

ETYKA CNÓT W OBRONIE LIBERALIZMU

D. Rasmussen i D. Den Uyl
Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity.
„The Shaftersbury Papers”, 9,
Cheltenham: Edward Elgar 1998, s. 85.

Od kiedy Elisabeth Ascombe w swoim artykule *Modern Moral Philosophy* (1958)¹ wezwała do porzucenia, dotąd niepodzielnie panujących we współczesnej filozofii, tradycji deontologicznej i utylitarystycznej i zajęcia się na powrót arystotelesowską etyką cnót, nie minęło zbyt wiele czasu. Jednak efekty tegoż wezwania zdążyły zaowocować wieloma pracami kontynuującymi arystotelesowską tradycję. Co więcej, wśród przedstawicieli tradycji deontologicznej i utylitarystycznej – stawianej zwykle w opozycji względem arystotelesowskiej teorii moralnej – znaleźli się i tacy, którzy interpretowali, czy to etykę Kanta, czy Benthama bardziej jako przyjazną niż wrogą etyce cnót. Nic więc dziwnego, że zaczęto po nią sięgać również w celu uzasadnienia teorii porządku społecznego. Już sam Arystoteles wykorzystywał swoją teorię cnót do usankcjonowania pozycji *polis* jako najdoskonalszej formy państwa i sprawowania rządów. Projekt uzasadnienia liberalizmu zaprezentowany przez Douglasa B. Rasmussena i Douglasa J. Den Uyla w książce pt. *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*² – także sięga do etyki cnót i jej fundamentalnego założenia, jakim jest idea prefekcjonizmu.

Rasmussen i Den Uyl chcą raz na zawsze odrzucić przekonanie, że liberalizm z konieczności zakłada relatywizm, atomistyczny indywidualizm i emotywizm. Chcą wskazać na taki fundament moralny, który stanowiłby uzasadnienie dla

¹ „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1–19.

² D. Rasmussen, D. Den Uyl *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, „The Shaftersbury Papers”, 9, Edward Elgar, Cheltenham 1998, s. 85.

liberalnych praw i jednocześnie nie gwałcił ich tożsamości. W tym celu odwołują się do arystotelesowskiej teorii moralnej, która za najwyższy ludzki cel uznaje samodoskonalenie się jednostki zgodnie z zasadami cnót. Jako etycy cnót w przeciwieństwie do etyków zasad, którzy koncentrują się przede wszystkim na czynie (*act-centered ethics*), największą uwagę skupiają na działającym podmiocie (*agent-centered ethics*). Ta perspektywa w dużym stopniu determinuje proponowaną przez nich koncepcję ludzkiego dobra.

Liberałowie mają zwykle ambiwalentny stosunek do etyki. Z jednej strony nie chcieliby się zgodzić na przyjęcie jakiegokolwiek etyki normatywnej, która wskazywałaby konkretny model dobrego życia. Swoją niechęć podpierają stanowiskiem akognitywizmu (przekonaniem o niemożliwości poznania, czym jest rzeczywiste ludzkie dobro), które uzasadnia pozostanie na neutralnej pozycji wobec wszelkich teorii moralnych. Z drugiej jednak strony, odwołują się do takich wartości, jak wolność myśli i słowa, powszechna tolerancja, pokój i ład społeczny, które mają silne konotacje moralne, a w liberalizmie przybierają postać powszechnie obowiązujących praw. Jednak takie prawa, by mogły efektywnie regulować porządek społeczny, wymagają silnego uzasadnienia.

Ambiwalencję, o której tu mowa, można przewyciężyć w dwojaki sposób: poszukując albo moralnych, albo pozamoralnych racji dla uzasadnienia uniwersalności owych praw. Zwolennicy neutralności liberalizmu względem jakichkolwiek teorii moralnych, poszukują uzasadnienia uniwersalnej obowiązywalności powyższych praw w wynikach badań nauk społecznych, a same prawa interpretują jako reguły socjo-techniczne, które pozwalają na utrzymanie porządku społecznego. Obawiają się, że wspieranie liberalizmu jakąkolwiek teorią moralną pozbawi go neutralności – istotnej cechy liberalizmu – i zmusi do promowania jednego, dokładnie określonego modelu rozwoju moralnego.

