

Paweł Wolak
Uniwersytet Warszawski

KONCEPCJA DOBREGO ŻYCIA W FILOZOFII POLITYCZNEJ
 RONALDA DWORKINA

Filozofia polityczna Ronalda Dworkina obraca się wokół bardzo kłopotliwych idei. Trzy cnoty oświeceniowe (wolność, równość, braterstwo), liberalizm polityczny i etyczny, indywidualizm, prawa, zasady, równa troska i poszanowane, dobre życie – wszystkie te „wyrazy” wydają się z naszego codziennego punktu widzenia puste i strywializowane. Ta specyficzna kłopotliwość uchwycona została przez Marcina Świetlickiego w wierszu „...ska”:

Dlaczego twój niepokój tak obraca się wokół
 wyrazów: niepodległość, wolność,
 równość, braterstwo, Polska od morza do morza,
 bezrobocie, podatki, „Gazeta Wyborcza”?

Czy nie wiedziałeś, że są to małe wyrazy?
 Czy nie wiedziałeś, że są to wyrazy najmniejsze?
 Dlaczego właśnie o nie
 Zahacza twój język?¹

W jaki sposób można próbować pisać o „wyrazach najmniejszych”? Czy istnieje tylko jedna gra językowa, w którą przyszło nam grać przy pomocy tych wyswiechtanych nalepek? Filozofia polityki, jak żadna inna dziedzina filozofii, skazana jest na poruszanie się w obrębie potocznego, czy też może zbarbaryzowanego, słownika filozoficznego. O terminy obecne w dyskursie filozofii polityki bez przerwy „zahacza” nasz codzienny język. Jednakże język praktycznej polityki rzadko używa tych wyrazów w sposób jasny i przejrzysty, daleki jest również od prób burzenia utartych i strywializowanych znaczeń i sposobów użycia. Mimo to, ta amorficzność politycznego słownika ma też swoje zalety – jak pisze Leo Strauss sprawia ona, iż filozofia polityki staje się „tym działem filozofii, który jest

¹ M. Świetlicki *Zimne kraje* 2, Zebra, Kraków 1995, s. 13.

najbliższy życiu politycznemu, życiu niefilozoficznemu, życiu ludzkiemu. Jedyne w *Polityce* Arystoteles czyni użytek z przekleństw – niemal niezbędnego elementu namiętnej mowy”².

Indywidualizm etyczny

Liberalizm jest pewną filozoficzną propozycją usensownienia i wyklarowania kilku politycznych ideałów, tych „najmniejszych wyrazów”. Według Dworkina, jednoczącym i konstytuującym fundamentem tego filozoficzno-politycznego projektu jest etyka – tylko patrząc na politykę przez pryzmat etyki można mówić o niej sensownie. Tylko odpowiednia kolejność w procesie filozoficznej refleksji – etyka, filozofia polityki, polityka – sprawi, że liberalizm stanie się atrakcyjną i spójną doktryną, której podstawowe terminy, idee i cnoty będą odporne na krytykę ze strony rozmaitych dyskursów traktujących liberalizm jako li tylko żonglerkę „najmniejszymi wyrazami”. Dyskursów, które zazwyczaj próbują pokazać pustkę, banalność i wewnętrzną sprzeczność przed-refleksyjnego liberalizmu.

Rozbudowaną teorią etyczną, na gruncie której należy skonstruować teorię polityczną jest indywidualizm etyczny – „najgłębsza i najbardziej radykalna idea Oświecenia”³. Indywidualizm etyczny jest przede wszystkim pewną wersją poglądu humanistycznego i zakłada istnienie autonomicznego, racjonalnego, jednostkowego „ja”, którego indywidualne życie jest „święte” (oczywiście w świeckim znaczeniu tego terminu). Jedną z najważniejszych rzeczy z perspektywy kosmicznej jest to, co każda jednostka może zrobić i faktycznie robi ze swoim życiem⁴. W *Sovereign Virtue* Dworkin podaje dwie zasady indywidualizmu etycznego, zasady fundamentalne dla każdej rozległej teorii liberalnej: „Pierwsza z nich to zasada równej ważności – z obiektywnego punktu widzenia jest ważne, by ludzkie życie było raczej udane niż zmarnowane i jest to równie ważne, z tegoż obiektywnego punktu widzenia, dla każdego życia ludzkiego. Druga z tych zasad to zasada szczególnej odpowiedzialności – chociaż wszyscy musimy uznać równą i obiektywną ważność powodzenia każdego ludzkiego życia, to tylko jedna osoba jest w szczególności i ostatecznie odpowiedzialna za to powodzenie – osoba, do której to życie należy”⁵.

Jak wyraźnie widać, powyższe definicje faktycznie tkwią swymi korzeniami w myśli oświeceniowej. Pewnym utrudnieniem interpretacyjnym jest swoista dla

² L. Strauss *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa, 1998, s. 62.

³ R. Dworkin „Wolność, równość, wspólnota”, przeł. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.), *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków, 1996, s. 65.

⁴ *Ibidem*.

⁵ R. Dworkin *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000, s. 5 – przekład własny. Jeżeli przy tłumaczeniu nie pojawia się nazwisko autora, to wtedy jest to mój własny przekład.

liberałów ahistoryczność ich wywodów – z jednej strony mają oni świadomość tradycji intelektualnej, z której czerpią i której są kontynuatorami, lecz z drugiej strony niezwykle trudno znaleźć w ich tekstach bezpośrednie odniesienia, cytaty, czy też polemiki z tzw. klasykami filozofii politycznej. W pracach Ronalda Dworkina znaleźć można poglądy trzech filozofów, do których autor odwołuje się bezpośrednio, sugerując przy tym, iż poglądy te są mu w jakimś stopniu bliskie. Autorzy ci, to Arystoteles, Kant i John Stuart Mill. Wydaje się, iż próba spojrzenia na dworkinowski indywidualizm etyczny i dworkinowską koncepcję dobrego życia przez pryzmat poglądów tychże filozofów pomóc może w zrozumieniu, w czym tkwi i co właściwie znaczy „oświeceniowość” tego projektu.

