

Anna Fligel

ORCID: 0000-0001-6272-5830

Teoria pluralizmu wartości Isaiaha Berlina jako narzędzie analizy politologicznej

SŁOWA KLUCZOWE:

filozofia polityki Isaiaha Berlina, konflikty społeczno-polityczne, demokracja, polska polityka, pluralizm wartości

Lektura koncepcji pluralizmu wartości Isaiaha Berlina wzbudziła we mnie myśl o wyjątkowej użyteczności tej teorii względem faktycznie zachodzących i toczących się obecnie w Polsce procesów społeczno-politycznych. Ogólne pytanie o użyteczność filozofii polityki i etyki społeczeństwa względem analiz politologicznych musi pojawiać się filozofom o empirycznym nastawieniu. Filozofia jako taka z natury jest nauką abstrakcyjną, jak matematyka kreśli kontury obrazów, które raczej rzadko dotyczą konkretnych jednostkowych przypadków. Z filozofią polityki jest jednak trochę inaczej, ona bowiem zdaje się być na rozdrożu, które wiąże refleksję nad faktycznie istniejącym „jest” – momentem lub ciągiem historycznym – z próbą odpowiedzi na pytanie, „jak być powinno”.

Isaiah Berlin to autor wyjątkowy: spaja w sobie świetne piarstwo, niebywałą erudycję, zwłaszcza z zakresu historii idei, ze „zmysłem rzeczywistości”, który zdaje się zawsze nakazywał mu twardo stąpać po ziemi. Jego koncepcja pluralizmu wartości jest szczególnym tego przejawem, zresztą być może to właśnie ta teoria sprawi, że na trwałe zapisze się on w dziejach filozofii polityki i społeczeństwa. Co nie znaczy, że jego teoria dwóch koncepcji wolności czy szereg innych spisanych w niezliczonych esejach przemyśleń nie będzie miało wartości ponadczasowej. Jednakże, w mojej ocenie, koncepcja pluralizmu wartości jest wyrazem szczególnie pogłębionych przemyśleń Berlina nad światem ludzkim.

Głównym celem niniejszego artykułu jest zastosowanie przedmiotowej koncepcji jako narzędzia interpretacyjnego do analizy niektórych istotnych wymiarów aktualnej sytuacji polityczno-społecznej w Polsce.

Obecnie wokół nas dzieje się bardzo wiele. Od października 2015 r., czyli po nastąpieniu diametralnej zmiany w polskiej polityce, po ośmioletniej dominacji jednej partii, nie ustają kontrowersje i spory wokół trudnych i zasadniczych tematów. Temperatura tych sporów jest zazwyczaj bardzo wysoka, co naturalnie nie sprzyja obiektywnej i chłodnej analizie i ocenie. Zewsząd docierają komunikaty, które przepełnione są emocjami. Stąd pojawia się ambicja, którą można zamknąć w pytaniu: czy da się dotrzeć do teoretycznej podstawy tej sytuacji? Ostatecznie chodzi przede wszystkim o jej zrozumienie. Jeśli przy okazji da się sformułować chociaż prowizoryczne *recepty zaradcze*, to bez wątpienia będzie to ważny atut dodatkowy.

Dewizą pluralizmu wartości Berlina jest inspirowany Butlerem epigram: „Wolność jest wolnością, a nie równością, uczciwością, sprawiedliwością, kulturą, szczęściem człowieczym albo spokojnym sumieniem”¹. Znaczy to, że pluralista pojmuje wartości w liczbie mnogiej i odrzuca założenie, że można je zredukować do jakiegoś jednego wspólnego mianownika, jakiejś jednej zasady czy kategorii, jak np. użyteczność. Tym samym, w opinii pluralistów wartości nie da się powiązać w jedną systematyczną teorię moralności lub polityki, składającą się z formalnych zasad, jak np. te zalecane przez apologetów Kanta. Nawet starożytna etyka cnoty zasadniczo jest dla pluralistów do odrzucenia, ponieważ jej założenie, że cnotliwe działania zawsze przyczyniają się do dobrego samopoczucia, opiera się na błędnej wierze w to, co Arystoteles nazwał „jednością cnot”. Te krytyki pluralistów względem wszelkich unifikacji należy jednak dobrze zrozumieć. Wskazane teorie o tyle są do odrzucenia, że sprowadzają *totum* ludzkiego świata, a konkretnie wielość wartości, do jakiegoś jednego systemu. Jednakże w różnych szczegółowych rozwiązaniach trudno nie widzieć – i Berlin bezwzględnie to dostrzegał – w etyce Kanta czy etyce cnoty, czy etyce miłości bliźniego istotnych, tzn. ważnych i słusznych dla ludzkiego działania, rozwiązań.

Dla Berlina pluralizm wartości oznacza teorię, według której wartości mogą i nierzadko pozostają między sobą w permanentnym konflikcie. Wówczas, w chwili ich *spotkania* muszą ulec nadszarpnięciu, ponieważ nawet jeśli zostaną przystosowane lub zrównoważone jedne przeciw dru-

¹ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 186.

gim, nie ma sposobu na pełny kompromis. Berlin wciela więc pewną wersję koncepcji *brudnych rąk*, zgodnie z którą konflikt wartości pociąga za sobą zawsze rzeczywistą stratę: „[j]esteśmy skazani na dokonywanie wyborów, a każdy wybór może pociągać za sobą szkodę nie do naprawienia”². Swoisty tragizm obecny w wielu pismach Berlina zdradza egzystencjalny wymiar myśli tego liberała, co bez wątpienia było skutkiem jego głębokiego przywiązania do tradycji romantycznej.

Berlin, warto powtórzyć i doprecyzować, przeciwstawia swoją wizję pluralizmu wartości wszelkiemu monizmowi, stanowiącemu główny nurt zachodniej myśli moralnej i politycznej od jej zarania, czyli od klasycznych Greków. Dla monistów sensowne jest dążenie do ideału platońskiego, zgodnie z którym istnieje niezawodna droga odpowiedzi na każde prawdziwe pytanie, a odpowiedzi są z konieczności kompatybilne, tworząc jednolitą całość. Moniści o historyzujących skłonnościach twierdzą dodatkowo, że odpowiedzi te pojawiają się tylko dzięki rozwojowi dialektycznemu w czasie, ale chodzi o to, że prędzej czy później przyjdą. Wokół takiego podejście, Berlin stwierdza – jak sądzę – słusznie, „obracała się myśl etyczna od Greków po średniowiecznych chrześcijańskich wizjonerów, od renesansu po myśl postępową ubiegłego stulecia; w istocie do dziś jeszcze wielu w to wierzy”³. Pierwotnym źródłem odrzucenia przez Berlina monizmu było jego spotkanie z pismami Machiavellego, który zauważył, że istnieją takie koncepcje etyczne, które są nie do pogodzenia i dał za przykład klasyczną etykę republikańską i chrześcijańską. Zwłaszcza w *Rozważaniach o Liwiuszu* renesansowy myśliciel drobiazgowo wykazał, że te dwa systemy etyczne hołdują w wielu punktach wartościom, których jakakolwiek całościowa próba połączenia czy pogodzenia jest niemożliwa⁴. W późniejszych swoich badaniach Berlin był w stanie zidentyfikować idee pluralistyczne również w pismach Johanna Gottfrieda Herdera, Aleksandra Herzena, Johna Stuarta Milla, Montesquieu czy Giambattisty Vico⁵. To na barkach zwłaszcza tych filozofów wznosi się jego koncepcja pluralizmu wartości.

Co konkretnie Berlin rozumie przez wielość, pluralność wartości, innymi słowy co chce powiedzieć przez stwierdzenie, że wartości występują w liczbie mnogiej? Przede wszystkim, według niego, każda wartość

² I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2014, s. 12.

³ Tamże, s. 6.

⁴ Por. N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.

⁵ Por. I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hard, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.

istnieje w dwóch wymiarach: jej rdzeń jest abstrakcyjny, w sensie atomowym lub dającym się wyizolować oraz (w niektórych przypadkach) uniwersalny, podczas gdy jej peryferie składają się ze znaczeń zależnych od kontekstu, które mogą pokrywać się z innymi wartościami w obrębie danej formy życia. Jeden z esejów Berlina z 1978 r. o równości i wolności należy wprost rozumieć jako ćwiczenie się w określaniu rdzenia tych dwóch przykładowych wartości: „odizolować czystą rudę właściwego egalitaryzmu” w pierwszym przypadku, aby przeciwstawić się „pomieszaniu” lub „pogmatwaniu” wolności z innymi wartościami w drugim⁶. Jest to zgodne z ideą, że „wszystko jest tym, czym jest”, ponieważ – podobnie jak w przypadku Arystotelesowskiej zasady tożsamości ($A = A$), Berlin swoją koncepcją rdzenia wartości przywodzi na myśl rzeczy stałe i abstrakcyjne. Rdzeń, mówiąc najprościej, to najbardziej ogólny wymiar wartości, który – można by dodać – pojmujemy intuicyjnie. Jednakże dla Berlina równie ważne jest tzw. peryferyjny wymiar wartości, czyli, jak mówi, „obszerne” (*thick*) peryferie. Te oznaczają, że wartość jako całość może mieć inne, niewspółmierne znaczenie w różnych kontekstach, co dodatkowo sprawia, że „wartość, która ma większą wagę w jednym zestawie okoliczności, może mieć mniejszą w innym”⁷.

