

KAMIL AKSIUTO

Ile pluralizmu w liberalizmie? John Stuart Mill i Isaiah Berlin

How much pluralism in liberalism? John Stuart Mill and Isaiah Berlin

ABSTRAKT

Przedmiotem artykułu są implikacje pluralizmu w różnych znaczeniach tego terminu dla liberalizmu dwóch autorów: Johna Stuarta Milla i Isaiaha Berlina. Omawia on sposób, w jaki zagadnienie pluralizmu, w tym pluralizmu wartości, którego zwolennikiem nie jest Mill, a który przyjmuje Berlin, wiąże się z innymi kluczowymi wątkami refleksji obu tych myślicieli: ideałem indywidualności u Milla oraz koncepcją wolności negatywnej Berlina. W rezultacie ich liberalizmy różnią się od siebie, w szczególności w zakresie pożądanej różnorodności kulturowej na poziomie międzynarodowym oraz w obrębie liberalnych społeczeństw.

Słowa kluczowe: Isaiah Berlin, liberalizm, John Stuart Mill, kultura, pluralizm, pluralizm wartości, relatywizm, uniwersalizm

WSTĘP

Terminy „liberalizm” i „pluralizm” zrosły się współcześnie ze sobą do tego stopnia, że w powszechnym użyciu często traktowane są one niemalże jak synonimy. Słyszymy często, że powinniśmy opowiadać się za liberalną demokracją, ponieważ ten typ reżimu politycznego najlepiej sprzyja ochronie i rozwojowi pluralizmu. Jednocześnie trudno sobie wyobrazić w dłuższym okresie właściwe funkcjonowanie (a może nawet przetrwanie) liberalnego ustroju politycznego w społeczeństwie, które nie akceptowałoby dość szerokiego zakresu różnorodnych stylów życia, poglądów, wartości.

W niniejszym artykule pokażę, że rzecz jest znacznie bardziej skomplikowana. Zamiast retorycznego chwytu gładko łączącego liberalizm i pluralizm, warto zadać pytanie, jaki liberalizm i jaki pluralizm? Dopiero wtedy możemy zbliżyć się do odpowiedzi, jakie formy różnorodności dają się (lub nie) pogodzić z liberalno-demokratyczną

teorią oraz praktyką. Polityczne znaczenie tej kwestii nabiera zresztą coraz większej wagi. Wskazuje na to chociażby krytyka liberalizmu oraz charakterystycznej dla niego dystynkcji publiczne–prywatne przeprowadzona przez tak różne środowiska, jak: komunitarianie, feministki, zwolennicy wielokulturowości. Jeśli bowiem rzeczywiście sfera publiczna liberalnych demokracji nie jest tylko domeną racjonalnej deliberacji, jeśli faworyzuje ona niektóre koncepcje dobra kosztem innych, może się okazać, że drogi liberalizmu i różnorodności się rozchodzą. Nie będę jednak omawiał współczesnych kontrowersji na tym tle. Zamiast tego spróbuję przedstawić relację pomiędzy liberalizmem a pluralizmem w myśli Johna Stuarta Milla i Isaiaha Berlina. Dlaczego akurat tych dwóch myślicieli? Powodów jest trzy. Po pierwsze, obaj niewątpliwie zasługują na miano klasyków liberalnej refleksji. Po drugie, łączą ich także inne podobieństwa, a nawet silna bezpośrednia inspiracja. Berlin nie ukrywał bowiem nigdy tego, że zaciągnął wobec swojego wielkiego poprzednika ważkie intelektualne długi. Po trzecie wreszcie, istotną rolę odgrywają także różnice wynikające chociażby z historycznego usytuowania tych autorów, których dzieli ponad stulecie. Oczywiście błędem byłoby założenie, że gdy Berlin rozważał zagrożenia dla wolności indywidualnej oraz wartość różnorodności, to miał na myśli dokładnie to samo, co Mill w połowie XIX stulecia. Ci dwaj myśliciele są reprezentantami różnych epok. Śmiem twierdzić, że ta różnica kontekstu kulturowego, w tym także społeczno-politycznego¹, podobnie jak różnice biograficzne, znajduje swoje odzwierciedlenie w odmiennym miejscu, jakie pluralizm, a raczej różne odmiany pluralizmu zajmują w ich liberalnych światopoglądach.

INDYWIDUALNOŚĆ I PLURALIZM

W swoim najbardziej wpływowym dziele *O wolności* John Stuart Mill postawił sobie za zadanie wytyczenie granicy uprawnionej kontroli sprawowanej przez państwo i społeczeństwo nad jednostką. Według Milla, „jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem [...]. Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swojego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem” [Mill 2002: 25–26].

¹ Dobrze ilustruje to różnica między tym, gdzie Mill i Berlin upatrywali swego głównego adwersarza. Dla tego pierwszego zagrożenia dla wolności nie miały w gruncie rzeczy zewnętrzny charakter. Mill obawiał się przede wszystkim tego, że to wewnętrzna dynamika procesów zachodzących w rozwiniętych, zachodnich społeczeństwach może doprowadzić do triumfu masowego konformizmu i duchowego uwiąznięcia ich kultury. W ten sposób interpretował nawet zagrożenie rewolucją socjalistyczną, skądinąd będącą przychylnym niektórym z socjalistycznych postulatów. Z kolei Berlin ma współcześnie opinię myśliciela zimnowojennego. Jest ona przynajmniej o tyle prawdziwa, że głównym obiektem jego polemicznych ataków jest marksizm rozumiany jako ideologia obozu komunistycznego.

Ta „jedna prosta zasada”, jak nazywa ją autor *Utylitaryzmu*, określa, jakie cechy nosi wolne, cywilizowane społeczeństwo. Wymaga ona oczywiście doprecyzowania i uzupełnienia o reguły dotyczące wolności sumienia, myśli i słowa, swobody układania planu swojego życia oraz zrzeszania się z innymi, którzy podzielają nasze preferencje [Mill 2002: s. 28]. W ten sposób zidentyfikowany zostaje obszar, w którym każda jednostka może cieszyć się absolutną wolnością.

