

Ł u k a s z K o w a l i k

Demokracja liberalna i demokracja ideologiczna

Słowa kluczowe: *demokracja, ideologia, liberalizm, logika, poprawność polityczna, retoryka, równość, wolność słowa, zasłona niewiedzy*

1. Szkic zagadnienia

Temat dotyczy logicznych kryteriów wolności słowa w demokracji liberalnej. John Rawls wystąpił z pomysłem koncepcją, żeby „zza zasłony niewiedzy”, posługując się jedynie kryteriami formalnymi, a odsuwając na dalszy plan zagadnienia szczegółowe, wyznaczyć zasady obowiązujące w ustroju, który dziś nazwalibyśmy demokracją liberalną. Zasady Rawlsa dotyczą działania instytucji. Powstaje pytanie: jakie poglądy powinny być dopuszczone w demokracji liberalnej, ceniącej wolność i równość? Zadanie to należy rozwiązać „zza zasłony niewiedzy”, to znaczy nie wnikając bliżej w szczegółową tematykę poglądów, o których mówimy.

Nasuwa się myśl, że poglądy takie mogłyby zostać określone co do samej ich formy logicznej, pomijając ich treść. Wygodnym narzędziem jest klasyczny rachunek logiczny zdań kategorycznych, wywodzący się od Arystotelesa, a w Polsce opracowany do użytku szkolnego m.in. przez Kazimierza Ajdukiewicza. Na każdy kontrowersyjny światopoglądowo temat powinny być dopuszczane dwa wzajemnie ze sobą niezgodne zdania szczegółowe (zawierające mały kwantyfikator). Z kolei zdania ogólne (z dużym kwantyfikatorem) powinny być dopuszczane w debacie publicznej warunkowo, przy założeniu, że są to zdania retoryczne, będące wyrazem wzmożonych emocji ich głosicieli.

Zdania ogólne mają jednak tendencję, aby się przekształcać w zdania ideologiczne. Dzieje się tak wtedy, gdy głosiciele zdań ogólnych próbują robić polityczny użytek z logicznej zasady „podwójnego przeczenia” i chcą zakazać innym obywatelom głoszenia nawet szczegółowych poglądów niezgodnych z ich własnym poglądem ogólnym. Własny pogląd ogólny jest uznawany za „polityczną poprawność”, a pogląd jemu przeciwny jest nieraz piętnowany jako „mowa nienawiści”. Taka sytuacja jest jednak sprzeczna z ideą demokracji liberalnej i jej politycznymi zasadami wolności i równości. W polityce powinna obowiązywać liberalno-demokratyczna zasada „pojedynczego przeczenia”, to znaczy wobec każdego poglądu należy móc wysunąć pogląd przeciwny, jednak nie taki, który by zakazywał głoszenia poglądu pierwszego. Siłę uzasadnienia poglądu p i $\sim p$ powinni móc ocenić sami obywatele i podjąć decyzje polityczne stosownie do swego uznania przejawiającego się w wynikach wyborów.

Poniżej tezy te zostaną rozwinięte. Aby jednak móc je umieścić w szerokim kontekście filozofii polityki, warto poruszyć zagadnienia fundamentalne: 1) czym jest demokracja, 2) czym jest demokracja liberalna, 3) jak rozumieć wolność, 4) jak rozumieć wolność słowa?

2. Polityka i logika

Między koncepcją „zasłony niewiedzy” Johna Rawlsa a logiką formalną zachodzi istotne podobieństwo. W obu teoriach rozważamy zasadność pewnych ustaleń ogólnych, które jesteśmy gotowi przyjąć *a priori*, ze względu na ich właściwości formalne, a pozostawiając na dalszym planie szczegóły dotyczące treści. Te drugie, szczegółowe ustalenia pomijamy, bo pojawią się one *a posteriori* – przyniesie je samo życie, tj. nasze doświadczenie.

Materialnie koncepcja Rawlsa dotyczy m.in. a) wolności i równości, b) liberalizmu i demokracji. Czy należy wybrać wolność czy równość, liberalizm czy demokrację? Czy w ogóle konieczny jest między nimi wybór lub czy wybór ten jest zawsze możliwy? To kwestie merytoryczne filozofii polityki. Należy zatem ustalić, czy „liberalna demokracja” oraz „wolność i równość” są w ogóle możliwe. Dopiero gdy już zgodzimy się, że naszym celem ma być demokracja liberalna, oparta na wolności, równości lub ich połączeniu, będzie można postawić pytanie: poglądy o jakiej formie logicznej powinny być dopuszczone w demokracji liberalnej? Ograniczamy się do formy logicznej poglądów liberalno-demokratycznych właśnie dlatego, że próbujemy zbudować teorię *a priori*, poprzedzającą szczegółowe doświadczenie życiowe obywateli. Budujemy teorię dotyczącą logiki i polityki, ale z za zasłony niewiedzy.

3. Sprawiedliwość a „równa wolność”

Państwo urządzone sprawiedliwie, zdaniem Rawlsa, godzi ze sobą umiejętnie wolność i równość. Wyraża to hasło „równa wolność”, używane notorycznie w *Teorii sprawiedliwości* (Rawls 2009). Z naszego współczesnego punktu widzenia państwo sprawiedliwie urządzone można by nazwać demokracją lub ustrojem liberalnym. Także Rawls w dużej mierze zakłada to bez słów, jako oczywiste w jego tradycji kulturowej i politycznej.

Temat wolności słowa dotyczy poglądów, które uważamy za istotne dla naszej tożsamości i które chcielibyśmy móc wyrazić publicznie. Treść poglądów potrafi być dla obywateli naprawdę ważna i dotyczyć sensu ich życia:

...strony muszą przyjąć, iż mogą mieć takie interesy moralne, religijne bądź filozoficzne, których nie wolno im narazić na szwank (Rawls 2009, s. 304).

W sprawiedliwym ustroju kłopotliwe staje się pogodzenie różnorodnych poglądów, uznawanych przez obywateli za istotne dla ich tożsamości:

...intuicyjnie idea jest taka, by uogólnić zasadę tolerancji religijnej [...] i przez to dojść do równej wolności w instytucjach publicznych (Rawls 2009, s. 304, przyp. 6).

Koncepcja „zasłony niewiedzy” u Rawlsa i w ogóle jego koncepcja „umowy społecznej” opiera się na osobliwym założeniu, że ktoś nie wie, jakie ma poglądy, ale mimo to zawiera umowę. Sens tego zabiegu jest jednak taki, że ustalamy zasady formalne poglądów, a pomijamy ich szczegółowe treści:

...strony muszą wybrać zasady, które zapewniają integralność ich wolności religijnej i moralnej. Oczywiście nie wiedzą one [za zasłoną niewiedzy], jakie są ich przekonania religijne czy moralne [...] (Rawls 2009, s. 305).

Rawls chciałby zaprojektować ustrój idealny, w którym będzie jednocześnie wolność i równość:

Zasłona niewiedzy prowadzi do zgody na zasadę równej wolności (Rawls 2009, s. 306).

Czy jednak wolność i równość, a także liberalizm i demokracja, dają się pogodzić? Przejdźmy na pewien czas do spraw fundamentalnych, by móc następnie wrócić do metody Rawlsa.

4. Czym była „demokracja” w starożytności?

Aby przypomnieć, czym była i czym może być demokracja, warto sięgnąć do starożytności. Demokracja:

- 1) była ustrojem pewnego miasta (oczywiście Aten) i miast, które się na nim wzorowały (por. Arystoteles 1973);
- 2) była programem społeczno-politycznym głoszonym przez jeden z dwóch obozów walczących o władzę w państwach greckich (obóz demokratyczny i arystokratyczny); wiązał się z tym pewien specjalny rodzaj etosu (por. żywoty przywódców demokracji i arystokracji w: Plutarch 2004–2006);
- 3) była retorycznym uzasadnieniem walk mocarstwowych, prowadzonych przez Ateny – a zatem była ideologią imperialną tego miasta; w szczególności podczas wojny peloponeskiej, tej „wojny światowej” w obrębie świata greckiego, zwolennicy Aten głosili demokrację, zwolennicy Sparty – oligarchię;
- 4) w końcu stała się ideologią oderwaną od warunków konkretnego miasta: apoteozą udziału obywateli we władzy; powstało przekonanie, że demokracja jest czymś dobrym sama w sobie i powinna być narzucana siłą wszystkim ludziom dla ich przymusowego uszczęśliwienia (por. „eksport rewolucji” w czasach nowożytnych).