Rozróżnienie dwóch wymiarów wartości: rdzenia i peryferii służy Berlinowi z jednej strony do obrony pewnej elementarnej koncepcji obiektywności wartości, z drugiej zaś realistycznemu podejściu do faktu różnorodności cywilizacji, kultur, ale też różnorodności koncepcji dobrego życia, innymi słowy, różnorodności form życia i wartości w łonie nawet jednej kultury, społeczności czy wręcz rodziny. Weźmy za przykład pojęcie wolności: intuicja intelektualna jasno pokazuje nam, czym jest rdzeń tego pojęcia: wolność jest wolnością, czyli brakiem ograniczeń zewnętrznych i możliwością czynienia rzeczy, które są zgodne z moją indywidualną wolą. Następująca zaś refleksja nad najróżniejszymi kontekstami pokaże nam wnet rozmaitość peryferii, które wiążą się z pojęciem wolności, a dyskusja przy stole ujawni ostatecznie, że moje dookreślenie pojęcia wolności będzie różne od wielu innych. Bo przecież, jak czytamy u Berlina, „wolność absolutna dla wilków oznacza śmierć dla owieczek, wolność absolutna dla silnych i zdolnych jest nie do pogodzenia z prawem do przyzwoitej egzystencji słabych i mniej zdolnych”⁸. Innej

⁶ I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Pimlico 1999, s. 102.

⁷ I. Berlin, W. Bernard, *Pluralism and Liberalism: A Reply*, „Political Studies” 1994, vol. 41, s. 307.

⁸ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo...*, s. 11.

natury przykładem będzie kwestia dylematu w aspekcie przeciwstawiania się skrajnej tyranii, który np. możemy zamknąć w pytaniu: czy należy przeciwstawiać się skrajnej tyranii nawet kosztem najbliższych, dzieci, rodziny? Doskonale z historii wiadomo, że na temat ten mogą być dwa różne, przeciwstawne stanowiska o równie mocnym racjonalnym uzasadnieniu.

Ostatecznie prowadzi to Berlina do wniosku, że pluralizm oznacza, że „wiele jest różnych celów, do których ludzie mogą dążyć, pozostając ludźmi w pełni racjonalnymi [...]. Różne są formy życia, a celów i zasad moralnych jest wiele”⁹. Naturalnie, najtrudniejsza sytuacja jest wtedy, kiedy wartości ze sobą kolidują, tzn. pozostają „w sprzeczności” – cele jednych są nie do pogodzenia z celami drugich. Wówczas wyłania się już nie tylko teoretyczny, ale i czysto praktyczny problem obiektywności, lub/i podejrzenie o fałszywość wyznawanych celów i wartości jednej ze stron sporu. Pierwszym lepszym przykładem z aktualnej sytuacji w Polsce jest sprawa potocznego pojmowania wolności i demokracji. Obydwie strony permanentnego już sporu deklarują, że wolność i demokracja są ich zdaniem podstawowymi i najważniejszymi wartościami dla współczesnego świata, współczesnej Polski. Prawdopodobnie rdzeń tych pojęć obydwie strony pojmują tak samo, jednak cały zespół cech peryferyjnych jest już po obydwu stronach zgoła odmienny. Skutek jest taki, że z obydwu stron padają ostre oskarżenia i niewybredne epitety, typu „komuniści i złodzieje” czy „dyktatura o zapędach faszystowskich”. Dalej, wszyscy deklarują, że chcą dobrze i że są jedynymi prawowitymi obrońcami wolności i demokracji w Polsce, a wychodzi fatalnie: permanentny spór, skłócone rodziny, niemoc i niechęć względem jednostronnych i nieobiektywnych po każdej stronie mediów, polityków, którzy zachowują się tak, jakby najchętniej powydrapywali sobie nawzajem oczy. Uważny obserwator polskiej sceny społecznej i politycznej ostatniego ćwierćwiecza raczej przyzna, że takich głębokich podziałów i antagonizmów wcześniej (tzn. po 1989 r.) nie było.

Demokracja z natury jest systemem politycznym implikującym zawsze *jakieś* konflikty, podziały, spory, dyskusje. Wynika to chociażby z jej wewnętrznej zasady wolności: wolności słowa, wolności przekonań, wolności zrzeszania się, a zatem wolności do bycia różnym od innych. Trudno nawet sobie wyobrazić, by współczesne demokracje zachodnie nie były – przynajmniej w aspekcie szeroko pojętym światopoglądowym – demokracjami liberalnymi i pluralistycznymi. Gdy jednak owe

⁹ Tamże, s. 10.

konflikty, podziały i spory zostają doprowadzone do sytuacji ocierającej się o nienawiść, niemoc spojrzenia sobie w oczy i prowadzenia normalnej rozmowy czy dyskusji, wówczas w istocie pojawia się zarazem bardzo niebezpieczna sytuacja permanentnego sporu, który w najgorszym wypadku może stanowić zarzewie wojny domowej czy rewolucji. Historia to wielokrotnie potwierdziła i nie ma potrzeby sięgać w bardzo odległe czasy – wystarczy przykład carskiej Rosji przełomu XIX i XX wieku, Włoch lat 20., Niemiec lat 30. czy Hiszpanii, w której *de facto* przetoczyła się w latach 1936–1938 krwawa i tragiczna wojna domowa. Formowania takich analogii nie boi się ani historyk, ani etyk czy filozof polityki; historyk wie bowiem doskonale, że – mówiąc kolokwialnie – historia lubi się powtarzać, etyk i filozof rozumieją zaś, że natura ludzka – parafrazując Arystotelesa – może przeobrazić się tak w mędrca, jak w okrutną bestię.

Sytuacja społeczna i polityczna w Polsce ostatnich dwóch lat jest sytuacją permanentnego sporu, a zatem jest sytuacją bardzo niebezpieczną. Niebezpieczeństw jest wiele – tym może najbardziej podstawowym jest niebezpieczeństwo braku elementarnej jedności społecznej, wyrażającej się w braku zaufania, braku wzajemnego poszanowania, strachu przed innymi, niemocy współpracy. I nie chodzi tutaj o szukanie winnych, lecz o zrozumienie sytuacji i odpowiednie ustosunkowanie się do niej. Sytuacja taka bowiem ma swoją podstawę teoretyczną, tzn. głęboką wewnętrzną strukturę wynikającą z natury ludzkiej. Berlin to opisał – powtórzmy – w taki sposób, że różnorodność świata ludzkiego, różnorodność zapatrywań na dobre życie, wiąże się wszakże z nieskończoną różnorodnością sytuacji, w których nasze rozumienie i postrzeganie jednej wartości może być odmienne w stosunku do innych. Przykłady można mnożyć: kocham wolność, ale zrezygnuję z jakiejś jej części, jeśli przyniesie to ulgę w niedoli jakiejś grupie społecznej; hołduję równości społecznej, ale będę się jej sprzeciwiać, jeśli będzie się ona wiązać z jakimś marnotrawstwem itd. Musimy rozumieć – zdaje się nam mówić Berlin – że na znaczenie wartości składają się rdzeń i peryferie, a te ostatnie mogą w różnych okolicznościach i kontekstach okazać się nawet sprzeczne między sobą¹⁰.

Nie da się w tym miejscu pominąć problemu relatywizmu wartości, co wiąże się nierozdzielnie z kwestią obiektywizmu ich poznania, tym bardziej że koncepcja pluralizmu wartości Berlina niejednokrotnie była oskarżana o relatywizm. Wydaje się, że Berlina rozróżnienie dwóch wymiarów wartości: rdzenia i peryferii wyraźnie opiera się temu relaty-

¹⁰ Por. Ch. Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, Oxford University Press 2000, rozdz. 2.

wizmowi. Stwierdzenie, że „wolność jest wolnością i niczym innym niż wolnością” hołduje ewidentnie – jak było już wspomniane – Arystotelesowskiej logicznej zasadzie identyczności bytu (coś jest tym, czym jest: $A = A$). Ów rdzeń przywodzi na myśl stałą, wyizolowaną cechę istotną bytu, w tym przypadku wartości, która sprawia, że każdy człowiek na mocy rodzaju intuicji intelektualnej rozumie, czym jest np. istota wolności. I to sprawia, że „istnieje pewien świat wartości obiektywnych”¹¹, a zatem zachodzi też możliwość popełniania błędu w ich pojmowaniu.

Tym niemniej wartość jako całość, czyli łącznie z peryferiami, a więc zależnie od szeregu czynników składających się na tzw. kontekst, sprawia, że pojmujemy ją różnorodnie. Zwróćmy uwagę na przykład dwóch skrajnych podejść do własności prywatnej: skrajny socjalista (poczynając od Platona z jego młodzieńczego etapu twórczości filozoficzno-politycznej, czyli *Państwa*¹²) powiada, że własność prywatna niszczy ludzkie stosunki, niszczy wspólnotowość, doprowadza do nierówności, a w istocie ogranicza ludzką wolność, a skrajny liberał powie coś zgoła przeciwnego: to tylko własność prywatna jest realnym motorem rozwoju, wyzwalczem ludzkiego potencjału, w istocie uwalnia człowieka od ograniczeń i sprawia, że czuje się on wolny. Nawet przy tak powierzchownej prezentacji, trudno odmówić obydwu stronom pewnych racji, jak i trudno im odmówić tego, że chcą dla człowieka wolności. Można by powiedzieć, że rdzeń ich pojmowania wolności jest identyczny, ale peryferie zgoła odmienne. Każda ze stron postrzega owe peryferie inaczej, ale potrafi zarazem przedstawić szereg racji na rzecz tego, że jej postrzeganie wolności jest racjonalne. Na tym też zasadza się argumentacja Berlina na rzecz tezy, że pluralizm wartości nie jest relatywizmem.

