Norbert Slenzok

Uniwersytet Śląski

Johna Graya liberalizm *modus vivendi* a możliwość uzasadnienia liberalnej filozofii politycznej

Abstract

The following paper is aimed at presentation and critical appraisal of the political philosophy of John Gray. The author focuses on two aspects of Gray's thought: his harsh refutation of epistemological, contractual and perfectionist liberalism, as well as original project of so called *modus vivendi* liberalism. Although the author shares Gray's criticism towards most currents of the contemporary liberal philosophy, he argues that the positive concept raised by the British thinker falls for the very same reason, that is, the neglect of the Kantian deontological ethics. In author's opinion, no ethics grounded in the subjective will of human beings can be considered tenable, insofar as one seeks for the justification of any social order.

Wprowadzenie

John Gray (ur. 1948) to współczesny brytyjski filozof specjalizujący się przede wszystkim w filozofii politycznej. Uczeń Friedricha von Hayeka, Isaiaha Berlina oraz Michaela Oakshotta, przebył w swojej intelektualnej biografii długą drogę. Zaczynał w latach studenckich jako umiarkowany zwolennik socjaldemokratycznej lewicy, by sławę zyskać jako autor entuzjastycznych opracowań pism Milla i Hayeka (który miał nawet namaścić go na oficjalnego egzegetę swojej myśli) oraz obrońca obozu Nowej Prawicy i gabinetu Margaret Thatcher. Wreszcie, czytelników jego wcześniejszych prac zadziwiła wolta dokonana przez Graya na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia. Eks-tharcherysta porzucił bowiem ideały konserwatywnego liberalizmu, stając się zagorzałym krytykiem nie tylko jego, ale większości wariantów filozofii liberalnej¹.

Ataki, jakie od ponad ćwierćwiecza przypuszcza Gray na liberalizm, mają charakter tak oryginalny, jak i wszechstronny. Oprócz obiekcji filozoficznych, formułowa-

¹Nt. biografii intelektualnej Graya zob. B. Polanowska-Sygulska, *Wszystkie twarze Johna Graya*, „Przegląd polityczny” 56/2002, s. 128-133. Swoje wczesne, konserwatywno-liberalne oblicze zaprezentował Gray w wydanych po polsku pracach: J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994; idem, *O rządzie ograniczonym. Ograniczone uprawnienia i szczegółowe obowiązki rządu*, przeł. W. Madej, Warszawa 1995.

nych z eklektycznej perspektywy łączącej w sobie wątki zaczerpnięte z myśli socjaldemokratycznej, konserwatywnej, komunitarystycznej i ekologicznej, znajdujemy w książkach Graya także analizy z zakresu ekonomii i stosunków międzynarodowych. W tej ostatniej, szczegółowej grupie zagadnień, zainteresowaniem cieszą się zwłaszcza jego radykalne krytyki wolnorynkowej globalizacji² oraz podszytego demokratyczno-liberalnym mesjanizmem imperializmu USA³.

Myśl polityczna Graya, a nawet sama tylko jego wielopłaszczyznowa rozprawa z liberalizmem, zdecydowanie przekracza ramy objętościowe pojedynczego artykułu naukowego. W poniższym tekście zajmiemy się w związku z tym wybranym, ale osobiście ważnym aspektem jego bogatej twórczości, a mianowicie – koncepcją liberalizmu *modus vivendi*. Ta pozytywna propozycja redefinicji liberalizmu w duchu sceptycyzmu i pluralizmu wartości zostanie przez nas poddana krytyce na płaszczyźnie filozofii praktycznej. Argumentując z pozycji kantowskich, postaramy się pokazać, że projekt filozofii politycznej ufundowany na pluralizmie wartości – czy w ogóle na prymacie empirycznie uchwytnych ludzkich interesów – z istoty swojej zawodzi. Dla zapewnienia porządkowi społecznemu normatywnych fundamentów potrzebne są raczej aprioryczne zasady, które znamy z tradycji etyki deontologicznej. Gray tymczasem, nierzadko celnie kwestionując racje przedkładane na rzecz liberalizmu w myśli współczesnej, zapoznaje źródła ich niepowodzeń. Nie dostrzega bowiem, że tkwią one – jak chcemy okazać – właśnie w obraniu za punkt wyjścia subiektywnych pobudek ludzkiej woli, nie zaś powszechnie ważnych zasad dyktowanych przez same pojęcia rozumu⁴. W tym sensie koncepcja Graya i postponowane przezeń teorie liberalne upadają z identycznych powodów.

Artykuł nasz podzielony będzie w konsekwencji na dwie części. W pierwszej zreferujemy rozwijaną przez Graya refutację tradycyjnych argumentów na rzecz liberalizmu. Przyglądając się uważnie jego wywodom, postaramy się zidentyfikować zarówno ich słabości, jak i – w ostatecznym rozrachunku decydujące – mocne strony. Natomiast część druga poświęcona będzie problematyce pluralizmu wartości i *modus vivendi* w filozofii Graya, zwieńczy ją zaś krytyczny komentarz. Kontrargumentów przeciwko stano-

² J. Gray, *Fałszywy świat. Urojenia globalnego kapitalizmu*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2014, passim.

³ Idem, *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009, s. 177-298; idem, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Warszawa 2006, passim.

⁴ Vide: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 37 i nn., passim; idem, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2013, s. 6 i nn, passim.

wisku autora „Dwóch twarzy liberalizmu” poszukiwać będziemy, jako się rzekło, w etyce kantowskiej. Chociaż prezentowana praca z uwagi na swe ograniczenia objętościowe nie dostarcza konstruktywnego a alternatywnego dla Grayowskiego *modus vivendi* modelu etyki, sygnalizuje przynajmniej konieczny kierunek, w jakim musi podążać ten, kto chciałby taki model zbudować. Innymi słowy, teza naszego artykułu głosi, że – co pokazują rozważania Graya i nad Grayem – *jeśli* liberalizm może zostać obroniony na gruncie etyki, to tylko w określonej, wywodzącej się od Kanta formule, bez przesadzania, czy obrona taka rzeczywiście jest możliwa. Ta ostatnia kwestia stanowi problem wymagający osobnego opracowania.

Filozofia polityczna Johna Graya cieszy się sporym zainteresowaniem w pokomunistycznej Polsce. Do dziś przetłumaczono i wydano w naszym kraju dziewięć książek tego autora, a jego poglądy komentowali w swoich esejach i artykułach naukowych tak rozpoznawalni intelektualiści, jak Bronisław Wildstein⁵ (w posłowie do zbioru tekstów Graya „Po liberalizmie”), Jerzy Szacki⁶ czy Andrzej Szahaj⁷ (w tematycznym wydaniu „Przeglądu Politycznego”). Choć – o ile nam wiadomo – brakuje na razie na polskim rynku całościowej monografii poświęconej koncepcjom Graya, to obszerne omówienie jego stanowiska w interesujących nas aspektach pluralizmu wartości i *modus vivendi* znajdujemy w pracy Beaty Polanowskiej-Sygulskiej „Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa”⁸ oraz artykule Krzysztofa Pielnińskiego „John Gray i liberalizm normatywnej siły faktu”⁹. Wszystkie wymienione teksty dostarczyły autorowi cennego materiału do przemyśleń nad filozofią Graya z jej trudnościami i ograniczeniami, o których traktuje niniejszy esej.

Gray krytyka liberalizmu

W tekście „Postscriptum: Po liberalizmie” Gray przedstawia systematyczną refu-

⁵ B. Wildstein, *John Gray albo dylematy radykalizmu*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko i P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 499-523.

⁶ J. Szacki, *Antyliberalny liberalizm*, „Przegląd polityczny” 56/2002, s. 134-138.

⁷ A. Szahaj, *Ponowoczesny liberalizm Johna Graya*, ibidem, s. 138-143; idem, *Ponowoczesny liberalizm Johna Graya a problem wielokulturowości*, [w:] idem, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2010, s. 93-102.

⁸ B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008, s. 169-224.

⁹ K. Pielniński, *John Gray i liberalizm normatywnej siły faktu*, [w:] idem (red.), *Wokół liberalizmu*, Warszawa 2004, s. 96-116.

tację filozoficznych podstaw liberalizmu. Swoją wywód rozpoczyna od następującego *dictum*: „Charakterystyczną cechą liberalizmu, która zapewne należy do jego definicji, jest dążenie do oparcia historycznie przypadkowych praktyk liberalnych na fundamentach zasad posiadających uniwersalną ważność. Żadne inne dążenie nie jest bardziej liberalne. Cechą wyróżniającą myślicieli liberalnych jest bowiem zaprzeczanie możliwości, aby pośród różnorodnych form sprawowania władzy i życia społecznego, które ukazała nam historia, mógł istnieć szereg różnych prawomocnych ram, w obrębie których możliwe jest godne człowieka życie”¹⁰. Tymczasem, jak przekonuje Gray, te roszczenia liberalizmu do uniwersalnej obowiązywalności są całkowicie bezpodstawne. W rzeczywistości – twierdzi – racje przytaczane w obronie owych uroszczeń okazują się niczym innym, jak tylko stworzonymi *ex post* fałszywymi konstrukcjami, mającymi przydać partykularnym normom zachodnich wspólnot liberalnych rangę powszechnie ważnych preskrypcji moralno-politycznych. Autor „Po liberalizmie” wyodrębnia w swoich rozważaniach trzy podstawowe warianty argumentacji na rzecz tak pojmowanego liberalizmu. Są to kolejno: argument z niewiedzy, teorie umowy społecznej oraz koncepcje samorealizacji.