W słynnej mowie Peryklesa, którą Tukidydes odtwarza w ks. II *Wojny peloponeskiej*, zostają wspomniane naczelne wartości demokracji.

Nazywa się ten ustrój demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa [...]. W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli [...]. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisanim, które bronią pokrzywdzonych [...]. Miasto nasze pozostawiamy o warte dla wszystkich. [...] Kochamy [...] piękno [...], kochamy wiedzę [...], bogactwem się nie chwalimy, lecz używamy go w potrzebie (Tukidydes 1988, s. 107–108; wyróżnienie: Ł.K.).

Te szczytne ideały już w starożytności bywały przeżywane tak głęboko i emocjonalnie przez ich zwolenników, że towarzyszyła im żarliwość granicząca z fanatyzmem.

5. Bojownik demokracji

Tymoleon z Koryntu (IV w. p.n.e.) może służyć za przykład człowieka bezgranicznie oddanego sprawie demokracji. Jego dzieje warto poznać bliżej, pamiętając, że był ulubionym bohaterem Tadeusza Kościuszki (por. Plutarch 1955, s. LXI).

Sam Tymoleon [...] miał wyjątkowo łagodne usposobienie. Jedyłą jego namiętnością była szczerą nienawiść do tyranów i ludzi złych (Plutarch 1955, s. 155).

Właśnie z tego powodu Tymoleon zabił swojego brata Tymofanesa, który ogłosił się jedynowładcą, czyli tyranem. Tymoleon był bardzo łagodny, ale nie znosił, gdy ktoś łamał prawa demokracji. Zwolennicy demokracji uznali, że zachował się wzorowo:

wyżej [...] postawił miłość ojczyzny niż własnego domu, a szlachetność i sprawiedliwość [...] ponad interes prywatny. [...] Natomiast ludzie, którzy nie mogli się pogodzić z ustrojem demokratycznym [...], dręczyli [Tymoleona] wyrzutami, że dopuścił się czynu godzącego w święte prawa miłości rodzinnej i splamił się zbrodnią (Plutarch 1955, s. 158).

Tymoleon odsunął się od życia politycznego aż do czasu, gdy znów nadarzyła się sposobność, aby przysłużyć się sprawie demokracji. Koryntianie postanowili bowiem pomóc Syrakuzanom na Sycylii i wprowadzić demokrację także u nich, zwłaszcza że miejscowa partia demokratyczna poprosiła ich o interwencję zbrojną. Tymoleon poprowadził wyprawę z dużym poświęceniem, ale inni kondotierzy demokracji nie cieszyli się już taką wdzięcznością Syrakuzan. Szczególnie Kallippos i Faraks, pierwszy z nich Ateńczyk, drugi Spartanin, zawsze gotowi szerzyć demokrację w świecie, pozostawili po sobie złe wspomnienie:

Obaj mówili, że przybyli na Sycylię jako obrońcy wolności i pogromcy tyranów, a gdy ich poznano bliżej, to się mieszkańcom tej wyspy rządy tyranów razem z wszystkimi nieszczęściami wydały złotymi czasami. Każdy też uważał, że szczęśliwsi byli ci, co pomarli w tamtej niewoli, niż ci, którzy oglądali tę nową wolność (Plutarch 1955, s. 167–168).

Tymoleon uchodził jednak za bohatera bez skazy. Po wielu perypetiach Syrakuzy zostały zdobyte. „Stawszy się panem zamku tyranów, Tymoleon [...] nie miał zamiaru oszczędzać tego miejsca dla samego jego przepychu i niezwykłych bogactw”, po czym:

ogłosił publicznie, że każdy mieszkaniec Syrakuz według własnej woli może przyjść z narzędziem żelaznym i wspólnie z innymi przyłożyć rękę do zburzenia twierdzy tyranów. Zburzono [...] również pałace tyranów, i wszystkie ich pomniki zrównano z ziemią. [...] Skoro zaś tylko cały ten teren został [...] wyrównany, Tymoleon zarządził na nim budowę gmachów rządowych i sądowych [...], wznosząc pomnik demokracji na ruinach tyranii (Plutarch 1955, s. 185).

Jedną tylko okoliczność zasnawała zwycięstwo demokracji ponurym cieniem:

Miasto zdobyto, ale w mieście nie było ludzi. Jedni poginęli w wojnach i w walkach wewnętrznych, drudzy musieli [...] uciekać na wygnanie. Wyludniony zaś rynek syrakuzkański pokryły tymczasem tak bujne i wysokie trawy i zarośla, że konie pasły się na nich do syta, a pastarze ich mogli sobie leżeć wygodnie na miękkim, świeżym trawniku. Tak samo inne miasta [...] zapełniły się jeleniami i dzikimi świniami [...] (Plutarch 1955, s. 185–186).

Na szczęście Korynt, czyli miasto, które dokonało interwencji zbrojnej pod wodzą Tymoleona, przysłał swoich osadników.

Gdy Syrakuzy były już demokratyczne, Tymoleon powziął zamiar „uwolnić od przemocy również inne miasta sycylijskie i w ogóle postanowił wykoźnić tyranie z tego kraju” (Plutarch 1955, s. 188). Ta misja wymagała wielu nowych, krwawych walk, ale Tymoleon zdołał doprowadzić swoje dzieło do końca, po czym pozostał na Sycylii już do śmierci, ciesząc się powszechną czią jako człowiek, który „obalił tyranów, zwojował obcych najeźdźców, zaludnił i odbudował zburzone bardzo wielkie miasta, przywrócił mieszkańcom Sycylii prawa i wolność” (s. 211). Trzeba podkreślić, że w starożytności demokrację określano właśnie tak – jako „wolność polityczną opartą na prawach” (s. 212). Jednym z tych praw była wolność słowa. Co prawda Tymoleon sam na sobie doświadczył negatywnych skutków wolności słowa, gdy na starość został oskarżony (zniesławiony) przez niechętnych mu obywateli, wypominających mu różne sprzeniewierzenia i wątpliwe postępkę z przeszłości. Dla opowiadającego tę historię Plutarcha jest to okazja do podkreślenia dobrodziejstw ustroju demokratycznego:

Ponieważ jednak nie tylko każdej śmieciuszce – jak to mówi poeta Symonides – musi wyrosnąć czubek, ale i w każdym państwie ludowym musi się znaleźć jakiś donosiciel, doczekał się i Tymoleon napaści ze strony dwóch demagogów, mianowicie jakiegoś Lafistiosa i Demajnetosa. [...] Ale Tymoleon [...] zwrócił się do bogów ze słowami wdzięczności za to, że go wysłuchali, pozwalając mu doczekać tej chwili, gdy każdy z Syrakuzan może mówić, co zechce (Plutarch 1955, s. 208; podkr. Ł.K.).

Demokracja ma swoich fanatycznych zwolenników, ale to dlatego, że jej ideał zawiera obietnicę wolności i praworządności. Jedną ze składowych tego ideału jest liberalna wolność słowa. Jak zatem ma się „demokracja” do „liberalizmu”?

6. Konserwatyści o „demokracji liberalnej”

Czy demokracja jest z natury liberalna? A może „demokracja liberalna” to właśnie nadgorliwe zniekształcenie idei demokracji – czyli „demokracja ideologiczna”?

Przez myślicieli prawicowych czy konserwatywnych demokracja liberalna jest często uważana za „mistyfikację ideologiczną” (Roszkowski 2019, s. 382). Jej hasło to „wolność, której nigdy za wiele” (Roszkowski 2019, s. 384). W rezultacie demokracja liberalna „ma więcej wspólnego z anarchizmem i autorytaryzmem niż z liberalizmem” (Roszkowski 2019, s. 388).