Tak rozumiany pluralizm oznacza zapewne nieuniknioną relatywizację wartości, a to ze względu na dopuszczanie możliwości odmiennych interpretacji, uwikłanie w spory i konflikty, jak i kontekst sytuacyjny. Jednakże owa relatywizacja w interakcjach społeczno-politycznych nie jest tym samym, co relatywizm¹³. Można by dodatkowo pokusić się o zastosowanie kategorii relatywizmu zdroworozsądkowego, który – odrzucając skrajny relatywizm, głoszący, że wszystko jest względne – dopuszcza możliwość odmienności w interpretacji wartości, uzasadniając go m.in. kontekstualizmem sytuacyjnym. Tak pojęta relatywizacja wartości i jej

¹¹ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo...*, s. 10.

¹² Por. Platon, *Państwo*, Kęty 2001, zwłaszcza *Księga II*.

¹³ Uwaga autorstwa prof. M. Karwata. Załączam podziękowanie profesorowi za wnikliwą analizę mojego tekstu.

skutek, który roboczo nazwałabym właśnie relatywizmem zdroworozsądkowym lub po prostu pluralizmem wartości, oddaje sprawiedliwość również prostej prawdzie na temat natury człowieka – że ludzie są odmienni, tzn. różnią się między sobą. Z drugiej jednak strony tak pojęta koncepcja pluralizmu oddaje sprawiedliwość także innej prawdzie, zgodnie z którą zachodzi między ludźmi istotna część wspólna, tzn. w ich konstytucji psychofizycznej, a tym samym w ich możliwościach poznawczych. Człowiek pozostając człowiekiem, rozpoznaje świat w jego fundamencie (*vide* rdzeniu) podobnie jak inni ludzie. Można by poczynić tu analogię do Kanta koncepcji form zmysłowości. Ludzkie zmysły formują spostrzeżenia zawsze w czasie i przestrzeni. Przestrzenność oznacza, że np. widzimy dany przedmiot w kolorze założmy czarnym (wykluczysz chorobę daltonizmu), a jednak ta czerń ma różną głębię zależnie od innych fizycznych i chemicznych czynników konstytuujących jednostkowy organ wzroku, ale też na równi zależnie od „kontekstu”, w tym przypadku chociażby od pory dnia. Chce się przez to wprost powiedzieć, że czerń jest jedna, a jednak czerni jest wiele.

Berlin na wiele ważnych sposobów *explicite* bronił swojej teorii przed zarzutem relatywizmu. Stwierdzenie, że rdzeń każdej wartości jest niezmienny (więc obiektywny), jest tylko punktem wyjścia tej obrony. Wymiar dysponowania racjonalnym uzasadnieniem na rzecz przyjmowanych wartości jest zaś jednym z kluczowych elementów tej obrony. Słynny jest jego *passus* z artykułu z publikacji *O dążeniu do ideału*, w którym stwierdza, że jeśli jacyś ludzie wierzą w drzewo, bo jest drewnem, wówczas trudno jest w ogóle mówić o racjonalności przekonań tych osób. Berlin mówi wręcz: „Dla mnie oni nie są ludźmi. Nie jestem [bowiem A.F.] w stanie nazwać ich wartości subiektywnymi, skoro nie potrafię sobie wyobrazić, jak może wyglądać takie życie”¹⁴. Rzecz ma się zgoła inaczej dla Berlina, tzn. uzna on racjonalność tego przekonania, jeśli ktoś argumentuje, że wierzy w drzewa, gdyż są dla nich symbolem płodności lub symbolem życia, są święte, gdyż obdarzone tajemnymi mocami¹⁵. Takie wyjaśnienie – powiada – mieści się w granicach ludzkiego doświadczenia i ludzkiej racjonalności, znaczy, że jestem w stanie to pojąć, zrozumieć, nawet jeśli zupełnie bym się z tym nie zgadzał czy wręcz chciał takie myślenie zwalczać. Istotnym więc elementem właściwego pojęcia koncepcji peryferii wartości jest kwestia uzasadnienia i racjonalności. Można by sparafrazować słowa Berlina i stwierdzić,

¹⁴ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo...*, s. 10.

¹⁵ Por. tamże.

że człowiek ma prawo do wyznawania danych wartości o tyle, o ile jest je w stanie racjonalnie uzasadnić¹⁶. I tym w istocie różni się dla Berlina relatywizm od pluralizmu – relatywizm z zasady głosi, że wszystko jest względne, a tym samym uzasadnienie nie ma żadnego znaczenia. I takie stanowisko filozof ten kategorycznie odrzuca. Pluralizm zaś zakłada, że ludzie rządzą się rozumem, a umiejętność uzasadnienia własnych przekonań, czyli sprawienia, że są zrozumiałe dla innych, jest kluczem lub podstawą życia społecznego¹⁷. (Można by jeszcze zadać Berlinowi zasadne pytanie, a co z sytuacją, gdy wyznawanie świętości drzew wiązałoby się dodatkowo z przekonaniem, że można zabić drugiego człowieka, jeśli np. ewidentnie naruszyłby prawo świętości tegoż drzewa. I na taką skrajną sytuację Berlin znajduje remedium, ale o tym później).

Otoczająca nas obecnie sytuacja społeczno-polityczna w Polsce ewidentnie przejawia cechy permanentnego konfliktu wartości. Wydaje się, że Berlin swoją koncepcją mówi nam wprost, że w jakimś sensie jest to normalny stan rzeczy, tzn. on wynika z natury świata ludzkiego. W żadnym razie nie znaczy to, że jest on pożądanym. Tym bardziej że wiążą się z tym istotne niebezpieczeństwa, na co zwróciliśmy już uwagę. Zatem, ważne jest to, jak się ustosunkujemy do tak rozpoznanej prawdy. We współczesnym społeczeństwie demokratycznym, złożonym i ludnym (np. 36 mln mieszkańców to ogromna liczba), nowoczesnym, tzn. gdzie wolność przekonań, słowa, wolności polityczne są w zasadzie aksjomatami *sine qua non* współczesnej zachodniej demokracji, trudno sobie nawet wyobrazić, że rozwiązaniem dla sytuacji permanentnego konfliktu w takim kontekście historycznym jest przyjęcie, że tylko jedna ze stron konfliktu ma rację. Innymi słowy, trudno uznać, że ów permanentny konflikt wartości ma tylko jedno rozwiązanie, tzn. trzeba wybrać czarne albo białe, *tertium non datur*. Taka odpowiedź mogłaby oznaczać, że tylko jedna ze stron głosi prawdę, a druga została zwiedziona na manowce fałszywych wartości, a to zarazem przeczyłoby całej teorii Berlina – i rzeczywiście nie o taką odpowiedź temu filozofowi chodziło.

Naturalnie, nie można wykluczać sytuacji, że ktoś się myli, co więcej, pewnikiem jest, że człowiek zawsze w jakimś stopniu, mniejszym lub większym, może się mylić. By zrozumieć w pełni teorię Berlina, trzeba umieć jednak skupić uwagę na różnych jej subtelnych niuansach. Dwoma podstawowymi elementami, które można by nazwać właśnie subtelnymi

¹⁶ Por. tamże, s. 10–13.

¹⁷ Por. także B. Russell, *Czy ludzie mogą rządzić się rozumem*, [w:] tenże, *Szkice sceptyczne*, przeł. A. Kurlandzka, Łódź 1996, s. 37–44.

niuansami tej koncepcji, są: po pierwsze, kwestia racjonalnego uzasadnienia oraz po drugie, ogromne przywiązanie Berlina do Kantowskiej zasady człowieczeństwa. Zagadnienie pierwsze zostało już wyjaśnione, chociaż warto jeszcze dodać, że nie każde racjonalne uzasadnienie ma taką samą siłę. W zasadzie jest odwrotnie, tzn. moc uzasadnienia zależna jest od wielu czynników, stąd zazwyczaj można je postrzegać jako układające się na skali bardziej lub mniej przekonujących. Pojawia się tu więc kwestia hierarchizacji wartości, czyli na powrót wspomniana już kwestia ich relatywizacji. Wynika stąd również fakt, że z uzasadnieniami na ogół można dyskutować, ale by była to twórcza czy konstruktywna dyskusja i ona musi być racjonalna, czyli spełniać różne wymogi wynikające chociażby z logiki ogólnej. Składany racjonalności hołd jest u Berlina równie silny, co ten składany na rzecz zasady człowieczeństwa. Zanim do niej przejdę, warto wspomnieć kilka punktów z biografii Berlina. Warto, ponieważ one wpływają istotnie na kształt jego koncepcji. I – jak sądzę – wiedza o nich ułatwia zrozumienie prac tego autora.

