 293) utrzymuje, że każdej osobie (jak i ciału kolektywnemu) można przypisać pewien sposób „formułowania planów, układania celów według pierwszeństwa i podejmowania decyzji odpowiednio do tego. Sposób, w jaki robi to społeczeństwo polityczne, to jego rozum”.

Spółeczeństwo polityczne posiada jeden rozum publiczny, w odróżnieniu od rozumów niepublicznych właściwych jego różnym elementom instytucjonalnym. Rozum publiczny jest rozumem ogółu obywateli, a przedmiot jego zainteresowania stanowi dobro ogółu i kwestie sprawiedliwości podstawowej. Jego natura i treść są publiczne, ponieważ są dane przez ideały i zasady, które wyraża właściwa temu społeczeństwu koncepcja politycznej sprawiedliwości (ibidem, s. 294). Nie stanowi statycznej, niezmiennej struktury. To w jego obrębie zachodzi deliberacja, prezentowane są różne stanowiska, dochodzi do rewizji tych dotychczasowych pod naporem argumentów, w tym zaczerpniętych z rozległych doktryn, jeśli stoją za nimi racje publiczne (ibidem, s. 217). Rozum publiczny to zarówno przymioty moralne obywateli, jak i reguły organizacji życia społecznego wyrażone w zasadach i instytucjach (idem 2012, s. 42). Kształtuje on „strukturę podstawową”

społeczeństwa, pojmowaną jako „główne instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne społeczeństwa i to, jak się one łączą w jednolity system jednolitej kooperacji trwającej z pokolenia na pokolenie” (ibidem).

4.3. Idea *modus vivendi* Johna Graya

Gray (2001) w przeciwieństwie do Rawlsa nie poszukuje uniwersalnego systemu reguł życia społecznego i zabiega jedynie o określenie warunków dla współistnienia odmiennych modeli życia w ramach społeczeństwa. Punktem wyjścia jego rozważań jest założenie istnienia dwóch twarzy liberalizmu. Pierwsza wiąże się z poszukiwaniem uniwersalistycznych reguł idealnego życia (liberalizm oświeceniowy). Druga odnosi się do poszukiwania warunków pokojowej koegzystencji różnych sposobów życia (liberalizm postoświeceniowy) (Talisie 2012). Gray krytycznie odnosi się do tradycji klasycznego liberalizmu, zarzucając jej przywiązanie do idei „uniwersalnych rządów” opartych na „powszechnych zasadach” dobrego życia. Twierdzi, że kultywowanie tego nurtu myśli będzie prowadzić do upadku liberalizmu politycznego (Gray 1993, s. 284).

W miejsce liberalizmu grawitującego w kierunku uniwersalności Gray (2001, s. 13) proponuje wizję liberalizmu, którą określa jako *modus vivendi*:

Ideał „*modus vivendi*” wyraża przekonanie, że istnieje wiele form życia, w których ludzie mogą się spełnić. Pośród nich są także takie, których wartość jest nieporównywalna. Tam gdzie konkurują ze sobą takie sposoby życia, żaden z nich nie jest najlepszy. Ludzie hołdujący odmiennym sposobom życia nie muszą wcale się zgadzać ze sobą. Mogą się po prostu od siebie różnić. (...) Celem „*modus vivendi*” nie może być uśmierzenie konfliktu wartości. Jest nim przystosowanie ludzi i ich sposobów życia, hołdujących sprzecznym wartościom, do wspólnej egzystencji. Nie musimy mieć wspólnych wartości, aby żyć razem w pokoju. Potrzebujemy wspólnych instytucji, w ramach których mogą ze sobą koegzystować różnorakie formy życia.

Modus vivendi nie jest uniwersalnym konsensem, ale raczej „warunkami współistnienia między

różnymi moralnościami, koncepcją liberalnej tolerancji dostosowaną do faktu pluralizmu” (ibidem, s. 47). Jest to projekt polityczny, a nie moralny (ibidem, s. 43), oznaczający negacją stanowiska, że uniwersalne wartości mogą zostać w pełni urzeczywistnione jedynie w ramach uniwersalnego systemu liberalnego.