Można jednak zapytać, dlaczego właściwie Mill bronił indywidualnej wolności w tym kształcie? Skoro przedstawiona przez niego „jedna prosta zasada” ma status jakiejś uniwersalnej i oczywistej prawdy, to dlaczego nikt wcześniej jej nie sformułował? Z jakiego powodu ludzkość przez tysiąclecia nie tylko często nie respektowała tej zasady, ale w ogóle zdawała się błogo nieświadoma jej istnienia?²

Wyczerpująca odpowiedź na te pytania znacznie wykraczałaby poza ramy niniejszego tekstu. Nie można ich jednak zupełnie zbyć milczeniem, chociażby dlatego że wskazują one na wagę historycznego i kulturowego kontekstu myśli autora *O wolności*. Przedstawiona przez Milla argumentacja stanowi jeden z przykładów kluczowej przemiany w zachodniej kulturze, którą zainicjowano u schyłku XVIII wieku. Najogólniej rzecz biorąc, chodzi o nadanie pojęciu natury ludzkiej pluralistycznego charakteru. Wcześniej dominował pogląd, że istnieje pewien ogólny wzorzec człowieczeństwa, który jest urzeczywistniany przez jednostki. Schyłek Oświecenia i nastanie romantyzmu przynosi jednak triumf odmiennego poglądu. Natura ludzka zaczyna być postrzegana jako zindywidualizowana, poszczególne jednostki jako mające właściwe tylko sobie pragnienia i dążenia, a więc pewien niepowtarzany potencjał. Pociąga to za sobą uznanie, że istnieje wiele konkurencyjnych sposobów życia i samorealizacji, aprobatę dla indywidualnej różnorodności, oryginalności i kreatywności. Każdy powinien dążyć nie do urzeczywistnienia gatunkowej istoty, a do tego, żeby uczynić swoją egzystencję „prawdziwie własną” – czyli dokonać ekspresji tego, co jest w nim unikalne, nawet ekscentryczne [Taylor 2001: 676–688]³.

John Stuart Mill pozostawał niewątpliwie pod silnym oddziaływaniem tego nowego sposobu myślenia. Jego żarliwa obrona wolności indywidualnej przed przymusem państwowym i presją społeczną byłaby trudna do zrozumienia, gdyby nie zakładał on,

² Oczywiście znacznie upraszczam kwestię tej domniemanej ignorancji. Przedstawiona przez Milla zasada wolności indywidualnej była antycypowana przez przynajmniej niektórych autorów należących do tradycji liberalnej. To, że Mill nadał jej kanoniczne brzmienie, zalicza się do tych przypadków w historii, w których wielcy myśliciele odciskują swoje piętno na myśleniu i języku szerszej publiczności. Równie dobrze można byłoby na przykład zapytać, dlaczego nikt przed Kartezjuszem nie wypowiedział *cogito ergo sum*? Jednocześnie jednak podobne akty indywidualnego geniuszu stają się w pełni zrozumiałe dopiero w pewnym kulturowym kontekście. Jeśli idzie o Milla, to staram się naszkicować te uwarunkowania w dalszej części tekstu.

³ Warto zwrócić uwagę, że to przesunięcie akcentów pozostaje w pewnym niejednoznacznym związku z inną zmianą, tym razem związaną z rozwojem w XIX wieku antropologii kulturowej. Odkrywana stopniowo, choć przynajmniej początkowo niechętnie przyswajana różnorodność społeczeństw niekoniecznie musiała sprzyjać dowartościowaniu wolności indywidualnej. Ale przyczyniła się ona, szczególnie u schyłku *belle époque*, do rosnącego zwątpienia w to, że pod powierzchnią odmiennych obyczajów i form życia społecznego kryje się jakaś niezmienna substancja człowieczeństwa.

że oprócz tego co wspólne wszystkim ludziom, w każdym tkwi także pewna indywidualna potencjalność, która domaga się aktualizacji. W sercu jego liberalizmu znajduje się ideał indywidualności⁴. Bycie indywidualnością według autora *O wolności* oznacza autonomiczne kształtowanie swojej tożsamości, tak aby wydobyć z niej to, co niepowtarzalne, wyjątkowe. Zdaniem Milla: „Nie ma powodu do budowania każdej ludzkiej egzystencji według jednego lub małej liczby wzorów. Jeśli ktoś posiada pewną ilość zdrowego rozsądku i doświadczenia, jego własny sposób urządzenia sobie życia jest najlepszy, nie dlatego że jest najlepszy sam przez się, lecz dlatego że jest jego własny” [Mill 2002: 83]. Chodzi więc o to, aby próbować (w ograniczonym, ale istotnym zakresie) być autorem swojego życia, by nie sprowadzało się ono tylko do odtwarzania ról przypisanych nam przez mniejsze lub większe grupy społeczne. Według Milla dystyngującą cechą człowieka jest właśnie zdolność dokonywania autonomicznego wyboru swoich celów i określenia w ten sposób własnej tożsamości. Wspomniana już „jedna, prosta zasada” wytycza zatem ramy współistnienia odmiennych stylów, sposobów życia, z którymi można swobodnie eksperymentować. Mówiąc jeszcze inaczej, tworzy warunki dla rozwoju indywidualności, który wymaga społecznego zróżnicowania.

Należy nadmienić, że zdaniem Milla tak rozumiany pluralizm przynosi korzyści nie tylko jednostkom, ale również całemu społeczeństwu. W trzecim rozdziale *O wolności* przedstawił on krótką analizę poświęconą temu, jak respektowanie wolności indywidualnej i różnorodności wpływa na procesy historyczne. W sposób dość typowy dla swoich czasów Mill za symbol cywilizacyjnej stagnacji uznaje kraje Dalekiego Wschodu, w szczególności Chiny. To właśnie „despotyzm zwyczaju”, który tłamsi wszelkie indywidualne różnice, ma odpowiadać za upadek tych kiedyś wysoko rozwiniętych cywilizacji. I na odwrót, jeśli Europa uniknęła losu Chin, to nie stało się to na skutek jakiejś wrodzonej wyższości mieszkańców starego kontynentu, ale właśnie z uwagi na jego różnorodność społeczną i kulturową, której nie udało się stłumić: „Jednostki, klasy i narody były nadzwyczaj niepodobne do siebie; torowały sobie najrozmaitsze drogi, z których każda wiodła do jakiegoś wartościowego celu, a choć w każdym okresie ci, którzy szli różnymi drogami, nie tolerowali się nawzajem [...], próby wzajemnego hamowania swego rozwoju rzadko się udawały i każdy przyjmował z czasem bez sprzeciwu dobro, które mu inni ofiarowali” [Mill 2002: 88]. Autor *Utylitaryzmu* nie był co prawda pewien tego, czy narastający konformizm, który dostrzegał wśród swoich współczesnych, nie zagrozi także tym osiągnięciom. Niewątpliwie z dzisiejszej perspektywy Millowska diagnoza dotycząca zarówno przyczyn dekadencji kultur wschodnich, jak i triumfów cywilizacji zachodniej budzi uzasadnione wątpliwości i razi swoją naiwnością. Wątek ten nie jest jednak bez znaczenia w kontekście dylematów, jakie rodzi związek liberalizmu i pluralizmu, wypada więc jeszcze do niego powrócić. Na razie przejdźmy jednak do drugiego bohatera niniejszego tekstu.

⁴ Ideał, dodajmy, nieobecny chociażby w poglądach jego utylitarystycznych mentorów.