Filozofia Kanta, która miała ogromny wpływ na teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa, wydaje się mieć równie istotny wpływ na myślenie Dworkina. Zarówno dla Rawlsa, jak i dla Dworkina konstruktywizm teorii politycznej oparty jest na zasadzie refleksyjnej równowagi, czyli na próbie swoistego dopasowania naszych moralnych intuicji z istotnym zbiorem zasad konstytuujących teorię⁶. Taki model połączony ze specyficzną koncepcją wyboru zasad sprawiedliwości (jednostkowe podmioty wybierające zasady sprawiedliwości za zasłoną niewiedzy) jest kantowską próbą przedstawienia teorii politycznej już w swych założeniach, niejako z konieczności, akceptowalnej przez wszystkie istoty rozumne. Dworkin próbuje wyeksponować „głębką teorię moralności” stojącą za polityczną koncepcją Rawlsa⁷. Kontrakt zawarty przez istoty rozumne, którego wynikiem jest ukonstytuowanie się społeczeństwa politycznego, jest oparty na fundamentalnej przesłance etycznej – każde ludzkie życie i jego jednostkowe powodzenie jest jednako ważne z obiektywnego punktu widzenia. Przesłanka ta wydaje się bezpośrednio wynikać z trzeciego sformułowania imperatywu kategorycznego⁸ i z kantowskiej idei godności ludzkiej⁹. Dla Dworkina najważniejsze jest to, co każda jednostka może zrobić ze swoim życiem – najważniejszy jest wybór sam w sobie, gdyż tylko jednostkowy wybór i realizacja jakiejś koncepcji dobrego życia jest wyrazem wolności istot rozumnych. Bardzo bliskie jest to kantowskiemu stwierdzeniu, iż tylko w świecie *noumenów* można w ogóle mówić o wolności. Świat fenomenalny pozostaje raz na zawsze zdeterminowany, czyli po prostu zniewolony, przez prawa przyrody. Dla Dworkina obiektywnie ważne jest nasze

⁶ J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 35–36.

⁷ R. Dworkin *Biorąc prawa poważnie*, rozdział VI „Sprawiedliwość a prawa”, przeł. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 277–332.

⁸ „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.”, I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 62.

⁹ „Idea ta (...) zakłada, że pewne sposoby traktowania człowieka są sprzeczne z uznawaniem go za pełnoprawnego członka ludzkiej społeczności, a więc że takie sposoby traktowania człowieka są głęboko niesprawiedliwe”, R. Dworkin *Biorąc prawa poważnie*, *op. cit.*, s. 358.

działanie w kierunku realizacji przez nas wybranej koncepcji dobrego życia – dla Kanta ważne jest nasze działanie moralne, gdyż tylko ono jest prawdziwie wolne i odróżniające wolny ludzki rozum od świata przyrody.

Bazą egalitaryzmu Kanta i Dworkina jest więc jednakowa ważność działań istot rozumnych – u Dworkina każde życie powinno być udane, oczywiście jeśli jego projekt jest wynikiem jednostkowego wyboru, tak jak u Kanta każde ludzkie działanie moralne powinno być zgodne z dyrektywami czystego rozumu praktycznego. Jak to wyraźnie widać, dla Kanta istnieje pewna norma obiektywnie dobrego życia – jest nią imperatyw kategoryczny ustanowiony przez rozum praktyczny. Dworkin unika kantowskiego transcendentalizmu etycznego stwierdzając, iż ważny jest wybór czyniący życie dobrym lub udanym¹⁰ z jednostkowego punktu widzenia. Nieco upraszczając, najważniejsze jest, by każdy był zadowolony ze swojego jednostkowego życia. Niestety, jak zresztą często się zdarza wśród filozofów analitycznych, podstawowa teza etyczna Dworkina, jakkolwiek trudno z nią polemizować, razi trywialnością i sugeruje pewną wewnętrzną pustkę. Dworkin, podobnie jak Rawls, korzysta z wielu podstawowych intuicji kantowskich odrzucając jednak transcendentalizm, a w szczególności kantowski projekt uzasadnienia etyki oparty na istnieniu „ja” transcendentalnego. Etyczne przesłanki będące podstawą filozofii politycznej Ronalda Dworkina zdają się być szkieletowymi jedynie intuicjami w porównaniu z filozoficznym rozmachem i głębią myśli Kanta. Według Dworkina wystarczy stwierdzić, iż ludzkie wybory są fundamentalne a każde jednostkowe życie winno być raczej udane niż zmarnowane, by skonstruować przekonującą teorię polityczną. I choć z perspektywy filozofii nie-analitycznej taka prosta intuicja stojąca za etycznymi fundamentami polityki może być potraktowana jedynie jako początek refleksyjnej podróży do źródeł moralności sytuujących się gdzieś w oceanie bycia, to jednak dworkinowskie zatrzymanie się w tym właśnie punkcie ma swoje niepodważalne zalety i głębsze uzasadnienie mające przede wszystkim wymiar praktyczny.

Etyczność koncepcji Dworkina ma charakter raczej intuicyjny niż spekulatywny. Do zbudowania teorii politycznej wystarczy słaby teoretyczny fundament, na który zgodzą się wszystkie rozumne istoty czyniąc z niego w ten sposób fundament nie do obalenia z praktycznego punktu widzenia. Taki „potoczny” indywidualizm etyczny jest obecnie truizmem, ale według Dworkina całe szczęście, że tak jest¹¹. Samoistna wartość ludzkiego życia i jednostkowych ludzkich wyborów stanowiących to życie wydaje się być niekwestionowaną podstawą współczesnej moralności. Dworkin zdaje sobie sprawę, iż ze wspólnego przeświadczenia moralne-

¹⁰ Mówiąc o ludzkim życiu Dworkin znacznie częściej używa przymiotnika *successful* niż *good*. Wynika to oczywiście z faktu, iż zwykle poszukuje się kryterium dobrego życia w jakiejś transcendencji, czy też metafizycznej obiektywności. Dla Dworkina najważniejsze jest dobro, jakie jednostki same przyporządkowują swoim wyborom i choć wybory te podlegają intersubiektywnej ocenie, to nie istnieje żadna transcendentna norma, której podlegać powinny.

¹¹ R. Dworkin *Wolność, równość, wspólnota*, op. cit., s. 65.

go mogą i faktycznie wynikają różne teorie etyczne, jednak tylko liberalizm jest w stanie w pełni zrealizować idee indywidualizmu etycznego. Im prostsza, bardziej trywialna i szerzej akceptowana podstawa etyczna tym lepiej – najpełniejszym wyrazem podzielanego prawie przez wszystkich humanizmu jest przecież liberalizm. W tym punkcie znika gdzieś kantyzm Dworkina (trudno u Kanta o pochwałę podzielanych przez ogół intuicji etycznych – mogą one być podstawą tylko heteronomicznej moralności), pojawia się za to wpływ myśli pierwszego prawdziwie nowoczesnego liberała – Johna Stuarta Milla.