Pierwszy z powyższych wariantów liberalnej argumentacji swój początek bierze u Johna Stuarta Milla. Głosi on, że „ (...) zważywszy na ograniczenia ludzkiej wiedzy i pojmowania oraz z tej racji, że można się spodziewać, iż najlepiej będą się one rozwijać i wzrastać w warunkach wolności – jesteśmy zobligowani do przyjęcia takiej formy porządku społecznego i systemu władzy, w których wolność, najważniejszy z warunków rozwoju wiedzy, jest zagwarantowana”¹¹. Gray w tym punkcie zwraca uwagę na dwie kwestie. Pierwszą z nich jest utylitarystyczny charakter takiej argumentacji. Wolność należy przyjąć jako kardynalną zasadę organizacji życia politycznego, ponieważ sprzyja rozwojowi wiedzy; z kolei rozwój wiedzy uznać trzeba za moralnie pożądany, ponieważ przyczynia się do maksymalizacji powszechnego dobrobytu. Ta ostatnia przesłanka nie jest wszakoż zdaniem Graya niekontrowersyjna. Można wyobrazić sobie wiele sposobów, w jakie maksymalizacja wiedzy przyczynia się raczej do spadku psychicznego komfortu niż do jego przyrostu. To rozwój wiedzy technicznej umożliwił powstanie broni masowej zagłady¹². Nawet samochód – to przypadek przytaczany przez Graya w innym miejscu – będąc

¹⁰ J. Gray, *Postscriptum: Po liberalizmie*, [w:] *Po liberalizmie*, op. cit., s. 5. Również w należącej do minionej, prawnicowo-liberalnej fazy w rozwoju filozoficznym Graya pracy „Liberalizm” autor ten wskazuje na uniwersalizm jako dystynktywny składnik liberalnej myśli politycznej. Idem, *Liberalizm*, op. cit., s. 8.

¹¹ Idem, *Postscriptum...*, op. cit., s. 8.

¹² Ibidem, s. 9-11.

sztandarowym przykładem tego, jak głęboko nowoczesna technologia przeobraziła życia społeczeństw, nie stanowi bynajmniej oczywistego postępu z punktu widzenia ludzkiego szczęścia. Brak jest przecież jakiegokolwiek obiektywnej miary, pozwalającej zważyć satysfakcję płynącą z jego dobrodziejstw oraz cierpienie wywołane przez setki tysięcy wypadków śmiertelnych, do których dochodzi na całym świecie¹³.

Co więcej, także tezy o istnieniu związku między wolnością a rozwojem wiedzy o świecie nie sposób uznać za bezsporną. Łatwo można wyobrazić sobie – a i historia dostarcza licznych tego egzemplifikacji – państwo, w którym w ogólności zakres swobód jest niewielki, niemniej jednak naukowcom pozostawia się szeroki margines wolności prowadzenia badań.

Rozprawiwszy się z problemem relacji pomiędzy wiedzą naukową, wolnością i szczęściem, przechodzi Gray do drugiego typu wiedzy – wiedzy moralnej (praktycznej). W tym kontekście rozpatruje on poglądy dwóch – w jego ocenie – najbardziej reprezentatywnych myślicieli liberalnych powołujących się na znaczenie wolności dla rozwoju kompetencji moralnych człowieka jako argument za nią: Johna Stuarta Milla i Friedricha von Hayeka.

Mill w swoim klasycznym eseju „O wolności” rozwijał koncepcję życia jako pola swego rodzaju eksperymentów. Wolność była – w jego optyce – niezbędna po to, by jednostka mogła realizować je, poszukując metodą prób i błędów najdoskonalszej formy życia bez presji ze strony państwa bądź, jak wyrażał się Mill, „tyranii opinii”. Dla autora „Utylitaryzmu” przyznawanie władzom publicznym prawa do cenzury bądź kontroli zachowań równałoby się natomiast przypisaniu im nieomyślności w osądzaniu strategii życiowych obywateli¹⁴.

Gray wskazuje, że powyższe rozumowanie wolno interpretować na dwa sposoby, z których żaden nie będzie wspierał sprawy liberalizmu. Można tezy Milla odczytywać w duchu relatywizmu etycznego: prawo do moralnych eksperymentów wynikałoby wówczas z fundamentalnej izostenii celów jednostkowych. Problem tkwi jednak w tym, że taki relatywizm nie dostarcza uzasadnienia żadnej filozofii politycznej; nie wiadomo, dlaczego ktokolwiek, kogo nie skłania do tego własny, osadzony w nieprzekraczalnie subiektywnych wartościowaniach interes, miałby w ogóle podporządkować się prawom spo-

¹³ Idem, *Program dla zielonych konserwatystów*, [w:] *Po liberalizmie*, op. cit., s. 218-219.

¹⁴ J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, [w:] *Utylitaryzm, O wolności*, Warszawa 2005, s. 111 i nn.

łączeństwa cywilnego¹⁵. Ale jest też do pomyślenia interpretacja przeciwna, być może bliższa samemu Millowi, wprowadzającemu wszak do utilitarystycznej teorii moralnej wątki intelektualizmu etycznego i hierarchii cnót¹⁶. W tym rozumieniu angielskiemu empiryście chodziłoby o to, że tylko skutek swobodnej selekcji wartości ostatecznie mogą obronić się i społecznie uprawomocnić te najbardziej na to zasługujące. Innymi słowy, w tym ujęciu Mill byłby przedstawicielem ewolucjonizmu w etyce, uznającym, że – o ile zagwarantowana będzie wolność – lepsze, to jest bardziej użyteczne normy moralne wyprą z czasem gorsze. W takim jednak wypadku pojawia się pytanie: dlaczego zachowania, które takiego testu nie zdały, a mimo to wciąż są praktykowane przez niektórych ludzi, nie miałyby podlegać penalizacji¹⁷?

Ponadto – i jest to zarzut nawet bardziej podstawowy – nie widać żadnego kryterium mogącego rozstrzygać o pozytywnej lub negatywnej weryfikacji przekonań moralnych. Silnym obiektem podlega też wykonalność eksperymentatorskiego modelu życia. Nie tylko opiera się on na nierealistycznym założeniu o możliwości zakwestionowania przez człowieka całej wiedzy moralnej, jaką odziedziczył on po wcześniejszych pokoleniach¹⁸, ale też ignoruje elementarny fakt, że podejście eksperymentatorskie zwyczajnie nie harmonizuje się ze stylami życia, „których konstytutywnym elementem jest zaangażowanie, i zawsze trudna (a czasem niemożliwa) będzie odpowiedź na pytanie, czy porzucenie takiej formy życia przez praktykującą osobę stanowi dowód niesprawdzenia się formy życia, czy praktykującego”¹⁹.

Równie krytyczny jest Gray w stosunku do ewolucjonistycznej teorii spontanicznego porządku wypracowanej przez swojego niegdysiejszego mistrza Friedricha von Hayeka. Określa on wprawdzie koncepcję Hayeka jako bardziej wyrafinowaną od tej sformułowanej przez Milla, wszelako i ona okazuje się ostatecznie nie do obrony. Według Graya, tezy autora „Konstytucji wolności” da się najkrócej wyrazić następująco: „W warunkach wolności osiągamy coś, z czym żaden system planowania nie może rywalizować: stan rywalizacji między konkurującymi ze sobą praktykami i tradycjami,

¹⁵ J. Gray, *Postscriptum*, op. cit., s. 14.

¹⁶ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, [w:] op. cit., s. 11-16.

¹⁷ J. Gray, *Postscriptum*, op. cit., s. 13-14.

¹⁸ Ibidem, s. 12.

¹⁹ Ibidem, s. 13.

w których wygrywają te, które niosą ze sobą największy zasób praktycznej wiedzy”²⁰. Sam Hayek w znanych fragmentach ujmował swoją epistemologiczną obronę wolności tak oto: „Sokratejska maksyma mówiąca, że uznanie naszej niewiedzy jest początkiem mądrości, ma głębokie znaczenie dla zrozumienia przez nas społeczeństwa. (...) Większość korzyści życia społecznego, zwłaszcza w jego bardziej rozwiniętych formach, które zwiemy »cywilizacją«, polega na tym, że jednostka korzysta z rozleglejszej wiedzy, niż sama sobie zdaje z tego sprawę”²¹. Gdzie indziej zaś dodawał: „Ze świadomości ograniczeń indywidualnej wiedzy (...) indywidualizm wyciąga również swój główny wniosek praktyczny: żądania ścisłego ograniczenia wszelkiego przymusu oraz wyłączności władzy”²².