Gray skłania się do opinii, że przestrzeganie praw człowieka jest możliwe w innych formach ustrojowych niż liberalizm polityczny.

Prawa człowieka nie są niezmiennymi prawami, niepowiązane z niczym moralnymi absolutami, których treść jest oczywista sama przez się. Są konwencjami, których treść różnicuje się w zależności od warunków i ludzkich interesów. (...) Gdy zmieniają się ludzkie interesy, zmieniają się również prawa. (Ibidem, s. 170)

Zdaniem angielskiego filozofa w sytuacji braku porozumienia co do pryncypiów jedyną spoiną społeczeństwa może być odwołanie do wspólnych interesów, do natury *homo oeconomicus*. „Nawet ci, którzy nie uznają żadnego ideału tolerancji, mogą mieć powody do dążenia do pokojowej koegzystencji” (ibidem, s. 35). Liberalny *modus vivendi* nie jest jedynie metodą równoważenia rywalizujących i przeciwnych sposobów życia, ale sposobem koegzystencji opartej na wzajemności wspólnot pozostających w konflikcie. Uznaje on, że sposoby życia mogą być różne i pomimo tego mogą służyć realizacji dobra ludzkiego. Gray (2001, s. 194) twierdzi, że „[w]spólne życie nie może oznaczać dla nas życia w społeczeństwie zjednoczonym przez wspólne wartości. Oznacza posiadanie wspólnych instytucji, za pośrednictwem których można mediować na temat rozwiązania konfliktów konkurencyjnych wartości”. Liberalny *modus vivendi* wymaga, aby konkurujące sposoby życia respektowały się nawzajem (Talisie 2012). Nie każdy jednak porządek polityczny może być postrzegany jako *modus vivendi*. Aby można było go określić takim mianem, muszą być w nim przestrzegane rządy prawa, zapewniony pokój i bezpieczeństwo, obecne efektywne działanie instytucji reprezentacji, pokojowe alternacje władzy, respektowane podstawowe potrzeby obywateli oraz ochrona praw mniejszości.

Gray pomimo krytyki uniwersalistycznych predylekcji liberalizmu politycznego opowiada się za doskonaleniem jego instytucjonalnych reguł i praktyk przy akceptacji założenia ich spontanicznego charakteru. Filozof formułuje ważne spostrzeżenie:

choć nie jest tak, iż liberalne społeczeństwo obywatelskie posiadające te cechy jest jedyną lub konieczną formą najlepszego społeczeństwa z punktu widzenia rozwoju natury ludzkiej, to jednak jest to jedyna odmiana porządku, w którym my – w naszych historycznych okolicznościach późnej nowoczesności – możemy dobrze żyć. (...) Wartość społeczeństwa obywatelskiego dla nas polega na tym, iż umożliwia ono pokojową koegzystencję w formule *modus vivendi* pomiędzy niewspółmiernymi wartościami i światopoglądami. (Gray 1993, s. 288)

4.4. Pluralizm wartości u Johna Kekesa

Oryginalne stanowisko wobec problemu pluralizmu wartości zajmuje Kekes. Formułuje on wyrazistą tezę, że pluralizm wartości nie stanowi specyficznej właściwości liberalizmu politycznego, a wiąże się raczej z konserwatywnym nurtem filozofii politycznej (Kekes 1993, s. 199; 1997, s. 171).

Kekes dostrzega wewnętrzne sprzeczności w myśli liberalnej, wynikające z jej przywiązania do dwóch w jego przekonaniu nieprzystających do siebie celów. Pierwszy wiąże się z kultywowaniem określonych wartości i reguł (cel pozytywny). Drugi odnosi się do zapewnienia indywidualnej autonomii, w ramach której jednostki mogą realizować subiektywne wyobrażenia o dobrym życiu (cel negatywny). W konsekwencji zdaniem filozofa promowanie przez państwo liberalne określonych wartości (np. równości, sprawiedliwości) w istocie ogranicza indywidualną autonomię i podmiotowość obywateli. Kekes (1997, s. IX–X) zwraca również uwagę na silne napięcie w myśli liberalnej między równością a sprawiedliwością, którego emanacją jest egalitarna dystrybucja dóbr publicznych z pominięciem zasług.