Niekiedy nazywany *filozofem znikąd*, Łotysz, Żyd, Rosjanin, Brytyjczyk, przez wielu uznawany jest za jednego z najciekawszych i najbardziej wartościowych historyków idei i etyków społecznych XX wieku. Stało się tak być może w dużej mierze za sprawą doświadczeń z młodości, kiedy obserwował z bliska największe kataklizmy pierwszej połowy XX wieku. Urodzony w Rydze w r. 1909 przeżył okrutną i bezwzględną rewolucję październikową (mieszkał wówczas w Sankt Petersburgu), której ogrom zła odcisnął się piętnem na całym jego życiu, przeżył pierwszą (mieszkając w Rydze) i drugą wojnę światową (wówczas żył już głównie w Wielkiej Brytanii), przeżył również ucieczkę z własnego kraju przed prześladowaniami. Sam czuł się człowiekiem znikąd, a zarazem mocno związanym z czterema przynajmniej nadmienionymi narodowościami i kulturami. Wszystkie te doświadczenia przekuł w głębokie i nieustające przekonanie, że liczy się zawsze i przede wszystkim szacunek dla godności drugiego człowieka, a także równie głębokie przekonanie, że właściwie pojęta wolność ludzka jest podstawą tej godności. Oto klucze otwierające drzwi do zrozumienia etyki społecznej Berlina, którą należy nazwać nie tylko etyką pluralizmu wartości, ale też etyką pluralizmu i różnorodności świata ludzkiego, a także etyką człowieczeństwa. W tym również wyraża się wspomniane przywiązanie Berlina do Kantowskiej zasady człowieczeństwa.

Immanuel Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* wyraził słowa, do których *explicite* lub *implicite* nawiązywało i nawiązuje wielu filozofów polityki, w tym Berlin, i to nie tylko z tradycji *stricte* liberalnej. Kant w tym

klasycznym dziele stwierdził, że „człowieczeństwo jest celem w samym sobie”¹⁸, tzn. „[...] człowiek jako natura rozumna i autonomiczna posiada wartość wewnętrzną bezwzględną, tzn. godność, która nie ma żadnego związku z *ceną rynkową*”¹⁹. Berlin w różnych miejscach na różne sposoby parafrazuje ten Kantowski aksjomat. Między innymi uznał, że istnieje pewne minimum wspólne dla wszystkich kultur i czasów, które stanowi o człowieczeństwie i bez którego społeczeństwa by nie przetrwały. Chodzi o minimalny, acz globalny zestaw wartości, obecny we wszystkich kulturach i cywilizacjach świata, częściowo definiujący samą ideę tego, co to znaczy być człowiekiem. Oznacza to, że jeśli forma życia danej kultury lub społeczeństwa jest, hipotetycznie ujmując, złożona ze stu wartości, to powiedzmy, pięć z nich zostanie podzielonych przez wszystkie inne formy ludzkiego życia, tworząc w ten sposób globalną część wspólną. Berlin jednakże tworząc swoją teorię rdzenia i peryferii wartości, poddaje pewnej reinterpretacji teorię Kanta. Dla Berlina bowiem ów globalny wspólny wszystkim ludziom zestaw wartości to w istocie tylko pewien wymiar, pewna część każdej wartości, którą on nazwał rdzeniem. Sprawia on, jak stwierdza Berlin, że „[n]iewielu znalazłoby się dzisiaj obrońców niewolnictwa, mordów rytualnych, nazistowskich komór gazowych, torturowania ludzi dla przyjemności, dla zysku czy nawet dla dobra publicznego, albo zobowiązania dzieci do denuncjowania rodziców (czego żądały Wielka Rewolucja Francuska i Rosyjska), bądź bezmyślnego zabijania. W tych sprawach nie może być mowy o kompromisie”²⁰.

Z tego wynika, że istnieje pewien rdzeń, niczym jądro atomu, w pojmowaniu – w tym przypadku – pojęcia wolności, którego zrozumienie sprawia, że wszystkie wymienione niegodziwości nie mogą znajdować we współczesnym człowieku posłuchu. (Dodatkowo, dwa wymiary: moralny i poznawczo-intelektualny zdają się w tym przypadku nie do rozróżnienia, w sensie, że nie do odseparowania jest jeden od drugiego). Wszędybylskie elektrony, które *krążą* wokół jądra, niekiedy chaotycznie, niekiedy płynnie (nie wdając się w kwestię neutronów i protonów oraz kwarków i antykwarków), dobrze symbolizowałyby to, co Berlin nazwał peryferiami wartości. Te zaś sprawiają, że np. w kulturze silnie liberalnej typu amerykańskiego tworzenie tzw. socjału jest odbieraniem człowiekowi wolności, w liberalizmach europejskich zaś polityka silnie socjalna w istocie rozumiana jest jako tworzenie człowiekowi warunków do wolności. Jakże więc

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Watenberg, Warszawa 1984, s. 64.

¹⁹ Tamże, s. 71.

²⁰ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo...*, s. 17.

inaczej pojmujemy tę wolność w zależności od kontekstu kulturowego, ale również i bezwzględnie historycznego, w jakim wznosimy i żyjemy.

Kant ze wskazanego aksjomatu wyprowadził słynny drugi imperatyw kategoryczny, zwany często regułą człowieczeństwa, który brzmi: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa w twojej i innej osobie używał zawsze jako celu, nigdy jako środka”. Berlin zaś sparafrazował to stwierdzenie m.in. następująco: „Pierwszym społecznym obowiązkiem jest oszczędzanie skrajnych cierpień”²¹.

Tak dla Kanta, jak dla Berlina równie ważna jest także inna prawda na temat natury człowieka. Nieprzypadkowo Berlin zatytułował jeden ze swoich zbiorów esejów *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*. Tytuł ten bezpośrednio związany jest z innym epigramem często cytowanym przez Berlina, a również zaczerpniętym od Immanuela Kanta: „z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nie da się wyciosać nic prostego”²². Wyraża on być może banalną prawdę, o której jednak nierzadko zapominają, zwłaszcza ludzie żądni absolutnego uzdrowienia ludzkości. Prawdę, wedle której świat ludzki jest na tyle niedoskonały, że trzeba pogodzić się z tym, iż nasze dążenie do ideałów musi nosić w sobie ogromną dozę pokory. Nasze dążenia do poprawy świata muszą odrzucić platońskie absolutne, nieskończone, doskonałe idee jako nieosiągalne w świecie ziemskim, realnym, niedoskonałym. Parafrazując inne słowa Berlina, trzeba stwierdzić, że jeżeli chcemy stworzyć świat doskonały, na pewno stworzymy świat totalitarny²³. I historia wielokrotnie to potwierdziła. Rozpoznanie niedoskonałości natury ludzkiej jest tak ważne, jak zrozumienie dla prawdy wyrażonej w pierwszej części Artykułu 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”. Stąd zalecenia, jakie wprost wynikają z przemyśleń Berlina, to umiar, rozwaga i pokora, pokora zwłaszcza względem własnych koncepcji dobrego życia, szczególnie w wymiarze społecznym.

Dla tego autora tworzenie etyki polityki oraz etyki społecznej dla społeczeństw liberalnych i demokratycznych było bodaj najważniejsze. Stąd nadmienione wskazówki należy wprost odnosić do tych szczegółowych dziedzin filozofii praktycznej i do wskazanego kontekstu, tzn. społeczeństw liberalnych i demokratycznych. Zrozumienie faktu pluralistycznej struktury świata ludzkiego oraz pluralistycznej i konfliktowej struktury

²¹ Tamże, s. 16.

²² I. Berlin, *Idee polityczne XX wieku*, przeł. H. Bartoszewicz, [w]: *Dwie koncepcje wolności*, wybór J. Jedlicki, Warszawa 1991, s. 104.

²³ W tym kontekście ważny jest także tekst I. Kanta, *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w]: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.

świata wartości, zdaje się wprost wskazywać na to, jakimi podstawowymi zasadami powinno kierować się w życiu społecznym i politycznym społeczeństwo liberalne i demokratyczne. Kompromis, ważenie przeciwstawnych niebezpieczeństw, poszukiwanie Arystotelesowskiego złotego środka, umiar – to wytyczne, które wydają się niezbędne, jeśli chce się zachować w społeczeństwie spokój, wzajemny szacunek, chęć współpracy, a co za tym idzie, postęp i rozwój. Jeżeli ktoś chce rewolucji, zwłaszcza w kontekście społeczeństw rozwiniętych, nie tylko doprowadzi do zniszczenia dorobku, ale też musi pamiętać, że rewolucje zawsze pożerają swoje dzieci. Rewolucje są być może potrzebne, ale, jak to powiadał w *Księciu* Machiavelli, tylko w sytuacjach totalnego kryzysu, tzn. rzeczywistej wojny, czyli braku stabilizacji i pokoju. Recepty Machiavellego z *Księcia* odnoszą się tylko do takich wyjątkowych sytuacji. Dla czasów pokoju i stabilizacji Machiavelli zalecał wręcz *likwidację* niemoralnego Księcia i ustanowienie republiki, w której podstawową wartością jest społeczeństwo obywatelskie, czyli związek wolnych ludzi, którzy na drodze kompromisów, porozumień dążą do rozwoju. A Berlin w tym kontekście dodaje, że jeśli ślepo dąży się do urzeczywistnienia *absolutnych ideałów*, wbrew woli innych, na pewno stworzy się państwo totalitarne lub przynajmniej dyktaturę.