Projekt normatywnego uzasadnienia liberalizmu D. Rasmussena i D.J. Den Uyla ma zagwarantować mu moralny fundament, który stanowi rację powszechnej obowiązywalności podstawowych „liberalnych” praw, a jednocześnie nie narzuca żadnego ściśle określonego modelu życia, który obowiązywałby każdą jednostkę. Ów projekt staje się dodatkowo interesujący, jeśli zwróci się uwagę na źródło inspiracji autorów – mianowicie arystotelesowską etykę cnót. Wielu bowiem zwolenników współcześnie rozwijanej etyki cnót, między innymi Alasdair MacIntyre, który uważa się za kontynuatora tradycji arystotelesowskiej, nie wyobraża sobie takiego połączenia. To właśnie przedstawiciele liberalizmu, MacIntyre obarcza winą za współczesny kryzys filozofii moralnej, którego efektem jest powszechne panowanie emotywizmu, teorii sprowadzającej całą dziedzinę moralności do sfery emocji³. Liberalizm wspierany przez Ras-

³ Por. A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 29–82.

mussena i Den Uyla powołuje się na arystotelesowską koncepcję ludzkiego dobra – *eudajmonia* – interpretowanego jako samodoskonalenie się (*self-perfection, human flourishing*), którego realizowanie jest spełnianiem ludzkiego celu (*telos*).

Odkąd filozofii liberalnej towarzyszy stanowisko akognitywizmu, niemożliwe stało się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o uniwersalne ludzkie dobro. Pojęcie dobra zaczęto zatem wiązać z tym, co określa się mianem indywidualnych preferencji czy prywatnym interesem jednostek i przeciwstawiono pojęciu prawa, któremu nadano charakter uniwersalny i bezstronny. Tak egoistycznie rozumiane dobro zostało zdeprecjonowane względem powszechnych praw. I choć liberalizm zwykle wiąże się z teorią moralnego indywidualizmu, to paradoksalnie nie przyznaje on uprzywilejowanej pozycji dobru konkretnego indywiduum, ale opowiada się po stronie uniwersalnych praw.

Rasmussen i Den Uyl zwracają uwagę na bardzo ważne zjawisko tzw. socjalizacji etyki w filozofii liberalnej, polegające na odrzuceniu indywidualnego dobra jednostki – samodoskonalenia się – na rzecz zachowania społecznej harmonijnej kooperacji⁴. Miejsce indywidualnej cnoty roztropności (*phronesis, prudentia*) zajmuje cnota sprawiedliwości społecznej, a całą etykę redukuje się do teorii sprawiedliwości, zapisanej w języku praw.

Propozycja Rasmussena i Den Uyla to wskazanie takiej koncepcji ludzkiego dobra, które byłoby zarazem obiektywne i zindywidualizowane⁵. Nie stanowiłoby opozycji dla praw, ale ich moralny fundament. Taka koncepcja ludzkiego dobra jest rezultatem dociekań na temat ludzkiej natury, tego, kim jest człowiek, jaka jest jego istota. Autorzy są zgodni z klasyczną arystotelesowską koncepcją i przyznają, że ostatecznym ludzkim dobrem jest samodoskonalenie się, aktualizacja wszystkich ludzkich możliwości zgodnie z zasadami cnót. W tym procesie autorealizacji największą rolę odgrywa cnota roztropności (*phronesis, prudentia*), czyli inaczej mądrość praktyczna.

Ludzkie *dobro* ujmowane jako samodoskonalenie się – piszą autorzy – jest przede wszystkim *obiektywne*, ponieważ jest dobrem człowieka jako istoty rozumnej, która wybiera słuszne i prawe cele. Obiektywne dobro nie oznacza identycznego dobra dla każdego indywiduum, ale skierowanie się ku integracji charakterystycznych dla człowieka dóbr (*generic goods*) i cnót. Realizacja owych charakterystycznych dla człowieka dóbr, takich jak np.: zdrowie, przyjemność, wiedza, przyjaźń, miłość, sprawiedliwość, kreatywna praca, wrażliwość estetyczna, honor, cnoty moralne – integralność, uczciwość, umiarkowanie konstytuuje ludzkie samodoskonalenie. Dlatego samodoskonalenie się jest dobrem *obejmującym* te wszystkie konstytuujące go dobra. Nie ustanawia

⁴ Por. D.B. Rasmussen, D.J. Den Uyl *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, op. cit., s. 11–15.