Dla przykładu, Bogusław Wolniewicz (1927–2017) początkowo rozróżniał „demokrację” jako „ucywilizowany sposób sprawowania i przekazywania wła-

dzy w ludzkich społecznościach” (Wolniewicz 1993, s. 199) i „demokratyzm” jako ideologię, według której „gdzie demokracja, tam dobrze, gdzie jej brak, tam źle” (s. 200). Demokraci ideologiczni łączą swoją wizję ustroju państwowego z dwiema dodatkowymi ideami: egalitaryzmem (równością szans w punkcie wyjścia) i socjalizmem, czyli „sprawiedliwością społeczną” (wyrównanym stanem posiadania w punkcie dojścia) (s. 201). Demokracja ideologiczna przybiera wtedy postać demokracji równościowej. Tego typu ustrój próbowano wprowadzić w wyniku rewolucji francuskiej i rosyjskiej (s. 201).

W późniejszym czasie Wolniewicz zaczął rozróżniać orientację światopoglądową „prawoskrętną” i „lewoskrętną”. Uznał wtedy za jeden z wyróżników orientacji lewoskrętnej „hiperdemokratyzm”, przejawiający się w zastępowaniu instytucji opartych na autorytecie instytucjami opartymi na równości (Wolniewicz 2021, s. 147). Demokracja, z wartości służebnej, staje się dla takiego ruchu celem samym w sobie (s. 148). Dla Wolniewicza, pod nazwą „demokracja liberalna” skrywa się więc właśnie demokracja ideologiczna (s. 148–149). W demokracji zwykłej panuje wolność myśli i słowa, w demokracji ideologicznej obowiązują poglądy uznane za słuszne w gronie sterujących nią intelektualistów oraz czynione są starania, aby inne poglądy zostały usunięte z życia publicznego w drodze cenzury i stosowania kar.

Prawdziwa, zwykła demokracja – nie potrzebuje dodatkowych określeń, takich jak „demokracja liberalna” czy, jak w czasach socjalizmu, „demokracja ludowa”. Każdy taki dodatek jest przydawką modyfikującą podstawowy sens demokracji – i może skrywać w sobie składnik potencjalnie niedemokratyczny. Ale żeby to stwierdzić, musimy wcześniej uzgodnić, jaki jest podstawowy sens „demokracji” w naszych czasach. Czy zawiera on składnik „liberalny” (czyli wolnościowy), czy nie?

7. Dwa pytania z filozofii polityki

Istnieją dwa fundamentalne pytania z filozofii polityki, istotne dla pojęcia „demokracji liberalnej”: a) pytanie o wolność i równość, oraz b) pytanie o liberalizm i demokrację.

Ad a) Czy „wolność” i „równość” to pojęcia niezależne, czy przeciwstawne? Czy jest możliwa zarazem wolność i równość, i można mieć te dwie wartości jednocześnie? Czy też wolność i równość wykluczają się, są dysjunktywne, i gdy panuje wolność, to tracimy równość, i odwrotnie?

John Rawls zakłada możliwość harmonijnego pogodzenia wolności i równości, w postaci „równej wolności”. Ta koncepcja wywodzi się z Oświecenia, nie tylko od Kanta, ale przede wszystkim z hasła rewolucji francuskiej, gdzie wolność występuje obok równości jako równorzędny postulat. W XX wieku

zwrócono jednak dobitnie uwagę (m.in. Berlin 1991, s. 150 i n.) na utopijność optymistycznego założenia o możliwym pogodzeniu wszystkich pozytywnych wartości w jednej „świątyni Sarastra” (z *Czarodziejskiego fletu* Mozarta). Tymczasem Rawls to wzorcowy Tamino, wyznawca świątyni Oświecenia.

Spostrzeżenie o niewspółmierności wartości wydaje się trwałym nabytkiem filozofii polityki. Zbyt łatwe godzenie wzniosłych pojęć wzbudza podejrzenia o retoryczny werbalizm. Sarastra to przekręcone imię Zoroaster, które nosił prorok perskiego dualizmu: z jednej strony umieszczamy wszystko, co dobre, wszystkie pozytywne wartości, jak wolność, równość, i inne miło brzmiące hasła, z którymi każdy łatwo się utożsamia; z drugiej – wszystko, co złe, a więc w praktyce poglądy naszych przeciwników.

Ad b) Podobnie można pytać o drugą parę pojęć. Czy „liberalizm” i „demokracja” to pojęcia przeciwstawne, czy bliskoznaczne? A zatem, czy pojęcia „demokracja” i „liberalizm” są niezależne i mogą iść ze sobą w parze lub nie? Czy raczej słowa „demokracja” i „liberalizm” są dla nas dziś bliskoznaczne, z istoty powiązane ze sobą, a przez to demokracja musi mieć zawsze składnik liberalny, a liberalizm składnik demokratyczny?

Istnieje pewien prosty sposób przeciwstawiania „liberalizmu” i „demokracji” – przez uznanie, że podział ten jest równoległy do przeciwstawienia „wolności” i „równości”. W myśl tej koncepcji liberalizm to prymat wolności, a demokracja prymat równości. Jeśli więc Rawls ma rację i jest możliwa „równa wolność”, to jest też możliwa „demokracja liberalna”. Ale czy „równa wolność” to rzeczywiście pojęcie rzetelne i przemyślane, a wartości „wolności” i „równości” są współmierne? Czy raczej „równa wolność” to pojęcie takie jak „drewniane żelazo”, sprzeczność wewnętrzna, *contradictio in adiecto*?

Dla wielu prawicowo nastawionych obywateli hasło „równości” nabrało w polityce złowrogiego charakteru, bo bywa wykorzystywane do niweczenia ludzkiej wolności. Równość kojarzy się w polityce z unifikacją, odebraniem jednostce prawa do indywidualnego wyboru wartości. „Musisz być równy innym” to znaczy: „nie wolno ci być sobą”. Wolność jest równoważna z prawem do wartościowania – lubienia czegoś bardziej, a czegoś mniej, uważania czegoś za prawdę, a czegoś nie. Hasło równości podważa aksjologię opartą na pojęciu hierarchii, czyli istnieniu wartości wyższych i niższych, oraz na pojęciu wolnej woli jednostki, czyli jej zdolności do posiadania preferencji. Indywidualizm, czyli prawo do wartościowania według wolnej woli, jest tak bardzo związany dla wielu z nas (nastawionych prawicowo) z ustrojem sprawiedliwym, że nie potrafimy dopuścić myśli, że w ustroju sprawiedliwym miałyby panować sprzeczna z nim równość, czyli niwelacja wartościowania i odebranie jednostkom wolnej woli. Dlatego cenione przez nas pojęcia „demokracji” i „liberalizmu” chcielibyśmy oprzeć na pojęciu wolności, a uwolnić je od jakichkolwiek związków z równością.

Wydaje się, że „liberalizm” i „demokracja” mogą być rozumiane tak, że tworzą wspólny front wolnościowy – przeciw zjawisku zrównywania wartości, czyli przeciw narzucaniu jednostce przez innych ludzi dopuszczalnego zakresu wartościowania. Innymi słowy, liberalizm i demokracja tworzą wspólny front przeciw ideologii (czy w liczbie mnogiej – przeciw ideologiom). Demokracja liberalna (wolnościowa) przeciwstawiać się będzie demokracji ideologicznej (równościowej). Temat zasługuje na bliższe zbadanie.

8. Jak rozumieć „liberalizm” i „demokrację” wolnościowo?

Pojęcie „liberalizmu” pociąga przede wszystkim myśl o wolności jednostki. Łatwo ją sobie uzmysłowić jako „wolność dla mnie”. Z kolei pojęcie „demokracji” pociąga myśl o wolności wszelkich grup społecznych. Można ją sobie uzmysłowić jako „wolność dla innych”. Najczęściej myśli się w tym kontekście o różnych grupach mniejszościowych. Ale także grupy większościowe nie powinny być zastraszane przez napastliwą mniejszość lub przez silniejsze mocarstwo, które wymusi przywileje dla otaczanych swymi względami faworytów.

Czy da się połączyć „wolność jednostki” i „wolność dla innych”? Można je połączyć właśnie w pojęciu „demokracji liberalnej”. Oto bardzo prosta definicja projektująca: „liberalna demokracja – to wolność dla jednostki i dla innych”.