W opinii Kekesa filozofia polityczna liberalizmu ma naturę antypluralistyczną, przedkładając wartości charakterystyczne dla niej nad inne (Talisie 2012). Zauważa on:

Pluralizm jest przywiązany do poglądu, że nie ma jednej koncepcji dobrego życia i nie ma określonej wartości, która będąc w konflikcie z innymi koncepcjami i wartościami, zawsze posiada uzasadnione pierwszeństwo. Jeśli liberalizm chce uniknąć oskarżenia o pustkę, musi w sytuacji konfliktu różnych koncepcji dobrego życia lub wartości dać pierwszeństwo wartościom liberalnym względem tych nieliberalnych. (Kekes 1993, s. 203)

Ten tok rozumowania prowadzi Kekesa do przekonania, że pluralizm wartości nie jest warunkiem *sine qua non* liberalizmu. Co więcej, utrzymuje on, że liberalizm i pluralizm „nie mogą iść razem” (ibidem, s. 207).

Zdaniem Kekesa istnieje zasadnicza zgoda co do warunków koniecznych, aby ludziom „żyło się dobrze”. Są to: równość, wolność, dbałość o środowisko naturalne, sprawiedliwość, praworządność, pokój, rozwój gospodarczy. W jego opinii gdy liberałowie hierarchizują te warunki – zawsze stawiają wolność i równość na przedzie. Konserwatyści natomiast relatywizują wagę każdego z tych warunków, kierując się kryterium użyteczności, np. czy w danym kontekście społecznym w większym stopniu wolność czy też praworządność lub rozwój gospodarczy „przyczyniają się do wypełnienia wszystkich warunków, jakie są potrzebne do dobrego życia” (idem 1998, s. 25).

Kekes utrzymuje, że jednostka znajdująca się w sytuacji konfliktu moralnego musi dokonywać wyboru opartego na historycznie warunkowanych, lokalnych tradycjach, w których jest zanurzona. Składa się na nie „system wartości”, który wspiera „podłoże” konfliktu i „dostarcza sposobu hierarchizowania porównywalnych wartości” (idem 1993, s. 24). Zdaniem filozofa odwoływanie się do tych tradycji jest jedynym rozsądnym sposobem, poprzez który jednostki mogą dokonywać odpowiedzialnych wyborów w sytuacji pluralizmu wartości. Z tego punktu widzenia przyjmuje on, że instytucje polityczne muszą zabiegać o zachowanie, podtrzymanie i promowanie historycznie warunkowanych tradycji dominujących w danym społeczeństwach. Jak twierdzi Kekes (1984, s. 40), jest to esencja konserwatyzmu jako programu politycznego.

4.5. Proceduralna teoria sprawiedliwości Jürgena Habermasa

Habermas podchodzi do problemu pluralizmu wartości z perspektywy frankfurckiej szkoły krytycznej i teorii systemowo-funkcjonalnej, w duchu kantowskiego republikanizmu. To na tym gruncie usiłuje wypracować proceduralną teorię sprawiedliwości mającą stanowić przeciwwagę dla podejść antyliberalnych.

Wypracowanie woli powszechnej dokonuje się według niego w procesie deliberowania opartym na procedurze demokratycznego dyskursu, w którym uczestniczą na tych samych zasadach wszyscy obywatele. W procesie tym wybierają oni rozwiązania, które są najkorzystniejsze z punktu widzenia interesu ogółu. Mechanizm ten umożliwi w opinii Habermasa stanowienie norm prawa w sprawiedliwy sposób, traktując wszystkich członków społeczeństwa jako wolnych od skażenia egoistycznymi korzyściami. Swoją poglądy Habermas (2005, s. 315) ujmuje w teorię dyskursywną, która zakłada, że

rozum praktyczny wycofuje się z terenu uniwersalnych praw człowieka lub konkretnej etyczności określonej wspólnoty, przechodząc na teren owych reguł dyskursu i form argumentacji, które czerpią swą treść normatywną z ważnościowej podstawy działań ukierunkowanych na porozumienie, ostatecznie ze struktury komunikacji językowej i z niezastępowalnego porządku uspołecznienia komunikacyjnego.