⁵ Tamże, op. cit., s. 23–30; oraz D. Rasmussen *Perfectionism*, w: *Encyclopaedia of Applied Ethics*, vol. 3, 1998, s. 474–476.

wśród nich określonej hierarchii dóbr i nie staje na ich czele jako cel pośród środków. Kolejnością realizacji poszczególnych dóbr decyduje o kolejności roztropność – mądrość praktyczna, dzięki której integracja tych dóbr jest możliwa. Samodoskonalenie się nie jest stanem statycznym ale nieustającym procesem. Trudno powiedzieć, że ów proces kiedykolwiek osiągnął swój kres.

Obiektywne dobro nie jest jednak dobrem abstrakcyjnym, zdefiniowanym dla osoby ludzkiej jako takiej, ale *indywidualizowanym* – dobrem konkretnej żyjącej „tu i teraz” osoby. Rasmussen i Den Uyl nie chcą mówić o samodoskonaleniu się człowieka jako takiego, ale o samodoskonaleniu się konkretnej indywidualnej jednostki. Dobro jest więc indywidualne, unikalne i niewymienne. Dlatego nie można podać „przepisu na dobre życie”. To „mikstura” odpowiednich dóbr realizowanych we właściwych proporcjach. Roztropność – mądrość praktyczna – rozstrzyga, jakie proporcje są właściwe dla mnie jako podmiotu moralnego wyposażonego w indywidualne zdolności, pozostawionego w konkretnych i niepowtarzalnych okolicznościach, z całym bagażem dotychczasowych, tylko moich, doświadczeń, decyzji i ich konsekwencji. Dobro ludzkie jest zatem także *odniesione do podmiotu* – sprawcy – moralnego działania, nie znaczy to jednak, że jest relatywne. Rasmussen i Den Uyl przeciwstawiają się niepersonalistycznej koncepcji dobra, oferującej jeden określony model doskonałości bez względu na indywidualne uposażenie jednostek. Ale dobro odniesione do osoby nie musi być subiektywne, odwołujące się jedynie do indywidualnych pragnień i preferencji, może bowiem przede wszystkim odwoływać się do obiektywnych stanów rzeczy: indywidualnych zdolności, wrodzonych talentów, poprzednich wyborów, konkretnych warunków życia. Tak ujęte ludzkie dobro jest zarazem indywidualnym i obiektywnym dobrem dla jednostki.

Ludzkie dobro choć jest indywidualnym dobrem nie jest wyizolowane. Przeciwnie jest *osiągalne jedynie pomiędzy ludźmi*, w społeczeństwie. Wiele ludzkich potencjalności jest skierowanych ku innym osobom (np. zdolność do przyjaźni, miłości, założenia rodziny, ale też rozwoju intelektualnego czy moralnego), dlatego dojrzewanie osoby zakłada obcowanie z innymi ludźmi. Wszystkie te powyżej opisane warunki osiągania prawdziwego rozwoju zakładają jeszcze jedną niezbędną właściwość samodoskonalenia się, mianowicie *samokierowanie się (self-directedness)*. Kluczową rolę w samodoskonaleniu się odgrywa mądrość praktyczna (*phronesis*), która nie jest czymś pasywnym, czymś, co się jedynie zdarza podmiotowi. Rozpoczęcie jakiegokolwiek wysiłku, czy to fizycznego, czy intelektualnego, nie pojawia się automatycznie, ale musi być zainicjowane i podtrzymywane właśnie przez indywidualnego człowieka. Wysiłek ten jest konieczny, by odkryć wartość samodoskonalenia się i podjąć jego wyzwanie. Sprawca moralnego działania (*agent*) w przypadku samodoskonalenia się

jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem moralnego działania. Samokierowanie się jest obecne we wszystkich modelach samodoskonalenia się.

Tak ujęte dobro jest, według Rasmussena i Den Uyla, moralnym fundamentem liberalizmu i gwarantowanych przezeń praw. Człowiek jako istota, której celem jest osiągnięcie dobra ma prawo do życia w warunkach, w których realizacja tegoż dobra jest możliwa. Zatem racją uzasadniającą powszechną obowiązywalność tzw. „liberalnych praw” jest fundamentalne ludzkie dobro. Koncepcje dobra i praw w teorii Rasmussena i Den Uyla nie stoją względem siebie w opozycji, a raczej wzajemnie się dopełniają.

