

Z d z i s ł a w   K r a s n o d ę b s k i

## **Rawls, realizm polityczny i dzisiejsza demokracja liberalna**

**Słowa kluczowe:** *demokracja, demokracja liberalna, liberalizm, moralność, normatywność, polityka, J. Rawls, realizm polityczny*

### **1. Polityczny czy apolityczny liberalizm?**

John Rawls uchodzi za filozofa, który dał filozofii politycznej nowy impuls, który ją „odnowił”, przywrócił do życia. Ale jednocześnie jego teoria krytykowana jest za to, że niewiele ma wspólnego z realną polityką, że jego liberalizm polityczny jest w gruncie rzeczy apolityczny oraz że ten filozof nie rozumie, czym jest polityka. Jak wytłumaczyć te sprzeczne – przynajmniej na pierwszy rzut oka – opinie?

Publikacja *Teorii sprawiedliwości* wywołała szeroką debatę. Filozofowie określani – czasami mimo ich protestów – jako „komunitarianie” (m.in. Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair McIntyre) krytykowali abstrakcyjny i idealistyczny charakter tej teorii. Zwykle krytyka skupiała się na post-Kantowskiej koncepcji podmiotu lub osoby, na konstruktywistycznym podejściu i idei sytuacji pierwotnej, na kwestii pierwszeństwa uprawnień (*rights*) przed dobrem (*good*). Natomiast krytycy, do których tu nawiązuję, podnosili przede wszystkim kwestię swoistości polityki i jej relacji do etyki (Gledhill 2012). Na przykład Bernard Williams uznawał teorię Rawlsa – w obu wersjach, zarówno zawartej w *Teorii sprawiedliwości*, jak i z *Liberalizmu politycznego* – za „polityczny moralizm”, przyjmujący, że moralność dominuje nad

polityką, że polityczna filozofia jest stosowaną etyką czy teorią moralności. Zdaniem krytyków, prowadzi to do zapoznania specyfiki i autonomii polityki jako szczególnego typu aktywności człowieka. Realizm polityczny występuje przeciwko takiej redukcji polityki do etyki (Williams 2006).

Inny reprezentant tego nurtu, Raymond Geuss, w książce *Philosophy and Real Politics* pisał: „polityczna filozofia musi być realistyczna. To znaczy, że musi zaczynać od tego – i tym się przede wszystkim zajmować – jak działają instytucje w konkretnych społeczeństwach i konkretnym czasie, i co rzeczywiście skłania ludzi do działania w danych okolicznościach, a nie jak ludzie powinni idealnie (lub «racjonalnie») działać, czego powinni chcieć lub co powinni cenić, jacy ludzie powinni być itd.” (Geuss 2008, s. 9). A w innym miejscu: „polityczna filozofia musi uznać, że polityka przede wszystkim dotyczy działań i kontekstów działań, a nie przekonań i twierdzeń” (Geuss 2008, s. 11).

Nie chodzi więc o realizm w wąskim rozumieniu tego słowa, jak w teoriach stosunków międzynarodowych, np. w teorii Kennetha Waltza, lecz w ogóle realistyczny obraz polityki jako szczególnej sfery życia, rozpatrywanej w takich kategoriach jak władza, interes i konflikt interesów, legitymizacja, walka o przeżycie, bezpieczeństwo i agresja, kompromis. A także polityki jako sfery, w której nie chodzi i nie może chodzić o twierdzenia i o ich prawdziwość lub fałszywość, lecz o działania, i nie o prawdę, lecz o opinie.

Wiele o swoistości polityki pisała Hannah Arendt, wskazując na różnicę między myśleniem a działaniem, między życiem aktywnym a kontemplacyjnym. Podkreślała ona, że polityka, zakładająca wielość podmiotów, nie istnieje poza działaniami, że jest tkaniną ludzkich działań, pajęczyną spraw ciągle tkaną na nowo. Istnieje ona tylko tak długo, jak ludzie działają i mówią. Działanie – pisze Arendt – jest najbardziej ulotną i najbardziej płonną, daremną ludzką czynnością, jak samo życie – działanie jest chwilowe, przemija bez śladu, chyba że zostanie utrwalone w pamięci, w politycznej wspólnocie. Taki też jest jej cel: „*Polis* należało założyć, by zapewnić wielkość ludzkich czynów i mowy oraz utrwalić je i upamiętnić bardziej, niż uczynił to poeta [...] *polis* zrodziło się z wielkich zdarzeń na wojnie i innych czynów” (Arendt 2005, s. 152). I dlatego polityka jest więc jako taka „antymetafizyczna”, nie da się jej zrozumieć w kategoriach „metafizyki obecności”, z której wynika skłonność filozofów do „degradacji polityki do filozofii” (por. Arendt 2005, s. 162).

W krytyce Rawlsa dokonywanej z punktu widzenia realizmu politycznego chodzi więc także o samą filozofię polityczną, jej sposób odniesienia się do polityki, jej dążenie do ustalenia uniwersalnych zasad, o jej normatywny charakter.

Filozofowie – a dzisiaj także intelektualisci i celebryci – sądzą, że dysponują wiedzą, jak sprawować rządy. Chodzi tylko o to, by odpornej polityce narzucić owe poznane i rozpoznane rozumne zasady. W *Liście siódmym* Platon tak pisał o swoich motywach porzucenia polityki dla filozofii:

I musiałem, ku chwale prawej filozofii, przyznać, że tylko ona pozwala dostrzec, co jest zarówno w dziedzinie publicznej, jak i prywatnej godziwe, a więc pokolenia ludzkie uwolnią się od niedoli dopiero wtedy, gdy albo rzetelni i prawdziwi filozofowie dojdą do władzy politycznej, albo ludzie, którzy dziś państwami rządzą, staną się z boskiego wyroku naprawdę filozofami (Platon, *List siódmy*, 326 ab; por. Platon 1987, s. 27).