Aktualna sytuacja w Polsce to stan permanentnego konfliktu, ale chodzi zasadniczo o konflikt na płaszczyźnie wartości, idei. Jest on niebezpieczny i już zdaje się małymi krokami prowadzić nas do sytuacji głębokiego podziału społecznego, na skutek którego ulice w niedalekiej przyszłości wypełnią się nie tysiącem, ale setkami tysięcy protestujących. Na razie jednak jest to wciąż tylko (i aż) stan permanentnego konfliktu wartości. Co istotne, obydwie strony tego konfliktu zdają się nie brać pod uwagę faktu, że druga strona ma prawo do wyznawania odmiennych przekonań i ma często bardziej lub mniej, ale racjonalne uzasadnienie na rzecz tychże przekonań. Co gorsza, obydwie strony zdają się nie rozumieć również tego, że taka różnorodność i konfliktualność w świecie wolnych ludzi jest naturalnym stanem rzeczy, a jej jedynym rozwiązaniem jest okazanie dojrzałości intelektualnej, obywatelskiej, emocjonalnej i dążenie do kompromisów. Doskonale wiadomo i jest to prawda z poziomu elementarnej psychologii, że wyrazem dojrzałości pojedynczego człowieka jest to, na ile potrafi wsłuchiwać się w rozumienie świata innych ludzi, na ile potrafi z nimi dyskutować, rozumieć ich stanowisko i starać się przekonać do swojego stanowiska, i w końcu na ile potrafi dla dobra wspólnego wypracować z nimi kompromis. Analogicznie jest z życiem społecznym i politycznym, dojrzałość obywatelska przejawia się przede wszystkim w umiejętności wypracowywania porozumień. Nawet jeśli

w sytuacji ostrego konfliktu wartości nie ma szans na pełny kompromis, tzn. w chwili *spotkania*, wartości każdej ze stron muszą ulec *pewnemu* nadszarpnięciu, jest to jednak wyraz poszanowania właśnie dla odmienności przekonań, dla faktu, że peryferie wartości innych ludzi mogą być i są bardzo różnorodne. Każda dyskusja zatem powinna być otwarta na racjonalne uzasadnienia i argumentacje, mając na względzie wypracowanie jak najlepszego kompromisu.

Jest jeszcze jedna istotna w tym kontekście sprawa, która według mnie musi być przywołana. Chodzi ogólnie o kwestię elementarnej etyki polityki dla demokracji proceduralnej w postaci demokracji przedstawicielskiej, czyli takiej, w której rządy przypadają tym, którzy zdobywają tzw. większość wyborczą. We współczesnych zachodnich demokracjach przedstawicielskich arytmetyka wyborcza jest z reguły taka, nieco upraszczając, że wystarczy, że dana partia zostanie wybrana przez większą część tych, którzy w poczuciu obowiązku obywatelskiego idą do urn wyborczych, by sprawować samodzielne rządy. W praktyce polskiej wygląda to tak, że w chwili obecnej samodzielne rządy sprawuje partia, na którą zagłosowało około 18% dorosłych obywateli Rzeczypospolitej Polskiej. Taka sytuacja obecna jest nie tylko w Polsce i jest to efekt przyjęcia określonego typu procedury wyborczej. Istotne jest jednak to, jaka etyka polityki powinna być w takiej sytuacji praktykowana. Prosta kalkulacja arytmetyczna zdaje się sugerować wprost, że niedopuszczalne jest rozwiązanie, w której opinie 82% społeczeństwa nie mają żadnego posłuchu. Innymi słowy parlamentarna większość nie może ignorować rzeczywistej większości obywateli państwa, którym rządzi. Kwestia na płaszczyźnie praktycznej jest zapewne trudna, ale na płaszczyźnie etycznej wydaje się prosta. Przeanalizujemy uproszczony przykład. Skoro przy stole siedzi dziesięć osób, z których dwie stanowią reprezentantów rządzącej partii, mającej realną władzę i prawo ostatecznej decyzji, a osiem pozostałych to osoby o różnorodnych odmiennych przekonaniach, wszyscy zaś razem stanowią jedną wspólnotę państwową, wspólnotę wolnych, czyli autonomicznych i racjonalnych obywateli jednego kraju, za jaką etyką polityki należałoby się opowiedzieć? Dla Berlina sprawa jest prosta, w takiej sytuacji jedyną drogą do przyjęcia jest analiza poszczególnych dziesięciu stanowisk i wypracowanie kompromisu. Dobrze – jak sądzę – uzasadnienie dla osądu Berlina można dodatkowo znaleźć, stosując Rawlowską teorię *zasłony niewiedzy* jako metodykę rozwiązywania tego typu dylematów. Przypomnijmy jeszcze raz, chodzi o pytanie, jaka etyka polityki powinna być praktykowana w sytuacji przywołanego przypadku demokracji proceduralnej.

Załóżmy, że wspomniane dziesięć osób nagle znalazło się za symboliczną zasłoną niewiedzy, co znaczy dla Rawlsa²⁴, że pozostają w stanie częściowej amnezji, a konkretnie, że żadne z nich nie wie, czy przynależy do tych, którzy posiadają realną władzę (wskazany dwuosobowy zbiór), czy do tych, którzy są w owej większości pozostałych, a wszyscy razem muszą teraz wybrać etykę polityki dla wspólnoty wolnych i racjonalnych ludzi jednego kraju. Powtórzmy teraz pytanie, nieco zmieniając tylko jego formę: za jaką etyką polityki ów dziesięcioosobowy zespół postanowi się opowiedzieć? Rawls powie, że w takiej sytuacji będą starać się minimalizować ryzyko związane ze znalezieniem się w położeniu najgorszym z możliwych. Innymi słowy, człowiek w sytuacji niewiedzy co do swojego ewentualnego przyszłego położenia będzie zakładał najgorsze i opowie się za takimi regułami, które będą chronić tych, którzy znajdują się właśnie w gorszym położeniu. Stąd we wskazanej sytuacji, opowiedzą się za taką etyką polityki, w której owe dwie osoby znajdujące się w gronie decydentów będą miały pełny obowiązek respektowania przekonań, opinii i wartości pozostałych ośmiu osób na równi ze swoimi. Przypomnijmy, że Rawls skonstruował swoją teorię zasłony niewiedzy w imię obiektywności naszych przekonań, tzn. uznał, że tylko nie wiedząc o naszym jednostkowym ewentualnym położeniu, jesteśmy w stanie obiektywnie wybrać dla wspólnoty dobre zasady postępowania. O to samo chodziło Berlinowi, kiedy bronił swojej koncepcji pluralizmu świata ludzkiego i pluralizmu świata wartości, jak i tezy, że najważniejsze jest zawsze poszanowanie godności i wolności każdego człowieka²⁵.

Tak jak było wspomniane, sytuacja na płaszczyźnie praktycznej może być bardzo trudna, lecz na płaszczyźnie logicznej i etycznej wydaje się prosta: władza musi respektować przekonania całej wspólnoty. Jest to na płaszczyźnie praktycznej dlatego trudne, że zawsze trudnym jest wypracowywanie kompromisów, każda strona musi bowiem umieć zrezygnować z części własnych roszczeń i oczekiwań. W takiej sytuacji, trzeba jasno powiedzieć, że nawet *zgnite kompromisy* w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym z zasady są lepsze niż postawienie wszystkiego na jedną kartę i całkowite nieposzanowanie przekonań jakiejś strony konfliktu²⁶.

²⁴ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, przeł. M. Panufniak, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 41–42, 48–54.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Przywołajmy konkretny przykład z historii powojennych Włoch, kiedy po referendum konstytucyjnym i wyborach do Zgromadzenia Konstytucyjnego, w roku 1947 ten podzielony, skonfliktowany różnorodny naród musiał ustanowić dla swojego kraju konstitu-

W kontekście celów, jakie zostały postawione na początku niniejszego artykułu, pozostaje zastanowić się nad pytaniem, czy przedstawiona analiza i tezy mogą mieć zastosowanie do polskiej aktualnej społecznej i politycznej rzeczywistości. Innymi słowy, czy jest w ogóle zasadne, tzn. racjonalne, oczekiwać od społeczeństwa polskiego końca drugiej dekady XXI wieku posłuchu dla tak pojętej wizji etyki społecznej i etyki polityki. Biorąc pod uwagę, że polska demokracja jest bardzo młoda, liczy raptem dwadzieścia osiem lat, a wcześniejsza historia Polski jest historią zasadniczo bez demokracji, dodatkowo z bardzo długimi okresami zniewolenia, stąd udzielenie odpowiedzi na postawione pytania na pewno nie jest łatwe.

Wpierw jednak zastanówmy się nad inną ważną kwestią, a mianowicie zastosowaniem koncepcji pluralizmu wartości Berlina do analizy politologicznej, przez co rozumie się tutaj próbę odpowiedzi na pytanie, czy istnieje – zgodnie ze wskazówkami Berlina – jakiś wspólny mianownik w aspekcie wartości we współczesnym, tj. z początku XXI w., społeczeństwie polskim. Innymi słowy, czy istnieje zespół lub zestaw wspólnie podzielanych wartości, z uwzględnieniem oczywiście wyłącznie tego ich wymiaru, który Berlin nazwał rdzeniem. Powtórzmy bowiem, że zdaniem tego filozofa różnorodność w rozumieniu wartości odnosi się zasadniczo do wymiaru, który nazywał peryferiami wartości. Jego teorię należy bowiem zawsze pojmować dwutorowo czy dwuaspektowo. Odnosząc się – zgodnie z wcześniejszą szczegółową prezentacją – do podziału na rdzeń i peryferie.