Analiza ludzkiego dobra przedstawiona przez Rasmussena i Den Uyla może sprawiać wrażenie, iż autorom chodziło jedynie o przekonanie swoich adwersarzy, że liberalizm nie jest amoralny, ponieważ gwarantowane przez niego prawa mają głęboki moralny fundament. Jednak posiadanie takiego fundamentu nie oznacza, że „liberalne prawa” przepisują jednostkom jakiegokolwiek określony model życia. Prawa – według Rasmussena i Den Uyla – są normatywne, ale w zupełnie inny sposób niż normy moralne zawarte w poszczególnych teoriach moralnych. Określają jedynie konieczne warunki umożliwiające jakiegokolwiek moralne działanie. Są raczej metanormami a nie normami *sensu stricte*. Normy zwykle odpowiadają wprost na pytanie, jak należy działać, by aktualizować swoje możliwości. Natomiast metanormy wskazują jedynie warunki, w których taka aktualizacja jest możliwa. Ich rolą jest ograniczanie dozwolonych form samodoskonalenia się tylko do tych, które z natury nie wykluczają możliwości współistnienia różnych form samodoskonalenia się innych osób, respektują pluralizm takich form.

Liberalizm, który jest ukonstytuowany przez takie prawa, nie jest jeszcze jedną teorią moralną, ale metateorią, której rolą jest zagwarantowanie możliwości rozwoju wszystkich jednostek. Dyskutowanie z nim jako minimalistyczną teorią moralną jest popełnianiem błędu przesunięcia kategoriałnego, ponieważ nie jest on teorią quasi-normatywną [*equinormative*]. To znaczy, że zasady normatywne liberalizmu różnią od zasad normatywnych teorii moralnych nie tyle co do przedmiotu, ale przede wszystkim typu. Porównywanie liberalizmu z jakimikolwiek teoriami moralnymi zawsze będzie kończyło się konfliktem. Potraktowany jako metateoria stanie się gwarantem możliwości realizowania wszelkich dopuszczalnych teorii moralnych.

Odróżnienie norm od metanorm w teorii Rasmussena i Den Uyla, staje się podstawą dla oddzielenia etyki od polityki. Ich zdaniem liberalizm jako jedyna teoria społeczno-polityczna to odróżnienie respektuje. Rolą polityki nie jest zatem promowanie jakiegokolwiek teorii moralnej i proponowanej przez nią formy doskonalenia się. Ma transcendować wszelkie dyskusje pomiędzy partykularnymi teoriami moralnymi i ich formami samodoskonalenia się. Powinna natomiast zagwarantować możliwość toczenia się takich dyskusji i realizowania

różnych form samodoskonalenia się przez jednostki. Żadna z konkretnych form samodoskonalenia się nie może być wprowadzona w jakiejkolwiek struktury państwa. Etyka ma swe miejsce poza polityką. Nie podlega państwu, prawu ani formalnie ustanowionemu porządkowi społecznemu, które z zasady mają być metanormatywne⁶.

Liberalizm zawsze był łączony z indywidualizmem, którego opozycją jest stanowisko komunitaryzmu. Nic więc dziwnego, że autorzy omawianej książki wiele uwagi poświęcają na dyskusje z przedstawicielami komunitaryzmu. Indywidualizm głosi, że ludzka jednostka jest z natury wolna i racjonalna. Jego przedstawiciele wierzą, że ludzka racjonalność jest uniwersalna – nie zapośredniczona społecznie i kulturowo, a indywidualny człowiek zupełnie wolny i neutralny w swych wyborach posiada niczym nieograniczoną wolność wchodzenia w różne relacje – wspólnoty, w których decyduje się żyć i rozwijać. Pozostaje także neutralny w ocenie i krytyce swoich wyborów. Kontekst społeczno-kulturowy w którym został wychowany nie ma poważnego wpływu na jego sposób poznania i działania.

Tak zinterpretowana ludzka jednostka nie potrzebuje żadnych społecznych czy politycznych struktur, które wskazywałyby jej drogę rozwoju. Sama doskonale potrafi wyznaczyć sobie najlepsze dla siebie cele, które pragnie w życiu realizować. Jedynie czego potrzebuje to odpowiedniego „środowiska”, w którym taki rozwój byłby możliwy. Rolę państwa upatruje w zabezpieczeniu takich koniecznych warunków rozwoju.