W filozofii Ronalda Dworkina, jeszcze bardziej chyba niż u Johna Rawlsa, widać problem związany z recepcją etyki kantowskiej w kręgu kultury anglosaskiej. Choć twierdzenie, jakoby filozofia polityczna Rawlsa była uproszczonym kantyzmem dla Anglosasów wydaje się całkowicie chybione w wypadku myśli Dworkina, to jednak wyraźnie widać, że etyka Kanta jest po prostu źródłem kilku ogólnych intuicji, na których wspiera się indywidualizm etyczny, a nie solidnym fundamentem, który czyniłby filozofię Dworkina jakąś wersją kantyzmu. Myśl Kanta wydaje się być więc potraktowana jako zbiór powszechnie obecnie podzielanych intuicji moralnych, które jednak zostały oderwane od swoich fundamentów i stanowią bardzo ogólny, nieomal trywialny i niejako samooczywisty zbiór przesvědzeń, na których skonstruować można, używając strategii refleksyjnej równowagi, koherentną teorię liberalną. Wydaje się, iż Dworkin jest świadomy, w jak szczątkowej formie jego indywidualizm etyczny jest kantowski. Stanowić to ma jednak jego zaletę, a nie wadę – etyka Kanta leżąca u podstaw „projektu oświeceniowego” musi stanowić zacyzn filozofii politycznej próbującej skutecznie bronić mocno ugruntowanego liberalizmu – zacyzn z konieczności bardzo rozwodniony, gdyż projekt ten poddany został przecież wielu, często skutecznym krytykom¹².

John Stuart Mill, filozof, do którego każda, a szczególnie anglosaska teoria liberalna musi się w jakiś sposób ustosunkować, wydaje się być bardziej bezpośrednim i pełniejszym źródłem indywidualizmu etycznego i dworkinowskiej koncepcji dobrego życia. Jedyнным tekstem Dworkina całkowicie poświęconym Millowi jest jedenasty rozdział *Biorąc prawa poważnie*¹³ będący polemiką z konserwatywną krytyką rzekomych sprzeczności między millowską teorią etyczną (*Utylitaryzm*) a jego teorią polityczną (*O wolności*). Z naszego punktu widzenia najbardziej interesować nas będą dwie kwestie – wolność jako niezależność w koncepcji Milla i jej związek z indywidualizmem etycznym oraz problem odpowiedzialności (druga zasada Dworkina).

¹² Lista filozoficznie istotnych krytyk „projektu oświeceniowego” jest bardzo długa, wymienię więc jedynie kilka, według mnie najważniejszych, nazwisk i tytułów – *Rozważania o rewolucji we Francji* Edmunda Burke’a, *Kondycja ludzka* Hannah Arendt, *Dialektyka oświecenia* Theodora Adorno i Maxa Horkheimera czy też pisarstwo postmodernistów, takich jak Jean-François Lyotard i Zygmunt Bauman.

¹³ R. Dworkin *Wolność a liberalizm*, w: *Biorąc prawa poważnie*, *op. cit.*, s. 461–471.

John Stuart Mill jest dla Dworkina przede wszystkim liberałem próbującym zreformować i ulepszyć dla potrzeb liberalizmu etykę utylitarystyczną swego ojca, Jamesa Milla, i Jeremy'ego Benthama. Dla wielu konserwatystów¹⁴ wikła to Milla w nierozwiązywalne sprzeczności i przekreśla raz na zawsze możliwość skonstruowania przekonującego etyczno-politycznego projektu liberalnego. Podstawowa sprzeczność to konflikt między zasadą użyteczności a zasadą wolności. Niemożliwością jest pogodzenie twierdzenia jakoby absolutną zasadą etyczną była maksymalizacja szczęścia ogółu (ponieważ wszyscy dążą do przyjemności, to właśnie ona musi być wartością, której realizacja przynosi szczęście) z liberalną zasadą, według której największą świętością są prawa jednostek i nie ma czegoś takiego jak dobro ogółu rozumiane inaczej jak suma szczęścia poszczególnych jednostek. Nie można jednocześnie twierdzić, że państwo istnieje po to, by chronić jednostki, i po to, by maksymalizować szczęście ogółu. Trzeba przyznać, że konflikt między utylitaryzmem a liberalizmem okazał się być nie do przewyciężenia (liberalizmy Rawlsa i Dworkina są przecież w dużej mierze krytyką utylitaryzmu), dlatego też Dworkin stawia zasady liberalizmu przed zasadami utylitarystycznymi (nie wykluczając tych drugich, przyznając im jednak służebną pozycję). Obrona ta jest niezwykle istotna, gdyż millowskie rozumienie wolności jest podstawą indywidualizmu etycznego, a w szczególności jego drugiej zasady, zasady odpowiedzialności.

W potocznym dyskursie politycznym wolność liberalna rozumiana jest zwykle jako swoboda, czyli jako wolność negatywna. Dla Milla, a za nim również dla Dworkina, takie rozumienie wolności źle służy liberalizmowi, gdyż jest pojęciem nie rozróżniającym między rozmaitymi sposobami zachowań¹⁵. Liberalizm nie opowiada się za maksymalizacją swobody działania jako celu samego w sobie – zakaz jazdy ulicą Marszałkowską pod prąd byłby takim samym naruszeniem jednostkowej wolności jak ograniczenie swobody zrzeszania się. Swoboda działania jest cenna tylko ze względu na wolność rozumianą jako niezależność, która jest wariantem tego, co nazywamy potocznie wolnością negatywną. Brak zrozumienia tego fundamentalnego rozróżnienia jest podstawą nie tylko krytyki Milla jako filozofa, którego pisma pełne są wewnętrznych sprzeczności, ale również częstego, nie tylko potocznego, rozumienia liberalizmu jako doktryny gloryfikującej swobodę działania (przede wszystkim ekonomicznego, dopiero później intelektualnego). Tak więc to właśnie wolność jako niezależność należy bezpośrednio łączyć z indywidualizmem etycznym: „John Stuart Mill rozumiał niezależność jako jeden z wymiarów równości i twierdził, że niezależność jednostki jest zagrożona nie tylko przez procedury polityczne odmawiające jej równego z innymi prawa głosu, lecz także przez decyzje polityczne odmawiające jej równego z innymi szacunku.