Historyk, ale i filozof zasugeruje, i jak się zdaje prawdopodobnie słusznie, że podstawowym zestawem takich pojęć-wartości w kontekście współczesnego, aktualnego społeczeństwa polskiego byłby następujący pakiet: rodzina, patriotyzm, naród²⁷. Teza ta opiera się zasadniczo na metodologii socjologii jakościowej oraz pogłębionej obserwacji. Na poziomie ogólnym pojęcia te desygnują następujące znaczenia: rodzina to

cję. Do stołu usiadło przeszło 75 delegatów, reprezentantów skrajnych opcji politycznych: chrześcijańskich demokratów, komunistów, liberalów, socjalistów, monarchistów. W ciągu przeszło ośmiu miesięcy obradowali na zmianę w różnych salach i w różnych składach. Temperatura dyskusji była bardzo wysoka, niechęć jednych względem drugich po przegranej wojnie, złych wyborach itd. była ogromna. A jednak założenie było wspólne i jedno: nie odejdziemy od stołu dopóty, dopóki nie wypracujemy kompromisu i konstytucji, pod którą podpiszą się wszyscy. I tak też się stało, a Konstytucja Republiki Włoskiej w ubiegłym roku obchodziła swoje siedemdziesięciolecie.

²⁷ Pomysł pochodzi z recenzji do niniejszego tekstu dr. Marka Wiktorowskiego. Załączam podziękowanie Panu Doktorowi za życzliwą analizę artykułu.

małżonkowie i ich dzieci, ogólniej też osoby związane pokrewieństwem i powinowactwem; naród to ogół mieszkańców pewnego terytorium, mówiących jednym językiem, związanych wspólną przeszłością oraz kulturą; patriotyzm to w znaczeniu ogólnym wszelkie umiłowanie ojczyzny jako miejsca swojego pochodzenia i/lub zamieszkania. Wydaje się, że większość Polaków – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – podpisałaby się pod wskazanym zestawem wartości w ich ujęciu dopiero co przedstawionym. Znaczy to, że przedstawione wartości spontanicznie uznałyby za swoje. A jednak od razu należy wprost dodać, że to właśnie te pojęcia-wartości bardzo dzielą dziś Polaków. Wynika to z ich odmiennych definicji tych wartości, ale już w aspekcie ich wymiaru peryferyjnego. Przyjrzyjmy się więc bliżej tym pojęciom, tym razem koncentrując uwagę już nie na rdzeniu, lecz na wynikających z różnych (choć tylko przykładowych) kontekstów, ich znaczeniach peryferyjnych w sensie Berlinowskim.

W przypadku pojęcia-wartości patriotyzmu łatwo zaobserwować, że tzw. skrajny eurosceptyk za prawdziwy patriotyzm uzna tylko taką postawę, w której wszystko, co polskie (cokolwiek to znaczy), będzie z zasady uznawane za – mówiąc nieco kolokwialnie – piękne, dobre czy lepsze. Wydawałoby się, że jego eurosceptycyzm to rodzaj deprymacji wszystkiego, co nie wiąże się z aktualnym terytorium Polski, aktualnym językiem polskim i aktualną – to najtrudniejsze do zdefiniowania – kulturą polską, chyba głównie związaną z bardzo partykularnie pojętym katolicyzmem. Na antypodach tak pojętego patriotyzmu stał będzie euroentuzjasta, który dookreślając swoje rozumienie wartości patriotyzmu, optował będzie za poszerzonym – nazwijmy to geograficznie – jego pojęciem. Tak jak można zawęzić pojęcie patriotyzmu do patriotyzmu lokalnego czy regionalnego, na zasadzie analogii, *prawdziwy euroentuzjasta* będzie chciał mówić o swego rodzaju patriotyzmie europejskim, rozumiejąc go zwłaszcza jako poszanowanie wartości europejskich, w tym przede wszystkim wartości obywatelskich. Przy czym taki euroentuzjasta nadal nie będzie odżegnywał się od patriotyzmu w sensie umiłowania Polski jako Polski, z tym że będzie go traktował niejako na równi z tym *geograficznie rozszerzonym*. Niekiedy wręcz dodawał, że to właśnie umiłowanie Polski silnie skłania go – w aktualnym kontekście geopolitycznym – do wyznania wiary w patriotyzm europejski.

Są mocne przesłanki ku temu, by uznać, że w dzisiejszym społeczeństwie polskim analogicznie sprawa ma się z pojęciem-wartością narodu, wciąż z uwzględnieniem jego peryferyjnego wymiaru. Mówiąc o obywatelstwie europejskim, które w istocie jest rodzajem neologizmu pojęcio-

wego, ma się zasadniczo na myśli poszerzone pojęcie narodu. Takiego pojęcia używają – zasadniczo *implicite*, choć niekiedy również *explicite* – prounijni, obecnie silni zwolennicy pogłębiania integracji europejskiej, *skrajni euroentuzjaści*. Jednakże, z pojęciem-wartością narodu sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana niż z pojęciem patriotyzmu. Wszakże pojęcie to w istocie ma bardzo krótką, choć wielce zawiłą historię, z której wynika – oględnie rzecz ujmując – że nie wiemy, co ono konkretnie desygnuje. Szczegółowa problematyzacja tego zagadnienia domagałaby się przynajmniej odrębnego artykułu, więc na nasze tutejsze potrzeby niech wystarczy przegląd ogólny.

Zadajmy wpieryw parę nieco przekornych pytań: czy naród polski to ten z czasu po 1989 roku, a jeśli tak, to czy tylko w tej jego części, która nie partycypowała wcześniej w oprawczej i zniewalającej władzy sowieckiej, czy też szerzej, wszyscy ci, którzy uderzyli się w pierś i wyrzekli jakichkolwiek powiązań z tąże oprawczą władzą, czy może wszyscy ci, którzy zamieszkują lub zamieszkiwali po upadku żelaznej kurtyny teren Rzeczypospolitej Polskiej? A co z wszystkimi tymi, którzy po 1989 roku zdecydowali się wyemigrować masowo z Polski w celach ekonomicznych, zaczęli posługiwać się innym językiem i integrować się z inną kulturą? Czy oni są wciąż członkami narodu polskiego, czy w zależności od różnych szczegółów, już nie są? Przecież masowa emigracja zwłaszcza do Niemiec Zachodnich wiązała się nierzadko z tym, że osoby emigrujące miały jakieś korzenie niemieckie. A może pojęcie narodu polskiego trzeba jakoś powiązać z wejściem Polski do Unii Europejskiej, bo przecież dopiero wtedy jarzmo sowieckie zostało całkowicie zrzucone, gdyż Polska znalazła się w pełni w Europie, tak jak historycznie czuła się związana, a więc naród polski odzyskał swoją tożsamość? Ale czy w tym przypadku nie oznaczałoby to, że narodowość polska wiąże się mocno z tożsamością europejską? Jakaż to – skądinąd enigmatyczna – a jednak chyba pouczająca wyliczanka pytań. A przecież pod uwagę została wzięta tylko najnowsza historia Polski. Co by było, gdybyśmy zaczęli zadawać te pytania względem historii Polski z okresu po 1945 r., odrębnie z czasów drugiej wojny światowej lub dalej, odrębnie z czasów międzywojnia, czy historię Polski XIX wieku (jeśli o takiej w pełni zasadnie możemy mówić)? Pojęcie narodu jest niezwykle trudne do zdefiniowania, zwłaszcza jeśli chodzi o jego desygnaty, a już tym bardziej, gdy traktujemy je zarazem jako wartość. A jednak w naszym dzisiejszym społeczeństwie polskim funkcjonuje ono tak silnie – jak zaznaczyliśmy wcześniej – jako wspólna wartość. Może wynika to właśnie z głębokiego i dość powszechnego niezrozumienia tego pojęcia, a zwłaszcza jego problematyczności?

Łatwo podpisać się pod ogólnym stwierdzeniem, że naród jest dla mnie wartością, dodając nawet zacytowaną wyżej definicję ze *Słownika języka polskiego*, że naród to ogół mieszkańców pewnego terytorium, mówiących jednym językiem, związanych wspólną przeszłością oraz kulturą. Jednak peryferyjny wymiar jego rozumienia nie wiąże się w dzisiejszym społeczeństwie polskim z pogłębioną refleksją nad tym pojęciem, lecz z bardzo emocjonalną retoryką, którą do tego cechuje ogromna różnorodność. To pojęcie pojmowane jako wartość niezwykle dzieli obecne społeczeństwo polskie. Do powszechnej i potocznej retoryki wdzierają się skrajnie emocjonalne, ale i też bardzo enigmatyczne rozumienia typu: eurosceptyk to prawdziwy patriota, euroentuzjasta to sprzedajny zdrajca, narodowiec to przyjaciel Putina itd. Rozumienia te ostatecznie można chyba sprowadzić do dwóch interpretacji pojęcia narodu: 1) naród to my Polacy, mówiący po polsku i mieszkający w Polsce, 2) naród to my Polacy – Europejczycy, czujący pewną wspólnotę z pozostałymi członkami Unii Europejskiej. Jeśli ten podział jest trafny, przestaje chyba dziwić fakt, dlaczego społeczeństwo polskie jest tak podzielone w aspekcie pojęcia-wartości narodu. Tak odmienne bowiem rozumienia tych pojęć muszą prowadzić do skrajnie różnych postaw, przekonań, zachowań.