Gray, mimo rewizji swojej oceny dorobku teoretycznego Hayeka, gotów jest zgodzić się z nim o tyle, o ile jego argumentacja prowadzi do odmowy prawomocności prób całościowego planowania życia społecznego, jakie miały miejsce w systemach socjalistycznych²³. Demaskacja ich utopijnego i totalitarnego wymiaru nadal stanowi zresztą istotny wątek myśli Graya²⁴. Inaczej jest jednak z liberalizmem Hayeka – tu Gray okazuje się nieprzejednanym krytykiem niegdysiejszego mentora. O porażce jego filozoficznego przedsięwzięcia rozstrzyga w opinii Graya wiele czynników. Do najważniejszych należą – znowu – brak kryterium postępu ewolucyjnego, a także niczym niepoparty, naiwny meliorizm cechujący poglądy austriackiego myśliciela. Gray punktuje: „(...) Co jest kryterium funkcjonalnego sukcesu? W swej ostatniej pracy Hayek sugerował, że musi to być kryterium ludzkiej liczebności: taki system społeczny oraz taki zestaw praktyk i tradycji kulturalnych zasługuje na najwyższą ocenę w kategoriach funkcjonalnych, który zapewnia największy wzrost ludzkiej liczebności. Pomijając kwestie arbitralności tej koncepcji (i jej moralnie odpychającego charakteru), powinno być oczywiste, że nic nie gwarantuje, iż to kryterium funkcjonalnego sukcesu zostanie spełnione przez liberalne społeczeństwo rynkowe (...). Inne, autorytarne i totalitarne społeczeństwa mogą je przeżyć (...)”²⁵.

²⁰ Ibidem, s. 17.

²¹ F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 36.

²² Idem, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] s. 24.

²³ J. Gray, *Postscriptum*, op. cit., s. 17-18.

²⁴ Zob. idem, *System ruin*, [w:] *Po liberalizmie*, op. cit., s. 51-68; idem, *Totalitaryzm, reforma i społeczeństwo obywatelskie*, [w:] ibidem, 69-134; idem, *Czarna msza*, op. cit., s. 68-122.

²⁵ Idem, *Postscriptum...*, op. cit., s. 19.

Z kolei przekonanie, że dziejami człowieka kieruje jakiś mechanizm, który nie tylko że pcha je stale ku lepszemu, ale również nadaje systemom społeczno-politycznym coraz bardziej liberalny kształt, uznać należy za „wyraz absurdałnego optymizmu”²⁶. Podstaw dla takiej sugestii próżno szukać tak *a priori*, jak i w doświadczeniu²⁷. Przeciwnie: wolny rynek w wersji zbliżonej do tej, którą faworyzuje Hayek, o ile pojawił się w ogóle na przestrzeni dziejów, to tylko w specyficznych warunkach Wielkiej Brytanii przełomu XVIII i XIX wieku i nie na skutek oddziaływania spontanicznych procesów adaptacyjnych, lecz poprzez planowe zabiegi aparatu państwowego inicjującego procesy grodzeń, ograniczanie praw do opieki społecznej czy też wolny handel²⁸.

Epistemologiczna odmiana liberalizmu upada zatem we wszystkich swoich postaciach. Niestety dla liberałów: sprawy nie przedstawiają się lepiej w przypadku koncepcji kontraktualistycznych. Teoria umowy społecznej, poczynając od klasycznych formuł Hobbesa, Locke’a i Rousseau, aż do współczesnych koncepcji Johna Rawlsa czy też reprezentantów szkoły wyboru publicznego Jamesa Buchanana i Davida Gauthiera, doczekała się wielu wcieleń i interpretacji, jednakże pewna grupa zasadniczych obiekcji trafia zbiorczo w nie wszystkie.

Po pierwsze: teorie umowy społecznej obarczone są błędem *petitio principii*: aby zaakceptować ich wnioski, trzeba uprzednio wyłuskać spośród całej gamy empirycznych własności człowieka te, które pasują do liberalnej wizji społeczeństwa, przypisując im status cech konstytutywnych i decydującą rolę w kształtowaniu treści kontraktu fundującego wspólnotę polityczną. Dla Hobbesa – którego uznaje Gray za protoliberała – taką cechą będzie potrzeba przetrwania, dla Rawlsa – szacunek dla samego siebie. Te i inne koncepcje nie zdają jednak testu rzeczywistości: faktycznie ludzie kierują się szeregiem rozmaitych, nierzadko sprzecznych ze sobą potrzeb i nie ma dobrego powodu, by którekolwiek z nich miały zostać wyniesione ponad resztę. Innymi słowy, immanentną bolączką hipotez umowy społecznej jest ich abstrakcyjny charakter, niepozwalający zdać sprawy z realnej różnorodności ludzkich celów i tożsamości²⁹.

Po drugie, godzi się zapytywać, dlaczego wybory dokonane przez taki hipotetyczny konstrukt miałyby pociągać za sobą zobowiązania dla realnych ludzi? Gray ar-

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 18-19.

²⁸ Idem, *Fałszywy świt*, op. cit., s. 27-34.

²⁹ Idem, *Poscriptum*, s. 24-25.

gumentuje przekonująco: „Z faktu, iż abstrakcyjna czy sztuczna osoba, która odgradzona została wyimaginowaną zasłoną od wiedzy o swym życiu, przesądzającą o tożsamości każdego rzeczywistego człowieka, wybrałaby – jeżeli w ogóle byłaby w stanie wybierać – określony zestaw moralnych czy politycznych zasad, nic dla żadnej rzeczywistej osoby nie wynika. Albowiem w przypadku każdej realnej osoby motyw do działania mogą stanowić jedynie te wartości, za którymi rzeczywiście się opowiada, i jedynie te projekty i więzi, które rzeczywiście są dla niej istotne”³⁰.

Po trzecie, kontraktualizm wspiera się na fałszywej gnoseologii oraz filozofii języka. Nawiązując do klasycznych argumentów Davida Hume’a i reakcyjnych myślicieli kontynentalnego tradycjonalizmu takich jak Joseph de Maistre czy Louis de Bonald, a przede wszystkim do rozważań Ludwiga Wittgensteina i Saula Kripkego, Gray wskazuje na społeczny charakter języka jako fatalną dla teoretyków umowy społecznej obiekcję. Wszelkie porozumienie musi z konieczności odbywać się w języku; ten zaś stanowi kulturowy artefakt. Tym samym niepodobieństwem jest zawarcie porozumienia (kontraktu), którego treść miałaby dopiero ustanawiać normy społeczeństwa cywilnego. W istocie, istnienie społeczeństwa wraz z jego zasadami, wartościami i więziami stanowi warunek *sine qua non* negocjacji i umów³¹.

Wreszcie, zawodzi także trzeci z wyszczególnianych przez Graya argumentów liberalnych – argument z samorealizacji. Głosi on – pisze angielski filozof – że „jedynie w społeczeństwie liberalnym istoty mogą się w pełni samorealizować (*flourish*)”³². Tezę taką znajdujemy w pismach klasyków liberalizmu – Wilhelma von Humboldta i Johna Stuarta Milla³³, obecnie zaś powraca on między innymi za sprawą myślicieli libertariańskich – Tibora Machana³⁴, Murraya Rothbarda³⁵ czy też twórczyni tzw. obiektywizmu – pisarki

³⁰ Ibidem, s. 26.

³¹ Ibidem, s. 27-28. Nt. klasycznych postaci tego argumentu zob. J. Bartyzel, *Tradycjonalistów francuskich krytyka kontraktualizmu*, [w:] *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009, s. 45-72; T. Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume’a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009, *passim*.

³² J. Gray, *Postscriptum...*, *op. cit.*, s. 32.

³³ Ibidem, s. 33.

³⁴ T. Machan, *The Moral Case for The Free Market Economy. A Philosophical Argument*, Lewiston-Queenston 1988, *passim*. Podobne stanowisko reprezentują Douglas Rasmussen i Douglas Den Uyl. Vide: D. Juruś, *The Neo-Aristotelian Defense of Rights, or a Minimal State Approach*, *Diametros* nr 5 (wrzesień 2005), s. 1-20.

³⁵ M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, przeł. J. Wozinski, Warszawa 2010, s. 73-104.

i filozofki Ayn Rand³⁶. Rodowód takiej argumentacji jest natomiast Arystotelesowski. I tu już, zdaniem Graya, kryją się powody, dla których nie umożliwia on żadną miarą obrony liberalnej filozofii politycznej.