Komunitaryści zupełnie nie podzielają powyżej opisanych przekonań na temat ludzkiej natury. Są przekonani, że człowiek nie rodzi się indywidualną jednostką. Dopiero staje się nią w procesie wychowania, który to bynajmniej nie jest neutralny, tylko społecznie i kulturowo zdeterminowany. Człowiek nabywa standardów myślenia i działania takich, jakie funkcjonują w jego wspólnocie i tradycji, z której pochodzi. Alasdair MacIntyre na przykład twierdzi, że nie jesteśmy w stanie nawet pomyśleć sobie takiej istoty, która żyłaby poza jakąkolwiek wspólnotą. Mówi, że bez zaczerpnięcia jakichkolwiek standardów racjonalności nie mogłaby podjąć żadnej decyzji, nie znałaby zasad, reguł działania funkcjonujących w społeczeństwie. Byłaby jedynie „wyłknięm jąkałą”, bez szans na jakikolwiek czy to intelektualny, czy moralny rozwój.

Państwo komunitarystów tego pokroju co MacIntyre, nie jest jedynie areną, na której każda jednostka dąży do realizacji wybranej przez siebie koncepcji dobrego życia. Rolą państwa jest podtrzymywanie takich praktyk i instytucji, dzięki którym osiągnięcie dóbr i cnót jest możliwe⁷. Ma wychowywać do poszukiwania dobra wspólnego i poszanowania tradycji, dzięki której rozwój

⁶ Por. D. Rasmussen, D. Den Uyl, op. cit., s. 15–23.

⁷ Por. A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 311, 349–351.

moralny jest w ogóle możliwy. Neutralność indywidualistycznego liberalizmu według MacIntyre jest jeszcze jednym złudzeniem. Faktycznie indywiduum ludzkie, nad którym debatuje się w filozofii liberalnej, nie jest neutralne, tylko liberalne. To znaczy określone w terminach i standardach tej filozofii, która już dawno przekształciła się w kolejną tradycję⁸.

Uwaga MacIntyre'a, dotycząca przekształcenia się liberalizmu w kolejną tradycję, zasługuje na szczególną uwagę w kontekście omawianego projektu Rasmussena i Den Uyla. Liberalowie bowiem często podkreślają, że proponowana przez nich koncepcja porządku społecznego ma być neutralna względem wszelkich kulturowych i społecznych tradycji, jakie w toku dziejów zostały rozwinięte. Struktury państwa nie powinny ani promować, ani krępować którejkolwiek z tych tradycji. W prezentowanej interpretacji liberalizmu jako meta-teorii także podkreśla się znaczenie liberalizmu w zagwarantowaniu warunków rozwoju każdej tradycji. Tymczasem uwagi MacIntyre wskazujące na charakterystyczne dla liberalizmu pojęcia, standardy uzasadniania, ustalony przez swoich przedstawicieli kanon lektur i autorytetów oraz instytucje, które podtrzymują jego rozwój⁹, wydają się przekonujące. Nie trzeba przy tym przyjmować wszystkich mocno komunitarystycznych założeń filozofii MacIntyre'a. Liberalizm jawi się jako jedna spośród wielu powstałych w historii tradycji.

Rasmussen i Den Uyl, twierdząc, że liberalizm tylko zapewnia warunki konieczne dla rozwoju jakiegokolwiek tradycji, podejmują nieuczciwą walkę z innymi tradycjami. Liberalizm w ich interpretacji zostaje wyniesiony na metapoziom i przez to nie podlega konkurencji „wolnego rynku idei”, na który proponuje wystawić wszystkie inne tradycje. Sam – jako gwarantujący konieczne warunki funkcjonowania wolnego rynku – pozostaje nietknięty. Dlatego obrona autorów wyżej przedstawionego projektu przed zarzutem MacIntyre'a, który pisze, że liberalizm występuje przeciwko innym tradycjom, wydaje się niewystarczająca. Rzeczywiście sama możliwość – wolność – wyboru tradycji, w której chcemy żyć i rozwijać się (w filozofii MacIntyre'a taki wybór jest prawie niemożliwy, ponieważ wychowawszy się w określonej tradycji przyjęliśmy standardy myślenia i działania, które są nieprzekładalne i niewspółmierne z innymi) jeszcze nie oznacza deprecjonowania tradycyjnych form życia. Może stanowić dla nich wielkie wyzwanie, na przykład potrzebę humanizacji zasad współżycia, tak by ludzie sami chcieli je respektować. Ale taka interpretacja liberalizmu – jakkolwiek pomocna w obronie wielu zarzutów kierowanych pod jego adresem – deprecjonuje inne tradycje, w taki sposób, że nakazuje im podjąć wyzwanie

⁸ Por. A. MacIntyre *Which Rationality?, Whose Justice?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, rozdz. XVII: *Liberalism Translated into Tradition*, s. 326–347.