¹⁴ Dworkin wymienia kilku konserwatystów stosujących tenże schemat – Fitzjames Smith, Wilmore Kendall, lord Devlin, Gertrude Himmelfarb. Do tej listy można by jeszcze dodać Isaiaha Berlina, który co prawda uważa się za liberała, ale również krytykuje Milla za sprzeczności i niekonsekwencje.

¹⁵ *Ibidem*, s. 467.

(...) [P]rawa ograniczające indywidualnego człowieka na tej tylko podstawie, że nie jest on zdolny do decydowania, co jest dla niego dobre, stanowią głęboką obrazę jego godności. Podporządkowują go intelektualnie i moralnie stanowiącym większość konformistom i odmawiają mu tej niezależności, do której ma prawo. Mill podkreślał polityczną wagę tych właśnie moralnych pojęć godności, osobowości i obrazu. To te właśnie złożone pojęcia, a nie prostą ideę swobody, usiłował udostępnić filozofii politycznej i włączyć do podstawowego słownika liberalizmu¹⁶.

Wolność jako niezależność chroni naszą zdolność wyboru i umożliwia nam realizację naszego ideału dobrego życia. Liberalizm Johna Stuarta Milla jest więc przede wszystkim pochwałą niezależności, jaką musi się cieszyć autonomiczne, racjonalne, jednostkowe „ja”, by mogło samodzielnie wybrać i odpowiedzialnie realizować taki model życia, jaki uważa za dobry. Indywidualizm etyczny mówi nam zaś nie tylko, że każde życie ludzkie jest święte, ale również, iż życie to powinno być prowadzone w sposób niezależny, czyli oparty na indywidualnych wyborach i pełnej za nie odpowiedzialności. Millowska koncepcja wolności jest zatem niezwykle istotnym aspektem indywidualizmu etycznego.

Zasada szczególnej odpowiedzialności, mówi nam, że jednostka dokonująca wyboru sposobu, w jaki będzie prowadziła własne życie, jest za ten wybór odpowiedzialna. Wybór ten ma jedynie wartość etyczną, jeśli zostaje dokonany niezależnie przez jednostkę i nie jest wynikiem przeświadczeń innych ludzi co do sposobu życia, jakie jednostka ta powinna prowadzić. Niezależność wyboru nie ma oczywiście ani aspektu metafizycznego, ani socjologicznego – wybór ten jest w ogromnym stopniu uwarunkowany ilością dostępnych zasobów i kulturą, w obrębie której przyszło danej jednostce żyć. Zasada odpowiedzialności ma więc charakter relacyjny – „zasada ta podkreśla, że jeśli chodzi o dokonywanie wyborów sposobów, w jakie dana osoba chce przeżyć swoje własne życie, w granicach możliwości wytyczanych przez zasoby i kulturę, osoba ta jest odpowiedzialna za samodzielne dokonanie tych wyborów¹⁷”. Problem zakresu możliwości wyboru zależnego od ilości zasobów i typu kultury jest kwestią równości dystrybucyjnej, czyli takiej dystrybucji dóbr, by możliwości wyboru były jak największe i takie same dla każdego.

Zasada odpowiedzialności nie pojawia się *expressis verbis* we wczesnych tekstach Dworkina¹⁸, choć wydaje się, iż jest w jakiś sposób milcząco zakładana. Jest to zasada dla liberalizmu absolutnie fundamentalna, łączy bowiem ona dwa bardzo ważne aspekty indywidualizmu etycznego – niezależność wyboru sposobu życia i odpowiedzialność jednostki za sam wybór oraz za wszystko, co z niego wynika. Tak jak u Johna Stuarta Milla niezależność ta może być ograniczana tylko ze względu na zapobieżenie krzywdzie innych – jest ona „swobodą dążenia do własnego dobra na swój własny sposób, o ile nie usiłujemy pozbawić innych ich

¹⁶ *Ibidem*, s. 468.

¹⁷ R. Dworkin *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 6.

¹⁸ Najdobitniej sformułowana została dopiero we wstępie do *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 5.

dobra lub przeszkodzić im w jego osiągnięciu”¹⁹. Takie sformułowanie zasady odpowiedzialności jest również dotkliwym uderzeniem w libertarian, którzy często oskarżali egalitarystycznych liberałów o to, iż w ich teorii wtórnej dystrybucji dochodu i rozumieniu sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*) brak jest jakiegokolwiek koncepcji odpowiedzialności za własne wybory, co prowadzi do sytuacji, w której rząd zawsze musi odbierać zasoby pracowitym mrówkom, by oddać je leniwym i przede wszystkim nieodpowiedzialnym świerszczom²⁰. Teoria wtórnej dystrybucji dochodu wsparta na zasadzie odpowiedzialności skutecznie rozwiązuje powyższy dylemat i zdaje się być teorią o wiele atrakcyjniejszą, również z praktycznego punktu widzenia, od teorii wszelkiej maści „prawdziwych” liberałów, takich jak Robert Nozick czy też Ayn Rand.

Jeszcze jedna bardzo istotna kwestia łączy Ronalda Dworkina z Johnem Sturtem Millem – problem dojrzałości obywatelskiej, swoistego niezbędnego otoczenia wolności. Mill porusza ten problem bezpośrednio w słynnym fragmencie w *O wolności*²¹, gdzie pisze, iż z wolnością możemy mieć do czynienia tylko wtedy, gdy obywatele zdolni są do przeprowadzania reform na drodze swobodnej dyskusji między równymi – agresja i przemoc to barbarzyńska forma rządów wśród ludzi niedojrzałych (do których Mill zalicza oprócz „szczepów niepełnoletnich”²² również dzieci), w której nie ma miejsca na wolność. Wydaje się, że cała filozofia Dworkina przeznaczona jest również dla dojrzałych obywateli, mieszkańców rodzinnej Nowej Anglii lub współczesnych Brytyjczyków. Założenie to nie jest oczywiście w żaden bezpośredni sposób obecne w pracach Dworkina, jest ono jednak jednym z warunków tej części jego koncepcji etycznej, którą zajmujemy się obecnie. Dotyczy ona problemu dobrego życia (*good life*) w obrębie teorii indywidualizmu etycznego i opiera się głównie na koncepcjach trzeciego myśliciela wymienionego na początku tego artykułu, mianowicie na etyce Arystotelesa.