Uczeń Platona, jak wiadomo, nie może uchodzić za protoplastę liberalizmu. Rzecz nie w tym, co pisał on na temat społecznej roli kobiet bądź instytucji niewolnictwa. Można bowiem życzliwie potraktować to jako historyczno-kontekstową skazę filozofii Stagiryty. Ważniejsze jest to, że antyliberalne konkluzje tkwią w sposób inherentny w perfekcjonistycznym rozumieniu etyki przez Arystotelesa, które liberałowie i libertarianie starali się później nieudanie przeformułować na swoją modłę. Co więcej, etykę Arystotelesa uznaje Gray za po prostu fałszywą.

Wynika to z przyjmowanej przez autora „Etyki nikomachejskiej” specyficznej, teleologicznej antropologii i metafizyki. Arystoteles postrzegał całą rzeczywistość, w tym istoty ludzkie, jako posiadające naturalne cele, których realizacja stanowiłaby – w przypadku ludzi – naturalną powinność. Taka wizja świata i człowieka nie może tymczasem ostać się wobec dokonanej na gruncie nowożytnej nauki aksjologicznej neutralizacji bytu – przejścia od celowościowego do przyczynowego ujmowania zjawisk. Nadto, nie daje się ona również uzgodnić z charakterystycznym dla liberalizmu pojęciem autonomii. W perfekcjonistycznej etyce Arystotelesa nie ma miejsca dla wolności ani swobodnego wyboru celów życiowych jako istotnych wartości. Etyka ta – jak powiedziałby Michael Sandel – reprezentuje bowiem kognitywny (poznawczy), nie zaś woluntarystyczny model poznania moralnego. Właściwe człowiekowi cele mają w tym ujęciu być nie *wybrane*, lecz *poznane*³⁷. O ile dla Arystotelesa takim zakorzenionym w naturze ludzkiej, niezbywalnym celem życia była intelektualna kontemplacja właściwa filozofom, a więc faktycznie – w jego czasach – niepracującym mężczyznom z warstwy arystokratycznej, o tyle dla współczesnych neoarystotelesowskich liberałów jest nim – niezależnie od orientacji – osobista autonomia lub tzw. cnoty mieszczańskie: pracowitość, przedsiębiorczość, dalekowzroczność, zaradność. W każdym wypadku perfekcyjniści natrafiają na te same nieprzezwyciężalne trudności.

Po pierwsze, ludzkość w toku swojego rozwoju wytworzyła olbrzymie bogactwo form życia. Jednostki i zbiorowości są zdolne do transgresji, a ich natura ma charakter dynamiczny – jest „dana z góry jedynie po części”. Dlatego „Jeżeli ktokolwiek z nas zapyta:

³⁶ A. Rand, *Cnota egoizmu: nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2015, s. 17-62.

³⁷ Zob. M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2009, s. 96-111.

jakiego życia wymaga ode mnie moja natura? - jego pytanie pozostanie bez odpowiedzi”³⁸. Dla jednego „życiem zgodnym z naturą” będzie życie spędzone w bibliotekach, dla innego – hedonistyczny żywot *bon vivanta*, a dla jeszcze innego – oddawanie się sadyzmowi i okrucieństwu. Gray konstatuje: „Co miałyby usprawiedliwiać twierdzenie, iż osoby takie, okazując tego rodzaju skłonności, nie urzeczywistniają swych natur? (...) Arystotelesowska etyka może odpowiedzieć na ten zarzut jedynie poprzez odwołanie się do kuglarskich sztuczek (...)”³⁹. Dodajmy od siebie, że dla liberałów podobnie kłopotliwe będzie natomiast pytanie o to, co z tymi, którzy od wolności wołają bezpieczeństwo socjalne, pewnie niedające się z nią pogodzić wartości wspólnotowe itp. Liberałowi odwołującemu się do pojęć natury ludzkiej i Arystotelesowskiego perfekcjonizmu nie pozostaje nic innego, jak wzorem autora „Etyki Nikomachejskiej” przyjąć wobec takich zachowań postawę wyniosłego, ale nieuzasadnionego niczym paternalizmu.

Po wtóre, zarówno u Arystotelesa, jak i u liberałów widoczna gołym okiem jest próba wyniesienia historycznie partykularnego wzorca egzystencji do rangi normy uniwersalnej. Widzimy to jasno w przypadku tego pierwszego, którego ideał należy już do przyszłości, jednak Gray nie widzi powodu, by tak samo nie traktować modelu życia społeczeństw liberalnych. „Niezależnie od tego, jak oceniać te ideały, rzuca się w oczy, że treści, które w ramach każdego z nich przypisywane są ludzkiej samorealizacji, zostały w całości zaczerpnięte ze stereotypowych norm lokalnej kultury teoretyka. Nie jest bynajmniej jasne, na jakiej zasadzie miałyby one sobie rościć prawo do racjonalności”⁴⁰ - pisze uczeń Berlina.

Na ostatek dodaje Gray bodaj czy nie najistotniejszy z punktu widzenia swojej filozofii zarzut dotyczący „pominięcia przez Arystotelesa (i jego następców – przyp. N.S.) powszechnego poczucia konieczności dokonywania radykalnych wyborów pomiędzy niewspółmiernymi wartościami”⁴¹. Jak już mówiliśmy: Gray twierdzi – i jest to sedno jego filozofii moralnej – że wypracowanie powszechnie obowiązującego systemu wartości jest niepodobieństwem. Dzieje się tak ze względu na niewspółmierność (nieporównywalność) wartości. Nie istnieje żadna akceptowalna miara pozwalająca porównywać ze sobą różnorodne dobra będące częścią spektrum ludzkich wyborów. Wybór jest zaś w ludz-

³⁸ J. Gray, *Postscriptum*, op. cit., s. 37-38.

³⁹ Ibidem, s. 38-39.

⁴⁰ Ibidem, s. 40.

⁴¹ Ibidem, s. 42.

kim życiu atrybutem niezbywalnym. Wartości z natury mogą być wzajemnie skonfliktowane: wybór jednych uniemożliwi cieszenie się innymi. Wolność nie jest tu wyjątkiem. Niektóre cnoty i wartości mogą się z nią harmonizować, inne – nie. „Cnoty dworzani-
na, wojownika czy pobożnego włościanina możliwe są jedynie na gruncie porządku społecznego, który ze społeczeństwem liberalnym nie może koegzystować”⁴². Wyobrażenia liberałów i libertarian takich jak Robert Nozick, postrzegających wolne społeczeństwo jako – wedle wyrażenia Nozicka – fundament pod utopię, w której dla każdego, niezależnie od prywatnych preferencji znajdzie się miejsce⁴³, trzeba zatem uznać za iluzoryczne i odrzucić. Tym samym załamuje się też pokrewny, znany z pism Kanta, Rawlsa czy Hayeka ideał proceduralnej sprawiedliwości jako środka zapewniającego pokojowy *modus vivendi* pomiędzy wyznającymi różne koncepcje dobra indywidualnościami. Sprawiedliwość to bowiem nic innego, jak tylko jedno z konkurencyjnych dóbr, którego realizacja może udaremnić realizację innych dóbr. Ona sama zaś – lub raczej to, co ludzie przedstawiają sobie pod jej nazwą – stanowi ucieleśnienie niezgodnych i niewspółmiernych wartości⁴⁴.

Konkluzja, jaką wyprowadza Gray ze swoich wywodów, jest dla liberalizmu druzgocąca. Zdaniem autora „Słomianych psów” filozofię tę należy traktować jako formę filozoficznej ideologii – nieudolne intelektualne usprawiedliwienie partykularnych praktyk naszych miejsca i czasu. Gray rekapitułuje swoje stanowisko za pomocą aforyzmu: „Zgodnie z częstą praktyką, filozofia stanowi próbę znalezienia przekonujących argumentów na rzecz konwencjonalnych wierzeń”⁴⁵.

W stronę *modus vivendi*

Mimo powyższej krytyki liberalizmu, stanowisko Graya wobec tego kierunku pozostaje niejednoznaczne. Ambiwalencję tę dobrze oddaje tytuł eseju Jerzego Szackiego, który określa stanowisko Brytyjczyka mianem „Antyliberalnego liberalizmu”⁴⁶. Pomimo wypowiedzi wskazujących na definitywne odcięcie się od tradycji liberalnej⁴⁷, Gray stwierdza w wywiadzie udzielonym Bronisławowi Wildsteinowi: „Liberalizm ma wszelkie prawa

⁴² Ibidem, s. 43.

⁴³ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 2010, s. 345-386.

⁴⁴ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 60-61.

⁴⁵ Idem, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 39.

⁴⁶ J. Szacki, op. cit., s. 134.