⁹ Por. A. MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., s. 342–348.

uczciwej rywalizacji, podczas gdy sama pozostaje na uprzywilejowanej – metanormatywnej – pozycji i jako taka jest poza wszelką dyskusją. To pozwala przyznać MacIntyre’owi rację, że liberalizm nie jest neutralną koncepcją społecznego porządku. Jego celem jest przede wszystkim zachowanie i promowanie liberalnego porządku społecznego.

Interpretacja Rasmussena i Den Uyla uświadamia, że liberalizm nie jest także neutralny ze względu na filozoficzne założenia, które przyjmuje. Może to być subiektywizm albo obiektywizm w epistemologii, atomistyczna bądź społecznie zorientowana koncepcja ludzkiej natury w antropologii, emotywistyczna czy utylitarystyczna teoria moralna. Rasmussen i Den Uyl przyjęli ideę perfekcjonizmu, która w żadnym wypadku nie jest filozoficznie neutralna. Nawet jeśli zgodzimy się, że liberalizm jest metateorią, to należy mieć świadomość, że jego uzasadnienie zostało wsparte na nie neutralnej, ale konkretnie zorientowanej filozofii. W propozycji Rasmussena i Den Uyla metanorma rację swojej uniwersalności czerpią z normatywnej – perfekcjonistycznej – teorii moralnej, która przyjmuje obiektywistyczne założenia, tak w epistemologii, jak i antropologii, a w konsekwencji i etyce. Choć autorzy nie wskazują dokładnej definicji ludzkiego dobra, to jednak określają je jako samodoskonalenie się i mówią o powinności realizowania tego dobra jako celu człowieka. Wielu przedstawicieli aktualnie dyskutowanych teorii moralnych nie chciałoby zgodzić się z taką charakterystyką ludzkiej powinności moralnej. Idea perfekcjonizmu – choć bardzo interesująca – nie jest powszechnie uznawana. Wiele kontrowersji budzi także pluralistyczna koncepcja ludzkiego dobra sformułowana przez autorów.

Powyższy projekt uzasadnienia liberalizmu poprzez odwołanie się do etyki cnót i zakładanej przez nią idei perfekcjonizmu przedstawia się bardzo interesująco, szczególnie ze względu na swoją unikalność. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że stanowisko autorów powyżej omówionej publikacji nie jest zbyt popularne nawet wśród przedstawicieli liberalizmu. Powodem są naturalnie silne filozoficzne założenia, na które niewielu liberałów chciałoby się zgodzić. Ów projekt zdobywa sobie przychylną jedynie wśród tzw. tradycyjnych liberałów, którzy odwołują się do obiektywistycznej koncepcji ludzkiej natury, uniwersalnych wartości i zasad moralnych.

To, co miało być osiągnięte w wyżej omówionym projekcie, to: wskazanie, że wolność nie może być definiowana bez żadnego odniesienia do moralności; podkreślenie, że prawa nie są pierwotne względem norm moralnych i nie mogą ich zastąpić, ponieważ mają zupełnie inny – metanormatywny – charakter; wykazanie, że liberalizm nie jest żadną teorią moralną, tylko teorią takiego porządku społecznego, który ma zapewnić rozwijanie się różnych koncepcji moralności, wreszcie zarysowanie pluralistycznej i zindywidualizowanej koncepcji ludzkiego dobra. Wiele spośród tych celów – choć nie bez zastrzeżeń

– można uznać za osiągnięte. Z pewnością metanormatywne rozwiązanie może stać się odpowiedzią na wiele zarzutów kierowanych pod adresem liberalizmu, szczególnie tych dotyczących jego stosunku do etyki. Jednakże w tej interpretacji liberalizmu niepokój budzi wyniesienie go na inny poziom, by – jak się wydaje – zagwarantować mu nietykalność.

Natasza Szutta