Stan postulowany przez liberalną demokrację można też określić jako indywidualizm – w sensie wspomnianym w poprzednim rozdziale na temat aksjologii i wolnego wyboru wartości.

Stan postulowany przez liberalną demokrację nie jest dla jednostki wolnością bez granic – całkiem przeciwnie, wolność indywidualna wymaga właśnie ograniczeń, tak żeby i inni mogli korzystać ze swojej wolności.

Czy jednak „liberalizm” i „demokracja” nie przeciwstawia się teraz sobie na innej płaszczyźnie niż odwołanie do „wolności” i „równości”? Skoro bowiem liberalizm to „wolność dla jednostki”, a demokracja to „wolność dla innych”, to zapytajmy, co zagraża wolności jednostki. Otóż zagraża jej między innymi wolność innych. Głównym zagrożeniem dla jednostki (przed którym musi ją bronić państwo czy prawo) jest wolność innych ludzi (ich samowola). Wolność jednostki zagraża wolności dla innych, a wolność dla innych zagraża wolności jednostki.

Z tego punktu widzenia otrzymujemy gorszący paradoks: liberalizm jest zagrożeniem dla demokracji, a demokracja jest zagrożeniem dla liberalizmu (bo przyjęliśmy, że liberalizm to wolność jednostki, a demokracja to wolność

dla innych). Jak wybrnąć z tego paradoksu i pogodzić liberalizm z demokracją jako pojęcia bliskoznaczne?

9. Sfera publiczna, prywatna i wspólnotowa

Odpowiedź na pytanie, jak w praktyce pogodzić liberalizm z demokracją, odwołuje się do idei „życia prywatnego”. „Liberalizm” i „demokracja” stają się bliskoznaczne, gdy w obu tych stanowiskach przyznamy wolność (zarówno jednostce, jak i innym ludziom) w życiu prywatnym. Właśnie to jest ograniczeniem wolności, które musi istnieć w demokracji liberalnej, a zatem w przypadku wolności indywidualnej (indywidualizmu). Natomiast w totalitaryzmie sfera prywatna zostaje zredukowana tak bardzo, że aż znika. Ale równie niebezpieczne – mianowicie w demokracji ideologicznej, którą przeciwstawimy zwykłej demokracji liberalnej – jest przekroczenie od drugiej strony granicy indywidualnej wolności, jaką jest sfera prywatna (przez egoistyczne jednostki lub grupy obywatelskie), i wniesienie swojej samowoli do sfery publicznej.

Przeciwstawienie „sfery prywatnej” i „sfery publicznej” jest jednak zbyt uproszczone i tym samym pozorne, bez uwzględnienia pewnej sfery trzeciej, pośredniej. W demokracji liberalnej istnieją bowiem trzy ważne przestrzenie społeczne:

- a) sfera prywatna jest przestrzenią wolności;
- b) sfera publiczna nie jest przestrzenią wolności, lecz raczej przeciwnie – zobowiązań wobec społeczeństwa (dla wspólnego dobra) – jednak właśnie tę granicę przekracza demokracja ideologiczna, namawiając obywateli do przenoszenia zachowań ze swojej sfery prywatnej do sfery publicznej (pod hasłem „masz do tego prawo”); totalitaryzm również przekracza tę granicę, ale w odwrotnym kierunku – przełamując granicę sfery prywatnej i zalewając ją treściami publicznymi narzucanymi przez władzę;
- c) sfera wspólnot (można nazwać ją niezręcznie „komunitarystyczną”) – to rozszerzenie sfery prywatnej (subiektywnej) na sferę publiczną (inter-subiektywną), ale w odpowiedzialnej postaci ograniczonych (swoją własną dobrą wolą) zamkniętych enklaw, dostępnych dla zainteresowanych.

Zasadą sprawiedliwości liberalnej czy demokratycznej powinien być rozdział sfery prywatnej i publicznej, z istotnym pośrednictwem sfery wspólnotowej. Ustrój jest liberalny lub demokratyczny, jeśli istnieje w nim sfera prywatna, a nie tylko publiczna – pamiętając także o rozszerzeniu sfery prywatnej, jakim jest sfera wspólnot i ich instytucji. Tę trzecią sferę nazywa się niekiedy „społeczeństwem obywatelskim” i można się na to zgodzić, o ile zechcemy

w ogóle nadawać znaczenie pozytywne temu pojęciu (zbyt często wykorzystywanemu jako hasło wojującej demokracji ideologicznej).

10. Demokracja nieoliberalna

Powróćmy teraz do tez z zakresu wielkich pytań filozofii polityki. Pójdźmy śladem dwóch tez, jednej, zgodnie z którą wolność i równość wykluczają się, a zarazem drugiej, według której demokracja i liberalizm nie wykluczają się, lecz dają się ze sobą pogodzić, mianowicie przez stopniowanie wolności „dla mnie” i „dla innych”. Stopniowanie wolności to przyznanie większej wolności w sferze prywatnej niż w sferze wspólnot i większej wolności w sferze wspólnot niż w sferze publicznej.

Możemy teraz porównać różne typy ustrojów i wskazać wśród nich demokrację liberalną (jako ustrój wolnościowy) oraz demokrację nieoliberalną (jako ustrój ideologiczny).

	LIBERALIZM (wolność „dla mnie”)	NIE-LIBERALIZM (brak wolności „dla mnie”)
NIE-DEMOKRACJA (brak wolności „dla innych”)	(1) LIBERALIZM NIEDEMOKRATYCZNY (naturalny egoizm, prawo silniejszego, anarchia)	(2) NIE-LIBERALIZM NIE-DEMOKRATYCZNY (dyktatura, totalitaryzm)
DEMOKRACJA (wolność „dla innych”)	(3) DEMOKRACJA LIBERALNA (indywidualizm – swobodny wybór wartości)	(4) DEMOKRACJA NIELIBERALNA (demokracja ideologiczna, dyktatura idei, autorytaryzm)

Dodatkowe wartościowanie, które nie każdy musi przyjąć, jest takie, że demokracja liberalna jest ustrojem sprawiedliwym, bo jest oparta na pojęciu wolności, a demokracja nieoliberalna jest ustrojem niesprawiedliwym, bo jest oparta na równości, czyli zakazie swobodnego wartościowania (odróżniającego to co lepsze, od tego, co dla kogoś gorsze). Konflikt między wolnością i równością jest współcześnie konfliktem między demokracją liberalną a demokracją ideologiczną. Demokracja ideologiczna jest tworem autorytarnym (pół-totalitarnym). Konflikt ten najłatwiej uzmysłowić sobie w zakresie wolności słowa.

11. Obłok niewiedzy

Trzeba mocno podkreślić istotny wzorzec, jakim dla politycznej koncepcji Rawlsa był oświeceniowy projekt zaprowadzenia pokoju religijnego. Religia uczy, że pomiędzy ludźmi a Bogiem rozpościera się, jak to ujmuje anonimowy średniowieczny angielski traktat mistyczny, „obłok niewiedzy” (*cloud of unknowing*) czy „chmura niewiedzy” (por. np. Huxley 2011, s. 374). Jednostkowe przekonanie, że się ten obłok przeniknęło i dotarło do boskiej prawdy, musi być w demokracji liberalnej uznane jedynie za subiektywne poczucie. Rozwiązaniem oświeceniowym była wolność i równość religijna, oparta na przypowieści o pierścieniach ze sztuki Gottholda Lessinga *Natan mędrzec* (1790). Nie wiemy, który z podobnych pierścieni jest prawdziwy, i nie wiemy też, która religia jest prawdziwa – dlatego należy dopuścić wszystkie na równych prawach (por. Lessing 1959, s. 404–412).

Niebezpieczeństwo demokracji ideologicznej da się łatwo przedstawić w odwołaniu do tej przypowieści. W demokracji liberalnej pozwala się każdemu wierzyć, że zna prawdę:

Każdy z was ma pierścień
Od swego ojca, niech więc każdy wierzy,
Że ma prawdziwy.

(Lessing 1959, s. 412)

W demokracji ideologicznej już się na to nie pozwala. Istnieją poglądy „politycznie poprawne”, a inne są usuwane z życia publicznego w wyniku stopniowego ograniczania wolności słowa.