PLURALIZM WARTOŚCI I DZIEDZICTWO OŚWIECENIA

Sir Isaiah Berlin był głęboko przekonany, że refleksja o polityce musi być zakorzeniona w rozważaniach i rozstrzygnięciach dotyczących moralności. To twierdzenie, choć nie wolne od pewnej ambiwalencji [Galston 2009: 87–88], jest na pewno prawdziwe, jeśli odnieść je do poglądów samego autora *Dwóch koncepcji wolności*. Punktem wyjścia refleksji sir Isaiaha Berlina jest bowiem przeświadczenie o tym, że moralne doświadczenie ludzkości ujawnia nieredukowalny pluralizm wartości. Należy podkreślić, że Berlin nie miał na myśli empirycznego faktu zróżnicowania opinii o tym, co dobre w zachodnich, nowoczesnych społeczeństwach, który często jest uznawany nawet za ich nieodwracalną cechę [Rawls 1998: 74–75]. Jego twierdzenie odnosi się do rzeczywistości moralnej jako takiej, w każdym czasie i miejscu, gdzie pojawiali się ludzie. Nie oznacza to bynajmniej, że większość kultur była świadoma istnienia wielu niewspółmiernych wartości oraz nieusuwalnych kolizji pomiędzy nimi. Wprost przeciwnie, pluralistyczne intuicje były zazwyczaj traktowane jak herezja i tępione, także (a może nawet przede wszystkim) w kulturze Zachodu. Zdaniem Berlina istnieje jednak właśnie wiele wartości i dóbr, które mogą być urzeczywistniane (lub nie) indywidualnie lub zbiorowo. „W codziennym doświadczeniu stykamy się ze światem, który zmusza nas do dokonywania wyborów między celami równie ostatecznymi i roszczeniami równie bezwzględными; wybór jednych nieuchronnie prowadzi do poświęcenia innych” [Berlin 1994: 229].

W obrębie filozoficznego przedsięwzięcia Berlina można wyróżnić w uproszczeniu dwie części: negatywną i pozytywną. Ta pierwsza jest znacznie obszerniejsza, choć niekoniecznie bardziej precyzyjna i systematyczna. Negatywny aspekt myśli sir Isaiaha Berlina obejmuje krytykę sposobu myślenia, który przez stulecia tłumił świadomość pluralizmu wartości. Berlin nie szczędził wysiłku, aby zidentyfikować i zdemaskować przeciwnika, którego określał zresztą różnymi mianami: racjonalizmu, „paradygmatu platońskiego” [Józefowicz 1991: 63], choć najlepiej byłoby tutaj chyba mówić o racjonalistycznym monizmie [Gray 2001a: 410]. Zdaniem autora eseju *O dążeniu do ideału*, w zupełnie odmiennych systemach myśli, w dziełach filozoficznych i literackich wywodzących się z różnych epok można odnaleźć pewien wspólny rdzeń. Jego główne założenia charakteryzuje następująco: „po pierwsze, jak w naukach przyrodniczych, wszelkie właściwie postawione pytania muszą mieć swą jedyną i prawdziwą odpowiedź – pozostałe to, z konieczności, błędy. Po drugie, musi istnieć niezawodna droga wiodąca ku odkryciu tych prawd. Po trzecie, znalezione prawdziwe odpowiedzi muszą być wzajemnie ze sobą zgodne i tworzyć jedną całość” [Berlin 1991: 24].

Tak pojęty racjonalistyczny monizm, niezależnie od konkretnej treści, jaką go wypełniano, znajduje się w samym sercu zachodniej tradycji kulturowej i filozoficznej od ponad dwóch tysięcy lat. Według sir Isaiaha Berlina jest to jednak pogląd fałszywy i niebezpieczny. Pragnienie, aby świat wartości tworzył harmonijną całość, wiąże się co prawda z „głęboką i nieuleczalną potrzebą metafizyczną” [Berlin 1994: 233], ale poddanie się mu oznacza pogoń za złudzeniem. Konflikty pomiędzy niewspółmiernymi, ale równie

obiektywnymi dobrami stanowią istotę moralnej rzeczywistości, a próby unieważnienia tej prawdy z konieczności prowadzą do złowrogich konsekwencji. To właśnie w imię chimerycznego marzenia o zgodności wszystkich wartości w jakiejś „ostatniej instancji”⁵ czynione jest zło i okrucieństwo, a „żywego człowieka poświęca się na ołtarzu abstrakcji: narodu, Kościoła, partii, klasy, postępu, sił historii [...]” [Berlin 1991: 39].

W odróżnieniu od negatywnego aspektu myśli Berlina, jej pozytywny wymiar dotyczył bliższego określenia, jakie polityczne konsekwencje ma rozpoznanie pluralizmu wartości. Mówiąc precyzyjniej, to właśnie aksjologiczny pluralizm stanowi główną przesłankę przeprowadzonej przez tego myśliciela argumentacji na rzecz liberalnego ładu politycznego. Już na wstępie należy podkreślić, że wobec tego liberalizm Berlinowski będzie pod pewnymi względami mocno nieortodoksyjny. Odrzucenie roszczeń racjonalistycznego monizmu musi bowiem pociągać za sobą również krytyczne nastawienie wobec dziedzictwa Oświecenia. To właśnie idee dominujące w kulturze „Wieków Świata” i doktryny historycznie późniejsze, ale wywodzące się z tej formacji kulturowej, należą do najbardziej brzemiennych w skutki nowoczesnych egzemplifikacji przekonania o tym, że możliwe jest osiągnięcie absolutnej aksjologicznej harmonii. Oświeceniowi filozofowie, w szczególności francuscy, wierzyli, że konflikty wartości i zło ludzkiego pochodzenia zostaną kiedyś definitywnie wyeliminowane [Berlin 2002: 66–68]. Być może dokona się to przez stopniowy postęp albo za sprawą jakiegoś rewolucyjnego przeobrażenia, być może dopiero w dość odległej przyszłości. Ale nadejście takiego idealnego stanu było dla nich nie tyle nawet możliwe czy prawdopodobne, co z góry przesądzone. Pod tym względem *philosophes* nie różnili się aż tak diametralnie od średniowiecznych chrześcijan, których poglądy wyśmiewali jako zabobonne [Becker 1995: 27–29]. Oczywiście, zważywszy na historyczny kontekst (oraz biograficzne okoliczności), liberalizm Berlina był szczególnie mocno uwikłany w polemikę z marksizmem, jako głównym sukcesorem tego utopijnego projektu. Jednak krytyka przeprowadzona przez autora *Dwóch koncepcji wolności* musi sięgać głębiej i dalej, ku samym podstawom zachodniego racjonalizmu oraz Oświecenia w szczególności. Nie jest dziełem przypadku, że sir Berlina fascynowali albo myśliciele preoświeceniowi, jak Machiavelli, bądź też heretycy, kontestatorzy głównych idei „Wieków Świata”, tacy jak: Giambattista Vico, J.G. Hamann, Johann Gottfried Herder, a nawet Joseph de Maistre. Berlin nie zalicza się oczywiście w żadnym razie do zwolenników pozbycia się całego spadku po Oświeceniu. Być może nawet nie doceniał on tego, w jak wielkim stopniu akceptacja pluralizmu wartości sytuuje go w opozycji wobec tradycji zachodniej [Józefowicz 1991: 64]. Zgadzał się on wszakże z reprezentantami nurtu, który sam określił mianem „kontroświecenia” w ich odrzuceniu uproszczonej, mechanistycznej psychologii apelującej do racjonalnego egoizmu albo uniwersalnych zasad