⁴⁷ J. Gray, *Ślad oświecenia*, [w:] *Po liberalizmie*, op. cit., s. 311.

do kontynuacji, ale powinien się różnić od swojej tradycyjnej formy”⁴⁸. Filozof rozróżnia ostatecznie dwie główne odmiany liberalizmu, z których pierwsza musi zostać przewyższona na rzecz drugiej. Obok liberalizmu dążącego do wypracowania uniwersalnych reguł sprawiedliwości i dobrego życia, których to roszczeń, jak widzieliśmy, niepodobna zdaniem Graya spełnić, istnieje mianowicie liberalizm *modus vivendi*. Ma on swego prekursora w Thomasie Hobbesie⁴⁹. Jego postulat stanowi zaś „poszukiwanie warunków umożliwiających pokojową koegzystencję odmiennych sposobów życia”⁵⁰. Na czym dokładnie ma polegać liberalizm w tym rozumieniu?

Centralna przesłanka pozytywnej filozofii politycznej Graya – pluralizm wartości – została już wyżej wstępnie ukazana. Możemy więc teraz przystąpić do jej pogłębionej specyfikacji.

W celu ugruntowania pluralizmu wartości jako kamienia probierczego etyki, Gray odwołuje się do pojęcia ich niewspółmierności. Oznacza ono, że niektóre dobra są względem siebie ani lepsze, ani gorsze, ani równe – są nieporównywalne. Nie istnieje, jak powiedzieliśmy wyżej, żadna miara pozwalająca na ich zestawienie i hierarchizację⁵¹. Fundamentalna charakterystyka życia moralnego polega jednak na tym, że pomimo niewspółmierności niektórych dóbr, zmuszeni jesteśmy – i faktycznie tak czynimy – do dokonywania wyborów między nimi⁵².

Modelowy przykład ilustrujący naturę pluralizmu zaczerpnął Gray od innego jego teoretyka – Josepha Raza. Weźmy dwie wartości: przyjaźń i pieniądze. Otóż stwierdzenie, że są one niewspółmierne, nie oznacza – piszą Gray i Raz – że posiadanie przyjaciół jest czymś nieskończenie lepszym od posiadania pieniędzy. Rzecz w tym, że dóbr tych nie sposób porównać. Nie jest to bynajmniej dla obu myślicieli pogląd deprecjonujący przyjaźń: „Jedynie ci, którzy podzielają pogląd, że przyjaźń nie jest ani lepsza, ani gorsza niż pieniądze, ale jest po prostu nieporównywalna z pieniędzmi czy z innymi dobrami materialnymi, są zdolni mieć przyjaciół. Podobnie tylko ci, którzy nie

⁴⁸ Idem, B. Wildstein, *Życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 165.

⁴⁹ W miarę uwydatniania się naturalistycznego aspektu swojej filozofii, o którym będzie mowa dalej, Gray wybiera za swego mistrza raczej Spinozę niż Hobbesa, któremu – jak zobaczymy – zarzuca z czasem jednostronność. Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, op. cit., s. 212-213..

⁵⁰ G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 8.

⁵¹ Ibidem, s. 60.

⁵² Ibidem, s. 62.

zastanawialiby się nawet przez chwilę nad wymianą pieniędzy na przyjaźń, są zdolni do posiadania przyjaciół” - pisze cytowany przez Graya Raz⁵³.

Mówiąc zaś bardziej ogólnie, możemy wskazać na trzy płaszczyzny, w których ujawnia się niewspółmierność wartości. Po pierwsze, rodzi się ona tam, gdzie dana konwencja kulturowa afirmuje dwie nieprzekładalne wzajem wartości. Taki konflikt występuje choćby między opisywanymi przez Raza przyjaźnią i pieniędzmi⁵⁴. Drugi wariant odnosi się do różnych ewaluacji tego samego dobra w różnych kulturach. Odwaga może być cnotą cenioną powszechnie, lecz jej interpretacja będzie w poszczególnych kulturach odmienna. „Stąd niemożliwa jest jakakolwiek ocena porównawcza odwagi zuluskiego wojownika, który idzie stoczyć nierówną bądź beznadziejną walkę, i odwagi kwakra-sanitariusza, który ryzykuje życie w okopach”⁵⁵. Wreszcie, trzeci aspekt niewspółmierności obejmuje całościowe sposoby życia właściwe dla rozmaitych kultur i okresów historycznych. Zarówno heroiczne cnoty homeryczne, jak i ewangeliczna miłość bliźniego albo też buddyjski ideał wewnętrznego wyzwolenia przedstawiają sobą atrakcyjne alternatywy dla poszukującego strategii życiowej człowieka. Nie mogą wszelako być praktykowane łącznie ani sprowadzone do wspólnego kryterium oceny⁵⁶. „Budda potępiłby bohaterów Iliady, a oni jego”⁵⁷. Jak więc widać, pluralizm rozwijany przez Graya łączy w sobie komponent indywidualistyczny (niewspółmierność dóbr na poziomie subiektywnego gustu jednostki) z komunitarystycznym (konstytutywna rola wspólnot w określaniu niewspółmiernej wartości niektórych dóbr).

Wydawać by się mogło *prima facie*, że mamy u Graya do czynienia ze standardowym wykładem etyki relatywistycznej: wszelkie moralne przesądzania są zawisłe od uwarunkowań kulturowych bądź subiektywnych preferencji podmiotu, a przez to równosilne. Sam Gray stanowczo protestuje przeciwko takiemu odczytaniu swojej myśli. Pierwsza różnica dzieląca go od relatywistów i subiektywistów wiąże się z koncepcją niewspółmierności. Grayowski pluralizm otwarcie przeczy bowiem naczelnej tezie relatywizmu i subiektywizmu – wartości nie są w jego optyce równoważne, lecz nieporównywalne⁵⁸.

⁵³ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, s. 352, cyt. za: G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 64.

⁵⁴ G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 63-64.

⁵⁵ G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 66.

⁵⁶ Ibidem, s. 67-69.

⁵⁷ G. Gray, B. Wildstein, op. cit., s. 169.

⁵⁸ G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 72-73.

Ponadto, fatalnym błędem relatywistów i subiektywistów jest to, że traktują oni ludzi, jakby ci składali się tylko ze swoich opinii⁵⁹. Tymczasem jak deklaruje Gray w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską, jego „wersja pluralizmu wartości była zawsze wersją naturalizmu”⁶⁰. Z biegiem lat w myśli Graya coraz wyraźniej zaznaczają się wpływy darwinowskiego, opartego na biologii poglądu na świat. Znajduje to swoje odzwierciedlenie nie tylko w będącym wątkiem przewodnim „Słomianych psów” odrzuceniu humanizmu jako nieuprawnionego wyniesienia człowieka ponad świat zwierząt, ale również w przekonaniu o istnieniu stałej, biologicznie zdeterminowanej natury ludzkiej i ufundowanych w niej potrzeb. Filozof powiada: „Ludzie, tak jak i inne zwierzęta, mają szereg potrzeb, które nie ulegają większym zmianom (...). Zawsze, gdy niezaspokojenie gatunkowo ludzkiej potrzeby czyni dobre życie niedostępnym, spotykamy się z uniwersalnym złem. (...) Tortury lub przymus przyglądania się torturowaniu bliskich bądź współziomków, rozdzielenie z przyjaciółmi, rodziną, wygnanie z kraju, poniżenie, prześladowania lub groźba ludobójstwa, nędza lub choroba, której można było zapobiec, stanowią wielkie zło dla wszystkich, którzy cierpią z ich powodu”⁶¹.

Co więcej, oprócz uniwersalnego zła, istnieje także uniwersalne dobro – cnoty takie jak roztropność czy odwaga stanowią nieodzowny warunek pomyślnego urzeczywistnienia dowolnego modelu życia. Ich rozumienie, jak już powiedziano, może być wszakże dla różnych kultur i jednostek różne. Trzeba też podkreślić, że według Graya z powyższych konstatacji nie wynika żadne uniwersalne minimum moralne. Uniwersalnego zła należy unikać, nie wiadomo jednak, co czynić, gdy w grę wchodzi wybór między co najmniej dwoma jego formami⁶².

Rozważania o pluralizmie i niewspółmierności wartości prowadzą Graya do będącego centralnym zagadnieniem tego artykułu ideału *modus vivendi*. W przeciwieństwie do innych orędowników pluralizmu – Berlina i Raza – Gray zdaje sobie sprawę, że nie dostarcza on argumentów na rzecz jakiegokolwiek uniwersalistycznego projektu liberalnego⁶³. Obok nieuprzywilejowanego statusu wolności w spektrum wszystkich

⁵⁹ Ibidem, s. 109.

⁶⁰ G. Gray, H. Hardy, B. Polanowska-Sygulska, *O histerii moralnej naszych czasów i mitach świeckiego humanizmu*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011, s. 149.

⁶¹ G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 108.

⁶² Ibidem, s. 109.