12. Sądy wartościujące

Dowolny pogląd p da się przedstawić w postaci zdania podmiotowo-orzecznikowego $P(x)$ – „przedmiot x ma własność P ”, a w przypadku zdań wartościujących $W(x)$: „przedmiot x ma wartość W ”. Opis wartościujący przedmiotu, czyli zdanie $W(x)$, to właśnie wartościowanie przedmiotu x przez podmiot (obywatela) u (skrót od „użytkownik języka”).

Takie jest przynajmniej wartościowanie proste (wartościowanie pierwszego stopnia); wartościowanie bardziej złożone (wartościowanie drugiego stopnia) to „wolenie” (od czasownika „woleć”), czyli uznanie, że przedmiot x jest, ze względu na swoją cechę W , bardziej wartościowy (lepszy) niż inny przedmiot y , który cechy W nie posiada lub posiada w mniejszym stopniu (jest W^- , a nie W^+). Tego właśnie zabrania dyrektywa równości – według niej

istnieją tylko dwie kategorie aksjologiczne (dualizm): z jednej strony wartościowania dozwolone (a one wszystkie są równe), z drugiej strony wartościowania zakazane, zabronione (one także są między sobą równe, w tym sensie, że na równi mają podlegać społecznej eliminacji). Tymczasem „wolna wola” – to wola kierująca się wartościami (podmiot u ceni cechę W), a nie np. politycznym nakazem lub zakazem. Wolna wola ze swej istoty nie może uznać równości wartościowania.

Weźmy jakieś konkretne wartościowanie $W(x)$. Czy jest to zdanie prawdziwe, czy fałszywe? W logice umawiamy się, żeby sądom wartościującym odmawiać wartości logicznej (sądy wartościujące nie są „sądami w sensie logicznym”) – przede wszystkim dlatego, że uznanie sądu $W(x)$ przez pewien podmiot u (użytkownik języka) zależy od subiektywnego wyboru (wolnej woli): jeden użytkownik uzna wartościowanie $W(x)$ za dobry opis rzeczywistości, inny użytkownik odrzuci $W(x)$, a uzna jego negację $\sim W(x)$.

Pluralizm wartości jest podstawowym faktem, na którym opiera się demokracja liberalna. Natomiast demokracja ideologiczna zmierza w stronę unifikacji wartości, w kierunku założonym przez ideologię. W praktyce ideologia zmierza w stronę dualizmu: wartości równych (dozwolonych) i wartości eliminowanych (zakazanych).

Czy wolno nam uznać, zza zasłony niewiedzy, że w ustroju sprawiedliwym powinno być dozwolone, zakazane lub nakazane jakieś zdanie wartościujące $W(x)$, co do którego spierają się obywatele, np. „uchodźcy są źli” albo „uchodźcy są dobrzy”? Ale co z kwantyfikacją tych przekonań?

13. Kwantyfikacja logiczna

Czym innym jest kwantyfikacja podmiotowa (dotycząca użytkowników języka, pragmatyczna – ilu użytkowników języka uznaje pewne zdanie), a czym innym dobrze znana z logiki formalnej kwantyfikacja przedmiotowa (dotycząca przedmiotu wypowiedzi). Filozofia polityki musi uwzględnić obie kwantyfikacje – podmiotową i przedmiotową.

Wyraźmy kwantyfikację logiczną (przedmiotową) nie w postaci wykładanego dzisiaj rachunku kwantyfikatorów, lecz w jego wcześniejszej postaci – arystotelesowskiego rachunku klasycznych zdań kategorycznych (por. Ajdukiewicz 1959, s. 106–123). W tej teorii logicznej rozpatrywane są zdania o czterech formach:

„Wszyscy uchodźcy są niebezpieczni” (zdanie ogólnotwierdzące SaP),
 „Niektórzy uchodźcy są niebezpieczni” (zdanie szczegółotwierdzące SiP),

„Niektórzy uchodźcy nie są niebezpieczni” (zdanie szczegółowoprzeczące SoP),
 „Żadni uchodźcy nie są niebezpieczni” (zdanie ogólnoprzeczące SeP).

Przypomnijmy, że symbole a (silne twierdzenie), i (słabe twierdzenie), e (silne przeczenie), o (słabe przeczenie) pochodzą od pierwszych samogłosek łacińskich słów *affirmo* („twierdzą”) i *nego* („zaprzeczam”). Zmienna S oznacza podmiot (łac. *subiectum*), a zmienna P orzecznik (łac. *praedicatum*), ale my będziemy dalej zakładać w miejscu orzecznika termin wartościujący negatywnie (np. „zły”), który oznaczymy skrótem N (łac. *negativum*, wartość negatywna). Otrzymujemy więc następujące, przewidywane z za zasłony niewiedzy, sądy wartościujące (dla uproszczenia przyjmujemy, że jeśli x nie jest „zły”, to jest „dobry”).

SaN	SiN	SoN	SeN
„Wszyscy uchodźcy są źli”	„Niektórzy uchodźcy są źli”	„Niektórzy uchodźcy są dobrzy”	„Wszyscy uchodźcy są dobrzy”

Które z takich zdań będzie racjonalnie dopuścić z za zasłony niewiedzy? W domyśle zakładamy, że „racjonalnie” – będzie też znaczyć „sprawiedliwie”.

14. Racjonalizm i retoryka

Spróbujmy wyodrębnić spoza zasłony niewiedzy zdania racjonalne ze względu na ich formę logiczną. Zdaniem racjonalnymi są zdania, co do których możemy realistycznie przypuszczać, że będą się one okazywać prawdziwe w naszym przyszłym doświadczeniu (*a posteriori*). Takimi zdaniem są zdania szczególne: zarówno SiN , jak i SoN . Dlatego należy je dopuścić *a priori* (z za zasłony niewiedzy) i bronić ich społecznie jako wyrazu wolności słowa. Zdania te uznajemy za racjonalne, bo wydają się realistyczne. W kwadracie logicznym (por. Ajdukiewicz 1959, s. 119) zdania takie są nazywane „podprzecziwnymi” i mogą być razem prawdziwe.

Natomiast zdania ogólne na tematy społecznie sporne mogą być groźne. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w kwadracie logicznym zdania ogólne SaN i SeN są zdaniem „przeciwnymi”, czyli nie mogą być razem prawdziwe. Jeśli obywatele mimo to spierają się ze sobą przy użyciu takich zdań, głoszenie takich poglądów w sferze publicznej może stać się zarzewiem rozłamu społecznego, nazywanego przez starożytnych Greków *stásis* (mogło to oznaczać nawet wojnę domową). Niebezpieczeństwo zachodzi, o ile wyznawcy takich poglądów rzeczywiście traktują je dosłownie, a nie tylko werbalnie jako wyraz

emocji, czyli ekspresję (gr. *émpphasis*). Błąd poznawczy, szkodliwy dla życia obywatelskiego, grozi, jeżeli za retoryczną formą wypowiedzi kryje się przekonanie intelektualne, nazywane przez Greków *dóxa*, czyli „mniemaniem”, a dziś przez nas traktowane jako „stereotyp” (z gr. „twarda bryła”, „zbitka”, w domyśle: poznawcza).

Retoryka, według starożytnych, jest wyrazem irracjonalnej strony duszy ludzkiej, ponieważ jej celem jest wyrażanie emocji, tzw. namiętności (gr. *páthos*). Grecy uznali, że retoryka musi być w polityce dopuszczona bez względu na jej nadużycia. Przeciw zjawisku retoryki i powodowanym przez nią nadużyciom powstał jednak w starożytnej Grecji ruch oporu czy obywatelskiego sprzeciwu, nazywany filozofią (Sokrates, Platon, Arystoteles). Filozofowie przeciwstawiali się sofistom, czyli demagogom uprawiającym retorykę. Zamiast języka retoryki, czyli języka opartego na emocjach (*páthos*) i uproszczeniach poznawczych (*dóxa*), filozofowie używali języka racjonalnego, opartego na uważnym badaniu znaczeń słów i wyrażającego teoretyczny system wiedzy o świecie (*epistémē*) oraz praktyczny system ustalonych obyczajów (*ēthos*).