Zauważmy, że wiele lat wcześniej John Dewey (1958, s. 207) pisał:

Zasada większości, jako zasada większości, jest tak głupia, jak zarzucają jej to krytycy. Ale nigdy nie jest ona tylko zasadą większości (...). Rzeczą ważniejszą są środki, za pomocą których większość staje się większością: debaty, modyfikowanie poglądów w służące poszukiwaniu kompromisu z poglądami mniejszości (...). Innymi słowy, konieczne jest doskonalenia metod i warunków debaty, dyskusji i perswazji.

Habermas w teorii dyskursu przyjmuje elementy podejścia tak liberalnego, jak i republikańskiego, integrując je w pojęciu idealnej procedury debatowania i podejmowania decyzji.

Ta demokratyczna procedura ustanawia wewnętrzny związek między negocjacjami, dyskursami zmierzającymi do samego porozumienia i dyskursami na temat sprawiedliwości i uzasadnia domniemanie, że w tych warunkach osiąga się rozumne bądź uczciwe rezultaty. (Habermas 2009, s. 243–244)

Niemiecki filozof, nawiązując do teorii demokracji deliberatywnej, precyzuje warunki określające podejmowanie decyzji, które miałyby legitymizację społeczną: dyskurs regulowany prawem, całkowite włączenie wszystkich potencjalnie zainteresowanych, równouprawnienie wszystkich uczestników dyskursu, dyskusja wolna od przymusu, otwartość dla możliwych tematów i wkładów uczestników, możliwość rewizji rezultatów obrad (idem 2005, s. 322). Habermas postuluje „rozumowanie z punktu widzenia innych”, określając je mianem „sytuacji idealnej rozmowy”.

Ważne dla zrozumienia filozofii Habermasa jest odniesienie się do pojęcia rozumu komunikacyjnego, w tym koncepcji racjonalności komunikacyjnej (idem 1999). Rozum komunikacyjny ma zająć miejsce substancjalnego, który zanikł w epoce odczarowania świata.

Racjonalność komunikacyjna przypomina dawniejsze wyobrażenia o logosie o tyle, że wprowadza konotację jednoczącej mocy dyskursu, która bez przymusu ustanawia konsens pomiędzy jego uczestnikami; uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody. Rozum komunikacyjny wyraża się w zdecentrowanym rozumieniu świata. (Idem 2000, s. 350)

Rozum komunikacyjny nie przysługuje jednostce. Stanowi on formę rozumności, która polega na praktyce intersubiektywnego ustanawiania, rewidowania i przekazywania znaczeń i sensów oraz ustalaniu procedur osiągania zgody w drodze argumentacji. Rozum ten jako ostateczna instancja prawodawcza w sferze publicznej legitymizuje w duchu formalno-proceduralnym zasady stanowiące podstawę sprawiedliwego społeczeństwa.

Z rozumem komunikacyjnym integralnie związana jest kategoria racjonalnego konsensusu. W opinii Habermasa wymaga on „idealnej sytuacji komunikacyjnej”. Jego podstawowymi wy-

maganiami są: 1) sfera publiczna i inkluzja – nikt, kto mógłby wnieść jakiś istotny wkład ze względu na kontrowersyjne ważnościowe roszczenia, nie może zostać z niej wykluczony; 2) równouprawnienie komunikacyjne – wszyscy mają jednakową szansę wypowiedzenia się w sprawie; 3) wykluczenie złudzeń i iluzji – uczestnicy muszą mówić to, co myślą; 4) brak przymusu – komunikacja nie może podlegać restrykcjom, tak aby lepszy argument mógł dojść do głosu i zdecydować o wyniku dyskusji (idem 2004a, s. 38).