Ale wyprawy filozofów w świat polityki najczęściej kończyły się fatalnie. Przykłady są liczne: od samego Platona, przez Woltera i Diderota, aż po Schmitta, Sartre'a i Heideggera w XX wieku. Zwykle składa się winę za to niepowodzenie na karb tych polityków, którym filozofowie usiłowali doradzać lub w których pokładali nadzieję: Dionizjosa, Hitlera, Stalina. Jednak filozofowie nazbyt często wykazywali zadziwiającą naiwność polityczną i nie mniej zadziwiającą skłonność do tyranów, despotów i ustrojów totalitarnych, by uznawać to za przypadek. Raczej należy to wiązać z nadmiernym zaufaniem do teorii, do absolutnych „praw” natury bądź historii odkrywanych przez rozum (Krasnodębski 2011). Przypadek komunizmu i całego zastępu filozofów marksistowskich lub marksizujących jest tego najlepszym przykładem. Nic nie wskazuje, by od tego czasu coś musiało się zmienić. I nawet jeśli roszczenie do bezpośredniego sprawowania władzy nie było i nie jest zbyt często wyrażane wprost, to – jak się twierdzi – platońska tradycja przyczyniła się do utrwalenia paternalistycznego stosunku filozofii do polityki.

Jak dalece jednak takie zarzuty można postawić filozofii Rawlsa? Wiemy, że sam Rawls zrobił wiele, by w drugim okresie swojej twórczości odeprzeć zarzuty braku realizmu. Starał się odejść od tego „platońskiego”, paternalistycznego modelu teorii polityki i jej odniesienia do polityki. Podkreślał, że: „Filozofia polityczna nie wycofuje się, jak myślą niektórzy, ze społeczeństwa i ze świata. Nie rości sobie także pretensji do odkrywania prawdy własnymi, odrębnymi metodami rozumowania, niezależnie od wszelkiej tradycji myśli i praktyki politycznej” (Rawls 1998, s. 86).

Teoria politycznego liberalizmu jest – jak twierdził – zakorzeniona w szczególnej kulturze politycznej, jest jej artykulacją, a nie ustalaniem prawd poza wszelkim kontekstem, prawd uniwersalnych, obowiązujących zawsze i wszędzie. Stosuje się tylko do „dobrze urządzonej demokracji konstytucyjnej” (Rawls 1998, s. 197). Jest powściągliwa, jeśli chodzi o własne aspiracje. Nie zakłada koncepcji dobra, ani rozległej doktryny filozoficznej czy moralnej; właśnie w tym znaczeniu ma to być liberalizm „polityczny”, a nie „metafizyczny”.

W publicznej przestrzeni demokracji mogą istnieć różne koncepcje sprawiedliwości: „treść publicznego rozumu pochodzi od rodziny koncepcji sprawiedliwości, a nie tylko z jednej z nich. Istnieje wiele liberalizmów i związanych z nimi praw, a więc wiele form publicznego rozumu wyznaczonych przez rodzinę rozumnych koncepcji politycznych” (Rawls 2001, s. 200). Jako przykłady podaje „dyskursywną koncepcję legitymacji Habermasa (uważaną

niekiedy raczej za radykalnie demokratyczną niż liberalną), a także katolickie poglądy na dobro wspólne i solidarność, gdy są wyrażane w kategoriach wartości politycznych” (Rawls 2001, s. 202–203). Ta powściągliwość i uznanie pluralizmu nie podobały się i nie podobają Jürgenowi Habermasowi, który zarzuca Rawlsowi zbyt sceptycyzm, jeśli chodzi o autonomię sekularnego rozumu (Habermas 2019, s. 91–100).

Wynikają one jednak z realistycznego uznania faktu, że współczesne społeczeństwa zachodnie są zróżnicowane pod względem światopoglądowym i ideowym. Uznanie faktu rozumnego pluralizmu opiera się na założeniu, iż w życiu publicznym nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć sporów filozoficznych. Choć bowiem można przyjąć, że istnieje tylko jedna prawdziwa doktryna czy filozofia, to wiele jest w społeczeństwie doktryn rozumnych. „Traktowanie koncepcji politycznej jako prawdziwej i wyłącznie z tej racji jako jedynej odpowiedniej podstawy publicznego rozumu jest ekskluzywizmem, nawet sekciarstwem, łatwo więc prowadzi do politycznego rozbicia” (Rawls 1998, s. 191) – a nie do jedności.

Można twierdzić, że jest to znacznie bardziej realistyczny obraz nowoczesnego społeczeństwa niż w realizmie typu Waltza, który zakłada, że państwa są spoistym, jednolitym podmiotem. Rawls zgadza się przy tym z poglądem, głoszonym np. przez Arendt, że polityka zakłada wielość punktów widzenia. Wprowadza wprawdzie ograniczające ów pluralizm pojęcie „rozumności”, ale jednocześnie chce tę rozumność ujmować szeroko, by uniknąć „wykluczenia jakichś doktryn jako nierozumnych bez mocnych podstaw”, a także ustrzec się „arbitralności i ekskluzywizmu” (Rawls 1998, s. 104).

Tego pluralizmu nie da się znieść albo usunąć: „Przy istniejących między nimi różnicach obywatele nie mogą w żaden inny sposób spełnić swego uwarunkowanego przez koncepcję pragnienia, by wieść wspólne życie na warunkach akceptowalnych dla wszystkich obywateli jako wolnych i równych” (Rawls 1998, s. 151). Jedność poglądów może być tylko wymuszona: „rozumienie i podzielanie jednej rozległej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej może być utrzymane tylko za pomocą opresywnego użycia władzy państwowej” (Rawls 1998, s. 75–76).

## 2. Nie sami liberalowie

Także liberalizm nie może stanowić jedyne uznawanego światopoglądu. Demokracja nie może być w tym sensie liberalna, że jej obywatele mają wyłącznie liberalne poglądy, uznając je za jedyne rozumne. Taka jedność również musiałaby być narzucona: „Społeczeństwo zjednoczone wokół jakiejś rozumnej formy liberalizmu, czy wokół rozumnego liberalizmu Kanta albo Milla, tak samo wy-

magaloby sankcji władzy, by takim pozostać” (Rawls 1998, s. 76). Dlatego także liberalizm polityczny nie może być liberalizmem szerokim, nie może przyjmować, że wszyscy obywatele mają podzielać liberalne poglądy i wartości:

Ta idea wspólnego życia politycznego nie odwołuje się do Kantowskiej idei autonomii ani do Millowskiej idei indywidualności, jako wartości moralnych należących do pewnej rozległej dziedziny. Odwołuje się raczej do wartości politycznej życia publicznego prowadzonego na warunkach, które wszyscy obywatele mogą zaakceptować jako sprawiedliwe (Rawls 1998, s. 153).