⁵ Tę ostatnią instancję definiowano rzecz jasna na różne sposoby, umieszczając idealną rzeczywistość w zamierchłej przeszłości lub dopiero wyglądając jej nadejścia, osadzając ją w materialnym świecie lub w domenie tego co transcendentne. Istnieje wiele wariantów tego przekonania, dlatego wskazuję jedynie kilka przykładów.

sprawiedliwości, w sprzeciwie wobec radykalnego indywidualizmu, który nie docenia potrzeby przynależności, zakorzenienia w grupach, takich jak chociażby wspólnoty religijne czy narody [Galston 2009: 91–92]. Przede wszystkim jednak Berlin był nieprzejednanie podejrzliwy wobec racjonalistycznych aspiracji do wiedzy o tym, „jak być powinno”, co jest prawdą, a co fałszem pośród sądów wartościujących. Podobne pretensje niepostrzeżenie i bardzo łatwo przechodzą bowiem w roszczenie do władzy, do sprawowania kontroli przez tych, którzy „wiedzą” nad pogrążoną w ignorancji resztą⁶. Paweł Śpiewak trafnie zauważył, że istnieje podobieństwo pomiędzy koncepcją wiedzy autora *Pod prąd* a tą wyznawaną przez Maxa Webera. Jej sens „wyraża się w formule »esencjonalnej niepełności« ludzkiego poznania, które nie jest w stanie wyczerpać i opisać całości relacji i faktów. Nie można ustalić, który z wymiarów rzeczywistości jest podstawowy i obiektywny. Możemy co najwyżej sprawdzić, czy we właściwy sposób zostały zastosowane procedury naukowe, czy wzięte zostały pod uwagę wszystkie istotne fakty, czy uzyskane rozwiązanie odpowiada wymogom logicznej krytyki, a wreszcie czy nie przeczy ono wcześniej ustalonym prawom tudzież wymogom zdrowego rozsądku” [Śpiewak 1991: 48]. Berlin opowiedział się więc za pewną odmianą ograniczonego sceptycyzmu. Podobnie jak w przypadku innych odmian sceptycyzmu napotkać tu można pewien paradoks. Berlin musiał bowiem wiedzieć przynajmniej jedną rzecz absolutnie prawdziwą – istnieje wiele obiektywnych wartości, których nie sposób ze sobą pogodzić i pomiędzy którymi trzeba wybierać bez nadziei na to, że będzie to wybór oparty na kryteriach absolutnie prawdziwych i/lub racjonalnych [Williams 2013: XXXVII–XXXVIII]. Na tej wiedzy o niewiedzy opiera się również liberalizm sir Isaiaha Berlina.

W jaki wszakże sposób rozpoznanie pluralizmu wartości miałyby doprowadzić do konkluzji w postaci afirmacji liberalnych rozwiązań politycznych? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z innym kluczowym wątkiem refleksji Berlina, czyli dokonaniem przezzeń rozróżnieniem wolności negatywnej i pozytywnej. Ujmując rzecz bardzo skrótowo, tę pierwszą Berlin zdefiniował zazwyczaj jako brak przymusu ze strony innych, który ograniczałby możliwość indywidualnego wyboru [Berlin 1994: 184; 2013: 248–249]. Zdaniem autora *Pod prąd* akceptacja pluralizmu aksjologicznego uwrażliwia nas właśnie na konieczność i wagę wyboru pomiędzy konkurencyjnymi a niewspółmiernymi wartościami. Wnioskuje on stąd, że nieskrępowany, indywidualny wybór, którego granice pokrywają się z zakresem wolności negatywnej, sam w sobie stanowi pewną ogromnie istotną wartość [Crowder 1994: 297–298], niezależnie od użytku, jaki poszczególni ludzie czynią z tak rozumianej swobody. Berlin nie twierdził, że jest to wartość absolutna czy

⁶ Wątek ten zbliża Berlina do współczesnej refleksji o niebezpiecznych związkach na linii wiedza–władza. Sir Isaiah był z pewnością przeświadczony o tym, że pragnienie wiedzy zbiega się nader często z pragnieniem władzy oraz że przyrost wiedzy może okazać się zabójczy dla wolności [Berlin 2013: 254–259]. Podobieństwa w tym zakresie pomiędzy nim a na przykład współczesnymi postmodernistami nie należy wszakże przeceniać. Berlin nie postrzegał bowiem wiedzy i praktyk związanych z jej gromadzeniem jako mających już w swojej konstytucji pewien akt polityczny, w gruncie rzeczy istotowo nieodróżnialnych od władzy, ponieważ ufundowanych na władczym rozstrzygnięciu, dominacji itp.

najwyższa, tym samym musiałyby bowiem wyrzec się swojego pluralizmu. Podkreślił natomiast jednocześnie, że wolny wybór stanowi także konieczny, choć niewystarczający, warunek realizacji innych wartości. Należy jednak zwrócić uwagę na pewną dwuznaczność zawartą w tym argumencie. Wolność wyboru jest z pewnością nieodzownym warunkiem układania sobie życia na swój własny sposób, realizowania pewnej koncepcji tego, na czym ma polegać dobre życie właśnie. Jeśli jednak konkurujące wartości, na których kolizje zwrócił uwagę Berlin, mają taką postać jak, dajmy na to: bezpieczeństwo, równość, sprawiedliwość, solidarność, to zarówno przyczynowe, jak i logiczne powiązania pomiędzy nimi, a jak najszerszym zakresem wolności negatywnej, wydają się co najmniej kontrowersyjne. Przyjmijmy jednak, że Berlin, podobnie jak John Stuart Mill, miał przede wszystkim na myśli możliwość realizowania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, pewnych sposobów czy też stylów życia. Wówczas można rzeczywiście dowodzić, że liberalne państwo i liberalne społeczeństwo stwarzają względnie najszerszą i najbardziej przyjazną przestrzeń dla ich współistnienia. Oczywiście nie wszystkich, ale na gruncie przyjętych przez Berlina przesłanek nie może to być zarzut przeciw liberalizmowi. Z samej istoty pluralizmu aksjologicznego wynika bowiem, iż pomiędzy wartościami trzeba wybierać, a więc żadne społeczeństwo nie jest w stanie pomieścić w sobie wszystkiego co cenne. Liberalny ład polityczny i społeczny jest jednak względnie najbardziej tolerancyjny dla różnorodności, brak przymusu tworzy w nim warunki dla budowania pluralistycznego *modus vivendi*. Mówiąc słowami samego sir Isaiaha Berlina, „wiele jest różnych celów, do których ludzie mogą dążyć, pozostając ludźmi w pełni racjonalnymi, zdolnymi rozumieć się wzajem, współczuć i czerpać jedni od drugich mądrość” [Berlin 1991: 32]. Liberalizm jest bezkonkurencyjny, ponieważ w jego oczach pozwala na zbliżenie się do tego idealnego stanu na tyle, na ile to tylko możliwe.