⁶³ Obszerną prezentację różnych wersji etyki pluralizmu i ich politycznych implikacji, w tym porównanie

dóbr oraz niekompatybilności niektórych modeli życia z liberalizmem, przesądzają o tym kolizje, w jakie popadają poszczególne rodzaje wolności. Kolizje te są konsekwencjami kolizji wartości: „Jeśli różnimy się w naszych poglądach na temat tego, co jest dla ludzi wartościowe, będziemy się różnić w naszych sądach na temat tego, co stanowi największą wolność”⁶⁴. Sugestywnym przykładem może być konflikty pomiędzy wolnością słowa a wolnością mniejszości seksualnych od dyskryminacji lub poszczególnych grup rasowych od zniewagi poprzez rasistowskie wypowiedzi bądź agresji fizycznej, do jakiej mogą one prowadzić. Którąkolwiek z wolności nie przyznalibyśmy priorytetu – zawsze będzie to wybór implikujący poświęcenie jednej z nich w zależności od ukształtowanych w danym kontekście sytuacyjnym interesów i okoliczności⁶⁵. Ostrze polemiki Graya jest tu zwrócone w szczególności przeciwko Johnowi Rawlsowi. Według autora „Teorii sprawiedliwości” możliwe jest bowiem zidentyfikowanie katalogu wolności podstawowych, w obrębie którego nie tylko nie będą zachodziły antynomie normatywne, lecz także będą one umacniać się nawzajem⁶⁶. Dla Graya natomiast ani ta, ani żadna inna cechująca „liberalną ortodoksję” unifikacyjna teoria wolności nie jest możliwa.

Aspiracje brytyjskiego filozofa są nierównie skromniejsze. Wiara w możliwość skonstruowania jakichkolwiek powszechnie obowiązujących wskazań dotyczących funkcjonowania państwa i społeczeństwa wydaje mu się, w świetle założeń pluralizmu, mrzonką. Choć pozytywnym bohaterem historii filozofii politycznej widzianej oczami Graya jest Hobbes, także i on nie unika krytyki ze strony swojego późnego kontynuatora. Nie jest bowiem prawdą, iżby podstawową ludzką emocją, przyćmiewającą wszystkie pozostałe potrzeby, był strach przed gwałtowną śmiercią. Myśleć tak, znaczy popadać w monizm – a ten zawsze jest zwodniczy. Równie dojmująca może być wszak trwoga przed głodem, co oznacza, że na przykład wybór między reżimem, który morduje niektórych obywateli, ale pozwala pozostałym na względnie dostatnie życie, a takim, w którym

poglądów Graya ze stanowiskami Berlina i Raza można znaleźć w: B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, op. cit., s. 169-224, passim. Vide także: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grindberg i in., Poznań 2000, passim.

⁶⁴ G. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 115.

⁶⁵ Ibidem, s. 124 i nast.

⁶⁶ Rawls wymienia w swoim dziele następujące wolności podstawowe: „Wolność polityczna (prawo do głosowania i do piastowania urzędów publicznych) wraz z wolnością słowa i stowarzyszania się, wolność sumienia i swoboda myśli, wolność osobista wraz z prawem do posiadania (osobistego) majątku oraz – określona pojęciem rządów prawa – ochrona przed arbitralnym aresztowaniem i więzieniem”. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994, s. 87-88.

część ludności umiera z głodu, jednak nikt nie jest mordowany przez państwo, nie będzie oczywisty⁶⁷.

W etyce należy zresztą według Graya wystrzegać się wszelkiego normatywizmu: „Pluralizm jest opisem takiego życia etycznego, z jakim się stykamy. (...) W tym sensie etyka musi być dziedziną empiryczną” - przekonuje filozof⁶⁸. Następnie zaś dodaje: „Sprawdzianem wartości naszych przekonań etycznych nie jest ich wzajemna spójność czy też zgodność z jakąś teorią, ale wierność życiu etycznemu”⁶⁹. Wszelkie próby redukcji mnogości motywów kierujących naszymi moralnymi wyborami do teoretycznej zasady – w tym zasady Hobbesowskiej – jak również podporządkowania ich jednoczącej mocy uniwersalnego politycznego ideału, muszą prowadzić do zubożenia naszej wizji człowieka i zapoznania jego realnych interesów. Liberalizm Graya jest zatem – jak trafnie pisze Krzysztof Peliński - „liberalizmem normatywnej siły faktów”⁷⁰.

Konsekwentnie, Gray ma niewiele do powiedzenia jeśli chodzi o pozytywny zarys *modus vivendi*. Wiadomo tyle, że rozumne rządy powinny – zgodnie z jego koncepcją – odznaczać się zdolnością do zapobiegania ogólnoludzkemu złu oraz uzgadniania ze sobą sprzecznych interesów, w sposób stosowny do wymogów danej kultury i kontekstu sytuacyjnego. Współcześnie warunki te przybierają postać „rządów prawa i zdolności do zachowania pokoju, skutecznie działających instytucji przedstawicielskich i władz, które są usuwalne przez obywateli bez konieczności odwoływania się do przemocy. Dodatkowo wymagają też zdolności do zaspokojenia podstawowych potrzeb wszystkich i chronienia mniejszości przed dyskryminacją”⁷¹.

Określanie prawomocności reżimów politycznych opiera się, jak widać, na znacznie mniej restrykcyjnych kryteriach niżeli w teoriach liberalnych spod znaku Rawlsa czy Nozicka, niemniej jednak pozostaje sprawą trudną. Stalinizm, maoizm, hitleryzm bądź nawet apartheid (z uwagi na prawne upośledzenie większości populacji) – to niekwestionowane przypadki władzy nielegitymowalnej. Nie ma za to jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o prawomocność rządów współczesnej Chińskiej Republiki Ludowej. Panujący w niej ustrój nie wchodzi co prawda w konflikt z podstawowymi ludzkimi potrzebami,

⁶⁷ Ibidem., s. 76.

⁶⁸ Ibidem, s. 62.

⁶⁹ Ibidem, s. 72.

⁷⁰ K. Peliński, *John Gray i liberalizm normatywnej siły faktu*, op. cit., s. 96.

⁷¹ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op. cit., s. 171.

jednakże brutalna polityka ChRL w stosunku do Tybetu mieści się kategorii zła uniwersalnego⁷². Z kolei inny kontrowersyjny przypadek – rządzona przez braci Castro Kuba – jest zdaniem Graya państwem legitymownym chociażby ze względu na system opieki medycznej oraz powszechną edukację, które zapewnia ogółowi swych obywateli na poziomie przekraczającym dokonania wielu liberalnych demokracji zachodnich. Minimalizm – a zarazem historyzm – filozofii politycznej Graya obrazuje ponadto jego pochwała tolerancji religijnej panującej w Imperium Osmańskim. Państwo to mogłoby wprowadzić nie spełnić standardów, których spełnienia należy w dzisiejszych czasach oczekiwać od rządów, wszelako praktykowana w nim tolerancja religijna pozwala wystawić mu – reżimowi nieliberalnemu i niedemokratycznemu – wysoką notę⁷³. Podobnie niedogmatyczne jest stanowisko autora „Dwóch twarzy liberalizmu” wobec międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka. Z uwagi na osadzoną w ludzkiej naturze uniwersalność niektórych praw, próbuje on istnienie takiego systemu, nawet jeśli kosztem ma być ograniczenie suwerenności państw. Protestuje natomiast przeciwko mieszaniu w deklaracjach praw ludzkich uprawnień autentycznie powszechnych – jak zakaz tortur i niewolnictwa – z przywilejami właściwymi partykularnym wspólnotom politycznym, takim jak prawo do płatnego urlopu⁷⁴.

Normatywne milczenie faktów. Powrót deontologii?

Grayowi udało się w swoich pracach przedstawić druzgocącą krytykę dotychczasowych form liberalizmu. Pytanie brzmi tedy: czy jego własna koncepcja może zostać utrzymana wobec nasuwających się niechybnie obiekcji? W naszej ocenie o fiasku teoretycznego przedsięwzięcia Graya rozstrzyga fundamentalna nieadekwatność empirycznego podejścia do etyki, jakiemu hołduje angielski myśliciel. Postaramy się poniżej rozwinąć tę myśl.

Jednym z najszerzej dyskutowanych zagadnień filozofii moralnej Graya jest niewątpliwie jej stosunek do relatywizmu. Wielu autorów – na przykład Ernest Gellner w swojej recenzji monografii „Isaiah Berlin” pióra Graya czy w Polsce Andrzej Szahaj⁷⁵ – kwestionowało dystynkcję pomiędzy teorią pluralizmu wartości a relatywizmem. „Utrzy-

⁷² Ibidem, s. 172 i nn.

⁷³ Ibidem, s. 175-176.

⁷⁴ Ibidem, s. 178-179.