Na tym miała, według Rawlsa, polegać różnica między *Teorią sprawiedliwości* a *Liberalizmem politycznym*. W tej pierwszej została przedstawiona szeroka, nadrzędna doktryna liberalna jako wyznawana przez wszystkich obywateli. Ale takie społeczeństwo, składające się tylko z obywateli wyznających jedną liberalną doktrynę, nie jest możliwe i nie byłoby pluralistyczne: „Tęgo rodzaju dobrze urządzone społeczeństwo stoi w sprzeczności z faktem rozsądnego pluralizmu, a więc *Liberalizm polityczny* uważa je za niemożliwe” (Rawls 2001, s. 254).

W istocie, społeczeństwa nie składają się z samych rozumnych liberałów, a ci inni nie tylko są członkami wspólnoty politycznej, ale także mają mieć prawa polityczne i swobody polityczne. Rawls nie przeczy oczywistemu faktowi, że w społeczeństwie istnieją również ludzie nierozumni, którzy nie chcą respektować ogólnych zasad określających sprawiedliwe warunki współżycia i gotowi są je pogwałcić w imię swoich interesów (Rawls 1998, s. 92), a więc że obywatele głoszą także i popierają „nierozsądne doktryny”. Rzecz w tym, że w demokracji – w przeciwieństwie do filozofii – nie można ich ignorować czy „wykluczyć”; mają te same prawa obywatelskie, ich głos waży tyle samo, co głos „ludzi rozumnych”. W końcu i oni mają być równi i wolni, podobnie jak inni obywatele.

### 3. Realistyczna utopia

Rawls nie rezygnuje jednak z normatywności, nie ogranicza się do opisu faktów, lecz chce wyznaczać polityce normatywne cele. Według niego filozofia polityczna ma być „realistyczną utopią”, wskazującą standardy, które można wcielić w życie w przyszłości: „filozofia polityczna jest realistycznie utopijna, kiedy rozszerza granice tego, co traktuje się zwykle jako praktyczną polityczną możliwość, i – czyniąc to – godzi nas ze społecznymi i politycznymi warunkami życia” (Rawls 2001, s. 21).

Zarówno stosunki polityczne wewnątrz społeczeństwa, jak i stosunki międzynarodowe mogą się zmieniać – zmieniać na lepsze. Od czasów Tukidydesa

„wśród niezmiernych nieszczęść, które niesie życie, takich jak plagi czy epidemie z jednej strony, a odległe i niezależne przyczyny w rodzaju losu lub woli Boga z drugiej strony, istnieją społeczne i polityczne instytucje, które mogą być przez ludzi zmieniane” (Rawls 2001, s. 70). I dodaje, powołując się na Saint-Justa, że polityczne i społeczne instytucje można rewidować i reformować w celu uczynienia ludzi bardziej szczęśliwymi i zaspokajania ich potrzeb. Nie wiemy jednak, co sądzi o metodach Saint-Justa i jakie metody uznaje za dopuszczalne...

Ale Rawls przestrzega przed eksportem liberalizmu w świecie. Podobnie jak w życiu wewnętrznym społeczeństw liberalnych, tak i w stosunkach między „ludami” nie można przyjmować jednej obowiązującej doktryny. Nie można od wszystkich ludów wymagać liberalizmu (Rawls 2001, s. 89–91). I tak jak Rawls dzieli doktryny na rozumne i nierozumne, tak też rozróżnia ludy „przyzwoite” i „nieprzyzwoite”, przyjmując, że istnieją także ludy nieliberalne, ale przyzwoite. Charakteryzuje bliżej przyzwoite ludy hierarchiczne, ale wspomina też o jakichś innych możliwych ludach „przyzwoitych” – można się zastanawiać, czy zaliczyłyby do nich także „nieliberalne”, ale też niehierarchiczne i demokratyczne, ludy współczesnej Europy Środkowo-Wschodniej. Obok nich mamy społeczeństwa, które nie są dobrze urządzone, państwa bezprawia, społeczeństwa obciążone niekorzystnymi warunkami, łaskawe absolutyzmy itd. Ład międzynarodowy – prawo ludu – musi uwzględniać ich istnienie, jeśli nie ma opierać się na narzuceniu liberalizmu wszystkim ludom.

Niewątpliwie „prawo ludu” proponowane przez Rawlsa wykazuje się daleko idącą powściągliwością i realizmem. Odrzucając ideę państwa światowego, podkreśla znaczenie samostanowienia, szacunku dla siebie, odmienności kultur politycznych, a nawet prawa do terytorium oraz w związku z tym do ograniczenia imigracji, co dzisiaj uważane jest za niedopuszczalne z liberalnego punktu widzenia. Wreszcie wskazuje na konieczność wojny w pewnych sytuacjach, i to nie tylko wojny obronnej, lecz także interwencji zbrojnych, ale tylko w przypadku bardzo poważnych naruszeń praw człowieka.

Oczywiście można podejrzewać, że to uznanie wielości form życia ludów odbywa się tylko na zasadzie uznania ich prawa do własnej drogi do liberalizmu – tak jak kiedyś uznawano własną, narodową drogę do socjalizmu czy komunizmu. Zwłaszcza, że to tylko społeczeństwa liberalne są „ludami zadowolonymi” – jak pisze Rawls nawiązując do Raymonda Arona – bez toksycznej dumy panowania, zadowolonymi ze *status quo*, co jednak nie znaczy, że wszyscy w tym społeczeństwie są zadowoleni i radosni itd.

Normatywny charakter tej teorii zawarty jest w języku, w pojęciach operacyjnych, takich jak „przyzwoitość”, „niegodziwość”, „rozumność”, „rozsałek” itd. Ostatecznie pytanie o to, jak bardzo Rawls popada w „moralizm polityczny”, zależy od tego, jaką rolę faktycznie odgrywa moralność w polityce. Nie sądzę, iżby rozumienie polityki jako czystej gry interesu, jako sfery

całkowitej dominacji cynizmu i żądz władzy było „realistyczne”. Politycy nie są inni niż większość ludzi, kierują się – czasami – także ideą dobra, zarówno w polityce wewnętrznej, jak zewnętrznej. Także państwa nie kierują się tylko interesami – w dzisiejszej polityce międzynarodowej bardzo liczy się *soft power*, a więc również racje moralne. Na przykład pozycja Niemiec wynika nie tylko z siły gospodarczej tego kraju, ale także z rozpowszechnionej opinii, że to państwo jest „mocarstwem moralnym”. Na pewno jednak względy moralne nie są jedyne, które bierze się pod uwagę przy podejmowaniu decyzji politycznych (i być nie mogą). I zapewne nie są najważniejsze. Dlatego także polityka nigdy nie stanie się tylko stosowaną etyką. Polityka to – między innymi – podejmowanie trudnych decyzji w sytuacjach niepewności, w których odgrywają wprawdzie istotną rolę moralne wartości, ale także interesy, fakty, skuteczność, w których niepewna jest ocena sytuacji, w których ścierają się różne interpretacje, nieznane są wszystkie czynniki i przyszłe konsekwencje decyzji. Także oceny w kategoriach uprawnień i zasad moralnych są niepewne – na przykład w rzeczywistości nie jest wcale łatwo ocenić, które państwa są niegodziwe, a które przyzwoite, kiedy podjąć interwencję itd.