Dobre życie

Problem dobrego życia wydaje się być kluczowy dla teorii liberalnej, która swojego uzasadnienia szuka w etyce – wiąże się on jednak z przynajmniej dwoma, bardzo poważnymi komplikacjami, na które zwracają uwagę rozmaite krytyki liberalizmu starając się wskazać na czysto proceduralny, neutralny aksjologicznie i w gruncie rzeczy ograniczający jednostki charakter teorii liberalnej stawiającej słusność ponad dobrem²³. Najpoważniejszy zarzut sprowadzić można do

¹⁹ J. S. Mill *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Akme, Warszawa 1999, s. 28.

²⁰ R. Dworkin *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 2.

²¹ J. S. Mill *O wolności*, *op. cit.*, s. 26.

²² *Ibidem* („Z tego samego powodu możemy pominąć te zacofane społeczeństwa, w których cały szczep uważać można za niepełnoletni”).

²³ „Liberalizm koncentruje się zbyt na tym co słuszne, czyli na zasadach sprawiedliwości, nie zwraca natomiast wystarczającej uwagi na to co dobre, czyli na jakość i wartość ludzkiego życia”, R. Dworkin *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 238.

tezy, iż w państwie liberalnym nie możliwe jest prowadzenie prawdziwie dobrego życia. Zasady sprawiedliwości stawiane ponad dobrem i jakością życia jednostek prowadzą do etycznej neutralności, a w takim otoczeniu dobre życie staje się w ogóle niemożliwe. Oczywiście różne krytyki dochodzą na bazie podobnych przesłanek do całkiem odmiennych wniosków – np. marksiści podkreślają wyalienowany i zubożony charakter życia w społeczeństwie liberalnym, podczas gdy konserwatyści twierdzą, że tylko tradycja i normy definiowane przez wspólnotę mogą być odpowiednim podłożem dla dobrego życia. Dworkinowski liberalizm musi się więc uporać z tymi bardzo częstymi i dość poważnymi zarzutami i pokazać, że na bazie teorii indywidualizmu etycznego możliwe jest dobre życie i czym takie dobre życie w ogóle jest. Związane jest to również z problemem zdefiniowania czym jest i jaki zakres posiada liberalna neutralność etyczna. „Liberalizm może, a nawet powinien, być neutralny na wielu, stosunkowo konkretnych, poziomach etyki. Jednakże nie może i nie powinien być neutralny na bardziej abstrakcyjnych poziomach, gdzie rozważamy nie szczegóły dotyczące tego, jak należy żyć, lecz naturę, znaczenie i pozycję samego pytania o to, jak żyć”²⁴.

Etyka liberalna, czyli etyka egalitarnego indywidualizmu, musi w obrębie swojej własnej teorii skonstruować atrakcyjną, przekonującą i spójną odpowiedź na pytanie: „jak żyć?” Wydaje się, że tylko wtedy zasady indywidualizmu etycznego wypełnione zostaną niezbędną treścią i w pełni jasne stanie się w jakim sensie ludzkie życie powinno być raczej udane niż zmarnowane.

Podstawowe rozróżnienie, które ma stanowić szkielet konstrukcyjny dla liberalnej teorii dobrego życia, to przeciwstawienie realizacji naszych przygodnych pragnień (dosłownie „pomyślność wolicjonalna” – *volitional well-being*) realizacji pragnień wyższego rzędu związanych z naszym ideałem dobrego życia (dosłownie „pomyślność krytyczna” – *critical well-being*)²⁵. Pierwszy rodzaj pomyślności zostaje osiągnięty, jeśli po prostu udaje się nam dostać to, co chcemy. Dworkin podaje przykład pragnienia, by dobrze żeglować, i chęci uwolnienia się od wizyt u dentysty jako części jego własnej pomyślności wolicjonalnej – tego typu pragnienia są przygodne, a ich zaspokojenie jest pożądane, ale tylko z punktu widzenia mojej woli tu i teraz. Istnieją jednak również inne rzeczy, których pragnie Ronald Dworkin – np. udanych relacji ze swoimi dziećmi, czy też sukcesu w pracy zawodowej. Posiadają one zupełnie inny status od chęci uniknięcia spotkań z dentystą. Dworkin chce udanych relacji z dziećmi i sukcesu w zawodzie nauczyciela akademickiego, gdyż tylko w ten sposób jego życie jako pewna całość może być przez niego uważane za udane. Właśnie ten rodzaj pomyślności nazywa Dworkin pomyślnością krytyczną i twierdzi, że to w niej należy szukać etycznych fundamentów dla teorii liberalnej²⁶.

²⁴ *Ibidem*, s. 239.

²⁵ *Ibidem*, s. 242.

²⁶ *Ibidem*.

Źródło takiego poglądu na problem szczęścia jako krytycznej pomyślności pewnej jednostkowej narracji życiowej tkwi oczywiście w etyce Arystotelesa, która stała się również ostatnio bazą dla etyki komunitarystycznej Alasdaira MacIntyre'a²⁷. Przypomnijmy, że skrajny²⁸ komunitaryzm MacIntyre'a jest przede wszystkim krytyką liberalnej etyki oświeceniowej, której przeciwstawiony jest projekt arystotelesowskiej etyki cnót jako jedyne antidotum wobec upadku liberalizmu i tryumfu zbarbaryzowanego nietzscheanizmu. Odwołując się do etyki Arystotelesa Dworkin unika jednak pojęcia „cnoty” – opiera się głównie na pojęciu narracyjnej jedności życia ludzkiego, które staje się podstawą dla liberalnej teorii dobrego życia. Dworkin próbuje pokazać, iż liberalizm podbudowany teorią indywidualizmu etycznego potrafi skutecznie połączyć pewne słuszne intuicje komunitarystyczne (arystotelesowska jedność życia ludzkiego w jego wymiarze etycznym) z równie słuszną liberalną niechęcią wobec rozmaitych form opresji i paternalizmu.