UNIWERSALIZM, RELATYWIZM, PAŃSTWO LIBERALNE

Może się wydawać, że przedstawione przez Milla i Berlina rozważania dotyczące pluralizmu i liberalizmu są bardzo zbliżone. Ten pierwszy rozpoczął od założenia, że natura ludzka jest indywidualnie zróżnicowana i historycznie zmienna, a więc może się rozwijać w wielu kierunkach. Mill połączył w swoich rozważaniach ten wątek z aprobatą dla ideału indywidualności, który dla swego rozwoju wymaga ochrony indywidualnej wolności i znacznego społecznego zróżnicowania. Doszedł on do konkluzji, że warunki te najlepiej są spełnione w społeczeństwie liberalnym. Z kolei Berlin wyszedł od istnienia wielu odmiennych i niewspółmiernych wartości, które kolidują ze sobą, a więc trzeba między nimi wybierać. W tej sytuacji jako najlepsze rozwiązanie zaleca on liberalizm, z uwagi na wewnętrzną wartość wolnego wyboru oraz na to, że w liberalnych społeczeństwach może zostać urzeczywistniona najszersza paleta odmiennych celów i związanych z nimi sposobów życia.

Choć podobieństwa pomiędzy myślą obu tych autorów są rzeczywiste, nie należy ich przeceniać. Po pierwsze, stanowisko Milla trudno uznać za pluralistyczne w Ber-

linowskim sensie, ponieważ nic nie wskazuje na to, że skłaniałby się on do uznania kolizji różnych dóbr za przypadek niewspółmierności. Wypada zresztą zauważyć, że choć Berlin opisał konflikty aksjologiczne właśnie w ten sposób, to nie jest do końca jasne, co dokładnie miał na myśli, mówiąc o niewspółmierności, a samo to pojęcie jest przedmiotem wielu kontrowersji [Griffin 1989: 75–91]. Można jednakże, ryzykując pewne zniekształcenie, przyjąć, że wartości są niewspółmierne, gdy nie jest możliwe odwołanie się do jakiejś ogólnej zasady albo najwyższego dobra, aby je zhierarchizować i uporządkować. Stąd też racjonalny wybór pomiędzy takimi wartościami nie wchodzi w rachubę, przynajmniej jeśli racjonalność rozumieć tradycyjnie, jako wykraczającą poza przygodne okoliczności, niezwiązaną z czasowym i przestrzennym usytuowaniem podmiotu wyboru. Otóż zgodnie z literę dzieł Milla jest to pogląd, który on odrzucił. Dopuszczył on co prawda możliwość konfliktu w obrębie praktycznego rozumu pomiędzy zasadami, którymi kierujemy się w życiu. W *Systemie logiki* stwierdził on jednak: „Musi być pewien wzorzec, wedle którego należy rozstrzygać o tym, co dobre i złe, co bezwzględne i względne, o celach czy przedmiotach pożądania. I bez względu na to, czym jest ten wzorzec, musi on być tylko jeden; gdyby bowiem było wiele ostatecznych zasad postępowania, to to samo zachowanie mogłoby znajdować aprobatę jednej z tych zasad, a potępienie przez inną; i trzeba byłoby jakiejś bardziej ogólnej zasady jako rozjemcy między nimi” [Mill 1962: 708–709]. W innym razie, zdaniem Milla, skazani byłibyśmy na nieracjonalność i (co oznacza dla niego w gruncie rzeczy to samo) arbitralność. Uznał on, iż takim najwyższym standardem, z którego wywodzą się wszystkie inne zasady i który pozwala je uporządkować, jest zasada użyteczności [Mill 1962: 710]. Kwestią dyskusyjną jest oczywiście to, czy Mill pozostał wierny tej deklaracji i czy uznanie za najwyższą wartość „szczęśliwości rodzaju ludzkiego” daje się pogodzić z jego pochwałą indywidualności. Wielokrotnie zwracano uwagę, iż pojęcie szczęścia u Milla jest rozmyte, ponieważ nie ma on na myśli jakiegoś monolitycznego dobra, a wiele odmiennych celów i wartości, do których dążą ludzie. W tym sensie Mill niewątpliwie może uchodzić za pluralistę, ale nawet wówczas wątpliwe wydaje się, czy jest on pluralistą w znaczeniu Berlinowskim. Trudno bowiem odnaleźć w jego dziełach ślady wskazujące na to, że (choćby nie do końca świadomie) dopuszczał on istnienie niewspółmierności wartości.

Rozważania te mogą wydawać się dość abstrakcyjne, dopóki nie uświadomimy sobie ich konsekwencji. Za papierek lakmusowy różnic pomiędzy liberalizmami Milla i Berlina może posłużyć w tym wypadku kwestia stosunku do nieoliberalnych kultur i ich form politycznej organizacji. W przypadku Milla jego bliższa monizmowi aksjologia jest jednym z czynników przesądzających o tym, że nie miał on skrupułów przed hierarchizowaniem różnych zbiorowości. Autor *O wolności* był nawet przekonany, że usprawiedliwione jest narzucanie społeczeństwu spoza zachodniego kręgu kulturowego liberalnych rozwiązań politycznych i społecznych albo przynajmniej przymusowe tworzenie warunków dla ich przyszłego powstania. Zasada wolności, którą cytowałem na początku, nie dotyczy bowiem „barbarzyńców”, których należy traktować analogicznie do tego, jak dorośli postępują z dziećmi [Mill 2002: 26]. Wymowne są

w tym kontekście zapatrywania Johna Stuarta Milla na brytyjski kolonializm i kwestię indyjską. Mill, który *nota bene* przez kilkadziesiąt lat był pracownikiem Kompanii Wschodnioindyjskiej, uważał, że w ogólnym bilansie brytyjska obecność w Indiach przyniosła ludności tubylczej więcej korzyści niż strat. Można więc w jego wypadku mówić nawet nie tyle o liberalnym uniwersalizmie, co o liberalnym imperializmie [Pitts 2005: 133–160], choć moim zdaniem należy zachować ostrożność w posługiwaniu się tą etykietką [Ryan 1998: 531].

Przedstawione przez Milla rozumowanie samo w sobie nie jest zresztą w oczywisty sposób wadliwe logicznie. Jeśli współcześnie odnosimy się do niego podejrzliwie, to przede wszystkim dlatego że opiera się ono na skompromitowanym w praktyce założeniu, iż cywilizacja zachodnia reprezentuje najwyższy szczebel rozwoju ludzkości, i jej upowszechnienie jest historycznym *fatum*. Wszystkie zbrodnie i nadużycia, jakie popełniono, usprawiedliwiają się tym przekonaniem, nieodwracalnie już chyba nadszarpnęły jego wiarygodność. W ostatnich dziesięcioleciach kłam zadały mu także losy niektórych niezachodnich kultur. Przypomnę tylko, że Mill uważał orientalne społeczeństwa za pogrążone w stagnacji wynikłej z braku szacunku dla wolności indywidualnej i wewnętrznej różnorodności. Tymczasem dynamiczny rozwój krajów azjatyckich, takich jak na przykład: Japonia, Chiny, Singapur, Tajwan, postawił pod znakiem zapytania przeświadczenie o tym, że modernizacja w praktyce musi oznaczać nieuchronną westernizację. Mill uznawał cywilizacyjny prymat Europy za rezultat jej wewnętrznego zróżnicowania oraz liberalnych rozwiązań politycznych i społecznych. Tymczasem okazało się, że rozwój gospodarczy i kulturowa atrakcyjność znakomicie daje się pogodzić z selektywnym tylko przejściem zachodnich wzorców, a nawet z odrzuceniem zachodniego indywidualizmu, praw człowieka itp. Jest to istotny argument przeciwko Millowskiej wersji liberalnego uniwersalizmu, choć moim zdaniem bynajmniej nie argument konkluzywny⁷.