Podzielać można także programowy optymizm Rawlsa – przekonanie, że można zmieniać porządek polityczny na lepszy, że dzieje świata nie muszą być ciągle powtarzaniem tych samych błędów i tych samych okrucieństw. Pod jednym wszak warunkiem – że mamy świadomość, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć konsekwencji naszych działań i że świat nigdy nie zmieni się w doskonały, albo tylko najlepszy z możliwych.

## 4. Pojednanie rozumem

Realizm Rawlsa, uznający pluralizm zarówno wewnątrz społeczeństw demokratycznych, jak i na świecie, i ograniczający imperialistyczne dążenia liberalizmu, pozwala mu także uwzględnić obecność konfliktów w życiu politycznym. Odróżnia ich trzy rodzaje: konflikty wynikające z odmienności nadrzędnych doktryn, konflikty wynikające z różnic statusu, pozycji klasowej, zawodu, różnic etnicznych, płciowych, rasowych, wreszcie te, które wynikają z ciężaru sądów (Rawls 1998, s. 98–102). Ale drugi rodzaj konfliktów nie budzi jego większego zainteresowania, mimo że w polityce odgrywają one tak ogromną rolę i determinują także konflikty pierwszego typu. Jego problemem jest brak możliwej zgody ludzi rozumnych:

Nie zaprzeczamy oczywiście, że uprzedzenia i stronnicze nastawienie, indywidualny i grupowy egoizm, zaślepienie i samowola odgrywają swoją, aż nadto dobrze znaną rolę w życiu politycznym. Jednak te źródła niezgody zmiennie kontrastują ze źródłami, które da się pogodzić z tym, że wszyscy są w pełni rozumni (Rawls 1998, s. 101).

Obok rozumnej zgody, istnieje zatem także możliwość rozumnej niezgody – pojednanie obywateli za sprawą rozumu publicznego ma swoje granice. Sumienny wysiłek wymiany argumentów nie zawsze prowadzi do rozumnej zgody: „Jest to w istocie stan normalny – nie możemy spodziewać się jedno-myślności. Rozsądne polityczne koncepcje sprawiedliwości nie zawsze prowadzą do takiej samej konkluzji” (Rawls 2001, s. 241).

Źródła rozumnej niezgody wynikają także z okoliczności: „Wiele z naszych najważniejszych sądów formułujemy w warunkach, w których nie należy się spodziewać, że osoby sumienne, w pełni władz rozumu, nawet po swobodnej dyskusji, wszystkie dojdą do tego samego wniosku” (Rawls 1998, s. 102). Także obywatele uznający tę samą koncepcję nie zawsze zgadzają się w sprawach szczegółowych. W dodatku „różne koncepcje sprawiedliwości będą owocowały odmiennymi interpretacjami podstaw konstytucji i kwestii elementarnej sprawiedliwości” i możliwe są różne interpretacje tej samej koncepcji; „nie ma ostrej granicy tam, gdzie kończy się koncepcja polityczna, a zaczyna się jej interpretacja” (Rawls 2001, s. 207, przyp. 35). Ponadto, omawiając kwestię religii w szkole i szkolnej modlitwy, Rawls zauważa, że „idea publicznego rozumu nie determinuje poglądów na szczegółowe kwestie polityki czy na instytucje społeczne” (Rawls 2001, s. 235).

Dopuszcza on także możliwość impasu, kiedy spór rozstrzyga głosowanie, a nie zgoda osiągnięta w debacie: „gdy pojawiają się zagadnienia gorąco dyskutowane, mogące prowadzić do impasu między różnymi koncepcjami politycznymi, obywatele muszą głosować zgodnie z kompletnym porządkiem wyznawanych wartości politycznych”. Nie mogą jednak, podobnie jak sędziowie, odwoływać się do swojego szerszego światopoglądu (Rawls 2001, s. 240). Rozstrzygnięcie przez głosowanie jest jednak nie tyle wyjątkiem w demokracji parlamentarnej, co jej codziennością – to raczej owa rozumna zgoda zostaje osiągnięta tylko w bardzo szczególnych przypadkach.

Można powiedzieć, że realizm skłania Rawlsa do dość daleko idących ograniczeń zakresu zgody i możliwości jej osiągnięcia, co jego zdaniem nie odbiera znaczenia debacie publicznej: „ideał publicznego rozumu nie zawsze będzie prowadzić do generalnego uzgodnienia poglądów, i nie jest to jego wadą” (Rawls 2001, s. 243). Kulturę publiczną wzbogacają także te debaty, w których zgody się nie osiąga: „Obywatele korzystają z debaty i sporu, uczą się w ich trakcie, a gdy ich argumenty kierują się rozumem publicznym, są pouczające dla kultury politycznej nawet wtedy, gdy nie można osiągnąć konsensusu” (Rawls 2001, s. 243).

Wszystkie te zastrzeżenia i ograniczenia nie zmieniają faktu, że polityka jest dla niego przede wszystkim debatą publiczną, w której liczą się rozumne argumenty, a gdy zostały ustalone wspólne reguły, warunki współpracy, czasami wymaga się od obywateli działania nawet kosztem własnych interesów (Rawls 2001, s. 194). Mimo uznania możliwości rozumnej niezgody, nie ulega



także wątpliwości, iż celem deliberacji jest osiągnięcie rozumnej zgody i że całą tę teorię przepaja wiara w rozumny konsens, choć o bardzo ograniczonym zakresie – o wiele węższym, niż przyjmuje to jego polemista Habermas.