Kolejny istotny problem to kwestia, w jaki sposób możemy oceniać krytyczną pomyślność naszego życia. Dworkin proponuje dwa modele wartościowania etycznego, które według niego faktycznie stosujemy, by stwierdzić, czy nasze bądź czyjeś życie jest udane z punktu widzenia pomyślności krytycznej. Pierwszy z tych modeli jest modelem utylitarystyczno-teleologicznym wskazującym na konsekwencje, jakie nasze życie wywiera na świat zewnętrzny jako na właściwą wartość ludzkiego życia. Według tego modelu, nazwanego przez Dworkina „modelem wpływu” (*the model of impact*)²⁹, lepsze życie to po prostu takie, które wywarło większy pozytywny wpływ, miało lepsze konsekwencje dla reszty świata. Ideałem będą więc biografie wielkich artystów (Mozart), naukowców (Pasteur) czy też polityków lub działaczy społecznych (Martin Luther King, Matka Teresa z Kalkuty). Oczywiście jest jednak, że zrobienie czegoś dobrego dla świata nie jest jedynym celem, jaki ludzie uważają za ważny w swoim życiu. Wartość życia rodzinnego, tak wysoko cenioną przez samego Dworkina, niezwykle ciężko jest wysoko ocenić przy pomocy słownika wartościowania etycznego zaproponowanego przez „model wpływu”. Wydaje się, że jakkolwiek w krytycznym interesie wielu ludzi leży jak największa ilość dobra, jaką ich życie wyrządza światu, to jednak „model wpływu” w wartościowaniu etycznym jest teorią, która już na poziomie naszych moralnych intuicji jest bez wątpienia niewystarczająca i prowadzi do dziwacznych konsekwencji – np. życie Szekspira miałyby być lepsze od życia Christophera Marlowe'a tylko dlatego, iż ten pierwszy był większym artystą.

²⁷ A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty. Studium u teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

²⁸ Zob. ostatni paragraf książki MacIntyre'a, gdzie mowa jest o barbarzyńcach sprawujących moralną władzę nad współczesnym światem i potrzebie budowania nowych form wspólnoty mogących pomóc nam przetrwać erę nowego barbarzyństwa (s. 465–466).

²⁹ R. Dworkin *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 251.

Dworkin proponuje więc inny, wzorowany znowu na Arystotelesie, model wartościowania etycznego – „model wyzwania” (*the model of challenge*)³⁰. Według Arystotelesa dobre życie posiada pewną wewnętrzną wartość jako umiejętne działanie (*skilful performance*)³¹ – życie jest więc samo w sobie działaniem wymagającym swoistych umiejętności. Potrzebne one są, by sprostać naszemu życiu jako najbardziej rozległemu i najważniejszemu wyzwaniu, jakie napotykamy. Taki model pozwala nam podziwiać i doceniać mistrzowski skok do wody, czy też śmiałków zdobywających szczyt Mount Everest. „Model wyzwania” ma również swoisty wymiar ekumeniczny – w jego obrębie życie naukowca wynajdującego szczepionkę przeciwko śmiertelnej chorobie jest bez wątpienia wspaniałym przykładem odpowiedzi na wyzwanie stawiane przez życie. „Model wpływu” staje się pewnym aspektem „modelu wyzwania” przez co ten drugi zyskuje rangę znacznie lepszego i skuteczniejszego modelu etycznego wartościowania. Dworkin próbuje nam powiedzieć, że problem dobrego życia jest właściwie postawiony tylko w perspektywie arystotelesowskiej – nasze życie może podlegać wartościowaniu etycznemu, dlatego że stanowi ono spójną (w skrajnym przypadku spójnie niespójną) narrację, w której we właściwy sposób odpowiadamy naszym działaniem na warunki, w których żyjemy i wyzwania, które są przed nami stawiane lub które sami sobie stawiamy. MacIntyre niewątpliwie zgodziłby się z powyższym stwierdzeniem i sugerowałby, że odpowiednim działaniem jest działanie zgodne z cnotami, czyli pewnymi cechami, których posiadanie jest konieczne, by osiągnąć dobra wewnętrzne w obrębie jakiejś praktyki³². Cnoty muszą więc być definiowane poprzez tradycję i w gruncie rzeczy ich szczególna rola gwarantowana jest istnieniem zamkniętych, organicznych i tradycjonalistycznych wspólnot, które w praktyce nader często są wspólnotami paternalistycznymi i opresywnymi. Dworkin wyklucza więc takie rozumienie cnoty i stara się pokazać, czym jest dobre życie (oceniane z punktu widzenia „modelu wyzwania”) w społeczeństwie liberalnym.

Jedną z najważniejszych różnic między „modelem wpływu” i „modelem wyzwania” jest podejście do okoliczności, czy też warunków konkretnego jednostkowego życia. „Model wpływu” traktuje je zawsze jako ograniczenia, gdyż skoro ideałem dobrego życia jest wytworzenie maksymalnej ilości jakiejś niezależnej wartości (np. ludzkiego szczęścia lub działania ku chwale Boga), to warunki naszego życia zawsze ograniczają (w mniejszym lub większym stopniu) możliwości osiągnięcia tego ideału. „Model wyzwania” patrzy na okoliczności w zupełnie inny sposób – nie są one ograniczeniami, które pomagają nam przezwyciężyć cnota, ale parametrami, które w znacznym stopniu definiują, czym byłoby w tych konkretnych okolicznościach umiejętne działanie (*skilful performance*) prowadzące do dobrego życia³³. Fakt bycia Amerykaninem może być potraktowany w pew-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 253.

³² A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, *op. cit.*, r. XIV, s. 327–364.

³³ R. Dworkin *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 260.

nych przypadkach jako pomocny, w innych natomiast jako utrudniający prowadzenie takiego życia, jakie uznaję za najbardziej wartościowe. Ale mogę również uważać moją narodowość za pewien parametr, a wtedy bycie Amerykaninem zaczyna stanowić część tego, co czyni to konkretne życie dla mnie odpowiednim – problemem staje się, w jaki sposób należy działać w reakcji na ten konkretny parametr, by uczynić moje życie udanym³⁴.

Jednym z najważniejszych parametrów jest sprawiedliwość. To, czy przyszło nam żyć w sprawiedliwym społeczeństwie kształtuje w wielkim stopniu nasze możliwości dobrego życia – czy liberał może w ogóle dobrze żyć w państwie dalekim od ideałów sprawiedliwości? „Jeżeli dobre życie to reagowanie we właściwy sposób na właściwe wyzwanie, to źle żyje ktoś, kto oszukuje innych dla swojej własnej, nieuczciwej korzyści. Życie jakiejś osoby staje się gorsze również w przypadku, kiedy żyje ona, chociaż nie jest to jej wina, w niesprawiedliwym społeczeństwie. W takiej sytuacji osoba ta nie jest w stanie podjąć właściwego wyzwania niezależnie od tego, czy jest bogata i posiada więcej niż wymaga tego sprawiedliwość, czy jest biedna i posiada mniej. Właśnie dlatego, zgodnie z „modelem wyzwania”, niesprawiedliwość, niejako sama w sobie, jest zła dla ludzi. Ktoś, komu odmówiono czegoś, co mu się sprawiedliwie należy, prowadzi gorsze życie z tego właśnie powodu”³⁵.