W wypadku Berlina rzecz przedstawia się inaczej. Wydaje się on z sympatią odnosić do myśli, którą odnajduje u takich kontroświeceniowych autorów, jak Vico, Hamann, Herder – że każda kultura ma swój indywidualny, unikalny styl będący ekspresją zbiorowego doświadczenia [Berlin 2002: 69–80]. Społeczeństwa i właściwe dla nich sposoby życia tworzą pewne organiczne całości. Mają własne standardy tego, co prawdziwe i słuszne, których hierarchizowanie w oparciu o uniwersalne rzekomo zasady rozumu jest bezcelowe. W tej perspektywie ocenianie danej kultury wedle zewnętrznych wobec niej założeń epistemologicznych i moralnych oznacza jej zniekształcenie, rezygnację z próby zrozumienia innej społeczności na jej „własnych warunkach”, odkrycia tego,

⁷ Moje zastrzeżenia odnośnie do tej linii rozumowania są dwojakie. Przede wszystkim Mill nie definiował rozwoju wyłącznie, ani nawet głównie, w ekonomicznych kategoriach i moim zdaniem warto podążyć tym tropem. Dla niego rozwój był pojęciem przede wszystkim etycznym, związanym z dążeniem jednostek do kształtowania swojego charakteru i budowania bardziej sprawiedliwych instytucji społecznych. Po drugie, pomimo niewątpliwej atrakcyjności tzw. „chińskiego modelu kapitalizmu” na Zachodzie, można zasadnie zastanawiać się, czy ów model będzie sprawdzał się w dłuższej perspektywie bez bardziej znaczących zmian w strukturze społecznej, polityce i kulturze Chin.

co w niej cenne i piękne. Berlin bywa z tego powodu oskarżany o estetyzowanie różnic kulturowych. Zdaniem krytyków traktuje on odmienne kultury jak dzieła sztuki, wobec których właściwa postawa polega na kontemplacji ich oryginalności i piękna, a nie na ocenianiu i hierarchizowaniu [Kateb 1999: 1010–1026]. Stąd zaś już tylko krok do nieograniczonego relatywizmu.

Takie zarzuty nie są bezzasadne, ale nie oddają też do końca sprawiedliwości stanowisku Berlina, który sam wielokrotnie zaprzeczał, że jest radykalnym relatywistą. John Gray trafnie zwrócił uwagę na to, że w myśli autora *Dwóch koncepcji wolności* można odnaleźć coś na kształt „minimalnej treści prawa naturalnego”⁸ [Gray 2001a: 415–416]. Berlin stwierdził, moim zdaniem słusznie, że niektóre potrzeby i wartości mają charakter uniwersalny i tworzą substancję tego, co można nazwać człowieczeństwem w normatywnym sensie [Galston 2009: 96]. Mówiąc już słowami samego Berlina: „Różne są formy życia, a celów i zasad moralnych jest wiele. Ale nie nieskończenie wiele – muszą mieścić się w granicach ludzkiego doświadczenia, bo inaczej wypadają poza sferę ludzką” [Berlin 1991: 33]. Poza tą sferą znajduje się szaleństwo i za szalone, anormalne należałoby uznać kultury systematycznie ignorujące lub gwałcące uniwersalne wartości.

Problem polega jednak na tym, czy krok ten wystarczy Berlinowi dla uzasadnienia liberalnego uniwersalizmu? Gray trzeźwo zauważył, że zastosowanie standardu w rodzaju „minimalnej treści prawa naturalnego” wystarczy dla wyeliminowania najbardziej zbrodniczych reżimów, ale co z ustrojami, które nie reprezentują równie radykalnego zła, jak na przykład nazizm i komunizm [Gray 2001a: 416]? Na polu rywalizacji pozostają wciąż jeszcze nie tylko liberalne państwa i społeczeństwa.

Co więcej, przynajmniej niektóre znane nam z historii nieliberalne formy organizacji politycznej również dopuszczały pewne formy wewnętrznej różnorodności. W Imperium Osmańskim funkcjonował na przykład przez pięć stuleci tzw. system milletów. Mianem milletów określano niemuzułmańskie mniejszości religijne, a więc prawosławnych Greków, Ormian i Żydów. Wspólnoty te cieszyły się swobodą praktykowania swojej wiary oraz pewną autonomią w zakresie kodeksów prawnych, sądownictwa, szkolnictwa, praktyk rodzinnych. Jednocześnie jednak mogły one sprawować daleko posuniętą kontrolę w sprawach wiary nad swoimi członkami. System ten był „na ogół humanitarny, tolerancyjny wobec różnic kolektywnych i stabilny. Nie był jednak liberalny, gdyż nie uwzględniał zasady *indywidualnej* wolności sumienia. [...] był w istocie federacją teokracji” [Kymlicka 2009: 285]. Poszczególne grupy wyznaniowe nie tolerowały z reguły na swoim łonie herezji lub apostazji. Berlin preferował oczywiście znacznie szerszy zakres pluralizmu, który chroni państwo liberalne. Ale czynił tak przede wszystkim z jednego powodu, o którym wspominałem już wcześniej. Chodzi oczywiście o wagę, jaką autor *Pod prąd* nadaje indywidualnemu wyborowi. George Kateb bardzo wnikliwie zauważył, że wybór ma dla sir Isaiaha tak wielkie znaczenie że

⁸ O ile wiem, sam Berlin wprost nigdzie nie posłużył się tym terminem pochodzącym od H.L.A. Harta.

względu na związek z niewyczerpaną ludzką spontanicznością i kreatywnością. Berlin był piewą „wielkości człowieka” (*Stature of Man*) jako istoty wyłączonej z deterministycznego porządku świata. Więcej łączy go pod tym względem z postaciami takimi, jak Hannah Arendt czy Leo Strauss, podobnie jak on sam emigrantami ukształtowanymi przez odmienną intelektualną tradycję niż bardziej pragmatycznie nastawioną anglosaską refleksję [Kateb 1999: 1013]. Lecz z drugiej strony to, że Berlin wybrał wybór, nie jest tylko jego indywidualną preferencją. W istotnym sensie jest to również rozstrzygnięcie, którego dokonała zachodnia nowoczesna kultura. Jeśli jednak uznamy za Berlinem, że wartości (nawet te o uniwersalnym charakterze) są niewspółmierne i potraktujemy poważnie jego przestrożę przed mierzeniem innych kultur za pomocą naszych własnych standardów, to dlaczego właściwie liberalizm miałby stanowić jedyny akceptowalny „punkt dojścia” ponad kulturowymi i politycznymi granicami? W mojej opinii nie jest dziełem przypadku, iż autorzy, którzy w najbardziej konsekwentny sposób podążyli za Berlinowską diagnozą pluralizmu aksjologicznego, doszli do konkluzji, że liberalne wartości i praktyki są przeznaczeniem, ale tylko społeczeństw już liberalnych [Gray 2001b: 259–260]. Aksjologiczny pluralizm okazał się w ich wypadku nie fundamentem liberalnego uniwersalizmu a jego grabarzem.