Rawls nie tylko wierzy, że deliberacja – publiczna debata – może sprawić, że obywatele zmieniają swoje poglądy, ale że to właśnie jest istotą polityki: „Publiczna debata musi być możliwa, uznana za podstawową cechę demokracji i wolna od władzy pieniądza. W przeciwnym razie polityka zostanie zdominowana przez korporacje i kapitał” (Rawls 2001, s. 198). Rzeczywistość polityczna współczesnych demokracji odbiega daleko od tego ideału. Można także powiedzieć, że odbiega coraz bardziej, zważywszy na coraz większą rolę wielkich korporacji medialnych.

To rozumienie polityki deliberacji, charakterystyczne dla niedawnej jeszcze fazy dominacji liberalizmu, było podważane zarówno z lewej, jak i z prawej strony, przy czym lewicowi myśliciele, jak Chantal Mouffe, sięgali do Carla Schmitta, a prawicowi czasami odwoływali się do Michela Foucaulta, by wprowadzić na nowo do teorii polityki element rywalizacji, walki politycznej, władzy i dominacji, obecnych także w pozornie racjonalnym dyskursie.

Nierówność polityczna nie jest jednak czymś, co szczególnie trapi liberalizm polityczny, zakładający z góry „równy udział w opartej na przymusie władzy politycznej, którą jedni obywatele sprawują nad drugimi przez głosowanie i innymi sposobami” (Rawls 1998, s. 300).

## 5. To, co polityczne

Pojawia się jednak pytanie: dlaczego w zasadzie obywatele mieliby chcieć wieść wspólne życie? Co w ogóle może ich skłaniać do tego, by być członkami jednego społeczeństwa? Jak się takie społeczeństwo tworzy? I czy przynależność do niego zależy od tej skłonności?

Otóż Rawls zakłada istnienie politycznego społeczeństwa, ale nie wyjaśnia, jak się ono konstytuuje: „demokracja wymaga pewnego politycznego związku między obywatelami w obrębie struktury podstawowej społeczeństwa, w którym się urodzili i w którym normalnie przeżywają swoje życie” (Rawls 1998, s. 300). Jego rozważania dotyczą tylko tego, w jaki sposób powinno ono być zorganizowane.

Rawls, jak przypuszczam, sądził, że jedyną realną możliwością dla pluralistycznego społeczeństwa jest właśnie częściowy konsens, którego rdzeniem jest „polityczna koncepcja sprawiedliwości”. Czy jednak rzeczywiście jedność jako skonstruowany moralny konsens wystarcza?

Związek polityczny nie jest więc przedmiotem wyboru, a podmiot, osoba nie jest wcale nieusytuowana, i pojawia się pytanie, czy rzeczywiście kiedy-

kolwiek można od tego usytuowania w społeczeństwie, w związku politycznym, abstrahować. Po drugie, ta więź nie opiera się na wyborze jednostek, lecz jest nam narzucona, zadana: „Władza państwowa nie może [...] być przedmiotem swobodnego uznania, w tym sensie, że więzy społeczeństwa, kultury, historii i społecznego miejsca pochodzenia zaczynają tak wcześnie kształtować nasze życie i są zwykle tak mocne, że prawo do emigracji (odpowiednio obwarowane) nie wystarcza, by uznanie tej władzy uczynić swobodnym w sensie politycznym” (Rawls 1998, s. 306).

Jesteśmy więc podmiotami politycznie „usytuowanymi”, umieszczonymi w pewnym miejscu, które nie było przedmiotem naszej decyzji. Także później pozostaje ów element przymusu i niedobrowolności, który wielu myślicieli uważało za esencję polityki. Nawet możliwość emigracji nie znosi tej zależności: „władzy państwowej nie można uniknąć, chyba że przez opuszczenie terytorium, na którym rządzi, a i to nie zawsze [...] opuszczenie własnego kraju jest trudnym krokiem: oznacza opuszczenie społeczeństwa i kultury, których językiem posługujemy się w mowie i myśli, aby wyrażać i rozumieć siebie, własne cele i wartości, społeczeństwa i kultury, na których historii, obyczajach i konwencjach polegamy, chcąc znaleźć nasze miejsce w społecznym świecie” (Rawls 1998, s. 305).

W każdym razie jest to jedno z podstawowych pytań filozofii politycznej (w innym rozumieniu, i szczególnie filozofii lewicowej, lecz inspirowanej Heideggerem) – pytanie o polityczność, nie o politykę; o to, jak konstytuuje się społeczeństwo polityczne, a nie o to, jak powinno być zorganizowane, by być sprawiedliwe (Marchart 2010). To ukonstytuowanie się jest aktem, czy raczej procesem politycznym, a związek jest związkiem władzy, jest obwarowany sankcjami i takim pozostaje. Można więc powiedzieć, że „na początku” jest polityka – czy, jak mówi Williams, „czyn” – a każda „deliberacja” jest wtórna.

Co więcej, znajdujemy u Rawlsa stwierdzenia, które eliminują jedną z zasadniczych, fundamentalnych kwestii politycznych: „Społeczeństwo polityczne jest zawsze postrzegane jako struktura społecznej współpracy na czas nieokreślony; pomyśl, że kiedyś, w przyszłości, nastanie chwila, gdy jego żywot dobiegnie końca, a ono samo ulegnie rozkładowi, jest politycznemu społeczeństwu obcy” (Rawls 2001, s. 224).

A przecież jest podstawowa sprawa – bezpieczeństwo, trwanie, zagrożenie zewnętrzne, rozkład i korupcja polityczna wewnątrz. W Polsce ciągle politykę kształtuje pamięć o rozkładzie I Rzeczypospolitej i likwidacji II RP przez totalitarnych sąsiadów. Pytanie o koniec żywota *polity* pojawia się i dzisiaj w „ustabilizowanych” demokracjach – np. w Wielkiej Brytanii w związku z separatyzmem Szkocji, w Hiszpanii w związku z dążeniami narodowymi Katalończyków. W *Prawie ludów* Rawls pisze o konieczności obrony terytorium i społeczeństwa politycznego, o wadze samostanowienia. Pozostaje jednak tajemnicą, dlaczego nie ma to znaczenia dla polityki wewnętrznej, dla

poszukiwania owego częściowego konsensu między doktrynami, które przecież także zawierają takie treści.