Zdaniem Habermasa (2002, s. 195): „W rezultacie zgodę co do wartości uzyskuje się jedynie w drodze proceduralnie zapewnionego konsensusu, ugruntowanego w etyce komunikacyjnej”. Zasadniczym spoiwem tak rozumianej wspólnoty są praktyki komunikacyjne, które pozwalają ludziom rozumieć siebie nawzajem. Za ich pośrednictwem członkowie takiej grupy wyrażają zgodę na pewne zasady, które kreują ją jako wspólnotę czy społeczeństwo (Borradori 2008, s. 64). Porozumienie jest możliwe dlatego, że członkowie owej wspólnoty zakładają uczenie się od siebie i dokonują zamiany perspektyw, a to z kolei niewątpliwie zbliża do siebie odmienne horyzonty. Źródłem tego porozumienia jest dyskurs, natomiast zasadą organizującą taką wspólnotę jest zasada komunikacji, zakładająca też komunikację interkulturową, której celem jest właśnie osiągnięcie wzajemnego porozumienia (Habermas 2004b, s. 39).

Konieczne jest zatem wytworzenie wspólnoty politycznej, której zasadniczym warunkiem będzie symetryczne przyznanie jej członkom wolności i zagwarantowanie możliwości zmiany perspektyw, zapewnienie równości i wzajemnego uznania. Dopiero taka wspólnota może być wrażliwa na konieczność instytucjonalizacji określonych warunków komunikacji (ibidem, s. 49).

Habermas (1993, s. 11) podkreśla wartość wspólnoty komunikacyjnej jako przestrzeni poszukiwania konsensu:

Wywalczony i osiągnięty przez asocjacje konsens polega ostatecznie tylko na jedności uzgodnionego postępowania. To postępowanie związane z demokratycznym kształceniem przekonań i wspólnym podejmowaniem decyzji przez swoje zróżnicowanie rozrasta się do ustroju państwowo-prawnego.

Utrzymuje on, że formalnym wyrazem społeczeństwa przestrzegającego pluralizmu wartości jest jego ustrój polityczny, w którym kształtują się relacje wzajemnego uznania. Znaczy to, iż każdy może oczekiwać, że jego prawo do wolności i równości będzie respektowane przez wszystkich. Każda jednostka powinna znaleźć potrójne uznanie:

każdy powinien otrzymać taką samą ochronę i cieszyć się takim samym szacunkiem dla swojej integralności jako niepowtarzalna jednostka, jako członek pewnej grupy etnicznej czy kulturowej i jako obywatel, to znaczy jako członek wspólnoty politycznej. (Idem 1993, s. 12)

Podsumowanie

Myśliciele liberalni mierzą się z problemem wielości obiektywnych, niewspółmiernych, nieredukowalnych, nierzadko sprzecznych wartości od stuleci. Problem ten potęgują postępujące dyferencjacja, indywidualizacja i subiektywizacja, wywołujące różnicowanie się społeczeństwa w wymiarze aksjonormatywnym. W zmaganiach tych doktryna liberalna odcina się od monizmu i odżegnuje od relatywizmu, nawigując w kierunku pluralizmu. Sposób owego nawigowania skłania do postawienia pytania, czy doktrynie liberalizmu politycznego udaje się ustrzec przed monizmem i relatywizmem.

Wydaje się, że mielizny monizmu stanowią mniejsze zagrożenie. Wynika to po części z postępującego samoograniczania się liberalizmu i jego stopniowej rezygnacji z uniwersalistycznych roszczeń do kształtowania ładu aksjonormatywnego współczesnych społeczeństw. To samoograniczanie się jest poniekąd efektem dotkliwych niepowodzeń, których liberalizm doświadcza w zderzeniu z efektami różnicowania się świata społecznego, zarówno na gruncie teorii, jak na płaszczyźnie praktyki politycznej.

Pomimo że we współczesnym liberalizmie można dostrzec pewne elementy właściwe dla tradycji monistycznej, ich występowanie ma charakter marginalny i nie upoważnia do twierdzenia o jego grawitowaniu w kierunku pozycji monistycznych. Z tego też powodu ciekawszym

wyduje się pytanie o wyrazistość rozdzielienia w doktrynie liberalnej pluralizmu wartości od ich relatywizmu.