⁷⁵ A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2010, s. 91.

mywać, że dwie wartości lub wizje są niewspółmierne, to twierdzić, że nie można ich ocenić za pomocą pojedynczej miary lub wyrazić w tym samym języku (lub w językach wzajemnie przekładalnych). W takim razie nie sposób przypisać żadnego znaczenia idei racjonalnego wyboru między nimi. To jest relatywizm” - argumentował Gellner⁷⁶. Trzeba jednak zgodzić się z Beatą Polanowską-Sygulską, że krytyka Gellnera nie trafia w punkt. W swoich tekstach Gray dostarcza wszak rozlicznych dowodów przeciwko mieszaniu pluralizmu wartości z relatywizmem, osadzając swój wariant tego pierwszego stanowiska na rudymencie naturalizmu⁷⁷. Nie jest więc prawdą, jakoby jego koncepcja nie zawierała podstaw do hierarchizacji dóbr i dokonywania wyborów między nimi.

Sądźmy, że dyskusję na temat stosunku etyki Graya do relatywizmu zasadniej byłoby przenieść na poziom metaetyczny. Kluczowy problem wyartykułował jeden z bardziej cenionych przez niego filozofów, David Hume, w sławnym passusie: „W każdym systemie moralności, z którym dotychczas się zetknąłem, zawsze zauważałem, że dany autor kroczy przez pewien czas prostą drogą rozumowania i ustala istnienie Boga lub czyni spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; i nagle ze zdziwieniem stwierdzam, iż zamiast zwykłych orzeczeń, jakie znajduje się w zdaniach, jest i nie jest, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane z powinien albo nie powinien. (...) Ponieważ to powinien albo nie powinien jest wyrazem pewnej nowej relacji lub twierdzenia, trzeba zwrócić na to uwagę i to wyjaśnić; jednocześnie trzeba, żeby została wskazana racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, mianowicie – jak ta nowa relacja może być wydedukowana z innych relacji, które są całkiem od niej różne”⁷⁸.

Chodzi, rzecz jasna, o tzw. gilotynę Hume’a, ustanawiającą zakaz wyprowadzania powinności z bytu. Gray omija ten problem zaskakująco łatwo. Poruszając go w przeprowadzonym z Grayem wywiadzie, Polanowska-Sygulska pyta: „Nie ma wątpliwości, że pluralizm oferuje najlepszy opis życia etycznego we współczesnym, naznaczonym różnorodnością świecie. Jednakże, nawet jeśli nie ma wątpliwości co do wierności deskrypcji, proponowanej przez pluralizm, pozostaje jątrzące pytanie: <<Co sprawia, że wartości postrzegane w empirystycznej szacie są prawomocne? Skąd czerpią one swoją moc wią-

⁷⁶E. Gellner, *The Prophet Isaiah*, *The Guardian* 7 (February 1995), s. 14. Cyt. za: B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, op. cit., s. 234.

⁷⁷Ibidem, s. 247-249.

⁷⁸D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 221-222.

żącą?>>⁷⁹. Gray zbywa tę wątpliwość, postponując po prostu Leszka Kołakowskiego, do którego myśli odwołuje się Polanowska-Sygulska. „Kołakowski postrzega prawomocność w kategoriach chrześcijańskich” - kwituje⁸⁰. Teoretyk *modus vivendi* posługuje się tu charakterystycznym dla swojego warsztatu polemicznego z książek „Słomiane psy” i „Czarna msza” zabiegiem, wskazującym na autentyczne lub domniemane związki genetyczne z chrześcijaństwem jako przesłankę fałszywości rozpatrywanego poglądu⁸¹. W odniesieniu do dualizmu faktów i norm jest to wszelako uwaga nie tylko nietrafna (wiążanie imperatywów etycznych z wolą Bożą samo jest, jak wiadomo, przypadkiem błędu naturalistycznego⁸²), ale też zwyczajnie nie na temat.

Nie da się ukryć, że ignorując faktyczno-normatywny dualizm, Gray staje na gruncie poglądu, który – przez analogię do naiwnego realizmu w epistemologii – można by określić jako naiwny naturalizm bądź też naiwny kognitywizm w metaetyce. Dla Graya wartości są po prostu dane jako byty intencjonalne (potrzeby, interesy), ufundowane w biologicznym uposażeniu istot ludzkich. O ile zatem jego pluralizm wartości nie prowadzi do relatywizmu na płaszczyźnie etyki indywidualnej (istnieją w jego świetle obiektywne racje hierarchizacji dóbr), o tyle nie jest on odporny na metaetyczny nonkognitywizm. W rezultacie pociąga za sobą także relatywizm na niwie etyki społecznej, a co za tym idzie – w filozofii politycznej.

Co ciekawe, kwestie te antycypuje sam Gray. Czyni to w cytowanym już wywiadzie udzielonym Polanowskiej-Sygulskiej. Ze względu na jego doniosłość, warto ów fragment przytoczyć *in extenso*: „(...) Prawdą jest, że - na gruncie mojego stanowiska – mogą istnieć ludzie, dla których wartościami nadającymi sens ich życiu mogą być wyłącznie akty apokaliptycznego terroru, gwałty, mordy oraz tego rodzaju działania. Jeśli podzielisz ich pogląd, to rzeczywiście nie sposób przekonać ich do *modus vivendi*. Jeśli nie mają żadnych interesów, które mogłyby ich prowadzić w tym kierunku, lub jeśli ich interesy są zdominowane przez tamte naglące potrzeby, to jedyne, co możesz zrobić, to chronić siebie przed

⁷⁹ G. Gray, H. Hardy, B. Polanowska-Sygulska, *O histerii moralnej naszych czasów i mitach świeckiego humanizmu*, op. cit., s. 158.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ W ten sposób Gray rozprawia się nie tylko z liberalizmem, ale też na przykład z tzw. Nowym Ateizmem Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Daniela Dennetta i Sama Harrisa. Vide: G. Gray, *Czarna msza*, op. cit., passim.

⁸² F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Kęty 2001, s. 19-21.

nimi. Nie ma argumentów, których mógłbyś użyć”⁸³. Gray kontynuuje: „Sądzę, że jest pewien poważny problem dotyczący pluralizmu, który pojawia się, kiedy zaakceptujesz listę siedmiu, dziewięciu, czternastu czy jakiegokolwiek innej liczby przejawów autentycznego dobra i zła, a ktoś oświadczy: <<Akceptuję tę listę, ale przywiązuję wagę tylko do jednego lub dwóch spośród nich>>. Innymi słowy, masz do czynienia z fanatykiem. Weźmy nazizm. Na tej liście może się gdzieś mieścić miłosierdzie, niemniej nazista może oznajmić „Zależy mi tylko na dwóch górnych pozycjach”⁸⁴.

Widać przeto wyraźnie, że teoria etyczna skupiona na opisie faktów życia moralnego jest niema, gdy idzie o formułowanie imperatywów. Relacje społeczne i prawa państwa sytuują się poza jej zasięgiem. Pluralista taki jak Gray może obronić się przed zarzutem relatywizmu, kiedy dyskusja dotyczy porządku wartości w życiu jednostek: z punktu widzenia elementarnej wiedzy o naturze ludzkiej życie narkomana bądź niewolnika poddanego permanentnym upokorzeniom i przemocy fizycznej będzie zawsze i słusznie uchodziło za nie do pozazdroszczenia. Relatywizm etyki Graya ujawnia się jednak z całą mocą, gdy w grę wchodzi to, co interesuje tego filozofa najbardziej: społeczeństwo i polityka. Życie krwawego dyktatora może nie uchybiać żadnej z ludzkich potrzeb, dopóki mówimy o tym, jak wpływa on na siebie samego⁸⁵. Ale też kiedy mówimy o krzywdach, jakie wyrządza on innym, żaden składnik Grayowskiego pluralizmu nie pozwala go potępić. Dzieje się tak na skutek programowej abdykacji tej filozofii z funkcji stanowienia norm i ograniczenia teoretycznych aspiracji do formułowania opisu faktów – empirycznie danych potrzeb i interesów. Fakty nie mają jednakże żadnej rzekomej mocy normatywnej. One po prostu są. Co kto zechce uczynić z faktem nieznośnego cierpienia i zniewolenia obywateli kraju, którym rządzi – to na gruncie pluralizmu Graya jego rzecz.

W tym punkcie widać ponadto arbitralny – a przy tym monistyczny⁸⁶ – status apelu o *modus vivendi* jako kardynalną zasadę polityki. Gray usiłuje uciec od tej obiekcji, podkreślając monizm Hobbesowskiego ujęcia natury człowieka i rozwijając szersze rozumienie *modus vivendi*. W myśl jego podejścia przedmiotem polityki powinien być pokój

⁸³ G. Gray, H. Hardy, B. Polanowska-Sygulska, *O historii moralnej naszych czasów i mitach świeckiego humanizmu*, op. cit., s. 151.

⁸⁴ Ibidem, s. 151-152.

⁸⁵ Wie o tym świetnie sam Gray, podnosząc tę kwestię w swojej polemice z racjonalistycznym liberalizmem. Vide: G. Gray, *Postscriptum*, op. cit., s. 42.