Nie jest źle, gdy obywatele przeżywają swoje mniemania w formie subiektywnego wyobrażenia (gr. *phantasia*) – taka sytuacja jest wręcz zdrowa i naturalna, gdy za punkt wyjścia rozważań przyjmiemy indywidualizm, czyli pluralizm poglądów. Sytuacja staje się poważna, gdy mniemania są przeżywane w formie niewzruszonego przekonania (gr. *dóγμα*), któremu towarzyszy żądanie, aby inni ludzie temu pogładowi się podporządkowali. Nie tyle więc niebezpieczne jest osławione w psychologii tzw. myślenie życzeniowe (bo czyjeś pragnienie nie jest dokuczliwe dla innych, dopóki nie przybiera formy żądania), lecz niebezpieczna społecznie jest postawa żądaniowa, czyli próba zmuszenia innych do spełnienia czyjejś subiektywnej woli.

Postawa żądaniowa rozpowszechnia się w demokracji liberalnej, zmieniając ją w demokrację ideologiczną. Jej wyrazem są m.in. hasła stosowane szeroko w polityce, zwłaszcza na różnego rodzaju manifestacjach: „żądam”, „protestuję”, „mam prawo”, „nie ma na to mojej zgody”, a także złośliwe kalambury i wulgaryzmy. Żądanie ma charakter imperatywny („niech...”) i tym samym jego jawną formą jest rozkaz. Rozkazy mają dwie odmiany: pozytywną (nakaz) i negatywną (zakaz). Podobnie też żądanie ma albo postać pozytywną („żądam”), albo negatywną („protestuję”). Żądania ideologiczne są wzajemnie skorelowane i występują zazwyczaj w podwójnej formie, jako nakaz „myśl tak: «p!»” i zakaz: „nie myśl tak: «~p!»”. Chodzi więc o to, żeby myśleć zgodnie ze stereotypem: „Myśl tak: «wszyscy uchodźcy są dobrzy!»” i nie myśleć niezgodnie ze stereotypem: „Nie myśl tak: «niektórzy uchodźcy nie są dobrzy!»”. Na tych zjawiskach opiera się zjawisko „poprawności politycznej” (nakaz: „Myśl tak: «SeN!»”) i żądanie zakazu „mowy nienawiści” (zakaz: „Nie myśl tak: «SiN!»”).

Jest ważne, żeby rozpoznać, że za postawą żądaniową kryją się zwykle zdania ogólne przeżywane nie w łagodnej formie werbalnej, lecz groźnej formie ideologicznej. Jak odróżnić te dwie formy zdań retorycznych: emocjonalną i dogmatyczną? Wskaźnikiem dla znaczenia słów są czyny podejmowane przez głosicieli poglądów. Jeżeli obywatele spierają się tylko werbalnie, nawet zaciekle, czyli używając retorycznych uogólnień, nie jest to jeszcze sytuacja groźna. Groźne jest, jeśli głosiciele pewnego stereotypu czy ideologii próbują zakazać swoim przeciwnikom głoszenia poglądów odmiennych, a zwłaszcza szczegółowych poglądów na jakiś temat. Zakaz ten może być szerzony w wyniku przemocy prawa (zakaz prawny) lub jako społeczne odrzucenie (ostracyzm towarzyski), gdy ktoś spróbuje wyrazić swój pogląd szczegółowy, że negatywnie ocenia pewną kategorię osób.

Jeśli więc w demokracji liberalnej wysuwa się żądanie – w postaci ustawodawstwa lub tylko mody – aby żadnej osoby z kategorii S nie oceniać negatywnie jako N , to jest to znak, że demokracja liberalna zmienia się w demokrację ideologiczną, z zaburzoną wolnością słowa, a tym samym ustrój taki wkracza na drogę autorytarną.

15. Zasada pojedynczego przeczenia

W logice istnieje zasada „podwójnego przeczenia”, zgodnie z którą zdanie z podwójnym zaprzeczeniem $\sim\sim p$ jest równoważne zdaniu p , a zatem jeżeli „przyjdę dzisiaj na spotkanie”, to „nieprawda, że nie przyjdę dzisiaj na spotkanie”. Analogicznie też w przypadku klasycznych zdań kategoriycznych, a więc jeżeli „wszyscy geje są sympatyczni” (zdanie SaP), to „nieprawda, że jacyś geje są antypatyczni” (zdanie $\sim SoP$). Sympatyczni muszą być wszyscy co do jednego, bez wyjątku, jeśli traktujemy nasz pogląd jako sąd logiczny, a nie zdanie retoryczne.

W demokracji liberalnej każdy ma prawo mieć na dowolny temat S dowolny pogląd kategoriyczny: SaP , SiP , SoP lub SeP . Jeśli ktoś się z kimś nie zgadza, niech wygłosi własne zdanie, w którym pojawi się jedno proste przeczenie. Na przykład jeśli nie zgadza się, że „wszyscy geje są antypatyczni” (SaN), niech powie, że „niektórzy geje są sympatyczni” (SoN), albo nawet, że „wszyscy geje są sympatyczni” (SeN). Dla wolności słowa istotne jest, żeby ktoś taki nie starał się zakazać innym głoszenia ich poglądu, nawet w formie ogólnej, a co dopiero szczegółowej (że jakiś jeden gej jest antypatyczny), a tym samym by nie starał się narzucić innym – przemocą prawną lub społeczną – własnego poglądu.

Nieco przekornie można powiedzieć, że w polityce powinna obowiązywać „zasada pojedynczego przeczenia”. Zalecałaby ona – jeszcze zza zasłony nie-

wiedzy co do możliwego tematu dyskusji – aby w debacie publicznej wolno było dopuszczać do głosu zwolenników też przeciwstawnych, tj. takich, że jedna z tych też zawiera proste przeczenie wobec tezy drugiej. Po pierwsze, w demokracji liberalnej powinni być dopuszczani do głosu zwolennicy poglądów szczegółowych SoN i SiN (w żargonie logicznym: tezy podprzeciwne):

- 1) SoN : „Niektóre osoby z kategorii zbiorowej S nie mają cech negatywnych N ”.
- 2) SiN : „Niektóre osoby z kategorii zbiorowej S mają cechy negatywne N ”.

Po drugie, w demokracji liberalnej powinni być ostrożnie dopuszczani do głosu zwolennicy poglądów ogólnych wyrażonych w formie emocjonalnej (retorycznej) SeN i SaN (tezy przeciwne):

- 3) SeN : „Żadne osoby z kategorii zbiorowej S nie mają cech negatywnych N ”.
- 4) SaN : „Wszystkie osoby z kategorii zbiorowej S mają cechy negatywne N ”.

Dopuszczenie do głosu poglądów retorycznych jest warunkowe – dopuszczana ma być retoryka werbalna, ale nie retoryka ideologiczna. Pobłażliwość dla retoryki werbalnej opiera się na założeniu, że wypowiedzi retoryczne są wyrazem emocji mówiącego – jego namiętności (gr. *páthos*), a nie trwałego przekonania (stereotypu, ideologii). Tym samym spodziewamy się, że mówca nie będzie traktował swojej wypowiedzi dosłownie – nie będzie on traktował swojego sądu retorycznego, jakby to był sąd logiczny podlegający zasadzie podwójnego przeczenia.

Osoba ulegająca chwilowym emocjom, ale poza tym racjonalna, ma świadomość, że sąd retoryczny nie jest dosłownym opisem rzeczywistości. Osoba irracjonalna nie odróżnia retoryki od logiki, funkcji emotywniej lub imperatywnej języka od jego funkcji opisowej. Opanowana przez emocje, osoba taka chciałaby zmusić rzeczywistość – a przynajmniej swoich bliźnich – żeby dostosowali się do jej żądania. Wtedy głoszony pogląd ogólny staje się ideologią.

Dzisiejsze ideologie mają postać ruchów społecznych ześrodkowanych wokół szczegółowych tematów. „Demokracja ideologiczna” może służyć za pojęcie zbiorcze dla ustroju, w którym są wprowadzane w życie różne szczegółowe ideologie. Ideologie są zwrócone przeciwko innym ludziom, którzy ich nie podzielają i bronią przed nimi swojej wolności, dlatego ideologie muszą być narzucane siłą (w naszych czasach głównie przymus prawa lub oddziaływanie towarzyskich koterii).