Wprowadzona przez Berlina teoria pluralizmu wartości była próbą adaptacji doktryny liberalnej do fenomenu dyferencjacji i subiektywizacji życia społecznego. Przez wielu badaczy stanowisko to zostało odczytane jako przesunięcie myśli liberalnej w kierunku relatywizmu (zob. Strauss 1998; Gellner 1997; Sandel 1982). Berlin (1998, s. 52–60) pogląd ten odrzucał: „Nie jestem relatywistą; nie mówię: »ja lubię pić kawę z mlekiem, a ty bez; ja preferuję uprzejmość, a ty obozy koncentracyjne« – każdy z nas ma swoje własne wartości, których nie da się ani porównać, ani zintegrować. Takie stanowisko uważam za błędne”.

Berlin trzeźwo zauważał, przypomnijmy, że nawet jeśli nie istnieją wartości uniwersalistyczne, to istnieje „przynajmniej jakieś minimum, bez którego społeczeństwa chyba by nie przetrwały”. W oparciu o owo minimum nie określimy szczegółowych cech dobrego systemu politycznego, nie ustanowimy precyzyjnych miar szacowania wartości, nie wypracujemy detalicznych kryteriów ważenia dobra. Możemy jednak w jego przekonaniu odróżnić tyranię od rządów prawa, a czyny szlachetne od czynów nikczemnych.

Berlin (1994) próbując wielość obiektywnych wartości i stylów dobrego życia, jawi się jako pluralista, który odrzuca stanowisko relatywistyczne poprzez eksponowanie wartości fundamentalnie ważnych i niezmiennych oraz gotowość do ich obrony.

O ile Berlin możliwość koegzystencji heterogenicznych oraz antagonistycznych wartości upatruje w „ludzkiem doświadczeniu będącym podstawą normalności”, o tyle Rawls dopatruje się jej w „rozumnym pluralizmie” będącym skutkiem „czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnych” opartych na regułach sprawiedliwej kooperacji. Na takiej podstawie Rawls formułuje koncepcję częściowego konsensusu jako ram osiągnięcia przez rozumne osoby wyznające odmienne i rozległe poglądy porozumienia w zasadniczych kwestiach dotyczących urzędnictwa strukturalnego społeczeństwa. Rawls stoi na stanowisku, że osiągnięcie tego konsensusu winno polegać na przechodzeniu od spornych szczegółów na wyższy

poziom ogólności, wykraczający ponad rozległe doktryny. W jego opinii to na tym poziomie możliwe jest osiągnięcie porozumienia poprzez odwołanie się do fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych.

Częściowy konsensus preferuje wartości liberalne (Galston 1999), eksponuje ich uniwersalistyczną naturę (Kymlicka 1998), promuje liberalne rozumienie praw (zob. Gray 2001) oraz opowiada się za liberalną koncepcją sprawiedliwości (Rorty 2009). Opinie te formułowane przez oponentów Rawlsa wydają się w znaczącym stopniu uzasadnione. Tym samym przypisanie go do obozu relatywistów byłoby zabiegiem nieuprawnionym.

Gray odrzucając liberalizm o orientacji uniwersalistycznej, proponuje wizję liberalizmu, którą określa mianem *modus vivendi*. Nie ma on służyć rozwiązywaniu konfliktu wartości, a jedynie „przystosowaniu ludzi i ich sposobów życia, hołdujących sprzecznym wartościom, do wspólnej egzystencji”. Gray utrzymuje, cytując raz jeszcze, że „[n]ie musimy mieć wspólnych wartości, aby żyć razem w pokoju. Potrzebujemy wspólnych instytucji, w ramach których mogą ze sobą koegzystować różnorakie formy życia”.

Ostra krytyka klasycznego liberalizmu przez Graya nie oznacza jego przejścia na pozycje normatywnego relatywizmu. Nie uważa on bowiem wszystkich konkurujących ze sobą wartości za równie wartościowych. Prymat nadaje liberalnym wartościom i instytucjom. Tym niemniej Gray, jak przystało na liberała, domaga się możliwości ekspresji innych wartości w przestrzeni publicznej.