⁸⁶ Problem monizmu jako zarzut w dyskusji wokół filozofii Graya omawia B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, op. cit., s. 228-233.

społeczny pojmowany jako rozsądny kompromis między interesami obywateli, a nie tylko jako pokój w podstawowym tego słowa znaczeniu. Ale właściwie dlaczego powinien? Niektórym, co znów przyznaje sam Gray, może zależeć na czymś zupełnie innym. Nie muszą to być wcale „fanatycy”, o ile etykietą tą nie obdarza się każdego zwolennika szerzej doktryny światopoglądowej. Jeżeli ktoś realizuje w swoim własnym życiu minimum ogólnoludzkich wartości jako żarliwy katolik, którego obowiązkiem jest wszak zabiegać o pełną ochronę życia człowieka od chwili poczęcia, to jakimi racjami Gray chciałby skłonić go do odstąpienia od jego przekonań w imię jakiegoś kompromisu aborcyjnego w duchu *modus vivendi*⁸⁷?

Trzeba ponadto zauważyć, że zabieg uwolnienia się od jednostronności Hobbesa odbywa się za cenę spotęgowania mętności własnej koncepcji Graya. W myśli autora „Lewiatana” pojęcie pokoju przyjmowało bowiem jednoznaczną formułę. Zadaniem suwerena było odsunięcie groźby wojny domowej. Propozycja Graya jest zaś – zgodnie z jego filozoficzną metodą – wysoce niedookreślona. Co właściwie rozumie Gray przez pokojowe rozwiązywanie konfliktów wartości? Pokój nie jest kategorią filozoficznie neutralną, którą sceptyk może swobodnie operować jako remedium na niekończące się spory metafizyków. Co jest pokojem, a co nie, to zależy od logicznie uprzedniego przesądzenia, czym jest przemoc, czyli nieprawe użycie siły. A to jeden z wielkich tematów filozofii politycznej. Libertarianie ze szkoły Murraya Rothbarda argumentowaliby, że pokojowe rozstrzygnięcie konfliktów, o którym piszą teoretycy neohobbesowscy, wcale nie jest pokojowe, ponieważ państwo, któremu przyznają oni funkcję ostatecznego arbitra, stanowi instytucję z istoty swojej opartą na agresji. Podatki jawią się jako kradzież, pobór do wojska jako niewolnictwo, zaś wojna jako masowy mord, jeśli tylko spojrzeć na nie z właściwej perspektywy, usuwającej dualizm ocen działań prywatnych jednostek i przedstawicieli państwa⁸⁸.

Możemy teraz przejść do sygnalizowanej na wstępie pozytywnej tezy tego artykułu. Otóż wydaje się, że porażka projektu ufundowania liberalnej filozofii politycznej na pluralizmie wartości, z jaką spotykamy się u Graya, daje wraz z jego celną krytyką popularnych form liberalnej argumentacji asumpt do ponownego przemyślenia etycznych

⁸⁷ Podobny zarzut podnosili już chociażby Michael Sandel, a wśród polskich autorów Ryszard Legutko w stosunku do częściowo pokrewnego myśli Graya liberalizmu politycznego Rawlsa. Vide: M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, op. cit., s. 292 i nn.; R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 34-37.

⁸⁸ M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariani*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 72-73.

fundamentów liberalizmu. Autor „Fałszywego świtu” ma rację, dokonując zdecydowanej refutacji epistemologicznej, kontraktualistycznej i perfekcjonistycznej wersji tej filozofii. Naszym zdaniem jest jednak coś, co łączy wszystkie te liberalizmy ze sobą oraz agonistycznym liberalizmem Graya, będąc zarazem wspólną przyczyną ich niepowodzenia. Tym czymś jest ich teleologiczny charakter. Hayek i Mill wychodzą od potrzeby wiedzy jako potrzeby naczelnej lub przynajmniej służebnej wobec wszystkich innych potrzeb; Hobbes, Locke i Rawls od arbitralnych wizji natury ludzkiej, które następnie imputują aktorom w stanie naturalnym bądź za zasłoną ignorancji; Arystoteles i Rand absolutyzują partykularne modele życia swoich czasów jako inkarnacje ogólnoludzkiego *telos*. Wreszcie, kamieniem węgielnym myśli Graya jest pluralizm wartości – a więc również pewnych celów.

Sądźmy, że dylemat monizm – pluralizm naświetla inherentną wadę wszelkiej teleologii. Naturalny porządek celów człowieka jest jeden albo porządków takich jest wiele. Pierwsza opcja, jak przekonywająco pokazuje Gray, dostarcza zafałszowanego obrazu człowieka i jego celów, na dodatek uznaniowo absolutyzując jeden bądź część z nich. Druga jest wprawdzie bardziej realistyczna na poziomie opisu, lecz nie pozwala sformułować żadnych norm. Kto akceptuje wielość w punkcie wyjścia, ten natrafi na nią także w punkcie dojścia⁸⁹. Trafnie podsumowuje to sformułowany w nieco innym kontekście aforyzm Kanta: „Z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie można wystrugać nic prostego”⁹⁰. Gray zaś oznajmia: „Dla mnie fundamentalną jakością jest konflikt”⁹¹. Konflikt wszelako jest dysjunktywną opozycją norm – normy służą temu, by konflikty rozstrzygać.

Dochodzimy tym samym do konkluzji. Jeżeli liberalizm ma się ostać jako doktryna filozoficzna, to jego zwolennicy mogą tego dokonać tylko stosując się do apelu Otto Liebmann’a sprzed 150 lat - „Z powrotem do Kanta!”⁹². Skoro bowiem zawodzi teleologia, jedyna nadzieja w jej pojęciowym przeciwieństwie – deontologii. Przedsięwzięcia rehabilitacji tego paradygmatu w etyce podjął się co prawda skutecznie

⁸⁹ Kant powiada: „Wszystkie zasady praktyczne, które w swym założeniu przyjmują przedmiot (materię) władzy pożądania jako wyznacznik woli, są empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycznych”. Przez „prawo” rozumie tu filozof normę obowiązującą powszechnie. Co zaś jest empiryczne, temu z definicji przysługuje jedynie przygodna moc obowiązywania. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Borstein, Kęty 2002, s. 37.

⁹⁰ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś i in., Kęty 2005, s. 36.

⁹¹ G. Gray, B. Wildstein, *Życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka*, op. cit., s. 176.

⁹² A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005, s. 133.

skrytykowany przez Graya Rawls. Należy jednak mieć na uwadze, że była to „deontologia z twarzą Hume’a”, dostosowana do standardów „rozsądnego empiryzmu”, co stało się – jak dowiedli Sandel i Gray – przyczyną jej załamania. Na takim gruncie nie dało się bowiem obronić konstytutywnego dla deontologii postulatu pierwszeństwa powinności przed dobrem⁹³.

Zademonstrowanie możliwości obrony owego prymatu wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Wskazuje on jedynie, że libertarianizm może zostać uzasadniony deontologicznie albo w ogóle.

Bibliografia:

- Bartyzel J., *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grindberg i in., Poznań 2000.
- Gray J., *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Warszawa 2006.
- Gray J., *Falszywy świt. Urojenia globalnego kapitalizmu*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2014.
- Gray J., *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- Gray J., *O rządzie ograniczonym. Ograniczone uprawnienia i szczegółowe obowiązki rządu*, przeł. W. Madej, Warszawa 1995.
- Gray J., *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko i P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Hayek F.A., *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiewicz, Kraków 1998.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej* t.2, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Juruś D., *The Neo-Aristotelian Defense of Rights or a Minimal State Approach*, *Diametros* nr 5 (wrzesień 2005).
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś i in., Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2013.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

⁹³ Argumentację Graya przeciwko Rawlsowi streszczamy w niniejszym tekście. Odnośnie do krytyki Sandela vide: M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, op. cit., passim.

- Machan T., *The Moral Case for The Free Market Economy. A Philosophical Argument*, Lewiston-Queenston 1988.
- Mill J.S., *Utylitaryzm, O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2005
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 2010.
- Pieliński K., *John Gray i liberalizm normatywnej siły faktu*, [w:] idem (red.), *Wokół liberalizmu*, Warszawa 2004.
- Polanowska-Sygulska B., *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008.
- Polanowska-Sygulska B., *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011.
- Polanowska-Sygulska B., *Wszystkie twarze Johna Graya*, „Przegląd polityczny” 56/2002.
- Rand A., *Cnota egoizmu: nowa koncepcja egoizmu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2015.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994.
- Ricken F., *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Kęty 2001.
- Rothbard M.N., *Etyka wolności*, przeł. J. Wozinski, Warszawa 2010.
- Rothbard M.N., *O nową wolność. Manifest libertariański*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2005.
- Sandel M., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2009.
- Szacki J., *Antyliberalny liberalizm*, „Przegląd polityczny” 56/2002.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2010.
- Szahaj A., *Ponowoczesny liberalizm Johna Graya*, „Przegląd polityczny” 56/2002.
- Tulejski T., *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume’a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009.
- Wildstein B., *Profile wieku*, Warszawa 2000.