Początek ideologii jest niewinny. Ideologie powstają zazwyczaj ze słusznej obrony pewnej kategorii osób czy rzeczy S przed wartościowaniem negatywnym N lub z pragnienia podkreślenia ich wartości pozytywnej W . Jednak gdy teza ruchu społecznego zostanie: a) uogólniona do postaci retorycznej (SeN),

oraz b) zinterpretowana w duchu zasady podwójnego przeczenia ($\sim SiN$), wówczas teza ruchu politycznego staje się w swej postaci twierdzącej – stereotypem, a w swej postaci przeczącej – ideologią. Każdy, kto głosi inaczej, niż to przewiduje stereotyp SeN , a mianowicie kto dopuszcza empiryczną tezę zdrowego rozsądku SiN , staje się wrogiem – i wyznawca ideologii tropi takiego zwolennika wolnej myśli, w przekonaniu, że jego słów i czynów trzeba zakazać.

Przyjrzyjmy się zdaniom retorycznym wypowiedzianym w formie prostej oraz z podwójną negacją, porównując je ze zdaniem empirycznymi zdrowego rozsądku.

Zdanie retoryczne	Zdanie empiryczne	Zdanie empiryczne	Zdanie retoryczne
SaN „Wszyscy uchodźcy są źli”	SiN „Niektórzy uchodźcy są źli”	SoN „Niektórzy uchodźcy są dobrzy”	SeN „Wszyscy uchodźcy są dobrzy”
$\sim (SoN)$ „Nieprawda, że jacyś uchodźcy są dobrzy”			$\sim (SiN)$ „Nieprawda, że jacyś uchodźcy są źli”

A oto przykłady ideologicznego traktowania zdań ogólnych SeN w postaci podwójnie zaprzeczonej $\sim(SiN)$. Feminizm przybiera postać ideologiczną, gdy jego zwolennicy opierają się na stereotypie, że „kobieta ma zawsze rację przeciw mężczyźnie” (KeN), czyli w postaci podwójnie zaprzeczonej $\sim(KiN)$: „nieprawda, że niektóre kobiety mogą nie mieć racji przeciw mężczyźnie”. Stosunek do homoseksualizmu przybiera postać ideologiczną, gdy świadczy o stereotypie „osoba tęczowa ma zawsze rację przeciw osobie nietęczowej” ($LGBTeN$), czyli w postaci podwójnie zaprzeczonej $\sim(LGBTiN)$: „nieprawda, że niektóre osoby tęczowe mogą nie mieć racji przeciw osobie nietęczowej”. Z kolei działacze ekologiczni często przyjmują postawę, którą można nazwać animalizmem: „zwierzę ma zawsze rację przeciw człowiekowi” (ZeN), czyli w postaci podwójnie zaprzeczonej $\sim(ZiN)$: „nieprawda, że niektóre zwierzęta zagrażają lub szkodzą człowiekowi”. W praktyce oznacza to, że forsuje się żądanie, aby nigdy podmioty pewnej kategorii S nie mogły być oceniane negatywnie N . Przykłady można by mnożyć – np. obrońcy „wolności sądów” często zdają się uważać, że należy stać zawsze po stronie władzy sądowniczej przeciw władzy ustawodawczej i wykonawczej itp.

Doktryny polityczne przybierające postać ideologiczną są irracjonalne. W praktyce mają rys autorytarny, nawet wtedy gdy głoszone są w dobrej wierze i posługują się szczytnymi hasłami, jak „demokracja”, „liberalizm”, „prawa człowieka”, „wolność”, „sprawiedliwość”, „miłość” czy „konstytucja”. Ich cechą wspólną jest, że próbują narzucić reszcie społeczeństwa nakaz i zakaz myślenia o pewnych tematach w pewien sposób. Tymczasem ten ich zamiar

powinien zostać zakwestionowany już z za zasłony niewiedzy, jako niezgodny z ideą demokracji liberalnej, wolnej od ideologii.

Sprawdzianem dla retoryki jest faktyczna postawa życiowa mówiącego – sprawdzianem dla słów są czyny. Kluczowe jest, czy głosiciel zdań ogólnych podejmuje w życiu działalność wymierzoną przeciwko zwolennikom poglądów odmiennych niż jego własny pogląd – a przede wszystkim, czy stara się zabronić innym ludziom wypowiadać poglądy niezgodne ze swoim. Jeśli tak, to znaczy, że swój pogląd traktuje dogmatycznie, a zatem widać, że jest wyznawcą ideologii.

16. Sprawiedliwość demokratyczno-liberalna

Istnieje różnica między egoizmem a indywidualizmem (wolnością egoistyczną a indywidualną). Wolność egoistyczna to samowola bez względu na innych (bez względu na bliźnich), wolność indywidualna opiera się na wyborze wartości (w warunkach ich pluralizmu) z uwzględnieniem potrzeb innych ludzi (swoich bliźnich). Zasadą demokracji liberalnej jest indywidualizm, nie egoizm. Indywidualizm to jednostkowy wybór wartości w solidarnej wspólnocie przyjaciół, nazywanej narodem, a tworzącej społeczeństwo, ustopniowane w sferę prywatną, wspólnotową i publiczną.

Istnieją dwie wykluczające się postawy: tolerancja i przyjaźń. Tolerancja to życzliwość fałszywa, narzucana przymusem politycznym przez ideologie równościowe. Przyjaźń to życzliwość prawdziwa, szczerą, nawet wobec ludzi o odmiennych poglądach. Musi jednak być dobrowolna i zachować prawo do własnego wartościowania.

Wszelka ideologia jest zawsze, ze swej istoty, ojkofobiczną (por. Scruton 1993) – bo szuka wrogów we własnym społeczeństwie, wśród swoich rodaków, braci i przyjaciół, na tej tylko podstawie, że mają odmienne poglądy. Demokracja liberalna oparta jest na przyjaźni i jest ustrojem patriotycznym.

17. Formalizm i esencjalizm

W dyskusji nad powyższym referatem na konferencji padł zarzut, który zdobył poparcie licznych uczestników. Zgodnie z tym zarzutem zdania ogólne „Wszystkie S są N ” są niebezpieczne dla demokracji liberalnej z innego powodu niż tylko różnica w kwantyfikacji w stosunku do zdań szczegółowych „Niektóre S są N ”. Zdanie ogólne miałyby być niebezpieczne dla demokracji liberalnej z tego powodu, że wyraża ono „esencjalizm” i to ten esencjalizm jest

groźny, a nie kwantyfikacja. Zdanie *SaN* miałoby więc wyrażać czyjeś przekonanie o zachodzeniu stałej zależności, przyczynowej czy analitycznej, według której przedmioty *S* mają wartość *N* ze swej „natury” czy „istoty” (łac. *essentia*). Przedmioty *S* odznaczają się własnością *N* właśnie dlatego, że najpierw są *S* (cecha konstytutywna *S* pociąga za sobą cechę konsekwentną *N*). Taka zależność jest pojmowana jako „esencjalna”, a nie czysto przypadkowa, empiryczna.

Zależność przypadkowa występuje z kolei wtedy, kiedy cechy *S* i *N* są od siebie niezależne, a wówczas zdarza się, że napotkamy w doświadczeniu przedmioty *S*, w których występuje połączenie obu cech *S* oraz *N*, ale napotkamy też przedmioty, w których to połączenie nie występuje, i pozostają one przedmiotami *S* nie będąc *N*. Wartościowanie *N* jest wówczas pochodną działania *D*, którego podmiot *S* dokonał nie dlatego, że jest podmiotem *S*, tylko dlatego, że znalazł się w szczególnych okolicznościach (można by dodać: wyznaczonych losem *L*). Te dodatkowe zmienne (działanie *D*, okoliczności *L*) wprowadzam dlatego, żeby było widać, jak bardzo ta koncepcja jest uwikłana w dalsze przekonania filozoficzne dotyczące m.in. tożsamości osobowej („jaźni”), sprawczości i odpowiedzialności za swe czyny oraz wpływu przypadkowych okoliczności na nasze zachowanie. Jednak koncepcja zaprezentowana w referacie ma właśnie tę zaletę, że – jako formalna – cały ten kontekst świadomie pomija, odsuwając go na dalszy plan – za „zasłonę niewiedzy”.