Problem nie dotyczy jednak tylko relacji pomiędzy odmiennymi kulturami i państwami. Pod wieloma względami analogicznie przedstawia się kwestia dopuszczalnego zakresu różnorodności w obrębie liberalnych demokracji, w szczególności zaś traktowania nieliberalnych mniejszości. Także tutaj rysuje się znacząca różnica pomiędzy liberalizmami Milla i Berlina. Ma rację Alan Ryan, który stwierdził, że dla pluralisty moment prawdy przychodzi, gdy musi sobie odpowiedzieć na pytanie, czy różnorodność jest dobra sama w sobie [Ryan 1998: 534]? Czy lepiej, aby istniał jak najszerszy zakres opinii i sposobów życia, także tych nieliberalnych, czy też aby było ich mniej, za to bardziej zgodnych z wartościami, takimi jak indywidualny wybór, autonomia, rządy prawa itp.? Wydaje się, że Berlinowi bliższe było to pierwsze rozwiązanie. Jego zdaniem istnieje wiele wartościowych sposobów życia, które nie dają się zredukować do jakiegoś jednego wzorca, dlatego państwo liberalne powinno pozostawać względem nich możliwie neutralne⁹. Pogląd ten, choć niekoniecznie za sprawą bezpośredniej inspiracji Berlinem, pojawia się zresztą także w głównym nurcie współczesnej refleksji liberalnej. Will Kymlicka stwierdził: „Państwo liberalne nie uzasadnia swoich działań na gruncie jakiegoś publicznego rankingu stylów życia, gdyż taki ranking nie istnieje” [Kymlicka 2009: 270].

John Stuart Mill także wyraża aprobatę dla wewnętrznego zróżnicowania liberalnych społeczeństw. Co do tego nie może być żadnych wątpliwości. Nie sądzę jednak, aby był on pod tym względem aż tak szczodry jak jego liberalni następcy. Wspomniałem już o tym, że zgodnie z oficjalnymi deklaracjami Milla racjonalna moralność musi się wywodzić z zasady użyteczności. Tym samym jednak wiedza o tym, co

⁹ W pełni neutralne być ono nie może, chociażby z tego względu, że musi wykluczać te koncepcje życia, które nie dadzą się pogodzić z wolnością negatywną innych obywateli.

dobrze, a nawet szerzej, co wartościowe, może przynajmniej potencjalnie znaleźć się w konflikcie z indywidualną wolnością. Mill nigdy nie podjął w zadowalający sposób tej kwestii, pozostawiając swoich interpretatorów z dylematem, czy utilitaryzm może być spójnym uzasadnieniem liberalizmu¹⁰. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na inny, mniej oczywisty aspekt myśli autora *O wolności*, który może ograniczać zakres wewnętrznej różnorodności liberalnych społeczeństw. Chodzi o ideał indywidualności, tak często przywoływany na kartach tego dzieła. Mill nie tylko go pochwalał, uważał go za najbardziej wartościowy, najlepszy sposób życia. Ideał ten jest oczywiście ze swej istoty przynajmniej częściowo otwarty, można więc pomieścić wiele odmiennych sposobów życia. Ale nie ma on przecież zupełnie formalnego charakteru. Berlin potrafił skądinąd znakomicie uchwycić główne cechy tego Millowskiego ideału: „krytycyzm, oryginalność, wyobraźnię, niezależność, nonkonformizm do granic ekscentryczności” [Berlin 1994: 189]. To nie są cechy, lub może lepiej powiedzieć – wartości, które byłyby ekskluzywną własnością liberalizmu, ale niewątpliwie wiążą się one tutaj z pewną substancjalnie liberalną koncepcją dobrego życia. Nie wszyscy je cenią, nawet w liberalnych społeczeństwach, a już na pewno nie wszyscy cenią je w jednakowym stopniu. Ze stanowiska Milla wynika jednak, że państwo powinno nie tylko chronić indywidualność, ale może nawet zachęcać obywateli nieprzymusowymi środkami do dążenia do tego ideału. To zaś oznacza, że w państwie odwołującym się do wartości bliskich Johnowi Stuartowi jednostki i grupy jawnie wobec nich wrogie, na przykład fundamentaliści religijni, nie mogłyby liczyć na równie przychylnie traktowanie, jak w przypadku wizji liberalnego ładu opartej na aksjologicznym pluralizmie Berlina. Nie chcę przez to powiedzieć, że Millowski liberalizm usprawiedliwia nietolerancyjną politykę wobec nieliberalnych mniejszości. Możliwe, że praktyczne konsekwencje realizacji poglądów obu myślicieli nie odbiegałyby od siebie zbyt daleko. Ale różnica teoretyczna pozostaje.

ZAKOŃCZENIE

Na samym początku niniejszego artykułu twierdziłem, że zamiast mówić o liberalnym pluralizmie należałoby zadać pytanie o to, jaki rodzaj liberalizmu i jaki rodzaj pluralizmu może się ze sobą łączyć (lub popadać w konflikt). W dalszej części omówiłem różne rodzaje pluralizmu: społeczny, kulturowy, aksjologiczny oraz to, jaką rolę odgrywają one w liberalnych światopoglądach Johna Stuarta Milla i Isaiaha Berlina. Na koniec chciałem przedstawić kilka konkluzji odnoszących się właśnie do liberalizmów obu tych myślicieli.

¹⁰ Większość komentatorów i badaczy myśli Milla w okresie powojennym rozprawiła się z tym dylematem jednoznacznie – uznając, że spójna obrona liberalizmu nie może opierać się na utilitarystycznych przesłankach. Zob. np.: Plamenatz 1958; Ten 1980.

Liberalizm Johna Stuarta Milla najlepiej chyba nazwać perfekcjonistycznym. Opiera się on na pewnej substancjalnej wizji dobrego życia, jako dążenia do stania się indywidualnością, co autor *O wolności* w bardzo intymny sposób wiąże z samodoskonaleniem. Nie jest to stanowisko związane z aksjologicznym pluralizmem w rozumieniu Berlina. Tworzy ono warunki dla szerokiego zakresu różnorodności w obrębie liberalnych społeczeństw, ale jednocześnie nakłada restrykcje zarówno na tę różnorodność, jak i na to, co może być tolerowane w relacjach świata liberalnego ze społecznościami znajdującymi się poza jego granicami¹¹. Liberalizm Milla mógłby więc być jedną z odpowiedzi na coraz bardziej palące pytanie o to, jak bogate zachodnie społeczeństwa powinny postępować względem napływających do nich coraz liczniej przybyszów z innych kręgów kulturowych? To jego mocna i słaba strona jednocześnie, niechybnie bowiem pojawią się zarzuty, iż jest to wizja zbyt kontrowersyjna i mało realistyczna.