Wątpliwość budzi jego rozróżnienie stowarzyszenia, wspólnoty, społeczeństwa i ludu. Pomijając kwestię, czy rzeczywiście demokracje współczesne mogą przeżyć bez elementów wspólnotowych, pojawia się wątpliwość, czy „społeczeństwa”, a więc w rozumieniu Rawlsa związki polityczne, rzeczywiście odróżniają się od „stowarzyszeń” tym, że nie przyjmują żadnych celów, skoro: „Wiele społeczeństw w przeszłości myślało inaczej: wyznaczały sobie ostateczne cele, takie jak religia i imperium, panowanie i chwała; a prawa i status jednostki i klas społecznych zależały od ich roli w osiąganiu tych celów” (Rawls 1998, s. 81). Może więc tylko chodzić o „społeczeństwa liberalne”, które stosowałyby się do zaleceń liberalizmu politycznego. Jednak choć można abstrakcyjnie skonstruować takie społeczeństwo bez celów, bez wspólnej koncepcji właściwego życia, trudno podać jakiś jego realny przykład. Także Stany Zjednoczone nie były dotąd do pomyślenia bez amerykańskiego *credo* i amerykańskiego mesjanizmu. Społeczeństwo bez celu, proponowane przez Rawlsa, byłoby zatem zerwaniem z dotychczasową historią. W rzeczywistości jednak w społeczeństwie amerykańskim, zdominowanym przez liberalizm, z jednej strony ukształtowały się wspólnoty polityczne o wyrazistych tożsamościach, zwalczające się nawzajem i walczące o całość, a z drugiej strony liberalizm i jego krzewienie w świecie, także siłą, miękką i twardą, stało się posłannictwem liberałów.

## 6. Walka u podłoża

Czy opis moralnie zróżnicowanych społeczeństw jest rzeczywiście realistyczny? Czy rzeczywiście są one tak bardzo zróżnicowane ideowo, jak twierdził Rawls? Wydaje się, że wiele społeczeństw zachodnich w nieodległej przeszłości – wtedy, gdy powstawały najważniejsze dzieła Rawlsa – wcale nie było tak pluralistycznych, jak on sugeruje, szczególnie w Europie. Panował wówczas szeroki konsens światopoglądowy, a grupy i środowiska o zdecydowanie innych poglądach egzystowały w niszach, poza domeną polityczną. Znaczna część społeczeństw pasywnie dostosowywała się do reguł ustalanych przez elity, jak długo mogła żyć w spokoju. Konsens światopoglądowy był więc znacznie szerszy, głębszy ideowo, ale płytszy społecznie i bardziej wykluczający, niż to przyjmował Rawls. Nawet rewolucja 1968 roku nie podzieliła społeczeństwa tak bardzo, jak wówczas sądzono. Stworzyła ona jedynie „kontrkulturę”. Potem owe kontrkulturowe idee stopniowo poczęły zmieniać instytucje, obyczaje i zasady moralne, ale dopiero dzisiaj, w czasach drugiej fali tej rewolucji, stały się „kulturą”, zaczęły dominować, wypierając dawne

„całościowe doktryny”, moralne i religijne wzory i wartości, nadając z kolei im charakter „kontrkultury”.

Zróznicowanie społeczeństw zachodnich jest dziś dużo większe niż pod koniec XX wieku. I pojawia się pytanie, jak daleko może ono postąpić, by społeczeństwa się nie rozpadły. To pytanie nasuwa się w związku z erozją tożsamości narodowych, sekularyzacją, rosnącą wielokulturowością, napływem emigrantów ze społeczeństw „hierarchicznych”, rozdzwieniem między elitami a obywatelami, między wszędobylskimi kosmopolitami i osiadłymi prowincjuszami, „*somewheres*” i „*anywheres*” (Goodhard 2017).

Nawet w USA konsens, który Rawlsowi wydawał się osiągalny czy wręcz osiągnięty, należy do przeszłości, a przecież to z amerykańskiej kultury politycznej miała wyrastać jego teoria. Wybór Donalda Trumpa na prezydenta był szokiem dla elit, także dla elity partii republikańskiej. Jak wytłumaczyć fenomen Trumpa? Czy była to rebelia „ludzi nierozsądnych”? Czy chodzi o nieoczekiwany regres demokracji? O nową falę „populizmu”? O atak fundamentalistów, nacjonalistów, *deplorables* – jednym słowem, „ludzi niegodziwych”? Ta niegodziwość polega często na tym, że ktoś głosi poglądy, które jeszcze zupełnie niedawno wydawały się zupełnie oczywiste, lub posługuje się językiem, który jeszcze w czasach publikacji *Liberalizmu politycznego* uchodził za właściwy i nikomu niewulgarzający.

Otóż wydaje się, że ów „populizm” wynika z faktu, że liberalna powściągliwość, którą zalecał w swojej teorii Rawls, nie mogła być zachowana z powodów zasadniczych. Rawls usiłował odgrodzić sferę polityczną od „kultury podłoża”. Ograniczając dyskusje w sferze politycznej, pozostawiał dla niej szerokie pole w sferze „kultury podłoża”, w obrębie, powiedzielibyśmy, społeczeństwa obywatelskiego. „Czasem ci, którzy wydają się odrzucać ideę rozumu publicznego, chcą w istocie bronić potrzeby wolnej i pełnej dyskusji w obrębie kultury podłoża. Liberalizm w pełni się z tym zgadza” (Rawls 2001, s. 192).

W sferze politycznej obowiązuje „klauzula”, czyli nakaz, przedstawiania racji politycznych: „rozsądne nadrzędne doktryny religijne i niereligijne mogą być wprowadzone do dyskusji politycznej w każdym momencie, pod warunkiem, że we właściwy sposób zostaną jednocześnie zaprezentowane odpowiednie racje polityczne – które nie wynikają tylko z tych doktryn – wystarczające do wsparcia tego, co wspierają nadrzędne doktryny” (Rawls 2001, s. 216).

Tymczasem okazuje się, że czasach współczesnych najbardziej zacięta walka polityczna toczy się w owej kulturze podłoża, w edukacji, w społeczeństwie obywatelskim. To ta walka rozstrzyga nie tylko o tym, kto ostatecznie wygra wybory, ale także kto zasiądzie w Sądzie Najwyższym i jak będzie interpretowana konstytucja, w tym również na przykład „kłopotliwa kwestia aborcji”.

Rozwój demokracji liberalnej pokazuje, że liberalizm wkracza w kulturę podłoża, zmienia Kościoły, rodzinę i sam status człowieka. Bunt „populistów” jest skutkiem tej ekspansji liberalizmu, który nie przestrzega i nie może prze-

strzeżać granicy między ową „kulturą podłoża” a sferą polityczną, gdyż takiej granicy nie da się w rzeczywistości ustanowić. Głosząc „pluralizm”, likwiduje pluralizm w sferze społecznej – i w rezultacie także w politycznej.