Powyższy pogląd jest bezpośrednim odwołaniem do Platona (czego Dworkin nie ukrywa³⁶), w szczególności do *Gorgiasza*³⁷ i dyskusji między Sokratesem, młodym sofistą Polosem i Kalliklesem. Sokrates wygłasza pozornie dziwaczne stwierdzenie, iż zbrodniarz nie może być szczęśliwy, a doznawanie krzywd jest lepsze niż ich zadawanie. Niedoświadczony Polos nie potrafi sobie poradzić z retorycznymi chwytami stosowanymi przez Sokratesa. Do dyskusji włącza się stary mistrz Kallikles, który wygłasza bardzo mocną i konsekwentną mowę drwiąc ze swojego oponenta i prezentując swój wykład proto-nietzscheańskiej etyki gloryfikującej życie sprawiedliwe wedle natury w opozycji do niewolniczego życia wedle prawa proponowanego przez Sokratesa³⁸.

Dworkin we wspomnianej dyskusji bierze wyraźnie stronę Sokratesa. Życia zbrodniarza nie można określić udanym z punktu widzenia krytycznej pomysłowości, ani też nazwać dobrym używając wartościowania etycznego opartego na „modelu wyzwania”. Absolutna niechęć do przemocy, krzywdy i opresji zarówno Sokratesa w *Gorgiaszu*, jak i współczesnego liberała Ronalda Dworkina wskazuje również na inny, wspólny im obydwu pogląd, iż niezwykle trudno jest prowadzić udane i dobre życie w źle urządzonym społeczeństwie. Sokratejsko-platoński pa-

³⁴ *Ibidem*, s. 261.

³⁵ *Ibidem*, s. 265.

³⁶ *Ibidem*, s. 247.

³⁷ Platon *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, w: Platon *Dialogi*, tom I, Antyk, Kęty 1999, s. 339–452.

³⁸ *Ibidem*, s. 391–452.

ternalizm doprowadził w tej kwestii do wizji przedstawionej w *Państwie*, Dworkin pokazuje, że koncepcja dobrego życia musi opierać się na jednostkowym wyborze – jeśli zostaje ona narzucona siłą, życie opresjonowanej jednostki nigdy nie może być określone mianem udanego lub dobrego.

Spoglądając na kwestię przymusowego paternalizmu (*coercive paternalism*) poprzez „model wyzwania”, według którego najważniejsze jest działanie samo w sobie, a nie jego zewnętrzny efekt w postaci, na przykład, pozytywnego wpływu na resztę świata, jasne staje się, iż nawet z teoretycznego punktu widzenia nie ma racji bytu paternalistyczne przekonanie, jakoby dobrym było zmuszanie prowadzących gorsze życie, by prowadzili to, które jest według nas lepsze. Jeśli nasze życie ma być umiejętnym działaniem (*skilful performance*), jeśli ma być odpowiednimi reakcjami na odpowiednie wyzwania, to żadnej wartości etycznej nie posiada modlitwa w cieniu topora, wstrzymywanie się pod groźbą kary od praktyk homoseksualnych czy też nakaz lektury takich, a nie innych książek. Dworkin uważa, iż w obrębie „modelu wyzwania” pierwszeństwo przy wydawaniu jakichkolwiek sądów dotyczących jakości czyjegoś życia ma zasada uczciwości w sensie etycznym (*ethical integrity*). „Możemy powiedzieć, że ktoś jest uczciwy w sensie etycznym, jeżeli jest przekonany, że jego życie w swych najistotniejszych przejawach jest słuszne i że żadne inne życie, które mógłby prowadzić, nie byłoby w oczywisty sposób lepszą reakcją na właściwie ocenione parametry jego sytuacji etycznej. (...) Jeżeli damy pierwszeństwo uczciwości w sensie etycznym, to sprawimy, iż szczególne połączenie życia i przekonań stanie się głównym parametrem naszego sukcesu etycznego. Tym samym życie, które nigdy nie zbliża się do ideału uczciwości w sensie etycznym, nie może być krytycznie lepszym życiem od takiego, które ten ideał osiąga”³⁹.

Czy zatem taki model wartościowania etycznego pozwala na jakąkolwiek możliwość oceny życia innych ludzi? Jeśli „model wyzwania” wsparty na zasadzie integralności etycznej wyklucza paternalizm oparty na przymusie, to jednak jasne jest chyba, że pozostawia miejsce na pewien rodzaj pożądanego, „miękkiego” paternalizmu – na dyskusje, rzeczowe argumenty, próby przekonania innych co do, według nas wartościowych sposobów prowadzenia życia. „Model wyzwania” nie wyklucza również systemu publicznej edukacji – pozbawionego oczywiście wszelkich cech manipulacji, inwazyjności i opresji. Najbardziej kontrowersyjne wydaje się twierdzenie Dworkina, iż rząd powinien mieć również możliwość wspierania takich modeli życia, które były uważane w przeszłości za wartościowe przez rozsądnych ludzi (*reflective people* – coś na kształt millowskiego sędziego kompetentnego), ale które w minimalnym stopniu są obecne i możliwe do realizowania w obrębie współczesnej kultury masowej. Problemem jest oczywiście praktyczne przełożenie tego postulatu i wspomniana już w tym eseju kwestia dojrzałości jednostek potrafiących samodzielnie dokonywać wyborów, które mogą podlegać krytycznej ocenie z punktu widzenia całości ich życia rozumianego po arystotele-

³⁹ R. Dworkin *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, s. 270.

sowsku jako umiejętne działanie. Dworkinowski liberalizm nie wyklucza istnienia postaci rozważnych i kompetentnych autorytetów w dziedzinie dobrego życia. Nadaje to tej koncepcji pewien wymiar perfekcjonistyczny, przy czym należy zauważyć, że nie przekreśla to konieczności istnienia bardzo szerokiego pluralizmu różnorodnych koncepcji dobrego życia wykluczającego przemoc i opresję oraz jedynie w minimalnym stopniu dopuszczającego „miękki” paternalizm ze strony państwa.