Paweł Śpiewak trafnie określił z kolei teorię sir Isaiaha Berlina mianem „liberalizmu liberalnego”. „Jego liberalizm nie stoi w sprzeczności z tradycyjnymi ideologiami, z socjalizmem, konserwatyzmem, federalizmem. Sytuuje się ponad nimi. Liberalizm w jego interpretacji nie występuje jako ideologia konkurująca z innymi programami czy wizjami politycznymi, jeśli tylko gotowe są one uznać istnienie wspólnej wszystkim rzeczywistości, zasadę kompromisu, umiarkowania, tolerancji i szacunku dla wolności innych” [Śpiewak 1991: 40]. Mówiąc jeszcze inaczej, rozpoznanie aksjologicznego pluralizmu powinno prowadzić do liberalizmu, który byłby wolny od wszelkiego monizmu, także liberalnego. Liberałowie według Berlina powinni odgrywać rolę strażników całej pozytywnej części zachodniego dziedzictwa kulturowego, a jest to przecież dziedzictwo bardzo zróżnicowane, w skład którego wchodzi na przykład zarówno chrześcijaństwo, jak i Oświecenie. Podobnie jak w wypadku Milla mamy tu do czynienia z propozycją atrakcyjną, ale i nie wolną od problemów. Nie jestem przekonany, czy jest ona teoretycznie spójna i czy Berlinowski pluralizm wartości w ogóle daje się pogodzić z typem tradycyjnego teoretyzowania, który z reguły uprawiał sam sir Isaiah [Crowder 1994: 304–305; Gray 2001a: 418–420]. Być może nie jest to jednak trudność najważniejsza. Nie ulega bowiem wątpliwości, że zadaniu, jakie autor *Dwóch koncepcji wolności* stawia przed liberałami, mogą sprostać tylko nieliczni, naprawdę najwybitniejsi [Józefowicz 1991: 72]. Decydowanie o tym, co mieści się w obrębie godnych zachowania składników zachodniej kultury oraz jak wyważyć między nimi proporcje, wymaga wyjątkowych cnót umysłu i charakteru. Tymczasem w samej tradycji liberalnej, od kilkudziesięciu lat zdominowanej raczej przez prawników niż humanistów w starym stylu, przymioty te zdają się stopniowo niknąć.

¹¹ Posłużyłem się tym, mam nadzieję, ostrożnym sformułowaniem, ponieważ jestem przekonany, że Millowski liberalny uniwersalizm można akceptować, odrzucając jednocześnie przeświadczenie, że liberalne społeczeństwa mogą „cywilizować” inne z wykorzystaniem takich środków, jak militarna siła, podbój itp. Z pewnością nie mamy dobrych powodów, aby wierzyć w to ostatnie twierdzenie, choć nie można zupełnie wykluczyć na przykład konieczności zbrojnej interwencji, która położyłaby kres krwawej wojnie domowej albo ludobójstwu.

Nie pretenduję do rozstrzygnięcia, która z dwóch przedstawionych odmian liberalizmu miałaby być lepsza. Nie sądzę zresztą, aby którakolwiek z nich była konkurentką na głowę pod każdym względem. Nie twierdzę też, że wyczerpują one zakres dostępnych alternatyw. Staralem się natomiast prześledzić teoretyczne i praktyczne konsekwencje wyboru którejs z nich oraz wyjaśnić, że *de facto* jest w tej kwestii do dokonania ważny wybór.

BIBLIOGRAFIA

- Becker, C. 1995. *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Berlin, I. 1991. *O dążeniu do ideału*, [w:] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Res Publica, Warszawa.
- Berlin, I. 1994. *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Berlin, I. 2002. *Kontroświecenie*, [w:] I. Berlin, *Pod prąd: eseje z historii idei* [H. Hardy (red.)], Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Berlin, I. 2013. *From Hope and Fear Set Free*, [w:] I. Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays* [H. Hardy (red.)], Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Crowder, G. 1994. *Pluralism and Liberalism*, „Political Studies”, Vol. 42, wyd. 2,
DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb01913.x>
- Galston, W. 2009. *Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah's Berlin Heterodox Liberalism*, „The Review of Politics”, Vol. 71, wyd. 1.
- Gray, J. 2001a. *Berlin, Oakeshott i Oświecenie*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie: eseje wybrane*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Gray, J. 2001b. *Ślad Oświecenia*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie: eseje wybrane*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Griffin, J. 1989. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford.
- Józefowicz, S. 1991. *Geneza i istota pluralizmu w filozofii politycznej Isaiaha Berlina*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej”, Vol. 1.
- Kateb, G. 1999. *Can Cultures be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin's Works*, „Social Research”, Vol. 66, wyd. 4.
- Kymlicka, W. 2009. *Współczesna filozofia polityczna*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Mill, J.S. 1962. *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Mill, J.S. 2002. *O wolności*, Wydawnictwo Akme, Warszawa.
- Pitts, J. 2005. *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Plamenatz, J. 1958. *The English Utilitarians*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, J. 1998. *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Ryan, A. 1998. *Mill in a Liberal Landscape*, [w:] J. Skorupski, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Śpiewak, P. 1991. *Sir Isaiaha Berlina – liberalny liberalizm*, [w:] P. Śpiewak, *Ideologie i obywatele*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Taylor, Ch. 2001. *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Ten, C.L. 1980. *Mill on Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- Williams, B. 2013. *Introduction*, [w:] I. Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays* [H. Hardy (red.)], Princeton University Press, Princeton–Oxford.

HOW MUCH PLURALISM IN LIBERALISM? JOHN STUART MILL AND ISAIAH BERLIN

Abstract: The article deals with the implications of pluralism, in various meanings of the term, for the liberalisms of two authors: John Stuart Mill and Isaiah Berlin. The question of pluralism, including value pluralism of which Mill is not a supporter, but which is embraced by Berlin, is discussed in connection with other crucial notions for both thinkers: an ideal of individuality for Mill and negative liberty in Berlin's case. As a result, their respective liberalisms differ significantly, especially with regard to the desirable level of cultural diversity at the international level and within liberal societies.

Keywords: Isaiah Berlin, culture, liberalism, John Stuart Mill, pluralism, relativism, universalism, value pluralism

BIOGRAM

Kamil Aksiuto, dr nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, absolwent studiów doktoranckich w Szkole Nauk Społecznych w Warszawie. Od października 2015 r. zatrudniony na stanowisku adiunkta w Zakładzie Ruchów Politycznych Wydziału Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Kontakt e-mail: kamilaksiuto@wp.pl.