Pozostaje jeszcze pojęcie-wartość rodziny. Niezmiennie od lat CBOS podaje w swoich statystykach, że około 80% Polaków rodzinę uznaje za najważniejszą wartość w życiu człowieka²⁸. Statystyki wydają się jeszcze ciekawsze, jak wziąć pod uwagę kwestię definicji pojęcia rodziny. Tu paleta desygnatów jest znacznie szersza niż ta wynikająca ze wskazanej wyżej definicji słownikowej, zgodnie z którą, „rodzina to małżonkowie i ich dzieci, ogólniej też osoby związane pokrewieństwem i powinowactwem”. Zgodnie z badaniami CBOS z 2013 r. rodzina to małżonkowie z dziećmi (99% wskazań); rodzina to matka lub ojciec samotnie wychowujący co najmniej jedno dziecko (91%); rodzina to osoby pozostające w związku nieformalnym wychowujący wspólne dzieci (78%); rodzina to bezdzietne małżeństwo (71%); rodzina to matka lub ojciec wychowujący swoje dzieci z konkubentem/konkubiną (67%). Zastanawiające jest pytanie, czy te wszystkie definicje można wspólnie uznać za tradycyjne postrzeganie rodziny. Skłaniam się ku takiej interpretacji, rozumiejąc to w ten sposób, że w pierwszej dekadzie XXI wieku stało się standardem w społeczeństwie polskim tego typu pięć definicji pojęcia-wartości

²⁸ Por. CBOS nr 33/2013, por. także: R. Boguszewski, *Współczesne znaczenie i rozumienie rodziny w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 4, s. 127–148, https://www.kul.pl/files/102/articles/2015_4/zn_kul_2015_4_a_boguszewski.pdf (dostęp: 08.07.2018).

rodziny. Znaczy to zarazem, że w tym względzie społeczeństwo polskie jest chyba zasadniczo zgodne i niepodzielone, jest to zatem pewien wspólny pięcioczołowy rdzeń (w sensie Berlinowskim) pojęcia rodziny.

Głęboki rozdzwitek i podział społeczny rozpoczyna się dopiero, gdy stawiamy różnorakie pytania dotyczące związku osób jednej płci, chociaż jednocześnie rysują się tu wyraźne tendencje wzrostowe w stronę mniej konserwatywną. Na przestrzeni lat 2006–2013 dwuipółkrotnie wzrosła liczba Polaków, którzy za rodzinę uznają parę gejów lub lesbijek wspólnie wychowujących dziecko lub dzieci (tzn. z 9% do 23%). Jednakże ten temat bardzo dzieli Polaków, a ksenofobiczna retoryka przejawia nierzadko znamiona nienawiści²⁹. Kwestia homoseksualizmu nadal wydaje się w Polsce istotnie tematem tabu. Na łamach szeroko czytanej prasy czy w najczęściej oglądanych programach telewizyjnych trudno o publikacje, reportaże i programy, które traktowałyby o kwestii homoseksualizmu w sposób naukowy: z punktu widzenia biologii, psychologii, socjologii itd. Jeśli już, to dominuje retoryka ideologiczna lub nierzadko życzeniowa, lub – jak było zaznaczone – retoryka głęboko ksenofobiczna. A mimo to, aż 23% Polaków w 2013 r. zadeklarowało, że uznaje za rodzinę parę homoseksualną wychowującą dzieci.

Istotnym i znamionym tematem w kontekście zagadnienia wartości rodziny jest również sprawa aborcji. Jak powszechnie wiadomo, na tle Unii Europejskiej polskie prawo antyaborcyjne jest szczególnie restrykcyjne. Od 1993 r. aborcja jest dopuszczalna w Polsce tylko w trzech przypadkach: gdy stanowi zagrożenie dla życia matki, zagrożenie dla zdrowia matki lub jeśli ciąża jest wynikiem gwałtu. Warto dodać od razu, że różne badania statystyczne z 2016 r. pokazały, że ponad 50% społeczeństwa polskiego opowiada się za utrzymaniem obecnego prawa aborcyjnego. W zależności zaś od badań, od 25% do nawet 39% respondentów opowiada się za liberalizacją polskiego prawa antyaborcyjnego. Niezależnie zaś od rodzaju badania, nie więcej niż 9% Polaków opowiada się za zaostrzeniem ustawy o aborcji³⁰.

²⁹ Boguszewski w swoim artykule napisał: „Stosunkowo najmniej liberalne w definiowaniu rodziny są osoby najczęściej praktykujące religijnie, renciści, badani z wykształceniem podstawowym, wdowy i wdowcy, robotnicy wykwalifikowani, respondenci mający co najmniej 65 lat, rolnicy, osoby o miesięcznych dochodach per capita od 501 zł do 750 zł, badani o prawicowych poglądach politycznych, mieszkańcy wsi oraz emeryci”, por. tamże, s. 5.

³⁰ CEBOS nr 71/2016, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_071_16.PDF; Millward Brown z maja 2016, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/sondaz-millward-brown-w-sprawie-aborcji-dla-faktow-tvn-i-tvn24,640237.html>; IPSOS dla OKO.press

Zwłaszcza te dwie kwestie: stosunek do środowisk LGBT oraz sprawa aborcji stanowią w społeczeństwie polskim główne zarzewie konfliktów w kontekście peryferyjnych wymiarów szeroko pojętej wartości rodziny. Linia demarkacyjna rozciąga się pomiędzy podejściami: skrajnie konserwatywnym a mocno liberalnym. Społeczeństwo polskie jest tu bardzo podzielone, czego dowodem jest wysoka temperatura dyskusji wokół przedmiotowych tematów. I w tym przypadku obserwuje się niedomiar merytorycznych debat. Zdecydowanie to emocje biorą górę, skoro dochodzi nawet do sytuacji, w których osoby publiczne z wysokiego szczebla władzy nie wahają się mówić o środowiskach LGBT w silnie pejoratywnych kategoriach sodomitów. Innym ważnym dowodem na głęboki podział społeczny są tzw. czarne protesty z 2017 r.³¹, kiedy z jednej strony partia wówczas rządząca demonstracyjnie żądała zaostrezenia prawa antyaborcyjnego, z drugiej zaś strony ponad sto tysięcy kobiet (ale i również mężczyzn) wyszło na ulicę w imię wyrażenia swojej skrajnej niezgody na takie posunięcie³².

Mając na względzie peryferyjny wymiar pojęć patriotyzmu, narodu, jak również rodziny, trudno nie widzieć głębokich rozbieżności między wskazanymi powyżej postawami, rozumieniami i podejściami. Zgodnie z koncepcją Isaiaha Berlina jest to w pewnym sensie normalne, a nawet oczywiste. Ludzi kształtują różne konteksty, doświadczenia, wiedza, stąd ich postrzeganie zjawisk dla nich ważnych bywa bardzo rozbieżne. Do tego dochodzą rozbieżne interesy, niekiedy czysty pragmatyzm, który sprawa, że jednostki, a zwłaszcza grupy, do swoich poglądów *dorabiają* ideologie.

Berlin nie widzi na to innej rady, jak przyjęcie etyki pluralizmu i ściśle pojętego humanizmu, w których dominującą rolę ma odgrywać metodologia kompromisu. Z pewnego punktu widzenia jego optyka może wydawać się naiwna i nader optymistyczna. Jeśli jednak dostrzega się

z listopada 2016: <https://oko.press/sondaz-oko-press-rosnie-liczba-zwolennikow-liberalizacji-ustawy-antaborcyjnej> (dostęp: 06.01.2019).

³¹ W tym kontekście pozwolę sobie odwołać się do szerokiej analizy tego zagadnienia, jaką przeprowadziłam wraz z E. Pietrzak na łamach artykułu: *“Black Protest”: Abortion Law in Poland in the Context of Division into Private and Public Sphere* (E. Pietrzak, A. Fligel), [w:] S. Bohn, P. Melis, Y. Parmaksiz (red.), *Mothers in Public and Political Life*, Demeter Press 2017.

³² Warto dodać, że w tych okolicznościach okazało się, że ustawa antyaborcyjna z 1993 r. jest swoistym *zgniłym kompromisem* w mocno podzielonym społeczeństwie, ale jednak kompromisem, respektującym – oczywiście tylko do pewnego stopnia – skrajnie odmienne przekonania. Oto metodologia I. Berlina w praktyce zastosowana.

realizm Berlina z całym jego ciężarem, zarzut taki nie jest słuszny. Po pierwsze bowiem, Berlin zdaje sobie sprawę i daje temu często wyraz, że jego optyka zakłada pełną akceptację nieuniknionej straty: każdy kompromis wewnętrznie implikuje konieczność rezygnacji z części swoich własnych oczekiwań. Jest to podejście głęboko realistyczne. Po drugie, Berlin pokazuje, jak ogromną rolę w jego teorii odgrywa wymiar rdzenia wartości jako ważnej części wspólnej, jednoczącej i zarazem będącej swoistym fundamentem porozumienia i kompromisu. Doskonale pokazuje, jakiej dojrzałości, przede wszystkim obywatelskiej, ale też intelektualnej, potrzeba, by w tej optyce pluralizmu znaleźć właściwe miejsce dla zasady człowieczeństwa, w której – tak jak u Kanta – kluczową rolę odgrywają wolność i racjonalność. To jest ten ściśle pojęty humanizm Berlina, bez którego nie ma etyki Berlina.

W tak zarysowanym kontekście można by powiedzieć, że aktualna sytuacja, w jakiej znajduje się społeczeństwo polskie, a którą wyżej określiłam jako głęboki konflikt, wynika głównie z szeroko pojętej niedojrzałości tego społeczeństwa. Przede wszystkim niedojrzałość idei społeczeństwa demokratycznego i obywatelskiego sprawiają na tym gruncie, że rozbieżności w interpretacjach wartości przyjmują postać permanentnego konfliktu, retorykę wielce emocjonalną i niemożliwość dialogu.