Sam Rawls zauważa zresztą, że w praktyce ten rozdział między sferą polityczną (publiczną) a sferą społeczną (kulturą podłoża) nie jest utrzymywany: „Prawdę rzekłszy, ludzie normalnie nie rozróżniają między racjami rozległymi i racjami publicznymi; zwykle także nie wyznają ideału rozumu publicznego w postaci przez nas sformułowanej” (Rawls 1998, s. 342). Ale to nie jest tylko słabość lub niekonsekwencja ludzi. Wynika to z faktu, że takiego rozróżnienia nie sposób dokonać w praktyce.

Rzekomo neutralne zasady współżycia politycznego w dłuższej perspektywie czasu okazują się nieneutralne, transformujące całe społeczeństwo. Nie jest przypadkiem, że dzisiaj kwestie, który były do niedawna jak najbardziej prywatne, lub dotyczyły „stowarzyszeń”, a nie sfery publicznej, stały się najbardziej polityczne, na przykład życie wewnętrzne wspólnot religijnych, życie rodzinne, małżeństwo, relacje między płciami.

Tej ekspansji nie może zapobiec wprowadzone przez Rawlsa rozróżnienie między liberalizmem politycznym a „oświeceniowym”. Także liberalizm polityczny jest ekspansywny i likwiduje „przestrzeń dla kwitnącego życia wewnętrznego”, którą chce rzekomo zachować. Chociaż bowiem zasady sprawiedliwości politycznej nie mają się stosować bezpośrednio do wewnętrznego życia stowarzyszeń, życia rodziny, lecz jedynie do podstawowej struktury społeczeństw, do głównych instytucji (Rawls 2001, s. 225), to jednak „jako obywatele mamy powody narzucać stowarzyszeniom wymagania określone przez polityczne zasady sprawiedliwości” (Rawls 2001, s. 227). Autonomia stowarzyszeń, wspólnot i organizacji jest ograniczona: „Nie znaczy to, że przeczmy istnieniu właściwych koncepcji sprawiedliwości stosujących się bezpośrednio do większości tych grup i stowarzyszeń, podobnie jak do różnorodnych form związków międzyludzkich” (Rawls 2001, s. 226).

Dotyczy to także rodziny. Ma ona pozostać poza niektórymi zasadami, które mają obowiązywać w sferze politycznej: „Nie chcielibyśmy, by polityczne zasady sprawiedliwości – włączając w to zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej – stosowały się bezpośrednio do życia rodziny” (Rawls 2001, s. 227). „Nie można zaproponować zadekretowania równego podziału pracy w rodzinie lub penalizacji dla tych, którzy go nie uznają” (Rawls 2001, s. 230). Także wychowanie dzieci nie ma kierować się politycznymi zasadami sprawiedliwości – „społeczeństwo polegać musi na naturalnym afekcie i dobrej woli dorosłych członków rodziny” (Rawls 2001, s. 229).

Ale jednocześnie zasady polityczne „stawiają jednak pewne wymagania rodzinie jako instytucji i w ten sposób gwarantują podstawowe prawa i wolności oraz równość szans wszystkim członkom” (Rawls 2001, s. 226). Rawls uważa także, że w pewnych sytuacjach „zasady sprawiedliwości [...] mogą

zostać przywołane w celu przeprowadzenia reformy rodziny”, na przykład wtedy, gdy rodzina jest „szkołą męskiego despotyzmu”, jak w czasach Johna Stuarta Milla (Rawls 2001, s. 228).

Nie ma jednak żadnego kryterium, by rozstrzygnąć, jakie zasady powinny być wymagane i w jakich sytuacjach można dokonywać wspomnianej „reformy”. Łatwo dojść do wniosku, że interwencja powinna dotyczyć każdej formy „patriarchalizmu” lub ograniczenia rodziny jedynie do związków heteroseksualnych. Jak stwierdza Rawls, „żadna szczególna forma rodziny (monogamiczna, heteroseksualna lub inna) nie wynika z politycznej koncepcji sprawiedliwości [...] ta obserwacja otwiera drogę rozstrzygnięcia w ramach sprawiedliwości jako bezstronności kwestii praw oraz obowiązków gejów i lesbijek” (Rawls 2001, s. 224, przyp. 60). Nie pisze nic o kwestii praw i obowiązków poligamistów i poliandrystek, choć także monogamiczna forma rodziny nie wynika z politycznej koncepcji sprawiedliwości.

Ostatecznie więc liberalizm polityczny „nie postrzega [...] domeny politycznej i niepolitycznej jako dwóch odrębnych, rozłączonych przestrzeni, z których każda rządzi się własnymi zasadami” (Rawls 2001, s. 228). W konsekwencji prowadzi to do konkluzji, że „jeśli tak zwana sfera prywatna ma być przestrzenią wyjętą spod działania sprawiedliwości, to sfery takiej nie ma” (Rawls 2001, s. 229). Jest to zupełnie zgodne z hasłem rewolucji lat 60. i feminizmu, że „to, co prywatne, jest polityczne” (*the private is political*) i że walka polityczna toczy się także, a może nawet przede wszystkim, w sferze uznawanej dotąd za prywatną, w rodzinie, w sferze relacji seksualnych itd.

W czasach współczesnych spory polityczne dotyczą także samej kondycji człowieka, daleko wykraczając poza „kłopotliwą kwestię aborcji”, do której odnosił się Rawls. W słynnym przypisie w *Liberalizmie politycznym* stwierdzał, że „jakakolwiek rozległa doktryna, która prowadzi do wyważenia wartości wykluczającego to prawo [do aborcji] w pierwszych trzech miesiącach, jest w tej mierze nierozumna; w zależności od jej sformułowania, może być też okrutna i opresywna; na przykład jeśli odmawia się tego prawa całkowicie, z wyjątkiem przypadków gwałtu i kazirodztwa” (Rawls 1998, s. 332–333, przyp. 32). W rozprawie *O idei publicznego rozumu raz jeszcze* stwierdził, że w tym przypisie nie chodziło mu o sformułowanie „rozumnego argumentu” na rzecz takiego prawa, lecz tylko o ilustrację problemu, który się pojawia w związku z możliwością impasu między różnymi koncepcjami politycznymi i równowagą wartości politycznych. Zdaniem Rawlsa, także w takiej sytuacji nie można się odwołać do nadrzędnych przekonań, do swojego światopoglądu czy filozofii (Rawls 2001, s. 240–241). Podkreślał, że katolicy, przegrawszy walkę w tej sprawie, mogą kontynuować kampanię przeciw aborcji w zgodzie z publicznym rozumem, gdyż: „W rozumie publicznym myślenie nie jest zawsze zakończone raz na zawsze, podobnie jak w każdej formie namysłu” (Rawls 2001, s. 242).