Wreszcie Habermas upatruje sposobu rozstrzygnięcia napięć związanych z konfliktem wartości w działaniu komunikacyjnym, kooperatywnym poszukiwaniu prawdy, rozumie praktycznym, racjonalności, dyskursie i argumentacji jako moralnych fundamentach działań opartych na zasadach bezstronności. Zdaniem filozofa porozumienie co do wartości uzyskuje się jedynie w drodze proceduralnie zapewnionego konsensusu, ugruntowanego w etyce komunikacyjnej, której głównym spoiwem są intersubiektywne praktyki komunikacyjne. Te ostatnie zaś są zakorzenione we wspólnocie politycznej, której warunek istnienia stanowi symetryczne przyznanie jej członkom wolności i zagwarantowanie możliwości zmiany perspektyw, zapewnienie równości i wzajemnego

uznania. Habermas wierzy, że wolni obywatele są w stanie uzgodnić procedury rozstrzygania konfliktów i podejmowania decyzji w duchu intersubiektywności.

Konkludując, liberalna teoria pluralizmu wartości oferuje utylitarno-normatywny fundament dla społecznej kooperacji warunkujący zachowanie minimalnej spójności aksjonormatywnej społeczności. Oparta jest na przekonaniu, że jednostki są w stanie uzgodnić minimalny zbiór wartości konstytutywnych niezbędny dla trwania wspólnoty. Dzieje się tak, ponieważ są one rozumne oraz dzielą przekonanie, że jest to dla nich korzystne.

W obrębie współczesnej doktryny liberalnej można dostrzec co najmniej dwa stanowiska wobec pluralizmu wartości i nieuchronnie z nim związanego konfliktu. Pierwsze jest osadzone na przekonaniu, że w sytuacji sporu o wartości występującego między wyznawcami, używając narracji Rawlsa, rozległych doktryn (np. konserwatyzmu, liberalizmu, socjalizmu) poszukiwanie kompromisu należy prowadzić na płaszczyźnie znajdującej się powyżej tych doktryn. Poszukiwanie to winno przybrać charakter abstrakcyjny, a w jego toku należy odwołać się do rozstrzygnięć filozoficznych o ogólnej naturze. Przejście na pole rozważań abstrakcyjnych służyć ma: 1) ograniczeniu przestrzeni sporu; 2) epistemicznej powściągliwości; 3) ograniczeniu dowolności argumentacyjnej³. Istotą tego stanowiska dobrze oddaje kategoria strategii opartej na epistemicznej abstynencji (Raz 1990). Reprezentantami tej orientacji są Rawls i Habermas, przynależą do niej także Berlin.

Stanowisko drugie, które wydaje się stać w opozycji do tego pierwszego, zakłada, że w sytuacji ostrych konfliktów wartości (ideowych, światopoglądowych) należy zaniechać szukania powszechnego konsensu odwołującego się do rozległej doktryny i zamiast tego dążyć do uzgodnień szczegółowych. Ducha tego podejścia dobrze oddaje termin „niekompletnie uzasadnione porozumienia” (Sunstein 2000). Ten sposób rozumowania wydaje się też pobrzmiewać w poglądach Graya i jego koncepcji *modus vivendi*.

³ Interesujące omówienie tego problemu można znaleźć w artykule Wojciecha Ciszewskiego i Adama Dyrda (2013).

Tak szerokie podejście liberalizmu politycznego do konfliktu wartości (abstrakcja *versus* detalizacja) dla jednych może być wyrazem racjonalnego pragmatyzmu. Dla innych z kolei – przejawem maskowania konceptualnej niezdolności do mierzenia się z istotą tego konfliktu i jego konsekwencjami, tak intelektualnymi, jak i praktycznymi. Można na to spojrzeć również w sposób odmienny i potraktować oba te stanowiska jako uzupełniające. Wówczas okaże się, że znajdują one konfiguracyjne zastosowanie w zależności od natury konfliktu wartości oraz okoliczności jego występowania. Mnie osobiście ten sposób myślenia jest bliski.