Dworkinowska teoria wartościowania etycznego stanowi więc bardzo istotne uzupełnienie dwóch zasad indywidualizmu etycznego. Pokazuje jeszcze dobitniej, iż przekonująca teoria liberalna musi opierać się na etyce egalitarnego indywidualizmu. Etyce, która nie tylko stawia w centrum wybór koncepcji życia dokonany przez autonomiczną i racjonalną jednostkę, ale również pokazuje, czym jest dobre życie i że może być ono w pełni zrealizowane jedynie w państwie liberalnym. Tylko sprawiedliwa dystrybucja zasobów tworzy właściwe warunki i stawia odpowiednie wyzwania przed jednostkami, tylko w państwie liberalnym możliwa jest całościowa realizacja koncepcji indywidualizmu etycznego, tylko w warunkach gwarantowanych przez sprawiedliwość jednostka może odpowiedzialnie dokonywać istotnych wyborów i według własnego uznania kształtować narrację swojego życia.

Szibbolet

Dworkinowska koncepcja dobrego życia pokazuje, iż liberalizm jest filozofią polityczną wywodzącą swoje podstawowe kategorie z etyki indywidualistyczno-egalitarnego. Jednak w ramach tej koncepcji równie ważna wydaje się być próba refleksji nad fundamentem zachodniego rozumienia tego, co polityczne. Dla Dworkina tym fundamentem jest triada cnót oświeceniowych, które w potocznej świadomości stały się niemożliwymi do pogodzenia, rywalizującymi ze sobą ideałami. Źródło tego rozszczepienia tkwi być może w fakcie, iż o te „małe wyrazy” tak łatwo „zahacza nasz język” – są one na ustach wszystkich, lecz traktowane jak slogany wyborcze, tracą swój sens stając się pustymi zaklęciami. Prowadzi to do konfliktu, który jest co prawda w pewnej formie niezbędnym elementem demokracji, lecz w tym przypadku jest to konflikt, którego wynikiem jest przemoc, instrumentalizacja i cierpienie. Jeżeli wspólnota to „my”, a wolność i równość są li tylko tym, co uchodzi za wolne i równe w naszej wspólnocie, to opresja tych, którzy z tym „my” nie do końca się identyfikują jest nieunikniona. Jeżeli wolność wymaga, by głównym czynnikiem kształtującym powodzenie ludzkiego życia był ślepy traf, bo każda strategia kompensacyjna jest niemoralna z punktu widzenia wolności, to ludzkie cierpienie wynikające ze złego trafu przestaje być przedmiotem troski państwa. Cnoty oświeceniowe, albo raczej „małe wyrazy”, którymi bezmyślnie się posługujemy, stają się w ten sposób narzędziem opresji – tak jak w biblijnej historii, gdzie ci, którzy nie potrafili poprawnie wymówić słowa *Szibbolet*, giną, tak jak w wier-

szu Seamusa Heaney, w którym obcy nie mogą poradzić sobie z wyartykułowaniem trudnej głósłki.

W czarnoziemiu ogrodu
znaczyły się wgniecenia,
deszcz w śladzie twego obcasa
zbierał się w czarne *O*

nazwy *Broagh*,
niskie bębniecie kropel
wśród bzów targanych wiatrem
i łodyg rabarbaru

urwało się niemal
nagle, jak to końcowe
gh, które taki kłopot
sprawiało nietutejszym⁴⁰.

Projekt Dworkina może więc być potraktowany jako próba nadania „małym wyrazom” takiego sensu, który pozwoli by stały się one fundamentem solidarności i porozumienia, w oparciu o które jednostki będą realizowały swoje indywidualne koncepcje dobrego życia. Dworkin zakłada, iż jeżeli tylko zgodzimy się co do tego, iż obiektywnie najważniejsze jest poszczególne ludzkie życie i jego powodzenie wynikające z jednostkowego, niezależnego wyboru, to cnoty oświeceniowe muszą stać się strażnikami tego etycznego fundamentu. Nie mogą wejść one w konflikt, gdyż każda z nich ma już z góry wyznaczone miejsce i funkcję – wolność, równość i wspólnota przestają być „małymi wyrazami”, które należy poprawnie wymawiać, by zapewnić sobie możliwość życia spokojnego, lecz być może bardzo odległego od naszych pragnień. Muszą one stać się swoistymi ramami wytyczającymi przestrzeń debaty publicznej – nie znaczy to wcale, że będą traktowane jako nienaruszalne dogmaty, lecz raczej jako stosunkowo stabilne punkty odniesienia, które pomagają nam pogodzić nasze jeszcze nie do końca sprecyzowane intuicje moralne z głęboką teorią etyczną. Głęboka teoria etyczna opiera się na bardzo ogólnych i wydaje się prawie powszechnie akceptowalnych stwierdzeniach. Ogólność tej teorii w dużej mierze unieważnia zarzut perswazyjności i paternalistycznego narzucenia jakiejś koncepcji tego, co dobre – Dworkin nie mówi o tym, co dobre, lecz o tym, co obiektywnie ważne. Trudno nie zgodzić się z dwoma zasadami egalitarystycznego indywidualizmu, choć poszczególne interpretacje tych zasad mogą prowadzić do całkiem odmiennych konsekwencji. Według Dworkina najlepsza z możliwych jest interpretacja liberalna, gdyż tylko liberalizm może zapewnić najpełniejszą praktyczną realizację zaakceptowanych przez nas zasad etycznych. Rzecz jasna możliwy jest spór, jednak jest to spór odbywający się w wyznaczonych już uprzednio ramach. Jeżeli słowa, takie jak

⁴⁰ S. Heaney *Broagh*, przeł. S. Barańczak, w: *44 wiersze*, Znak, Kraków 1995.

wolność, równość i wspólnota, nie są słowami typu *szibboleť*, nie zawierają dźwięków, które „taki kłopot sprawiają nietutejszym”, lecz stanowią samo centrum naszego dyskursu politycznego na jego najgłębszym i najważniejszym poziomie, to w ramach tego typu siatki pojęciowej okrucieństwo rzeczywiście „staje się najgorszą rzeczą, jakiej ludzie mogą się dopuścić”⁴¹.

⁴¹ „Liberałowie to ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”. Jest to definicja liberalizmu sformułowana przez Judith Shklar, a wykorzystana przez Richarda Rorty’ego w jego książce *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 13.