Zarzut o nieuwzględnianie ludzkich przekonań „esencjalnych” wydaje się rozmijać zarówno ze specyfiką logiki, jak teorii Rawlsa, a wcześniej Kanta, oraz wzorowanej na nich propozycji autora. Wszystkie te koncepcje dotyczą programowo tylko formy, a nie treści rozważanych konstrukcji poznawczych. Celem tych koncepcji jest uniezależnienie się od esencjalizmu – bo ucieczką od esencjalizmu jest formalizm. Aby stwierdzić, czy przedmiot *S* posiada własność *N* „z istoty”, trzeba wnikać w znaczenie terminu *S* – rozłożyć pojęcie *S* analitycznie – i ustalić, czy w zestawie cech *S* powinna znajdować się również cecha *N*. Przy tej okazji pojawia się kłopot, czy można takiego ustalenia dokonać inaczej, niż na mocy albo arbitralnej konwencji znaczeniowej, albo tymczasowo uogólnionej hipotezy empirycznej. Naszego formalizmu jednak wszystko to nie dotyczy, ponieważ formalizm zatrzymuje się programowo na płaszczyźnie czystej kwantyfikacji i nie wnika w szczegółowe znaczenie stałych merytorycznych.

Jeśli podchodzimy do zdań ogólnych formalnie, a nie esencjalnie, jest nam całkowicie obojętne, z jakich powodów ktoś uważa, że „wszystkie *S* są *N*”, jeśli tylko faktem jest, że tak uważa, tj. że w praktyce jest skłonny każdemu napotkanemu przedmiotowi *S* przypisywać cechę *N*. Uzasadnieniem jego przekonania, że „wszystkie *S* są *N*”, może być wprawdzie przekonanie esencjalne, że „wszystkie *S* są *N* ze swej istoty” (cokolwiek by to miało znaczyć), ale właśnie w to nie wnika. Właśnie dlatego, że znajdujemy się „za zasłoną

niewiedzy”, nie wnikamy bliżej w myśli, które znajdują się w czyjejs głowie, tylko rozpatrujemy zewnętrzną formę wypowiedzenia tych myśli lub zachowania świadczącego o nich. Ujmując to sentencjonalnie, logika formalna umieszcza za „zasłoną niewiedzy” psychologię, czyli sferę subiektywnych powodów merytorycznych, dla których jakiś użytkownik języka uznaje zdanie p za prawdziwe. Umysły ludzkie są dla logiki dostępne tylko za pośrednictwem słów i czynów – czyli intersubiektywnych znaków dobiegających zza „zasłony” spowijającej subiektywną, wewnętrzną „jaźń” każdego z nas.

Ważnym punktem koncepcji przedstawionej w referacie miała więc być teza, że polityczną kwestię wolności słowa można przybliżyć nie rozpatrując bliżej natury związku między pojęciami S i N , a zatem bez potrzeby odwoływania się do takich pojęć jak „esencjalizm”. Perspektywa „zza zasłony niewiedzy” łączy ze sobą tylko dwie składowe: formalizm (czyli czynnik *a priori* poglądów) i empiryzm (czyli ich czynnik *a posteriori*) – ponieważ nie wiedząc, o jakich dokładnie przedmiotach S i cechach N będzie się rozprawiać, możemy jedynie wyznaczyć ramy formalne przyszłych wypowiedzi. Dlatego zdanie „Wszystkie S są N ” jest tu rozpatrywane jako potencjalny wyraz czyjegoś przyszłego doświadczenia (wyraz przekonań empirycznych), a nie jako wyraz esencjalnych poglądów na temat znaczenia słów „ S ” czy „ N ”. Ktoś może wyprowadzać zdanie kwantyfikacyjne k ze zdania esencjalnego e według schematu $e \rightarrow k$, ale w koncepcji formalnej nie cofamy się poznawczo przed zdanie k będące nośnikiem kwantyfikacji.

Przedstawione rozwiązanie jest ogólnikowe i w tym sensie (co również podniesiono w dyskusji) mało praktyczne – ale takie już są wszystkie koncepcje formalne. Koncepcja dotyczy formalnej wolności słowa przy omawianiu pewnych tematów, a nie dotyczy merytorycznie samych tych tematów. Przyjmując tę koncepcję, nie dowiemy się zatem, co zrobić z uchodźcami albo czy lubić osoby „tęczowe” – uprzytomnimy sobie jednak, co powinno być wolno o nich mówić. Znane z Szekspirowskiego *Hamleta* „słowa, słowa, słowa” – to być może mało, jeśli chodzi o decyzje praktyczne, lecz jednocześnie całkiem sporo, gdy chodzi o wolność jednostki w społeczeństwie liberalno-demokratycznym.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1959), *Zarys logiki* [1953], wyd. VI, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Arystoteles (1973), *Ustrój polityczny Aten*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bartyzel J. (2004), *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin: Fundacja „Servire Veritati” – Instytut Edukacji Narodowej.

- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, red. J. Jedlicki, Warszawa: Res Publica.
- Huxley A. (2011), *Filozofia wieczysta*, przeł. J. Prokopiuk, K. Środa, Kraków: Biblioteka Nowej Ziemi.
- Król M. (1996), *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków: Znak.
- Król M. (1999), *Słownik demokracji*, wyd. VI poprawione i uzupełnione, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lessing G.E. (1959), *Natan mędrzec*, przeł. A. Kwiryn, w: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mozart W.A. (2006), *Czarodziejski flet*, Opera w dwóch aktach (1791), libretto E. Schikaneder, przeł. K. Zimmerer, Warszawa: Teatr Wielki – Opera Narodowa.
- Plutarch z Cheronei (1955), *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, wyd. IV zmienione, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Plutarch z Cheronei (2004–2006), *Żywoty sławnych mężów (z „Żywotów równoległych”)*, t. 1–3, przeł. M. Brożek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, De Agostini.
- Rawls J. (2009), *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Roszkowski W. (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk.
- Scruton R. (1993), *Oikofobia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” 4 (46), s. 5–10.
- Tukidydes (1988), *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, wyd. III, Warszawa: Czytelnik.
- Wolniewicz B. (1993), *Antropologiczne podstawy demokratyzmu [1992]*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 199–207.
- Wolniewicz B. (2021), *Z pedagogiki ogólnej [2010]*, w: tenże, *Filozofia i wartości. „Post factum”*, red. P. Okołówski, Komorów: Wydawnictwo „Antyk” Marcin Dybowski, s. 129–162.

Ł u k a s z K o w a l i k

Liberal democracy and its ideological double

Keywords: *democracy, equality, freedom of speech, ideology, liberalism, logic, political correctness, rhetoric, veil of ignorance*

John Rawls’s idea of the ‘veil of ignorance’ offers an opportunity to reflect on liberal-democratic freedom of speech. Rawls’s method is to make political rules *a priori*, i.e. to give them the status of general principles hopefully applicable in most cases of real life. The rules of liberal-democratic justice are formal in a way that makes them comparable to rules of formal logic. Encouraged by this similarity, we may ask: What logical form should be given to publicly discussed opinions allowed in a liberal

democracy – when ‘allowed’ is meant in its legal or moral sense? The opinions expressed in the form of the particular judgment („Some *S*’s are *P*’s”) should obviously be always allowed in a public debate. But we must note that liberal democracies of our time tend to be more and more essentialist in the matter of ‘political correctness’. However, it is dangerous for law and political decisions to follow this new form of social prejudice. Liberal democracy turns in such circumstances into ‘ideological democracy’, and therefore becomes one that is no longer ‘liberal’. The opinions expressed in the form of general judgments („All *S*’s are *P*’s”) should always be permitted in public debate but only as a rhetorical (or emphatic) way of presenting personal beliefs. We should not try to make a political use of the logical ‘principle of double negation’. In logic, it is natural to assume that „Every *S* is *P*” implies that „No *S* is not-*P*”. But in politics every citizen should be allowed to say instead that „Some *S*’s are not-*P*’s”. The rules of law and political correctness must not restrict our freedom in this respect.