Uważnemu obserwatorowi szczególnie ostatnie lata pokazują, że jako społeczeństwo demokratyczne i obywatelskie jesteśmy bardzo niedojrzali. Chcąc zastosować pewną analogię, warto przywołać osąd Platona z *Państwa*, gdzie autor stwierdza, że człowiek osiąga dojrzałość intelektualną i obywatelską nie wcześniej niż około czterdziestego roku życia, ale tylko pod warunkiem, że do tego czasu przeszedł intensywny trening intelektualny, tzn. osiągnął pewną mądrość na temat świata i ludzi, która sprawia, że potrafi lub przynajmniej stara się obiektywnie myśleć. Potrafi wznieść się ponad swoje chwilowe, jednostkowe, subiektywne potrzeby i oczekiwania i spojrzeć na świat jako całość. Wiadomo nadto, że Platonowi chodziło również, a może przede wszystkim, o spojrzenie z perspektywy dobra wspólnego, innymi słowy, z perspektywy wspólnoty, której każdy członek jest niezbędną częścią. Społeczeństwo polskie zapewne nie miało jeszcze wystarczającej ilości czasu, by osiągnąć tego typu dojrzałość. Ale czy chodzi tylko o czas? Niespełna trzy dekady temu odzyskaliśmy wolność, nieco się nią zachłysnęliśmy. Jak więzień, który opuszcza karcer po niesprawiedliwie odbytym długim wyroku, otumaniony, musieliśmy się swoją wolnością nacieszyć. Problem jednak w tym, że wolność nie istnieje w próżni, tzn. jeśli traktuje się ją absolutystycznie, nie dostrzegając innych wartości, wówczas łatwo o poważne pomyłki w jej pojmowaniu.

Tak stało się na szeroką skalę w Polsce, prawdopodobnie głównie na skutek tego, że w edukacji nie postawiono nacisku na wychowanie obywatelskie i etyczne i zaniedbano całkowicie prostą prawdę, że ów uwolniony mocno pokaleczony więzień powinien być mieć możliwość odbudowania swojej skrzywionej wieloletnią niewolą psychiki. Nie mogliśmy tego wiedzieć dwadzieścia osiem lat temu, wtedy zachłysnęliśmy się wolnością, kapitalizmem, chęcią podróżowania, dorabiania się itd., i mieliśmy do tego prawo, jednak po dziesięciu, piętnastu latach chyba powinniśmy byli się otrząsnąć. Tak się jednak nie stało.

Permanentny konflikt wartości, który szczególnie od dwóch lat spędza nam sen z powiek i który jest poważnym kryzysem polskiej demokracji, ma swoją główną podstawę nie w tym, że jedna strona konfliktu chce dobrze, a druga źle, czyli, że jedna strona konfliktu – mówiąc nieco kolokwialnie – jest dobra, a druga zła. Podstawę tę stanowi głównie niedojrzałość naszego społeczeństwa i elit politycznych, gdy każdy ciągnie w swoją stronę, do siebie. Poszczególne grupy widzą owe jednostkowe, subiektywne potrzeby i oczekiwania. Nikt nie potrafi wznieść się ponad konflikt, ponad własne ego i realnie postawić na dobro wspólne, czyli wspólnotę jako całość. Gdzieś zza rogu dobiegają niekiedy prośby, wręcz błagania o to, by usiąść do jednego stołu i rozmawiać jak dojrzały ludzie, którzy wiedzą, że jedyną drogą w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznym jest kompromis. Są to jednak pojedyncze głosy, przez co ledwo słyszalne. Trzeba więc głośno i stanowczo powiedzieć, że niedojrzałe społeczeństwo wiąże się prawdopodobnie zawsze z brakiem prawdziwych elit. I ostatnie lata współczesnej historii Polski mocno to potwierdzają. Po żadnej stronie sceny politycznej nie mamy *prawdziwych* elit. Rola elit, czego dowodził na wielu przykładach w swojej rozbudowanej socjologii historycznej Shmuel N. Eisenstadt, była zawsze kluczowa dla kształtowania się społeczeństw, poczynając od wielkich cywilizacji osiowych, kończąc na współczesnych *multiple modernities*³³. I trudno się z tym nie zgodzić, że to nie tylko prawo stanowione oraz instytucje, będące swoistą ekspresją władzy, ale również i przede wszystkim to elity poprzez swoje postawy, zachowania, słowa istotnie wpływają zarówno w perspektywie krótko-, jak i długoterminowej na to, jakie jest społeczeństwo.

Wydaje się zadaniem trudnym wskazanie obecnie chociaż jednego polityka na rodzimym gruncie, który byłby prawdziwym mężem stanu, czyli członkiem elity zarazem intelektualnej i politycznej. Człowiekiem, który potrafiłby wznieść się ponad interesy pojedynczej grupy i myśleć

³³ Por. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009.

jak dojrzały człowiek, zdający sobie sprawę z tego, że ludzie mają prawo do odmiennych poglądów i wartości, że te poglądy i wartości mogą nawet pozostawać między sobą w konflikcie, i że największą sztuką jest umieć wypracować kompromis. Nie zapominając jednak o tym, że mądry kompromis to taki, który przede wszystkim uwzględnia uzasadnienia i argumenty merytoryczne, czyli w istocie chodzi o to, o czym mówił Platon: umiejętność obiektywnego i racjonalnego myślenia.

W tym kontekście wydaje się słusznym stwierdzenie, że „pojęcia i kryteria Isaiaha Berlina mogą być potraktowane jako wskaźniki dojrzałości zmian kierunkowych postulowanych tylko w pewnym ideale – powiedzmy – humanistyczno-demokratycznym”³⁴. Warto jednak zauważyć, że ten ideał wyrasta z głębokiego zrozumienia dla historii idei politycznych i historii filozofii, bowiem Isaiah Berlin był chyba przede wszystkim znakomitym historykiem w tych dwóch obszarach. Na tym solidnym fundamencie zbudował swoją etykę polityki oraz etykę społeczną. Prawdą jest także to, że większość teoretycznych osiągnięć Berlina opiera się na określonej metodologii etycznej. Znaczy to, upraszczając, że perspektywa etyczna, perspektywa powinności, czyli patrzenie z punktu widzenia „jak być powinno”, była dla Berlina kluczowa. I powiedzmy wprost, że nie można być Berlinowskim bez przyjęcia takiej metodologii etycznej. Znaczy to, że wspomniany ideał, nazwany oględnie humanistyczno-demokratycznym, może znaleźć posłuch zasadniczo tylko tam, gdzie przyjmuje się metodologię etyczną. To zaś sprawia, że Isaiah Berlin jawi się – paradoksalnie – jako wielki następca idealizmu politycznego, którego twórcami i apologetami byli Platon i Arystoteles, a zgodnie z którym etyka (zwłaszcza etyka społeczna) jest warunkiem wszelkiego życia wspólnotowego. Czy jednak człowiek współczesny, człowiek XXI wieku, swoisty dziedzic Machiavellego i jego realizmu politycznego, może dokonać takiego zwrotu? Wydaje się to niezwykle trudne, ale dla Berlina nie niemożliwe. Taka interpretacja jest zapewne pełna paradoksów, co także jest znamieniem bycia berlinistą, gdyż to właśnie on był również mistrzem w ujawnianiu paradoksów, z jakimi życie ludzkie jest nierozzerwalnie związane.

³⁴ Wypowiedź prof. M. Karwata.

STRESZCZENIE

Cel artykułu jest dwójaki: z jednej strony jest nim próba analitycznej rekonstrukcji jednego z najciekawszych elementów filozofii polityki i etyki społecznej Isaiaha Berlina w postaci teorii pluralizmu wartości, oznaczającej – najogólniej ujmując – koncepcję, zgodnie z którą wartości mogą i nierzadko pozostają między sobą w permanentnym konflikcie.

Nadrzędnym celem artykułu jest zaś zastosowanie przedmiotowej koncepcji jako narzędzia interpretacyjnego do analizy niektórych istotnych wymiarów aktualnej sytuacji polityczno-społecznej w Polsce. Autorka stara się wykazać, że teoretyczne analizy i opisy Berlina, ukazujące świat wartości jako świat pełen niuansów i paradoksów, znajdują wielorakie odzwierciedlenie w świecie realnym, aktualnych głębokich konfliktów społecznych i politycznych.

Anna Fligel

ISAIAH BERLIN'S PLURALISM THEORY AS A TOOL FOR POLITICAL ANALYSIS

The aim of the article is twofold: on the one hand, it is an attempt to reconstruct one of the most interesting elements of Isaiah Berlin's political philosophy and social ethics in the form of the theory of values' pluralism, meaning – generally speaking – a concept with which values can and often remain among themselves in a permanent conflict.

The main goal of the article is the application of the concept as an interpretative tool for the analysis of some important dimensions of the current political and social situation in Poland. The author tries to show that theoretical analyzes and descriptions of Berlin, showing the world of values as a world full of nuances and paradoxes, find a manifold reflection in the real world of current deep social and political conflicts.

KEY WORDS: *Isaiah Berlin's political philosophy, socio-political conflicts, democracy, Polish politics, pluralism of values*

Bibliografia

- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.
Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991.
Berlin I., *Pod prąd. Eseje z historii idei*, Poznań 2002.
Berlin I., *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2014.
Berlin I., *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, Poznań 1996.

- Blattberg Ch., *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*, Oxford University Press 2000.
- Eisenstadt S. N., *Utopia i nowoczesność*, Warszawa 2009.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.
- Kant I., *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w]: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 2009.
- Platon, *Państwo*, Kęty 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, Warszawa 2009
- Russell B., *Czy ludzie mogą rządzić się rozumem*, [w:] *Szkice sceptyczne*, Łódź 1996.