Rawls nie rozważa jednak sytuacji, co się dzieje, gdy kampania ta jest zwycięska i kiedy można uznać ją za zwycięską. Tymczasem, choć trudno założyć, że w tej „kłopotliwej kwestii” uda się przekonać wszystkich, zdarzają się przypadki zbudowania konsensu pozwalającego zmienić prawo. Tylko że wtedy prawo to jest gwałtownie kontestowane. Widzimy to w przypadku ataków na Polskę na forum Parlamentu Europejskiego i na aktualnym przykładzie Teksasu. Nawet Parlament Europejski podjął w tej sprawie potępiającą Teksańczyków rezolucję. Katolicy i inni obywatele *pro-life* mogą zatem walczyć o swoje cele, ale tylko pod warunkiem, że walka ta jest bezskuteczna. Oni muszą akceptować prawo, ale taki sam wymóg nie dotyczy ich liberalnych oponentów. To samo można zastosować w ogóle do rządów konserwatywnych – odmawia się im legitymizacji nawet wtedy, gdy dokonują zmian zgodnie z wolą wyborców.

Tak więc konsens jest tylko możliwy na gruncie liberalnym. Współczesny liberalizm jest ekspansywną, agresywną, całościową doktryną, obejmującą wszystkie aspekty życia społecznego. Współczesna liberalna demokracja opiera się na liberalizmie jako „rozległej” i ciągle poszerzanej doktrynie, która nie toleruje konkurentów i pozbawiona jest Rawlowskiej powściągliwości. Pokazywali to ostatnio krytycy liberalizmu, jak Ryszard Legutko (2016), Bronisław Wildstein (2020), Patric Deneen (2018), twierdząc, co więcej, że musi on niszczyć kulturowe podstawy cywilizacji zachodniej.

Kryzys kulturowy i społeczny pogłębiany jest także przez to, że liberalizm nie jest w stanie rozważać kwestii, które obecnie, w czasach biopolityki, nie są już tylko dylematami moralnymi, ale i politycznymi. Jak słusznie zauważa Michael Sandel:

Mierząc się z etyką udoskonalania [człowieka], stajemy przed pytaniami, które w dzisiejszym świecie straciły w dużej mierze na znaczeniu: o status moralny natury, o właściwą postawę istot ludzkich wobec świata. Są to pytania z pogranicza teologii. Dlatego współcześni filozofowie zwykle uchylają się od odpowiedzi na nie. Jednak możliwości biotechnologiczne uczyniły ich stawianie nieuniknionym (Sandel 2014, s. 19)<sup>1</sup>.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Choć liberalizm polityczny ma być „niemetafizyczny”, Rawls przyznaje, że nie ma jednego rozumienia tego, czym jest „doktryna metafizyczna”, i że jego koncepcja osób jako podmiotów rozważających i odpowiedzialnych jest „metafizyczna” (Rawls 1998, s. 65, przyp. 61).

Konkludując, można powiedzieć, że filozofia Rawlsa dobrze, realistycznie oddaje stany ducha demokracji zachodnich końca XX wieku, starając się uwzględnić ich realia. Parafrazując samego Rawlsa, można też uznać, że proponował on „przyzwoitą demokrację liberalną”, pozostawiającą miejsce w przestrzeni politycznej dla obywateli wyznających inne „rozległe doktryny”, pozwalającą im uczestniczyć na równych prawach w życiu politycznym, a także ograniczającą ambicje liberalizmu w polityce międzynarodowej. Ale zasady sprawiedliwości, które proponował, nie były – i nie mogły być – światopoglądowo neutralne. *Liberalizm polityczny* był „polityczny” także w tym bardzo realnym sensie, że otwierał drogę do politycznej dominacji, a nawet wyłączności, liberalizmu jako „rozległej doktryny”, ku społeczeństwu, od którego się oczekuje, że będzie zjednoczone tą jedną doktryną.

## Bibliografia

- Arendt H. (2005), *Polityka jako obietnica*, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Deneen P.J. (2018), *Why Liberalism Failed*, Yale: Yale University Press.
- Geuss R. (2008), *Philosophy and Real Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Gledhill J. (2012), *Rawls and Realism*, „Social Theory and Practice” 38 (1), s. 55–82.
- Goodhart D. (2017), *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*, London: Hurst.
- Habermas J. (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp.
- Krasnodębski Z. (2011), *Cztery sposoby unicestwienia polityki*, w: tenże, *Większego cudu nie będzie*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, s. 135–147.
- Legutko R. (2016), *The Demon in Democracy: Totalitarian Temptations in Free Societies*, New York: Encounter Books.
- Marchart O. (2010), *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp.
- Platon (1987), *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (2001), *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sandel M. (2014), *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Warszawa: Kurhaus.
- Wildstein B. (2020), *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Williams B. (2006), *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, red. G. Hawthorn, Princeton: Princeton University Press.



**Rawls, political realism and contemporary liberal democracy**

**Keywords:** *democracy, liberal democracy, liberalism, morality, normativity, political realism, politics, J. Rawls*

John Rawls's theory is blamed by political realism for adopting the position of political moralism, i.e. for subordinating politics to morality and understanding political philosophy as applied ethics. This article addresses these charges. It addresses a number of issues: How does Rawls understand politics? Does he understand it at all? Does the theory of liberalism realistically describe democracies? What is its normative character? In what sense is it a 'realist utopia'? By posing these questions this paper analyzes the self-limiting, restrained character of political liberalism, which is a result of the realistic recognition of the fact of pluralism of reasonable doctrines in modern liberal societies. It is pointed out, however, that liberalism is not conceived as a self-limiting political liberalism of Rawls, but as a 'comprehensive doctrine' that constitutes a unified ideological foundation for modern 'liberal democracy'. The self-limitation of liberalism cannot be sustained in this way, however, as is evidenced by the fact that Rawls's theory attempting to separate the political sphere from the 'background culture' has clearly failed.