Bibliografia

- Berlin, I. (1998). *The First and the Last*. *New York Review of Books*, 14.05.
- Berlin, I. (1994). Dwie koncepcje wolności, tłum. D. Grinberg. W: idem, *Cztery eseje o wolności* (s. 178–233). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berlin, I. (2002). *Pod prąd. Eseje z historii idei*, tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Berlin, I. (2004). O dążeniu do ideału, tłum. M. Tański. W: idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Berlin, I., Polanowska-Sygułska, B. (2006). *Unfinished Dialogue*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Berlin, I., Williams, B. (1994). Pluralism and liberalism: A reply. *Political Studies*, 42, 306–309.
- Bocheński, T. A. (2014). Berlina wyzwanie rzucone filozofii polityki. Próba analizy pluralizmu wartości. W: M. Maciejewski, M. Marszał, M. Sadowski (red.), *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej* (s. 537–564). Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Borradori, G. (2008). *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacquesem Derridą*, tłum. A. Karaluk, M. Kilanowski, B. Orlewski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie.
- Brighouse, H. (2007). *Sprawiedliwość*, tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Ciszewski, A., Dyrda, A. (2013). Remedium wobec diagnozy, czyli jak liberalizm polityczny odpowiada na fakt niezgody. *Diametros*, 37, 13–33

- Coser, L. A. (2009). *Funkcje konfliktu społecznego. Współczesne teorie socjologiczne*, tłum. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dewey, J. (1958). *The Public and It's Problem*. Athens, GA: Swallow Press.
- Durkheim, E. (1999). *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gallie, B. (1971). *Philosophy and Historical Understanding*. New York: Schocken Books.
- Galston, W. (1999). *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak–Fundacja im. Stefana Batorego.
- Gellner, E. (1997). *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gray, J. (1993). *Postliberalism. Studies in Political Thought*. New York: Routledge.
- Gray, J. (1995). *Isaiah Berlin*. London: HarperCollins.
- Gray, J. (2001). *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Habermas, J. (1993). *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tłum. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2004a). *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Habermas, J. (2004b). *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2009). *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hardy, H. (2000). *Isaiah Berlin's Key Idea*. Pobrane z: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/hhonib/isaiah_berlin%27s_key_idea.html
- Kekes, J. (1984). 'Ought' implies 'can' and two kinds of morality. *The Philosophical Quarterly*, 34, 459–467.
- Kekes, J. (1993). *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kekes, J. (1997). *Against Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kekes, J. (1998). *A Case for Conservatism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kymlicka, W. (1998). *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lakoff, G., Johnson, M. (2010). *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Luhmann, N. (2008). *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Platon (2002). *Teajtet*, tłum. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Polanowska-Sygułska, B. (2007). Wokół sporu o normatywny pluralizm wartości. W: D. Pietrzyk-Reeves (red.), *Pytania współczesnej filozofii polityki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Prostak, R. (2004). *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 1 (7), 1–25.
- Rawls, J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. A. Romaniuk, M. Panufnik, J. Pasek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (1999). *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*. W: idem, *Collected Papers*, red. S. Freeman (s. 421–449). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, J. (1990). Facing diversity: The case of epistemic abstinence. *Philosophy & Public Affairs*, 19, 3–46.
- Rorty, R. (2009). *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Sadurski, W. (2003). *Liberalów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schutz, A. (2008). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Schwartz, S. H., Bilsky, W. (1987). Toward a psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 550–562.

Schwartz, S. H., Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 879–889.

Strauss, L. (1998). *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Sunstein, C. S. (2000). Practical reason and incompletely theorized agreements. W: E. Ullmann-Margalit (red.), *Reasoning Practically* (s. 98–122). Oxford: Oxford University Press.

Talisie, R. B. (2012). *Pluralism and Liberal Politics*. New York: Routledge.

Liberals' struggle with the problem of value pluralism

This paper aims to explore the approach to value pluralism within contemporary liberal political thought. The paper begins with a discussion of the basic premises related to both value pluralism and value conflict. Then the author examines the successes of value pluralism theory in resolving value conflicts. The final section of the paper attempts to determine whether the liberal approach to value pluralism, protecting us against monism, is not leading us, at the same time, to value relativism.

Keywords: liberalism, conflict, value, pluralism, monism, relativism.